

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVIII



Fas. 1

ENERO-ABRIL  
1993

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

GONZÁLEZ, S., <i>Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León</i> .....	3
RESINES, L., <i>Un catecismo medieval latino-italiano</i> .....	57
LUIS, PIO DE, <i>San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Datos y observaciones críticas</i> .....	109
LIBROS .....	157

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVIII



Fas. 1

ENERO-ABRIL  
1993

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

GONZÁLEZ, S., <i>Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León</i> .....	3
RESINES, L., <i>Un catecismo medieval latino-italiano</i> .....	57
LUIS, PIO DE, <i>San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Datos y observaciones críticas</i> .....	109
LIBROS .....	157

**DIRECTOR: Pío de Luis**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea**

**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno**  
**Tomás Marcos Martínez**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**  
**Luis Resines Llorente**

**ADMINISTRACIÓN**  
Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00  
47007 VALLADOLID (España)

**SUBSCRIPCIÓN**  
España: 3.500 ptas.  
Extranjero: 35\$ USA  
Número suelto: 1.000 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA**

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Montecasino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (988) 53 16 07  
49080 Zamora, 1993

# **Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en "De los Nombres de Cristo" de Fray Luis de León**

## ESQUEMA GENERAL DEL NOMBRE "HIJO"

*Primer nacimiento:* "Cristo «nace» del Padre en cuanto Dios, es decir, en cuanto Verbo de Dios".

Señala varios motivos teológicos sobre la conveniencia de que Dios tenga un Hijo.

*Segundo nacimiento:* "Cristo «nació» de María en cuanto hombre".

Explica los aspectos maravillosos de este nacimiento:

1º) El *hecho*, pues, aunque las tres Personas divinas tienen una sola naturaleza, sólo se encarna la segunda.

2º) El *modo* cómo se realiza, que sólo puede explicar el poder infinito de Dios.

3º) El *fin* del nacimiento, que descubre el consejo infinito de Dios.

*Tercer nacimiento:* "Cristo «nació» en la Resurrección".

Es nacimiento milagroso en sus causas y en sus efectos.

*Cuarto nacimiento:* "Cristo «nace» en la Eucaristía".

El cuarto nacimiento resume los otros nacimientos y es profundamente místico.

*Quinto nacimiento:* "Cristo «nace» en el alma del justo".

Este nacimiento es más acentuadamente místico todavía que el nacimiento anterior, y, sólo él, presenta un proceso místico maravilloso y completo\*.

---

\* Las citas del texto "De los nombres de Cristo" están tomadas: a) De las *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León*, 5ª ed., preparada y anotada por el P. Félix García, BAC. Madrid, 1991. Citaré así: BAC y la pág. respectiva; b) *De los nombres de Cristo, por Fray Luis de León*, 4ª ed., ajustada a la 3ª, preparada y anotada por el P. Valentín Ma. Sánchez Ruiz. "Apostolado de la Prensa", Madrid 1946. Citaré así: AP y la pág. correspondiente.

## INTRODUCCION

Los nombres del tercer libro, especialmente los nombres de *Hijo* y *Jesús*, representan un *pensamiento místico más elevado*, motivado tal vez por el contacto de Fray Luis con los escritos de Santa Teresa de Jesús.

El nombre de *Hijo*, primer nombre del libro tercero, es, no sólo el más extenso, sino el más teológico y tal vez el *más acentuadamente místico* de todo el tratado *De los nombres de Cristo*. Es una especie de *síntesis* de todo el pensamiento teológico y místico de Fray Luis de León.

Toma la palabra Juliano y afirma que el *nombre de Hijo* se aplica con toda propiedad a Cristo. Como protagonista del momento, comienza reconociendo sus limitaciones y trata de captar la benevolencia de sus dos interlocutores <sup>1</sup>.

Fray Luis sigue la metodología empleada en los nombres atribuidos a Cristo en los dos primeros libros. Por este motivo, como de costumbre, la afirmación de que el nombre de Hijo le conviene a Cristo, procura apoyarla en la autoridad de la Escritura:

“Este nombre de «Hijo» (afirma Juliano) se la dan a Cristo las Divinas Letras en muchos lugares. Y es tan común nombre suyo en ellas, que por esa causa cuasi no lo echamos de ver cuando las leemos” <sup>2</sup>.

Aduce, en primer lugar, el salmo 71, en donde se afirma que bajo el nombre de Salomón “refiere David... muchas de las condiciones... de Cristo, (y) le es dado este nombre por manera encubierta y elegante”.

Efectivamente, en este salmo, dedicado a Salomón, rey justo, pacífico y rico, la tradición judía y cristiana ha visto siempre un retrato anticipado de Cristo, Rey mesiánico, anunciado en los profetas <sup>3</sup>. En el versículo 17 dice el salmo :

“Y su nombre será eternamente bendito, y delante del sol durará siempre su nombre”. “Durar o perseverar (comenta) significa el adquirir uno, naciendo, el ser y el nombre de Hijo” <sup>4</sup>.

La segunda parte del versillo 17: “Y antes que el sol le vendrá por nacimiento el tener el *nombre de Hijo*”, la interpreta Fray Luis diciendo que David no solamente declara que es Hijo Cristo, sino afirma que su nombre

1. Aunque la *captatio benevolentiae* procede originariamente de la “oratoria”, se empleaba también en los “prólogos” o “introducciones” de libros.

2. BAC 694; AP 422.

3. v. Is 9,5; 11,1-5; Zac 9,9s, quien presenta al Mesías humilde, que empleará la antigua cabalgadura de los príncipes: v. Gen 49,11; Jc 5,10; 10,4; 12,14; v. también Mt 21,5-9; Jn 12, 14-15.

4. BAC *id*; AP 423.

es *ser Hijo*, es decir, que este nombre “le viene de nacimiento y de linaje y de origen... nace en Él y con Él este nombre”. Afirma más todavía: que “no sólo... nació con Él al tiempo que nació de la Virgen, sino que nació con Él aun cuando no nacía el sol, es decir, antes... que fuesen los siglos”<sup>5</sup>.

### 1. El nombre de “Hijo”, nombre propio de Cristo.

El nombre de *Hijo* es el nombre propio de Cristo. Muestra que Él es el único *Hijo de Dios* y por él es superior a todas las criaturas:

“Hízole Dios tanto mayor que los ángeles, cuanto por herencia alcanzó sobre ellos nombre diferente. Porque, ¿a cuál de los ángeles dijo: «Tú eres mi Hijo; yo te engendré hoy?»”<sup>6</sup>. Por esto, “Cristo... se llama Hijo por herencia y... es su... legítima el ser llamado Hijo entre todos” y, aunque la Escritura habla de otros hijos<sup>7</sup>, “Dios a ninguno, sino sólo a Cristo, le llamó Hijo suyo”<sup>8</sup>.

Fray Luis profundiza en el misterio para entender, hasta donde es posible, “por qué razón o razones... le es propio a Cristo el ser y llamarse «Hijo»”, y acude para ello a la Escritura: “Veamos... qué... nos enseña Dios a nosotros”<sup>9</sup>.

### 2. Procedencia del Hijo y del Espíritu Santo.

Fray Luis entra de lleno en el difícil problema teológico de la procedencia del Hijo y del Espíritu Santo, tratando de fijar, ya desde ahora, el tema sobre el que ha de discurrir el diálogo sobre el nombre de *Hijo*, referido únicamente a Cristo. Sabino interviene en el diálogo:

“Cuanto a la naturaleza divina de Cristo ... no parece, Juliano, gran secreto el por qué Cristo, y sólo Cristo, se llama *Hijo*, porque en la divinidad no hay más que uno a quien le pueda convenir este nombre”<sup>10</sup>.

Pero, a pesar de estas palabras de Sabino, veremos la dificultad que la explicación de este misterio implica para los dialogantes.

5. *Id; id.*

6. Heb 1,1-5; v. Sl 2,7 = salmo mesiánico. En el versillo 7 del salmo, el Mesías toma la palabra después de Yavé, para anunciar la voluntad de Dios. El rey israelita era adoptado como *Hijo de Dios* por la coronación: v. 2 Sam 7,14. Aquí el rey israelita es figura clara del Mesías.

7. Is 1,2; Os 11,1; Job 1,6; Sl 28,1.

8. BAC 695; AP 424. 9. *Id.*

9. *Id.*

10. *Id.*

El problema puede resumirse así: “¿Por qué razón la Persona divina de Cristo sola ella en la divinidad es *Hijo*, y se llama así, habiendo en la divinidad la Persona del Espíritu Santo, que procede del Padre también, y le es semejante no menos que el Hijo?... Y aunque muchos se trabajan <sup>11</sup> por dar razón de esto, ... es de las cosas que la fe reserva para sí sola” <sup>12</sup>.

*San Agustín* profundiza tal vez más que ninguno de los Padres en este misterio, y solamente da su opinión definitiva al final del gran tratado *De Trinitate* <sup>13</sup>.

El razonamiento de Juliano parte de la siguiente premisa:

El nacimiento transmite las cualidades del padre, que pasan al hijo, como condiciones naturales, que la misma naturaleza lleva consigo. Hijo, por tanto, explica, únicamente puede llamarse al que recibe el ser como “retratado y hecho a la imagen de otro” <sup>14</sup>.

*En conclusión*: “El engendrar de los hijos, es hacer unos retratos vivos, que en la sustancia de quien los engendra, ... como... en tabla dispuesta, los va figurando semejantes a su principio” <sup>15</sup>.

Y aduce a continuación el ejemplo clásico : El *sol* y su rayo, con la deliberada intención de aplicarlo al Padre, el *Sol* y al Hijo, *Resplandor* de la gloria del Padre: “Hijo (del sol) es el rayo que de él sale, que es de su misma cualidad y sustancia, y tan lucido y tan eficaz como él” <sup>16</sup>.

Ya *san Agustín* había expresado este mismo concepto: Cristo, *resplandor* de la gloria, en el sermón 117, 11, donde, interpretando Sabiduría 7, 26: “Él es reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios, imagen de su bondad”, el Santo comenta:

“El fuego despide luz, ... figurémonos ahora ser el fuego Padre del resplandor. En el mismo momento que se enciende el fuego, existe también su resplandor”. Y termina su razonamiento: “Dame fuego sin resplandor (argumenta contra los arrianos) y te concedo haber estado el Padre sin el Hijo”. Y

11. “se trabajan” = se esfuerzan, ponen todo su empeño.

12. BAC 696; AP 425.

13. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el “De Trinitate” de san Agustín (Libro VIII: c. 2º 2)*. ASPECTO TEOLÓGICO, en “Estudio Agustiniiano” 24 (1989) pp. 42-44, donde aparece, en síntesis, el pensamiento del Obispo de Hipona sobre este tema: 1) Resumen del misterio trinitario. 2) Diferencia entre generación y procesión en las Personas divinas. 3) Proceso de esta investigación en el *De Trinitate*.

14. Los “rasgos o facciones” identifican a una persona como alguien de la misma sangre o de la misma familia, “por la pinta”, dicen aún hoy nuestros campesinos.

15. El proceso de filiación se va perfilando o delineando en el hombre, para hacerlo semejante a Dios mismo, como “tabla bien dispuesta” o “tabla rasa”, metáfora tan cara a la Escolástica del Medievo.

16. BAC 696-697; AP 426.

concluye en el n. 12: “Siempre el Padre, siempre el Hijo”. “Siempre Hijo, siempre nacido”; “siempre Hijo, siempre naciente”.

La misma idea hallamos en *san Hilario*: “Hijo siempre, desde la eternidad”; y en *san Ambrosio*: “El Hijo no tuvo comienzo en el tiempo”; y en *Mario Victorino*: “El Hijo es siempre Hijo, y no hay (en Él) sucesión cronológica con relación al Padre, porque su generación es totalmente interior o espiritual”<sup>17</sup>.

Es, por tanto, siempre Hijo, siempre naciente, siempre *resplandor* del Padre.

Juliano precisa más todavía y aplica todos estos conceptos a Dios Padre y a su Hijo. El Padre se manifiesta en el Hijo, “por manera que el Hijo es como un retrato vivo del Padre, retratado por él en su misma sustancia, hecho en las cosas que son eternas y perpetuas, para... que el Padre salga afuera en el Hijo, y aparezca, y se comunique”<sup>18</sup>.

### 3. Condiciones necesarias para ser hijo.

Juliano indica a continuación las condiciones necesarias para que uno pueda decirse hijo:

- 1ª) Que sea de la misma sustancia del padre;
- 2ª) que le sea en ella igual y totalmente semejante;
- 3ª) que esta semejanza provenga del mismo nacimiento;
- 4ª) que sustituya a su padre cuando él faltare o que le represente siempre, le manifieste y le comunique con todos.

Deduce también algunas consecuencias de esto:

- 1ª) Que el padre y el hijo tengan una misma voluntad;
- 2ª) que todo el oficio del hijo sea agradar al padre;
- 3ª) que haga siempre lo que hace el padre;
- 4ª) que mire siempre al padre como su dechado: a) para tomar sus rasgos y figura; b) para amarle y unirse en ardiente y recíproco amor<sup>19</sup>.

17. S. AGUSTIN, *Sermones* 127,4; 118,2, y *passim* en muchos de ellos; S. HILARIO, *De Trinitate*, III 3; S. AMBROSIO, *De fide* I, 34-40; MARIO VICTORINO, *Adversus Arrium* I 31 y 41; IV 8 y 19. La misma idea hallamos en S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I 8. Ver también J. AUER- J. RATZINGER, *Curso de Teología Católica*, t. II; J. AUER, *Dios uno y trino*, Barcelona (1982), p. 383. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana en la predicación de san Agustín*, en “Estudio Agustiniiano”, 24 (1989) pp. 46 (n. 27); 53 (n. 30); 57 (n. 15); 338-339 y 383; v. también la excelente obra de S. SABUGAL, *Credo. La Fe de la Iglesia. El Símbolo de la Fe: Historia e Interpretación*. “Ediciones Monte Casino”, Zamora 1986; 2ª Parte: *Creo en el Hijo de Dios*, pp. 555-334, especialmente 295-306, donde expone, en densa síntesis, el pensamiento de san Hilario, san Ambrosio, san Agustín y otros Padres respecto a este tema: *Jesucristo, Hijo único de Dios*.

18. BAC *id.*; AP 426-427; v. nota 17.

19. BAC 697; AP 427.

Juliano prueba luego que Cristo es el *Hijo de Dios*, porque todas estas condiciones se hallan en Él. En efecto:

1<sup>a</sup>) Solamente Cristo, por su divinidad, nace de Dios;

2<sup>a</sup>) sólo Él es igual al Padre de quien nace;

3<sup>a</sup>) este mismo nacer de Dios, le asemeja perfectamente y le hace una misma cosa con el Padre. El mismo Cristo lo dice: *Yo y el Padre somos uno. Quien me ve a mí ve al Padre*, etc.<sup>20</sup>.

El paso de Juan 10, 30: *Yo y el Padre somos uno*, lo comenta muchas veces san Agustín para impugnar a los arrianos. El contexto del v. 30 considera, ciertamente, el mismo poder en Jesús que en el Padre, pero insinúa al mismo tiempo un misterio de unidad y amor más profundo. De hecho, los mismos judíos entendieron que Jesús se creía Dios, como claramente se ve en el v. 33. Por otra parte, san Juan afirma la misma idea en muchos lugares de su Evangelio<sup>21</sup>.

4<sup>a</sup>) Juliano afirma, finalmente, que la condición para ser Hijo, se da también en Cristo: Él sólo nos da a conocer al Padre: a) poniendo su noticia verdadera en nuestros entendimientos; b) metiendo y asentando en nuestras almas sus condiciones de Dios.

*Poniendo su noticia verdadera en nuestros entendimientos*: Los Padres aluden con frecuencia a la *semilla* del Verbo, que Dios ha puesto en la mente y en el corazón humano, en virtud de la cual el hombre puede conocer a Dios y salvarse.

*San Justino*, por ejemplo, dice: “En los hombres que creen en Dios mora la *semilla* que de Dios procede, que es el Verbo”. Y también: “todos... pueden ver oscuramente la realidad, gracias a la *semilla* en ellos ingénita”<sup>22</sup>.

¿Cómo Cristo es fuente de toda virtud, es decir, que toda gracia etc., viene de Cristo? Es la misma idea anterior, explicitada en la gracia, “que procede también del Verbo”.

20. Jn 10,30; 14,9; v. S. AGUSTIN, *De la Trinidad* XV 14, 23. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, o.c. pp. 47, 125, 132, 134, 138, 162, 169, 173, 332, 334, 341 354, 369, 386, 396.

21. Jn 1,1; 8,16; 10,38; 14,10; 17,11.21 etc.

22. S. JUSTINO, *Apología* I 32, 8; y también I 46,2-3: “Del Verbo todos participan”. Justino aduce esta misma idea en varias de sus obras, v. p. ej: *Diálogo con Trifón* 68, 4. En *Apol.* II 7 (8) 1, dice: “La «semilla del Verbo» se halla ingénita (innata) en todo el género humano, de manera que todos han podido vivir conforme al Logos. En *Apol.* II 13, 4-6, Justino cita como ejemplos de rectitud a Sócrates y Heráclito, entre los griegos; a Abraham etc. del Antiguo Testamento. La insistencia en esta idea se debía a la objeción pagana: “Si Cristo es necesario para la salvación, ¿qué ha pasado con los anteriores a Él y con los que no lo conocen?”. Idea afín hallamos, finalmente, también en S. Agustín, aunque en otro contexto: p.ej: *Sermón* 88, 21 (alude a los donatistas). Sobre la solidaridad de Cristo con el hombre por sus cinco nacimientos, v. S. FOLGADO, *Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León*, Ed. “La ciudad de Dios”, El Escorial 1968, pp. 26 y 56.

*En síntesis:* Cristo hace este oficio, en cuanto Dios y sirve al Padre en este ministerio, en cuanto hombre.

En cuanto Dios y hombre simultáneamente: a) Él es la voz que manifiesta al Padre; b) el rayo y la luz que lo refleja c) el testimonio que lo descubre; d) la imagen y retrato vivo, que nos lo pone ante los ojos.

Las dos metáforas *rayo* y *luz* de la teología alejandrina, expresan muy bien la grandeza de Cristo: identidad de naturaleza y, al mismo tiempo, distinción del Padre.

La idea: Cristo, *resplandor* del Padre, la hallamos en *san Atanasio*: “Él es el Verbo de Dios y su propia Sabiduría, y, siendo su resplandor, está siempre con el Padre”. Y *san Juan Crisóstomo* llama a Cristo: *luz, rayo y esplendor* del Padre; pero el santo obispo subraya insistentemente la “igualdad cronológica” y la “identidad de naturaleza” de Cristo con el Padre <sup>23</sup>.

Juliano repite luego el procedimiento anterior y lo apoya en la Escritura <sup>24</sup>:

1) En cuanto Dios, *Cristo es resplandor de gloria y figura de la sustancia de su Padre* <sup>25</sup>.

2) En cuanto hombre: El mismo Cristo afirma que *ha venido para dar testimonio de la verdad* <sup>26</sup>, y *para manifestar el nombre del Padre* <sup>27</sup>.

#### 4. Explicación mística.

Añade luego esta *explicación mística*: “Si el amor es obrar, y si en la obediencia se prueba la verdad del amor, ¿cuánto amó a su Padre quien así le obedeció como Cristo?” <sup>28</sup>.

La manifestación constante del Padre, por lo tanto, se explica sólo por el amor.

23. Hebr 1,3. SAN ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*, 2, 41; SAN JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre Juan*, 1-2. Para el estudio de las numerosas metáforas, v. la preciosa obra de J. VEGA, *La metáfora en “De los nombres de Cristo” de Fray Luis de León*. “Estudio Agustiniiano”, Valladolid, 1987: v. p. ej. las metáforas el “sol” y la “luz”: pp. 34-36.

24. BAC 698; AP 428.

25. Hebr. 1,3; ver la nota 17.

26. Jn 18,37.

27. Jn 17,6; 1,18. Juliano aduce aquí gran número de textos escriturísticos para probar la doctrina que presenta: Mt 26,39; 3,17; Jn 17,4; 5,19: “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre”. Sobre este texto, v. S. AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 18, 3; 40,3. Sobre este tema v. S. GONZALEZ, *o.c.* pp. 100-101; 112s y 120,10. Sobre el texto de Jn 7, 16: “Mi doctrina no es mía, sino de aquél que me ha enviado”, v. S. AGUSTIN, *Tratados*, 20,5 y S. GONZALEZ, *o.c.* pp. 164-167.

28. BAC 699; AP 429-430. El empleo de la palabra *mística* supone, al menos, un cierto conocimiento conceptual del significado de la palabra, para los lectores del presente estudio. Pueden leerse con provecho, a este respecto, las siguientes obras: J. SEISDEDOS SANZ, *Princi-*

El paso de Filipenses: *Obedeció hasta la muerte de cruz*<sup>29</sup>, lo interpreta también *místicamente* diciendo que “no solamente murió por obedecer, sino que por servir a la obediencia el que es fuente de vida, dio en sí entrada a la muerte; ... se hizo hombre mortal, siendo Dios, y siendo hombre libre de toda culpa, ... y ajeno de la pena de muerte, se vistió de todos nuestros pecados para padecer muerte por ellos”. “Se sirvió incluso de *maravillosos recursos*<sup>30</sup> sólo para sujetarse a morir, y todo por obedecer a su Padre, del cual Él sólo, con justísima razón, es llamado *Hijo*, ... porque Él sólo le iguala, ... y le ama, .... y le sigue, ... y le complace y obedece<sup>31</sup>, tan enteramente cuanto es justo que el Padre sea obedecido y amado”<sup>32</sup>.

##### 5. Presentación de los cinco nacimientos de Cristo.

Juliano presenta, finalmente, en síntesis, los cinco nacimientos de Cristo, que va a exponer en el cuerpo del capítulo:

“Tiene nombre de *Hijo* Cristo, porque el *Hijo* nace y porque le es a Cristo tan propio y tan de su gusto el nacer, que *sólo Él nace por cinco diferentes maneras*, todas maravillosas y singulares:

1º) Nace «según la divinidad», enteramente del Padre.

2º) Nació de la Madre virgen, «según la naturaleza humana», temporalmente.

---

*cipios fundamentales de la mística*”. “Librería católica de Gregorio del Amo”, 5 vols. Madrid 1913-1914; F. NAVAL AYERVE, *Curso de Teología Ascética y Mística para Seminarios*. “Edit. del Corazón de María”, 1916. Por lo que a la Mística Española se refiere, véase la excelente obra (premio nacional de Literatura, 1926) de P. SAINZ RODRIGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística Española*, “Espasa Calpe”, Madrid 1984. El autor trata de fijar la Mística en la Literatura Española y en el panorama de la Mística Universal; v. especialmente el cap. 2º, pp. 17-57: *Diferentes conceptos de misticismo*. La obra, además de una riquísima bibliografía general sobre el tema, incluye una bibliografía adicional actualizada en cada uno de sus apartados. Para la mística en Fray Luis de León, ver las obras siguientes: A. C. VEGA, *Cumbres místicas. Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. Encuentros y coincidencias*, “Aguilar”, Madrid 1960; F. MARCOS DEL RIO, *La doctrina mística de Fray Luis de León*, “Religión y Cultura”, 4, 1928; J. DOMINGUEZ BERRUETA, *Paralelo entre Fray Luis de León y san Juan de la Cruz*, “Revista española de estudios bíblicos”, 3 (1928) pp. 253-265; CRISOGONO DE JESUS, *El misticismo de Fray Luis de León*, “Revista de Espiritualidad”, 1942; D. GUTIERREZ, *La doctrina del cuerpo místico en Fr. Luis de León*, “Revista Española de Teología” 2 (1942); L. A. MENAFRA, *Fr. Luis de León, místico y reformador*. “La Prensa”, Buenos Aires 1941.

29. Fil 2,8.

30. En el texto: “maravillosos ingenios”.

31. Fray Luis multiplica la “y” copulativa, “polisíndeton”, para dar más fuerza a la idea que quiere expresar, como diciendo: “esto y esto” y además “esto y esto otro” etc.

32. BAC 699-700; AP 429-430.

3º) El «resucitar» fue otro nacer.

4º) Nace, en cierta manera, «en la Hostia», cuantas veces en el altar los sacerdotes consagran aquel pan en su cuerpo.

5º) Y, últimamente, «nace y crece en nosotros mismos» siempre que nos santifica y nos renueva”<sup>33</sup>.

Sabino advierte la dificultad del tema. Juliano lo admite e insinúa que únicamente Marcelo podría explicarlo; pero Marcelo, sonriendo amablemente, dice: “Hoy el mandar es de Sabino, y nuestro el obedecer<sup>34</sup>; seguid, Juliano, su voluntad, que el descanso que me ordena a mí lo recibo... en oíros a vos”<sup>35</sup>. Y Juliano, después de una breve pausa, comenzó a explicar el primer nacimiento de Cristo.

### *1<sup>er</sup>*. NACIMIENTO: CRISTO NACE DEL PADRE EN CUANTO DIOS.

Juliano, pues, comenzó a decir así: “Cristo Dios, nace de Dios, y es propia y verdaderamente *Hijo* suyo”.

Para probarlo, introduce el tema haciendo dos afirmaciones previas: 1ª) Que por ser Dios tan cabal y tan grande, “es necesario que sea fecundo y que engendre, porque la soledad es cosa tristísima”<sup>1</sup>; 2ª) que esta generación en Dios es infinitamente perfecta, porque “Dios es sumamente perfecto”.

#### *1.1. La generación del Hijo, superior a todas las generaciones. Razones:*

Fray Luis afirma que la generación en Dios aventaja a todas las otras cosas que engendran. Para ello, va contrastando la generación divina con las otras generaciones y ofrece las razones siguientes:

---

33. Obsérvese la precisión: *nace*, al referirse a la naturaleza eterna, naciendo siempre del Padre; y *nació*, al hacer referencia a la naturaleza temporal, al nacer de la Virgen y al referirse a la resurrección; y *nace* de nuevo, al hacer referencia a la Hostia en la Eucaristía y al nacimiento por la gracia en los justos. Acerca de las funciones que le corresponden a Cristo por razón de los cinco nacimientos, v. S. FOLGADO, *o.c.*, pp. 49-53.

34. Es decir, a Sabino le “corresponde hoy mandar y a nosotros obedecer”. Es Juliano, por lo tanto, el que debe continuar. Marcelo y Sabino oirán complacidos.

35. BAC 700; AP 430-431.

1. “La soledad es cosa tristísima”: Sin duda pasó por la mente de Fray Luis el recuerdo de la soledad de la cárcel. Veremos cómo aduce con frecuencia esta misma idea en este primer nacimiento de Cristo.

1<sup>a</sup>) “Dios (continúa Juliano) engendra a su Hijo de sí mismo, de su misma sustancia, porque es infinitamente perfecto”, es decir, no se sirve de un tercero para engendrar, como acontece en las criaturas. Y precisa: “Él mismo se es Padre y madre”.

“Él mismo se es Padre y madre”. La idea, casi a la letra, la hallamos muchas veces ya en *san Agustín*:

“Él es, (dice el santo Obispo) el único nacido de madre sin padre: como Dios, sin madre, y como hombre, sin padre; sin madre antes de los tiempos y sin padre el fin de los tiempos”<sup>2</sup>.

Como es su costumbre, Fray Luis, aquí por boca de Juliano, aduce cuidadosamente la autoridad de la Escritura para probar sus afirmaciones. Cita para ello el salmo 109: *Del vientre, antes que naciese el lucero, yo te engendré*<sup>3</sup>.

2<sup>a</sup>) Dios “no aparta de sí mismo lo que engendra”.

En efecto, el Hijo engendrado queda en el seno del Padre, por la unidad e identidad de naturaleza con Él, “porque la divinidad forzosamente es una, y no se aparta ni divide”. Por eso, el mismo Cristo dice “que Él está en su Padre y su Padre en Él”, y “que está siempre en el seno del Padre”<sup>4</sup>.

*San Ireneo* afirma esta misma idea: “Dios se ha manifestado por el Hijo, que está en el Padre y tiene en sí al Padre”<sup>5</sup>.

Fray Luis precisa que, porque Cristo es *Hijo engendrado*: a) “es distinta persona del Padre que lo engendró”; b) “no tiene diferente naturaleza de Él, ni distinta”<sup>6</sup>.

Y concluye con precisión teológica: “Y así<sup>7</sup>, el Padre y el «Hijo» son distintos en personas para compañía<sup>8</sup>, y uno en esencia de divinidad para descanso y concordia”<sup>9</sup>.

En el proceso de su disertación, Juliano ofrece el contraste con la generación humana: El hombre, dice, “aparta de sí al hombre que engendra”, porque el hombre engendrado “se le parece y allega<sup>10</sup> en algunas cosas, en

2. S. AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 8,8; *Sermón* 139,1.

3. Sal 109,3. En los 70: “Te he engendrado del seno, antes del lucero de la mañana”.

4. Jn 10,38.

5. S. IRENEO, *Adversus haereses* III 6,2; v. Jn 1,18.

6. Obsérvese la precisión: “diferente” = diverso; “distinta” = ni siquiera parecida. Es decir: ni mucho menos distinta. En sentido positivo, indica que Cristo, en cuanto Dios, tiene idéntica naturaleza con el Padre.

7. “así” = de tal modo que. Con este significado emplea esta palabra en varios lugares, p. ej: *Esposo*, p. 649.

8. “para compañía” = nuevamente alude a conveniencia de eludir la soledad; v. nota 1.

9. La “suprema concordia” se realiza para Fray Luis en el hecho de que las dos Personas, Padre e Hijo, forman una sola naturaleza.

10. “se le allega” = se le acerca, adhiere etc.

otras (en cambio) se le diferencia y desvía y, al fin, se aparta y divide y desemeja”<sup>11</sup>, y todo ello es principio de disensión.

Y recuerda, una vez más, el argumento de la “soledad”, de gran fuerza probativa para Fray Luis: “ fue necesario (dice) que Dios tuviese «Hijo», porque la soledad no es buena”.

*La soledad no es buena:* Por tercera vez insiste y muestra el horror de permanecer en soledad. No deja de ser significativo que Fray Luis emplee con tanta frecuencia el argumento de la soledad, como “razón teológica” para explicar la conveniencia de que Dios tenga un Hijo. De todos modos, hallamos ya esta misma idea sobre la conveniencia de la *no soledad* de Dios en algunos Padres.

*San Hilario* dice respecto a esto: “Nosotros, ... ni anunciamos dos dioses (un dios superior y otro inferior, como afirmaban los arrianos) y *tampoco un Dios solitario*”. Y también: “ te conocemos a ti, único Dios Padre, y al único Señor Jesucristo ... como Dios, pero no como solitario, y le proclamamos también a él como Dios, pero no como un Dios falso”<sup>12</sup>.

3ª) “Esta generación y nacimiento no ... comienza ni acaba, y no tiene límite; desde toda la eternidad el *Hijo* ha nacido del Padre y eternamente está naciendo, y siempre nace todo y perfecto, y tan grande como es grande su Padre, ... es un manantial<sup>13</sup>, que siempre manó y que mana siempre, ... nunca comienza ni nunca se acaba”.

Para avalar esta idea, Juliano cita a Miqueas: “De ti, Bethelem, me saldrá... Rey en Israel, y sus manantiales desde los días de la eternidad”.

*San Agustín*, por su parte, presenta también a Dios como “fuente inagotable”: “Nosotros somos por él saciados; él es la fuente inagotable”<sup>14</sup>.

En esta misma línea, el *obispo de Hipona* presenta la generación del Hijo de esta manera: “Este Hijo ... está siendo Hijo siempre, ... está siendo siempre engendrado, ... su generación es siempre actual; ... el engendrado estuvo siempre en quien lo engendró”<sup>15</sup>.

Fray Luis recalca, una vez más, la perfección de la generación divina: “No se hace poco a poco, ni se hizo una vez y quedó hecha, ni se hace después”.

11. “divide y desemeja” = separa y no se parece, o separa en cuanto no se parece.

12. v. notas 1 y 8; S. HILARIO, *De Trinitate* I 17.38; IV 17-18.40-41; V 39; VII 2.3.5.8.13.31-32; VIII 47; IX 1.19-20.28; XI 1 etc.

13. “eternamente naciendo del Padre”: Hallamos también con frecuencia esta idea en S. AGUSTIN, p. ej: *Sermón* 117,12: “Siempre el Padre, siempre su Hijo, el Hijo siempre nacido”. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *o.c.* pp. 339 (n. 99) y 340, “Argumentación Agustiniana”, 2.

14. S. AGUSTIN, *Sermón* 125 A,5; v. Miq 5,2.

15. S. AGUSTIN, *Sermón* 127,4; v. la nota 13.

Como todas las acciones divinas, no está sometida al tiempo, a un antes ni después, como acontece en las cosas humanas, porque la generación divina es totalmente interior y espiritual.

La *espiritualidad* de la generación divina del Hijo la hallamos también en los Padres:

*Mario Victorino* afirma que “no existe sucesión cronológica, sino *simplemente lógica* en la generación del Hijo, con relación al Padre, ni hay excisión alguna, porque es un proceso de movimiento totalmente interior”.

Y *san Hilario* nos dice que “el Hijo es eterno, siempre Hijo; no es posterior cronológicamente” al Padre <sup>16</sup>.

4<sup>a</sup>) “En esta generación (continúa Juliano) ... todo acontece con pureza y luz y sencillez, ... como un manar de una fuente, y como una luz que sale con suavidad del cuerpo que luce, y como un olor que, sin alterarse, espiran de sí las rosas”.

### 1.1.1. *Densidad teológica, musicalidad y lirismo místico.*

Fray Luis acude a estas frases poéticas, de gran *densidad teológica*, y, al mismo tiempo, de *musicalidad* y *lirismo místico*: “La sencillez y suavidad apacible de la luz”; “el continuo manar de una fuente”; “el olor que espiran de sí las flores”, para expresar, de alguna manera, la generación divina del Verbo.

El profeta Jeremías nos habla, en esta misma línea, del “manantial de aguas vivas”.

Imágenes semejantes hallamos en *san Juan de la Cruz*, cuando nos habla de la “fuente abisal de amor”; de las aguas que “por ser ellas amor íntimo de Dios, íntimamente infunden en el alma y le dan a beber este torrente divino de amor”. Nos habla, en una palabra, de la “cristalina fuente”, que espera “refleje los ojos deseados del Amado” <sup>17</sup>.

---

16. M. VICTORINO, *Adversus Arrium*, I 31 y 41; IV 8 y 19; S. HILARIO, *De Trin.* III 3; X 7; XII 15.- Sobre esto v. S. GONZALEZ, *o.c.* p. 57 y n. 15; v. también la *Introducción*, n. 17, de este estudio.

17. Jeremías nos habla del “manantial de aguas vivas”: 2,13. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, c. 12, 3.4.9 y, prácticamente, todo el contexto de la canción 12. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *La mística clásica española. (Estudio místico-literario sobre san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús)*. Bogotá 1955, pp. 91 y 104-106; v. también el estudio de G. VALLEJO, *Fray Luis de León. Su ambiente, su doctrina espiritual. Huellas de santa Teresa*. “Colegio Internacional Santa Teresa”, Cali 1959.

Fray Luis multiplica las imágenes para explicar la espiritualidad de la generación divina y aduce para ello la Escritura, cuando afirma de este *Hijo*: que es como *hálito del poder de Dios y una emanación pura y sincera*<sup>18</sup>; como *canal de agua perpetua o como arroyo que sale del paraíso*<sup>19</sup>. Por esto concluye el razonamiento: “De arte que aquí no se turba el ánimo, ni el entendimiento se añubla”<sup>20</sup>.

5ª) En la exposición de la quinta razón, presenta la “razón teológica” sobre el modo cómo se realiza la generación del Hijo. Afirma que es obra del entendimiento del Padre:

1) El Padre se comprende a sí mismo; 2) ve las infinitas formas posibles de comunicar su ser.

De todo esto que ve en sí, explica Juliano: “dice una palabra que lo declara; forma y dibuja en sí mismo una imagen viva; pasa en ella su misma naturaleza, entendida y cotejada entre sí misma y considerada en todas aquellas maneras que comunicarse puede”.

*San Agustín* ofrece la misma *razón teológica* de esto: “El Padre engendra al Hijo como *diciéndose* a sí mismo, igual en todo a Él”. “Diciéndose a sí mismo”, es decir, conociéndose a sí mismo, uno y trino.

Juliano concluye: “Esta imagen, producida en esta forma, es su *Hijo*”<sup>21</sup>.

### 1.1.2. La imagen del “pintor”.

Fray Luis amplía el razonamiento y presenta para ello la imagen que el pintor forma de sí mismo en su imaginación, para plasmarla exteriormente. El *pintor* va delineando esta imagen, primero dentro de sí mismo y después la pinta en el lienzo. A cada momento acude a esta imagen interior suya, para realizarla fielmente. Si, después de realizada con toda precisión, pudiera darle vida, “esta imagen sería un otro pintor de hecho, producido del primero, que tendría en sí todo lo que el primero tiene”<sup>22</sup>.

---

18. Sab 7,25. La Escritura ofrece previamente en este paso la naturaleza de la Sabiduría divina, por medio de sus principales atributos: unidad, perspicacia, claridad, impasibilidad, amor al bien y al hombre, que todo lo penetra en virtud de su espiritualidad, pureza etc: vv. 22-24. Es, en realidad, un elogio del Hijo engendrado por el Padre, que participa de la intimidad de Dios, que tiene su mismo poder: vv. 23.25.27 y, sobre todo, es un prelude de la Cristología de San Juan: c. 1 (en realidad todo su Evangelio), y de Efesios y Colosenses.

19. Eccli 24,41. Fray Luis cita aquí por la Vulgata.

20. “añubla” = obscurece, empañía.

21. BAC 703; AP 436.

22. *Ib.*

Pues bien: 1) “Dios necesariamente se entiende, y desde toda la eternidad se pinta y dibuja en sí mismo”<sup>23</sup>, y después, 2) cuando le place, se retrata fuera”<sup>24</sup>.

“Después” = en un segundo tiempo. Lógicamente, se refiere aquí al modo de conocer de la criatura, sujeta siempre al tiempo y al espacio. Obsérvese la precisión: “cuando le place”, porque la creación es un acto totalmente libre de Dios; “se retrata fuera”: precisa que todas las criaturas reflejan, más o menos perfectamente, la belleza y bondad de Dios.

Fray Luis sigue aquí a san Agustín. “En toda criatura, afirma *el obispo de Hipona*, hay un vestigio trinitario”; “proclama que ha sido creada por Dios”<sup>25</sup>.

Fray Luis precisa: 1) “Aquella imagen (dentro de sí) es el *Hijo*; 2) el retrato que después hace fuera de sí, son las criaturas”.

## 1.2. La “imagen interior” y el “retrato exterior” de Dios. Semejanzas desemejantes.

Dios se dibuja “en sí mismo” y “fuera de sí mismo”: Por esto, subraya Fray Luis que las criaturas, “comparadas con la figura que produjo Dios en sí (su Hijo) existen, sí, pero son como sombras y como cosas muertas en comparación de la vida”.

Las criaturas *son como sombras...* La idea la hallamos ya en *san Agustín*: “Nunca (dice) puede igualarse la criatura al Creador”. Ni siquiera puede comparársele el hombre, la criatura más perfecta, porque la imagen creada dista mucho del modelo original. El santo Obispo emplea frases como éstas: *semejanza, sin embargo, desemejante; esta semejanza desemejante*, cuando compara la criatura, imagen de Dios, con su Creador.

23. Fray Luis quiere decir que el conocimiento que tiene Dios de sí mismo es el origen de la generación eterna del Hijo.

24. S. AGUSTIN, *De Trin.*, VI 10,12; XV 4,6; *De la ciudad de Dios* XI 32, comentando Sal 103,24. La misma idea expresa en *De la verdadera religión* 36, 66 y en *Del Génesis a la letra*: I 6,12 y, sobre todo, en *Confesiones* X 6,8, en la famosa excursión de la “búsqueda de Dios por la belleza del mundo”.

25. La idea de las criaturas como vestigio y/o imagen- semejanza de Dios es frecuentísima en el Obispo de Hipona: v. p. ej. *Sermones* 52,16; 126,3 y *passim* en muchos lugares de sus obras. - Sobre este tema, v. LUIS ARIAS, *Introducción al “De la Trinidad” de san Agustín*, 4ª ed., BAC, Madrid 1985 p. 97, donde presenta multitud de imágenes de la Trinidad en las criaturas según San Agustín; v. también S. GONZALEZ, *Introducción a la contemplación, 1º. Aspecto psicológico*, p. 41, apartado 9 y nota 73.

No menos explícito que san Agustín es *san Juan de la Cruz*, cuando dice: “Todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es”; es “como las tinieblas comparadas con la luz”. “Todas las cosas criadas... no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios”; (porque) *infinitamente dista Dios de ellas* <sup>26</sup>.

Sigue un amplio paralelismo entre la imagen interior de Dios, su *Hijo*, en la cual el Padre *se dibuja a sí mismo*, y las criaturas, *el retrato que hace Dios fuera de sí*, en el que Fray Luis hace resaltar la superioridad y el realismo de aquella imagen viva sobre las criaturas, que parecen ante ella como sombras:

1) En aquella imagen (el Hijo) “Dios tiene su ser sin mudanza y su vida sin muerte, y es en ella de veras lo que en sí mismo (en las criaturas) es casi de burlas”.

2) “El ser que allí las cosas tienen es verdadero y macizo, porque es el mismo (ser) de Dios; mas el que tienen (las criaturas) es trefe <sup>27</sup> y baladí y en comparación de aquél, es sombra de ser”.

3) “Aquél (el ser del Hijo) es verdad y éste (el ser de las criaturas), en su comparación, es engaño” <sup>28</sup>.

Centra luego la atención sobre el *Hijo*, imagen viva y eterna del Padre y dice:

a) “Aquesta imagen viva es sabiduría puramente; b) es todo lo que Dios sabe de sí, que es perfecto saber; c) es el dechado y ... modelo de cuanto Dios sabe hacer; d) ... es la armonía y el límite ... de todo lo que Dios hace y puede. Por lo cual san Juan, en el principio de su Evangelio le llama Logos” <sup>29</sup>.

Fray Luis, lo hemos visto, procura apoyar siempre sus argumentos en textos de la Escritura. San Juan habla aquí del Verbo eterno, persona distinta del Padre, fuente de la vida, la misma que “se hace carne al llegar la plenitud de los tiempos”. Es el “Principio, que siempre existía y se dirigía a Dios”; “forma de todas las formas”; “sin tiempo y sin lugar”; “que lo trasciende

26. S. AGUSTIN, *De la naturaleza y de la gracia* 33,37; “similitudo tamen longe distans”: *sermón* 52,17; “ista similitudo dissimilis”: *Epístola* 169,6 a Evodio; *De la Trinidad* XV 5.16.20 y especialmente XV 23, donde el Santo trata de mostrar las “desemejanzas” de la “semejanza” del alma y sus potencias con el Dios uno y trino. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 1,4,3;2,12,4;3,12,2. La idea es frecuentísima en los escritos del Santo. Respecto a este tema, v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana*: pp. 279-282.

27. “trefe” = flojo, sin consistencia propia.

28. “aquél ... es verdad y éste... engaño”: fundamentalmente es la misma idea anterior; v. nota 26.

29. Jn 1,1.14; 1,2. Es decir, le asigna atributos que son exclusivos de Dios. Muy bien, por lo tanto, aduce aquí Fray Luis el célebre texto del principio del Evangelio de Juan. Respecto a este tema, v. S. GONZALEZ, *o.c.* pp. 332 y 341, 5°.

todo, por encima de todas las formas”; “fundamento donde se apoyan todas las cosas y término que a todas cobija”.

### 1.2.1 *Acento profundamente místico.*

Fray Luis continúa con *acento profundamente místico*:

“Por consiguiente (sigue Juliano), aquesta imagen puso las manos en todo cuando Dios lo crió ... porque era ella el dechado a quien miraba el Padre cuando hizo las criaturas, dechado vivo y obrador, que ponía en ejecución el oficio mismo que tiene”.

Y termina con esta reflexión de acento bellísimo y de tono *más hondamente místico todavía*:

“Si la imagen que el pintor dibujó en sí mismo ... fuese sustancia capaz de razón, cuando el pintor se quisiese retratar en la tabla, ... no solamente menearía... la mano mirando a su imagen, más ella misma, por sí misma, le regiría el pincel, y se pasaría ella a sí misma en la tabla”.

“Si la imagen tuviese razón, ella misma regiría el pincel”. En efecto, la imagen del pintor no tiene vida propia; el Logos de Juan, aducido por Fray Luis, “era Dios”; “contenía la vida”, “era la luz de los hombres”. El contraste entre la imagen del pintor y el Hijo, imagen viva del Padre, es perfecto. Por eso dice que esa imagen (Logos) “ella misma, por sí misma, rige el pincel, y *todo se hace por ella*”<sup>30</sup>.

Cita de nuevo, finalmente, la Escritura para rubricar todo lo que ha dicho anteriormente:

“Por esta imagen hizo el Padre los siglos”<sup>31</sup>. Y el paso clásico del Eclesiástico, que elogia a la Sabiduría: *Yo fui engendrada primero que criatura ninguna; yo hice que naciese en el cielo la luz, que nunca se apaga, y como niebla me extendí por toda la tierra*<sup>32</sup>.

### 1.3. *Condiciones para que Cristo sea verdaderamente “Hijo” de Dios.*

A continuación, Fray Luis presenta, en síntesis, con gran *precisión teológica*, las condiciones para que Cristo se llame y sea verdaderamente *Hijo de Dios*. Este resumen corresponde a la cuestión planteada anteriormente<sup>33</sup>, es

30. Jn 1,1.4; 1,3.

31. Hebr 1,2; “los siglos”: hebraísmo = el mundo, todas las cosas creadas.

32. Eccli 24,5-6; v. Prov. 8,24-25.

33. V. supra, *Introducción* p. 4 y notas 19-24.

decir, en qué sentido “esta imagen es llamada *Hijo*, e *Hijo* por excelencia, y sólo *Hijo* entre todas las cosas”. Presenta las condiciones siguientes:

1<sup>a</sup>) Es “*Hijo* (continúa Juliano) porque procede ... del entendimiento del Padre, y es la misma naturaleza y sustancia del Padre”.

2<sup>a</sup>) “*Hijo por excelencia*, ... porque es el primero y mejor de los hijos de Dios, y el que más iguala a su Padre entre todos”.

3<sup>a</sup>) “*Hijo solo*, porque Él solo representa enteramente a su Padre”.

4<sup>a</sup>) (*Hijo*), “porque todas las criaturas ... Dios ... en este Hijo las parió, ... y así Él solo es el parto de Dios cabal y perfecto <sup>34</sup>, y todo lo demás que Dios hace nació primero en este Hijo”.

5<sup>a</sup>) *Hijo*, porque “toda paternidad criada es una comunicación de la paternidad eternal, como el Apóstol lo significa do dice: De quien se deriva toda paternidad de la tierra y del cielo” <sup>35</sup>.

6<sup>a</sup>) *Hijo*, porque “cuanto en lo criado es y se llama «Hijo de Dios», de aqueste Hijo le viene que lo sea”.

Juliano concluye su densa argumentación y aduce la autoridad el Apóstol sobre la primacía de Cristo en toda la creación, para probar que el Hijo “es imagen de Dios, igual a Él y Dios como Él”:

*Él es imagen de Dios invisible, primogénito de todas las criaturas, porque todas se produjeron por Él, así las de los cielos como las de la tierra, las visibles e invisibles* <sup>36</sup>.

El paso clásico de Colosenses, aducido conscientemente por Fray Luis, está en sintonía perfecta con la primacía de Cristo, tema primordial en *Los Nombres de Cristo*.

En efecto, en Colosenses: “Él es imagen, primogénito, etc”., Pablo presenta un paralelismo entre: a) Cristo, primogénito, engendrado del Padre y las cosas visibles e invisibles, creadas por medio de Él; b) entre Cristo, Cabeza, el primero o primogénito y la Iglesia re-creada y re-conciliada; c) entre el hombre mismo, antes extraño y enemigo, por las malas obras, y ahora reconciliado, santo, estable en la fe y esperanza.

#### 1.4. *Relación del Hijo con el Espíritu Santo.*

Juliano da un paso más. Su argumentación relaciona ahora no sólo a Cristo con las criaturas, sino también con el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad.

34. Argumento de *Pimpollo* o Fruto.

35. Efes 3,15: “de quien se deriva toda paternidad” o “de quien toma su “nombre” o “apellido” toda familia etc. El Padre, en último término, es el origen de toda generación, linaje, familia o grupo social etc.

36. Col 1,15; vv. 15-16.18-20.21-23.

“Así que <sup>37</sup>, comparándolo con todas las criaturas, Él sólo sobre todas es *Hijo*; y comparándole con la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, sola esta imagen es la que se llama *Hijo* con propiedad y verdad”.

Y ofrece, como siempre, las “razones” correspondientes. Fray Luis explica, en el segundo inciso del párrafo, que el Espíritu Santo es Dios como el Padre, que tiene en sí su misma divinidad y esencia, pero se distingue del Hijo porque:

1<sup>a</sup>) “No la tiene como imagen y retrato del Padre, sino como inclinación a Él y como abrazo suyo”.

2<sup>a</sup>) “Ni su manera de proceder tiene por blanco el hacer semejante, ni es engendrado, *ni es Hijo*”.

3<sup>a</sup>) “Dios, amándose a sí mismo y abrazándose en sí a todo cuanto en sí entiende, produce en sí una inclinación a todo lo que ama, y produce ... un abrazo de todo ello”.

4<sup>a</sup>) “Aquella imagen *es Hijo*, porque es imagen; esta inclinación *no es Hijo*, porque no es imagen, sino Espíritu, porque es inclinación puramente”.

Fray Luis resume, finalmente, con gran *precisión teológica*, su fe en el misterio trinitario:

“Estas tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, son Dios y un mismo Dios, porque hay en todas tres una naturaleza divina sola: en el Padre de suyo <sup>38</sup>, en el Hijo recibida del Padre, en el Espíritu recibida del Padre y del Hijo”.

Y concluye con *mayor precisión teológica* todavía:

“Esta única naturaleza divina, en el Padre está como fuente y original, y en el *Hijo* como en retrato de sí misma, y en el Espíritu como en inclinación hacia sí”.

Fray Luis sigue aquí claramente a *san Agustín* y expone su misma doctrina trinitaria:

El *Hijo*, dice el *obispo de Hipona*: a) “es Verbo o imagen del Padre”; b) “es igual al Padre”; c) “es Sabiduría del Padre”; d) “nacido del Padre-Ciencia y del Padre-Sabiduría”.

El *Espíritu Santo*: a) “procede del Padre y del Hijo como de un único principio”; b) procede o “salió (del Padre) como don, no como nacido, y por esto no se llama Hijo”; c) procede como amor, y por eso no es engendrado, porque *el amor no es imagen, sino peso, don, comunión* <sup>39</sup>.

37. “así que” = por consiguiente, por lo cual: es una pequeña conclusión de lo dicho, es decir, del paralelismo o relación entre Cristo y las criaturas, en la que se aprecia claramente la superioridad o primacía de Cristo.

38. “de suyo” = de por sí, por su misma naturaleza.

39. S. AGUSTIN, *De la Trinidad: El Hijo*: a) V 13, 14; b) VI 3,5; VI 4,6; c) VII 3,4; d) XV 13,22.- *El Espíritu Santo*: id. a) V 14,15; b) *ib*; c) IX 12,17-18.- Sobre este tema v. S. GONZALEZ, *Introducción a la contemplación. 2º) Aspecto teológico*, pp. 42-44.

#### 1.4.1. Oración-corolario.

Añade, finalmente, este brevísimo *corolario místico*:

“Y en su cuerpo, como si dijéramos, y en su bulto de luz, reverberando ella en sí misma por inefable y diferente manera, resplandecen tres cercos. ¡Oh sol inmenso y clarísimo!”<sup>40</sup>.

#### 1.5. Imágenes sobre la “naturaleza divina” y la “generación divina” del Hijo.

Presenta también algunas imágenes para explicar la “generación divina” del Hijo. El paralelo tomado del sol y de la proyección de su luz sobre las cosas, representa un denso estudio de Fray Luis sobre la *naturaleza de Dios y la generación divina del Hijo*.

En efecto, Juliano advierte a Sabino que “ninguna de las cosas visibles nos representa más claramente que el sol las condiciones de la naturaleza de Dios y de esta generación”.

Para explicar la *generación* del Hijo Fray Luis acude aquí al *Sol* y a la *proyección de su luz*. El texto que presenta es el más importante, en lo que se refiere a la simbología del Sol.

La imagen de la divinidad, como *Sol que irradia su luz y todo lo ilumina*, la hallamos ya en el *Pseudo Dionisio*. En el cap. 4 de “*Los nombres de Dios*”, compara el *Bien*, principal nombre atribuido a Dios por los teólogos, con el *Sol* y *su luz*.

“El *Sol* (dice) sin pensarlo, sin quererlo, por el mero hecho de ser lo que es, ilumina todo lo que, de alguna manera, puede recibir *su luz*. Así ocurre con el *Bien*. Muy superior al *Sol*, como el arquetipo es superior a la imagen borrosa, extiende los rayos de su plena *Bondad* a todas las cosas que, según su capacidad, la reciben”<sup>41</sup>.

Fray Luis ofrece para ello estas “once imágenes”, cada cual más significativa. Ordenadas y simplificadas, las enumero en su totalidad, aun a expensas de hacerme prolijo.

---

40. La “contemplación mística” que resume este punto, es el mejor corolario que podía sacar Fray Luis, después de la densa reflexión teológica anterior sobre el misterio trinitario.

41. C. CUEVAS, *De los nombres de Cristo*. “*Cátedra*”, 5ª ed., Madrid 1986 p. 523 (n. 85); PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*. Ed. por Teodoro H. Martin, BAC, Madrid 1990, pp. 296s. En el capítulo citado, figuran siete nombres, pero el autor centra su reflexión en el *Bien*, el atributo principal, que él identifica con Dios.

### 1.5.1. Imágenes sobre la “naturaleza divina”.

Son éstas:

1ª) “Así como el sol es un cuerpo de luz que se derrama por todo - así la naturaleza de Dios, inmensa, se extiende por todas las cosas”.

La breve explicación que ofrece Fray Luis sobre la “inmensidad” de la naturaleza divina, se refiere a que Dios está presente en todas las cosas.

Ya *san Hilario* nos habla de Dios “infinito y eterno” y de “inmensidad incircunscrita”, como una de las notas específicas del ser divino.

*Novaciano*, por su parte, afirma de Dios que es “siempre inmenso, porque nada hay mayor que él”.

*Y santo Tomás de Aquino* dice que Dios obra en las cosas “como la luz obra en el aire, mientras éste permanece iluminado por el sol”<sup>42</sup>.

2ª) “Y así como el sol, alumbrando, hace que las tinieblas parezcan no ser, - así la virtud de Dios, aplicándose, trae el no ser a la luz del ser de las cosas”.

Es la misma idea anterior de *santo Tomás*, pero centrada en la existencia de las cosas, es decir, Dios está en todas las cosas “como razón de su existir”<sup>43</sup>.

3ª) “Y así como el sol... es la luz y la manifestación de todo lo que se manifiesta y se ve, - así Dios siempre se nos pone delante, y se nos entra por nuestras puertas, si nosotros no le cerramos la puerta”.

Recuérdese el paso de Apoc. 3,20: “Estoy a la puerta llamando”, que se ha hecho clásico en la “mística tradicional”, para expresar la invitación constante de Dios al hombre y hacer amistad con él. En realidad, la intimidad con Dios, sería el preludio del Reino mesiánico: “Si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y comeremos juntos”<sup>44</sup>.

4ª) “Y como al sol... le vemos y ... no le podemos mirar<sup>45</sup>, porque si ponemos en él los ojos los encandila<sup>46</sup>, - así de Dios podemos decir que es

42. S. HILARIO, *De Trinitate* I 7; NOVACIANO, *De Trinitate* II 11-12; v. también ORIGENES, *De principiis* I 1,6 = contexto. Y Santo Tomás dice que Dios obra en las cosas “sicut lumen causatur in aere a sole quamdiu illuminatus manet”: *Summa theologica*, p. Ia q.8 a 1 c, y prácticamente toda la doctrina de la cuestión 8ª.

43. “ut causa essendi”, S. Tomás, *Summa Theol.*, p Ia q 8 a 3 *ad primum*, o lo que es lo mismo, sosteniéndolas en su misma existencia.

44. Mt 8,11; TOMAS DE KEMPIS, l. 2 c.8.

45. Obsérvese la precisión literaria: “ver” el sol, como de paso y “mirarlo”, fijando la vista detenidamente en él. S. AGUSTIN, compara en muchos sermones al sol con Cristo: “El sol-Cristo, amanece (siempre) para los justos, ... sólo a ellos pertenece ver aquel sol”: *Sermón* 58,7; la misma idea en *Sermón* 75,5; este sol “siempre brilla en el horizonte”: *Sermón* 136,3 y *passim* en muchos otros.

46. “encandila” = deslumbra, ofusca ennegueciendo la vista por exceso desproporcionado de luz. Respecto a esto, v. KAROL WOJTYLA, *La fe en san Juan de la Cruz.*, trad. e introd. de Alvaro Hueriga, BAC Madrid 1979, primera parte I. *Subida del Monte Carmelo*, 6. (La fe)

claro y oscuro, oculto y manifiesto. Porque si alzamos el entendimiento a mirarle nos ciega; y vémosle en todas las cosas que hace, porque en todas ellas resplandece su luz”<sup>47</sup>.

Ante la imposibilidad de conocer a Dios directamente, Fray Luis invita a subir al Señor por medio de las criaturas, ya que en todas ellas resplandece alguna perfección y “en todas brilla la luz” de Dios.

5<sup>a</sup>) “Y ... así como el sol parece una fuente que mana y que lanza claridad de continuo<sup>48</sup>, con ... prisa y agonía<sup>49</sup>, ... así Dios, infinita bondad, está siempre como bulliendo por hacernos bien, y enviando como a borbotones bienes de sí sin parar ni cesar”<sup>50</sup>.

La exposición que ha hecho Fray Luis, al presentar en las cinco imágenes precedentes un paralelismo entre el *Sol* y *su luz* con la naturaleza divina, que da vida a todas las cosas, es, realmente, una verdadera *contemplación mística de Dios*: su inmensidad, la proyección constante de su amor a las criaturas, la invitación a entrar en el ámbito de su amistad y amor etc.

### 1.5.2. Imágenes sobre la “generación divina” del Hijo.

Las seis imágenes restantes dicen referencia a la *generación divina del Hijo*. Son las siguientes:

1<sup>a</sup>) “Así como el sol «engendra» su rayo, (un rayo solo, que envía de sí todo el sol) - así Dios engendra *un solo Hijo* de sí, que reina y se extiende por todo”<sup>51</sup>.

2<sup>a</sup>) “Y como este rayo del sol... tiene en sí toda la luz que el sol tiene... y su imagen es su rayo, - así el *Hijo*, que nace de Dios, tiene toda la sustancia de Dios ... y es ... la sola y perfecta imagen del Padre”<sup>52</sup>.

3<sup>a</sup>) “Y como en el sol, que es puramente luz, el producir de su rayo es un enviar luz de sí, de manera que la luz, dando luz<sup>53</sup>, le produce, *figurándose* y

---

“Hábito cierto y oscuro” pp. 60ss, donde explica la “seguridad de la fe” en su misma oscuridad.

47. Es la misma idea anterior: v. notas 42-43..

48. “de contino”: anticuado = continuamente, de manera constante, sin interrupción.

49. “con... agonía” = con angustia, con anhelo vehemente.

50. Es la misma idea anterior: v. nota 44..

51. La misma idea expresada también anteriormente en varias ocasiones: v. notas 15.16.41.48.

52. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana*, pp. 98-99; 124; 132,3; 159,3 y *passim* a través de la obra.

53. “la luz, dando luz”: “luz de luz”, dice el Concilio de Nicea (325), en DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 125-126; I de Constantinopla (381), *id.* n. 150.- La misma idea hallamos en S. AGUSTIN, *De la Trinidad* XV 14,23.

*pintándose, y retratándose en Él, - así el Padre eterno, figurando su ser en sí mismo, engendra a su Hijo*".

"Figurando su ser en sí mismo, engendra al Hijo": Nuevamente insinúa aquí Fray Luis que el Padre engendra al Hijo conociendo su misma esencia.

Ya *Atenágoras* dice claramente que "el Hijo de Dios es inteligencia y Verbo del Padre"; y también: "Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo al Verbo como procediendo de Dios", igual en todo a Él. Y *san Agustín* afirma que "el Padre y el Hijo mutuamente se conocen: aquél engendrando, éste naciendo" <sup>54</sup>.

4ª) "Y como *el sol produce siempre su rayo, ... no le produce por partes, v. sino siempre y continuamente* <sup>55</sup> sale de él entero y perfecto <sup>56</sup>, - así *Dios siempre, desde toda la eternidad, engendró y engendra a su Hijo, y siempre enteramente*" <sup>57</sup>.

5ª) "Y como (el sol) estándose en su lugar, su rayo no le hace presente, y (en cambio) en él y por él se extiende por todas partes y es visto y conocido por él, - así Dios ... en el *Hijo* suyo que engendra nos resplandece y nos luce, y... nos manifiesta al Padre" <sup>58</sup>.

6ª) "Y, finalmente, así como el sol, por la virtud de su rayo, obra adonde quiera que obra, - así Dios lo crió todo y lo gobierna todo en su Hijo, en quien... están como las simientes de todas las cosas" <sup>59</sup>.

*En breves palabras*, por medio de las imágenes precedentes, Fray Luis afirma de la *naturaleza divina*:

Que Dios está presente en todas las cosas; que éstas parecen no ser ante la realidad de su presencia; que nos llama siempre y entra, si nosotros le abrimos la puerta; que podemos ver en todas las cosas el resplandor de su luz; que a todas las criaturas envía continuamente su bondad y su amor.

De la *generación divina del Hijo* afirma:

Que el Padre engendra al Hijo de su propia sustancia; que este Hijo tiene la misma naturaleza del Padre y que sólo Él es su imagen perfecta; que el Padre engendra a su Hijo figurando vivamente su ser; que esta generación es simplicísima, eterna y continua; que el Padre se nos manifiesta en su Hijo;

54. ATENAGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, 10; S. AGUSTIN, *ib.*

55. El obispo de Hipona continúa en el mismo texto: El Padre "lo ve (lo conoce) todo simultáneamente": *De la Trinidad* XV 14,23.

56. En el mismo libro habla S. Agustín de la *generación intemporal* del Hijo en el seno del Padre y de la *procesión intemporal* del Espíritu Santo del Padre y del Hijo: *De la Trinidad* XV 26,47.

57. Es la misma idea expresada anteriormente: v. notas 13.14.15.16.

58. V. las notas 36.41.45.

59. "en su Hijo... están como las simientes de todas las cosas": ver *Introducción*, notas 21 y 22.

que Dios crea y plasma todo en su Hijo y que en Él están las razones de todas las cosas.

### 1.6. Paso clásico de la Escritura.

Para avalar toda esta doctrina, Fray Luis, aduce el paso de los Proverbios, clásico en la Patrística <sup>60</sup>: “El Señor me adquirió <sup>61</sup> en principio de su caminos, ante <sup>62</sup> de sus obras” <sup>63</sup>.

Este paso -Prov. 8, 22-31- es un canto a la Sabiduría de Dios, que existe antes que todas las cosas creadas; más aún, que colabora con Dios en la creación y ordenación del universo mismo. El paso preludia la imagen del Logos del c. 1º de san Juan. “En el principio de sus caminos”: indicaría, por tanto, que la Sabiduría fue el principio creador de las cosas.

El centro de la polémica entre los arrianos y los ortodoxos, acerca de este paso, se cifraba principalmente en los versillos 22 y 25, en los que la Sabiduría aparece, respectivamente, como *creada* = *éktisen me*, y *engendrada* = *genná me*. Para el arrianismo, el v. 25 debía interpretarse como el v. 22; inversamente, para los ortodoxos, el v. 22 debía interpretarse como el versillo 25. El contexto, no obstante, de todo este paso, avala la interpretación ortodoxa, puesto que a la Sabiduría se le atribuyen claramente atributos exclusivos de Dios.

Fray Luis comenta que Dios no hiciera fuera de sí las criaturas que hizo, a quienes comunicó su bondad, “si antes y desde toda la eternidad no engendrara a su *Hijo*” <sup>64</sup>.

---

60. Prov 8, 22-31: “El Señor me adquirió en principio de sus caminos”. Los LXX traducen el v. 22: “me creó” = “éktisen me”; la *Vulgata*: “me poseyó” = “possedit me”. El Nuevo Testamento recoge la doctrina sobre la Sabiduría y la aplica a Cristo, Sabiduría del Padre: Mt 11,19;12,42; Lc 11,49: Cristo “Sabiduría de Dios”, que interpreta los secretos divinos; 1 Cor 1,24: “Cristo, fuerza de Dios y Sabiduría de Dios”. Apoc 3,14: “El testigo fidedigno y veraz, el que está en el origen de las cosas creadas por Dios”. Sobre la historia y vicisitudes de la interpretación de Prov 8,22, v. MANLIO SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, “Istituto Patristico Augustinianum”, Roma 1975, especialmente: pp. 13.14.53.54.278.282.283 (con n.107), 311.478-479, y *passim* en muchos lugares de la obra; y el mismo autor en su obra *Lettera e/o Allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica.*, “Inst. Patr. Augustinianum”, Roma 1985, pp. 307-308 y, sobre todo, el mismo autor en su excelente artículo: *Sull'interpretazione Patristica di Proverbi 8,22*, en “Studi sull' Arianesimo”, Roma 1965, pp. 9-87.

61. “me adquirió” = me poseyó: así la *Vulgata*, probablemente para confutar a los arrianos, que consideraban al Verbo como una mera criatura: v. la nota anterior.

62. “ante” = apócope por antes, primero que etc.

63. Recuérdese el paralelismo anterior, entre el Hijo y las criaturas, paralelismo que sigue comentando para aclarar, más todavía, la superioridad del Hijo

64. “Si antes no engendrara a su Hijo”, e. d. que Dios hizo todas las cosas por su Hijo: v. nota 60.

*Me adquirió*, para Fray Luis, quiere significar que en el principio “hizo tesoro de sí el Padre engendrando a su Hijo”<sup>65</sup>.

*Dios la formó principio y cabeza de su camino*, significa “que el *Hijo* divino es el Príncipe de todo lo que Dios cría después, porque están en Él todas las razones de ello, y su vida”<sup>66</sup>.

En otras palabras, Fray Luis aclara: que la “Sabiduría divina es imagen del Padre”; que, (el Padre) “la pintó, no apartándola de sí, sino amoldándola<sup>67</sup> en sí y ajustándose del todo con ella”.

*Desde siempre fui ordenada*<sup>68</sup>: Fray Luis explica que *ordenada* significa lo mismo que “puesta en el grado más alto, y como en el tribunal y en el principado de todo”<sup>69</sup>.

“Cuando no (existían los) abismos, concebida yo”<sup>70</sup>. “Enantes que se aplomasen los montes (y) que los collados formada”<sup>71</sup>. “Cuando aparejaba los cielos allí estaba yo”<sup>72</sup>; “cuando establecía el cimiento a la tierra, y junto con Él estaba yo componiéndolo”<sup>73</sup>.

Comenta que la Escritura habla primero en general de la acción de la Sabiduría y que después especifica, por sus partes en particular y diciendo que “la engendró, cuando no había comienzos de tierra, ni abismos, ni fuentes; antes que los montes se afirmasen con su peso natural”<sup>74</sup>, y que los collados subiesen, y que se extendiesen los campos etc.

### 1.7. Semejanzas lírico-místicas

Añade Fray Luis que al decir *componiéndolas* quiere decir “alentándolas<sup>75</sup> y abrigándolas y regalándolas y trayéndolas en los brazos<sup>76</sup>, como el ...

65. “Hizo tesoro de sí... a su Hijo”, e. d. no lo separó de sí, porque el Hijo está en el seno del Padre, formando con Él una sola naturaleza.

66. “están en Él todas las razones” del ser y de la vida de las cosas. Recuérdese que para S. AGUSTIN, el Hijo es “forma no formada, ... forma de todas las formas”: v. nota 29.

67. “la pintó, (a la Sabiduría) no apartándola de sí...”: es la misma imagen anterior. V. nota 65 y también 23.29.30.

68. “fui ordenada”: “me cimentó” = “ézemélfosen me”, en los LXX.

69. BAC 710; AP 446-447: v. las notas 29.36.60.61 y 64.

70. Concebida “antes de los abismos”: es la misma idea de arriba, notas 60.61.62.

71. “enantes (antes)... que los collados formada = “engendada”; “genná me”: los LXX; v. la notas 61 y 62

72. “allí estaba yo”, porque la Sabiduría crea primero (v. nota 60), apareja, es decir, colabora, dispone etc., y ordena después las mismas cosas creadas.

73. “... junto con Él estaba yo componiéndolo”, porque la Sabiduría no está separada de Dios: v. nota 65. Con Él sigue obrando siempre (Mt 5,17): disponiendo, sosteniendo la creación misma.

74. Obsérvese la precisión: “Los montes se afirmaron con su peso natural” etc.

75. BAC 711; AP 447.

76. “alentándolas y abrigándolas...” Fray Luis multiplica la conjunción copulativa, como diciendo: “esto y esto, y además esto, esto y aquello, para dar más fuerza a la expresión: v. *Introducción*, nota 31.

ama que cría suele traer a su niño”, porque las criaturas, anota, “nacían en su principio tiernas y como niñas” <sup>77</sup>.

Desplegando un *lirismo místico bellísimo*, lleva la semejanza más adelante, y las palabras que dicen que era ella “dulzuras y regocijos todos los días” <sup>78</sup>, quieren decir para él que “como las amas dicen a sus niños dulzuras y ... se esmeran en hacerles regalos, y los muestran, y ... les dicen que miren cuán lindos; así se esmeraba ella (la Sabiduría), ... en regalar las cosas criadas, y hacer como regocijos con ellas, como quien las toma en la mano y las muestra y enseña, que eran buenas, muy buenas” <sup>79</sup>.

Finalmente, siguiendo la misma *imagen mística*, las palabras: “y mis deleites (eran estar con los) hijos de (los) hombres”, <sup>80</sup> significan para Fray Luis que la Sabiduría “se deleitaba de su trato, porque tenía determinado consigo de, venido su tiempo, nacer uno de ellos” <sup>81</sup>.

## 2º. NACIMIENTO: CRISTO NACIO DE LA VIRGEN MARIA EN CUANTO HOMBRE

Juliano pasa ahora a explicar el segundo nacimiento: *Cristo, nacido de la Virgen María, en cuanto hombre* <sup>1</sup>.

Examina:

- 1) “El *hecho* en sí mismo”.
- 2) “El *modo*, es decir, cómo se realiza”.
- 3) “La *finalidad* de este nacimiento”.

Reflexiona sobre los tres puntos y observa que todo es aquí maravilloso. Fray Luis logra hacer una verdadera *síntesis teológica* del misterio de la Encarnación. Veamos:

### A) *El “hecho” de este nacimiento en sí mismo*

a) Juliano observa que ahora todo es nuevo, es decir, no visto antes, ni imaginado, porque en él “nace Dios hecho hombre”.

<sup>77</sup>. BAC *ib*; AP *ib*.

<sup>78</sup>. En el paso paralelo a este de Prov. 8, 22ss = Sab 7,22s, personifica más claramente aún que aquí a la Sabiduría y la presenta como “hábito de Dios” (v 25); como “espejo sin mancha... e imagen de la bondad de Dios” (v 26).

<sup>79</sup>. Gen 1,31.

<sup>80</sup>. Prov 8, 31.

<sup>81</sup>. Argumento de *Pimpollo* o Fruto.

1. BAC 714s; AP 449s.

b) Las tres Personas divinas tienen una sola divinidad, pero “solamente se hace hombre el Hijo”.

“Solamente se hace hombre el Hijo”: El hecho ya fue observado por *san Agustín* en el s. 213, 7 - “entrega del símbolo” -, donde dice: “Se hizo carne el Hijo, la Palabra, no el Padre ni el Espíritu Santo”. Y en el s. 52 se pregunta: “¿Qué proclama la fe? Esta fe recibida, apostólica, afirma: “Que fue el Hijo quien nació de la Virgen, no el Padre, ... que fue el Hijo quien padeció, ... murió, resucitó, no el Padre”<sup>2</sup>.

c) El Hijo se hace hombre, pero “no deja de ser Dios”.

d) En Cristo “no hay confusión” entre la “naturaleza divina suya” y la “naturaleza humana”, que ahora recibe. Queda en Él “una sola persona” en dos naturalezas distintas: la que tenía como Dios y la que recibe de los hombres.

Ya *san Ignacio de Antioquía* habla de una sola persona en dos naturalezas, cuando afirma con insistencia que Cristo es *hijo de María* “e” *Hijo de Dios*.

*Orígenes* defiende también la íntima unión de las dos naturalezas en Cristo, es decir, “que el alma y el cuerpo de Cristo formaron, después de la *oikonomía*, un solo ser (una sola persona) con el Logos divino”. Por otra parte, *Orígenes* es el primero que emplea la expresión *zeándropos* = *Dios-hombre*.

Y *san Hilario* dice que Cristo es “uno y el mismo en su existencia, en la vida mortal y resurrección”; que “según la fe católica, se debe confesar a Cristo como Dios y como hombre”; que “en el Señor Jesucristo se debe considerar a una persona que tiene las dos naturalezas”; que “Jesucristo es, a la vez, Hijo de Dios e hijo del hombre, ... hombre completo de alma y cuerpo, y Dios, y (que) tiene en sí la humanidad total y la verdadera divinidad”.

*San Agustín*, por su parte, confiesa así su fe: “¿Quién es Cristo? Digo que es el Verbo y el hombre, ... Verbo, alma y cuerpo”. Y más claramente todavía: “En verdad, Cristo es carne, es alma y es Verbo. Pero estas tres cosas ... son un solo Cristo”<sup>3</sup>.

2. S. AGUSTIN, s 52,2.6. El santo Obispo defiende la fe contra la doctrina de los “patripasianos”.- Sobre esto v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana*, pp. 275-278 y p. 443 = palabra “Patripasianos”.

3. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Efesios* 7,2; lo mismo defiende en *Esmirniotas*, 1,1, aunque con las imprecisiones de la teología de entonces. ORIGENES, *Contra Celso*, 2,9. Por otra parte, es el primero que emplea la expresión *zeánzropos* = “Dios-hombre”: *De principiis* II 6,3.- S. HILARIO, *De Trin.*, IX 6.14.24; I 29; X 10,19, y *passim* en muchísimos pasos de la misma obra. S. AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 47, 9.12; la misma fe expresa en *Tratados*, 49, 18; v. también: *De la Trinidad* I 7,14; I 11,22; IV 13,18; IV 20,30. S. ATANASIO, *Sermón sobre la encarnación del Verbo*, 8-9, afirma que: “El Verbo de Dios... vino a nuestro mundo... en el seno de la Virgen”. Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana*, pp.

e) Fray Luis precisa que la naturaleza humana “hízola (Dios) de la sangre virgen de una Virgen purísima, sin mancillar su pureza”<sup>4</sup>.

f) Cristo recibe la naturaleza humana sin la culpa de Adán<sup>5</sup>.

En referencia clara a la Inmaculada, Fray Luis dice que “Dios la formó de la misma masa y descendencia de Adán; pero ... como panal virgen, hecho con manos de cielo, de materia pura ... de la flor de la pureza misma de la virginidad”.

g) “De la carne (de la Virgen) hizo el cuerpo humano, y en el cuerpo puso el alma de hombre, dotada de entendimiento y razón”, y con todo esto “ayuntó su persona”.

h) “Derramó sobre el alma mil tesoros de gracia, y dióle juicio y discurso libre”.

“Dióle juicio y discurso libre”, es decir, libertad humana.

Ya *san Hilario*, explicando las palabras de Cristo: “Como el Padre resucita a los muertos, ... así el Hijo da la vida a los que quiere”, afirma que “el querer pertenece a la naturaleza libre, que posee la voluntad de su libre albedrío”<sup>6</sup>.

i) El misterio se obró de tal manera que Cristo, como hombre, “viese y gozase de (la visión) de Dios con el entendimiento, (y) sintiese disgusto en los sentidos (es decir) que fuese juntamente bienaventurado y pasible”<sup>7</sup>.

### 2.1. Contrastes agustinianos.

Juliano hace una pequeña síntesis antes de continuar:

“Toda esta compostura<sup>8</sup> (dice), la hizo Dios en el primer momento en que se concibió aquella carne; y ... en un instante ... salió ... a la luz de esta

121-126 y 169.- Para la doctrina de los Padres sobre este segundo nacimiento, v. la citada obra de S. SABUGAL, *Credo. II.2: Fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen*, pp. 334-439.

4. “... purísima, ... sin mancillar su pureza”. Fray Luis se muestra ferviente devoto de María y de su virginidad perpetua en muchas partes de los Nombres. En *Pimpollo*, p. ej. dice a Juliano: “... me deleita mucho entender que el artículo de la limpieza y entereza virginal de nuestra común Madre y Señora, está significado en las letras y profecías antiguas... Ninguna cosa... me puede ser menos pesada que decir algo de mi abogada y Señora, que... atrevome a llamarla *mía* en particular”: 1,438. Interpreta místicamente a Isaías y dice que llama a María *tierra seca* (53,2) para decir que concibió sin varón”: 1,441.

5. *Padre del siglo futuro*, vol. 1, 515. Lo mismo afirma en *Poesías a nuestra Señora*: vol. 2, 792.832 etc.

6. S. HILARIO, *De Trin.*, VII 19 y en IX 50 afirma lo mismo; v. también S. TOMAS, *Summa Theol.*, III p. q. 18, a. 4. V. Jn 5,21.

7. Fray Luis hace ver que Cristo debía experimentar el gozo normal, que acompaña a la visión intelectual de Dios, pero que Dios suspendió este gozo para que pudiera padecer y morir por nosotros.

8. “compostura” = estructura, unión, conformación, e. d. el “conjunto” de todo lo que se ha anotado en los nueve puntos (a-i) anteriores.

vida un hombre-Dios, un niño-ancianísimo, una suma santidad-en miembros tiernos de infante, un saber perfecto-en un cuerpo que aún hablar no sabía, ... un niño-gigante, un flaco-muy fuerte; un saber, un poder, un valor no venible,-cercado de desnudez y de lágrimas”<sup>9</sup>.

Luego especifica más aún el misterio de la Encarnación y hace referencia a Cristo y a la Virgen:

“Lo que en el vientre santo se concibió, corriendo los meses, salió de él sin poner dolor en él y dejándole santo y entero<sup>10</sup>. Y como el que nacía era, según su divinidad, rayo... y resplandor<sup>11</sup> que manaba con pureza y sencillez de la luz de su Padre, ... salió de la madre, como el rayo del sol pasa por la vidriera sin daño”<sup>12</sup>.

## 2.2. Oración contemplativa. Continúan los contrastes.

Como en visión panorámica, hace luego esta breve *oración contemplativa*, como pidiendo fuerzas para poder continuar: “Y vimos una mezcla admirable: carne-con condiciones de Dios, y Dios-con condiciones de carne; y divinidad-y humanidad juntas, y sin padre y sin madre: (es decir) sin madre en el cielo, - y sin padre en la tierra<sup>13</sup> y, finalmente, vimos junta en uno<sup>14</sup> la universalidad<sup>15</sup> de lo no criado-y criado”.

---

9. La nómina de contrastes que Juliano anota en este punto: “niño-ancianísimo”; “niño-gigante”; “flaco-muy fuerte” etc., de abolengo claramente agustiniano, se explica por la doctrina anterior y puede ampliarse con las numerosas antinomias expresadas por S. Agustín, especialmente en los *Sermones* 184 al 196, sobre el *nacimiento del Señor*.

10. V. la nota 4.

11. V. la *Introducción*: nota 16 y las notas 41 y 53 del nacimiento anterior: *Cristo Hijo del Padre en cuanto Dios*.

12. Llama gratamente la atención la insistencia de Fray Luis en defender la virginidad perpetua de María: v. la nota 4. Véanse, a este respecto, U. DOMINGUEZ, *Fray Luis de León. Su doctrina mariológica*, “La ciudad de Dios” 154 (1962) pp. 413-437; F. FERNANDEZ SAINZ, *María en la sagrada Escritura según Fray Luis de León*, “Estudios Marianos” 23 (1962) pp. 411-433.

13. Insiste Fray Luis en los contrastes señalados arriba (v. nota 9) y en la idea de que sólo el Padre, sin madre, engendra al Verbo en la eternidad, y solamente la madre, sin varón, engendra a Cristo en el tiempo: v. la nota 2 del nacimiento anterior.

14. “vimos junta en uno” = una persona en dos naturalezas: la divina (eterna, no creada), y la humana (creada y temporal).- Para el aspecto teológico, pueden verse las obras de S. FOLGADO FLOREZ, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*. Bibl. “La ciudad de Dios”. Real Monasterio de El Escorial 1968; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid 1950, con una buena bibliografía.

15. “universalidad”: en el texto = “universidad”, es decir, la totalidad. Tal vez quiere hacer también aquí Fray Luis una velada alusión al primer nombre, *Pimpollo*, como síntesis de todas las perfecciones creadas y no creadas.

Apoya luego toda esta reflexión en la Escritura para expresar después, de modo más preciso todavía, su fe en la virginidad de perpetua de María. Aduce dos textos:

El comienzo del Evangelio de san Juan: “El Verbo se hizo carne, y mora en nosotros lleno de gracia y de verdad, y vimos su gloria etc.”<sup>16</sup>. Y un texto de Isaías. Esta segunda cita tiene, tal vez, una segunda intención, pues ella parece completar los Nombres de Cristo estudiados por Fray Luis. El texto, clásico, de Isaías es el siguiente: “El nacido nos ha nacido a nosotros, y el Hijo a nosotros es dado ... y ... será llamado Admirable, Consejero, Dios, Valiente, Padre de la eternidad, Príncipe de paz, ... Hijo, ... Rey, ... Admirable, Padre del nuevo siglo”<sup>17</sup>.

### 2.3. *Virginidad perpetua de María: Explicación mística.*

La virginidad perpetua de María, finalmente, la apoya en los Proverbios. Juliano argumenta así:

“Y que, naciendo, no puso daño en su madre, ¿por ventura, no lo vio Salomón cuando dijo<sup>18</sup>: *Tres cosas se me esconden, y cuatro de que nada no sé*: 1ª) *El camino del águila en el aire*; 2ª) *el camino de la culebra en la peña*; 3ª) *el camino de la nave en la mar* y 4ª) *el camino del varón en la «virgen»*”?<sup>19</sup>.

Fray Luis explica *místicamente* que esto “significa que, cuando salió este hijo varón, ... salió *sin* quebrar el sagrario virginal de su madre, y *sin* hacer daño en él, *ni* dejar de su salida señal, como *ni* la deja de su vuelo el ave en el aire, *ni* la serpiente de su camino en la peña, *ni*<sup>20</sup> en las mares la nave. Esto, pues, (concluye) es *el qué* de este nacimiento santísimo”, es decir, *el hecho* que hemos reflexionado<sup>21</sup>.

16. Jn 1,14.

17. ¿Intenta Fray Luis completar los nombres de Cristo? Es posible. En todo caso, añade estos nombres nuevos, no estudiados, muy comunes, atribuidos a Cristo en la Escritura: *Admirable, Consejero, Dios* (va implícito en todos), *Valiente*, y repite los nombres: *Padre de la eternidad* o *Padre del nuevo siglo = Padre del siglo futuro*; *Príncipe de paz, Hijo* y *Rey*, que es igual a *Rey de Dios*.

18. Prov 30,18-19.

19. “virgen”: “*in adolescentia*, en la Vulgata; *en neótetí*, en los LXX. Etimológicamente, sería “adolescente, joven”. En todo caso, se aprecia claramente, una vez más, la incansable insistencia de Fray Luis en defender la “virginidad perpetua de María”, en sintonía con toda la interpretación tradicional de este paso; v. las notas 4 y 12.

20. Repite dos veces la preposición “sin”, con los infinitivos = “hacer” y “quebrar”, que le dan significado abiertamente negativo de huella alguna de mancha en la Virgen, y cuatro veces la conjunción copulativa “ni”, también de carácter negativo, para expresar, con gran fuerza, la misma idea.

21. “el hecho” en sí, es decir, la primera parte de este segundo nacimiento.

Juliano pasa luego a explicar el segundo punto de este nacimiento <sup>22</sup>, es decir:

B) *El “modo” cómo se realiza este nacimiento.*

“El *cómo* se hizo, esto es de las cosas que no se pueden decir <sup>23</sup>. Porque... bien dice *san Agustín* que en estas cosas, la manera y la razón del hecho es el infinito poder del que lo hace” <sup>24</sup>.

En efecto, *san Agustín* comenta sobre esto: “Si aquí se pide una razón, dejará de ser maravilloso. Concedamos que Dios puede hacer algo que nosotros somos incapaces de averiguar. En tales cosas, la razón del hombre (es decir, válida para el hombre) es el poder del agente”.

Las preguntas concretas que se hace *san Agustín* <sup>25</sup>, en relación con el paso aducido por Fray Luis, son las preguntas centrales de mi estudio, al reflexionar sobre el *modo* cómo se realiza este *segundo nacimiento*. Son éstas:

a) “¿En qué manera se hizo Dios hombre?”. b) “¿Cómo una misma persona tiene naturaleza de hombre y naturaleza de Dios?” <sup>26</sup>. c) “¿Cómo crece en el cuerpo, y es perfecto varón en el alma?”; d) tiene sentidos de niño, y ve a Dios con el entendimiento <sup>27</sup>; e) se concibe en mujer, y sin hombre <sup>28</sup>; f) sale naciendo de ella, y la deja virgen?” <sup>29</sup>.

Las preguntas aducidas, llenas de contrastes, podrían multiplicarse indefinidamente. *San Agustín* no halla más que esta única respuesta: “Porque (Dios) es de poder infinito” <sup>30</sup>.

En realidad, si hubiera alguna respuesta convincente (es el contexto de toda la carta 137 de *san Agustín* a Volusiano, el que comenta Fray Luis) no estaríamos reflexionando sobre misterios divinos.

#### 2.4. Reflexiones teológico-místicas.

22. BAC 714s; AP 452.

23. Sobre “cómo” fue engendrado el Verbo, comenta S. AGUSTIN: “El cómo, lo ignoro. ¿Preguntas a un hombre cómo ha sido engendrado Dios?: *Sermón* 196,1. Pero recurre al profeta (Is 53,8) para expresarlo de alguna manera: “Su generación ¿quién la narrará?; v. Act 8,33; v. también al mismo Santo, *De la Trinidad* XV 26,47; v. arriba: *primer nacimiento*, nota 56. Sobre este tema v. S. GONZALEZ, *oc.* pp.374-376.

24. S. AGUSTIN, *Epístola* 137, 2,8; v. también *Ep.* 162, 6,7.

25. En realidad, estas preguntas constituyen el argumento global de la *Epístola* 137, a Volusiano.

26. V. arriba: nota 3.

27. V. arriba: notas 7.9.

28. V. *Primer nacimiento*: nota 2, y arriba nota 13.

29. Nueva defensa de la virginidad perpetua de María = v. arriba: notas 4.5.12.19.

30. V. arriba: nota 24.

Fray Luis continúa profundizando: “¿Cómo se hizo Dios hombre?” Y sólo halla esta explicación = El amor: “Digo que amando al hombre”, es decir, por amor al hombre.

Juliano, en efecto, sigue su discurso y explica, con un razonamiento *deliciosamente místico*, que Dios se inclinaba hacia el hombre, que pensaba y que se deleitaba en él, y que por eso llegó a hacerse una cosa con él, vistiéndose de su figura. Comenta, respecto a esto, que Dios habló al hombre en el paraíso, tomando la forma de hombre y empleando para ello palabras humanas, que el hombre pudiera comprender. Aduce también el trato *a lo humano* de Dios con Abrahán, con Moisés y Josué, *haciéndose del hombre*, es decir, fingiéndose hombre, y que no es de extrañar por ello que todos estos ensayos terminaran en la realidad de la Encarnación.

### 2.5. El ejemplo clásico del “fuego”.

Juliano da un paso más y a la pregunta: “¿Cómo está la deidad en la carne?”, presenta el ejemplo clásico del *fuego, aplicado al hierro*, citado por *san Basilio* <sup>31</sup>, y aducido anteriormente en otros nombres por Fray Luis <sup>32</sup>:

“Como el fuego en el hierro... pone en él su cualidad; y sin disminuirse en sí, le hinche todo de sí y le hace partícipe, el Verbo de Dios, de la misma manera, hizo morada en nosotros, sin mudar la suya y sin apartarse de sí; ... ni pienses que la deidad ... se convirtió en carne, que lo inmortal no es mudable... Como ni el fuego recibe las propiedades del hierro. El hierro es frío y es negro; mas, después de encendido, se viste de la figura del fuego y toma luz de él, ... y arde con su calor. Y, ni más ni menos, la carne del hombre, ... recibió cualidades divinas, mas no apegó a la divinidad sus flaquezas. ¿Qué? ¿No concedemos a Dios, que obre lo que obra este fuego que muere?” <sup>33</sup>.

31. El texto citado es del PSEUDO BASILIO, *Homilia in sanctam Christi generationem* PG 31, 1459s.

32. V. l. 2, *Esposo*, p. 654. En el mismo nombre presenta Fray Luis las imágenes similares de la acción del *fuego en el madero*: v. pp. 669-670; del *fuego en el agua*: pp. 657-658, tomada de S. CIRILO ALEJANDRINO; de la *nube, iluminada por la luz solar*: p. 659; v. también pp. 650. 665-666, y la aplicación correspondiente de estas imágenes a la acción de Dios en el alma.

33. Obsérvese la fuerza del “razonamiento teológico” de Fray Luis para dejar claro que las dos naturalezas permanecen unidas, pero distintas, cada una con sus propiedades específicas, en la única persona de Cristo.

## 2.6. Ejemplos clásicos, tomados de la Escritura.

Juliano procura aclarar más y más la doctrina expuesta anteriormente: *La única persona y las propiedades de las dos naturalezas en Cristo*. Aduce para ello algunos ejemplos concretos, tomados de la Escritura y de todos conocidos <sup>34</sup>.

### a) *El Arca de la alianza*.

El primer ejemplo es tomado del *Arca de la Alianza*: “Como el Arca del Testamento era... de madera que no se corrompía, y de oro finísimo, ... y era una sola y no dos; así en este *nacimiento segundo*, el arca de la humanidad inocente salió ayuntada a la riqueza de Dios. La riqueza la cubría toda, mas no le quitaba su ser, ni ella lo perdía y, siendo dos naturalezas, no eran dos personas, sino una sola persona” <sup>35</sup>.

### b) *La entrega de la Ley en el Sináí*.

El segundo ejemplo se refiere a la *entrega de la Ley a Moisés*: “Como el monte de Siná, ... en lo alto estaba rodeado de llamas del cielo, y se vestía de la gloria de Dios, ... y en las raíces <sup>36</sup> padecía temblores y humo <sup>37</sup>; así Cristo, naciendo hombre, que es *Monte* <sup>38</sup>, en lo alto de su alma ardía todo en llamas de amor, y gozaba de la gloria de Dios alegre y descansadamente <sup>39</sup>; mas en la parte suya más baja temblaba, ... dando lugar así a las penalidades del hombre”.

La idea de Cristo *Monte de Dios* (5º nombre del 2º libro), la emplea con frecuencia *san Agustín* en sus sermones. Por extensión llama montes a los *predicadores*, porque reflejan la luz que reciben de Cristo, *Monte* principal. A los *herejes*, en cambio, llama *malos montes* y no de fiar. El *santo Obispo* invita a *seguir a los buenos montes*, porque llevan con seguridad y felizmente al puerto, y a *evitar los malos montes*, porque llevan al naufragio <sup>40</sup>.

34. BAC 716; AP 454-455.

35. Ex 37, 1-5; v. arriba: nota 3.

36. Ex 19, 16-20.

37. V. la misma imagen en los Salmos 103,32; 143,5.

38. S. AGUSTIN, v. p. ej., Sermones: 45, 5.6.7; 62 A, 3; 352,5; *Enarraciones*: 35,9; 124,5.- Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *o.c.*, pp. 211,8-212, 8.1; 229-230, 2.

39. Obsérvese la “precisión teológica” al explicar la perfección del espíritu de Jesús, por la contemplación constante de la divinidad, y la belleza-literaria de los dos adverbios empleados -“alegre y descansadamente”- al describirlo. La base teológica de esto se halla arriba, en síntesis: v. nota 3.

40. V. notas 7 y 38.- Sobre la imagen “monte” v. J. VEGA, *o.c.* pp. 45-48.91.97.106 y *passim* en la obra.

Fray Luis parece considerar aquí el monte Sinaí como algo vivo, para explicar el misterio de la vida humana de Jesús: La parte más alta del monte estaba envuelta en llamas y vestida de la gloria de Dios. En cambio, en sus raíces (como si el monte tuviera vida), es decir, en su base o cimientos, humeaba -*ékapnídseto*-, en el griego; es decir, etimológicamente = *hacia humo*, y temblaba -*éptoéze*- = se espantaba, o se conmovía.

En otras palabras, de arriba para abajo: aparecía la gloria y el poder de Dios; de abajo para arriba, en cambio: la flaqueza natural del monte, al contacto con la gloria y la fuerza de Dios.

c) *El sueño de Jacob.*

Aduce en tercer lugar el *sueño de Jacob*: “Como el Patriarca Jacob <sup>41</sup>, ... ocupado de <sup>42</sup> la noche, se puso a dormir en el campo, en el parecer de fuera ... parecía estar dormido, más en lo secreto contemplaba ... el camino abierto desde la tierra hasta el cielo y a Dios en él y a los ángeles que estaban con él; así en aqueste nacimiento apareció por de fuera un niño flaco, ... y en lo secreto vivía en él la contemplación de todas las grandezas de Dios”.

Algunos Padres han visto en la *escala de Jacob* la Providencia especial de Dios, sobre los hombres especialmente, por medio de los ángeles. Para *san Agustín*, por ejemplo, la *piedra* sobre la que Jacob apoya la cabeza para dormir, *simboliza a Cristo*; la *escala es el mismo Cristo*, hijo del hombre: por él *subimos*, del hombre a Dios, y *bajamos*, de Dios a los hombres <sup>43</sup>.

d) *El paso del río Jordán.*

El cuarto ejemplo lo toma del *paso del río Jordán*: “Como en el río Jordán <sup>44</sup>, ... en la parte de arriba de él las aguas que venían se amontonaron creciendo, y en la parte de abajo siguieron su curso natural y corrieron; así, naciendo, en la naturaleza humana de Cristo, Dios, y entrándose en ella, lo alto de ella siempre miró el cielo, más en lo inferior corrió, como corremos todos, cuanto a lo que es padecer dolores y males” <sup>45</sup>.

---

41. Gen 28, 10s.

42. “ocupado de” = sorprendido por.

43. S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Ev. de san Juan* 7,23; y *Enarraciones* 38,2 y 44,20, donde expone, fundamentalmente, la misma idea. Básicamente, es la misma idea expresada arriba: v. notas 3.7.9.13.

44. Jos 3, 13s; v. arriba nota 7.

45. “corrió como todos”: corrió la misma suerte que corremos todos los hombres: dolores etc., y la misma muerte.

El simbolismo del ejemplo presentado aquí por Fray Luis sobre el *paso del río Jordán*, al dividirse las aguas, es realmente magnífico para dar luz al misterio de la naturaleza humana de Jesús. Veamos:

1) En la parte de arriba del Jordán: acumulación de las aguas que venían, subiendo en sus ordinarios niveles.

1<sup>a</sup>) En la parte superior del espíritu de Cristo: visión de la divinidad, la gloria y el goce consiguiente, que del tal visión procedía, y, con ello, unión de todos los bienes.

2) En la parte de abajo, en cambio: las aguas del río corrían, seguían su curso natural.

2<sup>a</sup>) De manera similar, la parte inferior de Cristo: experimentó el vacío y la privación de toda ayuda, para que pudiera padecer y morir por el hombre.

*En síntesis:*

1. *El Arca de la alianza:* a) De madera y b) oro finísimo, que hacía a la madera incorruptible, era una sola.

*En este nacimiento segundo:* a) El arca de la humanidad de Cristo, b) unida a la riqueza de Dios, que la enriquece, pero la deja en su propio ser: era una sola persona en dos naturalezas distintas.

2. *El monte del Señor (Sinaí):* a) en su cima, parecía rodeado de llamas del cielo y vestido de la gloria de Dios y, b) en sus raíces, lleno de temblor y de humo,

*Cristo hombre, Monte de Dios:* a) en lo alto de su espíritu, ardía en llamas de amor y gozaba de la gloria de Dios y, b) en la parte más baja, temblaba y sufría las penalidades de todos los hombres.

3. *Jacob el patriarca, dormido en el campo:* a) En el parecer de fuera, dormía, b) pero, en lo secreto, contemplaba la escala desde la tierra hasta el cielo, y a Dios y a los ángeles, que subían y bajaban por ella.

*Cristo-hombre:* a) Por de fuera, parecía un niño débil, b) pero, en lo secreto, contemplaba y vivía las grandezas de Dios.

4. *Las aguas, en el paso del pueblo de Dios a través del río Jordán:* a) En la parte de arriba, se amontonaban y crecían y, b) en su parte más baja, corrían y seguían su curso natural.

*Cristo-hombre:* a) Su espíritu siempre miraba al cielo; b) pero en lo inferior, corrió la misma suerte que nosotros, en el padecer todos los dolores y males.

Los ejemplos presentados en el diálogo por Juliano no pueden ser más significativos. Fray Luis, con técnica admirable, alterna en ellos lo *débil* y lo *fuerte*, para dar mayor fuerza y belleza a sus reflexiones teológicas. Veamos:

1). *El Arca de la alianza:*

a) *Débil* = fabricada de madera; b) *fuerte* = de oro finísimo.

*Cristo, Arca de Dios:*

a) *Débil* = humanidad inocente; b) *fuerte* = riqueza de Dios.

2). *El monte Sinaí:*

a) *Fuerte* = En su cima, ardía de llamas del cielo y de la gloria de Dios; b) *débil* = en sus raíces, padecía temblores y humo.

*Cristo, Monte de Dios:*

a) *Fuerte* = en lo alto de su espíritu, ardía en llamas de amor y gozaba de la gloria (visión) de Dios; b) *débil* = en la parte más baja, temblaba y sufría las penalidades de los hombres.

3). *Jacob, dormido en el campo.*

a) *Débil* = en el parecer de fuera, dormido; b) *fuerte* = en secreto, contemplaba la escala y a Dios y sus ángeles, que ascendían y descendían por ella.

*Cristo-hombre:*

a) *Débil* = exteriormente, niño flaco (sin fuerzas); b) *fuerte* = en el secreto, contemplaba la grandeza de Dios.

4). *Las aguas del río Jordán:*

a) *Fuerte* = En la parte de arriba, se amontonaban y crecían; b) *débil* = en la parte de abajo, corrían y seguían su curso natural, produciendo el vacío.

*Cristo-hombre:*

a) *Fuerte* = En la parte superior, Dios fortalecía el espíritu de Cristo, que siempre miraba al cielo; b) *débil* = en su parte inferior, corría la misma suerte y padecía los dolores de los hombres.

*Conclusión:*

Antes de pasar al tercer aspecto, Juliano hace una *conclusión* de lo dicho en el aspecto anterior: El *modo cómo se realiza el segundo nacimiento*. Se apoya, como de costumbre, en la Escritura y señala cuidadosamente la *debilidad* y la *fortaleza*, aspectos muy salientes en el razonamiento de los cuatro ejemplos anteriores.

Dice así: “Por donde <sup>46</sup>, en el Apocalipsis, <sup>47</sup> san Juan, al Verbo nacido hombre, le ve como Cordero, y como degollado Cordero, que es *lo sencillo* y *lo simple*, y *lo manso* de él; y ... juntamente le vio que tenía siete ojos, y siete cuernos, y que él sólo llegaba a Dios, tomaba en sus manos el libro sellado y lo abría, que es *lo grande*, *lo fuerte*, *lo sabio*, *lo poderoso que encubría en sí mismo*, y que se ordenaba para abrir los siete sellos del libro, que es el *por qué* de este nacimiento” <sup>48</sup>.

La conclusión, como se ve, adelanta el tema que va a exponer detalladamente en el tercer aspecto, es decir:

C) *La “finalidad” de este nacimiento.*

### 2.7. Explicación teológico-mística de los siete sellos.

Fray Luis ofrece una explicación *teológico-mística*, originalísima, de los siete sellos que cita el Apocalipsis:

“Fue (dice) para poner en ejecución, y para... hacer claro y visible el consejo de Dios, oculto antes, y escondido, y como sellado con siete sellos”.

El secreto sellado significa, globalmente, “el artificio que (Dios) ordenó para nuestra santificación y salud”. Juliano lo expone detalladamente y lo explica así:

1. “Lo primero que se descubre es un *caballo y caballero blancos* <sup>49</sup>, con letra <sup>50</sup> de victoria”, significa “la pureza blanca de la gracia del cielo, con fuerza para vencer siempre” <sup>51</sup>.

2. El *caballo bermejo* <sup>52</sup>, que “deshacía la paz del suelo y lo ponía en discordia”, simboliza el celo de fuego, que rompe la paz del sentido “y mete la guerra entre la razón y la carne”, para que ésta no obedezca a la razón.

---

46. “Por donde”: por lo cual, por este motivo, esto explica que, etc.

47. Apoc 5,6; 6, 7-8.

48. BAC 717s; AP 456s.

49. Apoc 6,2. El “caballero y caballo blanco” parece significar el Verbo de Dios, triunfador de los enemigos de la Iglesia; v. lugar paralelo: c 19, 11-16. Por eso hace el signo de la victoria. Históricamente, recuerda, tal vez, a los partos, eternos enemigos de los romanos.

50. “letra de victoria” = signo o emblema de victoria.

51. “pureza blanca de la gracia del cielo, con fuerza para vencer siempre” = argumento global de *Padre del siglo futuro*: BAC I, 501s; AP 148s; v. *Esposo*, II, 655, donde explica la fuerza de la gracia para transformar o embellecer el alma.

52. Apoc 6, 3-4: “caballo bermejo”, literalmente = “de color de fuego, rojo vivo = *purrós*, en el griego.

3. El *caballo negro*<sup>53</sup>, que pone “peso y tasa en lo que fructifica en la tierra”, es el “estudio<sup>54</sup> de la mortificación, triste y denegrido<sup>55</sup>, y que pone en todo estrecha tasa y medida”.

4. El *caballo descolorido y ceniciento*<sup>56</sup>, a quien acompaña el “infierno y la muerte”, significa el infierno y sus fuerzas, que “acometen a la virtud y la... turban, afligiendo muchas veces y derrocando... a los que la poseen”.

5. Los *afligidos por Dios*<sup>57</sup>, que le piden venganza, y se les daba un entretenimiento y consuelo, simbolizan que Dios esconde a los suyos y “defiéndeles el alma debajo de la ciencia de su virtud”.

6. El *estremecerse todo*, y el *hundirse en la tierra*<sup>58</sup>, significa que Dios alarga su misericordia a los “probados y aprobados así” “y... estremece<sup>59</sup>, todo lo que contra ellos se empinaba en el suelo, y<sup>60</sup> va a lo hondo la tierra maldita, condenada a dar fruto de espinas”.

7. La *serenidad y silencio*, finalmente, simbolizan que, después, “para todo esto en sosiego y en silencio del cielo”<sup>61</sup>.

#### 2.8. De nuevo, el recurso a los contrastes.

Fray Luis acude de nuevo a los contrastes<sup>62</sup>, para aclarar más, si ello es posible, lo dicho hace unos momentos.

Al explicar el paso aducido anteriormente, insistió, una y otra vez, como lo hace el texto del Apocalipsis, en que, como nadie podía abrir los sellos, convino que el *Cordero*, los abriese.

53. *Id.* 6, 5-6 = “el peso y tasa”, fijados por la balanza, indicaría la escasez y el hambre sobre la tierra.

54. El “estudio” = el esfuerzo o empeño de la mortificación, que requiere la aplicación y el tesón de la voluntad y de la persona entera.

55. “triste” y “denegrido”: obsérvese la precisión de los adjetivos = “triste”, por el trabajo y esfuerzo de la mortificación citada; “denegrido” = color que tira a negro, o que se “está ennegreciendo”.

56. *Id.* 6, 7-8: “descolorido” y “ceniciento”, en el griego: *jlorós* = pálido, verde amarillento, verdoso o cadavérico, color propio de la muerte.

57. *Id.* 6, 9s: “afligidos por Dios” = probados por Dios, e. d. por el sufrimiento físico y la angustia moral, en el griego: *ésfagménom* = sacrificados o degollados.

58. *Id.* 6,12s: “estremecerse todo” y “hundirse”: en sentido reflejo, e. d. por el terremoto que se produjo.

59. “estremece”: en sentido aquí, no reflejo, sino activo = “hacer estremecer”.

60. “y” = “y acontece que”: indica un contraste perfecto entre todo lo que contra los justos se empinaba en el suelo, que, al fin, “va a lo hondo de la tierra”.

61. “serenidad y silencio”: el sosiego y seguridad final, en contraste con todo el proceso descrito.

62. Idea muy del agrado de Fray Luis: v. arriba y notas: 9.13 y 37.

En el diálogo, Juliano recuerda estos contrastes:

1) El *Cordero*, por una parte, es flaco y sencillo,- por otra, tiene siete ojos y siete cuernos, que son el saber y el poder.

2) Convenía que se juntasen en uno la fortaleza de Dios - con la flaqueza del hombre, para que, por ser hombre flaco, pudiese morir.

3a) Por ser masa santa - fuese su morir aceptable.

3b) Por ser Dios - su muerte fuese para nosotros vida y rescate.

Por *ser masa*: El término *masa* es muy frecuente en *san Agustín*, en quien probablemente se inspira Fray Luis. El término aparece en las obras del obispo de Hipona más de una veintena de veces, acompañado de calificativos positivos: *blanca, santa, de los santos*. Pero en algunas ocasiones lleva también calificativos negativos: *de pecado, de ira, de muerte, de perdición* <sup>63</sup>.

Juliano insiste más todavía y cita de nuevo el texto de *san Basilio*, que abunda también en contrastes, y aclara más y más la doctrina antes aducida. El texto es el siguiente:

Nació en la carne “para que diese muerte a la muerte, que en ella se escondía ... como las medicinas, que son contra el veneno, ayuntadas al cuerpo, vencen lo venenoso y mortal; y como las tinieblas, que ocupan la casa, metiendo en ella la luz, desaparecen, así la muerte, que se apoderaba del hombre, juntándose Dios con él, se deshizo. Y como el hielo se enseño-rea en el agua, ... luego que el sol sale y calienta, le deshace el rayo, así la muerte reinó hasta que Cristo vino; mas después... que amaneció el Sol de justicia, quedó sumida en su victoria la muerte” <sup>64</sup>.

## 2.9. Oración místico-contemplativa.

El texto escogido concluye con esta oración, muy del estilo de Fray Luis <sup>65</sup>:

¡”Oh grandeza de la bondad y del amor de Dios con los hombres! Somos libertados, ¿y preguntas cómo y para qué, debiendo gracias por beneficio tan grande? ¿Qué habemos, hombre, de hacer? No buscabas a Dios, cuando se escondía en el cielo; no le recibes cuando desciende y te conversa <sup>66</sup> en la tierra ... Conoce y aprende: por eso es Dios carne, porque era necesario que esta carne tuya, que era maldita, ... se santificase; ésta, flaca, se

63. S. AGUSTIN, *Calificativos positivos*: “candida”, “beata”, “sanctorum”, p.ej: *Sermones* 306; 311, 10; *Enarr.* 49,9; 144, 17, como aquí lo hace Fray Luis. *Calificativos negativos*: “peccati”, “irae”, “mortis”, “damnata”.- Sobre esto, v. DPAC, v. II, 2160-2161; v. también: S. GONZALEZ, o.cc., p.441: “masa cándida”.

64. S. BASILIO, *Homilia in sanctam christi generationem*: PG 31, 1461.

65. V., p.ej., *Esposo*, II, p. 664.670.

66. “te conversa” = dialoga contigo: nota del “P. Félix García”, p. 718 (n. 114).

hiciese valiente; ésta, enajenada de Dios, se hiciese semejante a él; ésta, a quien echaron del paraíso, fuese puesta en el cielo”.

### 2.10. Resumen del “segundo nacimiento”: Cristo, nacido en cuanto hombre.

Fray Luis resume el *segundo nacimiento: Cristo, nacido en cuanto hombre*, en estos puntos de *gran densidad teológica*:

1. “Dios quería hacer un reparo general de lo que estaba perdido”, por eso, “se metió Él en el reparo para que tuviese virtud”.

2. Por el Verbo crió el Padre todas las cosas, por eso “fue el Verbo el que se ayuntó con lo que se hacía para el reparo de ellas”<sup>67</sup>.

3. “El más dañado era el hombre, por eso lo que se le ordenó para medicina de lo perdido fue una naturaleza de hombre”.

4. “Lo que se hacía para dar a lo enfermo salud, había de ser en sí sano”, por eso “la naturaleza humana que se escogió fue inocente y pura de culpa”.

5. “El que era una persona con Dios (en cuanto Dios), convenía que gozase de Dios, por eso, desde que comenzó a tener ser aquella dichosa ánima, comenzó también a ver la divinidad que tenía”<sup>68</sup>.

6. Para remediar nuestros males, convenía que los sintiese, “así<sup>69</sup> gozaba de Dios en lo secreto de su seno, que no cerraba por eso la puerta a los sentimientos amargos y tristes”<sup>70</sup>.

7. “Venía a reparar lo quebrado”, por eso “no quiso hacer ninguna quiebra en su Madre”<sup>71</sup>.

67. “se metió Él en el reparo”, “se ayuntó con lo que se hacía para el reparo de ellas”.- S. AGUSTIN atribuye las dos cosas al Hijo: La *creación* = v. *De la Trin.* I 6,9; IV 1,3; v. I 5,6; I 8,15; le atribuye también la *re-creación*: v., p. ej., *Tratados sobre el Ev. de san Juan* 1,9. S. HILARIO expresa la misma idea: *De Trin.*, II 24-25; VIII 32; IX 8,55, y *passim* en muchos lugares de esta obra: es decir, que Cristo asumió nuestra humanidad para salvarnos. Sobre esto v. S. GONZALEZ, *o.c.*; pp. 84-87.

68. “El que era una persona con Dios”: El pensamiento aparece aquí un tanto confuso. Quiere decir que el Hijo, eterno y encarnado, “es una persona divina”, como es divina la persona del Padre y, consiguientemente, desde el principio de la encarnación, su alma comenzó a ver la divinidad, que tenía en sí misma, por ser persona divina.- Respecto a esto, v. S. TOMAS, *Summa theol.* III p. q. 9, a. 2 = *la ciencia de los bienaventurados*; *id.* q. 15, a. 10 *Cristo viador y comprehensor*.

69. “así” = por este motivo, por esta razón, e. d. la citada en la nota anterior.

70. V. arriba: 1) *El hecho en sí mismo*, i) y notas: 7. 44.45.

71. “no quiso hacer ninguna quiebra en su Madre”. Por enésima vez defiende fervientemente Fray Luis la virginidad perpetua de María: v. arriba texto y notas: 4.5.12.19.20.29.

Sobre esto, v. S. GONZALEZ, “*Para una formación permanente*”. *Textos agustinianos*. Bogotá, 1985: *La Virgen María*, pp.70-72.

8. “Venía a hacer limpieza general”, por eso no mancilló “su tálamo en alguna manera”.

9. “Nació con sencillez de su Padre, y sin poner en Él ninguna pasión”, por eso nació también de su Madre, hecho carne, “con pureza y sin dolor en ella”.

10. En la divinidad, finalmente, dice con gran precisión teológica, “es uno en naturaleza con el Padre y con el Espíritu Santo, y diferente en persona”; por eso, “cuando nació hecho hombre, en una persona juntó a la naturaleza de su divinidad (a la naturaleza divina) la naturaleza diferente de su alma y de su cuerpo”<sup>72</sup>.

Juliano concluye el diálogo y preanuncia el “*nacimiento tercero: Cristo nace en su Resurrección*”. Lo concluye así:

“Al cual cuerpo y a la cual alma, cuando la muerte las apartó<sup>73</sup>, consintiendo Él<sup>74</sup>, Él mismo las tornó a juntar con nuevo milagro<sup>75</sup>, después de tres días, e hizo que naciese a la luz otra vez lo que había desatado<sup>76</sup>, la muerte”.

### 3<sup>er</sup>. NACIMIENTO: CRISTO NACIO EN SU RESURRECCION.

Juliano explica a continuación el tercer nacimiento de Cristo: *La Resurrección*.

Comienza afirmando que la Resurrección *fue nacimiento de veras*; que en la Sagrada Escritura se llama nacimiento y que por esto el Padre, “hablando de esta resurrección de su Hijo, le dice: *Tú eres mi Hijo, que en este día te engendré*”<sup>1</sup>.

72. V. arriba la explicación de esto en las notas 3 y 13; v. S. GONZALEZ, *oc.*, *La persona de Cristo*, pp. 35-38.

73. “cuando la muerte las apartó”: la expresión parece imprecisa. Quiere decir que, en la muerte de Cristo, su alma y su cuerpo se separaron, en lo que propiamente consiste la muerte, aunque ambos, cuerpo y alma, permanecieron unidos a la divinidad. El paso quedaría, tal vez, más claro así: “Al cual cuerpo y a la cual alma, cuando la muerte “los” apartó etc”.

74. “consintiendo Él”. S. AGUSTIN dice con frecuencia que “Cristo murió porque quiso”, p.ej., *Sermón* 5,3; “murió por bondad”, dice en *Sermón* 265 E.

75. Pasión y resurrección es obra del Padre y del Hijo: v. *Sermón* 52, 13.14; “suscitavit ipse se”, dice en el *Sermón* 37, 2; la misma idea expresa en los *Sermones* 67, 2 y 377.- Sobre esto, v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana*, p. 277, 4.5.

76. Obsérvese la belleza de la expresión: “nacer a la luz”, por la resurrección, al “unir” lo que había “desatado” la muerte.

1. En el versillo 6 del salmo segundo, mesiánico, habla Javé, adorado primero en el monte de Dios, el Sinaí, y más tarde en Jerusalén, ciudad por excelencia del rey mesiánico.

El salmo segundo aducido, ha sido considerado mesiánico por la tradición judía y cristiana, y, efectivamente, su perspectiva global es mesiánica y escatológica.

Juliano parangona en su discurso la Resurrección con el segundo nacimiento, es decir, con la formación del cuerpo de Cristo en el seno de la Virgen por el poder divino. La Resurrección, en efecto, “perfecciona” el segundo nacimiento, y repara los estragos causados por la muerte.

La explicación que ofrece Fray Luis del modo cómo se realizó la Resurrección, acomodada, lógicamente, a los conocimientos de su tiempo, es de gran belleza literaria.

Afirma de este nacimiento: a) que “el mismo poder de Dios... tornó a calentar (el cuerpo), y le regó con la sangre las venas”; b) “y le encendió la fornaza <sup>2</sup> del corazón nuevamente, en que se tornaron luego a forjar espíritus <sup>3</sup>, que se derramaron luego por las arterias palpitando y bulliendo; c) y luego el calor de la fragua <sup>3a</sup> alzó las costillas del pecho, que dieron lugar al pulmón; d) y el alma se lanzó luego en él, como en conveniente morada, más poderosa y más eficaz que primero” <sup>4</sup>.

### 3.1. Superioridad del tercer nacimiento: La Resurrección.

Explica a continuación la superioridad de este tercer nacimiento, porque la divinidad “dio licencia a su gloria <sup>5</sup> que descendiese por toda ella y que se comunicase a su cuerpo, y que le bañase del todo” <sup>6</sup>.

“Dio licencia para que le bañase del todo”: es decir, sin limitación alguna. En la mente de Fray Luis, el goce correspondiente a la visión divina en

---

En ella se reunirán todos los pueblos: Sal 48,1+; Jl 3,5; Zac 14,16-19; v. Hb 12,22; Ap 14,1. En el v.7 habla el enviado de Dios, el Mesías, a quien Javé (v 6) ha consagrado rey en el monte santo Sión. El versillo 7, citado aquí por Fray Luis, es aplicado por Hb 1,5, y más tarde por la tradición litúrgica, a la generación eterna del Verbo: v. Hb 13,33+

2. “fornaza” = horno pequeño, fragua, e. d. le comunicó la vida.

3. “forjar espíritus”: En la mente de los antiguos, los “espíritus vitales” eran sustancias sutilísimas y ligerísimas o elementos volátiles y vivos, que formaban parte de la sangre, circulaban por las arterias y se consideraban necesarias para la vida animal. Los “espíritus animales” moraban en los nervios y, sobre todo, en el cerebro. “Forjar espíritus” significaría, por tanto, crear esos mismos espíritus, indispensables, como principios de la vida.

3a. “el calor de la fragua”: la vida así producida (v. nota 2) vitaliza las costillas, el pecho etc.

4. Juliano comienza su razonamiento para demostrar que este tercer nacimiento de Cristo por la Resurrección, es superior y “más eficaz”, que el nacimiento de María.

5. “dio licencia a su gloria”: v. la explicación de esto en el “nacimiento segundo”: notas 7.39.40 y 68.

6. V. el “segundo nacimiento”, nota 7, y las citadas en la nota 5.

Jesús, mientras permaneció en la tierra, fue retenido o impedido por Dios, para que pudiera padecer y morir por nosotros. Por la Resurrección, en cambio, la divinidad dio curso libre al goce natural, que acompaña siempre a la visión de Dios; de tal manera, que la naturaleza humana de Jesús ya no pudiera padecer ni morir nunca más.

El cuerpo, invadido así por la gloria del alma, recibió ahora de ella las “condiciones y cualidades de espíritu”<sup>7</sup> y, “dejándole perfecto el sentir, lo libró del mal padecer”<sup>8</sup>. Las partes del cuerpo, sin embargo, conservaron, con perpetuidad no mudable, su propio ser y las cualidades específicas de cada una<sup>9</sup>.

Y explica detalladamente todo esto, cuando dice que, “sin mantenimiento, da sustancia<sup>10</sup> a la carne y tiene vivo el corazón, y sustenta los espíritus sin que se evaporen”<sup>11</sup>.

Los verbos: *da sustancia*, *tiene vivo*, *sustenta*, aparecen en “presente”; queriendo subrayar, sin duda, la “acción constante” del alma en el cuerpo, para ofrecerle su propia vida y las cualidades específicas de los cuerpos resucitados<sup>12</sup>.

El párrafo siguiente, en su primera parte, presenta un aspecto *negativo-positivo*, para dar más fuerza a la idea teológica que quiere presentar: Aspecto *negativo*, en el sentido de que La Resurrección desarraiga del cuerpo “todas las raíces de muerte”<sup>13</sup> y “destrúyela en su reino, y cuando<sup>14</sup> se tenía por fuerte”. Aspecto *positivo*, en el sentido de que es la fuerza de Dios la que realiza todo este proceso.

En la segunda parte del párrafo, en cambio, subraya el aspecto *exclusivamente positivo*, cuando dice: “Y traspasó su gloria por la carne, ... y resplandecióle el rostro y el cuerpo<sup>15</sup>, y descargóla de su peso natural y dióle alas y vuelo”<sup>16</sup>.

7. “y cualidades de espíritu”, es decir: “agilidad”, “sutileza”, y, sobre todo, “impasibilidad”.

8. “lo libró del mal padecer” = la misma idea anterior: notas 5.6.7.

9. Excluido siempre, sin embargo, el padecer y además, quedando el cuerpo, por así decirlo, espiritualizado.

10. “da sustancia” = da vida.

11. “sin que los espíritus se evaporen” = Los espíritus, por ser sustancias volátiles (v. nota 3), se dispararían. El alma, por así decirlo, aprisiona ahora estos espíritus, porque continúa comunicando siempre la vida al cuerpo, para que no pueda morir.

12. E. d. “impasibilidad” etc.: v. nota 7.

13. “todas las raíces de la muerte”: e. d. = la pasibilidad, el sufrimiento, el dolor, el desgaste natural etc., que llevarían de nuevo a la muerte.

14. “y cuando”: e. d. destruyó la muerte “precisamente” cuando todo parecía aniquilado por la muerte misma.

15. “resplandor de rostro y cuerpo”: propio de los bienaventurados, porque el cuerpo quedó liberado de su peso y debilidad natural.

16. “dióle alas y vuelo”: bella expresión para indicar todo lo que el alma comunica al cuerpo, e. d. “agilidad”, etc., liberándole de su gravedad o peso natural, para poder trasladarse de un lugar a otro.

Los verbos aparecen ahora en “pretérito”: *traspasó, resplandecióle, descargóla, diole*, como consecuencia lógica, es decir, como algo definitivamente terminado por la “acción constante del espíritu” en el cuerpo, señalada anteriormente.

Fray Luis concluye que, a consecuencia de todo esto, Cristo *renació más vivo que nunca*, hecho vida, luz y gloria; y que “salió del sepulcro... vivo y para vivir siempre”<sup>17</sup>.

### 3.2. Descripción lírico-mística del segundo nacimiento.

Juliano presenta luego una extensa descripción del segundo nacimiento: Cristo, en cuanto hombre, nacido de la Virgen, para compararlo después con el tercer nacimiento: *La Resurrección*, y hace ver que, aunque en el segundo nacimiento muchas cosas fueron extraordinarias, en otras se guardó en él el orden común a todos los nacimientos de los hombres. La enumeración que hace Fray Luis, aun teniendo en cuenta los limitados conocimientos biológicos de su tiempo, es *profundamente teológica y de tonos lírico-místicos*.

Veamos:

a) La materia de la que se formó entonces el cuerpo de Cristo, fue sangre, es decir, la misma de que se forman los otros; b) la Virgen le dio su propia sangre y “con sus espíritus hinchó de sangre las venas del cuerpo del Hijo y las arterias de espíritu”<sup>18</sup>; c) el calor de ella “abrigó a aquel cuerpo tiernísimo, y se lanzó todò por él, y le encendió fuego de vida en el corazón, con que comenzó a arder en su obra”<sup>19</sup>; d) ella le alimentó de su sustancia, en cuanto<sup>20</sup> lo tuvo en su vientre, y Él creció en el cuerpo.

“Y Él creció en el cuerpo”: Fray Luis parece insinuar que, por lo que al espíritu se refiere, Cristo nació, desde el principio, totalmente perfecto, y que el crecimiento se realizó únicamente en el cuerpo. Las palabras griegas: *èlikía* y *járiti*, sin embargo, empleadas por san Lucas (2, 52), significan, respectivamente: *edad, estatura, talle etc.*, referidas al crecimiento natural del cuerpo; y *gracia, favor ante Dios y ante los hombres etc.*, referidas al perfeccionamiento espiritual<sup>21</sup>. Es decir, un crecimiento gradual en toda la

17. “vivo y para siempre: e. d. con el don de la “inmortalidad”.

18. “hinchó las arterias de espíritu”: e. d. de “espíritus vitales”, e. d. de vida (v. nota 3).

19. V. las notas 2 y 3.

20. “en cuanto”: mientras que.

21. Lc 2, 52. Es decir, el crecimiento de Jesús: *èlikía kai xáriti*: “en edad y gracia” etc., “ante Dios y ante los hombres”, que Lucas repite como un estribillo (v. 1,8; 2, 40), aplicado a la persona de Jesús, lo repite también aplicado al crecimiento numérico de la Iglesia naciente (v. Hch 2,41+; 6,7+; 5,14; 9,31; 11,24; 16,5 y passim en muchos lugares de los Hechos).

naturaleza humana, en el alma y en el cuerpo, que los hombres podían apreciar visiblemente en Jesús.

A todos los puntos, como estribillo explicativo, añade Fray Luis alguna de estas frases: “como hacen las otras madres”, “como sucede en los otros niños”, “como los niños que por vía ordinaria se engendran”, “de la misma manera que crecen los niños” etc.

*Consecuencias teológicas:*

Juliano sigue su exposición y deduce de esto algunas *consecuencias teológicas*, para hacer ver que lo que así fue engendrado, debía estar sujeto a muchos condicionamientos y limitaciones <sup>22</sup>:

1<sup>a</sup>) Cristo “tuvo necesidad de comer” para reparar el desgaste natural, 2<sup>a</sup>) y “sentía el trabajo, y conocía el hambre, y le cansaba el movimiento excesivo”, 3<sup>a</sup>) “y podía ser herido y lastimado y llagado”, 4<sup>a</sup>) “y <sup>23</sup> como los ñudos con que se ataba aquel cuerpo <sup>24</sup> los había anudado la fuerza natural de su madre, podían ser desatados con la muerte, como de hecho lo fueron”.

La descripción que ha hecho no puede ser más detallada ni más bella. Fray Luis quiere hacer ver el contraste del *segundo nacimiento*, que ha descrito minuciosamente, con el carácter totalmente extraordinario del *tercer nacimiento: La Resurrección*, que nos va a presentar a continuación.

### 3.3. Descripción del tercer nacimiento: *La Resurrección*.

En la descripción pormenorizada del tercer nacimiento, Fray Luis parte de la premisa siguiente:

Que, a diferencia del nacimiento anterior, en el que, ciertamente, muchas cosas fueron extraordinarias, pero en otras corrió la suerte de todos los nacimientos de los hombres, en este nacimiento: *La Resurrección*, todo fue extraordinario y divino. Y ofrece, por boca de Juliano, una serie de explicaciones para demostrarlo. En primer lugar, aduce algunas razones de sentido negativo, para dar mayor fuerza a las razones que va a presentar después, y presenta dos afirmaciones previas:

22. “sujeto ... a limitaciones”: v. la explicación de esto en el “segundo nacimiento”, notas: 3 y 7.

23. Obsérvese la profusión de conjunciones: y + y + y (polisíndeton), figura frecuentemente empleada por Fray Luis, anotada ya anteriormente en varias ocasiones, para dar mayor fuerza a la expresión.

24. “los ñudos...”: los “lazos vitales”, que producen la unión de los diversos órganos, indispensable para que el cuerpo continúe viviendo (v. en el “segundo nacimiento” la explicación de las notas: 26.27.28).

1<sup>a</sup>) Que ninguna fuerza natural pudo dar calor y vida al cuerpo de Cristo helado en la huesa <sup>25</sup>.

2<sup>a</sup>) Que no fue natural el tornar a este cuerpo la sangre vertida, ni los espíritus <sup>26</sup> que le avivan se los pudo prestar un tercero, es decir, nadie fuera de Dios.

Y expone luego otras razones, ahora sí totalmente afirmativas, y de carácter exclusivamente sobrenatural y divino. Estas razones pueden reducirse a las siguientes:

1<sup>a</sup>) La primera razón se centra en afirmar que es preciso “reparar”, con la fuerza de Dios y la virtud del alma, todos los males causados por la muerte.

Juliano argumenta así: Únicamente el poder de Dios, y la “fuerza eficaz de aquella dichosa alma, dotada de gloriosísima vida”, pudo encender maravillosamente lo frío, componer lo maltratado, levantar lo caído, atar lo desatado con nudo inmortal <sup>27</sup>, y dar abastanza <sup>28</sup> en un ser a lo mendigo y mudable <sup>29</sup>.

2<sup>a</sup>) La segunda razón, en cambio, “perfecciona”, también con la virtud divina infundida por Dios en el alma, el cuerpo resucitado de Cristo.

Juliano la presenta de esta manera:

Y como <sup>30</sup> el alma estaba llena de la vida de Dios, y sujeta, y vestida y <sup>31</sup> arraigada en Él con firmeza, “llenó de vida a su cuerpo, y le bañó todo de alma <sup>32</sup>, y le penetró enteramente, ... y <sup>32a</sup> le vistió, finalmente, de sí, de su gloria, de su resplandor desde la cabeza a los pies <sup>33</sup>, lo secreto y lo público <sup>33a</sup>, el pecho y la cara, que de sí lanza más claros resplandores que el sol”.

25. “huesa”: denominación popular para designar la “sepultura”.

26. “ni los espíritus”: v. arriba la explicación de la nota 3.

27. “nudo inmortal”: v. arriba nota 24.

28. “abastanza”: anticuado = abundancia, profusión de todos los bienes. “Abastanza”, en el italiano actual, tiene, fundamentalmente, el mismo significado.

29. “a lo mendigo y mudable”: e. d. a quien todo lo recibe de limosna.

30. “Y como”: porque, por razón de que etc. Fray Luis parte del hecho que el alma recibe de Dios toda la vida y todos los dones, y que ella, a su vez, comunica todo esto al cuerpo.

31. Nuevamente acude a la figura retórica, “polisíndeton” (v. nota 23), para indicar la abundancia de bienes, dones etc., que el cuerpo recibe del alma.

32. “y le bañó todo de alma”: difícil hallar una frase más concisa y más bella para expresar la abundancia de bienes que el alma comunicó al cuerpo resucitado de Jesús, al comenzar esta segunda vida.

32a. “y le vistió de sí, de su gloria” etc. Obsérvese que aquí Fray Luis suprime ahora las conjunciones (asíndeton), figura retórica opuesta a la “polisíndeton”, antes empleada (v. notas: 23 y 31). Al suprimir las conjunciones, como contraposición al método empleado en la figura anterior, se concreciona el pensamiento y la idea adquiere mayor fuerza y precisión.

33. “desde la cabeza a los piés”: la totalidad de todos los bienes indicados.

“Más claros resplandores que el sol”: Mateo nos dice que el aspecto del ángel, que se aparece a María de Magdala, para anunciar la Resurrección de Jesús, era “como el relámpago”, es decir, como el resplandor producido por el “fogonazo” del relámpago. “El rostro de Jesús se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz”, dice el mismo evangelista, al describir la transfiguración; *resplandecientes, muy blancos*, dice Marcos: *su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante*, escribe san Lucas, al exponer el mismo misterio <sup>34</sup>.

Juliano deduce, finalmente, algunas consecuencias, inspiradas globalmente en la Escritura:

Por donde <sup>35</sup>, David, hablando de este hecho, decía: “En resplandores de santidad, del vientre, y del aurora, el rocío de tu nacimiento contigo”.

El paso del salmo 109,3, difícilísimo en sí, Fray Luis lo emplea aquí, para confirmar el discurso que Juliano viene empleando.

El *resplandor de santidad*, que traduce la versión latina del Instituto Bíblico, aprobada por Pío XII en 1945, tal vez sea la expresión más adecuada. Es decir, *resplandor de santidad*, por contraste con la obscuridad producida por el *peso del pecado*, y la *obscuridad de la muerte*, que Cristo asumió voluntariamente por redimir al hombre, y que ahora quedaba definitivamente vencida por la Resurrección. En el texto griego se aprecia mejor el contraste: *en tâis lamprótesin tôn àgíon = en los esplendores de los santos; êk gastrós prò èwsforou égennésá se = desde el seno de la aurora te engendré*.

La traducción que Fray Luis hace de este paso, es poética, pero totalmente adecuada. En efecto, Cristo mismo se aplica el *esplendor* que acompañará al Hijo del hombre en el juicio escatológico <sup>36</sup>.

#### 3.4. Interpretación lírico-mística del salmo 109,3.

Fray Luis ofrece luego una interpretación *lírico-mística* de aquel paso del salmo 109 aducido: “En resplandores de santidad, del vientre y del aurora, el rocío de tu nacimiento contigo”. La interpretación mística, sin embar-

34. Mt 28,3; 17,2; Mc 9,3; Lc 9,29. En la mente de Fray Luis, todos estos bienes, que los sinópticos refieren en la transfiguración, y que habían sido suprimidos por Dios para que Jesús pudiera padecer y morir (v. el “nacimiento segundo”, nota 7), al participar ahora el cuerpo resucitado de la gloria del alma en plenitud, aparecen en él sin limitación alguna y “con resplandores más claros que el sol”.

35. “Por donde”: por esta razón, o, supuesto todo esto.

36. Mt 24,30: “Entonces *brillará* en el cielo la señal de este Hombre”; v. también Jn 5,22; Hch 7,56; 17,31 etc.

go, no debilita el sentido profundamente teológico del salmo. Juliano lo interpreta de esta manera:

“Nació Cristo, cuando resucitó del «vientre» de la tierra, en el amanecer “del aurora, por su propia virtud”; porque tenía consigo “el rocío de su nacimiento”<sup>37</sup>, con que “reverdecieron y florecieron sus huesos”<sup>38</sup>. Y esto “en resplandores de santidad”, o en “hermosuras santísimas”, porque se juntaron en Él tres resplandores bellísimos: “la divinidad, que es la lumbre”<sup>39</sup>; “el ánimo de Cristo, santa y rodeada de luz”; el cuerpo “hermoso y como hecho de nuevo, que echaba rayos de sí”<sup>40</sup>.

“Que echaba rayos de sí”: Adviértase la “precisión teológica” de las palabras anteriores: el cuerpo *hermoso y como hecho de nuevo*, es decir, cuerpo no sujeto ahora al sufrimiento y los demás condicionamientos del nacimiento humano de Jesús.

La explicación que hace de la Resurrección de Jesús<sup>41</sup>, resistiría incluso las interpretaciones más severas de la crítica actual.

En efecto, Fray Luis supone los dos modos distintos de resucitar: Volver simplemente a la vida anterior, al estilo de la resurrección de Lázaro, resurrección que podríamos llamar *terrestre*<sup>42</sup>, y *resucitar a una vida totalmente*

37. “el rocío de su nacimiento”: bellísima expresión; *lamprotés*, en el griego, e.d. *brillo* de este nuevo nacimiento, como rocío permanentemente iluminado por la nueva vida de la Resurrección.

38. “reverdecieron y florecieron sus huesos”: expresión que indica la “renovación total de Cristo”, por el vigor de la nueva vida de su Resurrección. La imagen de Fray Luis, llena de colorido y de lirismo, hace recordar el paso de Oseas 6,2: “Javé ... nos dará la vida, al tercer día nos hará surgir y viviremos”, que la tradición cristiana ha aplicado a la Resurrección de Cristo desde los primeros siglos: v. Lc 24,46; 1 Cor 15,4; v. también la “visión” de Ezequiel: 37,1+, sobre todo v. 10, cuando el espíritu hace revivir al inmenso campo poblado de huesos. Aunque directamente se refiera a la restauración mesiánica de Israel en el postexilio, se insinúa ya la resurrección individual; v. Dn 12,3; 2 Mc 9,14;12,43s; Mt 22, 29-32 y 1 Cor 15: contexto de todo el capítulo.

39. “la divinidad, que es la lumbre”, es decir, el origen único de esta segunda vida: v. la explicación de la nota 6 y notas: 32.34.36.37.

40. Ver la explicación arriba, notas: 6.15.36.39 y lo anotado en el “nacimiento segundo”, nota 7; y, sobre todo, el “fundamento teológico”, explicado en la nota 3, también en el “nacimiento anterior”.

41. Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,6.

42. Sobre esto v. J. L. MARTIN DESCALZO, *Vida y Misterio de Jesús de Nazaret*. 3ª ed. “Ed. Sígueme”, Salamanca 1990, p. 1165s; A. FERNANDEZ TRUYOLS, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, 2ª ed. BAC, Madrid 1954, p. 699s; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*. Trad. del it. por Juan G. de Luaces, “Edit. L. Miracle”, 10ª ed. Barcelona 1978, p. 699s; v. también aspectos: *Escriturístico*, por R. MARLE, y *Teológico*, por A. KOLPING, en *Conceptos fundamentales de Teología*, H. FRIES, 2ª ed., “Ed. Cristiandad”, pal. *Resurrección de Jesús*, II pp. 551-565, con abundante bibliografía; J. R. P. G., en XAVIER LEON DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, vers. de Alejandro Esteban Lator Ros, 12ª ed., “Herder”, Barcelona 1982, pal. *Resurrección*, p.774s; O. SCHILLING, en J. BAUER, *Diccionario de Teología bíblica*, vers. de Daniel

*nueva y distinta de la anterior* <sup>43</sup>. En la primera Resurrección, el resucitado sigue atado a la fugitividad de la vida, es decir, *sigue siendo mortal* <sup>44</sup>, y continúa destinado a morir de nuevo. En este concepto de resurrección, el hombre aspira simplemente a volver a la vida sin más, con la única esperanza de alargar esta vida, por un procedimiento no considerado ni posible a la ciencia. Esta resurrección, aunque es importantísima e imposible para el hombre, fundamentalmente, sin embargo, es sólo un retraso de los efectos tan temidos de la muerte, y no resuelve el problema fundamental de la misma <sup>45</sup>.

Fray Luis descarta claramente este concepto inferior de resurrección, al hablar de la Resurrección de Jesús o del tercer nacimiento. En la mente de Fray Luis, Jesús se convierte en *el viviente* <sup>46</sup> por naturaleza, que, por ello mismo, ya no puede morir.

*La Resurrección gloriosa*, en sentido pleno, consiste, por *parte del alma*, en la perfecta posesión y goce de Dios y de todos los bienes posibles; por *parte del cuerpo*, en la recepción de todos estos bienes. En ambos casos, la posesión ha de ser de modo permanente, es decir, sin posibilidad alguna de cambios. La Resurrección de Cristo se convierte así en el principio y ejemplar de todos los resucitados.

*San Agustín* había anotado ya, en un contexto afín a éste, la distinción entre el *poder no morir*, derivada de *poder no pecar*, y el *no poder morir*, consecuencia del *no poder pecar*, vida, ésta última, propia de los bienaventurados y de Cristo resucitado, por lo tanto. Anotando siempre en Cristo, antes y después de la Resurrección, la imposibilidad de pecar <sup>47</sup>.

Ruiz Bueno, "Herder", Barcelona 1966, pal. *Resurrección*, p. 910s. Para el aspecto patrístico, v. S. SABUGAL, *o.c.*, II.4: *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, pp. 544-631. Para el aspecto científico, hasta donde la ciencia puede alcanzar sobre este tema, ver el denso estudio de P. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, 1991, especialmente el cap. 5 III, 2: *¿Aniquilación o resurrección?*, y 3: *Antropología de la resurrección*, p. 276-291.

43. V. la nota anterior.

44. "sigue siendo mortal": El volver a la *misma vida* de antes, lógicamente, llevaría consigo las mismas consecuencias y condicionamientos anteriores, es decir: dolor, sufrimiento, desmoronamiento gradual, y, finalmente, la muerte de nuevo.

45. E. d., el problema de la *muerte*, que el hombre quisiera resolver de un modo definitivo, quedaría de nuevo sin resolver por una resurrección que pudiéramos llamar *terrestre*.

46. *El viviente*: el que tiene en sí mismo la vida y la comunica. Sencillamente, Él es la misma vida. La muerte, por tanto, es la contradicción "in terminis" de esa "vida segunda" de Cristo por la Resurrección.

47. Sobre esto, v. S. TOMAS, *Summa theol.*, III, 53 ad 3; es decir, cuerpo y alma, unidos al Hijo de Dios "y", al mismo tiempo, sin posibilidad de separación entre sí: *id* III 53, 1 ad 3; S. AGUSTIN, *De la corrección y de la gracia* 12,33. Respecto a esto, v. también A. TRAPE, *Introduzione a natura e grazia di Sant'Agostino. Opere di Sant'Agostino*, vol. XVII/1. "Cità Nuova Editrice", Roma 1981, c. 1°, pp. LXI-LXV.

Los contrastes que Juliano nos presenta en su discurso, al señalar la superioridad de este tercer nacimiento sobre el nacimiento de Jesús en Belén, nos demuestran con claridad meridiana que este segundo concepto es el que él quiere atribuir a la Resurrección de Jesús <sup>48</sup>.

Según este segundo concepto de resurrección que Fray Luis nos ofrece, Jesús entra en una nueva vida, que afecta a su cuerpo y a su alma, o, en otras palabras, a toda la realidad de su ser <sup>49</sup>. El que resucita, por tanto, es el mismo Cristo, no es otra persona distinta; pero no es Cristo, en el sentido de una simple resurrección, al estilo de las resurrecciones que Él mismo realizó mientras vivía en Palestina: la resurrección de Lázaro, o la del hijo de la viuda de Naín, que volvieron a vivir algún tiempo, pero quedaron sujetos a la muerte y volvieron a morir de nuevo.

Jesús resucitado, en cambio, no morirá nunca más. Más aún, inaugura una humanidad nueva, ya no sujeta a la muerte, porque la muerte ha sido definitivamente vencida con su Resurrección <sup>50</sup>.

Éste es el concepto de resurrección que Fray Luis nos ofrece, al hablar de este *tercer nacimiento*: *La Resurrección de Cristo*.

#### *Consecuencia:*

Porque el cuerpo de Cristo se hallaba engalanado con todos estos dones, propios de los cuerpos gloriosos, Juliano deduce la siguiente consecuencia:

*De sí lanzaba más claros resplandores que el sol* <sup>51</sup>. Dice más todavía: que todas estas perfecciones acompañarán siempre al cuerpo glorioso de Cristo, porque, afirma, que todo esto “Dios lo puso debajo de su mano <sup>52</sup>, de tal manera, que nadie se lo puede sacar” <sup>53</sup>.

Y todo esto Juliano lo apoya, como de costumbre, en la Escritura, para rubricar su discurso teológico. Aduce el paso del salmo 109, anteriormente citado: *En resplandores de santidad etc.* <sup>54</sup>.

48. V. arriba, notas: 34.36.37.38.42 y 44.

49. “a toda la realidad de su ser”: v. la explicación de la nota 47.

50. V. Lc 20,36; Rom 10,9; 1 Cor 15,13; 1 Tes 1,10 y 4,14. Respecto a esto, v. S. TOMAS, *Summa theol.*, III, 53, 1 ad 3 y prácticamente el contexto de todo el artículo.

51. V. arriba, notas: 15.32a.33.34.40.

52. “debajo de su mano”: apoyado en la fuerza de Dios.

53. “sacar”: arrancar, quitar. Recuérdense las palabras de Jn 10, 28-29: “Yo les doy la vida eterna y nadie las arrebatará de la mano del Padre”. Y da la explicación más adelante (v.30): Porque “Yo y el Padre somos uno”, lo que *a fortiori* debe aplicarse a la propia gloria de Jesús resucitado.

54. V. arriba: *Interpretación lírico-mística* del Salmo 109, y la explicación de la nota 36.

### 3.4.1. Tono más acentuadamente místico.

Juliano concluye su discurso teológico sobre el salmo mesiánico 109, con un tono, si cabe, *más acentuadamente místico todavía* que en el razonamiento anterior. Para ello, parte del hecho que, en la Resurrección de Jesús, se exteriorizaron<sup>55</sup> sus hermosuras, y se manifestaron en Él tres resplandores divinos:

1) “La divinidad, que es la lumbre<sup>56</sup>; 2) el ánima de Cristo; 3) el cuerpo, también hermoso y como hecho de nuevo, que echaba rayos de sí”.

Y termina diciendo que todo esto aconteció “porque el resplandor infinito de Dios reverberaba su hermosura en el alma; y el alma, con este resplandor, hecha una luz, resplandecía en el cuerpo, que, vestido de lumbre, era como una imagen resplandeciente de los resplandores divinos”.

La explicación del proceso, gradualmente descendente, aun conservando el tono acentuadamente místico, no puede ser más teológica: El resplandor divino comunicaba su hermosura al alma; el alma, a su vez, hecha de este modo un ascua de luz, reflejaba su hermosura en el cuerpo; el cuerpo, revestido totalmente de luz, proyectaba exteriormente resplandores divinos.

Juliano sigue insistiendo incansablemente en su reflexión, interpretando el salmo con matices cada vez más finamente místicos:

“Entonces (dice) nació Cristo con *resplandores* de santidad, o con *bellezas santas*, porque, cuando así nació del sepulcro, no nació sólo Él, como cuando nació de la Virgen en carne, sino que nacieron junto con Él y en Él las vidas y las santidades, y<sup>57</sup> las glorias resplandecientes de muchos”.

Profundizando más y más cada vez, y como si hablara a un auditorio altamente cualificado, Juliano aduce dos razones, que nos hacen ver, más claramente todavía, el tono de su discurso, de *hondura intensamente mística*:

1<sup>a</sup>) Cristo no nació sólo: “Lo uno, porque trujo consigo a la vida de luz y a la libertad de alegría, las almas santas que sacó de las cárceles”<sup>58</sup>.

2<sup>a</sup>) Lo otro y más principal, porque “en el misterio de la última cena, y cuando caminaba a la cruz, ayuntó consigo, por espiritual y estrecha manera a todos los suyos, y, como si dijéramos, fecundóse de todos<sup>59</sup> y cerrólos a todos en sí, para que, en la muerte que padecía en su carne pasible, muriese

55. V. arriba: “nacimiento segundo”, notas 7.44 y 68.

56. “La divinidad, que es la lumbre”: v. la “explicación teológica” en el “nacimiento segundo”, nota 3; y también notas: 2.33.44.68 y 75.

57. De nuevo acude Fray Luis a la figura retórica “polisíndeton”, para indicar aquí la suma de todos los bienes que Cristo glorioso comunica a los resucitados: v. notas: 23 y 31.

58. “cárceles”: lo que comúnmente se llama “seno de Abrahán”.

59. “fecundóse de todos”: expresión de gran profundidad *teológico-mística*, para indicar en qué sentido y hasta qué punto Cristo asumió en plenitud la naturaleza humana, y todos los pecados y condicionamientos del hombre.

la carne de ellos, mala y pecadora, y por eso condenada a muerte <sup>60</sup>; y para que, renaciendo Él glorioso después, renaciesen también ellos en Él a vida de justicia y de gloria”.

La *precisión teológica* del discurso de Juliano es realmente maravillosa. En el *tercer nacimiento: La Resurrección*, Cristo trae para todos: la luz, la libertad, la alegría, la Resurrección, porque en la última cena y en el camino de la cruz, unió estrechamente consigo a todos, fecundóse del pecado de todos los hombres y los encerró a todos en su propia muerte <sup>61</sup>.

### 3.5. Recurso a la Escritura.

Antes de concluir, Juliano acude, una vez más, a la autoridad de la Escritura. A propósito de este tercer nacimiento, recuerda aquellas palabras que Cristo se aplica a sí mismo <sup>62</sup>: “Si el grano de trigo puesto en la tierra no muere, quédase él; mas si muere, produce gran fruto”.

Fray Luis interpreta así este paso:

Así como el grano sembrado, “si atrae para sí el humor de la tierra y se empreña <sup>63</sup> de su jugo, y se pudre, saca de sí a luz, cuando nace, ... no un grano solo, sino una espiga de granos; así Cristo, metido muerto en la tierra, por virtud de su muerte allegó <sup>64</sup> la tierra de los hombres a sí, y ... vistiéndola de sus cualidades, salió, resucitando a la luz, hecho espiga y no grano” <sup>65</sup>.

### *Consecuencia lírico-mística:*

Y termina, subrayando más profundamente su pensamiento teológico, ahora sí, con palabras de *lirismo místico inigualable*:

---

60. “y por eso condenada a muerte”: recuérdese el paso 2 Cor 5,21: “Al que no conoció el pecado (ed. que no tenía que ver nada con el pecado), lo hizo pecado por nosotros, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él”. Es decir, Dios asoció a Cristo al pecado del hombre, para asociar al hombre a la obediencia y justicia divina. En otras palabras: El que no hizo pecado, fue tratado como pecador. De esta manera se realizó la rehabilitación querida por Dios: v. Rom 6,6.7; 8,3; Hbr 9,26.28 etc.

61. “los encerró etc”: El pensamiento es plenamente paulino: v. las notas: 59 y 60; v. también Is 53, 10-12.

62. Jn 12, 24-25.

63. “se empreña”: se impregna, e.d., se empapa y se hincha.

64. “allegó ... a sí”: agregó, juntó, adhirió a sí, es decir, haciendo a los hombres una sola cosa consigo. Sobre esto v. S. FOLGADO, *o.c.*, p.26.

65. “resucitado ... hecho vida y no grano”: alusión al texto citado de Juan, nota 62. Totalmente también en sintonía con el pensamiento paulino: “muerte-con” = “reurrección-con Cristo”: Rom 6, 3-4; Col 2,12, por haber “sido revestidos de Cristo” en el bautismo: Gal 3,27.

“Así que no nació un rayo solo la mañana que amaneció del sepulcro este sol, mas nacieron en él una muchedumbre de rayos, y un amontonamiento de resplandores santísimos, y la vida y la luz, y <sup>66</sup> la reparación de todas las cosas, a las cuales todas abrazó consigo muriendo <sup>67</sup>, para sacarlas, resucitando, todas vivas en sí. Por donde aquel día fue de común alegría, porque fue día de nacimiento común”.

### 3.6. *El tercer nacimiento aventaja al segundo. Contrastes.*

Juliano ha insistido en la grandeza y superioridad del tercer nacimiento en la Resurrección, sobre el nacimiento de Cristo, nacido de la Virgen María. Y no quiere terminar sin redondear esta idea ampliamente desarrollada. En la exposición acude de nuevo a los contrastes, tan del agrado de Fray Luis, para probar la superioridad de este nacimiento:

“El cual nacimiento (dice) hace ventaja al primero que Cristo hizo en la carne... en que fue nacimiento - después de la muerte, y gloria - después de trabajos, y bonanza - después de tormenta gravísima. Que a todas las cosas la vecindad y el cotejo de su contrario las descubre más... y la buena suerte es mayor cuando viene después de alguna desventura muy grande... porque (en este nacimiento) la muerte que le precede hace subir los quilates, porque en ella se plantaron las raíces <sup>68</sup> de esta dichosa gloria, que fueron el padecer y morir”.

Concluye diciendo que, a la luz y “a la medida de aquellos dolores, entendamos que la vida a que Cristo nació, es por extremo altísima y felicísima vida”.

### 3.7. *Paralelo-síntesis entre el segundo y el tercer nacimiento.*

Fray Luis señala algunas diferencias entre el *segundo* y *tercer nacimiento*, es decir: *Cristo, nacido de la Virgen María*, y el *nacimiento de Cristo en la Resurrección*.

---

66. Por enésima vez emplea la figura “polisíndeton”, para expresar la plenitud de todos los bienes en Cristo y en los “con-resucitados” en Él: v notas 23.31 y passim en el contexto de este nombre.

67. V. “nacimiento segundo”, nota 67, y las notas: 59.60.64 y 65.

68. “se plantaron las raíces”: una vez más, acude al “contraste”, aquí “muerte-vida”, tan del agrado de Fray Luis, para dar más fuerza a la idea que quiere expresar: v. “segundo nacimiento”, notas 9.13 y 65.

En el desarrollo del diálogo, Juliano parte de esta premisa: Que en el *segundo nacimiento* hubo muchas cosas extraordinarias, pero que en otras se siguió el orden común a todos los nacimientos de los hombres. En cambio, en el *tercer nacimiento*, *todo fue extraordinario y divino*.

*En síntesis*, estas diferencias, anotadas por Juliano, podemos reducirlas a las siguientes:

1. *Segundo nacimiento*: La *materia* de que se formó el cuerpo de Cristo fue *sangre*, la misma de que se forman todos los hombres.

1<sup>a</sup>. *Tercer nacimiento*: El *poder de Dios* regó el cuerpo con la *sangre* las venas.

2. *Segundo nacimiento*: La Virgen le dio *su propia sangre*, y sus *espíritus* llenaron las venas del cuerpo de su Hijo y las arterias de espíritu (de vida).

2<sup>a</sup>. *Tercer nacimiento*: *Dios regó con la sangre las venas*, le encendió el corazón y se tornaron a forjar *espíritus*.

3. *Segundo nacimiento*: El *calor de la Virgen* abrigó el cuerpo de Cristo y le encendió *fuego de vida*, con el que comenzó a arder el corazón.

3<sup>a</sup>. *Tercer nacimiento*: El *calor infundido por Dios* alzó *las costillas del pecho*, que dieron lugar al pulmón, es decir, a la respiración, necesaria para la vida.

4. *Segundo nacimiento*: La Virgen alimentó a Cristo *con su propia sustancia*, y Él creció en el cuerpo.

4<sup>a</sup>. *Tercer nacimiento*: El *alma de Cristo* se lanzó en el cuerpo resucitado de Cristo, más eficaz que en la primera vida.

5. *Segundo nacimiento*: Lo engendrado de esta manera estuvo *sujeto a muchas limitaciones*: a) Necesidad de comer; b) le fatigaba el trabajo; c) sentía el hambre y el cansancio; d) podía sufrir y morir, porque *los ñudos vitales* de su cuerpo los había anudado la fuerza natural de la Virgen madre.

5<sup>a</sup>. *Tercer nacimiento*: El cuerpo en la Resurrección fue invadido por la gloria del alma y *recibió las condiciones de espíritu*, dejándole el sentir, pero librándole de padecer y morir.

*En otras palabras*: Fray Luis nos hace ver en el *tercer nacimiento*: *La Resurrección*, que la *segunda vida de Cristo* no fue una simple vuelta a la *primera vida*, sujeta a mil y mil necesidades y condicionamientos: el dolor, el cansancio, el sufrimiento, y, finalmente, transcurrido algún tiempo en esta segunda vida, una segunda muerte.

Por el contrario, con su Resurrección, Cristo pasa a un espacio-no sometido al espacio, a un tiempo-no sometido al tiempo. En una palabra, pasa a la eternidad como *el viviente* por excelencia, que inaugura una nueva vida, una vida distinta para sí mismo y para aquellos que mueran y vivan con Él y para Él.

*El Resucitado del tercer nacimiento es el mismo que vivió anteriormente, el mismo que murió y ahora resucitó.*

En efecto: Sus amigos lo reconocen ahora, recuerdan el acento de su voz, sus modales y sus gestos, le reconocen especialmente cuando eleva sus ojos al cielo, al bendecir y partir el pan, cuando come con ellos.

Pero, *de algún modo, el Resucitado es distinto del Jesús de Nazaret. A todas luces, ahora se presenta a sus discípulos de un modo nuevo: Como el Señor de la vida, Señor incluso de su misma vida.* No se halla ya sujeto a la muerte, y los mismos discípulos lo entienden así. Ahora domina el mundo y no cuentan ya para Él las leyes naturales: Atraviesa, real o espiritualmente, el sepulcro sellado, el cenáculo con sus puertas cerradas; pasea sobre las aguas del mar; asciende visiblemente al cielo, ante la admiración de más de quinientos discípulos.

Por una parte, *pertenece a la historia de los hombres*, como pertenecía cuando caminaba con sus discípulos por los rugosos y polvorientos caminos de Palestina; pero, por otra parte, *ahora supera el tiempo y el espacio*: Aparece y desaparece, y sus mismos discípulos llegan a ver, con cierta naturalidad, la situación de Jesús en esta nueva vida.

En una palabra, en el *tercer nacimiento*, Fray Luis quiere presentarnos una *síntesis, mejor, una visión global del misterio divino-humano de Jesús, como Dios y como hombre*: como Dios, que vive eternamente, y nace del Padre = *primer nacimiento*, desde la eternidad; como hombre, que se encarna en el seno de María = *segundo nacimiento*, para formar parte de la historia de los hombres.

*Consecuencia*: Fray Luis nos hace ver, por lo tanto, que el *tercer nacimiento La Resurrección*, se realiza en Cristo en toda su plenitud, y que se inicia con Él el comienzo de la *nueva humanidad*: La *humanidad de los resucitados*, de aquellos que viven la nueva vida, que Cristo inaugura con su propia Resurrección.

La naturaleza de la *nueva vida* y las *vicisitudes* de aquellos que entren a formar parte de esta nueva humanidad, nos las trazaré más adelante: En el *cuarto nacimiento, en la Eucaristía*, y en el *quinto nacimiento, en el alma del Justo*, por obra de la gracia.

SERGIO GONZALEZ

(Continuará la segunda parte)

## Un catecismo medieval latino-italiano

En la Biblioteca de la Colegiata de San Isidoro de León se conserva un manuscrito (Ms. XLVII), de cuyo autor, la única identificación posible consiste en atribuirlo a un “anónimo del siglo XV”.

La descripción global que hace el Catálogo de dicha Biblioteca del manuscrito es como sigue: “Ms. en papel, 222 folios, encuadernación en tabla y cuero, y adosados al interior de las pastas dos folios en minúscula francesa del XII, que tratan de Geografía astronómica, ilustrando figuras el texto, además de la Moral en diversos tratados, tiene un compendio de *catecismo*, un libro de Catón, glosado en verso, “*per Dmn. Catonacium militem de agnacia*”, himnos y demás propio de un *devocionario*, ciclo lunar ilustrado con profusión de figuras y tablas, etc, etc, todo en latín, y con lectura copiosa; versos profanos, un *manual de parroquias*, latino compuesto “*per fratrem Uglesioni*”, que al fin se llama “*libro sinodal*”, y por fin una historia del joven hijo de un Emperador romano, a quien su padre encomendó para su educación a siete sabios, los cuales le tenían fuera de la ciudad, y por la fama del joven llegó a enamorarse de él la Emperatriz, su madrastra, que solicitó del Emperador le mandara a vivir a Roma, para solicitarle torpemente, etc”<sup>1</sup>.

Sería preciso añadir a tal descripción algunos otros datos, como indicar que se trata de un volumen en 4º, y que las hojas no están foliadas mas que al principio por orden correlativo, en una numeración reciente, para pasar más adelante a numerar únicamente las páginas de diez en diez, lo que permite, con cierta dificultad localizar cada uno de los tratados. El libro está escrito con letra gótica del XV. Constituye una recopilación de tratados muy diversos, con la particularidad de que los varios tratados o materias no parecen guardar orden lógico alguno, pues se pasa de unos temas a otros, para volver más adelante a alguno de los que ya ha sido abordado. Además del *Catecismo* -que más adelante describiré con mayor detalle- el aludido “manual parroquial” incluye una exposición relativamente amplia de los sacramentos, abordados uno a uno, con vistas, evidentemente, a la práctica pastoral; asimismo incluye una explicación amplia de los pecados capitales (diversa de la que veremos en el *Catecismo*).

---

1. J. PEREZ LLAMAZARES, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, 1923, 53.

A pesar de que la descripción de Pérez Llamazares afirmaba estar redactado en latín, en la parte que voy a presentar aparece un tratado importante redactado en italiano. Además hay que añadir que en el conjunto del manuscrito aparecen numerosas capitales en tinta roja; pero resulta curioso observar que algunas de dichas capitales no se llegaron a escribir, por omisión del amanuense, que dejó para un segundo momento el empleo de la tinta roja, con lo cual una serie de palabras dispersas a lo largo del libro han quedado mutiladas.

Guiándome del soporte de la numeración adicional, voy a centrarme en los tratados de índole catequética que van desde el f. 141r hasta el 151v, con una interpolación (fruto del desorden general de los tratados en el manuscrito) que ocupa los f. 143r a 145r dedicada a un calendario de uso litúrgico, por lo que al total de las 22 páginas acotadas hay que restar las 5 interpoladas, con lo cual se trata en realidad de 17 páginas, y de éstas ni la primera (f. 141r) ni la última (f. 151v) completamente: todo ello da idea de la relativamente breve extensión, similar, por otro lado, a la de otros catecismos medievales.

Estos tratados de índole catequética son tres escritos perfectamente diferenciados:

- 1) Compendium de doctrina christiana (f. 141r-142v)
- 2) Orationes (f. 154v)
- 3) Confessio devotissima fratris Johannis de Marchia (f. 164r-151r).

Utilizaré la expresión *Catecismo* para designar el conjunto de los tres tratados o, en su caso, la designación peculiar de cada uno de ellos.

El orden del esquema anterior se podría modificar si se opta por considerar que son dos escritos catequéticos diversos (Compendium, y Confessio), unidos entre sí de forma meramente aleatoria por las Orationes intermedias (y, en su caso, también, por la inserción del calendario litúrgico), que no necesariamente refuerzan la precaria unidad del conjunto.

La justificación global del conjunto de los tres tratados bajo la denominación de *Catecismo* está sustentada por la innegable base catequética de su contenido, especialmente en el caso de los escritos primero y tercero. El Compendium de doctrina christiana, entra de lleno en el género; se parece bastante en su contenido y en su concepción a otros catecismos medievales, en los cuales también el nivel de sus explicaciones no resulta demasiado profunda por el hecho de remitir a una situación ambiental de rancio sabor cristiano que hacía poco menos que innecesarias muchas explicaciones. La Confessio tiene también un neto contenido catequético, si bien su intención directa sea la de capacitar para una adecuada confesión. Hay, además, dos datos más que deseo subrayar en esta justificación del fondo catequético de

esta Confessio: en primer lugar, yo no sé de ningún confesional que incluya una explicación del credo, como hace éste, con la particularidad de que se limita a la presentación, *pero no con miras a la confesión*, inquiriendo, por ejemplo, posibles errores doctrinales en que hubiera incurrido el penitente. En segundo lugar, otros autores de catecismos, como es el caso de Pedro de Cuéllar o Hernando de Talavera escriben también sus correspondientes confesionales como complementarios de la exposición catequética de la fe, de manera que catecismo y confesional se vinculan. Tal me parece también que es el caso presente, si no en la cuestión de la autoría, sí al menos en la intención del compilador de estos tratados en el manuscrito estudiado. Por su parte, las Orationes tienen un menos nítido contenido catequético.

Personalmente me decanto por englobar los tres tratados dentro del mismo conjunto. La razón principal es la de considerar el alto contenido catequético que impregna al Compendium y a la Confessio, sin que quede interrumpido por la invitación a la oración, intercalada entre ambos. Hay, además, una unidad meramente externa, cual es la de haber sido escrito por el mismo amanuense que ha confeccionado todo el manuscrito: parece deducirse que en su mente y en su intención también estaba esta concepción unitaria, puesto que sólo rompe la continuidad estricta al final del f. 145r con un escueto “*deo gratias*”, que señala inequívocamente el final del calendario litúrgico interpolado<sup>2</sup>, de la misma manera que al término de la Confessio (f. 151v) aparece de nuevo, semirrecuadrada, la leyenda “*deo gratias*”, con la que pone fin al tratadito. Son, pues, tres tratados diversos, intencionalmente vinculados entre sí en la idea del compilador, como escritos que se complementan unos a otros.

## AUTOR

No existe en el conjunto del manuscrito identificación alguna que permita localizar a un autor de la totalidad, pues la descripción anterior permite la localización de varios autores particulares referidos a ciertos tratados, pero no a la obra completa, por lo cual, en la reseña anterior figura como anónimo.

---

2. Con anterioridad a este final, en el transcurso del calendario litúrgico, ha dibujado un recuadro en cuyo interior se lee “*hec vero*”, al final del f. 143v, que parece ser un error pues no empalma ni con el texto anterior, ni con el que le sigue. La impresión de error se refuerza por el hecho de que en el f. 144v aparece recuadrada al final de la página, a título de reclamo (el libro carece de ellos) la indicación “*hec vero inferius*”, pues el f. 145r comienza su texto precisamente: “*hec vero inferius scripta sunt illa de quibus incipitur capitulo primis vesperis...*”.

Concretamente, el *Compendium de doctrina christiana* carece de toda consignación de autor, y su texto tiene las suficientes semejanzas y diferencias con otros catecismos medievales como para no permitir la atribución a alguno de los autores conocidos. Algunos rasgos internos (como en el caso de los Mandamientos de la Iglesia y de los Sacramentos) permiten sospechar que el autor no es español, pues no se ajusta ni a la formulación ni a las afirmaciones complementarias que solían acompañar estos dos formularios en los catecismos españoles, pero tal razón no resulta determinante.

Las Oraciones, que constituyen la segunda parte, tienen un inequívoco sabor italianizante, sabor que viene reforzado por el hecho de que en la anotación que acompaña a las indulgencias remite expresamente a Roma: “ut patet in urbe rome clarius in conventu”, aunque lamentablemente no haya datos para permitir identificar de qué convento romano se trata. Todo ello se corrobora con mayor verosimilitud por el hecho de que la *Confessio devotissima* aparezca asignada a “fratris johanis de marchia”.

A falta de mejores indicios para el conjunto de la composición catequética, la *Confessio* posibilita al menos la localización del autor de uno de los escritos, con absoluta seguridad; permite suponer que no sería aventurado atribuirle la composición de las Oraciones de la segunda parte, y deja en libertad para asignar la autoría del *Compendium* a otro posible autor, puesto que la unidad catequética a que antes me refería es la que se deduce de la mentalidad del copista, pero no necesariamente hay que identificarla con la unidad de autor.

Juan de la Marca, llamado en realidad Juan de Ripa, pues era natural de Ripatransone, cerca de Ascoli Piceno, en La Marca, llevó igualmente el sobrenombre de su región de origen. Ambos apelativos hacen referencia a su origen, si bien se puede asegurar que su apellido familiar era el de Plantadossi<sup>3</sup>. Se desconocen de él datos precisos como las fechas de nacimiento o muerte, llegada a París, acceso concreto a la enseñanza. Perteneció a la orden de los franciscanos, en la que destacó como teólogo y filósofo, ya que ejerció con éxito el magisterio en la universidad de París durante el tercer cuarto del siglo XIV<sup>4</sup>. Según el cronista Mariano de Florencia, enseñaba antes de los 30 años y fue conocido con el apelativo de *Doctor difficilis*. En opinión de Wadding, Juan de Ripa se habría ocupado de la cuestión del cisma griego, ya que después de 1370 se pierde todo vestigio de él en París,

3. A. COMBES, *Jean de Ripa. Lectura super Primum Sententiarum*. Prologi. Quaestiones I et II (Edition critique), Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1961, XVII.

4. A. COMBES, *Présentation de Jean de Ripa*, en “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” 23(1957) 157-159 analiza las razones por las cuales una datación entre los años 1316-1334 para su docencia ha de ser desplazada a los años 1345-1370.

para reaparecer hacia 1400-1402 citado en los escritos de Gersón, lo que lleva a suponer que para entonces ya había muerto<sup>5</sup>.

A. Combes cita como obras suyas: 1) *Lectura super Libros Sententiarum*<sup>6</sup>, 2) *Collatio de gradu supremo*, 3) *Determinationes*<sup>7</sup>, 4) *Disputatio de causa meriti*<sup>8</sup>. Otras obras no encontradas: 5) *De formalitatibus*, 6) *In aliquot Aristotelis libros de anima*, 7) *De virtutibus*, 8) *De vitis*, 9) *Sermones de tempore*, 10) *Sermones de Sanctis*, 11) *Tractatus de contractibus*<sup>9</sup>. En la bibliografía estudiada por A. Combes, no aparece referencia alguna a esta *Confessio*, que sin embargo, el manuscrito estudiado le atribuye sin el más mínimo vestigio de duda. Esta obra estaría situada no tanto en la línea de reflexión teológica, propia de su docencia universitaria, sino en la de los *Sermones de tempore* y los *Sermones de sanctis*

## FECHA

Los indicios que permitan señalar una fecha de *composición* de esta obra son muy escasos, pues la única referencia segura apunta a Juan de la Marca, cuyo apogeo se sitúa en el tercer cuarto del siglo XVI, pero del que se desconoce la fecha de fallecimiento, por lo cual, esta tercera parte tendría que ajustarse a tan imprecisa datación. En el caso de las dos partes anteriores no hay datos más concretos, pues el único indicio cronológico es la alu-

---

5. Han tratado de Juan de Ripa: F. EHRELE, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V*, Münster in Westfalia, 1925; H. SCHWAMM, *Magistri Ioannis de Ripa, O.F.M. doctrina de prescientia divina. Inquisitio historica*, Roma, Analecta Gregoriana, 1930; Id., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinem ersten Anhängern*, en *Philosophie und Granzwissenschaften*, V. Band 1/4 Heft, Innsbruck, 1934; A. COMBES, *Un inedite de Saint Anselme? Le traité "De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum" d'après Jean de Ripa*, Paris, 1944; Id., *Présentatio de Jean de Ripa*, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 23 (1957) 145-242; Id., *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son commentaire des Sentences*, en *Ibid.* (1959); F. RUELLO, *Paulus Venetus. Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio. Prologus*, (Edition Critique), Firenze, Olschki, 1980); L. WADDING, *Scriptores ordinis minorum*, Romae, 1650.

6. A. COMBES, *Lectura super Primum Sententiarum*. Prologi. Quaestiones I et II. (Edition critique). Paris, J. Vrin, 1961. A. COMBES, *Conclusiones*, (Ed. critique), Paris, J. Vrin, 1957 presenta en esta obra las *conclusiones* que van marcando los hitos del pensamiento de Juan de Ripa en el transcurso de su comentario a las *Sententias* de Pedro Lombardo.

7. A. COMBES, *Determinationes*, (Ed. crítica), Paris J. Vrin, 1957. Esta obra se conoce también con el nombre de *Quodlibeta*.

8. A. COMBES, *Présentation de Jean de Ripa*, l.c., 170-176.

9. Ver A. COMBES, *Jean de Ripa ou de Marchia*, en G. JACQUEMET (ed.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tomo VI, 561-563.

sión a las indulgencias concedidas “a beato gregorio et multis aliis eius successoribus”, que no permite más concreciones<sup>10</sup>.

Respecto a la fecha de la *escritura* del manuscrito, ya he indicado que está catalogado como del siglo XV, extremo suficientemente comprobado como para no ofrecer dudas. Además del tipo de letra gótica, el latín empleado es un latín bajomedieval, decadente, inseguro; y, por otra parte, el italiano que aparece en la Confessio es también un italiano poco afianzado, con evidentes dependencias del latín (lo que es equivalente a arcaísmo) y, acaso también del castellano.

Hay que hacer una precisión más en el sentido de que resulta patente que el manuscrito que hoy nos ha llegado es copia de un escrito anterior, ya que en varias ocasiones el amanuense se equivoca repitiendo una palabra por dos veces en la misma frase que posteriormente tacha<sup>11</sup>, mientras que en otras ocasiones se despista dejándola sin tachar<sup>12</sup>, además de tener que añadir una línea forzada que ha omitido, alterando el sentido de la lectura<sup>13</sup>. Pero tal constatación no permite ir más lejos en la averiguación de la fecha de los escritos copiados en el presente manuscrito durante el siglo XV.

## APROXIMACION A UN ANALISIS LINGÜÍSTICO

No voy a tratar de llevar a cabo en este apartado un estudio sistemático desde el punto de vista lingüístico, sino únicamente una aproximación para señalar algunas peculiaridades del idioma empleado. La fecha del siglo XV, aun resultando poco concreta, es lo suficientemente nítida como para saber que estamos asistiendo a la agonía del uso habitual del latín, que va cediendo paso a los cada vez más potentes idiomas románicos. Es un período de transición, y asistimos a la decadencia de un latín alejado de sus fuentes clásicas y muy romanceado; y por otro lado las nuevas lenguas todavía no han adquirido la autonomía que irán cobrando con el paso del tiempo. De ahí que los dos idiomas que aparecen en este *Catecismo* compartan la ambigua situación de transición hacia la desaparición o hacia la consolidación.

---

10. Si “beato gregorio” hay que entenderlo como “San Gregorio”, tampoco una alusión tan genérica permite mayores concreciones, pues podría referirse a San Gregorio Magno (Gregorio I), cuyo pontificado fue del 590 al 604, a San Gregorio II (715-731), o a San Gregorio III (731-741), por no mencionar a los otros Gregorios, no beatificados, hasta Gregorio XII (1406-1415), a cada uno de los cuales se podría atribuir la concesión de indulgencias, pues son anteriores a la fecha supuesta la de escritura del manuscrito.

11. Líneas 166, 189 y 238-239.

12. Líneas 11 y 113.

13. Líneas 363-364.

Salvando la cuestión de las abreviaturas, desatadas con arreglo al sentido del texto latino según la grafía usual, en el resto del escrito no sometido a abreviaturas me voy a ceñir a señalar algunas muestras del latín utilizado, dejando constancia de que se trata de un latín decadente.

En el Compendium aparecen expresiones usuales en el latín tardomedieval, como *celi* (por *coeli*, línea 5), *Pillato* (por *Pilato*, línea 8)<sup>14</sup>, *tercia* (por *tertia*, línea 9), *hec* (por *haec*, línea 15), *misericordie* (por *misericordiae*, línea 22), *sicientes* (por *sitientes*, línea 28), *posquam* (por *postquam*, línea 39), *Bautisma* (por *Baptisma*, línea 50)<sup>15</sup>, *cautivos* (por *captivos*, línea 28)<sup>16</sup>. Todas ellas son muestras de corruptelas fonéticas o gráficas en un idioma que aunque resulta sabido no es correctamente utilizado. Otro tanto ocurre con las Oraciones, donde se encuentran las expresiones siguientes: *anime mee* (por *animae meae*, línea 95), *susscesoribus* (por *successoribus*, línea 101), *eclesie* (por *ecclesiae*, línea 105).

La Confessio, redactada en italiano, es igualmente patente demostración de un empleo irregular de una buena serie de palabras. Encontramos con una clara reminiscencia latina: *septima* (por *settima*, línea 123), *regula* (por *regola*, línea 112), *scriptura* (por *scrittura*, línea 209), *aut* (por “o”, conjunción adversativa, línea 239), *supraditte* (por *sopraditte*, línea 128), *constientia* (por *coscienza*, línea 127). Otras muestras van en la línea de indicar la inseguridad o el arcaísmo del italiano utilizado, como es el caso de usar *vechia* (por *vecchia*, línea 187), *paççi* (por *pazzi*, línea 372), *magnare* (por *mangiare*, línea 219). En otros casos resulta más evidente la castellanización que han sufrido algunas de las palabras empleadas como en el caso de *cuerpo* (por *corpo*, línea 352), *munido* (por *mondo*, línea 179), o *qualquier* (por *qualcunque*, línea 238).

Además encontramos otros vestigios de inseguridad a la hora de utilizar una u otra palabra, que muestran la vacilación del autor. Tal es el caso del empleo de *ecclesia* (línea 251) o *chesia* (por *chiesa*, línea 236); similar situación es la que aparece en el uso del latinismo *infanti* (línea 274) o bien *lavoratori* (línea 193) para hacer alusión a los trabajadores; otro tanto ocurre con la variante *limosine* (línea 196) o su precedente latino *elimosine* (línea 373). Ya hice alusión con anterioridad al empleo en el texto italiano de la misma corruptela que había utilizado en el texto latino al escribir *Pillato* (línea 349).

14. La misma irregularidad aparece en el texto italiano de la Confessio (línea 324), lo que resulta indicativo de la inseguridad del autor tanto en uno como en otro idioma.

15. En este caso es clara la castellanización, pues no se inclina por la fórmula italiana *Battesimo*, ni por otra forma del latín decadente fonéticamente afin, como *Babtisma*. Curiosamente, también en el texto italiano aparece la expresión “bautismo” (línea 338).

16. Como en el caso anterior, es un nuevo indicio de castellanización.

En otros casos la inseguridad se manifiesta en el uso alternativo de dos gráficas diferentes, en que una vocal se substituye por otra que fonéticamente suena igual o casi igual, lo que induce a que gráficamente se intercambien una y otra; así encontramos *iudei* (línea 223) o *iudey* (línea 230); *altrui* (línea 150) o *altruy* (línea 141); *sei* (línea 137) o *sey* (línea 134); *ai* (línea 329) o *ay* (línea 329); *bueni* (línea 144) o *buono* (línea 126).

El conjunto de tales muestras manifiestan el empleo habitual en esa época de un latín decadente y mal utilizado y de un italiano inseguro y vacilante: es un texto de la época de transición en que un idioma se va abriendo paso a costa del otro y en que ninguno de los dos tiene suficiente firmeza como para imponerse de una forma nítida. Por otro lado, el hecho palpable de la castellanización de algunos de los vocablos utilizados puede reflejar la intervención de alguna persona (¿amanuense?) que quizá con otro esquema mental no está absolutamente seguro de las expresiones que utiliza por un cierto desconocimiento, lo que llevaría a la hipótesis de algún personaje que piensa en castellano y escribe en italiano: en este caso, a pesar de los despistes, demuestra un excelente conocimiento del italiano, y sólo cuando baja la guardia se descubre su personalidad a través de los inconscientes errores. De todas maneras los indicios de castellanización no son tantos como para llevar esta hipótesis a tesis, aunque convenga no relegarlos totalmente al olvido.

## ANALISIS CATEQUETICO Y DOCTRINAL

Puesto que se trata en conjunto de un catecismo, no queda otro remedio que hacer un análisis a fondo desde los supuestos catequético y doctrinal que el catecismo contempla, como son la forma de presentar la fe y el fondo mismo en que ésta es comunicada, conscientes de que fondo y forma están íntimamente vinculados entre sí y no siempre resulta fácil la separación metodológica.

En aquellas ocasiones en que resulte procedente, voy a tratar de comparar este *Catecismo* con otros catecismos medievales, para ver de establecer las semejanzas y diferencias, aunque no hay más remedio que advertir que la escasez de ejemplares, referidos a un tiempo extremadamente amplio hace difícil establecer adecuadamente los términos de la comparación. La única nota que salva la validez de la comparación es la tendencia a la estabilidad propia de la sociedad medieval inclinada al empleo de fórmulas estereotipadas que continuaban siendo válidas generación tras generación lo que en cierto modo resta importancia a la distancia temporal entre los catecismos que voy a comparar.

Estos catecismos son: el de Pedro de Cuéllar (=PC), de 1325<sup>17</sup>, el de Juan de Aragón (=JA), de 1328-1334, el de Gil de Albornoz (=GA), de 1345-1347<sup>18</sup>, el de Gutierre de Toledo (=GT), de 1377-1385<sup>19</sup>, un catecismo anónimo hispano-latino (=HL), de los siglos XIV-XV<sup>20</sup>, otro catecismo anónimo que empieza con las palabras “La santa fe de los christianos...” =(SF), de 1469(?)<sup>21</sup>, el catecismo de Hernando de Talavera (=HT), de hacia 1496<sup>22</sup>.

Seguiré el mismo orden que el *Catecismo* que estoy presentando con la salvedad de introducir divisiones y numeración que no están en el texto original para facilitar el orden lógico.

## I. COMPENDIUM DE DOCTRINA CHRISTIANA

### 1. Padre nuestro.

El texto comienza, tras el título medio camuflado en el semirrenglón del párrafo anterior (“Incipit Compendium de doctrina christiana”), con la afirmación de que “quilibet christianus debet primo scire pater noster ut possit orare”. Resulta curiosa la incógruencia en que el *Catecismo* incurre, pues frente a la urgencia destacada en primer lugar no se sigue el texto del padre-nuestro. Es más que posible que no fuera necesario ponerlo por escrito si resultaba suficientemente conocido y repetido en la práctica cristiana del momento, pero no deja de llamar la atención que si estima fundamental su conocimiento no dedique un párrafo a transcribirlo, precisamente para asegurar y reforzar su conocimiento. La misma ausencia se percibe en los catecismos consultados, con la única excepción de que HT (f. 11r) lo incluye entre sus páginas en versión castellana.

---

17. Edición a cargo de J.L. MARTIN-A. LINAGE, *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.

18. Ambos publicados por D. W. LOMAX, *El catecismo de Albornoz*, en E. VERDERA Y TUELLAS (ed.), *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, Bolonia, 1972, I, 213-233.

19. A.C. FLORIANO, *Un catecismo castellano del siglo XIV*, en “Revista Española de Pedagogía” 3 (1945) 87-99.

20. J. HOMS, *Un catecismo hispano-latino medieval*, en “Hispania Sacra” 1 (1948) 113-126.

21. J. SANCHEZ HERRERO, *La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV*, en “Archivos Leoneses” 59-60 (1967) 167-169.

22. *Breue doctrina y enseñanza que ha de saber y poner en obra todo christiano y cristiana. En la qual deuen ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa. Ordeno la Fray Hernando de Talauera: primero arçobispo de la santa yglesia de Granada.*

No hay más remedio que hacer alusión a otro documento medieval, según el cual, habiendo encontrado Carlomagno a algunos que querían ejercer el cargo de padrinos sin saber ni el credo ni el padrenuestro, fueron excluidos de tal oficio<sup>23</sup>, lo que confirma la urgencia de la afirmación inicial del *Catecismo*, a pesar de que no sea vea complementado con el texto del mismo.

## 2. Credo.

A diferencia de los otros catecismos consultados, el presente opta en la presentación de la fe por la fórmula del credo apostólico, en la modalidad (certificada por otros muchos catecismos más recientes) de atribuir cada uno de los artículos a uno de los apóstoles, como expresamente advierte: "...quae in eodem continentur XII articuli fidei secundum numerum XIIIm apostolorum". Como tal atribución no tiene fundamento histórico real y la tradición que la repite es meramente supuesta, de ahí que haya variantes en la misma, como es el caso del *Catecismo* que nos ocupa, pues atribuye a Mateo la frase: "Sanctam ecclesiam catholicam", y a Simón dos frases: "Sanctorum communionem, remissionem peccatorum". Tal atribución no se muestra concorde con la que hace el catecismo de Pedro de Cuéllar, para el cual Mateo es el autor de "Sanctam ecclesiam, sanctorum communionem", dejando a Simón la frase restante (PC, 2v). Hay otra diferencia igualmente con el catecismo de Pedro de Cuéllar, cual es la mayor fidelidad del texto del catecismo presente, pues atribuye a Andrés la frase: "Et in ihesum christum filium eius unicum dominum nostrum" (línea 5-6), en tanto que el catecismo de Pedro de Cuéllar modifica la frase para afirmar, también en labios de Andrés: "Et in ihesum christum filium eius unicum Domini"<sup>24</sup>.

---

23. "Multi fuerunt apud nos inventi qui volebant suscipere infantes, de sacro fonte baptismatis, quos iussimus singulariter et diligenter examinare et requirere, si orationem Dominicam et symbolum scirent, et memoriter tenerent; el plures fuerunt qui nulla exinde in memoriam tenebant, quibus praecepimus abstinere et antequam orationem et symbolum scirent et recitare potuissent, neque aliquem de sacro fonte baptismatis suscipere praesumerent" *Ep. XV ad Garibaldum* (PL, XCVIII, 917). Citado por D. LLORENTE, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, Valladolid, Martín 19945 513.

Por su parte el catecismo de Pedro de Cuéllar (PC 19v) sí recoge la necesidad de que el cristiano conozca las oraciones, pero lo hace en otro contexto: se dirige expresamente al sacerdote para que cumpla con su quehacer catequético por la enseñanza, a la vez que para que controle a través del ministerio de la penitencia quiénes lo saben y quiénes lo ignoran, con esta advertencia: "Primero le demande dónde es e dó fue criado; e si le viere simple demuéstrele el Pater noster e el Ave Maria e el Credo o amonéstele que lo aprenda".

24. Ver J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 19803, 469-509.

La otra curiosidad, ya anotada al hacer el análisis lingüístico es la inusitada grafía “Pillato”, que aparece tanto en el texto latino como en el italiano (líneas 8 y 339), de la cual no he encontrado paralelo en ningún otro sitio.

El catecismo de Hernando de Talavera presenta la fe en torno al credo apostólico en castellano, sin atribución a cada uno de los apóstoles de la frase correspondiente (HT, 10v); los catecismos de Pedro de Cuéllar (PC, 2r-v) y de Juan de Aragón (JA, 270v,b-271r,a) incluyen la fe según la ordenación de los catorce artículos de la fe, pero además, a título de resumen, ofrecen la formulación en doce artículos del credo apostólico, aunque el segundo no distribuya los artículos según los apóstoles. El resto de los catecismos consultados los presenta según el esquema usual en los catecismos españoles de los catorce artículos de la fe, sin que tenga que deducirse que el ajustarse al credo apostólico, como hemos visto, sea indicio seguro de procedencia extranjera.

### 3. Mandamientos.

“Post hec discat precepta”. La primera y más chocante nota que procede resaltar es que enumera únicamente nueve mandamientos, aunque en la recapitulación que les sigue, en forma de versos, haga referencia a diez. Es suficientemente conocido que la distribución catequética cristiana<sup>25</sup> no se ajusta literalmente a la expresión veterotestamentaria, que sistematiza y abrevia. En el caso que nos ocupa más que la fusión de los dos últimos preceptos en la frase “Non concupisces res proximi tui”, llama más la atención la enunciación del primer mandamiento por la vía negativa “Non adorabis deos alienos”, que por la vía positiva: “Diliges Dominum Deum tuum”. La redacción propuesta por el *Catecismo* es prácticamente la misma que la de la Vulgata<sup>26</sup>. Otra anomalía digna de ser reseñada es que altera el orden de los mandamientos sexto y séptimo: “...Non occides. Non furtum facies. Non

25. Forzosamente hay que matizar que la palabra “cristiana” es usada aquí en su sentido más amplio, englobando a los seguidores de Cristo. Con posterioridad a la reforma, habría que matizar y decir “católica”, que siguió usando los esquemas habituales, en tanto que los reformadores de uno y otro signo, en una mayor fidelidad a la literalidad del texto siguieron usando el esquema del decálogo recuperando como 2º mandamiento la prohibición de hacer imágenes, y fundiendo en el 10º la apetencia de propiedades y de la mujer ajena. La tradición ortodoxa coincide en este punto con la tradición protestante y difiere de la católica: ver, *Dio è vivo* (Catechismo per tutti scritto da un gruppo di cristiani ortodossi), Leumann-Torino, LDC, 1989, 106.

26. Solamente hay divergencias en: 1º mandamiento: “Non *habebis* deos alienos...” (Vulgata); “non *adorabis* deos alienos; 8º mandamiento: “Non *loqueris contra proximum tuum* falsum testimonium” (Vulgata); “non falsum testimonium dices”; 9º mandamiento: “Non concupisces *domum* proximi tui” (Vulgata); “non concupisces *res* proximi tui”.

mechaberis...”, sin que aparentemente haya razón alguna que justifique semejante cambio.

Esto no afecta para nada a dicha presentación que, como puede apreciarse es meramente esquemática frente a otros catecismos con los que se puede establecer comparación, que optan por la línea de una presentación realmente amplia, o una más condensada, señalando junto al enunciado de cada uno de los mandamientos los posibles pecados más notables o más usuales contra el mismo; tan sólo optan por la presentación escueta el catecismo hispano-latino (HL, 293v-294r) y el anónimo leónes (SF, 297r).

A título de resumen mnemónico de los mandamientos, incluso en su formulación condensada, algunos catecismos incluyen unos versos, que solían ser un procedimiento práctico en el medievo, habida cuenta de los índices de analfabetismo. Incluyen asimismo versos de esta índole GA, 103r; JA, 273r,a; y HL, 293v. Pero en el estudio de J. Homs previo al catecismo hispano-latino, menciona en nota un manuscrito de Brujas<sup>27</sup> que es el que más coincide con los versos del *Catecismo* que estoy analizando, además de coincidir, también en parte, con la redacción del catecismo hispano-latino. Por otra parte, los versos del manuscrito de Brujas quedan mutilados al final, mientras que los del este texto no tienen mutilación alguna.

#### CATECISMO DE SAN ISIDORO

.....  
Unum cole deum, nec iures vana per ipsum  
Sabata santifices. Habeas in honorem parentes  
Non sis occisor, fur,...ctus, testis iniquus  
Uxorem alterius. Nec cupias res alienas.

#### MANUSCRITO DE BRUJAS

In tabulis binis, lex erat scripta petrinis  
Unum crede Deum, ne iures vana per Ipsum.  
Sabbata sanctifices, et sint in honore parentes.  
Non occisor eris, mechus, fur, testis iniquus.

A pesar del parecido de los versos, no se puede aquilatar la absoluta identidad en ninguna de las versiones, lo que constituye una prueba de que circulaban una serie de estrofas parecidas, pero no iguales, y nuestro *Catecismo* se hace eco de una de tantas, con las semejanzas y divergencias que se pueden apreciar.

#### 4. Mandamiento evangélico.

El texto prosigue con una frase de la cual he hecho un apartado más, no precisamente por su extensión, sino por la importancia que tiene en sí

27. Pg. 119. Ver pg. 115 en que señala que dicho manuscrito de Brujas fué publicado por A. de POORTER, en “Revue d’Histoire Ecclésiastique” 28 (1932) 70-74.

misma: el hecho de que la presentación de los preceptos, con una versión que es copia casi literal de las palabras del Exodo, se remate haciendo alusión a “Precepta evangelii sunt duo”, no deja de ser un acierto catequético. Ahora bien, semejante logro queda inmediatamente desvanecido, ya que contra todos los pronósticos, no continúa con la formulación de los dos preceptos evangélicos a los que está aludiendo, sino que deriva hacia la puesta en práctica de los mismos, a través de las obras de misericordia.

Encontramos en otros catecismos parecidas alusiones a la ley evangélica, aunque no resulten coincidentes entre sí. HT, 16v dice: “Hazer a los otros el bien que querriamos que hiziessen a nos, y no les hazer el mal que no querriamos que nos hiziessen”, con una clara referencia a Mt. 7,12. Por su parte, JA 270v,a parece que trata de coincidir con nuestro *Catecismo* al decir: “Lex autem Christi in duobus consistit, in fide, scilicet, et moribus”<sup>28</sup>. El hecho de que el presente *Catecismo* no prosiga la frase impide saber si en el resumen evangélico -que el autor únicamente apunta- está pensando como HT en hacer el bien y evitar el mal; como JA, en la fe y las obras; o en Mt. 22, 34-40, en el amor a Dios y al prójimo.

### 5. Obras de misericordia.

Como ya he indicado, la fugaz contemplación del mandamiento evangélico modifica su trayectoria, y en lugar de ahondar en la moral neotestamentaria y en la enseñanza de Jesús según las expresiones bíblicas, aterriza en la formulación usual de las obras de misericordia: “Precepta evangelii sunt duo qui distingunt in opera misericordie”. La enumeración de las mismas se articula, según la doble división conocida, en obras de misericordia espirituales y corporales. Hablando en términos globales se puede decir que se ajustan a los patrones comunes en este tipo de prácticas cristianas, teniendo en cuenta que no existe un modelo suficientemente fijado como para que se convierta en arquetipo, lo cual conlleva ciertas fluctuaciones de la redacción o en el orden en que aparecen.

En nuestro texto aparecen primero las espirituales, seguidas de las corporales, mientras que en el catecismo hispano-latino, figuran en orden inver-

---

28. GA, 102r propone otro compendio de los mandamientos, que tiene una tradición fuertemente catequética, si bien no resulta tan evangélico: “Otrosí deumos saber que los mandamientos de la ley de Dios son diez, e destos diez mandamientos los tres de la primera tabla pertenesçen al amor de Dios, e los otros siete pertenesçen al amor que deue auer todo omne a su Christiano”. Casi en términos parecidos se expresa JA, 272v,a: “Quorum tria pertinent ad dilectionem Dei et hec fuerunt scripta in prima tabula, VII alia ad dilectionem proximi pertinent que scripta fuerunt in secunda tabula”. El mismo JA, 273r,a dice: “in his mandatis universa lex pendet et prophete” (Mt. 22,40).

so (HL 295v-296v)<sup>29</sup>. Las obras de misericordia espirituales aparecen en lo que podríamos llamar formulación tradicional, con una serie de particularidades.

Llama la atención la expresión que emplea para la 6ª: “Substinere personas graves”, cuyo sentido podría resultar de alguna manera ambiguo o confuso. El cotejo con otra formulación medieval nos precisa el alcance de la afirmación, cuando en otro catecismo se afirma: “La sesta es sonfrir al enojoso e al enfermo e al sannudo” (GT pg. 99). Respecto a la 7ª, nuestro *Catecismo* dice: “orare por omnibus, scilicet, amicis et inimicis”, con lo que aporta un rasgo de originalidad en tal plegaria universal que no he encontrado reflejado en ningún otro catecismo de esta época; tan sólo se le aproxima algo la siguiente: “La septima es rogar a Dios porque todos los omnes ayan bien...” (GT pg. 99)<sup>30</sup>, aunque no incluye expresamente el matiz de recordar en la oración tanto a los amigos como a los enemigos. Al término de las obras de misericordia, éste y otros catecismos hacen un resumen en forma de verso latino, pero en el caso del presente *Catecismo* comete la irregularidad de condensar en seis verbos las siete obras de misericordia: “Unde versus: Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora”. Se trata, evidentemente, de una omisión del despistado amanuense que por fortuna se puede obviar al contraste con el único catecismo que reproduce en latín tal verso: “Consule, castiga, solare, remite, fer, ora, doce” (HL 296r)<sup>31</sup>.

Respecto a las obras de misericordia corporales, las siete que incluye la formulación del presente *Catecismo* se ajustan a la formulación habitual, aunque no haya un orden inalterado; y terminan en el verso conclusivo que en este caso sí está integrado por siete miembros: “Unde versus: Visito, poto, cibo, reddimo, tego, colligo, condo”. Puede comprobarse, por comparación con las espirituales en las que no había variación, cómo han cambiado los verbos empleados, así como el orden: “Pasco, poto, coligo, tego, visito, libero, condo”<sup>32</sup>.

---

29. En el caso de HT 16v, aborda las obras de misericordia de una forma global, breve, sin llegar siquiera a enumerarlas más que para destacar -sin que se adivine el motivo último- una de ellas: “Cumplir las obras de misericordia que son socorrer a las personas en sus menesteres espirituales e corporales. E señaladamente corregir aparte caritativamente al que yerra”.

30. El catecismo de Gil de Albornoz (GA 103v) contiene unas expresiones casi iguales a las reproducidas del texto de Gutierre de Toledo.

31. SF 297v únicamente esquematiza las obras espirituales en la forma del verso aludido, pero traducido al castellano: “Enseñar, aconsejar, castigar, consolar, sofrir, perdonar, rogar”. El resto de los catecismos consultados, o no incluye las obras de misericordia, o no recoge el verso recapitulativo.

32. GT pg. 99; GA 103v; SF 297v aporta el verso, como en el caso anterior, en su versión castellana: “visitar, dar de comer, dar de beber, redemir, vestir, dar posada, enterrar”.

## 6. Mandamientos de la Iglesia.

Este tratado resulta absolutamente original, en la presentación que del mismo realiza este *Catecismo*. Por otra parte, frente a las fórmulas escuetas y estereotipadas de otros formularios (como es el caso de las obras de misericordia), en el caso de los mandamientos de la Iglesia, el texto se encuentra lleno de matices y precisiones como si existiera una preocupación de dejar suficientemente explicitados tales preceptos. Choca tal interés cuando ha habido ocasión de comprobar que no ha incluido algo semejante unas líneas más arriba al recoger los mandamientos de Dios.

El segundo motivo de originalidad se encuentra en el hecho de que es prácticamente el único catecismo que aborda la cuestión, ya que la mayoría de los consultados no lo hace, y el único que recoge alguno de estos mandatos -el de Hernando de Talavera- lo hace de una forma no sistemática, de manera que no puede decirse que lo excluya, pero tampoco lo presenta como un capítulo fácilmente memorizable de deberes a cumplir<sup>33</sup>.

Todos los mandamientos comienzan su redacción con la fórmula: *Quilibet christianus...*, que ya había aparecido (línea 2) al hablar de la obligación de conocer el padrenuestro: denota una obligación expresa. El 1º mandamiento recuerda de nuevo la obligación de saber precisamente estos dos formularios (“*pater noster et credo in deum*”); y añade, además la obligación que tienen los padrinos (“*patres et matres spirituales*”) de enseñar a sus ahijados (“*filios suos spirituales*”) al llegar a la edad oportuna, que no precisa (“*ad hetatem legitimam*”). Resulta curioso que no se haga siquiera una alusión a la labor educativa de los padres, y que todo el peso de la enseñanza cristiana recaiga sobre los hombros de los padrinos. Recuérdese lo anotado en cuanto a la actuación de Carlomagno en este punto<sup>34</sup>.

El 2º mandamiento contempla el descanso dominical con la abstención de trabajos serviles, de las cosas ilícitas (no precisa cuáles son, por lo que hay que entender que se refiere genéricamente a los pecados), así como la obligación de asistir a misa, con una serie de matizaciones, como es su integridad (“*missam integram*”) y los días exigidos (“*diebus dominicis et festis in sanctis constitutis*”). El conjunto de tales obligaciones está tamizado por la adver-

---

33. “Obedecer e cumplir los mandamientos de los prelados e mayores ecclesiasticos e seglares. E honrrarles a cada uno en su estado” (HT 16v)... “Ha de ayunar la quaresma” (HT 17v)... “Ha de pagar diezmos de toda cosa que nuestro señor da o acrescencia” (HT 17r)... “Honrrar las cosas sagradas: y las yglesias y ciminterios: y non tractar ni hazer alli cosa seglar” (HT 175-v)... “Ha de confessar e de comulgar cada año” (HT 14v).

34. Sin embargo, A. LÄPPLE, *Breve historia de la catequesis*, Madrid, CCS, 1988, 58 y 63 se centra únicamente en el papel educador de los padres, omitiendo el de los padrinos.

tencia de que no se trata de obligaciones absolutas y insustituibles, pues “*nemo tamen ad impossibile tenetur*”.

El 3º mandamiento habla del ayuno cuaresmal, así como el de otros días señalados, con los límites de edad estipulados (“*supra XXI anno et infra LXX*”), dejando a salvo las situaciones excepcionales en que exista una razón que lo impida (“*si non habet legitimum impedimentum*”).

El 4º mandamiento recuerda la exigencia de la confesión anual, pero introduce una patente distinción entre la situación de los varones y las mujeres: en principio señala la situación compartida de llegar a la edad de la discreción (“*ad annos distinctionis*”), concepto que no es -o no aparece como equivalente de “*ad hetatem legitimam*” (línea 33)-; pero cuando se trata de establecer cuál es la edad de la discreción ésta se sitúa en los 24 años para los varones (“*masculus ad XXIII*”), mientras que la rebaja a la mitad para las hembras (“*femina vero ad XII*”). La más elemental observación lleva a afirmar el carácter más precoz y despierto de las muchachas que de los muchachos en torno a la preadolescencia, por lo que no había nada que objetar respecto al tope de 12 años señalados para las chicas; pero elevarlo hasta el doble para el caso de los varones parece -desde la óptica actual- una evidente exageración, incluso en el caso de querer dejar perfectamente establecida la superioridad del varón respecto a la mujer en la mentalidad medieval<sup>35</sup>.

El 5º mandamiento menciona la exigencia de la comunión pascual, de acuerdo con el criterio anterior de la edad de la discreción; aunque se han de tener en cuenta dos variables: el consejo del confesor prudente; y la oscilación en la edad previamente estipulada, en función de la diferencia de capacidad individual (“*secundum rationem et ignorantiam*”).

Salvando la cuestión de la abultada diferencia entre varones y mujeres para hablar de la suficiente discreción y responsabilidad (o teniendo en cuenta el más que probable error del amanuense), el conjunto de los mandamientos de la Iglesia aparece como un bloque no precisamente rígido, sino adaptable a la situación personal del cristiano no meramente desde caprichosos criterios subjetivos, sino desde la necesaria adaptación a las personas.

---

35. Habría que pensar más bien en un error del amanuense, quien, sin embargo, ha escrito con absoluta claridad “*masculus ad XXIII*”. Para ello me apoyo en el hecho de que el catecismo de Pedro de Cuéllar (f. 33v-34r) dice: “La edad para casar es XIII años e en el varon, XII en la muger; quanto para hacer desposajas siete años en el uno e en el otro”. No parece lógico que se sitúe la edad para el matrimonio en otro texto medieval en 14 y 12 años respectivamente, y en cambio los topes sean 24 y 12 años para el caso de la confesión anual.

## 7. Sacramentos.

La presentación de los sacramentos vuelve a adoptar el estilo conciso que caracteriza el conjunto del *Catecismo*. Consiste en la enumeración de cada uno de los sacramentos, seguida de una breve aclaración sobre su necesidad, que se diversifica en dos posibilidades: la necesidad de la recepción a nivel personal la ciñe a los sacramentos de bautismo, penitencia y eucaristía; la necesidad de recepción a nivel colectivo, y no obligatoria a título personal, la remarca para el matrimonio y el orden (“quia in ecclesia oportet esse clericos, sive sacerdotem, et coniugatos”). Llama la atención que no haga ningún tipo de manifestación acerca de la necesidad, conveniencia o simple oportunidad de recibir los sacramentos de confirmación y unción de enfermos, como si con el hecho de haberlos recordado en la lista inicial resultase ya suficiente. En este caso, además, tampoco hace referencia al verso recapitulativo que otros catecismos ofrecen<sup>36</sup>.

Resulta más difícil la comparación con otros catecismos medievales en relación con la materia de los sacramentos por el hecho de que la diversidad en el tratamiento resulta grande en los diversos catecismos que he manejado. Esta va desde la exposición breve (SF 298) hasta la exposición realmente amplia (GA 102r), o muy amplia (PC 11v-37r). Precisamente por ello, me limito a establecer la comparación con relación a la exigencia o necesidad de recibir los sacramentos, ya que mientras este *Catecismo* urge el bautismo, penitencia y eucaristía, otros catecismos hablan de la necesidad de recibir los cinco primeros (SF 298; PC 36r), en lo que se aprecia una divergencia notable con el que nos ocupa; el hecho de que ninguno de ellos dé razones para justificar su respectiva postura hace que la cuestión pueda ser entendida de las formas más diversas, ya que el abanico discurre desde la más absoluta exigencia hasta la permisividad o la devoción personal, cuando resulta claro que hay que tener en cuenta una serie de obligadas precisiones como son la voluntad de recibirlos, la posibilidad de hacerlo, o la edad de la persona a que se refieran. Pero un texto tan escueto como éste no descende a semejantes puntualizaciones.

## 8. Dones del Espíritu Santo.

Del resto de los catecismos medievales cotejados, únicamente el de Pedro de Cuéllar (PC 52r-v) se ocupa también de la cuestión de los dones

36. “Abluo, firmo, cibo, pigeo, ungit, ordinat, uxor” (GA 102r); “Abluo, firmo, pinget, uxor, ordinat, ungit” (PC 36r); “Abluo, firmo, penitet, cibo, ordinat, uxor, unxit” (HL 296v). Nótese que en el caso del verso del catecismo de Pedro de Cuéllar, hay una omisión (¿cibo, edo?) quedando el verso constituido por seis miembros.

del Espíritu Santo. Ambos los enuncian exactamente en el mismo orden (aunque después, al explicarlos, el de Pedro de Cuéllar no respeta el orden propuesto). Pero lo que realmente llama la atención es el inexplicable y nada lógico antagonismo que nuestro *Catecismo* establece entre tales dones y los pecados capitales, señalando a cada uno de estos dones un pecado capital al cual se opone. Llama la atención por tres razones: 1ª, porque ningún otro catecismo que yo conozca, ni antiguo ni moderno hace algo parecido; 2ª, porque no se alcanza a ver la oposición coherente que pueda existir entre cada don y el pecado al que lo enfrenta; 3ª, porque parece desconocer lo que va a enunciar unas líneas más adelante (líneas 67-74) sobre los pecados capitales y las virtudes contrarias a ellos.

Pese a semejante extrañeza, voy a desmenuzar las propuestas del *Catecismo*. Es claro que se puede encontrar en algunos casos una cierta “lógica” en las antítesis establecidas, en función del contenido que se quiera dar a cada uno de los conceptos, puesto que no resulta excesivamente difícil afirmar que el hombre piadoso tiene que evitar la envidia (“pietas...spellit invidiam”). Pero llevar las cosas al extremo de afirmar que el hombre prudente en el consejo por eso mismo huye de la avaricia (“consilium... spellit avaritiam”), o que el inteligente se ve a salvo de la gula (“intelectum...spellit gullam”), resulta carente de toda explicación que no sea la de un craso y reiterado error cometido por el copista o por el autor del *Catecismo*; obliga en cualquier caso a forzar el sentido natural de los conceptos para rebuscar razones sutiles y retorcidas, puesto que lo contrario de la avaricia, entendida como defecto o pecado, es la generosidad o el desprendimiento, según el más normal de los sentidos. No resulta fácil sospechar cómo se ha podido cometer tan burda equivocación, por sí misma suficientemente llamativa.

No habría que añadir más que una breve consideración a la excepcional formulación que hace de la ira, a la que adjunta una especie de definición: “Iram, que est quedam stultitia” (La ira es una tontería, una necedad). ¿Qué ha querido decir el autor especialmente?, ¿por qué esta coletilla?, ¿no se podría decir lo mismo del resto de los pecados capitales?. Parece que se puede sospechar en este caso la voluntad de combatir a quien desee persistir en el aludido error, pues contrapone la necedad al don de la ciencia (“Donum sciencie”, el único precedido con el sustantivo “donum”) tratando de aducir razones que justifiquen tan arbitraria distribución.

## 9. Virtudes cardinales.

En nuestro *Catecismo* las virtudes cardinales aparecen con una presentación que en cierto modo resulta original: enumera las cuatro virtudes corres-

pondientes acompañando a cada una de una especie de definición, más o menos acertada. Sin embargo, hay que notar de entrada que el texto incluye un manifiesto error al confundir “prudentia” con “providencia”, como aparece escrito, lo que revela que el amanuense no distinguía demasiado lo que tenía que ir escribiendo y le daba tanto lo uno como lo otro.

Respecto a las propuestas de definición que acompañan a cada una de las virtudes, la que literalmente sigue a “providencia” (en lugar de “prudentia”) aparece en realidad como una definición incompleta, ya que el texto señala “qua homo nichil ap(petit)”; con lo cual, *ad sensum*, la prudencia ayuda al hombre a no apetecer nada: resulta una definición extravagante y escasamente precisa de prudencia. Parecida definición aparece en la virtud siguiente, “temperancia, qua homo nichil appetit, unde fit penitens”: si el primer miembro de la definición resulta igualmente impreciso, el segundo trata de completar la escasa claridad al volver a decir que el hombre templado no apetece nada, y deviene penitente, aunque en rigor la templanza señala otro tipo de conducta en el hombre que posee esta virtud. A diferencia de las anteriores, las definiciones que acompañan a la fortaleza y a la justicia resultan mucho más ajustadas, dentro de su brevedad (“Fortitudo, quae est firmitas contra adversa; Iustitia que est virtus sua unicuique reddere”). El conjunto de tal exposición resulta, pues, irregular, falto de rigor, y especialmente en las dos primeras virtudes, lo suficientemente genérico como para llegar a la conclusión de una muy escasa cualificación teológica y catequética, aunque sea capaz de corregirlo en el caso de las otras dos virtudes.

El resto de los catecismos medievales cotejados no aportan datos especialmente relevantes, excepción hecha de un cierto parecido existente en los catecismos de Gutierre de Toledo (GT,98) y Gil de Albornoz (GA 103r), que resulta más patente en la defición de justicia: “A esta pertenece dar a cada uno lo suyo”.

#### 10. Virtudes teologales.

La enumeración no puede ser más escueta, y, sin embargo, aporta algunos datos significativos. El primer lugar es preciso fijar la atención en el mismo adjetivo con que califica a estas virtudes, que no es el moderno y usual “teologales”, sino el de “theologic”. En este tipo de denominación coincide, curiosamente, con la que emplea el catecismo de Juan de Aragón que las llama también “virtutes theologic”<sup>37</sup>, y con el de Gutierre de Tole-

37. “Super omnes has autem virtutes morales supernium obtinet locum et gradum virtutes theologic, que sic dicuntur a theos quos est Deus...” (273v,b). Además de esta explicación global sobre el nombre, el catecismo prosigue con una exposición amplia sobre cada una de ellas. Al desarrollar la cuestión de la caridad, coincide también con este *Catecismo* al afir-

do, para el cual son “virtudes teológicas e divinales” (GT 98-99), aunque se limite a hacer una descripción muy breve parecida a la de Gil de Albornoz<sup>38</sup>.

El segundo dato que conviene destacar es la expresa referencia a 1 Cor. 13, 13, repitiendo casi textualmente las palabras de la Vulgata, cosa que hace literalmente el catecismo de Juan de Aragón, más exacto en este punto que el texto analizado<sup>39</sup>.

### 11. Pecados capitales.

Estos son enumerados en nuestro *Catecismo* con la denominación usual, además de poner en paralelo, también con la denominación usual, las virtudes contrarias correspondientes. Ya he manifestado la falta de lógica que tiene el presentar los pecados capitales en dos ocasiones casi seguidas, opuestos en un caso a los dones del Espíritu Santo y en otro caso, situados frente a una serie de virtudes, como suele ser normal en los catecismos. Aceptando el error en el formulario anterior, hay que reconocer el adecuado planteamiento del formulario actual, que viene reforzado con la expresión “contraria peccatis mortalibus”. La doble denominación que figura (“vicia capitalia”; “peccatis mortalibus”) no tiene nada de particular pues ambas resultan intercambia-bles, aunque haya que señalar en los textos antiguos con más frecuencia el uso de “pecados mortales” que el de “pecados o vicios capitales”.

La doble lista de pecados y virtudes es escueta, pues carece de todo tipo de explicaciones o aclaraciones complementarias. Habría que advertir únicamente que no todos los catecismos utilizan con exactitud las mismas expresiones para designar los vicios o las virtudes respectivas, por lo que hay entre unos y otros un ligero desplazamiento en los acentos que se den a las palabras respectivas<sup>40</sup>.

Varios de estos catecismos medievales condensan el aprendizaje de los pecados capitales en la palabra mnemónica “Saligia”<sup>41</sup>, compuesta con las

---

mar la preeminencia sobre las otras virtudes: “Karitas quam apostolus omnibus predictis et aliis virtutibus profert dicens, ‘Nunc manent fides, spes, karitas tria hec, maior autem horum est caritas’” (274r,a).

38. Al ocuparse de ellas (GA 103r-v), las llama con la denominación similar a las anteriormente descritas de “virtudes teólogas”.

39. Pedro de Cuéllar 50r-51v expone conjuntamente, y por este orden las virtudes teologales y cardinales, al término de cuya exposición, las propone en conjunto como virtudes opuestas a los pecados capitales, apartándose con ello de la práctica usual, que opone a los pecados capitales otra serie de virtudes distintas de las teologales y cardinales.

40. Por ejemplo, GA 103v habla de “sanna” (=saña) y de “yra”, en lugar de “invidia”, y “mansedumbre” en lugar de “amor proximi”; o “garganteria” en lugar de “gula”. (Los mismos términos emplea Gutierre de Toledo, excepto el de “yra”, pues usa dos veces “sanna”).

41. GA 103v; JA 273r,a; HL 297v; PC 52v.

iniciales de cada uno de los pecados, para que más fácilmente pueda ser retenida la lista completa de todos ellos. Este *Catecismo*, que en otras ocasiones ha recurrido a versos recapitulativos comunes a los textos medievales, no hace uso en esta ocasión de tal palabra.

## 12. Sentidos corporales.

El *Catecismo* se limita a la mera enumeración de la lista tradicional de los sentidos corporales, sin añadir ningún tipo de explicación. Hay que señalar, con todo, que es una enumeración no frecuente, ya que únicamente la he encontrado en el catecismo hispano-latino (HL 299v) el cual pone los sentidos en el mismo orden, añadiendo, además una palabra mnemónica “Vagot”, formada por las iniciales de cada uno de los sentidos en su denominación latina, y que a continuación explica. En el caso presente, prescinde de la apoyatura mnemónica y se limita a la mera enumeración.

## 13. Potencias del alma.

Es el único catecismo medieval que conozco que incluya en sus páginas el presente apartado (relativamente frecuente en catecismos posteriores). De aquí que haya que señalar no tanto la enumeración de las tres potencias (“memoria, intellectus et voluntas”), sino el hecho singular de destacar por ello respecto al resto de los catecismos de la misma época, por lo que resulta enteramente original en este punto.

## 14. Vestidos espirituales y del alma.

Hay que hacer la misma afirmación que en el caso anterior, pues tampoco este apartado presenta paralelismo alguno, ni próximo ni remoto, con otro cualquiera de los catecismos consultados.

La misma denominación utilizada resulta algo confusa en la redacción al proponer dos sustantivos vinculados con la preposición “ac”; parece que trata de dar el mismo valor a la expresión “vestidos espirituales” que a la de “vestidos del alma”, efectuando una rara mezcla de ambas. Igualmente rara es la designación, con ribetes espirituales, de tal forma de proceder en el cristianismo, pues no se corresponde con las expresiones parecidas de Rom. 13, 12; Ef. 4, 24; Ef. 6, 11,... que invitan a revestirse del hombre nuevo, o a ajustarse las armas para el combate espiritual.

Las que el *Catecismo* propone son “innocentia”, “matrimonialis castitas” y “spiritualis matrimonium anime”, que tienen el denominador común de proponer un ideal cristiano de castidad como la forma más perfecta de vivir

el cristianismo, con lo que supone de desprecio o minusvaloración de la vida conyugal. La tercera de las expresiones precedentes, resulta, además, confusa en la redacción completa pues dice con claridad “spiritualis matrimonium anime est nomen dei” (no “in nomine dei”) identificando “el matrimonio espiritual del alma” con “el nombre de Dios”, lo cual resulta de difícil comprensión. La justificación evangélica posterior (“non ex solo pane vivit homo”) parece que ha de referirse a los tres supuestos que acaba de plantear, como una afirmación de índole espiritual que invita a no poner la meta únicamente en los placeres de la vida matrimonial, pues existe además la posibilidad de renunciar voluntariamente a ella; es una aspiración a la perfección evangélica, que, sin embargo, no aparece expresamente consignada en el texto.

### 15. Consejos evangélicos.

El último apartado del Compendium de Doctrina Christiana está dedicado a los consejos evangélicos (“consilia iesu christi ad quae tenentur viri perfecti”). Igual que hemos visto en otros casos, el apartado anuncia una división en cuatro partes, que después no cumple; los cuatro consejos que promete, pueden quedar reducidos a dos o, todo lo más, a tres. Remite a Mt 5,39 cuando habla de “mansuetudo et profunda humilitas”, como actitud no violenta de quien está dispuesto a soportar las injurias y afrentas por contener la ira (mansedumbre) y por evitar el enojo (humildad). En el caso de desdoblar lo que parece uno por el sentido, tendríamos aquí dos de los cuatro consejos evangélicos prometidos.

El otro es la “paupertas spiritu”, fundamentado en la referencia bíblica de Mt 19,21 como disponibilidad para el desprendimiento de los bienes. Llama la atención que no emplee la expresión “perfecto”, que emplea el texto bíblico en cuestión, y que, al contrario, al emplear la expresión “pobre de espíritu” no haya aludido a Mt. 5,3 que parecería lo natural, ya que en esta ocasión reproduce los textos bíblicos. Sin embargo, tradicionalmente se ha considerado como referencia bíblica fundante del consejo evangélico de la pobreza el texto de Mt 19,21, y por ello el autor entiende que da lo mismo hablar de “perfectio” que de “paupertas spiritu”, pues en su mente está claro el pensamiento que trata de transmitir. Este sería el segundo (o, admitiendo el desdoble anterior, el tercer) consejo evangélico que el *Catecismo* propone.

El texto no se encuentra mutilado, ni tachado, ni dejado en blanco y posteriormente omitido por olvido. Más bien parece tratarse de un despiste, puesto que el manuscrito cubre perfectamente la caja que el amanuense se ha trazado, para pasar, sin solución de continuidad en la página siguiente

(f. 143r) a desarrollar el calendario litúrgico a que hice alusión en la presentación del manuscrito. Por tanto, la exposición de los consejos evangélicos queda incompleta con la presentación de dos (o tres). Es una lástima, porque bien podría decirse que es uno de los “trataditos” del *Catecismo* más logrados no tanto por su extensión, cuanto por el enraizamiento bíblico que manifiestan con la cita literal del texto bíblico.

## II. ORATIONES

La segunda parte del *Catecismo* la constituyen tres breves oraciones o jaculatorias, con su explicación aneja de las indulgencias concedidas, más una fórmula de absolución sacramental, que ocupan íntegro el f. 145v.

### 1. Oraciones.

Son tres breves oraciones compuestas con el mismo esquema sintáctico: invocación a Jesús, expresión de adoración por un sufrimiento de los que constituyeron su pasión, y petición de protección precisamente por el sufrimiento que ha sido puesto de relieve. Las tres oraciones guardan una unidad estilística perfecta que invita a no fragmentar el conjunto sino a mantenerlo con el ritmo y la cadencia que las tres oraciones marcan, pues, con brevedad, van haciendo un recorrido por algunos de los aspectos de la pasión, como si de un “via crucis” abreviado se tratara. La primera oración se centra en la cruz de la que pende Jesús, pidiéndole que esa misma cruz sea causa de salvación (la palabra se repite dos veces, una en la invocación “in cruce pendentem”, y otra en la petición “tua crux liberet me”). La segunda oración hace lo propio con las heridas de Jesús (“in cruce vulneratum”, en el primer miembro, y “tua vulnera sint remedium”, en el segundo). La tercera oración casi coincide en tal repetición puesto que alude en primer lugar al sepulcro (“in sepulcro positum”), y luego a la muerte como término prácticamente equivalente (“tua mors sit vita mea”).

En los tres casos, además, añade otro recuerdo de la pasión que acompaña a cada uno de los sufrimientos primariamente enunciados: “in cruce pendentem, coronam spineam in capite portantem”, para la primera de las oraciones; “in cruce vulneratum, felle et aceto potatum”, en el segundo caso; y “in sepulcro positum, aromatibusque conditum”, para la última jaculatoria. Habría que anotar, finalmente, que (¿despiste del amanuense?) las oraciones segunda y tercera incluyen un “amen” postrero, ausente en el caso de la

primera. Estilísticamente se aprecia una elegante construcción latina, depurada, que denota con toda probabilidad una rancia tradición de la que el *Catecismo* se hace eco recogiendo en sus páginas algo que bien podría remontarse años o siglos atrás. La única sombra del conjunto es la deficiente grafía “anime mee”, usual en la fecha tardía de la redacción.

En el caso de la primera oración termina haciendo una velada alusión bíblica al concluir “liberet me a percutiente angelo”: el angel exterminador. Tal referencia aparece con claridad en Is. 37,36: “Egressus est autem angelus Domini et percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque milia”. Aunque no tendría nada de particular que tuviera presente el pasaje de la pascua vivida en Egipto por el pueblo de Israel en que el propio Dios pasará descargando su ira contra el pueblo egipcio: “Et transibo per terram Aegypti nocte illa, *percutiamque* omne primogenitum” (Ex. 12, 12); “Transibit enim Dominus *percutiens* Aegyptios...” (Ex. 12, 23).

Las oraciones se completan con la exposición de las indulgencias concedidas, resultando cuando menos curioso que tales indulgencias haya que obtenerlas por la recitación de estas oraciones y de cinco padrenuestros, ante una imagen de Cristo resucitado (“iesu christi quando exivit de sepulcro”), en tanto que las oraciones están haciendo referencia a la pasión, muerte y sepultura, pero no a la resurrección, con lo que parece que la forma de obtención de las indulgencias no se adecuaba plenamente al sentido de las jaculatorias. La concesión de las indulgencias alude a San Gregorio (“beato gregorio”), sin que se pueda precisar de cuál de los papas de este nombre se quiere hacer mención. Y por último remite con toda claridad a una práctica típicamente romana (“ut patet in urbe rome”), en uno de cuyos conventos, no identificado, se localiza la concesión de las indulgencias referidas. Es una muestra clara del origen de estas jaculatorias, y, quizá también, del *Catecismo*.

## 2. Absolución.

La fórmula de absolución penitencial que sigue a las jaculatorias anteriores completa el f. 145v. Como el conjunto del manuscrito no sigue un orden perfectamente lógico, nada tiene de particular que aparezca aquí, y no en el contexto del sacramento de la penitencia, la fórmula de absolución. Puesto que tal fórmula ritual ha variado en la práctica pastoral con el paso del tiempo y en los diversos lugares, resulta difícil rastrear su origen o su cronología. Sí parece claro que hay que inscribirla en el conjunto de las fórmulas llamadas indicativas (o prescriptivas, o judiciales), en lugar del otro gran bloque de fórmulas penitenciales optativas u oracionales.

Se trata, en efecto, de la proclamación de una sentencia. Tales “fórmulas indicativas aparecen en los siglos IX-X y son después las más preferidas en la práctica pastoral con el favor de las escuelas, como más conformes con el carácter judicial de la *actio poenitentiae* y más en analogía con las otras fórmulas del bautismo y de la confirmación”<sup>42</sup>. La aproximación cronológica de tratarse de una fórmula posterior a los siglos IX-X, recogida en un manuscrito del XV, deja un margen demasiado amplio para concretar con mayor precisión.

La absolución en cuanto tal está constituida por cinco miembros: 1) Declaración de la potestad absolutoria en nombre de Jesús: “Dominus iesus christus ipse te absolvat et ego te absolvo autoritate qua fungor” ; 2) Levantamiento de la pena de excomunión, y readmisión a los sacramentos: “Et iterum te absolvo ab omni vinculo excommunicationis. Et restituo te in VIIem sacramentis ecclesie”; 3) Proclamación de los efectos salutíferos del perdón: “Et iterum te absolvo ab omnibus peccatis tuis michi confessis et oblitis et omnia bona quae fecisti sint ad laudem dei in remissionem peccatorum tuorum. Amen”; 4) Recomendaciones pastorales: “Dic pater noster, fac penitentiam, vade in pace et amplius noli peccare”; 5) Despedida del penitente en el nombre del Señor: “In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen”. (Este último miembro también podría considerarse como conclusión del primero, habiéndose introducido entre medias los numerados como 2, 3 y 4).

Es patente el paralelismo que existe en la construcción de esta fórmula de absolución y la del ritual del cardenal Santoro, con repetición de algunas expresiones casi literalmente en los miembros 1, 2 y 5, y con omisión de los apartados 3 y 4. La fórmula del cardenal Santoro dice: “Dominus noster Iesus Christus te absolvat, et ego auctoritate ipsius te absolvo [1º miembro] ab omni vinculo excommunicationis maioris vel minoris, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges, et restituo te unitati et communioni fidelium et sanctis sacramentis Ecclesiae [2º miembro]. Iterum ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen” [5º miembro]<sup>43</sup>. Esta fórmula penitencial del cardenal Santoro está datada en 1523, lo que no es óbice para que anteriormente se estuviera empleando otra fórmula como la del *Catecismo* parecida, pero no igual, con lo cual el problema de la cronología del presente manuscrito sigue planteado en los mismos términos.

42. M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, Madrid, BAC, II, 1956, 852.

43. M. RIGHETTI, o.c., 853. Advierte que “suspensionis” ha de omitirse para los laicos, según señala la rúbrica, así como también que se ejecute la señal de la cruz sobre el penitente al pronunciar las palabras finales.

### III. CONFESSIO DEVOTISSIMA FRATRIS JOHANIS DE MARCHIA.

Como ya advertí al presentar conjuntamente el contenido del *Catecismo* la Confessio tiene el título en latín, pero el resto de la misma se encuentra escrito en italiano.

Hay que inscribirlo en la serie de confesionales del medievo, con un alto contenido catequético, aunque la intención primera sea la de preparar y llevar a cabo adecuadamente la celebración de la penitencia. Todavía se acentúa más el aspecto catequético de la Confessio comprobando que, en un determinado momento, al presentar los artículos de la fe, abandona el estilo penitencial de las preguntas que disponen para la manifestación de los pecados, y opta claramente por el tono catequético de la simple exposición o enumeración de los artículos según el orden del credo.

Como tal confesional, va inquiriendo a través de las preguntas las posibles transgresiones de la conducta cristiana que se han llevado a cabo. Pero en ocasiones abandona esta perspectiva para pasar a afirmar en el sentido de hacer una calificación moral de ciertos pecados (en la lujuria, línea 237; en el sentido del tacto, línea 334; en las virtudes teológicas, líneas 382), manifestando en todos los casos la calificación moral de pecado grave. Tan sólo en un momento aparece la mitigación moral de un pecado (línea 276), y en cambio en el apartado dedicado a contemplar las circunstancias que rodean los pecados no se habla de circunstancias atenuantes que puedan disminuir la culpabilidad, por lo que parece que hay que deducir que no parece tener voluntad justamente exculpativa, sino que en prácticamente todos los casos se inclina por el rigorismo moral.

#### 1. Disposiciones para la confesión.

Al comienzo de este apartado manifiesta el autor, Juan de la Marca, que lo que pretende es facilitar una mejor y más perfecta confesión. Expresamente dice que divide el tratado en doce partes (“poneremo XII articuli et regule neccesarie ad la nostra confessione”), pero después encontramos que las tales doce partes no aparecen, pues incluyendo como una parte la introducción sobre las disposiciones para la confesión, y además el apartado final sobre las circunstancias de los pecados, salen en total once, y no doce partes.

Esta primera parte sobre las disposiciones o preparación para la confesión la subdivide en doce reglas (“E nonche sono XII li preparacioni”, línea 118-119), que va enumerando a continuación, con la particularidad de que funde la 5ª y la 6ª en una (“La quinta e la sexta si he in quanti luochi ay fati li peccati”), que apunta a una sola circunstancia y que no resulta fácil desdo-

blar en dos aspectos diversos a tener en cuenta: parece como si en la mente del autor estuvieran ambas lo suficientemente claras como para no tener necesidad de repetirlas o recordarlas más que fundidas en una.

Estas disposiciones preparatorias, lo son en parte, mientras que por otro lado se centran en las circunstancias de los pecados que volverán a ser contempladas en la última parte de la *Confessio*.

## 2. Pecados capitales.

Al igual que apareció en el *Compendium*, en que denominaba “*peccata mortalia*” (línea 75, además de “*vitia capitalia*” en la línea 71) aquí los llama “*peccati mortali*”, según la denominación comunmente utilizada.

### \* Soberbia.

Se encuentran resonancias evangélicas cuando señala en la línea 138-139 “*se ay voluto esere servuto et non servir*” que aluden a Mt. 20,28: “*Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare*”. Está muy atinada la observación, formulada por partida doble de avergonzarse de los parientes pobres (“*Se te ay vergognato deli parenti poveri*”, línea 144-145), o de las personas pobres (“*Se ay fato vergognia a le povere persone*”, línea 146). En cambio, la última pregunta que formula en el apartado sobre la soberbia (“*Se ay retenua la possessione de altri iniustamente*”, línea 147) está evidentemente fuera de lugar, pues debería estar ubicada en la avaricia, donde hace dos preguntas equivalentes (“*Se ay posedute dote, o vero possessione de altri*”, línea 191-192; “*Se ay tenuta la cosa che te e stata prestata*”, línea 197-198), que ciertamente están en el contexto adecuado. La primera pregunta de las formuladas sobre la soberbia, apenas llama la atención: “*Se ay despreçata alcuna persona*” (línea 133); quiero, sin embargo destacarla, por el gran parecido de fondo que contiene con la parte correspondiente al confesional que está incluido en el catecismo de Pedro de Cuéllar al abordar entre los sacramentos la cuestión de la penitencia. Instruye al confesor para que haga algunas averiguaciones sobre los pecados cometidos, y concretamente sobre la soberbia: “*Si despreciaste a otro porque non era tan bueno commo tú*” (PC 20v).

### \* Envidia.

Unicamente vale la pena destacar la pregunta sobre “*se ay dagnificato al amo per invidia*” (línea 150), en la que parece que el contexto invita a poner el acento en la falta de envidia que se comete, olvidando la cuestión de justicia que resulta lesionada al damnificar a otro. Además, las dos primeras preguntas en el apartado sobre la envidia (“*Se ay avuta tristicia del beni de*

altrui, o vero malanconia. Se te sei alegrato del mal d'altrui", línea 149-150) tiene parecido con la interrogación del confesional de Pedro de Cuéllar: "¿Pesóte nunca del bien e plógote del mal de otro por envidia?" (PC 20v).

\* Ira.

Similar a la situación anterior aludida en la envidia, al tratar de la ira vuelve a producirse una pregunta parecida: "Se con ira manifestasti cosa secreta" (línea 159-160), dando la sensación de que lo malo es hacerlo con ira, y que al desvelar una cosa secreta no se contraviene el octavo mandamiento (que, por cierto, no contempla este supuesto). También llama la atención la pregunta que hace: "se te conturbi quando non te fato honore" (línea 167), que casi viene a repetir la que había formulado a propósito de la soberbia: "se ay voluto... essere honorato et non honorar" (línea 139).

\* Pereza.

La primera pregunta sobre la pereza versa sobre la dejadez al cumplir los deberes religiosos, con un evidente parecido con la pregunta correspondiente del catecismo de Pedro de Cuéllar: "¿dexaste algunas vegadas de yr a la yglesia por pereza? (PC 21r). Llama la atención la pregunta de la línea 172: "se ay la mente con le cose desoneste", que en realidad debería ser trasladada a la parte correspondiente a la lujuria, aunque la pereza o la desocupación puedan ser la causa circunstancial. Por la misma razón, la pregunta sobre la negligencia en atender a los pobres ("Se sey negligente ad visitar le infirme et li poveri", línea 177-178) podría estar perfectamente situada entre las obras de misericordia corporales, que contempla más adelante. Otro tanto habría que decir de la pregunta: "se ay pregato dio che te facia la vendeta" (línea 181-182), que tendría que estar entre las correspondientes a la ira, más que a la pereza.

Las preguntas acerca de los esfuerzos por encontrar un buen confesor, y por examinar la conciencia (líneas 180-181) vienen a resultar la repetición en forma pecaminosa, por omisión, de las recomendaciones que había hecho antes de la confesión: "La decima si he fa che trove diligentemente el buono confessore... La undecima he che denanti che te confessi examina molto bene la constientia", (líneas 126-128), de manera que es urgido doblemente como disposición para la penitencia, y como manifestación de pecado de pereza.

\* Avaricia.

La primera pregunta que figura al hablar de la avaricia ("Se ay fatta mai luxuria", línea 184) resulta evidentemente fuera de lugar. En la línea 189 se

menciona expresamente la usura, tan duramente combatida por la Iglesia a lo largo de la Edad Media, por los múltiples abusos y vejaciones a que daba lugar, algunos de los cuales están perfectamente definidos en las preguntas de la Confessio como formas de incurrir en el pecado de avaricia<sup>44</sup>.

Hay que destacar el claro contenido bíblico y la notable demanda de justicia contenidos en la pregunta: “Se ay retinuto salario a li toy lavoratori (línea 192-193), o en la extraordinariamente bien formulada: “Se ay dato piu presto lo pane al cane che al povero” (línea 196-197)<sup>45</sup>. Una de las preguntas es reflejo perfecto de la situación de inseguridad que por tierra, pero sobre todo por mar, se vivía en la Edad Media con la esclavitud por parte de los musulmanes: “Se sey stato adiutore de capture deli infideli contra li christiani, o vero ce ay consentito” (línea 200-201).

La pregunta: “Se ay mutati li termini de li terre” (línea 203) encuentra su paralelismo en otra de la parte de confesional incluido en el catecismo de Pedro de Cuéllar, que denota una inveterada práctica de apropiarse del terreno ajeno por el procedimiento de desplazar los mojones de su lugar: “o tiraste los mojones de los términos de las tierras? (PC 21r).

Despista de alguna manera la requisitoria: “Se sei stato arbitro et ay dato mala sententia” (línea 203-204), que únicamente puede ser entendida en el contexto de la avaricia suponiendo que la mala sentencia obedece a una prevaricación previamente pactada en términos económicos en beneficio del juez.

#### \* Gula.

Resulta llamativa para la práctica actual la prohibición de comer queso o leche (“Se ay magnato caso o latte”, línea 214) en los días de ayuno, pero queda constancia de la práctica usual en el momento de la redacción de la Confessio. Igualmente llama la atención la prohibición de comer antes de oír misa el domingo (“Se ay magnato nanti che ay odito la messa le domenica”, línea 218-219), a no ser -cosa que aquí no dice- en caso de pretender comulgar, como hace en la línea 221-222. La formulación de la pregunta de la línea 215: “Se si stato inbriaco” es prácticamente igual que la del confesional

44. Con. Lateranense II, canon 2, el año 1139 (D 716); Ep. de Gregorio IX “In civitate tua”, posterior a 1179 (D 753); Ep. de Urbano III “Consuluit nos” (D 764); Con. Viennense, sessio III, constit. “Ex gravi nos”, de 1312 (D 906). El breve confesional incluido en el catecismo de Pedro de Cuéllar pregunta a este respecto: “¿Fuste usurario? (PC 21r).

45. Resulta mucho más incisiva y clara la formulación de la Confessio que la que se encuentra en la parte de confesional del catecismo de Pedro de Cuéllar, en que dice en torno a la misma idea: “¿non ayuneste tú muy bien e farteste los pobres que lo andavan demandando muriendo de fanbre?” (PC 21r).

incluido en el catecismo de Pedro de Cuéllar: “si fuiste embriago” (PC 21r), con evidente paralelismo en fondo y forma.

Durante mucho tiempo, con una consideración peyorativa del matrimonio, y con una valoración excelsa de la eucaristía, se consideró pecado el ir a comulgar sin haber practicado la abstinencia sexual, de lo cual, la Confessio muestra un claro testimonio, añadiendo, además, la abstinencia sexual en los días siguientes: “Se per tre di nanti et tre dipoi che te si communicato non te si abstenuto del matrimonio” (línea 222-223)<sup>46</sup>. Asimismo, estaba prohibido comer manjares propios de judíos: “Se ay magnate cose da iudei” (línea 223), acaso por el riesgo de excesiva confraternización que pudiera derivar en la apostasía. La comida se convierte en un instrumento de identificación de la propia fe y de la comunidad a que se pertenece, especialmente en los lugares en que la prolongada convivencia puede inducir a la relajación de las costumbres. Comer al estilo judío, o comer alimentos preparados según otros patrones o recetas no sólo es mal visto, sino que además es considerado como pecaminoso por el confesional<sup>47</sup>.

---

46. Contra lo que a primera vista se podría pensar, no se trata únicamente de una deformación o anticuada visión medieval, puesto que hay testimonios de ello, tanto en el catecismo de Trento, como en otros más recientes, hasta llegar al presente siglo. Resultaba envuelta en la nebulosa tanto la condición de casados como la profesión de comerciantes, pues en ambos casos la inclinación al mal era patente. Ver L. RESINES, *La fe maltratada*, Valladolid, Ed. L. Resines, 1988, 206-207.

47. N. LOPEZ MARTINEZ, *Testificaciones inquisitoriales de mercaderes burgaleses en 1491*, en “Burgense” 14 (1973) 1-24 aporta notables datos en este sentido, por el “interés [para] el concepto de vida cristiana laical que estaba en el ambiente (...) Los encausados tratan de demostrar (...) la fiel observancia dominical, la no discriminación de alimentos”. Juan Martínez de Astudillo, vicario general del obispado de Burgos recibe el 11 de mayo de 1491 comisión del obispo de Córdoba, D. Íñigo Manrique para que tomara declaración a los testigos del fallecido Pero López de Calatayud, invocados por su hijo Juan, a fin de impugnar la acusación de herejía que contra él argüía el promotor del Santo Oficio. En el interrogatorio, la pregunta 13ª se formula así: “Iten si saben quel dicho Pero López toda su vida acostumbró de comer e comió continuamente toçino e cosas de puerco, y perdices ahogadas, y congrío, y pulpos e anguilas, y liebres y conejos, e carne de la carnerería de los xpianos y aun que son defendidas a los judios” (f. 24v); y la 19ª: “Iten si saben que todo el año, e tambien quinze dias antes e quinze despues de la pascua de resurreccion de cada un año, masaban en casa del dicho Pedro López o traían de la panadería pan lindo e lo comían segund que lo acostumbraba comer todo el año” (f. 25r). Los testimonios a tales preguntas son: el de María de Butrón: “Comían de todo, como los demás. No rechazaba ningún guiso. Ella los hacía y lo sabe”; “Siempre comía pan lindo, que ella y otras criadas amasaban y cocían para sus amos” (f.30v); y el de Juan de Butrón: “Se ponían berzas con toçino y que comían él y los que estaban a la mesa de ello (...) Lo mismo otros manjares; e aunque viniesen las perdices podridas, que no las desechaba” (f. 41v). Interrogatorio y testimonios, respectivamente en o.c., pg. 8 y 12.

\* Lujuria.

Los requerimientos sobre los pecados en materia de lujuria son minuciosos, pero no es el aspecto de los pecados capitales que contenga más preguntas. Llama la atención que entre los pecados en materia de castidad, al enumerar las circunstancias personales que modifican la clase de pecados, se incluya expresamente el pecado con personas pertenecientes a la raza o religión judía, lo que añade una especial gravedad al hecho pecaminoso (“Se ay peccato con... iudey”, línea 230). También pregunta la Confessio por el hecho de acompañar a otros, lo que convierte en cómplices o en inductores del pecado, aunque no se haya llevado a cabo acción alguna (línea 231-232), lo cual conecta con el aspecto que había contemplado en las disposiciones para la confesión, al considerar la compañía de otros como un aspecto a tener en cuenta: “La quarta si he quanti peccati ai connessi conla compagnia” (línea 122).

Encontramos uno de los casos de calificación expresa de “pecado mortal” con ocasión de la lujuria, con un rigorismo patente, puesto que los hechos que señala no constituyen en sí mismos una violación de los mandamientos de Dios, y no hay que presuponer una malicia manifiesta en tales acciones: “Se per veder l’ammor sey an[d]ato ala chesia, o vero messa ad udir predicha, o vero a la confessione ay peccato mortalmente” (línea 235-327). Además, en este caso, el autor transforma la pregunta en una aseveración.

En cambio, como en otras ocasiones, está fuera de contexto la pregunta: “Se con la mente ay fato omicidio” (línea 237), que tendría que inscribirse en la ira y no en la lujuria. Resulta muy curiosa la formulación de la pregunta siguiente, que con la repetición de las palabras “Se una dona maritata” denota un error típico del copista que vuelve la vista inadvertidamente a algo que ya ha escrito; pero llama más la atención el fondo de la pregunta: “Se una dona maritata da un figlo aut una figla non legitima comite addulterio” (línea 239-240). De las palabras reproducidas se deduce que el adulterio se comete por el hecho de que una casada de a luz un hijo ilegítimo, trasladando la malicia del acto no al adulterio en sí, sino al posible parto consiguiente; de manera que se deduce que si no tiene lugar el parto, no tiene tampoco lugar el adulterio, lo que equivale a medir el pecado únicamente por sus consecuencias evidentes.

### 3. Mandamientos de la ley de Dios.

\* 1º Mandamiento

El primer mandamiento se inicia con el recordatorio expreso del precepto. En la enumeración de los pecados contra el primer mandamiento, ade-

más de otros supuestos que equivalen a poner en duda afirmaciones de fe, como la existencia de otro mundo, o la inmortalidad del alma, la Confessio se manifiesta radical en el comportamiento con los no cristianos: “Se ay dato consiglo, adiutorio o favore a iudei, o veri infideli, o si laudi lo creator loro” (líneas 253-254); “Se poi defendere lo christiano contra li iudeo et infideli et non defendi” (líneas 254-255). Inevitablemente hay que introducir una serie de matizaciones, ya que no es lo mismo dar un simple consejo, prestar una ayuda o hacer un favor, en plan de mero apoyo humano, sin que por ello se impliquen las respectivas creencias, que el hecho -más grave desde el punto de vista religioso- de alabar a sus “creadores”, Moisés o Mahoma, por lo que implica de reconocimiento de la verdad de la otra religión. Parece que la única postura válida para el cristiano es la del insulto y la agresividad hacia los no cristianos, negando la más elemental ayuda. Sin embargo, la práctica de la convivencia diaria -no exenta de problemas e infidelidades- desdecía semejantes afirmaciones pues no eran raras las situaciones de ayuda y apoyo mutuos.

La segunda pregunta va prácticamente en la misma dirección, porque se trata, por principio, de tener que defender a los cristianos de los judíos e infieles; ni siquiera se pregunta Juan de la Marca por la posibilidad de que la razón pueda estar de parte del no cristiano, y que antes de ponerse a atacarlo haya que pararse a dilucidar cuál es lo justo y de qué parte está la razón. El asunto no tiene vuelta de hoja y la identidad de cristiano obliga a combatir siempre, y sin excepciones, a judíos e infieles. El autor parece olvidarse, en aras de la espiritualidad, de las múltiples alianzas políticas del Medievo con todo aquel que pudiera prestar ayuda, sin importar demasiado su credo religioso.

La exposición sobre el primer mandamiento se completa con el rechazo de ciertas prácticas (creencia en sortilegios, mal de ojo, días nefastos, cantos de los pájaros,..) que se van a ver reforzadas con una serie de alusiones a otra clase de prácticas que contradicen la virtud de la fe, cuando habla de las virtudes teologales, ya que en ambos lugares, el planteamiento de fondo es común.

#### \* 2º Mandamiento

Juan de la Marca recoge en una serie de afirmaciones algunas formas de quebrantar el mandamiento al manifestarse violenta o agresivamente contra Dios: “Dio non porra far questo” (línea 265); “Dio non ay fato bene questo” (línea 266); “Dio, per che ma fatto questo” (línea 266); “Dio, fame el pro que poi” (línea 267): ni siquiera admite la posibilidad de la duda o de la desesperación ante un hecho de graves consecuencias y que es capaz de

hacer perder -aunque sea momentáneamente- la seguridad de la fe. El simple hecho de pronunciar alguna de estas frases ya es ocasión de pecado.

La misma falta de matización se percibe en la pregunta final: “Se iure sopra la cruce...” (línea 270-271), puesto que la moral ha señalado que en determinadas condiciones es bueno efectuar un juramento, extremo que parece excluido de la perspectiva del autor de la Confessio.

#### \* 3º Mandamiento

En la pregunta “Se sey andato a la messa et ay venduto o comperato salvo in casu de necessita” (líneas 275-276) se encuentra el único ejemplo de matización, que suaviza la rotundidad de los juicios de la Confessio, puesto que se considera malo comprar o vender en el trayecto hacia la misa (se supone que en domingo o día festivo), con la salvedad de que puede haber situaciones de necesidad que lo justifiquen.

#### \* 4º Mandamiento

El cuarto mandamiento también recuerda la formulación del precepto al comienzo de la exposición. Esta se centra, preferentemente en el comportamiento hacia los padres, con lo que se podría entender como una excepción al hablar de “se hay fatti scandalizar” (línea-283), que por principio supone la influencia negativa del superior hacia el inferior, induciendo a pecado; en este caso de los padres hacia los hijos, y no a la inversa, como están redactadas el resto de las preguntas que versan sobre el comportamiento de los hijos hacia sus padres.

#### \* 5º Mandamiento

También en esta ocasión la Confessio empieza proponiendo la fórmula del mandamiento. Las posibilidades de pecados que la Confessio contempla entran dentro de lo normal, sin que destaque ninguna en particular a excepción de la que incluye la negativa al perdón: “Se ay desiderata la destrutione del tuo inimico et non voli perdonare” (línea 289-290), que recuerda las enseñanzas de Jesús no sólo respecto a los actos externos, sino también a las intenciones (Mt. 5,43-47).

#### \* 6º Mandamiento

Al abordarlo, recuerda su enunciado, pero no vuelve a repetir lo que ha tratado con ocasión de la lujuria, remitiendo a este lugar.

#### \* 7º Mandamiento

Tras el enunciado del precepto, la Confessio contempla algunos de los supuestos que lo quebrantan. La enumeración no es exhaustiva, y en este

caso -como ha hecho en el 6º mandamiento- no remite a la consideración de lo que ha dicho anteriormente con respecto a la avaricia, como podría parecer lógico.

Lo que llama la atención a la sensibilidad actual es el hecho de que sitúe a la mujer en la categoría de bienes muebles en el mismo plano de igualdad que los animales, el dinero u otras cosas, aunque ciertamente las categorías del momento de la redacción no coincidiesen con las actuales.

#### \* 8º Mandamiento

Formula el mandamiento. A continuación propone una serie de posibilidades: engañar por medio de la palabra (“falso testimonio”), o por medio de los hechos, defraudando (“Se ay falsificato el segelo, ...letera,... carta, ...moneta, peso o vero mensura, o vero mercancia posta al umedo...”). En este segundo caso, bien podría haberlo situado en el contexto del robo, y por consiguiente haberlo propuesto en el 7º mandamiento, pero Juan de la Marca ha preferido acentuar el aspecto de falta de verdad más que el de robo o perjuicio económico. Otro tanto sucede al preguntar: “Se ay iurato la mensogna maleciosamente” (línea 307), ya que al intervenir el juramento tendría que haberlo ubicado preferentemente en el 2º mandamiento.

#### \* 9º y 10º Mandamientos

Juan de la Marca se limita en este punto de la Confessio a repetir los enunciados de los respectivos mandamientos, sin ningún tipo de pregunta explícita de cara a la confesión, estimando que resulta suficiente con esto y no hay necesidad de incidir en más preguntas.

Al término del examen de conciencia a través de los mandamientos no queda más remedio que hacer una recapitulación obligada, ya que, salvo en los mandamientos 2º y 3º, ha ido formulando cada uno de los preceptos. Contrastando esta formulación con la que aparece en las líneas 14-19 se aprecia que la expuesta en la Confessio se articula en diez mandatos, al considerar dos preceptos diversos para los bienes y la mujer del prójimo (los propone en este orden, y no en el usual orden inverso: mujer y bienes), en tanto que la enumeración de la línea 18, al no subdividir el último mandamiento, queda circunscrita a tan sólo nueve preceptos en lugar de los diez habituales. Ligera modificación en la cantidad, y ligera modificación en el orden.

#### 4. Sentidos corporales.

Resulta chocante el empleo reiterado de la palabra “sentimento” en lugar de la palabra “senso”, pero ya ha habido oportunidad de comprobar la calidad del italiano empleado.

En las líneas 79-80 (*Compendium*) se había limitado a hacer la simple enumeración de los sentidos. Ahora, desde la óptica sacramental, contempla la posibilidad de pecar que cada uno de ellos conlleva. La vista puede ser ocasión de amenazas (“menaciando con l’ochie”, línea 317) o de miradas lujuriosas (“se ay guardato ad alcuna persona voluntieri ad le cose desoneste et vane”, línea 318). El oído puede ser aplicado a la murmuración (“se ay inteso voluntieri murmuracione”, línea 321), o a los sonidos vanos (“...o soni vani”, línea 323). Por el gusto se puede pecar principalmente en la línea de la gula (líneas 325-326); pero como el gusto se localiza en la boca, y principalmente en la lengua, asocia a ésta las palabras inútiles (“multe parole occiose per far ridere”, línea 327). Resulta complicado encontrar pecados que puedan atribuirse al sentido del olfato, pero Juan de la Marca señala dos en la línea de apetecer algún olor, o también en el hecho de aplicarse alguna sustancia olorosa para difundirlo; parece que el pecado tendría que ser más de soberbia que de falta por el olfato. Finalmente, respecto al tacto señala algunos posibles pecados que bien podrían haber sido ubicados en la lujuria. También en el caso del tacto procede recordar que vuelve a hacer la consideración moral de pecado grave (“ay peccato mortalmente”, línea 334), como una de las ocasiones en que desciende a semejante detalle.

El hecho de que el apartado de los sentidos corporales resulte relativamente común en los catecismos obliga a otorgarle un trato paritario con vistas a la penitencia.

### 5. Artículos de la fe.

Este apartado constituye la excepción en la *Confessio*, pues abandonando el propósito de preparación para la recepción del sacramento de la penitencia, Juan de la Marca se decide por el estilo catequético expositivo presentando la síntesis de la fe según los dictados del símbolo apostólico. La división del símbolo en los doce artículos responde exactamente a la que había presentado el *Compendium* (líneas 4-14), con dos diferencias: en la primera presentación iba atribuyendo a cada uno de los apóstoles la frase correspondiente, cosa que no hace en esta ocasión; y mientras la primera redacción en el *Compendium* estaba en latín, la segunda de la *Confessio* consta en italiano. Pese a lo cual subsiste en ambas la expresión irregular de “Pillato” (línea 8, para el *Compendium*; línea 339, para la *Confessio*, con la particularidad, en este último caso de haber eliminado el nombre de “Poncio”).

### 6. Sacramentos.

El apartado de los sacramentos vuelve a retomar el estilo de confesional para volver a incidir en las preguntas que pueden suponer conductas pecaminosas con relación a ellos.

Llama la atención el hecho de que además de enumerados y acompañados de las preguntas correspondientes, los sacramentos se encuentren resumidos de nuevo al final del apartado, en una simple enumeración en latín (líneas 354-356). Y sorprende más aún el hecho de que tanto en la primera de las dos exposiciones (con preguntas), como en la segunda (sin preguntas) se observe un extrañísimo orden ya que ponen el matrimonio en tercer lugar y la unción de enfermos en cuarto lugar, cosa absolutamente insólita y totalmente fuera de la habitual presentación de los sacramentos. No se observa este orden en la presentación llevada a cabo en el Compendium (líneas 44-45) que se ajusta a la formulación tradicional. De ahí la extrañeza que produce, por partida doble, la ordenación de los sacramentos que aquí encontramos.

Respecto al bautismo, la pregunta complementaria indaga sobre la omisión culpable que se haya podido hacer del mismo. La confirmación ni siquiera viene acompañada de pregunta alguna. El matrimonio va acompañado de dos preguntas, una sobre el uso del matrimonio y otra acerca de la abstención del mismo en los tiempos prohibidos, por su carácter sagrado, que impedían la normal utilización de la vida sexual.

En relación a la unción de enfermos, la pregunta que lo acompaña (“Se sey stato unto nel tempo dela morte”, línea 350-351) carece de la más absoluta lógica, puesto que, como el nombre y la práctica señalaban, se trataba de la unción a los que estaban abocados a la agonía; de aquí que carezca de sentido hacer una pregunta así, excepto en el caso de quien ha rechazado formal y culpablemente la unción y además ha sobrevivido a la enfermedad o al peligro.

La pregunta que está vinculada a la confesión (“Se sey stato confesato a lo meno una volta al anno”, línea 352) conecta con los mandamientos de la Iglesia (líneas 39-41), que no aparecen en la Confessio expresamente.

A propósito de la eucaristía, hay que advertir que el texto no designa expresamente el sacramento con su nombre, sino que se limita a señalar la obligación que existe de recibir el cuerpo del Señor una vez al año, con lo cual conecta con lo formulado en el apartado de los mandamientos de la Iglesia (líneas 41-44), donde, por cierto, lo hace introduciendo más matices que en la enunciación aquí empleada. El sacramento del orden viene acompañado con un extraño adjetivo “crelicale” (línea 353), que, sin embargo, aparece correctamente escrito -si bien en latín- en la línea 356, como si el hecho de escribirlo en italiano se prestara a una confusión difícil de explicar. Tan extraña como el aludido adjetivo, es la pregunta que se adjunta al sacramento, pues interroga: “se ay observato l’ordine diligentemente” (línea 354), cuyo sentido exacto resulta difícil de precisar: no se adivina bien si lo que

pretende averiguar es si el ordenado ha recibido el sacramento en debidas condiciones; o si el no ordenado ha respetado suficientemente al que está ordenado.

### **7. Obras de misericordia corporales.**

Cuando en el *Compendium* aparecían las obras de misericordia (líneas 22-30), el orden seguido era presentar primero las espirituales y después las corporales; aquí se opta por el orden inverso. Otra diferencia estriba en que la enunciación del *Compendium* es más concisa. Y en tercer lugar, en ambos casos no se siguen idéntico orden entre la lista de las corporales o de las espirituales.

Concretamente, en lo que se refiere a las obras de misericordia corporales, en la segunda de ellas, omite el enunciado (Dar de beber al sediento), para centrarse únicamente en la transgresión u omisión correspondiente. Exactamente a la inversa procede con ocasión de la séptima, de la que pone el enunciado, omitiendo en este caso la posibilidad de preguntar por la omisión de tal acción.

Para poder suplir la omisión de la sexta obra de misericordia, lo que hace el amanuense es forzar la introducción de una línea al final de la página, con lo que rompe el sentido de lo que había escrito previamente, pues salvando dicha línea postrera el sentido de la redacción era: "... se sey stato negligente ad vestir el nudo povere...".

La última anotación es la de hacer caer en la cuenta que las preguntas que pone como posibles transgresiones de las exigencias de caridad inherentes a las obras de misericordia suelen limitarse a la pura y simple repetición casi literal de los enunciados de cada una de ellas.

### **8. Obras de misericordia espirituales.**

Tampoco en este caso sigue el mismo orden que figuraba en el *Compendium* (líneas 23-27). Repite, como en el caso de las obras de misericordia corporales, una serie de preguntas que reproducen el enunciado y que únicamente indagan si se ha sido diligente o negligente a la hora del cumplimiento de las mismas. Con todo, no deja de ser curioso el matiz que introduce en la quinta obra de misericordia espiritual, en cuyo enunciado figura "Pregar per li peccaturi" (línea 372), y en cuya pregunta complementaria añade: "pregar dio per tutti le peccaturi et per la ecclesia" (línea 373).

### 9. Virtudes teológicas.

Ya ha habido ocasión de comprobar que en el *Compendium* (línea 67) las llamaba “virtutes theologicæ”; ahora, con una nueva inexactitud, las denomina: “le virtute theolice” (línea 377).

Las enumera sucintamente, y se limita a preguntar si ha tenido auténtica fe y esperanza en Dios (línea 378). A continuación, las preguntas de la *Confessio* se orientan a averiguar una serie de posibles prácticas de índole supersticiosa: realizar encantamiento o pócimas en un recipiente, acudir a por determinadas hierbas el día de San Juan<sup>48</sup>, hacer predicciones (“fare fatura”); consultar al demonio, practicar la nigromancia, invocar a los astros... Todo ello son formas de contravenir las exigencias de la fe, más las de la esperanza o de la caridad que sigue enumerando. También en este grupo de las transgresiones respecto a los pecados contra las virtudes teológicas aparece por tercera vez la calificación expresa de pecado mortal: “Se ya fata alcuna incantatula in polla.... ay peccato mortalmente”, (líneas 380-382), transformando la pregunta en una afirmación.

### 10. Dones del Espíritu Santo.

Las preguntas del confesional a este respecto más bien parece que son una especie de preguntas agrupadas en torno a un último apartado sin demasiado orden, pues empieza preguntando por la esperanza (línea 391), de la que había hablado en las líneas 385 y 388. También pregunta por la puesta en práctica de la piedad (línea 391), por la fortaleza ante la tentación (línea 392), y por la buenos consejos dados (línea 393), que aluden a algunos de los dones del Espíritu Santo. Pero en el interrogatorio se hace caso omiso de los otros, simplemente como si no existieran. En el *Compendium* (líneas 55-61) al menos los enumera todos (aunque sea oponiéndolos a los pecados capitales), pero en la *Confessio* ni siquiera todos aparecen; y los que lo hacen ni siquiera en la forma expresa del enunciado, sino en la más velada de enumerar algunos posibles pecados.

### 11. Circunstancias del pecado.

El último apartado de la *Confessio* -y del *Catecismo*- es el dedicado a rematar la cuestión de una buena confesión con la especificación por parte del penitente de las circunstancias que rodean cada pecado, y que entrañan

---

48. Recordemos nuestra canción tradicional: “A cortar el trébole la noche de San Juan”, noche mágica y con ignotas connotaciones que se pierden en la noche de los tiempos.

una especial gravedad. Las circunstancias que la *Confessio* contempla son las de tener en cuenta las personas, el número de pecados, el lugar, la ayuda de que se dispuso, la reiteración, el modo (la circunstancia podría ser aplicada a cualquier índole de pecado, pero es claro que al menos al hablar del modo, el autor está pensando en pecados de índole sexual), el día, y la publicidad que se ha dado al pecado en cuestión.

A este respecto, la *Confessio* resulta más meticulosa en el examen propuesto, que el que lleva a cabo el apunte de confesional que aparece en el catecismo de Pedro de Cuéllar, el cual interroga únicamente por tres tipos de circunstancias: la persona, el lugar y el tiempo (PC 21v). Pero ya vimos que el confesional del catecismo de Pedro de Cuéllar no resulta, en conjunto, tan completo ni tan sistemático como el que aquí se presenta, de manera que nada tiene de particular que en el recorrido por las posibles circunstancias, existan diferencias entre uno y otro.

Con la inclusión de un “*Deo gratias*” final (línea 403) termina el confesional. Hemos podido ir viendo su estilo en que va progresivamente interrogando al penitente acerca de una serie de posibilidades de cometer trasgresiones contra la voluntad de Dios, o contra la disciplina de la Iglesia. El interrogatorio resulta ciertamente bastante completo; no se puede decir que sea totalmente exhaustivo, pero sí hay que reconocer que va dejando pocos resquicios a la libre interpretación personal de las obligaciones del cristiano, puesto que están perfectamente reglamentadas y se trata de que el sacerdote tenga en sus manos un adecuado instrumento que permita conocer en cada caso la situación exacta de la conciencia, que sirva, a la vez, para que el penitente lleve a cabo una confesión íntegra, sopesadas todas las posibilidades. Sus 346 preguntas, además de las preguntas implícitamente presentes, pero no formuladas de una manera expresa (por ejemplo, en el caso del noveno mandamiento) hacen un completo recorrido por las cuestiones en que el cristiano tiene que dar cuenta a Dios de sus actos pidiendo perdón de ellos.

Indirectamente, como ocurre con todos los confesionales, resulta un elocuente y fidedigno instrumento para conocer el pensamiento y costumbres de los cristianos de aquella época medieval, los acentos que se ponen en su conducta, las omisiones que se echan en falta, lo que constituyen costumbres de tipo popular, las prácticas sancionadas como rechazables, los hábitos alimenticios y económicos, los defectos más comunes, la sensibilidad social, la plasmación práctica de su religiosidad... En definitiva, es un retrato de una sociedad cristiana concreta; retrato que -en términos fotográficos- es necesario positivar, puesto que la lógica interna del confesional es la de indagar sobre los defectos y omisiones; en consecuencia hay que invertir el sentido de las preguntas para conocer lo que estaba sancionado como bueno y que

hacía a quien lo practicaba merecedor de un premio. Se pueden comprobar que junto a comportamientos inalterables y básicos en el cristianismo, se encuentran otros ligados a la temporalidad de las costumbres del momento, y que han perdido sentido o actualidad desde la óptica de la moral actual. Pero así es la Iglesia de Cristo: no una comunidad inasequible a las circunstancias temporales, sino un grupo de creyentes inserto en el tiempo, hijo de su época, y que busca en el aquí y el ahora la fidelidad a su Fundador.

Esa comunidad ha formulado la vieja e inalterable fe cristiana en lo que fueron, en los siglos XIV y XV, odres nuevos; pero que ahora se nos antojan odres viejos. Podemos contemplar los odres como lo que son: envoltura, continente. Y saboreemos el vino añejo de la fe que nos han transmitido, constituyéndose en un eslabón de la secular e ininterrumpida tradición eclesial.

## TEXTO DEL CATECISMO MEDIEVAL LATINO-ITALIANO

### [141r] INCIPIT COMPENDIUM DE DOCTRINA CHRISTIANA

Quilibet christianus debet primo scire pater noster ut possit orare. Deinde debet bene adiscere credo in deum et imo bene notare quod in eodem continentur XII articuli fidei secundum numerum XIIIm apostolorum. Petrus:  
 5 Credo in deum patrem omnipotentem creatorem celi et terre. Andreas: Et in iesum christum filium eius unicum dominum nostrum. Jacobus: Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex maria virgine. Johanes: Passus sub poncio pillato, crucifixus, mortus et sepultus. Thomas: Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. Jacobus minor: Ascendit ad celos, sedet ad  
 10 dexteram dei patris omnipotentis. Phillipus: Inde venturus est iudicare vivos et mor et mortuos (sic). Bartholomeus: Credo in spiritum sanctum. Matheus: Sanctam ecclesiam catholicam. Simon: [141v] Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Thadeus: Carnis resurreccionem. Mathias: Vitam heternam. Amen.

15 Post hec discat precepta. Non adorabis deos alienos. Non assumes nomen dei tui in vanum. Memento ut diem sabati sanctifices. Honora patrem tuum et matrem tuam. Non occides. Non furtum facies. Non mechaberis. Non falsum testimonium dices. Non concupisces res proximi tui. Unde versus: Unum cole deum, nec iures vana per ipsum<sup>49</sup>. Sabata sanctifices. Habeas in  
 20 honorem parentes. Non sis occisor, fur, ...ctus<sup>50</sup> testis iniquus. Uxorem alterius. Nec cupies rem alienam.

Precepta evangelii sunt duo<sup>51</sup> quae distinguntur in opera misericordie. Septem spiritualia et septem corporalia. Spiritualia sunt hec, scilicet: Docere ignorantem. Dare consilium herrantem. Corrigere derelinquentem. Consolari tristem. Remittere iniurias. Substinere personas graves. Orare pro omnibus, scilicet, amicis et inimicis. Unde versus: Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora. Corporalia sunt ista, videlicet: Visitare infirmos. Cibare esurientes. Potare sicientes. Vestire nudos. Redimere captivos. Sepelire mortuos. Hospitare peregrinos. Unde versus: Visito, pota, cibo, reddimo,  
 30 tego, colligo, condo.  
 Ista sunt quinque precepta ecclesie, videlicet: Quilibet christianus tenetur adiscere pater noster. Et credo in deum. Et patres et matres spirituales

49. El sentido de la versificación pediría: *nec iures vana per eum*, como hace un catecismo hispano-latino medieval.

50. Palabra ilegible, tachada en el original. Por el sentido, y por la comparación con otros textos, debe ser "mechus".

51. Resuena el eco de Mt. 22,36-39, pero en lugar de seguir presentando el compendio de la ley, el texto deriva hacia las obras de misericordia.

debent de hiis docere filios suos spirituales, cum ad hetatem legitimam pervenerint. Quilibet christianus custodiat se ab operibus servilibus et rebus  
 35 illicitis, et missam integram audiat diebus dominicis et festis in sanctis constitutis. Nemo, tamen, ad impossibile tenetur./ [142r] Quilibet christianus supra XXI annos et infra LXX tenetur si non habet legitimum impedimentum iegunare totam quatragesimam, et quator tempora, et omnes vigiliis sanctorum institutas ad ieiunandum. Quilibet christianus posquam ad annos  
 40 distincionis pervenerit, videlicet, masculus ad XXIII, femina vero ad XII, tenetur omni anno semel confiteri omnia peccata sua. Quilibet christianus tenetur semel in anno accipere corpus sanctissimum christi in prima die resurreccionis domini nostri ihesu christi, nisi confessor suus discretus propter causam legitimam ei aliter consuleret. Et hoc posquam ad anos distincionis  
 45 pervenerit. Et hoc quidem, magis cito, vel minus cito, secundum rationem et ignorantiam actingatur annos distincionis tam masculus quam femina ut supra scriptum est.

Ista sunt VII<sup>em</sup> sacramenta ecclesiae, videlicet: Bautisma. Confirmatio. Penitentia. Eucharistia. Extrema unctio. Ordo. Matrimonium. Quorum tria  
 50 tantum sunt nescesaria cuilibet, scilicet: Bautisma. Penitentia. Et eucharistia. Alia, autem, particularia sunt ad bene esse, videlicet, in universali bene sunt nescesaria. Etiam ordo et matrimonium, quia in ecclesia oportet esse clericos, sive sacerdotem et coniugatos.

Ista sunt VII<sup>em</sup> dona spiritus sancti.

55 Timor domini ————— et hoc spellit Superbiam  
 Pietas ————— et hoc spellit Invidiam  
 Donum sciencie ————— et hoc spellit Iram que est quedam stultitia  
 Fortitudo ————— et hoc spellit Accidiam  
 Consilium ————— et hoc spellit Avaritiam  
 60 Intellectum ————— et hoc spellit Gullam  
 Sapientia ————— et hoc spellit Luxuriam.

I[s]te sunt quatuor virtutes Cardinales, videlicet:/[142v]

Providencia ————— qua homo nichil ap[petit]  
 Temperancia ————— qua homo nichil appetit, unde fit penitens  
 65 Fortitudo ————— quae est firmitas contra adversa  
 Iustitia ————— que est virtus sua unicuique reddere.

Iste sunt virtutes theologicæ, scilicet:

Fides  
 Spes  
 70 Caritas | que secundum apostolum maior horum est ipsa caritas<sup>52</sup>

52. Hace referencia a 1Cor 13,13.

Ista sunt septem vitia capitalia, videlicet:

	Superbia ——— Humilitas		contraria peccatis mortalibus
	Invidia ——— Amor <sup>53</sup> proximi <sup>54</sup>		
	Ira ——— Patientia		
75	Avaritia ——— Largitas		
	Accidia ——— Diligentia		
	Gula ——— Abstinencia		
	Luxuria ——— Castitas		

Quinque sensus corporis:

80 Bisus, Auditus, Gustus, Odoratus, Tactus.

Isti sunt tres potentie anime.

Memoria, Intellectus et Voluntas.

Ista sunt indumenta spiritualia ac anime, videlicet:

85 Innocentia, Matrimonialis castitas. Spiritualis matrimonium anime est nomen dei (secundum quod dictum in evangelio): non ex solo pane vivit homo<sup>55</sup>.

Ista sunt IIIIor consilia ihesu christi ad quae tenentur viri perfecti:

90 Mansuetudo et profunda humilitas ut in evangelio: si quis te percusserit in una maxilla, prebe ei alteram<sup>56</sup>. Paupertas spiritu ut in evangelio: si vis perfectus vade et vende omnia quae habes<sup>57</sup>./[143r-145r = calendario]/[145v]

[Orationes]

O domine iesu christe, adoro te in cruce pendentem, coronam spineam in capite portantem, deprecor te ut tua crux liberet me a percutiente angelo.

95 O domine iesu christe, adoro te in cruce vulneratum, felle et aceto potatum, deprecor te ut tua vulnera sint remedium anime mee. Amen.

O domine iesu christe, adoro te in sepulcro positum, aromatibusque conditum, deprecor te ut tua mors sit mea vita. Amen.

100 Quicumque dixerit has tres orationes cum quinque pater noster mundo corde ante figuram domini nostri iesu christi quando exivit de sepulcro habet de indulgentia XX milia annorum et ultra concessa a beato gregorio et a multis aliis eius susscesoribus ut patet in urbe rome clarius in conventu./

53. Hay una "o" tachada en el original.

54. Hay una "i" tachada en el original, que dice "proximii".

55. Mt. 4,4. El texto de la Vulgata, sin embargo, dice: "Non in solo pane vivit homo".

56. Mt. 5, 39. Se aproxima al texto de la Vulgata, que dice: "Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, prebe illi et alteram"

57. Mt. 19,21, que se aproxima al texto de la Vulgata: "Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes...". En cambio no cita Mt. 5,3 al hablar de la pobreza de espíritu.

## Absolutio

Dominus iesus christus ipse te absolvat et ego te absolvo autoritate qua fungor. Et iterum te absolvo ab omni vinculo excommunicationis. Et restituo  
 105 te in VIIem sacramentis ecclesie. Et iterum te absolvo ab omnibus peccatis tuis michi confessis et oblitis et omnia bona que fecisti sint ad laudem dei in remissionem peccatorum tuorum. Amen. Dic pater noster, fac penitentiam, vade in pace et amplius nolli peccare. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen./ [146r]/

110 Confessio devotissima fratris iohannis de marchia.

A devocione de ciascheduna persona et deli devoti peccatori me so igneniatto de far aquesta regula acio che l'animo de aquelorum che la leierano se vengano ad salvare guardandose guardando se (sic) d'aquello che in questo libro se tratta. Et per questo hordine sapiano mello lo loro peccati confessare.  
 115 re. Ad cio che piu graciosamente l'altissimo dio li agia misericordia et perdonili li soi peccati. Et de questo poneremo XII articuli et regule necesarie ad la nostra confessione.

La prima regula si he quanto ad la sua preparacione. Et nonche sono XII li preparacioni. La prima si he quanto tempo si he che non te confesasti. La  
 120 seconda si he si tu ha fata la penitencia che te dio el sacerdote quando te confesasti. La tercia si he quanti peccati ai fatti depoi che te confesasti. La quarta si he quanti peccati ay commessi conla compagnia. La quinta et la sexta, si he in quanti luochi ai fati li peccati. La septima si he se ai peccato nel'arte toa. La ottava si he si ay peccato in alcuno officio che ay avuto. La  
 125 nona si he quanti peccati ai comessi inanti el matrimonio. La decima si he fa che trove diligentemente el buono confessore et che aya la autorita. La undecima he che dui di enanti che te confessi examina molto bene la conscientia dele cose supraditte. La XII<sup>a</sup> si he que quando te vole confessare vade composito de confessar tutti li toi peccati et de satisfare, et de astinere  
 130 tene per lo avènire quanto dio ti dara la grazia et forteze.

Sequitano de li VII peccati mortali.

## De superbia

Se ay despreçata alcuna persona. Se te sei vantato di quello che non ay fato. Se te sey reputato mello de altrui. Se ay tenuta la toa oppinione contra la  
 135 veritade. Se ay voluto essere laudato dela virtude che tu ay. Se ay avuta superbia/[146v] di capelli belli o belli panni che abi avuto per parentato, o de beleze. Se te sei vanagloriato en famellia, o vero en riqueza. Se te sei reputato de sapere aquello che non sai. Se ay voluto essere servuto et non servir, essere honorato et non honorar altrui. Se ay laudato la opera tua et  
 140 la daltrui biasmata. Se non ay voluto essere represo. Si piu ha creso ad te medesimo che ad altri homini piu santi de te. Se ay fata iniuria ad altruy. Se ay despreçata l'opera virtuosa. Se ay defeso la male che ay dicto. Se te piacuto laudar li captivi. Se ay sequitata la mala compagnia. Se ay voluto intendere li cativi piu presto che li bueni. Se te sey vergognato deli parenti  
 145 poveri. Se ay fata iniuria iniustamente. Se ay fato contra la salute del'anima

tua. Se ay fato vergogna a le povere persone. Se ay fatto maritamento ad li toi amici in casa toa. Se ay retenuta la possessione de altri iniustamente<sup>58</sup>.

#### De invidia

Se ay avuta tristicia del beni de altrui, o vero malanconia. Se te sei alegrato  
150 del mal d'altrui. Se ay dapnificato al amo per invidia. Si porte addio ad  
alcuno con lo core et con la mente. Se ay offeso el tuo amico. Se ay invidia  
ad altri de fillioli o de possessione. Se ay [in]vidia de honore o dignitate et  
laude quando altre he amato assai del suo signore.

#### De ira

155 Si porte rancore ad visugno. Se impatientemente te turbi contra dio et listi  
cola famiglia de casa, o vero altre persone. Se vetuperi alcuno in parole o in  
fati. Si feristi o guastasti membro ad alcuna persona. Se demosti ad alcuno  
mala cera. Se sey impaciente quando no trovi aparechiato ad tuo seno  
quelo che voli. Se menaci a lo proximo ad alta voce./ [147r] Se con ira mani-  
160 festasti cosa secreta. Se iurasti de non far piu bene. Se per ira ai turbata la  
compagnia o la ca[sa]. Se per ira dixisti: yo non te regratio, ma te degratio.  
Se per ira lasasti lo bene fare. Se te adire quando quelle che te chiedono  
denari che degono avere rasionivelemente. Si per ira ay dito ad alcuno:  
guardate da me, che te faro et te diro. Se per scriptura ay offeso ad alcuno.  
165 Se ay infamiata alcuna persona. Se cacciai may alcuno de casa. Se per ira  
consigli [mal]<sup>59</sup> ad alcuno che facia male. Se fai alcuna cosa con furia. Se te  
conturbi quando no te fato honore. Se te adire per le cose perdute. Si iure  
sempre de dir male.

#### De accidia

170 Se te infastidio li diiuni, e li conmandamenti, et lo ascoltar dele mese et  
dele prediche. Se non ay fede de perseverar in bene. Si lassi lo bono con-  
mençamento per negligentia. Se ay la mente con<sup>60</sup> le cose desoneste. Se fay  
lo servizio con accidia. Se stai accidiuso quando intendi aquello che non te  
piace. Se sey de poco animo ad far bene. Se sei negligente ad far la peniten-  
175 cia. Se sei negligente ad far confesar et communicar la toa famiglia. Se sey  
negligente ad satifar li testamenti quando sei fidecommissario. Se lase mori-  
re alcuno senza confessione. Se sey negligente ad visitar le infirmi et li  
poveri. Se per tua [o]casione<sup>61</sup> se perdono li boni temporali. Se per tua  
negligencia ai dati cativi consilli. Se sei stato occioso nela vanita del mundo.  
180 Se sei stato negligente ad trovar el buon confessor. Se sei stato negligente a

58. Tachado está escrito: "iniustatmente".

59. Está tachado, pues repite en la misma frase "male".

60. La palabra aparece en contracción que podría interpretarse como "contra", pero el sentido de la frase requiere que se interprete como "con": tener la mente ocupada con (o en) cosas deshonestas.

61. En el texto figura claramente como "casione", tanto en ésta como en las otras oportunidades en que aparece esta palabra.

trovare et examinare la toa consciencia. Se ay pregato dio che te faccia la vendeta. Se per toa negligencia sei in alcuno scandalo.

#### De avaricia

Se ay fatta mai luxuria. Se ay tenuti pegni et sfrutate ti li. Se ay prestata  
 185 pecunia et ayne avuto altro fructo./ [147v] Se ay venduto ad termini alcuna  
 cosa. Se ay comperati li fruti el tempo, cio e, nanti che siano recolti, cio e,  
 per aver megloro mercato. Se ay data la casa vechia per aver la nova et non  
 ay fato per servir el proximo. Se ay prestato ad alcuno denari che te faccia la  
 usura. Se per prestare denari ad altri ne ay demandati [denari]<sup>62</sup> servicii o  
 190 doni. Se ay dato ad guardar le bestie et vole che lo guardiano satisfaccia  
 quele que fossero morte per iudicio de dio et non per mala guardia. Se ay  
 posedute dote, o vero possessione de altri. Se ay retenuto salario a li toy  
 lavoratori<sup>63</sup>. Se ay messo fuoco in casa, o in villa, o in castello, o vero in  
 terra. Se ay comperate cose robate. Se ay trovate cosa d'altre et non l'ay  
 195 rendute a lo proxime. Se ay fato dapno ad alcuno et non ay fato l'amena. Se  
 cavalcando ay guasti biade daltrui. Se ay dato piu presto lo pane al cane che  
 al povero<sup>64</sup>. Se sei stato avaro nel dar delle limosine. Se ay tenuta la cosa  
 che te e stata prestata. Se ay dapnificato alcuno con opere o con parole. Se  
 ay comandato a le toi subditi cha faciano male. Se ay permesso che alcuno  
 200 faccia male ad altri. Se sei stato negligente a la ragione de core. Se sey stato  
 adiutore de capture deli infideli contra li christiani, o vero ce ay consentuto.  
 Se ay retenuta la razione ad altrui. Se ay retenuta carta o testamento in  
 periuicio de altri. Se ay mutati li termini de li terre<sup>65</sup>. Se sei stato arbitro et  
 ay dato mala sentencia. Se ay stato comperatore de bo[n]i<sup>66</sup> daltri, o vero  
 205 dela ecclesia et non ay restituito integramente. Se hay poseduto la casa  
 daltrui et poi la ay data ad altri. Se ay poseduto le cosi de li morti et non  
 l'ay satisfato secondo el testamento. Se ay despeso le cose de altrui in tua  
 utilita./ [148r] Se ay dapnificato alcuno in preparacione, o vero in advoca-  
 cione, o vero in scriptura, o vero in falsa testimonia, o vero in acusatione. Si  
 210 con minacie ay dapnificato alcuno. Se ay impedito il guadagno de altri. Se  
 ay impedito che non se renda la roba daltri<sup>67</sup>. Se ay dato adiutorio in  
 dapno daltri. Se ay adconsentito a lo dapno de altrui.

#### De gula

Se ay lasati li deiunii comandati. Se ay magnato caso o latte quando ay  
 215 deiunato. Se si stato inbriaco, o vero imbriagato de altri. Si per superchio  
 magnar a vomagato. Se ay magnato cose finate, o vero de malo acquisto. Se  
 ay magnato, o vero beuto senza necessitate. Se sei stato turbato quando  
 non ay trovato da magnar. Se sey seduto tropo a la mensa. Se ay magnato

62. Aparece, tachada, la palabra "denari", que había copiado antes.

63. Se hace eco de Lv. 19,13, así como de St. 5,4.

64. Resuena el relato evangélico del pobre Lázaro: Lc. 16,21.

65. Resuena Dt. 19,14 y Dt. 27,17.

66. Literalmente, "boi", pero el sentido reclama reconstruirla como "boni".

67. Resuena el eco de Dt. 24, 12-13.

nanti che ay odito la messa la domenica. Se per magnar superchio te si infirmato. Se per tropo magnar o bere ay lasato la oracione. Se ay dormito superchio. Se ay conversato con le persone desoneste. Se non ay deiunato nanti che te comuniqua. Se per tre di nanti et tre di dapoi che te si comunicato non te si abstenuto del matrimonio. Se ay magnate cose da iudei. Se ay magnato curiosamente.

225

## De luxuria

Se ay peccato nel vicio dela sodomia, cio e, maschio con maschio, et femina con femina. Se ay peccato con li animali. Se ay peccato contra natura, contra te medesimo. Se ay peccato contra li parenti. Se ay peccato con la matre, et con la monica in loco sacro, o vero con virgine, o vero con maritata, o vero con pagane, o iudey, o vero meretrice publica, o vero con la comare. Se con la mente ay desiderate le sopraditte cose<sup>68</sup>. Se ay acompagnato altruy/ [148v] a lo vicio dela luxuria. Se ay may sforçata nisuna per luxuria. Se ay may conmeso nisuna desonesta nel matrimonio con la toa donna. Se ay magnato [meglo]<sup>69</sup> tropo per meglo luxuriar. Se ay fato alcune confecione, o cose calde per meglo luxuriar. Se per veder l'ammor sey an[d]ato ala chesia, o vero messa ad udir predica, o vero ala confessione ay peccato mortalmente. Se con la mente ay fato omicidio, o vero questione. Se ay fato qualquier cosa a cio che la dona gravida non partorisca. Se una dona maritata. Se una dona maritata (sic) da uno figlo aut una figla non legitima comite adulterio. Se ay pillato una jovena per moge contra la volunta del compadre, o dela iovena. Se ay nante che mora la propia moge ne pigla un altra. Se ay piglato moge nel modo prohibito dela santa romana ecclesia. Se ay impedito el matrimonio. Se ay dato ad magnar alcuna cosa cativa a la femina che te voglia bene et facia el tuo volere. Se ay insegnato ad alcuna persona le cose desoneste et brute. Se ay fato cantare, sonare, ballare, per [o]casione de luxuria. Se ay contrafata la toa facia con aconcime de cerosso<sup>70</sup>, o vero altre cose. Se ay dite parole occiose per incitar ad luxuriar et dar malo exemplo ad altri.

Sequitano li X commandamenti dela lege.

250 In prima non aver per tuo dio altro che me. Se ay adorato altro che uno dio. Se on credi ala santa madre ecclesia circa vera(?)<sup>71</sup> et tutte le cose conminate per episcopum. Se dubite in alcuno articulo dela fede. Se tu dubite che non sia altro mondo. Se dubite che l'anima non mora may. Se ay dato consiglio, adiutorio, o favore a iudei, o vero infideli, o si laudi lo creator loro. Se poi defendere lo [149r]christiano contra li iudeo et infideli et non defendi.

255 Se crede a li incanti, et a la sorte et a le signi. Se credi per scontrar alcuno

68. Recuerda implícitamente a Mt. 5,27-28.

69. Figura tachado, como error del copista, pues aparece inmediatamente después en la frase.

70. La expresión "aconcime de cerosso" tiene el sentido de ocultar una parte del cuerpo con la intención maliciosa de parecer hermoso, procovando con ello a la lujuria.

71. Lectura dudosa.

sequire bene o male, dicendo: el tale me ha male ochiato. Se credi che lo bene o lo male que l'omo ha in questo mundo si sia destinato et non possa far altro. Se credi neli di ethiachi<sup>72</sup>, cio e, quello che fa<sup>73</sup> en quello di, o ora  
 260 sia captivo, o vero b[e]ne no conmenstar alcuna cosa. Se credi neli canti de li osceli che signifie male, o bene. Se credi quando disce alcuno che nasce nela tal hora aver bene o male. Se credi a li domini(...)<sup>74</sup>

#### Lo secundo commandamento

Se ay nominato el nome de dio in vano. Se ay biastimato dio, o vero li santi.  
 265 Se ay iurato per lo nome loro in vano. Se ay ditto: dio non porra far questo. Se ay ditto: dio non ay fato bene questo. Se ay ditto: dio per che ma fatto questo. Se ay ditto: dio, fame il pro que poi. Se ay iurato may per la fede, o per l'evangella, o per la [fede]<sup>75</sup> anima mia, o vero in buona constientia, o vero per bona fe[de]. Se sei officiale et non castigui quelli che biastimiano  
 270 dio et le soy sancti. Se iure sopra la cruce, o sopra la altare, o vero sopra le reliquie.

#### Lo tercio commandamento dela lege

Se ay guardate le sante domenice. Se lavore la domenica o le feste comandate dela santa ecclesia. Se ay fato lavorar le toy infanti, o vero le toy  
 275 bestie. Se ay fato mercato, cio he, vendere o comperare. Se sey andato a la messa et ay venduto o comperato salvo in casu de necessita. Se ay balato, o fato balar nele di de la<sup>76</sup> festa nela ecclesia o cimiterio, o vero loco santo. Se ay avuto alcuna pompa el di dela feste.

#### Lo quarto commandamento

280 Se he: honorar(e) el patre e la matre. Se l'ay ditto alcuna parola aspera. Se le sei stato inobediente et irreverente./[149v] Se non l'ai subvenuto nelo lorum necessitate. Se ai furato alcuna cosa al patre et a la matre senza loro licencia. Se hay fatti scandalizar. Se non ay satisfato loro testamento. Se te sey fato beffe de loro ridendo. Se le ay may posto mano adoso senza loro  
 285 volere. Se ay pensato alcuno male de loro in alcuno modo.

#### Lo quinto commandamento

Si e: non occidere. Se iniustamente ay ociso o fato occidere alcuno. Se ay dato consillo, ayuto o favore nela morte daltri. Se ay ociso o fatto occidere alcuno per denari. Se ay desiderata la destrutione del tuo inimico et non  
 290 voli perdonare. Se ay dato el veneno ad alcuno. Se ay occisa la nete(?)<sup>77</sup> nel

---

72. La transcripción parece que no ofrece dudas: "ethiachi"; resulta difícil localizar esta expresión que, por el contexto, tiene que ser equivalente a días *aciagos, funestos, adversos*,...

73. Literalmente aparece "fan", con la "n" tachada.

74. El texto se interrumpe, dejando esta frase incompleta.

75. "Fede" aparece tachado, pues lo acaba de copiar en la frase anterior.

76. Aparece tachada una palabra, en abreviatura, que podría ser "ecclesia".

77. Lectura dudosa.

ventre dela matre con alcuna medicina. Se ay data medicina che non ingra-  
vide la dona. Se ay feruto alcuno et essene morto.

Lo sexto commandamento

Non far fornicatione, del quale ne he ditto a pieno nel peccato dela luxuria,  
295 el qual he nele septem peccati mortali.

Lo septimo commandamento

Si he: non furar. Se ay furato nela citade, o castello, o villa, o animali, pecu-  
nia, femina<sup>78</sup>, o vero altre cose, et se ay consentido altri. Se ay trovata alcu-  
na cosa en la via et non l'ay renduta. Se ay receputo alcuno furone o latro.  
300 Se ay furato niente nela ecclesia. Se ay comperata o venduta la roba de altri  
furata.

Lo octavo commandamento

Si he: non far falso testimonio. Se sei stato falso testimonio, o ay induto  
altri. Se ay recevuti alcuni testimonii. Se ay condepnato altri per falso testi-  
305 monio. Se ay falsificato el segelo de altri, o letera, o con falsa carta, o vero  
moneta, peso, o vero mesura, o vero mercancia posta al umedo per che tar-  
venga<sup>79</sup> li peso. Se ay iura-/ [150r]to la mensogna maleciosamente. Si ay  
inganato alcuno dicendo: per la fede mia, che te daro aquesto, et poy non li  
ai observato. Se ay parlato dopiamente, cio e, ditto una cosa et fatto unal-  
310 tra. Se ay alosengato alcuno facia qualque male.

Lo nono commandamento

Si e: non desiderar la cosa del proximo tuo, la possessione, o vero el fame-  
glio, o el fante, o el bove, o el cavalo, o asino, o vero altra cosa.

Lo decimo commandamento

315 Si e: non desiderar la dona del proximo tuo, ne altra cosa.

Sequitano le cinque sentimenti del corpo

In prima de li viso. Se ay guardato ad alcuna persona menaciando con  
l'ochie. Se ay guardato ad alcuna persona voluntieri ad le cose desoneste et  
vane. Se ay fato alcuno segno con lo ochi.

320 Lo secundo sentimento si he:

Si e Audito. Se ay inteso voluntieri murmuratione et tardimenti. Se ay con-  
sentito a la morte et aylo inteso voluntieri. Se ay inteso voluntieri balare, o  
cantare, o soni vani.

---

78. Al igual que en Ex. 20,17 y en Dt. 5,21, la mujer es situada entre los bienes suscepti-  
bles de ser adquiridos o perdidos.

79. Palabra de difícil localización, probablemente “travenare”: rezumar. El sentido, sin  
embargo, es claro: mercancías mojadas para que aumente el peso.

Lo tercio sentimento si e Gusto.

- 325 Se ay magnato per delectacione et non per necessitate. Se ay magnato piu per amore de diversi cibi et sapuri et non per fame che abbi. Se ay peccato nela delectatione dela lingua la dicendo multe parole occiose per far ridere.

Lo quarto sentimento si e: Odorato.

Se ai tenuto alcuno odore, o vero l'ay portato per deletamento adosso.

- 330 Lo quinto sentimento si e: Tacto.

Se ay tocata alcuna persona desonestamente, o vero toy membri nele membra de l'altre persona, como e le pope dela dona, o vero rose, o altre cose. Se avisi, abbraciato o basato alcuna persona desonestamente et con malicia ay peccato mortalmente./ [150v]

- 335 Sequitano li XII articuli dela fede sancta

El primo si he: Credo in dio patre omnipotente creatore del celo et dela terra. El secondo: Ihesu christo suo figlo unico signor nostro. El terço: Lo quale fu concepto de spiritu sancto, naque de maria virgine. El quarto, Passionato soto la signoria de pillato, crucifixo, morto et sepulto. El quinto,

- 340 Decese a lo inferno, el tertio di resucito da morte. Lo sexto: Sali in celo, et sede dala parte dextra de dio. Lo septimo: Credere che de venir a iudicar le vivi et li morti. Lo octavo: Credo nelo spiritu sancto. Lo IX<sup>o</sup>: Credo nela santa ecclesia [a]postolica. Lo decimo: La communion de li sancti. La remession de li peccati. Lo XI<sup>o</sup>: La resurrecion de li morti. Lo XII<sup>o</sup>: Vita eterna. Amen.

Sequitano li VII sacramenti

El primo si e el bautismo. Si per tua [o]casione e morta alcuna persona senza bautismo. El secondo si e La crisma. El tercio si e El matrimonio. Se ay usato el matrimonio nel debito modo. Se te si astinuto de redere el debito neli tempi prohibiti dala santa ecclesia. El quarto he la strema uncio. Si sey stato unto nel tempo dela morte. El quinto si e La confessione. Se te sey confesato a lo meno una volta al anno. El sexto si e Prendere el cuerpo de christo ad meno una volta al anno. El septimo si e l'ordine crelicale. Se ay observato l'ordine diligentemente. Ista sunt, videlicet, sacramenta ecclesie.

- 355 Bautisma. Crisma. Matrimonium. Strema uncio. Confessio. Corpus christi. Ordo clericalis.

Sequitano le VII opere dela misericordia.

Prima visitar lo infirmo. Se sey stato negligente ad visitar le infirmi, confortarli et ayutarly. La secunda: Se sey stato negligente a dar a bere lo asse-  
360 tato. La tercia: A dar a magnar aqueli che ano fame. Se sey stato negligente che non ay cibato lo affamato. La quarta: Recevere el pelegrino. Se sey stato negligente ad recollere le pelegrini. La quinta: Vestir el nudo. Se sey stato negligente ad vestir<sup>80</sup>. La sexta: recollere li prosimi . Se sey stato negli-

80. La frase queda interrumpida en esta línea, ya que se continúa en la primera línea de la página siguiente: "...negligente ad vestir el nudo povero...". Pero el amanuense ha tenido

gente ad recollere le prosimi/ [151r] el nudo povero. La septima: Sepelir li  
365 morti.

Sequitano le VII opere dela misericordia spirituali.

La prima si e: consigiar lo ignorante. Se sey stato negligente a dar bon consiglio a li ignoranti daquello che dubitano. La secunda: Si e corrigere et castigare li viciosi, havendone autorita. La tercia: si e remetere l'ofese. Se sey  
370 stato negligente a perdonar. Et remetere l'ofese ad qui ta iniurato. La quarta si e: substiner le iniurie. Se sey stato impatiente a sustiner le iniurie fati dali paççi et dali stulti. La V<sup>a</sup> si e: pregar per li peccaturi. Se sey stato negligente ad pregar dio per tutti le peccaturi et per la ecclesia. La sexta: Elimosina<sup>81</sup>, si e pregar per li morti. Se sey stato negligente a pregar dio per li  
375 morti. La septima si e de consolar li afliti. Se non ay consulato lu afflito in la so adversita.

Sequitano le virtute theol[og]iche

Cio e, fede, speranza et carita. Se ay avuta vera fede in dio, o speranza. Se te sey consillato a li demoni et incantatori con carathere et con lincanti. Se  
380 ay fata alcuna incantatula in polla, o vero chrispalo<sup>82</sup>, o in altro modo, o canata<sup>83</sup> l'erba el di de santo johani bautista, o vero altri,<sup>84</sup> di per fare fatura<sup>85</sup>, ay peccato mortalmente. Se ay tenuto el diabo in chiuso et cum ipso te sey aconsillato per alcuno modo. Se ay adoparata l'arte dela negromancia. Se ay demandata alcuna gracia a la sole, o a la luna, o a le stelle. Se  
385 ay piu speranza nele persona che in dio. Se te sey desperato dela misericordia de dio et per questo non ay fato piu bene. Se ay contraduto a la verita contra constientia. Se sey stato duro nela mente resistente a li boni spirationi. Se te sey desperato de may non mendar la vita tua. Se ay avuta poca carita a dio et a l'anima tua et a li proximo tuo.

390 Sequitano le doni de lu spiritu sancto/ [151v]

Se ay avuta poca speranza in dio. Se non sey stato piatoso et paxionivele enele infirmitade del proximo tuo. Se non sei stato forte nele tentatione. Se non ay dato bono exemplo et consoglio a lo tuo proximo nela adversitate.

---

que añadir al final de esta página una línea adicional a fin de corregir su error, pues omitía la sexta obra de misericordia, pasando de la quinta a la séptima.

81. La palabra "elimosina" rompe el ritmo que ha seguido hasta ahora para la presentación de las obras de misericordia. Por otra parte, al presentar ésta, habla de las oraciones por los difuntos, pero no habla de rezar y *dar limosna* por los muertos.

8.2 A pesar de que el sentido podría inducir a la lectura: "christalo", la grafía señala inequívocamente "chrispalo", concepto del que resulta difícil precisar si alude a un recipiente (como anteriormente con "polla") o a algún tipo determinado de encantamiento.

83. La grafía no deja lugar a dudas sobre la lectura "canata"; el concepto "Canata l'erba el di de santo johani bautista" alude a alguna práctica ritualizada llevada a cabo precisamente en tal día "mágico", el del solsticio de verano.

84. La coma está señalada en este lugar, aunque evidentemente se trata de un error, pues el sentido reclama que vaya unido: "o vero altri di, per fare...".

85. "Fatura", del latín "fatum"; fare fatura: hacer predicciones, adivinar el futuro.

Nota bene chi se vole ben confesar deve dir le peccati con le circostantie  
395 soy, cio e, con que hai commesso el peccato con parente, o in qual grado, o  
persona religiosa, o vero altra persona. Que peccati ai commesso; dirai li lo  
senza malicia. In que loco ay commesso, o in chesia, o in altro loco. Con que  
adiutorio, pero propria malicia, o per altra (o)casiono. Quante volte ay fato  
lo peccato. Et con quante persona. In che modo l'ai commesso, o humana-  
400 mente, o vero bestialmente. Quando l'ay commesso, nel di dela domenica, o  
vero in di de altre feste. Et se l'ay fatto secretamente, o vero in presentia  
daltri.

403

deo gratias

LUIS RESINES

# **San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica.**

## **Datos y observaciones críticas**

Siendo aún tan reciente la aparición del *Catecismo de la Iglesia católica*, no ha sido posible hacer una lectura reposada del mismo. Pero un primer acercamiento nos ha impulsado a escribir estas páginas, que se ocupan de la presencia de san Agustín en él. De su presencia explícita, cuantificable, la que testimonian las citas de sus escritos. Sin duda hay otras formas de presencia más difuminadas y sutiles, menos fáciles de detectar, pero no menos reales. No son éstas, sino aquéllas, las que ocupan ahora nuestra atención.

### 1. DATOS

Desde el ángulo de lectura del Catecismo que ha dado origen a estas páginas, hay que comenzar constatando una realidad: la poderosa presencia del pensamiento de san Agustín en él. Ya los documentos del Vaticano II habían dejado constancia de que el Obispo de Hipona era un maestro con carisma en la Iglesia. Aunque pueda parecer muy externo, el criterio estadístico resulta significativo. “De las cerca de 325 citas de los Padres y Doctores de la Iglesia que aparecen en los documentos conciliares, san Agustín tiene la mejor y la mayor parte. Nos referimos a las citas presentes en el texto o en las notas. Tenida cuenta del conjunto, la estadística nos ofrece el siguiente resultado: 55 corresponden a san Agustín; por orden, le siguen santo Tomás de Aquino con un total de 25, san Ignacio de Antioquía con 18, san Cipriano con 16, san Ireneo con 15 igual que san Juan Crisóstomo, san Ambrosio con 13, Tertuliano y san Gregorio Magno con 9, san Jerónimo con 7, san Buenaventura con 5 y el resto se lo dividen los demás con dos o tres cada uno, o con una sola muchos otros”<sup>1</sup>.

---

1. José MORÁN, *La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II*, en *Augustinianum* 6 (1966) 460-488, esp. 461-462. De este dato, sigue escribiendo el mismo autor, se podrían

El reciente Catecismo viene ahora a confirmar esa situación y a ratificarle como maestro cualificado de la Iglesia Católica. Más aún, invocando de nuevo el criterio de la estadística, el número de veces que en él se recurre a su enseñanza, puede afirmarse que, dejando aparte obviamente los autores sagrados y el magisterio oficial de la Iglesia, es, con diferencia, el primer maestro de la misma. Nada menos que en 92 ocasiones aparece su nombre en él, seguido, también aquí en segundo lugar, aunque muy de lejos, por santo Tomás de Aquino, con 64 y, ya a notable distancia, en los puestos siguientes, san Ireneo con 32 presencias, san Ignacio de Antioquía y san Juan Crisóstomo con 18 cada uno, Tertuliano con 14, san León Magno y san Gregorio Nacianceno con 11. A los que hay que sumar otros Padres, Doctores, autores eclesiásticos u obras anónimas, hasta un número de 64 con una presencia menos significativa o mínima <sup>2</sup>. El dato es elocuente al máximo, tanto consideradas las presencias en su número absoluto, como comparadas con las de los otros autores.

Si exceptuamos los *Sermones* que se colocan en cabeza con sus 17 citas, cosa lógica por otra parte, habida cuenta de su enorme volumen y de su carácter pastoral, a tono con el Catecismo, las *Confessiones* son la obra agustiniana más citada con 12 presencias; le siguen por orden descendente, el *De civitate Dei* con 10, las *Enarrationes in psalmos* con nueve; el *De sermone Domini in monte* y los *Tractatus in Ioannis evangelium* con seis; las *Epistulae* con cuatro; con tres el *De Trinitate* y los *Tractatus in Ioannis epistulam*; con dos el *De moribus ecclesiae catholicae* y *De sancta virginitate*; con una el *Enchiridion de fide, spe et caritate*, el *De fide et symbolo*, el *Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti*, el *De gratia et libero arbitrio*, las *Quaestiones in Heptateuchum*, el *De mendacio*, el *De natura et gratia*, el *De diversis quaestionibus octoginta et tribus*, y el *Sermo de disciplina christiana*. Con una, pero repetida, constituyendo el único caso, el *Contra Faustum*. Por último, se menciona en referencia bibliográfica, pero sin texto alguno a *De genesi contra manichaeos*, a *De libero arbitrio* y a *De catechizandis rudibus* <sup>3</sup>.

Siempre se le menciona por su nombre, Agustín, nunca por la función (por ej., Obispo de Hipona). No le se adjunta más epíteto que el “san” solo, sin otros acompañantes (por ej., santo Padre). Sólo una vez se hace referen-

---

sacar muchísimas conclusiones, “porque los peritos se manifiestan (en cierto sentido) concedores de Agustín y, en consecuencia, podemos afirmar que la gran mayoría de los teólogos y hombres de cultura eclesiástica, han bebido en las obras agustinianas, y que su pensamiento ha estado dirigido en la investigación por el gran e inquieto cazador de ideas, Agustín” (*ib.*)

2. Salvo para san Agustín, el recuento de presencias lo hemos hecho siguiendo el índice que, al menos para él no resulta totalmente fiel.

3. Los textos concretos podrá verlos el lector en la última sección de este artículo.

cia a un título que le ha otorgado la historia, el de “Doctor de la gracia” (nº 2005+).

De las 92 presencias de su nombre en el Catecismo, no todas acontecen de la misma manera. Cabe distinguir al menos tres modalidades. En la primera, se menciona únicamente su persona, sin vincularla a ninguna enseñanza específica suya. Es el caso cuando hace relación histórica. En las otras dos su nombre aparece unido a sus enseñanzas, asimismo en un doble modo. En uno se menciona directa y explícitamente al maestro, al santo, y se adjunta su enseñanza; en el otro, lo que aparece propiamente es su enseñanza, que, como es lógico, va atribuida, con referencia bibliográfica, a su persona.

El primero de los tres casos es el numéricamente más reducido, sólo cinco: los números 8, 281, 406, 2065 y 2066. En el nº 8 recuerda cómo los tiempos de renovación han sido tiempos fuertes de catequesis. Como ejemplos menciona la época de san Cirilo de Jerusalén, y las de san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín y señala que sus obras catequéticas siguen siendo todavía modelos válidos. En el nº 281, tras hacer referencia a la importancia que tienen las lecturas del relato de la creación en las liturgias de la Vigilia Pascual y bizantina, añade que “según el testimonio de los antiguos, la instrucción de los catecúmenos para el bautismo sigue el mismo camino”. Expresión ésta oscura, pues no queda del todo claro qué quiere decir. En el nº 406 señala que la doctrina sobre la trasmisión del pecado original “fue precisada sobre todo en el s.V, en particular bajo el impulso de la reflexión de san Agustín contra el pelagianismo”. En los nn. 2065 y 2066 se refiere a la historia del Decálogo en la tradición de la Iglesia. En el primero indica que “desde san Agustín los diez mandamientos ocupan un lugar preponderante en la catequesis de los futuros bautizados y de los fieles”, mientras que el segundo alude a la sistematización de los preceptos establecida por san Agustín que es la que se ha hecho tradicional en la Iglesia Católica y confesiones luteranas, a la que se atiene también el Catecismo.

En el segundo de los casos, decíamos, se menciona al maestro, adjuntándole la enseñanza. Comparativamente hablando, es más frecuente que el anterior, pero menos que el tercero que mencionaremos a continuación. Se da en un total de 15 números, los siguientes: 32, 158, 300, 329, 385, 695, 1228, 1372, 1398, 1584, 1994, 2005+, 2539, 2616, 2762.

El tercero, en que se ofrece la enseñanza y luego se atribuye al maestro con la oportuna referencia bibliográfica, es, con mucho, el más frecuente: en los casos restantes. Utilizando un nuevo criterio, el de la ubicación de los textos dentro de los números, podemos establecer otra distinción: Un primer caso a mencionar es aquel en que el número del Catecismo no tiene más contenido doctrinal que el de la cita agustiniana, que es la que, sola, lo justi-

fica. Un segundo es aquel en que el texto agustiniano forma parte, digámoslo así, del cuerpo doctrinal del número, junto a otras ideas. Un tercer caso, aquel en que la cita agustiniana aparece ya al final del número, en letra pequeña, como apoyo de autoridad en favor del contenido doctrinal previamente expuesto. Mientras del primer caso sólo encontramos tres ejemplos (los nn. 264, 1372 y 2762), los otros dos tiene una representación estadística bastante equilibrada. El texto agustiniano forma parte del cuerpo doctrinal en estos 35 números: 119, 158, 300, 311, 329, 385, 510, 769, 774, 797, 845, 963, 996, 1118, 1156, 1228, 1274, 1398, 1766, 1766, 1847, 1849, 1850, 1871, 1994, 2001, 2005+, 2099, 2304, 2340, 2482, 2547, 2559, 2560, 2628. Aparece como autoridad en apoyo del contenido doctrinal del mismo número en que se encuentra en estos 46 números: 30, 32, 45, 102, 119, 230, 311, 506, 556, 795, 796, 981, 983, 1039, 1064, 1157, 1371, 1396, 1458, 1584, 1718, 1718, 1720, 1779, 1809, 1829, 1863, 1955, 1958, 1962, 1966, 2001, 2002, 2009, 2149, 2185, 2518, 2520, 2539, 2550, 2616, 2737, 2785, 2794, 2827, 2837. En algunos de estos casos, el texto agustiniano parece referirse no tanto al número en que se halla, cuanto al apartado en que se encuadra el número. Eso acontece en el nº 1372 con *De civ. Dei* 10,6; en nº 1809 con *De mor. eccl. cath.* 1,25,46; en el 1929 con *Tract. in Io. ev.* 10,4; en el 2827 con *De serm. Dom. in monte* 2,6,24).

Para satisfacción de la curiosidad, anotamos también estos otros datos: Aparecen citas agustinianas en los siguientes números de resumen con que suele acabar cada artículo: 45 (*Conf.* 10,28,39); 230 (*Sermo* 52,6,16); 264 (*De Trin.* 15,26,47) y 510 (*Sermo* 186,1,1). En tres números aparecen dos citas agustinianas, a saber: 311 (*De lib. arb.* 1,1,1 y *Enchir.* 11,3); 1766 (*De Trin.* 8,3,4 y *De civ. Dei* 14,7) y 2001 (*De gratia et libero arbitrio* 17,33<sup>4</sup> y *De natura et gratia* 31,35). En tres textos la cita se limita a sólo dos palabras: 845 (mundo reconciliado: *Sermo* 96,7,7-9), 1274 (*dominicus character* [el sello del Señor]: *Epist.* 98,5) y 2628 ([Dios] siempre mayor: *En. in Psalmum* 62,16). Aparece así mismo por tres veces la cita en número todo él en letra pequeña: 506, 695 y 774. Tres veces encontramos la referencia bibliográfica sin concretarla en ningún texto: 281 (*De cat. rud.* 3,5); 311 (*De lib. arb.* 1,1,1); 338 (*De gen. contra man.* 1,2,4). Por tres veces hace referencia a una experiencia personal del Santo: nn. 385 (su angustia ante el problema del origen del mal: *Conf.* 7,7,11); 1371 (palabras que le dirigió su madre antes de morir: *Conf.* 9,11,27), y 1157 (las lágrimas que derramó al oír el canto en la Iglesia: *Conf.*

---

4. Las citas nosotros las daremos según un criterio uniforme, de libro, capítulo y número (siempre que quepa hacerlo así). Donde hayamos detectado un error, daremos la referencia exacta, no la que aparece en el Catecismo. Cf. más adelante.

9,6,14). Sólo una vez aparece<sup>4</sup> su nombre vinculado a un contenido doctrinal específico sin referencia bibliográfica: n° 695 donde hace mención de su doctrina del Cristo total. De los textos presentes en el Catecismo varios aparecen también, como cita o como simple referencia, en documentos del Concilio Vaticano II: *Conf.* 1,1,1 aparece en n° 30 y en *Gaudium et spes* 21; *Quaest. in Hept.* 2,73, en n° 129 y en la *Dei Verbum* 16; *De civ. dei* 18,51, en el n° 769 y en la *Lumen Gentium* 8; *Sermo* 268,2, en n° 797 y *Lumen Gentium* 7; *De sancta virg.* 6,6, en n° 963 y en *Lumen gentium* 53; *De civ. Dei* 10,6, en n° 1372 y en *Presbyterorum Ordinis* 2; *Tract. in Io. ev.* 26,13, en n° 1398 y *Sacro-sanctum Concilium* 47. *Sermo* 57,7,7, en n° 2837 y *Lumen Gentium* 26. *En. in psalmum* 102,7, por su parte, aparece en el n° 2005+ y en la Liturgia Romana, prefacio de los Santos; *En. in psalmum* 85,1, en el n° 2616 y en la *Introducción General a la Liturgia de las Horas*. Sólo una cita no aparece directamente por sí misma, sino incluida en otra: *De sancta virg.* 6,6, aparece dentro de otra de *Lumen Gentium* 53. San Agustín aporta al Catecismo tres definiciones: de pecado (*Contra Faustum* 22,27: n° 1849 y 1871); de sacrificio (*De civ. Dei* 10,6: n° 2099) y de paz (*De civ. Dei* 19,13: n° 2304), y surte de material para otras dos: una nueva de pecado (*De civ. Dei* 14,28: n° 1850), y de mentira (*De mend.* 4,5: n° 2482).

Los textos agustinianos no están concentrados en ninguna parcela particular del Catecismo sino que se distribuyen bastante proporcionalmente a lo largo de él. Con proporción casi matemática en la primera y cuarta parte (*La profesión de la fe* y *La oración cristiana*), y con un ligero descenso en la segunda parte (*La celebración del misterio cristiano*) en beneficio de la tercera (*La vida en Cristo*). Presentado en estadística, la primera parte del Catecismo, con un 36,5% de los números, lleva el 37% de las citas agustinianas; la segunda, con un 22% de los números, lleva un 12,3% de las citas; la tercera, con un 31,5% de los números, lleva un 39,3% de las citas, y la última, con un 11% de los números, lleva un 11,3% de las citas. El hecho es significativo y muestra cómo el Santo ilustra casi por igual todos los aspectos de la doctrina cristiana.

Pero dejemos de lado las cifras y pasemos a los contenidos específicos. Admitida esa distribución globalmente equilibrada a que acabamos de aludir, con referencia a la primera parte, dedicada a la profesión de la fe, la enseñanza agustiniana ilumina, como era fácil de esperar, la apertura del hombre hacia Dios, específicamente su deseo de Él (*Conf.* 1,1,1: n° 30 y *Conf.* 10,28,39: n° 45) y las vías de acceso a Él (*Sermo* 241,2,2: n° 32). Ilumina asimismo la salida de Dios al encuentro del hombre en la Escritura, en que se encuentra la única palabra de Dios, Cristo (*En. in psalmum* 103,4,1: n° 102); su interpretación por obra de la Iglesia (*Contra epist. fundam.* 5,6: n°

119), la unidad de ambos Testamentos (*Quaest. in Hept.* 2,73: n° 129). Instruye asimismo sobre la respuesta del hombre a Dios; en concreto, sobre las relaciones entre inteligencia y fe (*Sermo* 43,7,9: n° 158).

Ya dentro de la exposición del Credo, enseña cómo Dios resulta incomprendible para el hombre (*Sermo* 52,6,16: n° 230). Sorprende, sin embargo, cómo el gran teólogo de la Trinidad no es llamado en causa, salvo una vez para indicar el origen del Espíritu Santo, en texto de resumen (*De Trin.* 15, 26,47: n° 264). Se reclama su magisterio a propósito de la fe en Dios creador, para explicar cómo Dios trasciende la creación y, a la vez, es inmanente a ella (*Conf.* 3,6,11: n° 300); a propósito de la providencia y específicamente con referencia al escándalo del mal (*De lib. arb.* 1,1,1: n° 311 y *Enchir.* 11,3: n° 311). Su enseñanza aparece de nuevo en relación tanto con la criatura invisible (naturaleza de los ángeles: *En. in psalmum* 103,1,15: n° 329), como con la visible (*De gen. c. man.* 1,2,4: n° 338).

Donde parece desconcesarle, si cabe interpretar así el silencio del Catecismo, es respecto a la antropología, sección en que no recurre a él ni siquiera una vez. Respecto al problema del mal, constata que fue un problema que le preocupó un tiempo (*Conf.* 7,7,11: n° 385), pero nada más. En la presentación de la caída original, que motivó tantas páginas del Obispo de Hipona, sólo le menciona en información histórica, para señalar que su reflexión sobre la trasmisión del pecado de origen precisó doctrinalmente el problema (n° 406).

No sólo la antropología; tampoco la Cristología y la Soteriología beben en las fuentes agustinianas. A los 260 números del Catecismo correspondientes al artículo del Credo sobre Jesucristo, sólo corresponden dos citas agustinianas, rompiendo las proporción a que aludimos con anterioridad. Además, de esas dos citas una se refiere propiamente a la maternidad de María (*De sancta virg.* 3,3: n° 506); la otra al misterio de la Transfiguración (*Sermo* 78,6: n° 556). Se puede añadir todavía una tercera, aunque aparezca dentro de la exposición del artículo sobre la Iglesia, en que presenta a Cristo como el misterio de Dios (*Epist.* 187,11,34: n° 774).

El artículo sobre el Espíritu Santo es también extremadamente pobre en cuanto a explícita inspiración agustiniana, limitándose a indicar, sólo de paso, su vinculación con el Cristo total (n° 695), que es sin duda el cuerpo de doctrina agustiniana más explotado por el Catecismo. La penuria respecto a la persona y obra de Cristo y del Espíritu Santo, se torna riqueza cuando se entra en el artículo sobre la Iglesia. Los textos de san Agustín iluminan varios aspectos de la misma, a saber: su condición de peregrina por este mundo (*De civ. Dei* 18,51: n° 769); de cuerpo que tiene por cabeza a Cristo (*Tract. in Io. ev.* 21,8: n° 795); de esposa del mismo Cristo (*En. in psalmum*

74,4: n° 796), todo al amparo de la doctrina del Cristo total; su condición también de cuerpo animado por el Espíritu (*Sermo* 268,2: n° 797), que se identifica con el mundo reconciliado (*Sermo* 96,7,7-9: n° 845). Ilumina, por último, la condición de María como madre de la Iglesia (*De sancta virg.* 6,6; n° 963).

La experiencia y conciencia de pecador que tuvo san Agustín la dejó bien plasmada en sus textos y a ellos recurre el Catecismo para exponer el artículo referente al perdón de los pecados, todavía en conexión con la doctrina sobre la Iglesia. En efecto, ésta es la depositaria del poder de las llaves (*Sermo* 214,11: n° 981), sin lo cual el hombre carecería de toda esperanza de salvación (*Sermón* 213,8,8: n° 983).

El artículo sobre la resurrección de la carne recurre al Obispo de Hipona para mostrar cuánta oposición suscitaba este dogma (*En. in psalmum* 88,2,5: n° 996). También el juicio de los malvados, no el de los justos, se apoya con un texto del Santo (*Sermo* 18,4,4: n° 1039).

Una hermosa exhortación agustiniana a propósito del Símbolo podía haber sido bello broche de clausura para esta primera parte del Catecismo (*Sermo* 58,11,13: n° 1064), pero, como es justo, ha cedido ese lugar de privilegio a una doxología eucarística.

Dijimos antes que la segunda parte, la referente a la celebración del misterio cristiano, era, proporcionalmente, la menos salpicada de citas agustinianas. Pero no faltan. En primer lugar, una cita agustiniana presenta a los sacramentos constituyendo a la Iglesia (*De civ. Dei* 22,17: n° 1118). A Agustín recurre para justificar el canto y la música litúrgica (*En. in psalmum* 72,1: n° 1157 y *Conf.* 9,6,14: n° 1157).

En el contexto de los sacramentos no se le menciona, y el hecho no extraña, a propósito del sacramento de la Confirmación y de la Unción de los enfermos, ni tampoco, y esto sí puede sorprender un poco, a propósito del matrimonio. En cambio, con referencia al Bautismo, se da razón del poder purificador del agua con un texto del Santo (*Tract. in Io. ev.* 80,3: n° 1228) y se menciona su doctrina del *carácter* o sello del Señor (*Sermo* 98,6: n° 1274). La explícita inspiración agustiniana aparece sobre todo a propósito de la Eucaristía, específicamente al presentarla como sacrificio (*De civ. Dei* 10,6: n° 1372) y, más en concreto, como sacrificio por los difuntos (*Conf.* 9,11,27: n° 1371); como constituyendo la Iglesia (*Sermo* 272: n° 1396) y como sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad (*Tract. in Io. ev.* 26,13: n° 1398).

A propósito del sacramento de la Penitencia, la palabra de Agustín aparece oportuna para invitar a “confesar” el propio pecado (*Tract. in Io. ev.* 12,13: n° 1458). En el sacramento del Orden, con la palabra del Obispo de

Hipona se apoya la eficacia del ministerio, como obra de Cristo, independientemente de la dignidad o indignidad del ministro (*Tract. in Io. ev.* 5,15: n° 1584).

La relativa penuria de citas en la parte del Catecismo que acabamos de considerar se compensa con la abundancia, siempre relativa, de las mismas en la que trata de la vida en Cristo. Dos textos seguidos ilustran el anhelo de felicidad y, por ende, de Dios, de todo hombre (*De mor. eccl. cath.* 1,3,4: n° 1718 y *Conf.* 10,20,29: n° 1718), así como el dónde y cuándo lo podrá satisfacer (*De civ. Dei* 22,30: n° 1720). El Catecismo camina al lado de san Agustín al afirmar que no se ama sino el bien, pero que la voluntad puede ser recta o torcida (*De Trin.* 8,3,4: n° 1766 y *De civ. Dei* 14,7: n° 1766). No sorprende que se eche mano de la invitación del maestro de la interioridad a interrogar la propia conciencia al hablar sobre el dictamen de la misma (*Tract. in Io. ep.* 8,9: n° 1779). Con textos del Santo se describen las cuatro virtudes cardinales (*De mor. eccl. cath.* 1,25,46: n° 1809) y se señala a la caridad como culmen de toda acción humana (*Tract. in Io. ep.* 10,4: n° 1829). El Santo enseña la necesidad de la colaboración del hombre para lograr la propia salvación (*Sermo* 169,11,13: n° 1847). Y junto a las virtudes, lo que las niega, el pecado, del que aporta una doble definición (*Contra Faustum* 22,27: n° 1849 y 1871 y *De civ. Dei* 14,28: n° 1850) y la necesidad de prestar atención a los veniales (*Tract. in Io. ep.* 1,6: n° 1863).

Dios no ha dejado al hombre sólo; mediante distintas leyes, lo ha ido guiando en el curso de la historia. La enseñanza agustiniana recogida por el Catecismo se refiere a las tres leyes: primero a la ley natural, inscrita en el corazón del hombre (*De Trin.* 14,15,21: n° 1955), de forma imborrable (*Conf.* 2,4,9: n° 1958); luego a la ley antigua que escribió en las tablas de la ley lo que el hombre ya tenía escrito en su corazón, pero no leía (*En. in psalmum* 57,1: n° 1962); por último a la ley nueva, recogida en el Sermón de la montaña, síntesis de toda la moral cristiana (*De serm. Dom. in monte* 1,1,1: n° 1966).

Era casi de necesidad recurrir al doctor de la gracia, y así lo hace el Catecismo, para decir que la más excelente obra de Dios es la justificación (*Tract. in Io. ev.* 72,3: n° 1994), o para indicar el modo como actúa la gracia (*De grat. et lib. arb.* 17,33: n° 2001 y *De nat. et grat.* 31,35: n° 2001) y la meta final de la misma (*Conf.* 13,36,51: n° 2002), o para afirmar el mérito del hombre, no obstante la gracia divina (*En. in psalmum* 102,7: n° 2005+ y *Sermo* 298,4-5: n° 2009).

El Catecismo reconoce el papel desempeñado por san Agustín en la catequesis sobre el Decálogo y en el haber fijado el orden establecido de los preceptos. Siguiéndole a él, refiere una tabla al amor de Dios (tres primeros

mandamientos) y otra al del prójimo (los siete restantes) (*Sermo* 33,2,2: n° 2067).

Salvo para el cuarto y para el séptimo, para todos los demás mandamientos se recurre al menos una vez, a veces dos, a san Agustín. En el primero, para definir el sacrificio (*De civ. Dei* 10,6: n° 2099). En el segundo, para indicar cuándo se proclama santo el nombre de Dios (*De serm. Dom. in monte* 2,5,19: n° 2149). En el tercero, para apoyar el descanso dominical, aunque de forma poco acertada <sup>5</sup> (*De civ. Dei* 19,19: n° 2185). En el quinto, para definir la paz (*De civ. Dei* 19,13: n° 2304). En el sexto, para indicar los medios que posibilitan la guarda de la castidad (*Conf.* 10,29,40: n° 2340). En el octavo, para definir la mentira (*De mendacio* 4,5: n° 2482). En el noveno, a propósito de la purificación del corazón (*De fide et Symb.* 10,25: n° 2518) y de los medios para ganar el combate por la pureza (*Conf.* 6,11,20: n° 2520). Por último, en el décimo para describir la envidia (*De disc. christ.* 7,7: n° 2539), la pobreza de corazón (*De serm. Dom. in monte* 1,1,3: n° 2547) y la gloria plena y definitiva (*De civ. Dei* 22,30,1: n° 2550).

La última parte del Catecismo se ocupa de la oración cristiana. Casi en el mismo pórtico, recuerda algo que la justifica: que el hombre es un mendigo de Dios (*Sermo* 56,6,9: n° 2559), así como la sed de Dios de parte del hombre de que está sediento Dios (*De div. quaest.* 64,4: n° 2560). Son palabras de san Agustín las que iluminan también el puesto de Cristo en la oración del cristiano (*En. in psalmum* 85,1: n° 2616), las que dan sentido a la adoración (*En. in psalmum* 62,16: n° 2628). Con un texto suyo, mal empleado esta vez, se intenta explicar por qué no siempre es escuchada nuestra oración (*Epist.* 130,8,17: n° 2737). Después de hacer suya también la afirmación de que en el Padrenuestro está contenida toda oración presente en la Escritura (*Epist.* 130,12,22: n° 2762), el Catecismo encuentra en el Obispo de Hipona el porqué de la confianza filial al invocar a Dios como Padre (*De serm. Dom. in monte* 2,4,16: n° 2785), el sentido de la expresión “que estás en el cielo” (*De serm. Dom. in monte* 2,5,17-18: n° 2794), una explicación de la petición “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (*De serm. Dom. in monte* 2,6,24: n° 2827), así como una interpretación del “pan de cada día” (*Sermo* 57,7,7: n° 2837) que cierra la presencia explícita del santo en el Catecismo.

## 2. ASPECTOS METODOLOGICOS

El valor de un libro lo da su contenido. Pero no cabe duda de que hay otros factores que, según se les tenga en cuenta o no, realzan o abajan su

5. Cf. más adelante, apartado 4, e).

prestancia unas veces y su utilidad otras. La metodología está entre ellos. El concepto, como es sabido, es muy amplio. Nuestro examen se limitará al modo como se ofrecen los textos agustinianos que nos ocupan en tres aspectos concretos: cómo son reproducidos, la lengua en que aparecen y la forma como son citados.

#### A) REPRODUCCION DE LOS TEXTOS.

Si exceptuamos los tres casos, ya mencionados, en que sólo hace referencia a la obra sin incluir cita alguna y que obviamente señala con un cf., éste signo sólo aparece, salvo error, en estos tres: con referencia a *De Trin.* 8,3,4 en nº 1766; a *Sermo* 56,6,9 en nº 2559; a *De diver. quaest.* 83, 64,4 en nº 2560, indicando, por tanto, que la cita no es textual. Las demás citas se presentan como textuales, o, al menos, así se puede deducir de la falta del cf.<sup>6</sup>. Pero la realidad es otra. Aunque no lo señale, no son citas textuales al menos los siguientes textos: *Sermo* 43,7,9 en nº 158 (bastante alterado); *De civ. Dei* 14,7 en nº 1766 (recoge sólo la idea); *De moribus eccl. cath.* 1,25,46 en nº 1809 (considerablemente alterado); *Tract. in Io. ev.* 72,3 en nº 1994 (alterado); *De mendacio* 4,5 en nº 2482 (se transforma en definición abstracta un caso concreto); *De disc. christ.* 7,7 en nº 2539 (aumentada); *De serm. Dom. in monte* 1,1,3 en nº 2547 (alterado). Un caso especial lo ofrece la referencia a *En. in psalmum* 72,1 en nº 1156, que el texto presenta como cita textual y ni siquiera se trata de una cita agustiniana. Se refiere al célebre adagio: “Quien canta, ora dos veces” que ha corrido bajo el patronazgo de san Agustín, pero su paternidad al respecto es falsa. Al menos no lo hemos encontrado en la obra agustiniana y ciertamente no existe en *En. in psalmum* 72,1.

Al afirmar que está alterado no queremos decir que esté “manipulado”; simplemente que no recoge el texto original en su tenor exacto o bien porque cambia el orden de las ideas, o bien porque añade o suprime algo. Al no poseer el original del Catecismo no nos es posible ver si esa alteración se debe sólo a la traducción española o está ya en la edición original.

A este respecto, hay que hacer todavía referencia a un caso frecuente y que consiste en no señalar mediante los oportunos puntos suspensivos (...) que se suprime una parte del texto y, por tanto, no se le cita en su integridad. El lector puede sentirse engañado porque, al no aparecer la señal indicada, se le hace creer que el texto agustiniano es tal cual aparece en la cita, cuando en realidad no es así. El hecho lo hemos detectado en los siguientes casos: en

---

6. Todos los datos están tomados de la edición española.

*Sermo* 57,7,7 en nº 2837; en *De Trin.* 15,26,47 en nº 264; en *De sancta virg.* 6,6 en nº 963; en *En. in psalmum* 88,2,5 en nº 996; en *Sermo* 18,4,4 en nº 1039; en *De civ. Dei* 22,30 en nº 2550; en *Conf.* 13,36,51 en nº 2002; y en *De serm. Dom. in monte* 2,4,16 en nº 2785.

#### B) LENGUA.

En cuanto a la lengua en que aparecen los textos agustinianos hay que distinguir, una vez más, tres casos: textos sólo en latín, textos en latín y en castellano, y textos sólo en castellano. El primer caso es único, el de *Contra epist. fund.* 5,6 en nº 119<sup>7</sup>. Desconocemos el privilegio que asiste a este texto para quedar sólo él sin traducción al castellano. Pensamos que se trata sólo de una inadvertencia. El segundo es más bien frecuente, y, salvo un caso, aparece exclusivamente en las citas que forman parte del “cuerpo doctrinal”. Helas aquí: *Quaest. in Heptat.* 2,73 en nº 129; de *Conf.* 3,6,11 en nº 300; de *En. in psalmum* 103,1,15 en nº 329; de *Conf.* 7,7,11 en nº 385; de *De sancta virg.* 3,3 en nº 506; de *Epist.* 187,11,34 en nº 774; de *Sermo* 268,2 en nº 797; de *Tract. in Io. evang.* 80,3 en nº 1228; de *Epist.* 98,5 en nº 1274; de *Tract. in Io. evang.* 26,13 en nº 1398; de *En. in psalmum* 85,1 en nº 2616 (caso único, salvo error, en texto que hemos llamado de apoyo). En los restantes casos el texto agustiniano aparece sólo en español.

No hemos encontrado razón alguna, en función de los textos mismos y de su contenido, que justifique este doble o triple criterio. La única explicación que se nos ocurre es, a parte alguna inadvertencia, ver en ello la mano de varios traductores que no unificaron criterios<sup>8</sup>.

#### C) MODO DE CITAR.

Idéntica disparidad de criterios aparece también en la forma de citar. La cita de los textos agustinianos puede incluir, además de la referencia al libro (sermón, carta, *tractatus*, etc.), otras dos: al capítulo y al párrafo. Pero no siempre caben estas dos, ni son tampoco necesarias. Lo que caracteriza al Catecismo es no seguir un criterio uniforme allí donde tienen cabida. Unas

7. Por cierto con un error tipográfico: aparece *non credere*, y debe ser *non crederem*.

8. Aun admitiendo que, para no aumentar el volumen del libro, se haya renunciado a mantener el texto latino de los textos más largos, los aquí llamados de apoyo, queda sin explicar el doble criterio seguido con los otros más breves.

veces aporta ambos datos, otras veces sólo uno. Valgan como primer ejemplo los sermones. Aporta ambos datos en nº 158: *Sermo* 43,7,9; en nº 230: *Sermo* 52,6,16; en nº 1039: *Sermo* 18,4,4; en nº 1064: *Sermo* 58,11,13; en nº 1847: *Sermo* 169,11,13; en nº 2067: *Sermo* 33,2,2; en nº 2559: *Sermo* 56,6,9; en nº 2837: *Sermo* 57,7,7, y, por el contrario sólo uno en estos otros casos: en nº 32: *Sermo* 241,2 y no 241,2,2; en nº 510: *Sermo* 186,1 y no 186,1,1; en nº 983: *Sermo* 213,8 y no 213,8,8. De las seis citas que recoge del *De serm. Dom. in monte*, en cuatro casos aporta, además del libro, el capítulo y el párrafo, y en dos sólo un dato, el capítulo o párrafo: 1,1 y no 1,1,1 en nº 1966; 1,3 y no 1,1,3 en nº 2547. En las *Epistulae* encontramos lo mismo: de cuatro textos, tres pueden llevar el capítulo y el párrafo. En el Catecismo vemos en el nº 774 sólo el párrafo, sin capítulo (*Epist.* 187,34 y no 187,11,34), mientras que en nº 2737 y 2762 aporta uno y otro (*Epist.* 130,8,17 y 130,12,22). Tampoco existe uniformidad de criterio en el uso de números arábigos o romanos. Como ejemplo, el nº 1157 donde se sirve del número romano para citar el libro de las *Confessiones* cuando en todos los demás casos se está utilizando el arábigo. En nº 2340 se cita *Conf.* 10,29;40 en vez de *Conf.* 10,29,40, que es la forma habitual. Asimismo dos veces aparece la referencia a la Patrología Latina (nn. 796 y 1064), pasada por alto en todos los demás textos.

A este diverso modo de proceder en la confección de las citas, se le puede tachar de poco estético o poco conforme con las reglas de la metodología, pero no se puede hablar de error. Pero la palabra sí puede emplearse en varios otros casos, aunque la trascendencia no sea grande. En nº 797 pone erróneamente como referencia *Sermo* 267,4, cuando la referencia exacta es *Sermo* 268,2; en nº 1371 se lee *Conf.* 9,9,27, cuando la referencia exacta es *Conf.* 9,11,27; en nº 1850 se lee *De civ. Dei* 1,14,28<sup>9</sup>, cuando la referencia exacta es *De civ. Dei* 14,28; en nº 2149 se lee *De serm. Dom. in monte* 2,45,19, cuando la referencia exacta es *De serm. Dom. in monte* 2,5,19; en nº 2749 se lee *De serm. Dom. in monte* 2,5,17, cuando la referencia exacta es *De serm. Dom. in monte* 2,5,18. Por último, en nº 2539 se lee erróneamente *De cath. rud.* 4,8, pues en esa referencia no se encuentra el contenido específico que se le asigna: que la envidia es el pecado diabólico por excelencia. La referencia más adecuada sería *De disc. christ.* 7,7 o *Epist.* 108,3,8<sup>10</sup>.

En conclusión, se puede afirmar que saltan a la vista la multiplicidad de redactores o de traductores que no han aunado sus criterios o que los correctores de pruebas no han sido todo lo diligentes que era de esperar en una obra de las características de este Catecismo. Aunque no afecte al contenido,

9. Sin duda en la "fuente" encontró l. (=libro) 14, 28, y tomó la letra l por el número 1.

10. Aunque en ninguno de los dos textos se encuentra el "por excelencia".

siempre va en detrimento si no del Catecismo en cuanto tal, sí de la edición española, pues no disponemos de otra. No le quita valor, ni utilidad, pero sí prestancia.

### 3. TRADUCCION DE LOS TEXTOS

La traducción al español de los textos agustinianos presentes en el Catecismo, en conjunto, no es servil al latín; antes bien, el traductor (o traductores) actúa(n) con notable libertad, lo que en unos casos se convierte en virtud y en no pocos en vicio, porque modifican el sentido de los mismos textos. Por otra parte, a veces se obtiene la impresión de que está hecha directamente sobre otra traducción, naturalmente la francesa, no siempre sobre el texto original latino, a juzgar por ciertos giros o expresiones. Globalmente considerada, la traducción deja algo que desear. Se detectan algunos errores evidentes y abundantes imprecisiones, no todas ciertamente de la misma relevancia. Algunas modifican más seriamente al contenido del texto, otras mucho menos. Comenzamos por los casos más importantes, para seguir luego con los otros, siempre en el orden de los números.

a) En el nº 1396 traduce la frase: *Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis... Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen (Sermo 272)* con estas palabras: “Si vosotros mismos sois Cuerpo y miembros de Cristo, sois el sacramento que *es puesto* sobre la mesa del Señor, y recibís este sacramento vuestro. Respondéis “amén” ... *a lo que recibís*, con lo que, respondiendo, lo *reafirmáis*... Por lo tanto, sé tú *verdadero* miembro de Cristo para que tu amén sea *también* verdadero”. Hay que destacar primero el error, y luego las imprecisiones. El error está en la frase: *a lo que recibís*. Lo exacto es: “a lo que sois”. En efecto, Agustín acaba de decir que los fieles y en concreto los recién bautizados, a quienes específicamente dirige el sermón, son ellos mismos el Cuerpo de Cristo. Por tanto, cuando, a las palabras “El Cuerpo de Cristo” del sacerdote que les da la comunión, responden “amén”, suscriben lo que ellos mismos son; es decir, que son ellos mismos ese Cuerpo de Cristo, no que es el Cuerpo de Cristo lo que reciben. Imprecisiones son traducir *positum est* por *es puesto*; responde mejor a la realidad morfológica y circunstancial traducir por “está puesto”. Además, para mantener la fuerza del original, hubiera sido preferible mantener en español el verbo de la misma raíz del latín, suscribir, con valor de firma de contrato o compromiso. Por último, no vemos la necesidad de añadir a Cuerpo de Cristo el epíteto *verda-*

dero, que no está en el original latino y no es requerido para la comprensión del texto.

b) En el nº 1720 cita el célebre texto: *Ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?* (*De civ. Dei* 22,30) de esta manera: “Allí descansaremos y veremos; veremos y nos amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que *acontecerá* al fin sin fin. ¿Y qué otro fin tenemos, sino llegar al reino que no tendrá fin?”. Al introducir el *nos* (*nos amaremos*) se ha alterado el significado del texto en un sentido restrictivo. El amor que existirá en la gloria futura queda reducido al amor entre los hombres (*nos*), excluyendo, entre otros, el amor a Dios. Lo que hace el texto agustiniano es poner el amor, sin restricción alguna, como característica de aquella vida. Junto a este error, otras imprecisiones. El verbo *acontecerá* tampoco nos parece muy acertado, porque da a lo señalado el carácter de acontecimiento, de contingencia, con la connotación de algo puntual que encierra el término, mientras que allí el descanso, la contemplación, el amor y la alabanza serán algo permanente, *sin fin*. Por tanto hubiese sido más acertado traducir en vez de *acontecerá*, *habrá*. Al traducir *tenemos* (*qué otro fin tenemos*) parece que se da a “fin” el sentido de término, conclusión, cuando en realidad incluye también el sentido de finalidad. Por eso hubiésemos preferido una traducción de este signo: *qué otro puede ser nuestro fin sino...*).

c) En el nº 1962 presenta el texto: (*Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur*), *scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant* (*En. in psalmum* 57,1) de esta manera: “Dios escribió en las tablas de la Ley lo que los hombres no leían en sus corazones”. La interpretación más obvia, o al menos posible, de la traducción me parece ser ésta: Dios escribió en las tablas (de la Ley) lo que los hombres no leían en sus corazones (porque no lo tenían escrito allí). El texto latino, en cambio, no deja lugar a duda de que tal ley estaba escrita *también* en el corazón de los hombres, aunque, de hecho, no la leyeron en él. Al traductor le faltó poner atención al *et*: “Dios escribió *también* en las tablas de la Ley lo que los hombres no leían en sus corazones” (a pesar de tenerlo allí escrito, como lo dice explícitamente la continuación del texto)”<sup>11</sup>.

d) El nº 30 traduce *Et laudare te vult homo* (*Conf.* 1,1,1) por: “el hombre... *pretende* alabarte”. El *pretende* parece insinuar que no lo consigue, cosa que contradiría el contenido de la obra entera. Además, la célebre fra-

11. La continuación del texto puede verse más adelante en la última sección de este artículo.

se: *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*, es así vertida al español: “nuestro corazón está inquieto *mientras no descansa en ti*”. La traducción parece apuntar la posibilidad de que el corazón del hombre pueda hallar en la tierra la quietud, descansando, ya aquí, en Dios. Sólo cuando no lo hace, pero siempre aquí, está inquieto. En la traducción el texto pierde toda tensión escatológica.

e) El nº 32 traduce el texto: *Pulchritudo eorum, confessio eorum* (*Sermo* 242,2,2) por: “Su belleza es una profesión”. En primer lugar, la forma impersonal (*una*) hace que el texto pierda fuerza expresiva. En segundo lugar, el término *profesión* no parece el más adecuado, por poco claro, en este contexto. Más acertado sería “confesión”, conforme al “interrogatorio” a que se somete a los seres de la creación, o incluso “reconocimiento”.

f) En el nº 45 traduce el texto latino: *et viva erit vita mea tota plena te* (*Conf.* 10,28,39), por: “mi vida, toda *llena* de ti, será *plena*”. Por evitar el atributo de la misma raíz del sujeto (vida viva) cae en la redundancia del *llena*, a parte de que no recoge la fuerza expresiva del oxímoron (una vida muerta) que subyace y que se eliminará, pero sólo en una determinada circunstancia: cuando Agustín se adhiera plenamente a Dios.

g) En el nº 102 traduce el texto: *Verbum... quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora* (*En. in psalmum* 103,4,1) por: “Verbo... el que, siendo al comienzo Dios junto a Dios, no *necesita* sílabas, porque no está sometido al tiempo”. Al traducir *habet* por *necesita*, se olvida que se está hablando del *ser* del Verbo, no de su acción (que es donde se podría hablar de necesidad). Hablando del ser del Verbo es más correcto traducir *habere* por tener. El Verbo, a pesar de ser Verbo, es decir, Palabra, no *tiene* sílabas. Aquí está la fuerza de la argumentación. Posiblemente el traductor haya caído en ese descuido por haber omitido el *ibi*, con referencia al *apud Deum*, que es “lugar” al que se refiere la argumentación.

h) En el nº 506 traduce: *percipiendo fidem Christi* (*De santa virg.* 3,3) por: *al recibir a Cristo por la fe*. No se trata, creemos, de recibir a Cristo por la fe, sino de haber aceptado la fe en Cristo. El objeto del *percipere* es la fe, no Cristo, que en la frase no pasa de ser lo correspondiente a un genitivo objetivo. Precisamente el texto quiere quitar importancia al hecho de haber concebido (recibido) a Cristo. Aunque en última instancia se pueda reconducir un significado a otro, se trata de realidades distintas.

i) En el nº 795 traduce la frase: *gratiam dei super nos capitis* (*Tract. in Io. ev.* 21,8), por: “... la gracia que Dios nos ha hecho al darnos a Cristo como Cabeza”. La traducción hace referencia, así al menos cabe entender el texto,

a dos personas: Dios (el Padre), que ha otorgado la gracia, y Cristo, contenido de la gracia. El texto sólo hace referencia a una, Cristo Cabeza, que es Dios, autor de la gracia y contenido de la misma. Sería entonces: "... la gracia que Dios Cabeza (o la Cabeza divina) nos ha otorgado". La gracia nos la ha otorgado Cristo en persona al haber querido ser Cabeza nuestra, o al hacernos miembros suyos.

j) En el nº 983 traduce la frase: *nulla futurae vitae... spes esset* (*Sermo* 213,8,8), por: "ninguna expectativa de vida eterna". La condición de futura es diferente de la condición de eterna, aunque luego puedan reducirse a unidad.

k) En el nº 1039 traduce la frase: *ego... in coelo sedebam ad dexteram Patris*, por: "Yo... gobernaba en el cielo a la derecha de mi Padre". Parece evidente la alusión al artículo del Símbolo: "Que está sentado a la derecha del Padre". A partir de aquí, no parece aceptable traducir *sedebam* por *governaba*, ni el introducir el posesivo *mi*.

l) En el nº 1064 traduce la frase: *Ibi te vide, si credis omnia quae te credere confiteris, et gaude quotidie in fide tua* (*Sermo* 58,11,13) por: "Mírate en él: para ver si crees todo lo que declaras creer. Y regocíjate todos los días en tu fe". El texto latino no introduce ninguna proposición final, sino sólo condicional. Sería, pues: Si crees todo lo que declaras creer, mírate en él y regocíjate a diario en tu fe.

ll) El nº 1458 traduce: *Quia qui confitetur peccata sua, et accusat peccata sua, iam cum Deo facit* (*Tract. in Io ev.* 12,13) de esta manera: "El que confiesa sus pecados actúa ya con Dios". El texto latino emplea dos verbos que señalan dos actos distintos del hombre, el reconocer y acusar o reprobar (*confitetur*, ... *accusat*), claramente distintos. Uno puede reconocer una acción negativa como propia y no reprobarla, sino incluso defenderla. La traducción, en cambio, se queda sólo con uno, sin indicar que pasa por alto el otro. Recoge únicamente el *confiesa* quizá porque le interesa, dado que está hablando de la confesión (sacramental), sentido ajeno al texto agustiniano. Dejando de lado ese detalle, surge la pregunta sobre la comprensión de la sentencia: ¿Qué quiere decir que "el que confiesa sus pecados actúa ya con Dios"? La frase en sí no resulta fácil de entender. Y todo porque el traductor no se ocupó de situar el texto en el contexto. De haberlo hecho, habría advertido que ese *facit* tiene como complemento implícito *veritatem*, porque en el pasaje del que está extraída la cita está comentando Jn 3,21: «Quien obra la verdad (*facit veritatem*) viene a la luz». En consecuencia, también en la cita que nos ocupa: *El que reconoce sus pecados y los reprueba*

*obra la verdad respecto a Dios.* Uno de los aspectos de ese obrar la (propia) verdad es justamente reconocer los propios pecados.

m) En el mismo nº 1458 traduce la frase: *Accusat Deus peccata tua; si et tu accusas, coniungeris Deo* (*Tract. in Io. ev. 12,13*) de la siguiente manera: “Dios acusa tus pecados, si tú también te acusas, te unes a Dios”. Lo primero que es preciso poner de relieve es la deficiente puntuación. Tal como está puntuada, se puede sacar la conclusión de que Dios sólo acusa tus pecados si también tú te acusas, cosa que no dice el texto. En segundo lugar, el complemento directo de *accusas* no es otro que el de *accusat*, es decir, *peccata tua*, aunque quede implícito. En todo caso, en el texto latino no aparece por ninguna parte el *te* en acusativo que presupone la traducción española.

n) En el nº 1584 traduce la frase: *sed non contaminatur donum Christi* (*Tract. in Io. ev. 5,15*) por: “Sin embargo el don de Cristo no es por ello *profanado*”. Agustín trabaja aquí con la imagen de la luz que pasa pura a través de lugares manchados y que indica a continuación. Es precisamente esa imagen la que rechaza traducir *contaminatur* por *profanado*, término de connotación religioso-moral y reclama otro de carácter más físico que apunte la carencia de mancha.

ñ) En el nº 1809 traduce el texto: ... *ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente deum diligere* (*De mor. eccl. cath. 1,25,46*) de esta manera: “Vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todo el obrar...”. Sorprende ver traducido el *tota mente* por *con todo el obrar*.

o) En el nº 1994 traduce este texto: *Prorsus maius hoc dixerim, quam est coelum et terra, et quaecumque cernuntur in coelo et in terra. Et coelum enim et terra transibit* (*Mt 24,35*); *praedestinatorum autem, id est, eorum quos praescit, salus et iustificatio permanebit* (*Tract. in Io. ev. 72,3*) por: “«la justificación del impío es una obra más grande que la creación del cielo y la tierra», porque «el cielo y la tierra pasarán, mientras que la salvación y la justificación de los elegidos permanecerán». En la traducción transcrita se compara, respecto de la magnitud, la obra de la justificación a la *creación* del cielo y de la tierra, con resultado favorable a aquella. El texto latino no habla para nada de *creación*,<sup>1</sup> pues la comparación se establece con el cielo y la tierra. Y es lógico, además, porque de la creación nunca se dice que vaya a “pasar” y sí, en cambio, del cielo y la tierra.

p) En el nº 2185 traduce la frase: *suscipit negotium iustum* (*De civ. Dei 19,19*) por: “Cultiva el santo trabajo”. Sólo con esta traducción puede enca-

jar en el contexto en que se la introduce; pero ni *suscipit* puede traducirse por *cultiva*, ni el *negotium iustum* es el “santo trabajo”, sino un estilo de vida dentro de la Iglesia, el del servicio ministerial <sup>12</sup>.

q) El n° 2340 para señalar los efectos positivos de la castidad, recurre a este texto agustiniano: *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* (*Conf.* 10,29,40), que traduce así: “La castidad nos recompone; nos devuelve a la unidad que habíamos perdido dispersándonos”. En primer lugar la traducción de *continentia* por *castidad* es demasiado restrictiva. En la presentación de Agustín en el mismo texto, la castidad es presentada como continencia parcial de lo que apetece la carne, es decir, sólo lo vinculado al sentido del tacto. La continencia, en cambio, abarca no sólo el contenerse de lo que apetecen los cinco sentidos, sino de lo que apetecen los ojos y de la ambición del mundo. Por tanto, al traducir por *castidad* el término *continentia* del texto agustiniano se ha caído en una notable reducción. En segundo lugar, al hablar de *dispersándonos* parece pedir un complemento de lugar para esa dispersión, que está en la fuente: en la multiplicidad (de las cosas).

r) En el n° 2520 traduce: *ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis* (*Conf.* 6,11,20) así: “Siendo tan necio que no entendía lo que *estaba escrito*: que nadie puede ser continente, si tú no se lo das”. No es correcto traducir *scriptum est* por *estaba escrito*. No lo permite ni el tiempo del verbo ni el significado. El *scriptum est* es una forma de referirse a la Escritura y es evidente que lo que él no entendía (que nadie puede ser continente, si Dios no se lo da) no sólo *estaba escrito* en el pasado, sino que sigue estándolo en el presente, es decir, formando parte de la Escritura.

s) En el n° 2550 traduce *Praemium virtutis erit ipse qui virtutem dedit, eique se ipsum, quo melius et maius nihil possit esse, promisit* (*De civ. Dei* 22,30) de esta manera: “La recompensa de la virtud será Dios mismo, que ha dado la virtud y se prometió a ella como la recompensa mayor y más grande que puede existir”. Es decir, refiere a recompensa (*praemium*) el *quo melius et maius* y no a Dios, que es a quien debe referirse, pues el antecedente de *quo* no es el lejano *praemium*, sino el anterior *se ipsum*, es decir, Dios. Por otra parte, aplicado a Dios es sumamente frecuente en la obra agustiniana <sup>13</sup>.

12. Cf. apartado siguiente, letra f).

13. Cf. *De doctrina christiana* 1,7,7; *Sermo* 223A, 2 (=Denis 2); 349,5,5; 336,2,2; 105,3,4; *Epist.* 155,4,13; *En. in psalmum* 56,2; 85,8.

t) En el nº 2737 traduce *Deus... velit... exerceri in orationibus desiderium nostrum* (*Epist.* 130,8,17) por: “El quiere que nuestro deseo sea probado en la oración”. El *exerceri* no hace referencia a una prueba moral, sino a un ejercicio de carácter “físico”. Es decir, Dios quiere ejercitar nuestro deseo con la oración para que con el ejercicio aumente su capacidad y pueda recibirle mejor. Como lo dice la continuación del texto, en traducción libre: a fin de que tengamos capacidad para recibir lo que se dispone a darnos. De esta traducción poco exacta se deriva la errónea colocación de la cita en el Catecismo <sup>14</sup>.

u) En el nº 2785 traduce *Quo nomine et caritas excitatur... et supplex affectus ... et quaedam impetrandi praesumptio* (*De serm. Dom. in monte* 2,4,16) por: “Este nombre suscita en nosotros todo a la vez, el amor, *el gusto en la oración...* y también la esperanza de obtener lo que vamos a pedir”. No parece muy acertado traducir *supplex affectus* por “el gusto en la oración”. Más fiel al sentido nos parece esta traducción: “una súplica llena de afecto” o “un afecto suplicante” u otra fórmula del mismo contenido, que dé explicación de la confianza de conseguir lo que se pide de que habla seguidamente.

En conclusión, creemos que no hubiese sobrado un poco más de esmero en la traducción de los textos en una obra de las características de este Catecismo. También en este aspecto la edición española, además de perder prestancia, pierde fidelidad a la doctrina del pensador cristiano que, excluidos los autores sagrados y el magisterio oficial de la Iglesia, más frecuentemente lo inspira.

#### 4. INTERPRETACION Y USO DE LOS TEXTOS

A nuestro parecer, y limitándonos a los textos agustinianos, el Catecismo no sólo contiene algunos errores y numerosas imprecisiones en la traducción, atribuibles obviamente a la edición española. Estos aparecen también en la interpretación o uso que se hace de los textos, responsabilidad de la que está exenta la edición española. Veámoslos:

a) En el nº 158, con referencia a *Sermo* 43,7,9, leemos: “Así, según el adagio de San Agustín (*sermo* 43,7,9), «creo para comprender y comprendo para creer mejor»”. Al poner el texto que atribuye a san Agustín entre comillas, es de suponer que lo considera como cita textual. Al respecto, después de leído el sermón entero y hecha la investigación oportuna, la conclusión a

---

14. Cf. apartado siguiente, letra h).

que hemos llegado es ésta: el texto entrecomillado no responde ni al sermón indicado, ni a ninguna otra obra agustiniana y ni siquiera recoge el pensamiento del Santo. Sin embargo, se comprende que hayan puesto tal referencia, porque el Santo habla allí de las relaciones entre la fe y la razón, el *credere* y el *intelligere*, pero le hacen decir lo contrario de lo que afirma. Los pasos que presenta el texto del Catecismo es el siguiente: creer, comprender, creer (mejor). Los que ofrece Agustín son estos otros: comprender, creer, comprender. Veámoslo. En el nº 4 del sermón, dice el Santo: “Todo hombre quiere comprender, no hay nadie que no lo quiera; pero no todos aceptan creer. Uno me dice: «Si llego a comprender, creeré», a lo que yo respondo: «Cree y entenderás». Ha surgido, pues, una contienda entre nosotros. El me dice: «Si llego a comprender, creeré», y yo le respondo: «Más bien, cree para poder comprender»”. La ficción sigue en la búsqueda de un juez que sentencie en favor de uno u otro, juez que, al amparo de 1 Pe 1,18-19, será un profeta, en concreto Isaías 7,9, a través del texto de los LXX: *Si no creéis, no entenderéis* (n.7). Éste da razón al predicador: creer primero, para comprender después. Pero Agustín se plantea otro problema: sus oyentes ya tienen fe, de lo contrario, no estarían allí. Además, el Apóstol habla de que él plantó, Apolo regó, pero sólo Dios da el crecimiento (1 Cor 3,6-7), es decir, que la fe puede crecer. Más todavía, en el evangelio leído en el día habían oído cómo el padre de un endemoniado decía a Jesús: *Creo, pero ayuda mi incredulidad*. El Santo anota que, a pesar de haber dicho *Creo*, no añadió: “pero ayuda a mi fe”, sino *ayuda mi incredulidad*. En él había, pues, fe y duda al mismo tiempo. Y aprovecha estas palabras evangélicas para dar razón en cierto sentido a su adversario, cuando reclamaba comprender para poder creer. Continúa: “Lo que ahora estoy diciendo, lo digo para que crean los que aún no creen; ellos que, si no comprenden lo que digo, no pueden creer. Por tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: «Si llego a comprender, creeré»; pero también lo es lo que digo yo con el profeta: «Más bien, cree para poder comprender». Uno y otro decimos verdad; hemos de ponernos de acuerdo. Así, pues, *comprende para creer, cree para comprender*. Dicho en pocas palabras, así se pueden armonizar las dos posiciones: Comprende mi palabra para que puedas creer; cree para que puedas comprender la palabra de Dios”<sup>15</sup>. Tenemos, pues, las tres etapas antes mencionadas: compren-

15. *Sermo* 43,7,9: “Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor ut credant qui nondum credunt. Et tamen nisi quod loquor intellegant, credere non possunt. Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: «Intellegam ut credam», et ego qui dico, sicut dicit propheta: “Immo crede ut intellegas”, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei”. Las mismas tres etapas aparecen en

der, creer y comprender. Pero, la primera comprensión se refiere a los prolegómenos de la fe, la última a los contenidos de la fe. Todo se reduce a afirmar que la fe tiene que ser racional (de ahí el primer comprender) y ha de concluir también en la inteligencia racional de lo creído (de ahí el segundo comprender). La fe sólo tiene función de medio, de camino, nunca de etapa final como resulta de la presentación del texto del Catecismo. De hecho, la fórmula misma les ha debido resultar un tanto extraña a los redactores, porque han tenido que añadir un *mejor (para creer mejor)* a fin de que resultase admisible. La última etapa no puede ser sino la comprensión, porque lo contrario sería abdicar de la racionalidad del hombre. Prescindiendo de la primera etapa de las antes mencionadas y ocupándose sólo de la segunda y tercera, su pensamiento lo expone de forma clara y sintética en este otro texto: “Escucha al profeta: *Si no creéis, no comprenderéis* (Is. 7,9 LXX). No comprendes para creer, sino que crees para entender. La tarea a realizar es la fe, la recompensa es la comprensión”<sup>16</sup>. O en este otro: “No busques comprender para creer, sino cree para comprender, porque si no creéis no entenderéis”<sup>17</sup>.

b) En el nº 1228 presenta al bautismo como un baño de agua en el que la “semilla incorruptible” de la palabra de Dios produce su efecto vivificador. Y añade: “San Agustín dirá del bautismo: «Se une la palabra a la materia y se hace el sacramento» (*Tract. in Io. ev. 80,3*)”. Leído el texto agustiniano en su contexto, se comprende por qué ha sido, correctamente, integrado aquí. Pero surge la duda de si resultará inteligible para el lector por qué esas palabras que el Obispo de Hipona utiliza también en referencia a la Eucaristía<sup>18</sup>, se traen específicamente para iluminar la enseñanza sobre del bautismo. Tal como se presenta el texto, desnudo de contexto y de aclaraciones, iluminaría mejor la realidad sacramental en general, que la específica bautismal.

c) En el nº 1458 indica que, sin ser estrictamente necesaria, la confesión (sacramental) de los pecados veniales es muy recomendada por la Iglesia, con referencia al Concilio de Trento. Señala luego varios de sus efectos positivos, y apunta que cuando se recibe con frecuencia, mediante el sacramento de la penitencia, el don de la misericordia de Dios, el creyente se ve impulsa-

---

este otro texto: *Intelligent qui audiunt, credant ut intelligant, oboediant ut vivant*” (*Tract. in Io ev. 19,15*).

16. *Sermo 229 G,4 (Guelf.11)*: “Audi prophetam: *Nisi credideritis, non intellegitis*. Non intelligis ut credas; sed credis ut intellegas: opus est fides, merces intellectus”.

17. *Tract. in Io ev. 29,6*: “(Sed ego dixeram: Si quis crediderit; et hoc consilium dederam: Si non intellexisti, inquam: Crede. Intellectus enim merces est fidei). Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas: quoniam nisi credideritis, non intelligetis”.

18. Cf. *Sermo 229,3* [=Denis 6]).

do a ser él también misericordioso. Como prueba, así interpretamos los dos puntos que le preceden, aporta el texto de *Tract. in Io ev.* 12,13 de san Agustín. A primera vista el punto de unión entre la cita agustiniana y el contenido del número estaría en el penúltimo punto de la cita: *El comienzo de las obras buenas es la confesión de las obras malas*. Pero si el punto de unión fuera realmente éste, estaríamos ante una manipulación del lenguaje. En efecto, la *confesión* de que habla Agustín no se refiere en absoluto a la confesión sacramental o sacramento de la penitencia, sino al simple saberse pecador, reconociendo los propios pecados<sup>19</sup>. Por otra parte, san Agustín no habla específicamente de los pecados veniales, como lo hace el Catecismo. El texto, que ciertamente invita a reconocer los propios pecados, cuadraría mejor, siempre a nuestro parecer, en otro número, por ejemplo en el 1450, que es de carácter más general.

d) En el nº 1863 habla, en otro contexto, de los pecados veniales, de sus efectos negativos, y de cómo, si no se les presta atención, disponen poco a poco a cometer el pecado mortal. Con todo, se dice, no rompe la amistad con Dios y es reparable con su gracia. Tras citar un texto de la *Reconciliatio et poenitentia*, adjunta como apoyo (de nuevo los dos puntos) otro de san Agustín (*Tract. in Io epist.* 1,6). Esta vez el texto encaja bien en el contenido del número. Si lo traemos aquí se debe a su último punto: *¿Cuál es entonces nuestra esperanza? Ante todo, la confesión...* Dado que en el lenguaje ordinario hoy el término *confesión* se entiende de la confesión sacramental y dado que el término no tiene tal significación en el texto agustiniano, tal presentación puede llevar a confusión. Es lo menos que se puede decir.

e) En el nº 2002 traduce *Conf.* 13,36,51, de esta manera: “Si tú descansaste el día séptimo al término de todas tus obras muy buenas, [*no obstante haberlas hecho en reposo*], fue para decirnos por la voz de tu libro que al término de nuestras obras, “que son muy buenas” por el hecho de que eres Tú quien nos las has dado, también nosotros en el sábado de la vida eterna descansaremos en Ti”. El texto entre corchetes lo hemos añadido nosotros, pues no aparece en el Catecismo. Al no disponer del texto original, desconocemos si su falta es de la edición española o ya de la fuente. Sea como sea, parece oportuno, al menos, indicar que se ha suprimido texto. Lo ideal sería haberlo puesto porque tiene su fuerza argumentativa: El carácter simbólico del des-

---

19. Sobre el significado de *confessio* en la antigüedad, y específicamente en san Agustín, cf. C. MORHMANN, *Considerazioni sulle “Confessioni” di sant’Agostino*, en *Études sur le latin des chrétiens. T.II: Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961, p. 278ss; J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*, en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 375-392; L. VERHEIHEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions*, Nîmega 1949, 21-82.

canso sabático de Dios se deriva del hecho de que hizo sus obras sin cansarse. Si se afirma que descansó sin necesitar tal descanso es porque con ello quiso significar algo: el sábado de la vida eterna en que descansaremos en Él.

f) El nº 2185 está dedicado al domingo y fiestas de precepto. Recomienda a los fieles que se abstengan de entregarse a trabajos que impidan lo propio de ellas. Admite que necesidades familiares o sociales constituyen excusas legítimas y advierte contra el peligro de que introduzcan hábitos perjudiciales a la religión, vida familiar o salud. A continuación cita el célebre texto de la Ciudad de Dios (19,19), con estas palabras: “El amor a la verdad busca el santo ocio, la necesidad del amor cultiva el justo trabajo”<sup>20</sup>. Nos parece que traer aquí tal pasaje es bastante desafortunado. Basta con leer el contexto en que aparece para darse cuenta de que se trata de una temática completamente distinta. Helo aquí: “A nadie se le impide la entrega al conocimiento de la verdad, propia de un laudable «ocio». En cambio, el apetecer un puesto elevado, sin el cual es imposible gobernar un pueblo, no es conveniente, aunque se posea y se desempeñe como conviene... [*texto que nos ocupa*]. Si nadie nos impone esta carga debemos aplicarnos al estudio y al conocimiento de la verdad. Y si se nos impone, debemos aceptarla por deber de caridad. Pero incluso entonces no debe abandonarse del todo la dulce contemplación de la verdad, no sea que, privados de aquella suavidad, nos aplaste este deber”. El *otium sanctum* y el *negotium iustum* se refieren a realidades muy distintas de aquellas de las que trata el número. Ni el *otium sanctum* es “actividad” para domingos y fiestas, ni el *negotium iustum* lo es para días laborales. Más que actividades, denotan uno y otro un modo de vida del que no se puede despojar uno el domingo, como de una chaqueta o un abrigo. Simplificando podríamos decir que el *otium sanctum* es una forma de vida dedicada al estudio, oración y trabajo, mientras que el *negotium iustum* se refiere a la aceptación de un cargo público o ministerio eclesial. Bastante lejos, por cierto de la interpretación que da el Catecismo.

g) El nº 2304 está dedicado a la paz, exigencia del respeto a la vida humana. Primero la define negativamente y luego presenta las únicas condiciones en que es viable. A continuación ofrece la célebre definición agustiniana: “la tranquilidad del orden” (*De civ. Dei* 19,13). Por último la muestra como obra de la justicia y efecto de la caridad. En principio, nada que oponer a la cita agustiniana. Está en su lugar y fielmente reproducida. Pero la experiencia dice que estas definiciones, sacadas de su contexto conceptual y

---

20. “Quam ob rem otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis”.

sin la mínima explicación pueden ser mal interpretadas. Esta en concreto pudiera ser interpretada como la consagración de un *statu quo* social y la legitimación de un sistema represivo policial. No está muy lejano el tiempo en que hemos tenido la experiencia de un predicador que criticaba al Santo por esa definición precisamente en la línea señalada.

h) El n° 2737 trata de explicar por qué a veces Dios no escucha nuestra oración. La explicación es que, si se da el caso, se debe a que no oramos bien. Argumenta con textos del Apóstol Santiago (4,2-5) y lo apoya con uno de Evagrio y otro de San Agustín: El texto del Obispo de Hipona es éste: “El quiere que nuestro deseo sea probado en la oración. Así nos dispone para recibir lo que está dispuesto a darnos” (*Epist.* 130,8,17). El texto, además no fielmente traducido <sup>21</sup>, no responde a lo tratado en el número en que aparece. Con esa frase Agustín no quiere señalar por qué Dios no nos escucha a veces, sino por qué nos manda pedir, si Él conoce ya nuestra voluntad y nuestros deseos, como deja claro el contexto.

i) En el n° 2827 señala que si alguno cumple la voluntad de Dios, a ése le escucha. Lo atribuye al poder de la oración de la Iglesia, sobre todo en la Eucaristía, pues es comunión de intercesión con la Madre de Dios y todos los santos “agradables” al Señor por no haber querido mas que su voluntad. Y en apoyo aporta un texto del *De serm. Dom. in monte* (2,6,24) de san Agustín: “Incluso podemos, sin herir la verdad, cambiar estas palabras: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo», por estas otras: en la Iglesia como en nuestro Señor Jesucristo; en la Esposa que le ha sido desposada, como en el Esposo que ha cumplido la voluntad del Padre”. A pesar de la común terminación (hacer la voluntad del Padre) del texto y de la cita que lo apoya, se nos escapa la lógica y oportunidad de la cita. A lo más, nos parece, que quitando los dos puntos, serviría como una explicación del apartado dedicado a la tercera petición del Padrenuestro.

En conclusión, creemos que una obra de las características de este Catecismo hubiese venido bien ser un poco más escrupulosos en la forma de interpretar y utilizar los textos. Aunque es de justicia reconocer que los defectos apuntados son una nimiedad en el conjunto de la obra, la larga gestación del mismo, las amplias consultas efectuadas hacen difícil comprender ciertas deficiencias en la interpretación y uso de algunos textos agustinianos.

---

21. Cf. apartado anterior, letra t)

## 5. ALGUNAS INFORMACIONES

a) En el nº 281 se establece una referencia a *De cat. rud.* 3,5 como apoyo a la afirmación de que “según el testimonio de los antiguos, la instrucción *de los catecúmenos para el bautismo* sigue el mismo camino”, es decir, el que pasa por la catequesis sobre el relato de la creación. Por lo que se refiere a san Agustín, a pesar de la referencia indicada, la afirmación no es correcta mas que en un sentido muy lato. Es cierto que en *De cat. rud.* se lee: “Tenemos una exposición completa cuando la catequesis comienza por la frase: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*, y termina en el período actual de la historia de la Iglesia”<sup>22</sup>. Pero no ha de olvidarse que aquí no se trata específicamente de *una catequesis directamente finalizada al bautismo* sino de una primera presentación del mensaje cristiano a un *rudis* en la fe, es decir, a alguien ni siquiera catecúmeno, que quiere ser instruido en ella. Por otra parte, en la catequesis de preparación inmediata para el bautismo, el tema de la creación aparece solamente, de forma indirecta y breve, al exponer el artículo correspondiente del símbolo. Y al menos para un año nos consta que la catequesis específica sobre la creación tuvo lugar una vez ya bautizados, durante la semana de Pascua<sup>23</sup>.

b) En el nº 2065 se indica que “desde san Agustín los «diez mandamientos» ocupan un lugar preponderante en la catequesis de los futuros bautizados y de los fieles”. Por lo que se refiere a san Agustín, la afirmación es válida sólo en su generalidad. Depende del significado que quiera darse a la expresión *futuros bautizados*. Si se quiere indicar que la instrucción sobre ellos formaba parte de la específica e inmediata preparación para el bautismo, no creemos se pueda demostrar. Si, en cambio, se alude sin especificar más a los catecúmenos en general, la afirmación es válida, pero entonces la enseñanza iba dirigida tanto a los catecúmenos como a los fieles. De hecho se nos han conservado un par de sermones del Santo sobre el Decálogo<sup>24</sup>, pero curiosamente ninguno de ellos predicado en Hipona, donde él ejercía la labor catequética de preparación para el bautismo.

22. “Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram* (Gen 1,1), usque ad praesentia tempora ecclesiae”.

23. Cf. C. LAMBOT, *Une série pascale de Sermones de saint Augustin sur les Jours de la Création*, en *Mélanges offerts à M<sup>lle</sup> Christine Mohrmann*, Utrecht 1963, p. 313-221.

24. *Sermones* 8 y 9 (cf. BAC 53 [Madrid 1981], pp.119-175).

## 6. LA ENSEÑANZA AGUSTINIANA DEL CATECISMO EN SUS TEXTOS

A continuación presentamos la enseñanza agustiniana recogida en el Catecismo. El lector ha de tener en cuenta que el texto no lo presentamos tal como salió de la pluma o boca de Agustín ni cual aparece en las citas del Catecismo, sino modificado.

La modificación acontece ya porque se amplía, ya porque se acomoda. La ampliación del texto puede ser doble: o bien precediéndolo de unas palabras de ilación o explicación, cuando parezcan oportunas, o bien acompañándolo del contexto, ya anterior, ya posterior, ya uno y otro, y, a veces, el intermedio, cuando la necesidad de abreviar ha llevado a suprimir párrafos. El texto de enlace aparecerá entre corchetes; el texto agustiniano que exceda la cita presente en el Catecismo aparecerá en letra cursiva. La cita textual del Catecismo irá en letra redonda.

La acomodación consiste en cambiar la forma original de los textos, con frecuencia en tono muy personal e inmediato, y convertirla en impersonal y general. Todo estilo directo se convierte en indirecto; las distintas formas y géneros literarios desaparecen, para adquirir la forma más aséptica de una narración. Aunque hayamos alterado la forma, no creemos haber hecho lo mismo con el contenido. Al menos, no en modo sustancial.

Seguimos la estructura y orden del Catecismo pasando por alto las secciones, capítulos o artículos donde no aparezca cita alguna agustiniana.

### I. LA PROFESION DE FE

A) “CREO” - “CREEMOS”.

#### 1) **El hombre es “capaz” de Dios.**

a) *El deseo de Dios.*

El Señor es grande y muy digno de alabanza; su poder es grande y su sabiduría no tiene medida. El hombre, una pequeña parte de su creación, quiere alabarle; precisamente el hombre que, revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de su pecado y de que Él resiste a los soberbios. A pesar de ello, el hombre, pequeña parte de la creación, quiere alabarle. Él mismo le incita a ello, procurando que encuentre su gozo en hacerlo, porque

le hizo para sí y su corazón estará inquieto hasta que no descanse en Él (*Conf.* 1,1,1: n° 30). Cuando el hombre se adhiera a Él con todo su ser dejará de experimentar el dolor y la fatiga y su vida, plenamente llena de Él, recobrará la vida (*Conf.* 10,28,39: n° 45).

b) *Las vías de acceso al conocimiento de Dios.*

[Una de las “vías” que tiene el hombre para llegar a Dios pasa por el mundo]. *¿Cómo le conocieron? Por las cosas que hizo.* Someta a interrogatorio la hermosura de la tierra, la hermosura del mar, la hermosura del aire dilatado y difuso, la hermosura del cielo. *Someta a interrogatorio el ritmo ordenado de los astros; el sol, que ilumina al día con su fulgor; la luna, que mitiga con su resplandor la oscuridad de la noche que sucede al día.* Someta a interrogatorio los animales que se mueven en el agua, que habitan la tierra y vuelan por el aire. Someta a interrogatorio las almas ocultas, los cuerpos manifiestos; los seres visibles que necesitan quien los gobierne y los invisibles que los gobiernan. Somételes a todos a interrogatorio. Todos le responderán: “Contempla nuestra belleza”. Su hermosura es su confesión. ¿Quién, sino la Belleza inmutable, hizo esas cosas bellas, aunque mutables? (*Sermo* 241,2,2: n° 32).

2) **Dios al encuentro del hombre. La Sagrada Escritura.**

a) *Cristo, Palabra única de la Sagrada Escritura.*

[Dios se le revela también en las Escrituras, en las que el hombre encuentra Su única Palabra]. Única es la Palabra de Dios que se extiende por la Escritura entera; única es la Palabra que se hace oír en las bocas de los numerosos santos, porque, existiendo en el principio como Dios junto a Dios, allí carece de sílabas, porque carece de tiempo. *Y no ha de causar extrañeza a nadie, que, en atención a nuestra flaqueza, haya descendido a nuestros sonidos fraccionados, cuando descendió a asumir la debilidad de nuestro cuerpo* (*En. in psalmum* 103,4,1: n° 102).

b) *El Espíritu Santo, intérprete de la Escritura. Sentido de la Escritura.*

[La Iglesia, intérprete de la Escritura]. El hombre difícilmente creería en el evangelio, si no le impulsase a ello la autoridad de la Iglesia (*Contra epist. fundam.* 5,6: n° 119).

c) *El Canon de la Escritura. Unidad del Antiguo y Nuevo Testamento.*

[La Escritura consta de dos partes, el Antiguo y el Nuevo Testamento, en relación de encubrimiento y manifestación recíproca]. *Muchas veces y con*

buenos argumentos se indica que el temor pertenece al Antiguo Testamento, como el amor al Nuevo, aunque en el Antiguo Testamento esté oculto el Nuevo y en el Nuevo se manifieste el Antiguo (*Quaest. in Hept.* 2,73: n° 129).

### 3) La respuesta del hombre a Dios.

- *Creo. Las características de la fe. La fe y la inteligencia.*

[Razón y fe que están en relación de meta y camino: el hombre está destinado y, por tanto, capacitado para comprender; para alcanzar esa comprensión se sirve de la fe como de camino seguro. Fe que, por otra parte, se apoya en la razón]. *Lo que el predicador habla, lo habla para que crean los que aún no creen. Y si no comprenden lo que les dicen, no pueden creer. En cierto modo es verdad lo que dice el aún incrédulo: «Si llego a comprender, creeré»; pero también lo es lo que dice el predicador con el profeta: «Más bien, cree para poder comprender». Uno y otro dicen verdad; han de ponerse de acuerdo: comprenda para creer, crea para comprender. Dicho en pocas palabras, he aquí cómo se pueden armonizar las dos posiciones: Comprenda el incrédulo la palabra del predicador para que pueda creer; crea para que pueda comprender la palabra de Dios (*Sermo* 43,7,9: n° 158).*

## B) LA PROFESION DE LA FE CRISTIANA.

### 1) Creo en Dios Padre.

a) “*Creo en un solo Dios*”.

[Dios es inefable]. *¿Qué se puede decir de Dios? Si el hombre ha comprendido lo que pretende decir de Él, ése no es Dios. Si ha sido capaz de comprenderlo, ha comprendido una realidad distinta de Dios. Si cree haber comprendido algo, le engañó su imaginación. Si pudo comprenderlo, no es Dios. Si, al contrario, es Dios, no pudo comprenderlo. ¿Cómo, pues, pretende hablar de lo que no pudo comprender? (*Sermo* 52,6,16: n° 230).*

b) *El Padre. La revelación de Dios como Trinidad.*

[El Dios revelado por la Escritura es un Dios único en Trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo]. El Espíritu Santo procede originariamente del Padre y, por don del Padre, *sin intervalo de tiempo*, procede de los dos como de un principio común. *Se le podría llamar hijo del Padre y del Hijo si, cosa que el buen sentido rechaza con horror, ambos le hubieran*

*engendrado. Ninguno de ellos lo engendró, pero procede de uno y otro Él que es Espíritu de ambos (De Trin. 15,26,47: n° 264).*

c) *El creador.*

α) *El misterio de la creación.*

[Dios trasciende la creación y está inmanente en ella]. *Tales son los grados por los que el hombre va descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y ardiendo de fiebre al carecer de la verdad. Y todo ello... porque no le busca con la inteligencia, con la que Dios quiso que aventajase a las bestias, sino con los sentidos de la carne. Porque Dios está por encima de lo más alto que hay en el hombre y más profundo que lo más profundo de él (Conf. 3,6,11: n° 300).*

β) *Dios realiza su designio. La divina providencia y el escándalo del mal.*

*Para responder a la pregunta de si Dios es el autor del mal, conviene distinguir los dos significados que suelen darse a la palabra "mal". Uno cuando se dice que "alguien ha obrado mal"; otro, cuando se afirma que "alguien ha sufrido algún mal"... Siendo Dios bueno, como se sabe o se cree, y no es lícito creer lo contrario, es claro que no puede obrar el mal. Por otra parte, si se confiesa que es justo -y negarlo sería una blasfemia-, así como premia a los buenos, castiga a los malos. Y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal (De lib. arb. 1,1,1: n° 311). Aún aquello a lo que se llama mal en el mundo, bien ordenado y situado en su lugar, encarece sobremanera los bienes, logrando que, puestos en comparación con los males, agraden más y sean objeto de mayores alabanzas. Dios, al ser todopoderoso, pues incluso los infieles le reconocen como "poder supremo sobre cuanto existe", y sumamente bueno, no permitiría que existiese algún mal en sus criaturas, si no fuese todopoderoso y bueno en grado tal que pudiese extraer un bien hasta del mal (Enchir. 11,3: n° 311).*

d) *El cielo y la tierra.*

α) *Los ángeles.*

[Entre las criaturas invisibles de Dios están los ángeles]. *Los ángeles son espíritus, pero no son ángeles por el hecho de ser espíritus. Se convierten en ángeles cuando son enviados. El término "ángel" señala el oficio, no la naturaleza. Si se pregunta por el nombre de su naturaleza se responde que es espíritu; si se pregunta por el de su misión, que es ángel. Mirando a lo que es, se dice que es un espíritu; mirando a lo que hace, que es un ángel. Tomando*

por ejemplo al hombre: el nombre de su naturaleza es hombre; el de su oficio, soldado (En. in psalmum 103,1,15: n° 329).

β) *El mundo visible.*

[Nada existe, ni siquiera el tiempo, que no deba la existencia al Creador]. *Este mundo no es coeterno con Dios, porque la eternidad del mundo no es la eternidad de Dios. El mundo lo hizo Dios, y así el tiempo comenzó a existir al mismo tiempo que la criatura hecha por Dios. Por eso se llama eterno al tiempo. Pero el tiempo no es eterno en el sentido en que es eterno Dios, porque Dios, autor del tiempo, es anterior al tiempo mismo. De igual manera que todo lo hecho por Dios es muy bueno, pero su bondad no es la misma de Dios, porque uno es creador y lo otro criatura (De gen. c. man. 1,2,4: n° 338).*

e) *La caída.*

[Admitido que todo es obra de Dios], la existencia del mal es un problema que atormenta al hombre, cuando no le halla solución (*Conf. 7,7,11: n° 385*). [Su existencia se explica por el pecado de origen. El problema referente a su trasmisión, fue precisado doctrinalmente, sobre todo en el s. V, en particular bajo el impulso de la reflexión de san Agustín contra el pelagianismo (n° 406)].

## 2) **Creo en Jesucristo, Hijo único de Dios.**

a) *Nacido de la virgen María.*

La Virgen María fue más dichosa por haber acogido la fe en Cristo que por haber concebido la carne de Cristo. *Pues a cierta persona que le dijo: «Dichoso el seno que te llevó», respondió: «Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28). Más aún, ¿qué aprovechó el parentesco con Él a sus hermanos, es decir, a sus parientes según la carne, que no creyeron en Él? De idéntica manera, esa condición de madre no le hubiese aportado provecho alguno, si no hubiese sido más dicha para ella gestarle en su corazón que en su carne (De sancta virg. 3,3: n° 506).*

b) *Los misterios de la vida de Jesús. Vida pública.*

[Toda la vida de Jesús es palabra para el hombre. Su transfiguración, p. ej., enseña que hay que pasar por tribulaciones antes de entrar en el Reino de Dios]. *Dice el Apóstol: «No busco mi utilidad, sino la de muchos para que se salven» (1 Cor 10,33).* Pedro aún no entendía, cuando deseaba quedar viviendo con Cristo en la montaña. El Señor se lo tenía reservado para des-

pués de la muerte. Lo que le dice es esto: “Desciende de la montaña para penar, servir, ser despreciado y crucificado en la tierra”. Si la Vida ha descendido para ir a la muerte, el Pan para sentir hambre, el Camino para fatigarse en la marcha y la Fuente para sentir sed, ¿podía él negarse a sufrir? *No ha de buscar sus cosas. Tenga caridad, predique la verdad. Entonces llegará a la eternidad, donde hallará seguridad* (Sermo 78,6: n° 556).

### 3. Creo en el Espíritu Santo.

#### a) “Creo en el Espíritu Santo”.

[La unción del Espíritu Santo es la que hace posible la plenitud de Cristo], el Cristo total (n° 695).

#### b) “Creo en la Santa Iglesia Católica”.

##### α) *La Iglesia en el designio de Dios.*

- *Origen, fundación y misión de la Iglesia. Consumada en la gloria.*

[La Iglesia peregrina]. *La conversión de algunos hombres da origen a grandes consuelos. Tal conversión inunda las almas de los piadosos de una alegría equiparable en su magnitud al dolor que les había causado su pérdida. De esta manera, peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, avanza la Iglesia por este mundo en estos días malos. No sólo desde la época en que Cristo y los apóstoles estuvieron presentes corporalmente, sino desde el mismo Abel, primer justo a quien mató su impío hermano, y hasta el fin del mundo* (De civ. Dei 18,51: n° 769).

- *El misterio de la Iglesia: sacramento universal de salvación.*

[La Iglesia encierra el misterio de Dios, Cristo]. *Cuando el misterio aún estaba oculto, (los patriarcas) creían en la encarnación de Cristo como futura, del mismo modo que ahora se cree en ella como ya realizada. Y tanto los hombres de hoy como ellos esperan la llegada futura de Cristo como juez. Pues el «misterio de Dios» no es otro que Cristo, en quien es preciso reciban la vida los que han muerto en Adán* (Epist. 187,11,34: n° 774).

##### β) *La Iglesia, Cuerpo de Cristo.*

- *Cristo, Cabeza de ese Cuerpo.*

Los cristianos han de felicitarse y mostrarse agradecidos, porque no sólo han llegado a ser cristianos, sino incluso Cristo. Tal es la gracia de la divina Cabeza para con los cristianos, motivo de admiración y de grandeza. En efecto, si Él es la cabeza, ellos son sus miembros; Él y ellos forman el hom-

bre entero... El Cristo pleno lo forman la Cabeza y los miembros ¿Quién es la cabeza y quiénes los miembros? Cristo es la cabeza y la Iglesia los miembros. *Manifestación de orgullo sería el que el hombre se lo hubiese arrogado, si no se hubiera dignado prometerlo el Señor que dice por boca del Apóstol: «Vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros» (1 Cor 12,27) (Tract. in Io. ev. 21,8: n° 795).*-112

- *La Iglesia, esposa de Cristo.*

*Muchos son los corazones de los que confiesan sus pecados, uno sólo el de los que creen. ¿Por qué son muchos los de los que confiesan y uno sólo el de los que creen? Porque los hombres confiesan distintos pecados, pero profesan una única fe. En el momento en que Cristo comienza a habitar en el hombre interior por la fe (Ef. 3.17), y el Invocado comienza a poseer al que confiesa sus pecados, se hace realidad el Cristo total, Cabeza y Cuerpo, y, de muchos, se hace uno solo. Es preciso ya escuchar las palabras de Cristo, aunque no parezcan de Él: «Te confesaremos, oh Dios; te confesaremos, e invocaremos tu nombre» (Sal 74,2). Ya comienza a hablar la Cabeza. Sea que hable la Cabeza, sea que hablen los miembros, es Cristo quien habla. Habla en cuanto Cabeza, habla en cuanto Cuerpo. ¿Qué se dijo? «Serán dos en una sola carne. Es un gran misterio, que yo refiero a Cristo y a la Iglesia» (Ef. 5,31-32). También Él dice en el Evangelio: «Ya no serán dos, sino una sola carne» (Mt 19,6). Para que advirtáis cómo son dos las personas y, al mismo tiempo, única por la unión conyugal, habla como si fuera una sola en Isaías. Dice: «Como a esposo, me ciñó con mitra, y como a esposa, me atavió con vestidos» (Is 61,10). Se llamó esposo en cuanto cabeza y esposa en cuanto cuerpo (En. in psalmum 74,4: n° 796).*

γ) *La Iglesia, templo del Espíritu Santo.*

[El Espíritu Santo mora en la Iglesia]. *Las funciones de los miembros son diferentes, pero un único Espíritu las contiene todas. Muchas son las órdenes, muchas las acciones, pero uno sólo es quien las da y uno sólo al que se le obedece. Lo que es nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, respecto a nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo respecto a los miembros de Cristo, al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por eso el Apóstol, al mencionar un solo cuerpo, para que no se pensara en uno muerto, dijo: «Un único cuerpo». Pero, cabe preguntar, ¿este cuerpo tiene vida? Sí la tiene. ¿De dónde la recibe? De un único Espíritu. «Y un único Espíritu» (1 Cor 12,13) (Sermo 268,2: n° 797).*

δ) *La Iglesia, una, santa, católica y apostólica.*

[La Iglesia es el “mundo reconciliado”]. *«Dios estaba reconciliando consigo el mundo en Cristo» (2 Cor 5,19). «Si el mundo os odia, sabed que antes*

*me odió a mí». Adviértase que el mundo odia. ¿Qué cosa, sino al mundo? ¿Qué mundo? «Dios estaba reconciliando consigo el mundo en Cristo». Persegue el mundo condenado, sufre persecución el mundo reconciliado. El mundo condenado es cuanto está fuera de la Iglesia; el mundo reconciliado es la Iglesia (Sermo 96,7,7-9: n° 845).*

ε) *María, Madre de Cristo, Madre de la Iglesia.*

*Solamente esta mujer es madre y virgen, no sólo según el espíritu, sino también según el cuerpo. Madre también según el espíritu: no de nuestra Cabeza, el Salvador mismo, de quien más bien ha nacido ella según el espíritu, puesto que a todos los que creyeron en él, entre los cuales se cuenta ella, se les llama con razón hijos del esposo; pero madre ciertamente de sus miembros, que somos nosotros, porque cooperó con su amor para que naciesen como fieles en la Iglesia los que son miembros de aquella cabeza. Según el cuerpo, ella es Madre de la Cabeza misma. Convenía que nuestra Cabeza naciera de una virgen, por un extraordinario milagro con el que significase que sus miembros habían de nacer según el espíritu de la Iglesia virgen. Sólo María es madre y virgen según el cuerpo y según el espíritu: madre de Cristo y virgen de Cristo. La Iglesia, en cambio, en los santos que han de poseer el reino de Dios, es, según el espíritu, toda ella madre de Cristo y toda ella virgen de Cristo. Mas según el cuerpo no lo es en su totalidad, sino que en algunas es virgen de Cristo, y en otras madre, pero no de Cristo (De sancta virg. 6,6; n° 963).*

θ) *“Creo en el perdón de los pecados”. El poder de las llaves.*

La Iglesia ha recibido las llaves del reino de los cielos, a fin de que se realice en ella la remisión de los pecados por la sangre de Cristo y la acción del Espíritu Santo. Es en esta Iglesia donde revive el alma que estaba muerta por sus pecados, a fin de compartir vida con Cristo, cuya gracia la ha salvado (Sermo 214,11: n° 981). Si en la Iglesia no hubiera remisión de los pecados no tendríamos ninguna esperanza de vida futura y liberación eterna (Sermón 213,8,8: n° 983).

η) *“Creo en la resurrección de la carne”.*

Ningún otro punto de la doctrina cristiana es objeto de una contestación tan vehemente, tan obstinada, tan decidida y tan partidista como éste (En. in psalmum 88,2,5: n° 996).

ζ) *“Creo en la vida eterna”.*

[A la resurrección de la carne seguirá el juicio final], día en que Dios no callará lo referente a los males de que él había tomado nota. Se volverá a los

buenos, para invitarlos a entrar en el reino y a los malos para recordarles cómo les había colocado en la tierra a sus pobrecillos; cómo mientras Él estaba sentado a la derecha del Padre, sentía en la tierra hambre en sus miembros; cómo, si hubieran dado algo a sus miembros, ese algo hubiera llegado hasta Él; cómo dejó en la tierra a los necesitados como comisionados para llevar sus obras a su tesoro, y, por último, cómo, al no haber depositado nada en sus manos, nada poseerán en aquel momento en Él (*Sermo* 18,4,4: n° 1039).

1) *Amén.*

*Una vez que se haya aprendido el Símbolo de la fe, ha de repetirse todos los días, para que no se olvide. Tanto al levantarse de la cama como al entregarse al sueño es preciso recitarlo, recitárselo al Señor, recordárselo uno a sí mismo, sin avergonzarse de repetirlo. Es buena medida hacerlo así para no olvidarlo. No se debe decir: "Ya lo recité ayer, lo recité hoy, lo recito todos los días, lo sé perfectamente". Hay que traer a la memoria la propia fe y someterla a examen; el Símbolo ha de ser como un espejo. Si uno cree las cosas que dice creer, ha de mirarse en él y experimentar a diario el gozo de la fe. Ellas han de constituir sus riquezas; han de ser, por decirlo así, el vestido diario del alma. ¿No se viste acaso uno cuando se levanta de la cama? De idéntica manera hay que vestir el alma con el recuerdo del Símbolo, no sea que el olvido la desnude y, una vez desnuda, se cumpla en uno -lo que Dios no quiera- lo que dice el Apóstol: «Aunque despojados, que no se nos encuentre desnudos» (2 Cor 5,3). El vestido será la propia fe, que hará, a la vez, de túnica y de coraza. Túnica contra la vergüenza, coraza contra la adversidad. Cuando se llegue al reino, ya no habrá necesidad de recitarlo: Dios mismo será el objeto de la contemplación, la contemplación de Dios será la recompensa de la fe (*Sermo* 58,11,13: n° 1064).*

## II. LA CELEBRACION DEL MISTERIO CRISTIANO

### A) LA ECONOMIA SACRAMENTAL.

#### 1) **El misterio pascual en el tiempo de la Iglesia.**

*Los sacramentos de la Iglesia.*

*Al principio del género humano se extrajo una costilla del costado del varón para hacer la mujer. Era conveniente tal hecho para simbolizar proféticamente a Cristo y a la Iglesia. En efecto, aquel sopor del varón significaba la*

*muerte de Cristo, cuyo costado fue atravesado, pendiente aún de la cruz, pero ya muerto, de donde salió sangre y agua, figura de los sacramentos con que se edifica la Iglesia (De civ. Dei 22,17: n° 1118).*

## 2) La celebración sacramental del misterio pascual.

- *Cómo celebrar.*

[Canto y música son más que puro elemento estético; tienen función de signos]. *Quien alaba cantando, alaba y alaba alegremente; quien alaba cantando, canta y ama a aquel a quien canta. La alabanza enaltece al que alaba, el canto enciende al que ama (En. in psalmum 72,1, referencia del n° 1157).* [Y además, contagia a quien escucha]: *Cuánto lloró Agustín al oír los himnos y cánticos a Dios, y cuán fuertemente fue sacudido por el canto suave de la Iglesia. Aquellas voces fluían a sus oídos y la verdad se destilaba en su corazón, y de allí se alzaban en llamaradas sentimientos de piedad, corrían sus lágrimas y se sentía muy a gusto con ellas (Conf. 9,6,14: n° 1157).*

## B) LOS SIETE SACRAMENTOS DE LA IGLESIA.

### 1) Los sacramentos de la iniciación cristiana.

a) *El sacramento del Bautismo.*

α) *El bautismo en la Iglesia.*

[El bautismo, primer sacramento de la iniciación cristiana, es un baño de agua en el que la “semilla incorruptible” de la Palabra de Dios produce su efecto vivificador]. *¿Por qué no dice que están limpios por el bautismo con que han sido lavados, sino «por la palabra que os he anunciado»? Porque, junto al agua, es la palabra la que purifica. Si se elimina la palabra, ¿qué es el agua sino agua? Si a este elemento se une la palabra se forma el sacramento, que es como una palabra visible. Esto es precisamente lo que había dicho al lavar los pies a sus discípulos: «Quien está limpio, sólo tiene necesidad de lavarse los pies, pues está enteramente limpio». ¿De dónde le viene al agua ese poder, en virtud del cual, tocando el cuerpo, purifica el corazón? De la palabra, que es eficaz no por el hecho de ser pronunciada, sino por ser creída (Tract. in Io. ev. 80,3: n° 1228).*

B) *La gracia del bautismo.*

[Un sello espiritual indeleble]. *Esta consagración (bautismal) constituye en reo al hereje adulto, que lleva el sello del Señor fuera de la grey del Señor.*

*En ese caso reclama una corrección con la sana doctrina, pero nunca una nueva consagración (Sermo 98,6: n° 1274).*

b) *El sacramento de la Eucaristía.*

α) *Memorial sacrificial de Cristo.*

[La Eucaristía es el sacrificio de la Iglesia, sacrificio de Cristo y sacrificio de los cristianos; sacrificio en que Cristo se ofrece a sí mismo, ofrece a la Iglesia y en que ella se ofrece a sí misma]. En efecto, esta ciudad plenamente rescatada, la asamblea y sociedad de los santos, es ofrecida a Dios como un sacrificio universal por el Sumo Sacerdote que, bajo forma de esclavo, llegó a ofrecerse por nosotros en su pasión, para hacer de nosotros el cuerpo de tan gran Cabeza... Este es el sacrificio de los cristianos: «siendo muchos no formamos más que un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). La Iglesia no cesa de reproducirlo en el Sacramento del altar, bien conocido de los fieles, donde se manifiesta que en lo que ella ofrece se ofrece a sí misma (*De civ. Dei* 10,6: n° 1372). [Este sacrificio que es la Eucaristía, se ofrece también por los fieles difuntos, como testimonia la exhortación de santa Mónica a su hijo Agustín tras el éxtasis de Ostia Tiberina de que] enterrasen su cuerpo en cualquier parte y no les preocupase más su cuidado. Solamente les rogaba que, dondequiera se hallasen, se acordasen de ella ante el altar del Señor (*Conf.* 9,11,27: n° 1371).

β) *Banquete pascual. Frutos de la comunión.*

[La Eucaristía, además, hace la Iglesia. Si en la Eucaristía se hace presente el Cuerpo de Cristo y la Iglesia es el cuerpo de Cristo, en la Eucaristía se constituye permanentemente la Iglesia]. Si los cristianos son el cuerpo y los miembros de Cristo, son también el sacramento que aparece puesto sobre la mesa del Señor, y lo que reciben no es otra cosa que el sacramento que ellos mismos son. Responden “amén” a lo que son, y, al responder así, lo rubrican. Al acercarse a comulgar, oye que se le dice: “El cuerpo de Cristo”, a lo que él responde: “Amén”. De aquí la exigencia moral de ser miembro de Cristo para que el amén sea verídico (*Sermo* 272: n° 1396). En efecto, la Eucaristía es sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad, ante lo que no cabe sino el sentimiento de profunda e incontenible admiración (*Tract. in Io. ev.* 26,13: n° 1398).

2) **Los sacramentos de curación.**

c) *Sacramento de la penitencia y de la reconciliación. Actos del penitente. Confesión de los pecados.*

Al reconocer ante Dios y acusar sus propios pecados, el hombre obra su propia verdad ante Él. Dios le recrimina sus pecados; si el cristiano los recrimina también, se une a Él. “Hombre” y “pecador” son dos realidades distintas. Al decir “hombre” estamos ante lo que hizo Dios; al decir “pecador” estamos ante lo que hizo el hombre mismo. El cristiano ha de destruir lo que él hizo, para que Dios salve lo que hizo Él. *Es preciso que odie lo que en él es obra propia y ame lo que es obra de Dios.* Cuando comience a sentir displi-cencia por lo que él hizo, en ese mismo momento comienzan a aparecer sus obras buenas, porque se recrimina sus malas obras. La primera obra buena es el reconocimiento ante Dios de las malas (*Tract. in Io. ev. 12,13: n° 1458*).

### 3) Los sacramentos al servicio de la comunidad.

#### d) *El sacramento del Orden. Efectos del sacramento.*

[Es Cristo quien actúa en los ministros, sin que la indignidad personal de estos sea impedimento]. Si el ministro es soberbio, se le equipara al diablo, pero no sufre contaminación el don de Cristo. Lo que fluye por él es puro; lo que pasa por él llega limpio a la tierra fértil. *Suponte que él es de piedra, porque no puede dar fruto aunque tenga agua. Pero también por un canal de piedra pasa el agua y llega a los huertos. Nada produce el agua en el canal, pero es abundante el fruto que produce en los huertos.* En efecto, la eficacia espiritual del sacramento es como la luz: aquellos a los que va a iluminar la reciben en su pureza; aunque pase a través de lugares manchados, ella no se mancha (*Tract. in Io. ev. 5,15: n° 1584*).

## III. LA VIDA EN CRISTO

### A) LA VOCACION DEL HOMBRE, LA VIDA EN EL ESPIRITU.

#### 1) La dignidad de la persona humana.

##### a) *Nuestra vocación a la bienaventuranza.*

##### α) *El deseo de felicidad.*

Todos queremos vivir felices, y no hay nadie en el género humano que no dé asentimiento a esta proposición incluso antes de que sea plenamente enunciada (*De mor. eccl. cath. 1,3,4: n° 1718*). Así se explica que el hombre busque a Dios. Al buscarle a Él no busca sino la vida feliz. De aquí el deseo, manifestado a Dios, de buscarle para que el alma viva, pues, como el cuerpo

recibe la vida del alma, así el alma la recibe de Dios (*Conf.* 10,20,29: n° 1718).

β) *La bienaventuranza cristiana.*

[El deseo humano de vivir en felicidad tendrá satisfacción en la vida futura]. Allí el hombre se ocupará en descansar y en contemplar; en contemplar y en amar; en amar y en alabar. Esto será lo que habrá al fin, pero sin que conozca fin. Qué otro puede ser su fin sino llegar al reino que no tiene fin? (*De civ. Dei* 22,30: n° 1720).

b) *La moralidad de las pasiones. Las pasiones.*

[Las numerosas pasiones o sentimientos que el hombre experimenta pueden disponerlo o contribuir a que alcance la bienaventuranza que anhela. La pasión raíz es la del amor y de él arrancan las demás afecciones]. Ciertamente no se ama sino algo bueno (*De Trin.* 8,3,4: n° 1766), pero se puede amar mal o bien lo bueno. Puede haber una voluntad recta, y entonces el amor es bueno, o una voluntad perversa y entonces el amor es malo (*De civ. Dei* 14,7: n° 1766).

c) *La conciencia moral. El dictamen de la conciencia.*

La Escritura divina llama al hombre al interior apartándolo de jactarse por lo que aparece al exterior; le llama una vez más al interior apartándolo de lo superficial, por lo que se jacta ante los demás. Vuelva a su conciencia, interróguela. No ponga sus ojos en lo que florece fuera, sino en la raíz que queda en el interior de la tierra. ¿Tiene por raíz la codicia? La apariencia puede ser de una acción buena, pero las acciones no pueden ser verdaderamente buenas. ¿Tiene por raíz la caridad? Quédese tranquilo, de ella no puede salir nada malo. El orgulloso halaga, el amor castiga. Aquél viste, éste da una bofetada. Aquel viste para agradar a los hombres, éste da la bofetada para corregir con la disciplina. Se acepta mejor la bofetada que viene del amor que la limosna que procede del orgullo. Vuelva, pues, el hombre a su interior, y en todo lo que haga mire a Dios como a un testigo (*Tract. in Io. ep.* 8,9: n° 1779).

d) *Las virtudes.*

α) *Las virtudes humanas. Las virtudes cardinales.*

Vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todo el espíritu. Lo cual preserva de la corrupción e impureza al amor, que es lo propio de la templanza; lo hace invencible ante todas las

adversidades, cosa propia de la fortaleza; hace que no sirva a nadie más, cosa propia de la justicia, y, por último, lo hace estar en guardia a la hora de discernir las cosas para no verse invadido poco a poco por la mentira o el engaño, que es lo propio de la prudencia (*De mor. eccl. cath.* 1,25,46: n° 1809).

β) *Las virtudes teologales. La caridad.*

En la caridad alcanzan su culmen todas las obras del hombre. Ella constituye el objetivo último. Si se corre es para alcanzarla; si se corre es en dirección a ella y, una vez que se ha llegado, en ella se halla reposo (*Tract. in Io. ep.* 10,4: n° 1829).

e) *El pecado.*

α) *La misericordia y el pecado.*

[La acogida de la misericordia de Dios, exige del hombre la confesión de sus faltas]. Dios que le creó sin él, no le salvará sin él (*Sermo* 169,11,13: n° 1847).

β) *Definición de pecado.*

Pecado es toda acción, palabra o deseo contra la ley eterna. *A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo. Es preciso investigar, pues, cuál es el orden natural en el hombre (Contra Faustum* 22,27: n° 1849 y 1871). Pecado es también todo amor de sí que llegue hasta el desprecio de Dios (*De civ. Dei* 14,28: n° 1850).

γ) *Gravedad del pecado. Pecado venial.*

Mientras el hombre permanezca en esta carne, no puede menos de tener pecados, aunque no sean mas que leves. Pero no ha de menospreciar estos así llamados leves. Si se les tiene en poco por su insignificante peso, han de asustar por su número. Muchas cosas pequeñas hacen una grande: muchas gotas llenan un río, muchos granos levantan un muelo. ¿Qué esperanza le queda entonces? Ante todo, el reconocerlos ante Dios, *a fin de que nadie se crea justo y yerga su cerviz ante los ojos de Dios que ve lo que es el hombre que no existía, pero ahora existe (Tract. in Io. ep.* 1,6: n° 1863).

**2) La salvación de Dios: La ley y la gracia.**

a) *La ley moral.*

α) *La ley natural*

[El hombre, llamado a la bienaventuranza, pero herido por el pecado, necesita la salvación de Dios. Dios le ayuda con la ley que lo dirige]. *Ante*

*todo la ley natural, normas por las que hasta los impíos ven cómo deben vivir, aunque no vivan como deben...* Normas escritas en el libro de esa luz que se llama Verdad. Es en él donde toda ley justa se encuentra escrita y pasa al corazón del hombre que obra la justicia, no al modo de una mudanza sino de una impronta, al igual que la imagen producida con un anillo pasa a la cera sin abandonar el anillo (*De Trin.* 14,15,21: n° 1955). [Ley natural que no se puede arrancar del corazón del hombre, aun de quien la trasgrede]. El robo está sancionado por la ley de Dios y, a la vez, por la ley escrita en el corazón del hombre, y la misma iniquidad es incapaz de borrarla. *¿Qué ladrón hay, en efecto, que sufra con paciencia a otro ladrón? Ni aun el que nada en la abundancia tolera que le robe quien lo hace forzado por la indigencia* (*Conf.* 2,4,9: n° 1958).

β) *La ley antigua.*

[Para que el hombre no tuviese excusa, Dios añadió el Decálogo a la luz de la ley natural]. *Para que los hombres no se quejasen de que les faltaba algo, Dios escribió también en las tablas de la ley lo que los hombres no leían en sus corazones. No es que no lo tuviesen escrito, sino que no querían leerlo. Se les puso ante los ojos lo que así se verían forzados a ver en su conciencia y, como retirada exteriormente la voz de Dios, el hombre se sintió impulsado a mirar a su interior* (*En. in psalmum* 57,1: n° 1962).

γ) *La ley nueva.*

[El sermón de la montaña, síntesis de la moral cristiana]. El que quiera considerar con piedad y conforme a razón el Sermón pronunciado por el Señor en la montaña, tal como lo leemos en el evangelio de san Mateo, hallará en él, sin duda, cuanto concierne a las buenas costumbres, la carta perfecta de la vida cristiana... Tal sermón contiene en su plenitud todos los preceptos que han de marcar la pauta de la vida cristiana (*De serm. Dom. in monte* 1,1,1: n° 1966).

b) *Gracia y justificación.*

α) *La justificación.*

[La obra más excelente del amor de Dios]. *La justificación es obra de Cristo en el hombre, pero no sin él.* Obra mayor que el cielo y la tierra y que todas las cosas que se ven en uno y otra. Porque el cielo y la tierra pasarán (*Mt* 24,35), en cambio, la salvación y la justificación de los elegidos, es decir, de los que conoce de antemano, no pasará. *En el cielo y la tierra y lo que*

*contienen se percibe la obra de Dios, en los elegidos está también la imagen de Dios (Tract. in Io. ev. 72,3: n° 1994).*

β) *La gracia.*

[A la gracia de Dios debe el hombre el comienzo, el desarrollo y la plenitud de su justificación, aunque de distinta manera]. El comienzo es obra exclusiva de Dios; el acabamiento es obra del hombre, pero con la colaboración de Dios (*De grat. et lib. arb.* 17,33: n° 2001). Ciertamente el hombre interviene también, pero no hace más que colaborar con la acción de Dios, cuya misericordia le tomó la delantera. Le tomó la delantera para curarlo, pues le acompaña también para que, una vez sanado, cobre fuerza. Se adelantó a llamarlo, le acompaña para que alcance la gloria. Le tomó la delantera para hacer que viva piadosamente, le acompaña para que viva siempre con él, puesto que sin él nada puede hacer (*De nat. et. grat.* 31,35: n° 2001).

[La gracia que Dios otorga al hombre tiene como meta final el descanso eterno, figurado ya en el relato de la creación. En efecto], si Dios descansó el día séptimo al término de todas sus obras “muy buenas”, *no obstante haberlas hecho en reposo*, fue para decir al hombre por la voz del libro del Génesis que al término de sus obras, “que son muy buenas” por el hecho de que es Dios quien se las ha dado, también él descansará en Dios en el sábado de la vida eterna (*Conf.* 13,36,51: n° 2002).

γ) *El mérito.*

[La doctrina del mérito está condicionada por la de la gracia]. Cuando Dios corona los méritos del hombre, no hace sino coronar sus dones (*En. in psalmum* 102,7: n° 2005+). Es cierto que ha precedido la gracia, pero le sigue el mérito. *Dios primero donó la gracia, pero luego retribuye el mérito.* Con todo, sigue siendo verdad que los méritos del hombre son dones de Dios (*Sermo* 298,4-5: n° 2009).

B. LOS DIEZ MANDAMIENTOS.

- *El Decálogo en la tradición de la Iglesia.*

[Agustín nos ha dejado en dos sermones sendos comentarios al Decálogo. El mismo ha transmitido al occidente el orden en que los conocemos actualmente y que sigue el Catecismo: nn. 2065-2066]. [Su composición:] Dos son los preceptos del amor en los que, según dice el Señor, está contenida la ley entera y los profetas; de idéntica manera, los diez preceptos fueron dados

en dos tablas. De ellos se dice que tres fueron escritos en una tabla y siete en otra. Como los tres primeros se refieren al amor de Dios, los siete restantes miran al amor del prójimo (*Sermo* 33,2,2: n° 2067).

### 1) Amarás al Señor con todo tu corazón...

#### a) *El primer mandamiento. "A Él sólo darás culto". El sacrificio.*

Verdadero sacrificio es toda obra que realiza el hombre para unirse a Dios en santa comunión, es decir, con vistas a alcanzar la meta del Bien con que verdaderamente puede ser feliz. *Por lo cual, hasta la misma obra de misericordia con que se socorre a un hombre no es sacrificio, si no tiene su motivación en Dios (De civ. Dei 10,6: n° 2099).*

#### b) *El segundo mandamiento. El nombre de Dios es santo.*

El nombre de Dios es grande allí donde se le pronuncia a tono con la grandeza de su majestad. Y se le proclama santo donde se le nombra con veneración y temor de ofenderle (*De serm. Dom. in monte* 2,5,19: n° 2149).

#### c) *El tercer mandamiento. El domingo, día de gracia y de descanso.*

El amor a la verdad busca la santa quietud de la contemplación, y el deber de la caridad acepta el ministerio legítimo (*De civ. Dei* 19,19: n° 2185)<sup>25</sup>.

### 2) Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

#### d) *El quinto mandamiento. La defensa de la paz.*

[Qué es la paz?] *La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la*

---

25. El contexto de este texto ya lo ha encontrado antes el lector. Cf. apartado 4, f). No es difícil ver cuán desafortunado es el empleo del texto agustiniano en este contexto.

tranquilidad del orden. *Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar (De civ. Dei 19,13: n° 2304).*

e) *El sexto mandamiento. La vocación a la castidad. Medios.*

*La esperanza del hombre estriba enteramente en la gran misericordia de Dios. De aquí la oración: «Da lo que mandas y manda lo que quieras». Dios le prescribe la continencia. Alguien ha dicho: «Y como yo sabía que nadie puede ser continente si Dios no se lo otorga, esto mismo: saber que era un don, formaba ya parte de la sabiduría» (Sab 8,21). La continencia recompone al hombre y le devuelve a la unidad que había perdido al dispersarse en una multiplicidad de cosas. Pues ama menos a Dios quien ama algo con Él que no ama por Él. Dios es amor que siempre arde y nunca se apaga. La caridad, su Dios, es quien puede encender al hombre. Si Dios le manda ser continente, que Él le dé lo que le manda y que luego le mande lo que quiera (Conf. 10,29,40: n° 2340).*

f) *El octavo mandamiento. Las ofensas a la verdad. La mentira.*

*Se puede alimentar la duda de si miente quien afirma una cosa verdadera, con el propósito de engañar. Pero nadie podrá dudar de que miente quien, con ánimo deliberado, dice una cosa falsa con intención de engañar. Por tanto, decir una cosa falsa con la deliberada intención de engañar, es manifiestamente una mentira (De mendacio 4,5: n° 2482).*

g) *El noveno mandamiento.*

α) *La purificación del corazón.*

Los fieles han de conocer las pocas palabras que contiene el Símbolo, para que, creyéndolas, se sometan a Dios; sometidos a Él, vivan santamente; viviendo santamente, purifiquen su corazón y, purificando su corazón, lleguen a comprender lo que creen (*De fide et Symb.* 10,25: n° 2518).

β) *El combate por la pureza.*

[En el combate por la pureza, arma eficaz por encima de otras es siempre la oración], algo que Agustín tardó en comprender, pues creía que la continencia dependía de las propias fuerzas del hombre. Era tan necio que desconocía lo que está escrito: que nadie puede ser continente si Dios no se lo concede. Y ciertamente Dios se lo habría concedido si hubiese llamado a sus oídos con el gemido del corazón y si, con una fe sólida, hubiese depositado en él todos sus cuidados (*Conf.* 6,11,20: n° 2520).

h) *El décimo mandamiento. El desorden de la concupiscencia.*

α) *El desorden de la concupiscencia. La envidia.*

*La envidia es vicio diabólico del cual sólo el diablo es reo, y eternamente reo... Envidia que es vicio diabólico, pero tiene su propia madre, que se llama soberbia (De disc. christ. 7,7: n° 2539).*

β) *La pobreza de corazón.*

Aunque los soberbios apetezcan y amen los reinos terrenos, sólo se proclama bienaventurados a los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos (*De serm. Dom. in monte 1,1,3: n° 2547*).

γ) *“Quiero ver a Dios”.*

[El desapego del amor desordenado a los bienes de este mundo, conducirá a la bienaventuranza plena, a la comunión con Dios, a la Jerusalén celeste]. Allí se dará la gloria verdadera, allí donde nadie será alabado por error, o adulación, de quien alaba. Allí se dará el verdadero honor, que ni se negará a nadie que lo merezca ni se otorgará a quien no sea digno de él; más aún, no lo ambicionará nadie que sea indigno de él, allí donde no se permite estar sino a quien es digno. La verdadera paz reinará allí donde nadie sufrirá contrariedad alguna ni de sí mismo ni de otros. La recompensa de la virtud será El mismo que otorgó la virtud y de la que se prometió como recompensa Él mismo, mayor y mejor que el Cual no puede existir nada. ¿Qué otra cosa dijo por las palabras del profeta: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Lev 26,12), sino: *Yo seré Aquel en quien se saciarán, yo seré todo lo que los hombres desean honestamente: la vida, la salud, el alimento, la abundancia, la gloria, el honor, la paz, todos los bienes?* Este es también el sentido auténtico de las palabras del Apóstol: «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). El objetivo último de nuestros deseos será Él, a quien veremos sin fin, amaremos sin hastío, alabaremos sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación serán comunes a todos, como la misma vida eterna (*De civ. Dei 22,30,1: n° 2550*).

#### IV. LA ORACION CRISTIANA

##### A) LA ORACION EN LA VIDA CRISTIANA.

- *¿Qué es la oración?*

[La actitud del mendigo] *Por rico que sea en la tierra, todo hombre es siempre un mendigo de Dios (Sermo 56,6,9: n° 2559).* [Dios que tiene sed de

que el hombre sienta sed de Él] como Jesús sentía sed de la fe de la Samaritana y deseaba donarle el Espíritu Santo, una vez que ella sintiese sed de Él (*De div. quaest.* 64,4: n° 2560).

### 1) **La revelación de la oración. La llamada universal a la oración.**

a) *En la plenitud de los tiempos. Jesús escucha la oración.*

[En la oración el cristiano no ha de sentirse solo]. *Cuando él suplica algo al Padre no ha de separar al Hijo de su plegaria, y, cuando es el Cuerpo del Hijo el que ruega, no lo haga desvinculado de su Cabeza. Sea el Señor Jesucristo, Hijo de Dios y único Salvador de su Cuerpo, quien ore por él, ore en él y sea el destinatario de su oración.* Jesucristo ora por el cristiano, en cuanto Sacerdote suyo; ora en el cristiano, en cuanto Cabeza suya; es destinatario de su oración, en cuanto Dios suyo. Reconozca, pues, en Jesucristo su voz y en la voz de Jesucristo la suya propia (*En. in psalmum* 85,1: n° 2616).

b) *En el tiempo de la Iglesia. La bendición y la adoración.*

[Entre las formas de oración está la adoración, el silencio respetuoso en presencia de Dios] que siempre será mayor *por mucho que crezca el hombre* (*En. in psalmum* 62,16: n° 2628).

### 2) **La vida de oración.**

- *El combate de la oración. La confianza filial.*

[Dios, por boca de Jesús, invita al cristiano a pedir, buscar y llamar]. *Y lo hace, aunque sabe lo que necesita, aún antes de que se lo pida. Esto puede causar extrañeza si no se entiende que el Dios y Señor no pretende que se le muestre la propia voluntad, que no puede desconocer. Él pretende que, con la oración, el hombre ejercite su deseo, para que se haga capaz de recibir lo que Él se dispone a darle. Su don es excesivamente grande, mientras que el hombre es pequeño y angosto para recibirlo* (*Epist.* 130,8,17: n° 2737).

## B. LA ORACION DEL SEÑOR: EL PADRENUESTRO.

### 1) **Resumen de todo el evangelio. El corazón de la Escritura.**

*Sean las que sean las palabras que emplee el cristiano, tanto las iniciales que formula para que aflore el afecto de la oración, como las posteriores a que dirige luego su atención para hacer que crezca, si reza como debe, no dicen nada distinto de lo contenido en la oración del Señor. Y si alguien dice*

*algo que no quepa dentro de esta súplica evangélica, su oración es carnal, aunque no sea ilícita... Si se recorren todas las palabras contenidas en las preces bíblicas, nada se hallará, con seguridad, que no esté contenido e incluido en la oración del Señor. La consecuencia es que hay libertad para emplear en la oración diversas palabras siempre que se digan las mismas cosas, pero no la hay para expresar cosas distintas (Epist. 130,12,22: n° 2762).*

## 2) “Padre nuestro que estás en el cielo”.

### a) “Padre”.

*El que el hombre sea llamado a la herencia eterna para ser coheredero con Jesucristo y adquirir la filiación adoptiva, no es mérito suyo, sino gracia de Dios. Es la gracia que pone al inicio de la oración cuando dice: «Padre nuestro». Este nombre excita su amor, pues, ¿qué cosa puede haber más querida para un hijo que su padre? Cuando el hombre dice a Dios: «Padre nuestro», estas palabras suscitan en él una súplica afectuosa y una cierta presunción de que conseguirá lo que va a pedir, pues ya antes de pedirle nada recibió de Él el gran don de permitirle decir: «Padre nuestro» (De serm. Dom. in monte 2,4,16: n° 2785).*

### b) “Que estás en el cielo”.

*Así como al pecador se le llamó tierra al decirle el Señor: «Tierra eres y la tierra irás» (Gen 3,19), así, por contraposición, se puede llamar cielo al justo. Es a los justos a quienes se dice: «El templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (1 Cor 3,17). Por lo cual, si Dios habita en su templo, y su templo son los santos, con razón se equipara «que estás en el cielo» a “que estás en los santos...”. Con razón, pues, las palabras «Padre nuestro que estás en el cielo» hay que entenderlas en el sentido de que Dios está en el corazón de los justos como en su templo. Con la finalidad asimismo de que quien ora desee que quiera habitar también en él Aquel a quien invoca. Al pretender esto, ha de aferrar la justicia, don con el que se invita a Dios a habitar en el alma (De serm. Dom. in monte 2,5,17-18: n° 2794).*

## 3) “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”.

No se aparta de la verdad quien entiende las palabras: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» de esta manera: en la Iglesia como en el mismo Señor Jesucristo; en la mujer que le está desposada, como en el varón que ha cumplido la voluntad del Padre. *Pues entender bajo las palabras cielo y tierra al varón y a la mujer no es un despropósito, puesto que la tierra se*

vuelve fructífera cuando la fertiliza el cielo (De serm. Dom. in monte 2,6,24: n° 2827).

4) **“Danos hoy nuestro pan de cada día”.**

*Esta petición sobre el pan de cada día ha de entenderse de dos maneras: sea en atención a la necesidad de manutención del cuerpo, sea en atención a la necesidad de nutrición del alma. Se habla de necesidad de alimento para el cuerpo, mirando a la manutención diaria, sin la que no se puede vivir. La manutención incluye también el vestido, tomando la parte por el todo. Al pedir el pan, se entiende en él todas las cosas. Los fieles conocen también un alimento espiritual que los que se bauticen conocerán y recibirán del altar de Dios. También él será pan de cada día, necesario para esta vida... La Eucaristía, pues, es pan de cada día. Hay que recibirlo de modo que alimente no sólo el cuerpo, sino también el espíritu. La virtud que en ella se simboliza es la unidad. De esta manera, constituidos en Cuerpo del Señor, hechos miembros de Él, los que la reciben han de ser lo que reciben. Entonces será en verdad su pan de cada día. También es pan cotidiano la palabra de Dios que el predicador comenta; es pan de cada día lo que el cristiano oye a diario en la Iglesia y los himnos que (allí) oye y recita. De estas cosas tiene necesidad en esta peregrinación. ¿Acaso cuando llegue (a la patria celeste) tendrá que escuchar la lectura de un libro? Entonces verá al Verbo en persona, escuchará al Verbo en persona, comerá y beberá al Verbo en persona, como lo hacen ahora los ángeles (Sermo 57,7,7: n° 2837).*

P. DE LUIS



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

NEU, R., *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels von Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1992, 22 x 15, 350 p.

El título y subtítulo del libro ilustran bien el contenido del mismo: exponer críticamente, sirviéndose de la sociología comparada el paso del Nomadismo a la formación del estado monárquico en el antiguo Israel. El empeño es difícil.

El autor hace dos opciones al comienzo que marcan todo el contenido del libro.

De un lado opta por suponer como dato adquirido que los israelitas provienen del nomadismo. Así, pues, rechaza la teoría de Mendenhall, Gottwald y Lemche sobre el pasado de Israel.

La segunda opción es mantenerse fiel a la hipótesis documentaria, en concreto, supone la existencia del J cuyo origen sitúa al comienzo de la Monarquía; supone, también, la existencia de E. Ambos en Gen 12-50 conservan tradiciones antiguas.

Expuestas estas premisas, lo más original del libro es el uso amplio y erudito de la sociología comparada, para presentar en la primera parte la organización social, política, económica y religiosa de los preisraelitas cuando eran nómadas, así como las fuerzas que juegan en favor de una lenta sedentarización.

En la segunda parte estudia los cambios que produjo la sedentarización en la organización social. También la sociología de los pueblos primitivos le sirve de ayuda.

Finalmente, la tercera parte analiza el origen de la monarquía, que no es sólo debido a la presión exterior (crisis filisteas), sino a fuerzas internas también, como la relajación del sistema de autoridad hasta entonces existente y el surgimiento del poder carismático y su posterior evolución.

Al final, habiendo presentado cómo Israel fue al comienzo una anarquía regulada, saca consecuencias teológico-políticas para hoy. En concreto, que el estado central no pertenece a la naturaleza humana; tampoco deben buscarse razones religiosas para sustentarlo. El cristianismo tiene motivos para mantener una actitud crítica frente al poder político.

El trabajo es rico en información y bien elaborado. Sin embargo, las opciones hechas al principio, harto discutibles, debilitan su valor. Por otra parte, por más datos que reúna la sociología, ella no puede suplir la falta de información histórica. De ahí el carácter altamente conjetural de todo el libro.- C. MIELGO

SEEBASS, H., *Herrscherverheissungen im Alten Testament* (Biblich-theologische Studien 19), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1992, 20 x 13, 95 p.

El libro es un comentario de ciertos textos, a los que se les suele llamar “mesiánicos”, pero que el autor designa con un nombre más neutral “promesas de un futuro dominador”.

En concreto, presta su atención a cuatro textos: Is 9,1-6a; 11, 1-8; Mi 5,1-4a y Zac 9,9s.

De cada texto hace un análisis completo: delimitación del pasaje, crítica textual, comentario exegético, haciendo hincapié en el aspecto predominante de cada uno. Cita abundante bibliografía, expone las opiniones de los demás y hace sus opciones. Notemos que, en general, es partidario de la autenticidad de los tres pasajes primeros, aunque este aspecto es el que menos le preocupa.

Elige estos textos, porque en ellos advierte la esperanza más pura de futuro gobernador, sin estar tan ligada a las vicisitudes históricas de Israel. Cita también otros textos mesiánico-proféticos como comparación.

Al final relaciona los textos señalando sus diferencias y la importancia teológica de la esperanza mesiánica.- C. MIELGO

RAVASI, G., *El Libro del Génesis (1-11)* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1992, 20 x 12, 313 p.

Las editoriales Herder y Ciudad Nueva inician con este libro una nueva colección, llamada “Guía espiritual del A. T.”. Por espiritual, se entiende una lectura que haga emerger los valores doctrinales, religiosos, morales, etc. del texto de una manera sencilla. Evidentemente el libro se dirige a un vasto público.

Este primer volumen del prolífico G. Ravasi tiene como tema los once primeros capítulos del Gen. Se ofrece la traducción castellana por secciones, y un breve comentario, no versículo a versículo, sino en conjunto. Interesa lo que el texto dice, pero, sobre todo, lo que el texto dice al hombre de hoy, al creyente que se acerca a la lectura del Génesis sin mayor preparación. Frecuentes son las citas de pensadores, literatos, poetas etc. que ilustran de una manera cortante la actualidad del texto tratado.

Notemos que a veces el estilo florido del autor no permite concretar qué se piensa sobre determinados temas. Por ejemplo, no sé si los lectores del libro al final sacarán en conclusión que el autor de Gen 1 habla de la creación de la nada o no.- C. MIELGO.

POKORNY, P., *Die Zukunft des Glaubens: sechs Kapitel über Eschatologie* (Arbeiten zur Theologie 72), Calwer Verlag, Stuttgart 1992, 22 x 14, 105 p.

Es un libro breve, pero denso sobre la escatología o el futuro que la Fe cristiana presenta. En el primer capítulo se exponen los presupuestos de la escatología en el A. T.: revelación de Dios en la historia, su poder y su fidelidad incluso en momento de la muerte, etc. Estas serán la razones que se esgrimirán en tiempo de las luchas macabeas para abrir las puertas del “Seol”.

En el segundo capítulo se estudia el desarrollo de esta esperanza en la época intertestamentaria, sobre todo en la literatura apocalíptica. También en este capítulo se habla de la esperanza en el más allá en la filosofía y religión griega, egipcia, mesopotámica, etc.

En el siguiente capítulo bajo el epígrafe de “la Razón de la esperanza” trata de la predicación de Jesús y de la esperanza que El proclama para todos. Luego trata de la resurrección de Cristo que robustece y amplía la esperanza cristiana.

El penúltimo capítulo es una elaboración sistemática de la doctrina escatológica cristiana, teniendo en cuenta las condiciones actuales de la fe.

Finalmente en el último capítulo se exponen las consecuencias que de la esperanza de la vida eterna debiéramos sacar para la vida presente.- C. MIELGO.

*LE PENTATEUQUE, Débats et Recherches.* XIV Congrès de l'ACFEB, Angers (1991), publié sous la direction de Pierre Haudebert (Lectio Divina 151), Cerf, Paris 1992, 21 x 13,13, 270 p.

La asociación católica francesa para el estudio de la Biblia dedicó su congreso de 1991 al tema tan debatido de la composición del Pentateuco. El libro es similar al editado por A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, presentado en esta misma revista (25, 1990, 452-3). No queremos decir que el libro repita las cuestiones tratadas por el de Pury; en un tema tan amplio nunca se dan repeticiones y son de agradecer los esfuerzos.

Tres libros del Pentateuco reciben particular atención: el Deuteronomio que es objeto de estudio de las contribuciones de N. Lohfink y T. Römer; el Exodo, tratado por B. Renaud y J.L. Ska; y el Génesis, estudiado por A. de Pury y M. Collin. A excepción de la de Lohfink, que tiene un objeto mas general, las demás tratan, no de libros enteros, sino de secciones particulares. A todas ellas precede una introducción de J. Briend que tiene rasgos singulares. Si en el libro de Pury se presentaba la historia de la composición del Pentateuco conocida, J.Briend ofrece aquí lo que opinaron los escrituristas católicos franceses sobre el particular, que es un tema mucho menos conocido. Seguidamente examina algunos textos, donde, a su entender, la hipótesis documentaria se muestra impotente; por lo cual, no le extraña que hayan surgido en los últimos quince años críticas contra la vieja teoría (así debe llamarse ya).

Largo y complicado es el artículo de N. Lohfink, y al mismo tiempo, lleno de interrogantes (no podía ser de otra manera); al leerlo uno se da cuenta de que será imposible que surja un nuevo consenso en el futuro. Los demás artículos, cada uno en su parcela, son favorables a la nueva crítica, si por tal se entiende rejuvenecimiento del material, muchas dudas de una síntesis larga anterior al Dt, y desde luego mayor participación del Dt en la composición del mismo Tetrateuco.

El libro se inscribe en el intento de presentar el estado de la cuestión y de informar sobre un tema que tan profundos cambios ha sufrido y está sufriendo en los últimos años.-C.MIELGO.

BOECKER, H.J., *1.Mose. 25,12-37,1. Isaak und Jakob* (Zürcher Bibelkommentare 1.3), Theologischer Verlag, Zürich 1992, 24 x 15, 152 p.

Dieciséis años después de que apareciera el 2º volumen del comentario al Génesis en esta colección, debido a la pluma de W. Zimmerli, se publica ahora este volumen que H. J. Boecker se encarga de realizar y que también publicará el 4º y último tomo.

Son conocidas las características de esta colección: pretende explicar los libros de la S. E. con cierta altura; interesa, sobre todo, el contenido teológico, pero no se olvidan los aspectos literarios.

Se ofrece una traducción de cada sección. Luego se presenta la estructura, el género literario y las características generales de cada párrafo. Finalmente se ofrece un comentario versículo tras versículo, muy atento a los matices del texto.

Es importante señalar que el autor parte de unas premisas que deben tenerse en cuenta. Aunque conoce los ataques a la hipótesis documentaria, él se mantiene fiel a la hipótesis documentaria, En concreto, cree que el J existe y es de la época del comienzo de la monarquía. También es fiel a P; lo admite como fuente y no estrato redaccional. Finalmente en el trozo que comenta no encuentra rastros del E; no se pronuncia si en el resto del Génesis existe dicha fuente.- C.MIELGO

### Teología

PIKAZA, X. - SILANES, N. (dir), *El Dios cristiano*. Diccionario teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 21 x 15, 1539 p.

El Secretariado Trinitario nos presenta la edición de un nuevo libro que resulta importante y novedoso en muchos aspectos. Está concebido como un pequeño diccionario, lo que significa que se distribuye en temas o "voces" analizados por distintos autores. La ventaja estriba en la especialización de los autores, que nos presentan una síntesis de temas que han centrado su labor investigadora y docente. La desventaja estaría en la falta de ligazón interna del tema general, que deberá ser hecha por el lector, con lo que el beneficio puede ser mayor que la desventaja, presupuesto de que parte todo diccionario.

Que el diccionario sea pequeño se debe a la delimitación del tema genérico, *el Dios cristiano*, como reza su título. Se ha buscado hacer una especie de tratado sobre Dios, lo más amplio posible, que abarque la teología natural y revelada, la teodicea y el misterio trinitario. Concretado en el misterio de Dios, las voces correspondientes quieren abarcar todas las derivaciones posibles, siendo cada voz más extensa o sintética según su importancia dentro del tema general. Las secciones se estructuran en torno al *trasfondo religioso* de la cuestión de Dios: religiones no cristianas, modos de percepción de Dios (monoteísmo, politeísmo, panteísmo); *Sagrada Escritura*: nombres divinos (Yahvé, Padre, Hijo, Espíritu Santo), hechos salvíficos (cruz, Pascua, Pentecostés); *historia del dogma*: Magisterio, doctrinas (arrianismo, protestantismo), teólogos antiguos y modernos; *teología sistemática*: el tema central es la unidad y Trinidad divinas; *teología práctica*: liturgia, sacramentos, espiritualidad; *filosofía y ciencias humanas*.

Otra particularidad es que este diccionario está hecho mayoritariamente por autores españoles (entre otros Borobio, Mardones, Rovira, Ruiz de la Peña, Queiruga), con excelentes excepciones (Duquoc, Scheffczyk, Sesboué), resultando por tanto buen exponente de nuestra situación teológica. En suma, excelente obra concebible como completo manual sobre el misterio de Dios, o como libro de consulta sobre temas particulares tocantes a las cuestiones centrales de la teología cristiana.- T. MARCOS

NICOLAS, M.J., *Compendio de Teología*, Herder, Barcelona 1992, 14 x 22, 359 p.

Siempre la teología ha intentado en sus mejores exponentes el presentar síntesis, que son fruto de una continua práctica de la misma y cuando vienen de autores empeñados en su proyección, suponen para el lector una riqueza nada común para la formación de un juicio personal en torno al misterio cristiano. Es ésta la labor realizada por Nicolás, teólogo de prestigio internacional, profesor durante muchos años

en este campo teológico y promotor de inquietudes intelectuales en medio de sus alumnos y oyentes de sus múltiples conferencias y predicaciones, al igual que sus lectores de innumerables artículos y libros. Como buen dominico se preocupa de presentar en este *Compendio de teología* la transcendencia de la obra de Santo Tomás, teniendo bien en cuenta que le sirve como maestro del quehacer teológico y no instaurador de una teología que se presente como perenne. Es consciente de los condicionamientos históricos del Aquinate y, por tanto, está atento en sus reflexiones a las situaciones cambiantes por donde debe caminar la teología. Sin duda recoge lo mejor de su síntesis teológica, recordando a los lectores que para evitar la profusión y voluminosidad de su escrito, se limita a presentar afirmaciones, incluso de otros teólogos, pero sin recurrir al aparato crítico, sin citar ni a unos ni a otros, incluso ni a Santo Tomás. Presenta todo el Misterio cristiano en todos sus aspectos, de forma sencilla, pero con una gran riqueza de contenido y actualización en el análisis de los mismos. Obra que puede servir muy bien para todos los públicos y especialmente para aquellos que, por su situación, no tienen posibilidad de extenderse demasiado en la lectura de otras obras específicas en torno a los diversos temas del cristianismo. Bienvenidas sean estas obras en el mundo teológico, donde encontramos lo mejor de la teología, para ayudar al cristiano en la elaboración de sus criterios en torno al Misterio cristiano. Muy buena presentación, como nos tiene acostumbrados la Editorial Herder, a la que desde estas líneas queremos seguir apoyando en su labor de transmisora de los saberes teológicos para todos los tiempos.- C. MORAN

MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy?*, Sígueme, Salamanca 1992, 12 x 18, 139 p.

El prof. J. Moltmann nos presenta una síntesis en este opúsculo de su comprensión de las líneas maestras del quehacer teológico en la actualidad. A los interrogantes de la “modernidad” responde con planteamientos donde la inquietud teológica se presenta con mayor realismo y altura, insistiendo en las raíces de la misma y los nuevos planteamientos a los que la reflexión teológica debe enfrentarse, principalmente desde una relevancia de lo secular y su inserción en la identidad cristiana, llegando a la necesidad de construir una teología, desde lo que el autor llama la “era ecuménica”. A su vez en una segunda parte, pone de relieve las mediaciones actuales de la teología actual, desde la hermenéutica teológica de Bultmann en su teología existencial, pasando a la reflexión de una teología transcendental, en su exponente más relevante como es K. Rahner, para posteriormente incidir en las coordenadas religioso-seculares de P. Tillich y la apertura a una forma de teología, que toma como apoyatura central lo político y su misma teología de la esperanza. Obra maestra de síntesis del pensamiento filosófico-teológico del momento actual y de una nueva estructuración de la reflexión sobre la fe desde el momento presente.- C. MORAN

CASPER, B. - SPARN, W. (ed), *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Alber, Freiburg-München 1992, 14 x 22, 434 p.

En la nueva relevancia de la religión en la sociedad actual, hay cuestiones que al fenomenólogo y filósofo de la religión le preocupan y a las que intentan responder diversos investigadores de estas áreas, donde resaltan la raíces de esta misma realidad religiosa en los planteamientos de la tradición, confrontados con las preocupaciones actuales desde la era secular y los planteamientos de la postmodernidad y el resur-

gir de nuevas formas de religión. Los autores analizan a través de monografías los diversos temas en sus más variadas modalidades, pero siempre dentro de unas líneas simétricas en los cuestionamientos que se hacen. Obra que debe servir para una mayor profundización y presentación de la función de la religión en la sociedad actual, insistiendo siempre en mantener la identidad cristiano en la experiencia de lo humano. Precisamente creen que la experiencia de lo sagrado sigue persistiendo en las diversas formas de religiosidad actuales, aunque se llamen religiones seculares. Bienvenidos sean estos estudios que nos confrontan con la modernidad y nos pueden hacer comprender una vez más, cómo esa “memoria de Dios” se hace presente continuamente en las diversas situaciones, donde el hombre expresa su sed de lo religioso a través de formas, experiencias y orientaciones en las que encarna su propia realidad humana en búsqueda de sentido.- C. MORAN

ROSMINI, A., *Il razionalismo teologico*. A cura di Giuseppe Lorizio, Città Nuova, Roma 1992, 16 x 24, 375 p.

En todos los tiempos la teología ha hecho recurso a la memoria histórica de la fe, para recuperar lo mejor de sus tesis en favor de la conservación de la misma. Esta es la labor que lleva a feliz término la presente edición de la obra de Rosmini sobre *El Racionalismo teológico*. La polémica en torno a la obra teológica de Rosmini ha venido envuelta en una cierta mixtificación de posiciones teológicas, no exentas de parcialismo en sus planteamientos. De aquí que la recuperación crítica de la obra de este autor, y en concreto de esta obra que hoy presentamos, objeto de crítica acérrima por parte de sus adversarios, supondrá el llegar a un mejor conocimiento de las posiciones doctrinales, en torno a un tema que, a través de la historia ha hecho correr rios de tinta en todos los ángulos del saber teológico. Giuseppe Lorizio ha sido un experto en buscar las fuentes y manuscritos de la presente obra rosminiana y la presentación que nos hace la Editorial Città Nuova es digna de encomio para esta clase de estudios. Precede a la presentación de la obra, una Introducción que ambiente el clima filosófico-teológico en que se movió el autor en la elaboración de su trabajo e introduce al lector en todos los avatares por los que tuvo que pasar Rosmini a la hora de dar a luz a su escrito. Felicitamos al *Centro de Estudios Rosminianos* por el esfuerzo que va haciendo en esta edición crítica de las obras de Rosmini y que servirán sin duda alguna para una mejor comprensión del autor y su época y especialmente de la obra que tenemos entre manos, por la transcendencia de su temática en el pensamiento y en la vida del cristianismo actual.- C. MORAN

LEGRAND, H. - MANZANARES, J. - GARCIA, A. (ed), *Iglesias locales y catolicidad*. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca, 2-7 de abril de 1991, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992, 21,2 x 15, 782 p.

El presente libro recoge las actas de un simposio teológico celebrado hace poco más de un año en Salamanca. Con el apoyo y los profesores de las más prestigiosas universidades católicas del mundo, este Coloquio Internacional se centra en el tema de la conjunción de la localidad y universalidad de la Iglesia, continuación de otro anterior también celebrado en Salamanca sobre las Conferencias Episcopales. El libro presenta las conferencias, respuestas a éstas y debates de distintos grupos de trabajo organizados lingüísticamente. Entre los varios ponentes se puede destacar, a modo de ejemplo, a conocidos teólogos, como González de Cardedal, Tillard, Bei-

nert, Sullivan, Antón. El tema es analizado desde la óptica teológica, histórica, jurídica y ecuménica, con la participación de ponentes de confesiones cristianas no católicas.

La Iglesia universal, referida al conjunto de los cristianos, se queda en mera abstracción si no se considera desde su realización concreta en los muchos y dispares lugares del mundo. La Iglesia universal es la Iglesia local en cuanto abierta a la comunión con otras Iglesias locales, idénticas en la fe pero distintas en su expresión. Unidad esencial, pluralidad, Episcopado, determinación de una Iglesia local, son los temas tratados en este Coloquio, muestra en sí de la catolicidad de la Iglesia.-T. MARCOS

TILLARD, J.-M.R., *Iglesia de Iglesias*. Eclesiología de comunión (Verdad e Imagen 113), Sígueme, Salamanca 1991, 21,3 x 13,3, 356 p.

El presente libro de Tillard es un estudio de eclesiología centrado en la llamada "naturaleza" de la Iglesia, que intenta expresar qué es, en qué se asienta básicamente la realidad que denominamos Iglesia. El concepto clave, dice el autor, es el de *comunión*. Concepto no muy mencionado en el Vaticano II, pero presente de modo constante en su espíritu de renovación eclesial, poco desarrollado después en la eclesiología, tal vez oscurecido por la omnipresente imagen de *pueblo de Dios*. Es, sin embargo, un término antiguo, típico de la primera eclesiología patristica, que además es el más adecuado al ecumenismo, movimiento que tiende a recuperar la unidad perdida.

La eclesiología de comunión parte de la eclesiología eucarística, de la Iglesia local y concreta, que se sabe unida a las otras en la misma fe, resaltando al tiempo la unidad y la diversidad. El libro presenta la conexión de reino de Dios con la Iglesia como comunión, e integra el concepto de comunión en los de pueblo de Dios y sacramento. Finalmente, considera los ministerios eclesiales desde la interpretación de servicio a la comunión, entre los que destaca el ministerio del obispo de Roma, al servicio de la comunión visible de las Iglesias. Resulta así un interesante libro en su estudio y aportación a la eclesiología.- T. MARCOS

MARTINEZ, F., *Iglesia sacerdotal, Iglesia profética*. La comunidad cristiana entre dos tradiciones (Verdad e Imagen 124), Sígueme, Salamanca 1992, 21,2 x 13,5, 340 p.

El tema del libro es, para decirlo esquemáticamente, la problemática relación entre el aspecto institucional y el carismático de la Iglesia. Todo movimiento religioso nace de un impulso carismático y nuevo, que se institucionaliza a continuación para mantener vivo tal carisma, institucionalización que al fijar, y por tanto desvirtuar, el carisma inicial será criticado por el carisma superviviente. Es la regla de toda religión. Hay que contar, por tanto, con una constante dialéctica en la Iglesia entre lo carismático y lo institucional, lo sacerdotal y lo profético, lo jurídico y lo inspirado. Se trata de que lo institucional no ahogue el carisma, siendo aquél necesario para mantener éste. El autor aplica esta dialéctica a la eclesiología, analizando la autoridad en la Iglesia y la relación de la Iglesia con la autoridad civil. A la teología, para ver la verdad magisterial y la praxis cristiana. Y a la liturgia, para destacar que el culto cristiano no puede sustituir la vida creyente, sino alimentarla. La intención es que el dinamismo dialéctico no se trunque en la antítesis.- T. MARCOS

GRANFIELD, P., *Los límites del papado*. Autoridad y autonomía en la Iglesia (Cristianismo y sociedad 23), Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 21 x 13,5, 204 p.

El autor, benedictino americano, reconocida autoridad en el campo eclesiológico, estudia en este libro el ministerio papal desde una óptica diferente, la de la limitación de su autoridad. Esta limitación es algo evidente, dado que la función del Papa debe entenderse en cuanto inserta en la Iglesia y a su servicio. Para que el papado pueda realizar de modo efectivo su labor por la unidad de la Iglesia universal, o comunión de todas las Iglesias, necesita llenar su ministerio de una autoridad real, que pueda hacer frente a los problemas disgregadores que se presenten. Supuesta esta autoridad, se trata de saber hasta dónde llega, cuáles son las instancias con las que debe ejercerla, y los límites que éstas le imponen.

Después de un breve repaso de algunas controversias recientes de la Sede romana con teólogos -como H. Küng y L. Boff-, obispos y Conferencias episcopales, pasa a examinar los necesarios límites del ministerio papal, desumidos teológica e históricamente. Éstos los centra en funciones y ministerios tan imprescindibles a la Iglesia como el papado, a saber, la colegialidad episcopal, la Iglesia local y el obispo ordinario, y el *sensus fidelium* y conciencia de los creyentes. Por último, considera el ecumenismo, la búsqueda del restablecimiento de la unidad de todas las confesiones cristianas, como límite legítimo e instancia de revisión de la autoridad papal.

Resulta un estudio meditado, crítico y original de un ministerio necesario de la Iglesia.- T. MARCOS

VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, III: siglos XVIII-XX, Herder, Barcelona 1992, 22,4 x 14,8, 1059 p.

Tercer y último volumen de una ambiciosa obra de Evangelista Vilanova que pretende sintetizar los 2.000 años del pensamiento cristiano. Dado que es la única de este tipo hecha en España, su valor como obra de consulta es evidente. Como todo escrito de síntesis, lo que persigue es dar una visión general del tema que trata, en este caso la evolución de la teología cristiana, sus autores, sus influencias, dejando para las monografías el ulterior desarrollo de los temas considerados.

Este tercer volumen analiza la teología de la época moderna y contemporánea, los siglos XVIII, XIX y XX. Llama positivamente la atención la abundante inclusión del pensamiento filosófico de este período, puesto prácticamente al mismo nivel de exposición que el pensamiento teológico. No en vano la teología utiliza y critica, sabiéndose influida de todos modos, los variados caminos que va proponiendo la filosofía. Destacable es, asimismo, la exhaustividad de nombres y corrientes filosóficas y teológicas.- T. MARCOS

MCWILLIAM, J. (ed.), *Augustine. From Rhetor to Theologian*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Canadá) 1992, 15,5 x 23,5, 237 p.

La presente obra es resultado del congreso internacional celebrado en el Trinity College de Toronto (Canadá) para conmemorar el reciente Centenario de la Conversión de san Agustín a la fe católica. Recoge 15 de las 31 conferencias del mismo y recogen distintos aspectos de la obra del Santo, siendo las *Confesiones* - y ello es muy comprensible- la obra que suscita más estudios.

En el primero de los artículos T.D. Barnes (*Augustine, Symmachus, and Ambrose*) considera la posibilidad de que Símmaco, quien posibilitó el acceso de Agustín a la docencia en Milán, fuese primo carnal de san Ambrosio, parentesco que explicaría el tono de la confrontación entre ambos en 384 sobre el altar de la Victoria. K.B. Steinhauser (*The Literary Unity of the «Confessions»*) defiende la unidad de las *Confesiones*, obra por otra parte completa, apoyándose en los datos que aportan las *Retractaciones*, en el contexto biográfico (permanente interés por la estética que halla su meta en la belleza divina) y la coherencia interna (su búsqueda de identidad). J. Scott (*From Literal Self-Sacrifice to Literary Self-Sacrifice: Augustine's Confessions and the Rhetoric of Testimony*), tras examinar los diversos significados del término *confessio*, presenta la obra agustiniana como un “autosacrificio literario”, ofreciendo el contexto para el mismo los libros X-XIII. C. Starnes (*Augustine's Conversion and the Ninth Book of the «Confessions»*) motiva la inclusión del libro noveno: expresión literaria de su aprecio recién adquirido de las exigencias objetivas del ser cristiano, que halla en Mónica su ejemplo. Según R.J. Teske (“*Homo spiritualis*” in the *Confessions of saint Augustine*), en el momento de su conversión, Agustín no ve el platonismo como una alternativa al cristianismo, sino como un camino privilegiado dentro de él. Los platónicos de Agustín son los “espirituales” dentro de la Iglesia. J.J. O'Meara (*Augustine's «Confessions»: Elements of Fiction*) sostiene que las *Confesiones* no hay que verlas como autobiográficas, sino como un ejemplo del género de las *vitae*, un relato con “moraleja”, pero recordando que la falta de estricta historicidad no equivale a falta de verdad. L. Ferrari (*Beyond Augustine's Conversion Scene*) niega la historicidad de la escena del huerto, apoyándose en que, si el texto de Rom 13,13-14 hubiese tenido en su conversión el peso que el Santo le atribuye en las *Confesiones*, hubiese hallado más eco en su obra posterior, y sugiere que la obra entera fue escrita para ser leída en voz alta, como un escrito para una representación dramática.

Saliéndose ya de la temática de las *Confesiones*, R.D. Crouse (*Augustinian Platonism in Early Medieval Theology*) se ocupa de la influencia agustiniana las figuras medievales de Boecio y Escoto Eriúgena. J. Wetzel (*Pelagius Anticipated: Grace and Election in Augustine's «Ad Simplicianum»*) se centra en lo que tiene de novedad el escrito *Ad Simplicianum*. W.S. Babcock (*The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine's «City of God»*) se detiene en el origen de la primera voluntad mala, no una causa eficiente, sino deficiente: la ausencia del actuar de Dios, que, sin embargo que suscita otras preguntas de no fácil solución. P. Slater (*Goodness as Order and Harmony in Augustine*) presenta el paso, en el libro décimo nono de *La Ciudad de Dios*, de la bondad como orden a la bondad como armonía. J. Patout Burns (*Christ and the Holy Spirit in Augustine's Theology of Baptism*) señala el cambio en la comprensión agustiniana de la relación entre la obra de Cristo y la del Espíritu Santo en el bautismo. Si es Cristo quien, a través del ministro, confiere la consagración bautismal, es el Espíritu Santo quien, a través de la caridad, perdona los pecados. Caridad que se halla sólo en la unidad eclesial y así la Iglesia unidad se convierte en el “término medio” en el perdón de los pecados. M.A. Fahey (*Augustine's Ecclesiology Revisited*) repasa y valora los estudios de eclesiología agustiniana desde 1861 hasta 1979, a la vez que J. McWilliam (*The Study of Augustine Christology in the Twentieth Century*) hace lo mismo con la Cristología del Santo desde comienzos del siglo con la bibliografía más significativa. Por último T. Halton (*Augustine in Translation: Achievements and Further Goals*) aporta las traducciones a las lenguas modernas de las obras agustinianas.

La obra, muy bien presentada, concluye con un índice analítico.- P. DE LUIS.

AA.VV., «*De genesi contra manichaeos*», «*De genesi ad litteram liber imperfectus*» di Agostino d'Ippona. Commento di G. Pelland, G. Balido, J. Ries, A. di Pilla, M. Marin, Augustinus, Palermo 1992, 15 x 21, 157 p.

La presente obra forma parte de una serie ya conocida por los lectores de esta revista, y recoge el fruto de la *lectio Augustini* de la Settimana Agostiniana Pavese de 1991. La variante está sólo en las obras comentadas y en los comentaristas, ya señaladas y señalados en el título.

La primera colaboración, de G. Pelland, lleva por título "Agustín encuentra el libro del Génesis" y tiene el carácter de una introducción general a los comentarios del Obispo de Hipona al libro del Génesis: veces y circunstancias en que se ocupa de él; influjos que recibe de la tradición filosófica y cristiana, no siempre fáciles de individuar; niveles de lectura: literal/no literal; método que sigue, criterios que le orientan, sumaria descripción de cada uno de sus escritos al respecto, puntos que centran preferentemente su interés, etc. A continuación G. Balido analiza en un *excursus* la *Estructura lógica de la exégesis agustiniana de Gen 1,24-25*.

La lectura propiamente de la primera obra corre a cargo del gran estudioso del maniqueísmo J. Ries, que se ocupa sólo del primero de los dos libros de que consta la obra, dedicado al hexameron, o relato de los seis días de la creación. El Obispo de Hipona lo comenta versillo a versillo defendiéndolo contra las acusaciones maniqueas. En su comentario, sirviéndose particularmente de los *Kephalaia* maniqueos copios, J. Ries explicita al lector las doctrinas maniqueas a que hace referencia san Agustín, en concreto la cosmogonía, antropogonía y la doctrina de los tres tiempos. Tras un prólogo, un primer apartado, al hilo de la obra agustiniana, se ocupa de los orígenes del mundo, según la Biblia y Manes, mientras que un segundo trata de la concepción maniquea del tiempo y de la teoría agustiniana de las edades del mundo. Seguidamente, un *excursus* de A. de Pilla estudia la presencia del *De genesi contra manichaeos* de Agustín en el *In principium genesis* de Beda.

La segunda obra comentada es el *De genesi ad litteram imperfectus liber*, corriendo el comentario a cargo de M. Marin. En él, Marin presta particular atención a los principios metodológicos con que inicia el libro y a su desarrollo práctico en la obra y especialísima atención a los aspectos literarios, en particular los gramaticales, actitud lógica una vez que define a la obra agustiniana como "un riguroso comentario gramatical". A continuación siguen dos apéndices que se ocupan ambos de la traducción de L. Carrozzini en la edición de la Nuova Biblioteca Agostiniana.

La presentación es, como siempre, buena.- P. DE LUIS.

PEINADO PEINADO, M., *La predicación del evangelio en los Padres de la Iglesia*, BAC, Madrid 1992, 13 x 20, 544 p.

La presente obra es una antología de 1.144 textos de Padres de la Iglesia referidos a los diversos aspectos del misterio cristiano, divididos en tres secciones intitulado respectivamente El misterio de Jesucristo, El evangelio de Jesucristo y La Iglesia de Jesucristo. Los textos son de muy diferente extensión, algunos de ellos muy breves. Los Padres citados abarcan los siete primeros siglos, desde Clemente Romano (fin del s. I) hasta S. Máximo Confesor (mitad del s. VII), y pertenecen tanto a la Iglesia oriental como a la occidental, hasta un total de 36. Como era de esperar, entre ellos san Agustín ocupa un lugar más que privilegiado. El sólo aporta una cuarta parte de los textos, tomados de 27 de sus obras, de las que destacan sus Sermones con

89 citas, los Comentarios a los salmos con 39, Tratados sobre el evangelio de san Juan con 21, las Cartas con 21 y las Confesiones con 22.

Los textos no están traducidos directamente de la lengua original sino que han sido tomados, a veces con ligeros retoques, de las traducciones ya existentes y, en consecuencia, su valor al respecto varía de unos a otros. No hubiera estado de más el haberlas compulsado con el original, para no copiar los errores de las mismas. Como ejemplo puede verse el texto de *Enarración al salmo 57,1* en el n° 291. Las inexactitudes en las referencias textuales son abundantes, como hemos podido comprobar en una consulta a un determinado número de textos, todos ellos agustinianos. Por ejemplo: en n° 85: se lee *Tratado sobre la Santísima Trinidad* 1,18,51 y es 1,28,51; en n° 113 se lee *Confesiones* 10,6,9-10 y es 10,6,8-10; en n° 154 se lee *Sermones*, 149,13 y es 169,13; en n° 162 se lee *Exposición de la Cartas a los Partos* 2,9 y es 2,11; en n° 184 se lee *Sermones*, 23,2 y es 123,2; en n° 200 se lee *Sermones*, 145,2 y es 195,2; en n° 301 se lee *Confesiones* 6,3,8 y es 6,5,8; en n° 306 se lee *Confesiones* 8,9,25-27 y es 8,11,25-27. En otros casos se limita a poner el sermón, sin indicar el capítulo del mismo. Por ejemplo, en n° 289 en que en vez de citar *Sermón* 277,16, se limita a poner sermón 277. Cuando se trata de sermones largos como éste, es fácil advertir cuánto tiempo se tarda en localizar un texto. Otras veces señala el número del sermón, pero sin añadirle la letra de la serie, haciéndolo asimismo difícilmente localizable. Por ejemplo, en n° 361 cita *Sermones*, 229, en vez de 229 L,2, o en n° 513 donde cita *Sermones*, 335,100,13, en vez de 335 C,13. Con esa referencia, para encontrar el texto, es preciso recorrer toda la serie de sermones con el n° 229 o 335. Ignoramos asimismo el motivo por el que, al citar el *Tratado catequístico* (= *De catechizandis rudibus*), aporta siempre tres datos, como si tuviera diversos libros que hubiera que distinguir. En alguna ocasión no cita completo el título de la obra, dando motivo a que se la confunda con otra y convierta al texto en ilocalizable. Como ejemplo valga el n° 112, en que se cita *Del Génesis a la letra* y debía citar *Del génesis a la letra, obra inacabada*. Sólo quien trabaja con los textos sabe el trastorno que ocasiona una cita equivocada a la hora de buscar una referencia. Cabe señalar también los diversos criterios que usados a la hora de traducir al español las obras latinas cuyo título incicia con el *de*.

El índice de autores y obras pierde mucho de su valor por la forma en que ha sido elaborado, es decir, al no dar referencias más específicas de la obra. Si uno, por ejemplo, quisiera localizar el *sermón* 335,2 tendría que recorrer uno a uno los 89 textos de sermones antes de encontrarlo. Si el índice hubiese especificado, ese esfuerzo podría haberse ahorrado.

Estas observaciones pueden hacer menos “manejable” la obra, pero no restan utilidad a este rico repertorio de textos para el simple lector. Utilidad que, sobre todo para los sacerdotes, queda señalada en la introducción. Su riqueza es la riqueza de los Padres mismos. El autor no pasa por alto el relieve que adquieren los Padres en los documentos de la Iglesia de los últimos tiempos.

La obra concluye con un triple índice: el de autores y obras, al que hemos hecho referencia, el bíblico y el de temas. La presentación es buena, la habitual en la BAC normal.- P. de LUIS.

SAN ATANASIO, *Contra los paganos*. Traducción del griego, introducción y notas de Luis Antonio Sánchez Navarro (Biblioteca de Patrística 19), Ciudad Nueva, Madrid 1992, 13 x 20,5, 125 p.

El Vaticano II significó un interés renovado por los Padres de la Iglesia, una de cuyas manifestaciones fue la aparición de numerosas traducciones de sus textos a las

lenguas modernas en ediciones populares. Venido abajo el conocimiento de las lenguas clásicas se hacían necesarias, si se quería que la riqueza teológica, moral y espiritual de los Padres alimentase a pastores y fieles, según deseo del mismo Concilio. España, que, en comparación con otras naciones europeas, se había quedado un poco rezagada al respecto, está recuperando ahora el terreno perdido. Son ya varias las editoriales que sirven al público de lengua española la preciada mercancía, entre ellas “Ciudad Nueva” con su Biblioteca de patrística, que ha alcanzado ya la publicación de una veintena de títulos, entre los que se cuenta el que presentamos, el *Contra los paganos* de san Atanasio.

La obra es la primera de una díloga. Esta, se completa con otra titulada *La Encarnación del Verbo*, aparecida ya en la misma colección. Son como las dos caras de la moneda: refutación del paganismo y presentación del cristianismo. Amén de la introducción, el *Contra los paganos* consta de dos partes bien definidas: una primera que refuta la idolatría pagana, y una segunda que introduce en el conocimiento del verdadero Dios, por la vía del alma racional y luego por la creación, particularmente por el orden existente en ella. Sobra decir que una obra apologética, que se ubica en la gran tradición cristiana anterior a él, de la que bebe abundantemente en su argumentación y a su vez continúa.

En la introducción su autor presenta brevemente tanto la figura de san Atanasio como su obra, haciendo particular hincapié en la fecha de composición, cuestión aún abierta, rechazando tanto la fecha temprana del 318 como la tardía del 362 y optando por la intermedia del 335-337. La traducción, hecha sobre el texto crítico de R.W. Thomson (Oxford 1971), está ciertamente cuidada y su lectura resulta agradable. A la mejor comprensión de su contenido contribuyen no poco las abundantes notas de pie de página.- P. De LUIS.

### Moral-Derecho

AA.VV, *Bioética*. Consideraciones filosófico teológicas sobre un tema actual, Rialp, Madrid 1992, 20 x 13,5, 206 p.

La investigación, con sus continuos avances, plantea un conjunto tal de problemas que ha dado origen a una nueva disciplina, que quisiera explicar adecuadamente y dar una respuesta lúcida a las situaciones planteadas por las nuevas posibilidades científicas. Se trata de la bioética, cuyo objetivo es el discernimiento de la eticidad de las acciones que sobre la vida humana pueden ejercer las ciencias biomédicas. Los autores, desde una perspectiva cristiana, se esfuerzan en responder al interrogante sobre si el hombre puede hacer cuanto le posibilitan los avances de la ciencia en los ámbitos de trasplante de órganos, de fecundación artificial, de ingeniería genética etc. La respuesta ha de basarse en un antropología adecuada. Por ello es el primer tema que dilucidan los autores, para abordar, a continuación cada uno de los problemas concretos.- Z. HERRERO

CARDONA, G., *La pastoral de los obispos norteamericanos: El desafío de la paz*. La promesa de Dios y nuestra respuesta en la disuasión nuclear, Balmes, Barcelona 1992, 24 x 17, 166 p.

Se presenta como extracto de la tesis doctoral, a pesar de constar de 166 densas páginas. El estudio es muy actual, no solamente por el objeto sobre el que versa: la

disuasión, sino también por la precisión de conceptos y por el estudio detenido de cada uno de los borradores que precedieron al texto definitivo. Y es que los obispos norteamericanos, al menos en los últimos documentos practican un dialogo abierto y sincero con los correspondientes científicos de los argumentos sobre los que versan sus documentos. Diálogo cuyas sugerencias incorporan al texto que, a su vez, es nuevamente sometido a examen y lectura hasta conseguir un texto inteligible y de contenido aceptable como orientación válida y digna de tomarse en consideración.- Z. HERRERO

CUBILLAS RECIO, L.M., *El sistema matrimonial español y la cláusula de ajuste al Derecho del Estado. Técnica jurídica y factores determinantes*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1985, 24 x 17, 328 p.

La Constitución de 1987 y la reforma del Código Civil de 1981 han obligado a realizar una revisión sustancial del sistema matrimonial en España, que sigue siendo "único con pluralidad de formas". Esto es objeto de un estudio monográfico por el profesor Luis Mariano Cubillas Recio, que analiza al mismo tiempo, como se indica en el título, *la cláusula de ajuste al Derecho del Estado*, que debe ser controlada por el juez civil antes de proceder a ejecutar una sentencia canónica de nulidad o una disolución del matrimonio rato y no consumado, según los Acuerdos jurídicos de 1979. Esto se ha expuesto más ampliamente por otro profesor, Dr. Félix López Zarzuelo, en una obra recensionada en esta revista, 27 (1992) 223. El Dr. Cubillas divide su estudio en dos capítulos: 1º *Sistemas matrimoniales* y técnicas de relación Iglesia-Estado; y 2º *El sistema matrimonial español* desde la Constitución de 1869 y Ley matrimonial de 1870 hasta la Ley del 7 de julio de 1981. El prólogo es del Dr. Dionisio Llamazares, observando que "se viene a llenar una importante laguna doctrinal. Se trata del primer estudio riguroso y sistemático". Entre la abundante bibliografía había otros estudios monográficos, aunque con distinto enfoque, como uno que no menciona de Carlos Vázquez Iruzubieta, recensionado en el vol. 17 (1982) 161-162, donde se hace ver cómo se han llegado a violar en parte los Acuerdos de 1979. El mismo Dr. Cubillas observa que hay también una posición dialéctica (p. 23). Las conclusiones a que llega son correctas. Como tesis doctoral está bien elaborada y es objeto de consulta obligada en la materia.- F. CAMPO.

VILLACORTA MANCEBO, L., *Hacia el equilibrio de poderes. Comisiones legislativas y robustecimiento de las Cortes*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1989, 24 x 17, 498 p.

Como observa en el prólogo de presentación, el profesor y amigo, Dr. Antonio López Pina, "distribución y ejercicio de la potestad normativa no son sino proyección de la división de poderes". En su opinión, el autor de esta tesis "se ha esforzado por adentrarse en caminos no roturados ni convencionales", reconociendo su pericia y cierta dosis de audacia para adentrarse en la problemática parlamentaria, como sector del Derecho Constitucional. Se trata del instituto de la delegación legislativa en favor de las Comisiones parlamentarias (art. 75.2) de la Constitución de 1987. En seis densos y largos capítulos estudia el parlamentarismo y el origen de las comisiones parlamentarias, precisando su concepto, funcionamiento e importancia. Hace más de una década, me manifestó sus inquietudes y deseos juveniles de profundizar en el sistema parlamentario. Denunciaba algunas deficiencias actuales y buscaba nuevos

rumbos para el futuro. En la biblioteca de Heidelberg realizó parte de su trabajo, asesorado por el Dr. José Juan González Encinar, y siempre bajo la dirección del Dr. López Pina, sembrador de inquietudes con cierta orientación política. Las conclusiones a que llega son consecuencias de las premisas y puntos expuestos desde una óptica democrática y progresista. En su opinión, "los tratados internacionales no siempre requerirían ser aprobados mediante ley del Pleno". Aunque se puede no estar de acuerdo en este y otros puntos, no cabe duda que hace una excelente exposición doctrinal, admitida con máxima calificación.- F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

ANGLES, M., *El "Cogito" en San Agustín y Descartes*. Balmes, Barcelona 1992, 24 x 17, 90 p.

Es sabida la relación comparativa que puede establecerse entre Descartes y San Agustín en temas como los de la interioridad, del innatismo, de la importancia de centrar de alguna manera la filosofía del "Cogito". Es precisamente este último tema el que ha sido escogido por la Dra. Anglès como objeto de su estudio. Se pregunta: ¿Se trata de un Agustín precursor de Descartes?, ¿es Descartes un agustiniano moderno?, ¿se trata de una semejanza suficiente para establecer una relación entre ambos? ¿o solamente hay elementos comunes con distinto valor?, ¿qué opinión tuvo Descartes de sí mismo en esta relación con San Agustín? La Dra. Anglès piensa que "nada nos permite afirmar que Descartes partiera directamente de San Agustín, aunque no se pueda quizás eliminar la posibilidad de una influencia agustiniana sin incluir una lectura de San Agustín. De todos modos, no hay que olvidar que ahí está un pensamiento agustiniano, interpretado de una manera o de otra pero influyendo en toda la Edad Media. Pero lo que interesa a la Dra. Anglès es el tema del "Cogito". Vaya por delante que la frase "Cogito ergo sum" no se encuentra en Agustín, pero la realidad de su contenido está dominando en casi todo su pensamiento. Según Agustín el alma se piensa a sí misma en la línea existencial, se piensa como sustancia que se sabe a sí misma como existente y así se percibe en una dimensión de sí misma como algo constitutivo; no sólo se constata su existencia sino que vive y entiende, y todo esto como algo fáctico y contingente; no en su verdad-esencia como "sé que sé que existo". Otra cosa sería el tratarse de una verdad como fundamento último e incluyendo una necesidad a la que, según Agustín, hay que acudir, equivaliendo entonces al argumento noológico que nos lleva a Dios, a la VERDAD: "antes más fácilmente dudaría de que vivo, que de que exista la verdad" (Conf. VII. 10,6). Descartes, en cambio, incluye en el "cogito" un principio de necesidad. La estructura ontológica del "Cogito" en Agustín se encuentra en la línea del ejemplarismo en relación con Dios y en la línea de la iluminación como *mens/notitia/amor*, como *inteligencia/memoria/voluntad* y como *conciencia del saber/certeza de existencia/verdad*. En cuanto al nacimiento del "Cogito" en Agustín hay que reconocerlo como una experiencia que le acompaña en todo su filosofar y no como finalidad concreta cual pudiera ser una postura antiescética, de tal manera que la trayectoria del uso del "cogito" va desde el 386 en el *Contra Académicos* hasta el 421 en el *Enchiridion ad Laurentium*. En el cap. III y último señala la Dra. Anglès las diferencias existentes entre el "Cogito" agustiniano y el cartesiano, no siendo en Agustín una "fundamentación de

la verdad sino solamente el lugar privilegiado en que se manifiesta la verdad merced a la estructura participativa". Notamos, sin embargo, que en Descartes, en tanto el "Cogito" es fundamentación de la verdad en cuanto le da pie para formular el principio de la "idea clara y distinta".- F. CASADO.

BÜHLER, A., *Einführung in die Logik*, Alber, Freiburg/München 1992, 12.50 x 20, 320 p.

Se presenta este libro como iluminando el iniciarse del estudio de la Lógica. Se ocupa de la praxis de la argumentación en el discurso corriente como fundamento natural del desarrollo de la Lógica formal desde la locución ordinaria. No se impone ningún preconocimiento a priori, ni una determinada concreción de las formas lógicas de la sabiduría inductiva. Es cuestión de ir descubriendo el desarrollo formal de la lógica natural, construyendo así la ciencia lógica que no se inventa a priori sin más pero que, como algo innato, se va revelando en el discurso analítico del discurso humano. Los apartados componentes de esta obra son: *¿Qué es la ilación lógica?, Fundamento de la gramática lógica, Sistema de las formas lógicas, verdad y razonamiento, Derivación y razonamiento, Últimas observaciones.*- F. CASADO.

GADAMER, H.G., *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca 1992, 14 x 21, 430 p.

No se trata de la segunda parte, pues nunca segundas partes fueron buenas, de la gran obra de Gadamer publicada en español por esta misma editorial y con este mismo título, sino de la continuación de la tarea hermenéutica del gran pensador germano presentada por él mismo. Se hace en primer lugar una autocrítica, a la altura de 1985, pasado ya un cuarto de siglo desde que diera a luz la primera gran obra. Se publican también algunos trabajos preliminares sobre la teoría de la historia, el tema de la verdad y el problema de la hermenéutica. Se ofrecen después unos complementos en torno a los mismos temas y unas ampliaciones sobre el problema hermenéutico, retórica y hermenéutica, texto e interpretación, deconstrucción y otros problemas afines. Por último hay unos anexos en que se vuelve de nuevo a la hermenéutica mientras el propio autor nos hace una presentación de su trayectoria vital y su tarea académica y humana. Se trata por tanto de mejorar el proyecto primero de la gran obra *Verdad y Método* y estimular a nuevos horizontes. Esta obra que presentamos, sin ser de la envergadura de la primera, tiene a su vez gran valor puesto que nos muestra el proceso hermenéutico que se ha ido desarrollando durante estos años entorno a la figura de Gadamer y su obra.- D. NATAL

ZUBIRI, X., *Cinque Lezioni di Filosofia*. Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger. Augustinus, Palermo, 17 x 24, 175 p.

La Editorial Augustinus de Palermo sigue con su preciosa edición de las obras de Zubiri. En este volumen se publican unas lecciones de Filosofía que el autor dio a un público escogido y entregado, que le escuchó muchos años fuera de la Universidad, como lo había hecho antes Ortega su maestro, a pesar de que la filosofía no es tarea de masa y menos cuando se practica con la asombrosa profundidad intelectual con que lo hacía Zubiri. Por lo mismo estas lecciones no son una simple obra de historia de la filosofía, como pudiera creerse por el título, sino que son creación filosófi-

ca en vivo, tarea filosófica en directo a partir de la re-creación de la obra de los grandes pensadores escogidos. De este modo nos enseña Zubiri que para Aristóteles el objeto de la filosofía es el ente, para Kant la objetividad, para Comte el hecho científico, para Bergson los datos inmediatos de la conciencia, para Dilthey la vida, para Husserl la esencia fenoménica y para Heidegger el ser puro. Esta traducción, realizada sobre la tercera edición española de 1980 nos anuncia con toda claridad al autor que se hizo universal con su escrito *Sobre la esencia* y que ha completado su obra con la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* y otros escritos que se van publicando, como póstumos pero siempre vigentes.– D. NATAL

FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992, 17 x 24, 374 p.

Vuelve la Metafísica. Este escrito tiene como fin adentrarnos en sus secretos. Se trata de un manual universitario que cumple los requisitos que deben tener estas obras: claridad de exposición, nivel intelectual de altura universitaria y un volumen de obra que no abruma al estudiante. Antes de entrar en la metafísica como tal, se nos habla de la situación de la metafísica en la modernidad y en la postmodernidad, en el criticismo y en el positivismo, en el mundo científico y tecnológico. Luego se explica el concepto de metafísica tanto en el aristotelismo como el mundo moderno. Se entra en las bases de la metafísica y la capacidad del conocimiento humano para la misma con su dinamismo propio, en la fundamentación de la metafísica y su objeto, los diversos temas de la metafísica y su estructura. Finalmente se dedica un capítulo a la persona y la metafísica ya que no hay filosofía sin filósofos y toda metafísica implica a la persona que a su vez la revela. El profesor Forment, está muy bien capacitado para esta tarea. Además tiene detrás una escuela, como la de Barcelona, que es muy benemérita en esta temática que está viva en él mismo autor de este escrito. La obra lleva también un excelente prólogo de Abelardo Lobato que destruye muchos lugares comunes negativos sobre el tema y nos descubre la gran actualidad y necesidad de la metafísica y su savia tradicional.– D. NATAL

TEGTMIEIER, E., *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte. Alber, Freiburg/München 1992, 13 x 21, 220 p.

La metafísica no solamente ataca de nuevo sino que quiere renovarse profundamente. La obra que presentamos es una nueva Ontología. Su autor se enfrenta a la interpretación de la metafísica cosista aristotélica que supone una mitología de los hechos y pervierte la categoría de relación con una substancialización extrema de la función de los universales. Esta obra supone ya toda la tarea de la filosofía analítica y de la ciencia actual, por tanto se sitúa en un nuevo horizonte. El primer capítulo es precisamente una crítica de la metafísica cosista y una propuesta alternativa, el segundo estudia el sentido de las cosas u objetos que son individuales, su cambio y su consistencia, el tercero examina las propiedades y las relaciones y su referencia a los universales, el cuarto trata de los hechos y sus condiciones, y el quinto incide en el orden de las relaciones entre los hechos. Se añade una bibliografía importante sobre el tema. Este escrito tiene muy en cuenta la obra de Gustav Bergmann, un autor del círculo de Viena, emigrado a EE UU en 1938, próximo a Russell, Wittgenstein y Moore, que también conoció la obra de Brentano y de Meinong, e intentó, muy pronto, una reconstrucción de la Metafísica. Bergmann publicó 1954 un escrito con el provocativo título de: *La Metafísica del Positivismo Lógico*. La obra del profesor Teg-

meier ha sido realizada con esmero y profesionalidad y la presentación de la editorial Alber es también, como siempre, muy apropiada.— D. NATAL

MOUNIER, E., *Obras Completas*, I, Sígueme, Salamanca 1992, 14 x 22, 984 p.

El Instituto Manuel Mounier, en España, va cumpliendo con tenacidad su tarea de editar las obras completas del insigne pensador y hombre de acción que le da su nombre. Se han publicado los tomos I, II y III y el IV está ya casi terminado. En este primer tomo que ahora presentamos se incluyen una serie de escritos que conviene recordar. En primer lugar el pensamiento de Ch. Péguy, el inspirador quizá más importante de Mounier, el que nunca dejó morir la esperanza, el que siempre fue de los pobres, el que dio la mística a la política para que esta no perdiera el alma. El que buscaba las cátedras para enseñar y no para sentarse en ellas. El inefable y sencillo Ch. Péguy. En segundo lugar el manifiesto al servicio del Personalismo, el escrito más programático, el que resume mejor todo el proyecto de Mounier, el que hace la crítica auténtica de la sociedad burguesa. En la misma línea está: revolución personalista y comunitaria, aunque quizá con un lenguaje mucho más decidido y con un sentido de militancia más entusiasta. El lector aún vibra hoy cuando se lee esta obra como escrita para nuestro tiempo. Luego los escritos sobre la propiedad, donde Mounier nos recuerda cómo los santos Padres llaman ladrones a los ricos que no miran por los pobres, donde santo Tomás no se parece en nada a lo que de él nos han dicho, Mounier nos cita sus obras, literalmente, al respecto y nos enseña cómo se le ha ido amansando y falsificando con una pertinacia increíble y digna de mejor causa. Luego, anarquismo, personalismo y cristianismo, donde Mounier nos recuerda su camino vital antisistemático, tan humano y personalizador y donde nos rememora aquellos santos activistas del anarquismo, metidos hasta el alma entre los pobres mientras el sistema después se los irá merendando tranquilamente. Finalmente, los cristianos y la paz, un tema de plena actualidad y que tanto necesitamos. Los traductores han colaborado con diligencia y nos acercan un Mounier plenamente vivo y para todos, por tanto hay que agradecer al Instituto Mounier y a editorial Sígueme esta obra tan necesaria.— D.NATAL

BENGOA RUIZ DE AZUA, J., *De Heidegger a Habermas*. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder, Barcelona 1992, 14 x 22, 211 p.

¿La comunicación y el pensamiento tienen algo que decir, o en definitiva todo es pura cháchara para seguir hablando? ¿Hay una fundamentación última del saber o estamos siempre marchando en el vacío? Ya casi estamos acostumbrados a vivir en el aire, pero actualmente hay una vuelta a los fundamentos. El autor se ha propuesto entrar a fondo en el problema y no dejar piedra por remover. De este modo ha estudiado seriamente a Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Dilthey, Gadamer, Habermas, Ricoeur y por supuesto O.Apel. Al final son estos dos últimos los que se llevan la solución última, a partir de un análisis muy científico del problema, de un diálogo muy amplio con todos pero que en definitiva, para ellos, nos encamina a un fundamento último de toda hermenéutica y de toda comunicación humana. El autor de esta obra ha dedicado tiempo y entrega a la tarea y así nos ofrece un resultado muy importante con un alto nivel filosófico de investigación y de conocimiento del tema. La presentación de Herder, como siempre, excelente.— D. NATAL

WOLF, J.-C., *Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien*, Alber, Freiburg/München 1992, 13 x 21, 185 p.

Estamos en plena efervescencia de la vida judicial y de sus fundamentos ético-morales como puede verse hoy mismo en España, en los diversos países europeos o en América. Por una parte se hacen enormes esfuerzos, en la medicina, en la higiene del trabajo, en la prevención de accidentes y el cuidado del medio ambiente para salvar la vida, pero por otra seguimos entre guerras, se mantiene la pena de muerte en muchos países, así como las cárceles, los castigos corporales o personales, y ante los crímenes más inhumanos se nos conmueven los fundamentos del derecho y la ética: No sabemos si volver a la ley del Talión o decidirnos para siempre por la reinserción social y la prevención que no siempre da tan buenos resultados como sería de esperar. La obra que presentamos entra en el fondo de todas estas cuestiones tratando de ver los fundamentos éticos del castigo y la violencia por parte del Estado, dando razones a favor de la prevención y de la represión según las distintas teorías que hoy circulan por el campo de la moral ciudadana. A su vez se hace un estudio importante sobre la pena de muerte en América que viene a completar toda la reflexión sobre la ética de la acción del Estado en el mundo de la trasgresión y del crimen. Una obra por tanto que conviene leer despacio y tener a mano porque los tiempos que vivimos nos obligan a profundizar mucho más en los problemas de nuestra sociedad, si queremos estar a la altura de las circunstancias y actuar con acierto en el mundo de la violencia humana e inhumana y la trasgresión de la ley.— D. NATAL

BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*. Capítulos de la historia de las ideas. Prólogo de Salvador Giner, Península, Barcelona 1992, 13 x 20, 269 p.

El profesor Isaiah Berlin es quizás el más cualificado historiador contemporáneo de las ideas morales y políticas que se han forjado en nuestra época. En esta obra se recogen diversos escritos suyos que nos hablan de la relación entre el ideal y la realidad, la importancia de las ideas morales y su perversión en la práctica concreta, de la decadencia de las utopías en Occidente, de cómo nos vamos acomodando cada vez más a lo inmediato y a los intereses particulares, de el sentido de la historia en Vico y la historia de la cultural, del supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII, de la influencia de José de Maistre en los orígenes del fascismo, de la unidad europea y sus vicisitudes, de la rebelión contra el mito del mundo ideal, y sobre los orígenes del nacionalismo. Con esta obra se pasa revista a la situación actual y se nos dan elementos de discusión para no creer que todo es enormemente sencillo y evidente, pero también para no caer en un excesivo pesimismo, como ha sido tradicional en las últimas décadas del siglo XX. Una vez más ediciones Península nos induce a la actualidad desde los clásicos de nuestro tiempo.— D. NATAL

AYER, A.J., *El sentido de la vida y otros ensayos*, Península, Barcelona 1992, 13 x 20, 255 p.

El profesor Ayer, ya pertenece a la gran historia de la filosofía analítica y del positivismo lógico, como una de sus mayores figuras, pero hacía falta completar su conocimiento con otros escritos más cercanos a su propia persona que a su obra. El libro que presentamos cumple precisamente este cometido fundamental y nunca del todo separable del primero. Los argumentos que aquí se nos ofrecen son en primer

lugar las pretensiones de la filosofía, donde distingue Ayer entre filósofos pontífices y artesanos, los primeros creen que su filosofía tiene que llegar donde no puede llegar la ciencia, los segundos aprenden de ésta y la complementan. El segundo escrito es un debate sobre positivismo lógico que incluye cuestiones como la metafísica, la filosofía analítica y la ciencia, el principio de verificabilidad y otros temas afines. También nos habla de la naturaleza de la investigación filosófica se nos ofrece además una interesante discusión con Copleston de diversas cuestiones. Nos explica también algunos aspectos de la filosofía de Russell y de Stuart Mill. Igualmente nos adentra en el sentido de la vida, nos da su experiencia sobre la perspectiva humanista, y otras experiencias personales como la enfermedad y la muerte. Ayer se mantiene siempre en su línea y no hay que esperar, por tanto, en ninguno de estos aspectos novedades imprevisibles, pero eso también tiene su propio encanto de coherencia persistente.-  
D. NATAL

TAMAYO-ACOSTA, J.-J., *Religión, razón y esperanza*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 20 x 13, 343 p.

Se trata de una reconsideración de la religión, de su razón de ser y de la esperanza verdadera que nos puede ofrecer, desde la experiencia vital y filosófica de Ernst Bloch. Conviene recordar, como aviso para navegantes, que la descomposición de la unión soviética no ha llevado consigo la desaparición de los pobres y del sufrimiento de la humanidad; como se ha visto inmediatamente tampoco ha llevado consigo la desaparición de las guerras ni de los demás males de nuestro tiempo, por tanto hay que comenzar siempre de nuevo y renovar continuamente la esperanza y la utopía sin descanso. En este sentido Bloch, filósofo de la esperanza, nos ofrece una enseñanza vital ejemplar. Este marxista, no catequético como los soviéticos, nos recuerda la utopía presente en el cristianismo y la esperanza cristiana que la ilustración y la modernidad no han querido saludar ni tener en cuenta sino para despedirse olímpicamente de ellas y darles un sonriente adiós. Pero los pobres no se van. El autor de esta obra, bien conocido por su gran formación filosófica y teológica, hace un estudio muy detallado de la tarea de Bloch tanto respecto al Antiguo Testamento en el Exodo o en el profetismo, del cristianismo de los primeros siglos como de sus figuras más señaladas a este respecto: Marción, san Agustín, y otros, o en personajes más tardíos como Th. Múnzer, teólogo de la revolución, Giordano Bruno, eximio renovador de la teoría de la materia y del mundo pero quemado por la ortodoxia, o Joaquín de Fiore. También se incide en la actual teología de la esperanza y la liberación y la escatología para ofrecer nuevas perspectivas de futuro. Una obra bien planteada y realizada que tiene una capacidad de actualidad y de sugerencia hacia el futuro impresionante.-  
D. NATAL

MAESTRE SANCHEZ, A., *Modernidad Historia y Política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992,

Nos encontramos con un libro que articula temas de gran actualidad. Agapito Maestre es un gran conocedor de la Escuela de Francfort y siguiendo un método utilizado por los autores de esta corriente, no nos presenta un tratado sistemático, sino que con ese esquema de análisis crítico, hace una exposición en profundidad de cada uno de los temas tratados. Comienza con una definición del proyecto ilustrado, situándose en el difícil equilibrio de un racionalismo ilustrado y un racionalismo dogmático.

En el capítulo: "Modernidad postmodernidad: un posible debate para la filosofía política", Maestre parte de una definición clarificadora del término postmodernidad: Referencia a un nuevo escenario, como valoración de lo moderno y no como una revolución contra él.

Merece la pena bucear con el autor en las distintas lecturas que se hacen de la reciente historia alemana. El autor a través de distintos calados nos pone documentalmente al corriente de los entresijos con los que se escribe la historia de un pasado reciente.

En el capítulo: "desorientación ética y crítica de la modernidad", Maestre reflexiona sobre "lo que pasa" en el mundo, o mejor dicho, reflexiona a pesar de los dichos y de las cosas.

El autor finaliza su exposición, armonizando los conceptos de moral, secularización y democracia, apostillando que únicamente en la convivencia y en el intercambio libre de argumentos, se pueden desarrollar de la mejor manera posible los intereses personales.- M. SANTOS.

ORTIZ, José M<sup>a</sup>. (dir.), *Veinte claves para la nueva era*, Rialp, Madrid 1992, 23 x 15,5, 310 p.

Ante la cambios acelerados y mutaciones que experimenta nuestra sociedad, próxima a doblar el cabo del siglo y del milenio, ¿estamos ante la inauguración de una nueva era, "un trecho de existencia común que sea, en algún sentido radical, *nuevo*"? Esta es la tesis que la mayoría de los autores de este libro comparten con algunos otros intelectuales de nuestro tiempo. Y ello, por muchas razones: evidentes y generalizadas patologías sociales, índole ficticia del mundo intelectual actual, neutralidad objetiva, y ciencia y técnica sin ética, entre otras, que les hace pensar que el "proyecto moderno" está agotado y ha llevado a los hombres a estar "hartos de mirar sin ver".

Es necesario retornar al mundo vital, a las solidaridades primarias, a la relaciones interpersonales, a "encontrar el origen de un sentido". Ya hace años escribió Heidegger: "lo más grave de esta época cargada de gravedad es que aún no pensamos". Aunque creemos encontrarnos en la sociedad del conocimiento, las ideologías nos habían dispensado de ese menester, pero tal dispensa ya no da más de sí.

Hace falta encontrar "claves", llaves interpretativas para descubrir lo nuevo. Y éstas pueden ser muchas y muy distintas como demuestran los ensayos reunidos en este volumen: fin de la historia, nacionalismos, mundo islámico, Iglesia y cultura moderna, ética y trabajo, feminismo, ecología, paz, información... así hasta dieciocho temas, aunque el título parece hacer referencia a veinte.

Casi todos los autores pertenecen al mundo de la universidad: 8 (Navarra), 1 (Munich), 1 (Zaragoza), 1 (Murcia), 4 (Complutense), 1 (Castellón), 1 (Valencia), 1 (Colonia). A no dudar, pudiera existir el peligro del "academicismo" en el que las presuntas formalidades epistemológicas ocultaran la finalidad del saber. Más bien, creemos lo contrario. Postular que la finalidad del saber y el cometido de la Universidad es "la comprensión de lo real y la orientación de la vida hacia la verdad" (pág. 10), y no el saber entendido "como algo objetivo y neutral, que está ahí fuera" (pág. 11), supera con mucho lo que la ciencia "moderna" estaría dispuesta a admitir. ¿Utopía intelectualista y/o moralizante con inclusión de "modos de vida"? ¿Visión humanista? o, simplemente ¿aceptación de la dignidad de la persona humana en todas sus dimensiones?

Vale la pena leer y ponderar estos ensayos, aunque nada más sea para discrepar y aceptar el gran debate que nuestro siglo necesita. Al menos, podremos decir que aún pensamos.- F. RUBIO.

LLANO, A. y Otros, *Breve diagnóstico de la cultura española*, Rialp, Madrid 1992, 12 x 19, 239 p.

Aunque existen varias definiciones (Taylor, Boas, Kroeber, Malinowski, Kluckhohn), precisar el significado exacto de "cultura" no es fácil. Si se piensa que es algo para "intelectuales" de gabinete no interesa ni a la gente instruida. Si se la conceptúa, en sentido clásico, como el "conocimiento de la verdad total sobre el hombre" pudiera sonar a algo inaccesible en estos tiempos de relativismo, por no hablar de ideología, ahora que se dice que éstas han muerto. Si se la considera, en cambio, en sentido antropológico, como el "estilo común de vida" que caracteriza a un pueblo, esto es, el conjunto de creencias y modos de comportamiento propios de un grupo social, el asunto puede apasionar, y casi todos se sentirán capaces de tener algo que decir.

El presente volumen recoge gran parte del contenido de las I Jornadas del Aula Ciencias y Letras, celebrada en Madrid en mayo de 1991, sobre el tema "Diagnóstico de la cultura española". "Aula Ciencias y Letras" es una institución cultural nacida en torno a la revista *Atlántida*, editada por Ediciones Rialp, que pretende aglutinar e institucionalizar un movimiento de debate intelectual.

Los participantes son conscientes de lo complejo y difícil de la tarea de establecer un diálogo de altura para llegar al fondo de las cosas y ejercer una crítica rigurosa de nuestro entorno cultural: por falta de distanciamiento objetivo ante la proximidad de los hechos a estudiar; por la dificultad de juzgar los contenidos (qué se dice) sin personalizar quien lo dice, en una sociedad inundada de etiquetas; por el esfuerzo que exige la ética de no discriminar a nadie (descalificación sistemática del contrario) en el intento de llegar a una riqueza del contraste de pareceres al servicio del bien común. "La grandeza y, a la vez, la debilidad del sistema democrático radica en que casi siempre se juega todo a la carta de la 'opinión' (pág. 13).

El libro consta de dos partes: "La cultura dominante", "Cuestiones candentes" y un "Apéndice". En la primera, los temas, "España y su cultura", "Literatura actual española", "Grupos de opinión y cultura oficial", "Protagonismo cultural de la Universidad" y "Corrientes de pensamiento en España", intentan analizar los "puntos neurálgicos de la aculturación": las ideas y comportamientos profundos que conforman nuestra cultura; qué literatura "buena" existe hoy en España; cuál es la "buena" "Política", con mayúscula, dentro del pluralismo político; cuál es el papel de la "intelligentsia", del "alma mater" frente a las editoriales y "mass media" en la transmisión de la cultura; y cuál es el estatuto ontológico del hombre.

El pluralismo de los partidos políticos, el cine, la literatura juvenil, la arquitectura y el papel de la mujer en la empresa, entre otras, son las cuestiones sobre la que versa la segunda parte.

El libro intenta ser una propuesta breve (de ahí su título) y provisional, a problemas que requieren un tratamiento más complejo. El objeto directo de estudio son los males y capacidades de la situación actual de España, pero el punto de referencia es el aporte a un proyecto internacional.

Analizar el panorama cultural español para dilucidar "quién es quién" resulta, cuando menos, un proyecto atrevido.— F. RUBIO.

ALVAREZ, Ll., *La estética del rey Midas*. Arte, sociedad, poder (Homo sociologicus 49), Península, Barcelona 1992, 13 x 20, 204 p.

Lluís Alvarez es profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad de Oviedo y Vicepresidente de la Asociación Española de Sociología de la Cultura y de las Artes, y tiene, al menos, otros dos libros sobre temas similares.

Esta obra está dividida en tres partes: “Arte en sociedad”, “El poder de la estética” y “la posibilidad del arte”. En la primera “se relacionan diversos aspectos del arte en sociedad, como son la riqueza, el urbanismo, la indumentaria, la literatura y la mentalidad vanguardista. El ensayo de la segunda parte traza el impacto estético sobre el poder y sus consecuencias. En la tercera parte se aplica la voluntad de poder en cuanto voluntad de posibilidad a varios temas de crítica cultural” (pág. 18).

La sociología había partido siempre del supuesto de que lo sacro, el poder, la riqueza, el arte, eran esferas interdependientes, pero esencialmente distintas. Así lo hicieron: Maquiavelo, al considerar el uso político de la religión; Max Weber, al sopesar sus efectos en el surgimiento del capitalismo; y Simmel, al convertir la “viñeta sociológica” en todo un método para enunciar generalizaciones. Pero ahora, la política, la religión, la ética se han transmutado en estética. Resulta que todo es estética; “vivimos una plétora de lo estético”. No se trata de un tema baladí: fundir la ética con la estética y ésta con la política puede socavar los cimientos mismos de la una sociedad plural y humanista.

Y este es el tema central del libro: las relaciones entre estética y sociedad. ¿Cómo han llegado a ser dominantes en nuestra época los valores estéticos? ¿Cómo son estéticos el conocimiento y la moral de nuestro mundo? ¿Qué tipo de bien es la vida estética? Las respuestas del autor a estas cuestiones se sitúan claramente dentro de la tradición antirreduccionista, y parecen enmarcarse en una teoría cercana al “pensamiento débil” (Vattimo, Gadamer) y al pragmatismo filosófico. La originalidad del libro estriba en que en lugar de examinar las fuerzas (clase social, mentalidad, posición socioestructural, nivel educativo, imagen) que influyen en la estética -como suele hacer la sociología tradicional-, explora los efectos que la estética ejerce en la vida social. Este recorrido a contracorriente le permite permanecer anclado, tanto en la orilla de la filosofía -la estética como disciplina-, como en el de la sociología.

En el dominio de Midas, símbolo de la riqueza irracional y del poder demagógico, “la estética común es índice de la razón común” (pág. 12), es decir, de la sinrazón.- F. RUBIO.

### Historia

VIÑAS ROMAN, T., *Fray Luis de León*. El hombre, el poeta, el amigo, el místico, Diputación de Salamanca, Salamanca, 1991, 28 x 21, 150 p.

En un alarde de impresión, incluido el papel y la documentación gráfica, parece como que la Diputación de Salamanca se hubiera dicho: “Vamos a echar el resto en este libro, que bien se lo merece nuestro Fray Luis de León”.

Efectivamente, el personaje biografiado por el agustino Teófilo Viñas -los que hemos trabajado a su lado sabemos del entusiasmo, tiempo y sacrificios que ha dedicado al Centenario que acaba de terminar- es nada menos que el Maestro Fray Luis de León, figura cumbre de la Literatura Española, “Príncipe de la lírica hispana”, gloria genuina de la Orden de San Agustín.

El libro, como el autor advierte, está dedicado principalmente a los jóvenes. Por eso ha huido de la investigación erudita, si bien para su trabajo, al tiempo que se ha servido de excelentes biografías, “la fuente primera han sido los Documentos Inéditos de su proceso y de sus propias obras”.

El libro del P.Viñas puede satisfacer las exigencias del público culto, pero sin

desentonar en absoluto del erudito y experto en estos temas históricos y literarios. Como ha dejado escrito el crítico Florencio Martínez Ruiz, una excelente distribución por capítulos desglosa, para su mejor ordenación, la trama de una vida azarosa que, en diez momentos, construye con solidez una figura de talla vigorosa y plena de matices”.

Al autor, es cierto, le arrastra el amor y la devoción que siente por su personaje en el capítulo que se refiere al “Fray Luis amigo y los amigos de Fray Luis”; lo mismo que al tiempo de describir su carácter donde “el esbozo del Fray Luis colérico cede en favor del hombre con coraje santo -que no es lo mismo-, por la verdad y la justicia.

Con todo, aunque es un libro de divulgación, no dejan de llamar la atención algunas afirmaciones que encontramos a lo largo de su lectura. Como, por ejemplo, cuando dice rotundamente que no es verdad sea descendientes de judíos. El P. Viñas sabe mucho del Mtro. León y, si bien aporta intuiciones, también ofrece datos y argumentos en favor de sus tesis, que se salen de lo que hasta ahora se ha pensado sobre el Mtro. León y, esto más, sobre lo que se ha escrito por otros expertos antes y durante el Centenario.- T. APARICIO

MORAIS ANTON, P.L., *Alonso de Orozco, un santo en la Corte de Felipe II* (Perfiles 2), Revista Agustiniiana, Madrid 1991, 20 x 14, 87 p.

Pedro Luis Morais Antón, religioso agustino, licenciado en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, intenta en este breve libro, de solas ochenta y siete páginas, desvelar a quien entre con devoción por las mismas algunos interrogantes que ya han sido respondidos por otros biógrafos del llamado “el Santo de San Felipe”, desde su confesor y amigo, Hernando de Rojas, hasta las últimas biografías que han salido recientemente con motivo del IV Centenario de su muerte.

Apenas transcurridos unos meses del mismo y clausurado solemnemente en Salamanca el día 14 de diciembre del pasado año, Pedro Luis Morais, buen conocedor de la vida y escritos del hijo preclaro de Oropesa de Toledo, autor de un sabroso estudio “Sobre la oración en el Beato Alonso de Orozco”, nos ofrece en esta obrita unas pinceladas maestras -en total son once capítulos-, en las que resalta de modo especial la figura de un hombre todo de Dios, que supo mantenerse y moverse con autenticidad de tal dentro del aglomerado y un tanto difuso mundo de la corte del rey Felipe II, sin olvidar lo más mismo su compromiso con la Iglesia y con la Orden religiosa a la que pertenecía.

El propio Morais nos dice cuál ha sido el verdadero propósito al tiempo de escribir esta biografía: ayudar a lector “a descubrir y ponderar la figura de este personaje agustino del siglo XVI, centrándome para ello en los aspectos fundamentales que jalonan la vida y obra del Beato Alonso de Orozco”.- T. APARICIO.

RUBIO, L., *Beato Alonso de Orozco, I: Biografía*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1991, 24 x 17, 412 p.

Si hay un hombre que conoce de verdad, no sólo la vida del Beato Alonso de Orozco, sino también sus escritos y largo proceso de beatificación, este hombre es el P. Luciano Rubio.

Incansable en su afán de darlo a conocer entre propios y extraños, es posible que el entusiasmo y devoción que le profesa le lleve a exagerar algunos contenidos sobre la misma y gran figura agustiniana, en deterioro de otros insignes varones en letras

que dieron días de gloria a la misma Orden a que también pertenecieron.

Y aquí está el primer volumen de la serie segunda, titulada *Biografía, Escritos y Doctrina en General*, después de haber dado ya a la imprenta una primera serie que comprende las *Confesiones*, y la *Información sumaria del proceso de Beatificación*. Es más, tenemos noticia de que ya tiene en prensa un nuevo libro, dentro de esta misma segunda serie, que va a llevar por título *El Beato Alonso de Orozco, hombre de letras*.

Magníficamente presentada esta nueva biografía del llamado "El Santo de San Felipe", su lectura llega a cansar un poco por lo abigarrada y densa que resulta. Sus más de cuatrocientas páginas abarcan, después de una larga introducción, "desde el nacimiento de Alonso de Orozco hasta su ordenación sacerdotal", en una primera parte de seis capítulos; "desde su ordenación sacerdotal -copiamos a letra el encabezamiento de los capítulos-, hasta su nombramiento como predicador real", en una segunda parte de cinco capítulos; y Fray Alonso de Orozco en la Corte "desde el día 13 de marzo de 1554 en que fue nombrado Predicador Real, hasta el día 1 de septiembre de 1591 en que murió", en una tercera parte, que comprende veinticuatro capítulos. El libro termina con un Índice de nombres propios.

Del fervor, entrega y cariño con que el P. Luciano Rubio ha escrito este libro lo dice bien a las claras el siguiente párrafo que copiamos de su Introducción: "Vamos a trazar en las páginas que siguen la biografía de la persona más querida, más estimada y admirada, mejor, más venerada, de la sociedad madrileña, desde el año 1561 en que fijó su residencia en Madrid, en el convento de San Felipe el Real, frontero de la Puerta del Sol y a comienzos de la Calle Mayor por la acera de la izquierda, hasta el año 1591 en que murió en el colegio de doña María de Córdoba y Aragón, hoy Palacio del Senado". Este mismo párrafo nos da también idea del estilo en que está escrito todo el libro.- T. APARICIO.

LAZCANO, R. (ed.), *Figura y obra de Alonso de Orozco, O.S.A. (1500-1591)*. Actas de las Jornadas del IV Centenario de su muerte (29-VI-92), Revista Agustiniiana, Madrid 1992, 24 x 17, 349 p.

El día 17 de octubre del año jubilar 1500 nacía en Oropesa de Toledo el hijo de Hernando de Orozco y de María de Mena. Como escribiría en sus *Confesiones*, "mi nacimiento fue en Oropesa, reinando la muy católica reina doña Isabel, de gloriosa memoria".

Uno de sus mejores biógrafos -El Ilmo. P. Tomás Cámara- dirá del Beato Orozco que fue florón de la Universidad salmanticense, religioso y sacerdote condecorado, consejero perpetuo y amigo íntimo de Felipe II, oráculo y remedio universal de la Corte, escritor clásico, hombre de Dios y santo privilegiadísimo, feliz nacido que abarca la edad de oro española en noventa y un años de merecimientos inenarrables...

Pues bien, para conmemorar el cuarto centenario de su muerte, acaecida el 19 de septiembre de 1991, la Federación Agustiniiana Española (FAE) organizó unas *Jornadas* de estudio y reflexión sobre tan excelsa figura y sobre su obra.

Las Jornadas tuvieron lugar en el Colegio Mayor de San Agustín de Madrid, durante los días 2 al 4 de mayo de 1991.

El presente libro, editado por la "Revista Agustiniiana", bajo la dirección de uno de los más entusiastas y conspicuos estudiosos del Beato Orozco, P. Rafael Lazcano, recoge las ponencias y comunicaciones de dichas Jornadas.

El índice nos ofrece estos trabajos, desde la apertura, a cargo del P. Mariano Moreno, hasta el discurso de clausura, que nos ofreció el P. Isidro de la Viuda.

El libro, magníficamente impreso, termina con un Índice onomástico, obra de

Rafael Lazcano, el cual dice, en un breve prólogo de presentación de las *Actas*, que queda aún mucho camino por andar en la abundosa obra literaria del Beato Orozco; Obra que está reclamando estudio especializado y reflexión crítica. Confía en que todo, o al menos una buena parte del largo camino, será recorrido con motivo del Quinto Centenario del nacimiento de Alonso de Orozco, 1500-2000.- T. APARICIO.

GARCIA BARRIUSO, P., *España en la Historia de Tierra Santa*. Obra Pía Española a la sombra de un Regio Patronato, I: siglos XIV-XVII, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid 1992, 24 x 16'5, 600 p.

Según se clarifica en el prólogo por Joaquín Pérez Villanueva, vocal de la Junta del Patronato de la Obra Pía de los Santos Lugares, este estudio histórico-jurídico ha sido hecho por el P. Patrocinio García Barriuso, miembro del mismo Patronato, con una dedicación ejemplar, bajo los auspicios del Ministerio de Asuntos Exteriores. Después de un análisis bastante exhaustivo de la materia, en el primer volumen estudia el origen de la Custodia Franciscana en el siglo XIII y más concretamente desde la adquisición de los santuarios de Belén por Pedro IV de Aragón en el siglo XIV, antes de 1361. Continúa dando la documentación pertinente hasta 1695. Dada su formación jurídica y buen conocimiento de la historia en esta materia, hace un enfoque correcto a través del Patronato, cuya institución clarifica en su acepción propia y en relación con este tema, lo mismo que el origen de la Custodia de Tierra Santa y su estrecha conexión con la Obra Pía de los Santos Lugares. A finales del siglo XIV la presencia española en Tierra Santa se amplía y consolida, llegando a su mayor apogeo durante el siglo XVI. Hay un declive a comienzos del siglo XVII por las pretensiones del rey de Francia primero y luego por la intervención de la Congregación de *Propaganda Fide* en el nombramiento de comisarios, como sucede en 1658 y 1675. El *iter* de las relaciones entre España y los Santos lugares se van siguiendo paso a paso a través de 43 capítulos con las fuentes legislativas para el régimen de la Obra Pía de la Tierra Santa desde el siglo XIV hasta el XVII. Esto se complementará en el vol. II, aunque ya se dan los delineamientos generales al consolidarse el Patronato con Benedicto XIV en 1744 y con el rey Carlos III en 1769 y 1771. Hay una supresión gradual con el Capítulo de la Custodia a partir de 1977, llegando a 1980 con la supresión de todos los privilegios de España y otras naciones sobre Tierra Santa. Se demuestra que España ha colaborado más que ninguna otra nación. El autor había publicado anteriormente algunos artículos sobre este tema, que va a quedar muy bien expuesto con la trayectoria de la Obra Pía de los Santos Lugares bajo el Patronato de España, considerada como propietaria de algunos bienes inmuebles y objetos de culto en Tierra Santa.- F. CAMPO.

IGLESIAS ROUCO, L.S., *Platería hispanoamericana en Burgos*, J.M. Garrido, Burgos 1991, 27 x 21, 150 p.

Esta publicación forma parte de las contribuciones a la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, para ver la vinculación entre España y América a través de la platería u objetos artísticos, en su mayoría religiosos, elaborados en el Nuevo Mundo y remitidos a la provincia de Burgos. A excepción de una arqueta

eucarística, que es propiedad particular, las piezas aquí presentadas pertenecen al museo e iglesias de Burgos, Villarcayo, Oña, Covarrubias, Medina de Pomar, Quisicedo y otras poblaciones. La autora, hija de un gallego emigrante y catedrática de arte en Burgos, culmina una investigación "cuyas primicias ofreció en las Actas del V Simposio hispano-portugués de Historia del Arte, celebrado en Valladolid en 1988", como observa quien fue su profesor y orientador, Juan José Martín González. Se va indicando el origen americano y el orfebre o pintor de cada objeto, cuando se sabe, con la localización de donantes, procedencia, cronología y otras características generales en el apartado I, al que sigue la "platería del Virreinato de Nueva España" en el II, y la "del Virreinato del Perú y Capitanía General de Guatemala" en el III. Es probable que haya también objetos de otras regiones de América y de Filipinas, como los que hay en Villadiego, concretamente entre los adornos de los Niños Jesús de las religiosas agustinas. La obra está bien hecha. Su autora trabaja en el Instituto de Investigaciones Científicas y puede complementar esta obra. Se clarifica así la cultura y no pocos aspectos valiosos de la liturgia y culto en Hispanoamérica. Se felicita a su autora, que junto con abundantes fuentes documentales y bibliográficas, da el índice de piezas.- F. CAMPO.

TELLECHEA IDOGORAS, J.I., *Diócesis de Calahorra y Santo Domingo. Las relaciones de visitas "ad limina" (1598-1890)*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1991, 25 x 17,5, 276 p.

Las visitas *ad limina*, junto con los sínodos, son pequeñas radiografías de las diócesis, con autoexámenes de los obispos sobre su diócesis, en este caso, la de Calahorra y Santo Domingo de la Calzada, que ha comprendido a parte de las "iglesias que peregrinan en Alava, Vizcaya y parte de Guipuzcoa", como dice en la dedicatoria su autor. El instituto de la visita "ad limina" parte de la Constitución *Romanus Pontifex*, promulgada por Sixto V en 20 de diciembre de 1585, estableciendo la obligación que tenían los obispos de visitar al Papa, en el caso de España, cada cuatro años y llevar una relación sobre la diócesis respectiva. José Ignacio Tellechea Idígoras, especialista en historia, es uno de los pioneros en la investigación de esta materia en España, especialmente en la diócesis de Pamplona. Como se observa en la introducción, "los informes son de valor desigual y en ellos abundan las repeticiones", como sucede con los elementos geográficos y número de parroquias que no solían variar. Hay a veces datos estadísticos e informes a distintos niveles que ofrecen datos valiosos. Estos fondos que estaban en la S. Congregación del Concilio han pasado al Archivo Secreto del Vaticano, con buena catalogación por diócesis. A través de estas relaciones se sigue el íter de la diócesis con sus variaciones. Siempre fueron una especie de autoexamen que preocupaba y sigue preocupando a los obispos. Se procuraba suavizar a veces el informe de las situaciones enojosas o se dan noticias vagas. Los historiadores quisieran más detalles y hacer repreguntas a las que no hay respuestas. Se analizan 12 informes de 11 obispos, al disponerse de dos relaciones de D. Antonio Cascajares (1887 y 1889) con noticias sobre el seminario, santuario de Ntra. Sra. de Valvanera etc. Se dan los documentos con índices de materias y general. Las conclusiones a que llega son correctas, poniendo de relieve que la diócesis caligurrítana fue muy amplia y compleja, con su seminario que ocupó el antiguo colegio de los jesuitas en 1776. Se puede seguir el íter del sistema benefical y otras instituciones, haciéndose eco de problemas sociales y políticos. - F. CAMPO.

RESINES LLORENTE, L., *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2 vols., Salamanca 1992, 24 x 17, 757 p.

Gracias a los textos de los *Catecismos americanos* del siglo XVI, un centenar aproximadamente, podemos conocer la respuesta catequética a la nueva realidad de las Indias Occidentales. La catequesis no se identifica con los catecismos, que recogen muchos problemas de la misma y del medio ambiente, como el de la lengua, la inculturación, discrepancias entre los autores y otras dificultades. Casi todos los catecismos son de religiosos, que llevaron la principal tarea evangelizadora el siglo XVI. Esto fue posible gracias a las amplias facultades y privilegios de los religiosos, tema que se margina en esta obra. El autor, especialista en la material, ha hecho análisis de 17 textos en otro trabajo, por ser representativos, normativos y orientadores. Hace el estudio de los catecismos por orden alfabético, junto con los anónimos en la primera parte. Luego, en la segunda parte, reproduce el catecismo pictográfico, atribuido a Bernardino de Sahagún con un valioso estudio comparativo. Se reproduce este catecismo, el de Juan de Zumárraga: *Doctrina cristiana más cierta*. México 1547; el de Juan de la Plaza: *Doctrina cristiana mexicana*, Manuscrito del III Concilio Provincial Mexicano, 1585, en latín, con apuntes preliminares. En el Apéndice I está la lista de los catecismos estudiados y en el II la relación de autores de catecismos y familias religiosas. Tiene abundante bibliografía e índice analítico. Se felicita al autor y a la Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León, por haber publicado esta obra con un gasto adicional para el segundo volumen, que permite tener acceso a catecismos representativos. Se facilita su consulta y pueden servir de plataforma para estudios complementarios y posteriores. Es una buena aportación en el V Centenario del Descubrimiento de América. Aún quedan catecismos sin estudiar, porque se desconoce la lengua en que están escritos, como sucede con algunos que tiene la Academia de la Historia de Venezuela.- F. CAMPO.

GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1700-1867) (Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países)*, Ayuntamiento de Castellón de la Plana, Castellón 1992, 21 x 14, 254 p.

Un buen aporte a la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América es esta obra, que sirve de complemento a *Episcopologio Español Contemporáneo (1868-1985)* por D. Lamberto de Echeverría, "maestro inolvidable († 10-II-1987)" al que se dedica esta publicación. La recensión puede verse en esta revista, vol. 21 (1986) 648. La parte contemporánea era según observa Vidal Guitarte "más cómoda y accesible" (p. 9); pero supuso muchas cartas y consultas por parte de D. Lamberto, que sabía acudir a sus amigos, colegas y entendidos para obtener los datos pertinentes. La tarea asumida por el Dr. Guitarte es más complicada, al ser más difícil la consecución de datos sobre ordenación y consagrantes. Se daba más importancia a la entrada oficial y toma de posesión, de la que solía dejarse constancia con amplia información. Como se indica en el subtítulo, se incluyen los españoles obispos en América, Filipinas y otros países, a los que se añaden los consagrados en España con un total de 961 biografías bastante completas, aunque subsisten lagunas por falta de datos. En América se permitía desde Paulo V la consagración por un obispo y dos sacerdotes, dada la dificultad que había para conseguir obispos. Algunos tardaron en ser consagrados por no tener consagrante. En la segunda parte se ponen los obispos consagrantes y los obispos por ellos consagrados. Siguen los índice de nombres, sedes españolas, americanas y algunas extranjeras. Está elaborado con seriedad crítica y

metodología moderna. Al felicitarle, se anima al autor para que siga completando la obra tal como está programada (1565-1700).- F. CAMPO.

LOPEZ DE OCARIZ, J.L., *Templo de Nuestra Señora de la Asunción de Tuesta*, Diputación Foral de Alava, Vitoria 1986, 22 x 16, 64 p.

José J. López de Ocariz, acogiéndose a la generosidad de la Diputación Foral de Alava y a los datos que le suministra el medievalista Saturnino Ruiz de Loizaga, en sus diversos estudios históricos sobre la zona occidental y cuenca del río Omecillo-Ebro, nos presenta, en una edición de lujo y esmerada, tanto en la impresión, como en las muchas ilustraciones que aporta, una descripción del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Tuesta, villa que se asoma a la cuenca del citado río, en el suroeste de Alava, entre Espejo y Salinas de Añana.

Este magnífico templo, entrañable para sus feligreses, verdadera sorpresa para los visitantes, misterio todavía para los estudiosos, es una joya desconocida del patrimonio artístico alavés.

López de Ocariz se detiene en los orígenes de la iglesia, en su vida religiosa, estilo y modificaciones posteriores, junto con la descripción de los retablos e imágenes más notables que contiene su interior.

Vale la pena leer este folleto, como gozada y recreo del espíritu, de lo que ha sido llamada "la Catedral de Valdegobía".- T. APARICIO.

RUIZ DE LOIZAGA, S., *La viña en el occidente de Alava en la Alta Edad Media*, Aldecoa, Burgos 1988, 21 x 15, 102 p.

He aquí un curioso estudio de investigación histórica sobre un tema tan antiguo como nuevo en la agricultura española, en este caso, de la zona occidental alavesa, que Ruiz de Loizaga se conoce a la perfección y de la que nos ha dejado notables muestras en otros trabajos.

Sin duda que la vid es uno de los grandes regalos que ha hecho Dios al hombre, y en los Libros Sagrados se cita con elogio y recreación.

El autor, teniendo en cuenta el auge alcanzado en los siglos IX-XII -lo que llamamos Alta Edad Media- en la cuenca Omecillo-Ebro, he reunido en este librito y estudiado por primera vez -he aquí su valiosa aportación y mérito-, todas aquellas citas o menciones referentes a la vid en dicha cuenca. Un total de noventa y dos citas entre los años 850-1150.

Para su trabajo se ha servido, principalmente, de los becerros de Valpuesta, San Millán, Oña y Valvanera, los cuales le han proporcionado una serie de noticias sobre el origen y evolución del viñedo en la comarca en la Alta Edad Media.

Acompaña al trabajo, láminas y mapas, que ilustran la ubicación de los lugares, haciendo más atractiva su lectura.- T. APARICIO.

RUIZ DE LOIZAGA, S., *Repoblación y religiosidad popular en el Occidente de Alava (siglos IX-XII)*, Diputación Foral de Alava, Vitoria-Gasteiz 1988, 24 x 17, 227 p.

De nuevo este investigador y medievalista alavés, que es Saturnino Ruiz de Loizaga, a quien tanto debe en este aspecto la región de Alava, nos ofrece un serio y detallado trabajo histórico sobre la repoblación y religiosidad de la zona occidental citada.

El objeto de este estudio -según manifiesta el propio autor- es el de exponer en primer lugar cuáles fueron las fases de la repoblación del occidente de Alava y zonas limítrofes, partiendo de la documentación que ha llegado a sus manos.

En segundo lugar, trata de resaltar el espíritu religioso que animó a aquellas gentes del Medioevo y a sus descendientes en la empresa colonizadora.

En una segunda parte -más extensa y más completa-, acaso más del gusto de los lectores, Ruiz de Loizaga estudia la devoción mariana en la mencionada zona y en dicha época; el origen de la misma, iglesias y monasterios..., deteniéndose en la descripción de los templos de Santa María de Valpuesta, Nuestra señora de Angosto y Nuestra Señora del Espino.- T. APARICIO.

### **Espiritualidad**

METZ, J.B. - PETERS, T.R., *Pasión de Dios*. La existencia de las órdenes religiosas hoy, Herder, Barcelona 1992, 12 x 20, 84 p.

Se trata de dos textos breves pero muy importantes sobre la vida religiosa en el mundo actual. Metz plantea la cuestión como una radicalización del cristianismo. La vida religiosa es la pasión por Dios del cristiano llevada a sus últimas consecuencias y es a la vez la presencia de la pasión de Dios en el mundo, es decir del sufrimiento de Dios en los nuevos crucificados de la tierra. Por eso cuando peligra el futuro de la humanidad, como ocurre tantas veces aun en nuestros días, las órdenes religiosas deben entrar, sin titubeos, en acción, incluso con peligro de la propia vida, recordando el ejemplo de Jesús. La historia nos enseña que esto ha sido así también en la historia reciente: vgr. los jesuitas del Salvador, etc. Eso indica también que las órdenes religiosas nunca han tenido mayor actualidad que hoy, si cumplen realmente su misión y por tanto renuncian a una postmodernidad occidental blanda, ciega e insensible al sufrimiento del tercer mundo. Tiemo Peters plantea la experiencia de la vida religiosa como memoria permanente del misterio de Dios, de la comunidad de Jesús y de su misión en el mundo. Si procede de esta manera, nada tendrá que sufrir de la crítica nietzscheana de la religión, como reconocía abiertamente F. Overbeck, el gran amigo cristiano del ilustre pensador germano. Para ello debe renunciar a contentarse con ser solamente su propia memoria nostálgica por el narcisismo comunitario y triunfalista, del propio presente y futuro, como parece querer Drewermann y muchos otros con él.- D. NATAL

AA.VV., *Nelle veci di Cristo, vi porgiamo Cristo*. Atti del corso di Formazione Permanente. S. Maria la Nuova 17-29 giugno 1991 (Quaderni di Spiritualità Agostiniana 13), Presenza Agostiniana, Roma 1991, 15 x 21, 234 p.

La obra, como queda señalado, es fruto de un curso de formación permanente para los Agustinos Descalzos italianos. En línea con el Sínodo de los obispos de dicho año, se estudió el Sacerdocio, que fue iluminado desde diversos ángulos: bíblico, patrístico, agustiniano, teológico, espiritual, según queda reflejado en el contenido de este libro. Estos fueron los temas específicos: *Aspetti del sacerdozio nell'antico e nel nuovo testamento* (por A. Bonifazi); *Aspetti di vita presbiterale, specialmente nel IV secolo* (por A. Di Bernardino); *Il sacerdozio nel pensiero di sant'Agostino* (por E. Cavallari);

*Antologia Agostiniana sul sacerdozio* (por G. Ferlisi); *Sacerdozio, carattere, secolarizzazione* (por M. Caprioli); *Temi attuali del sacramento del Ordine: aspetti socio-giuridici* (por M. Caprioli); *La direzione spirituale dei candidati al sacerdozio* (por P. De Nicolò) y "*Agostino vescovo, servo di Cristo e, in nome di Lui, servo dei suoi servi...*" (por G. Ferlisi).- P. de LUIS.

GORICHEVA, T., *La incansable búsqueda de la felicidad*, Herder, Barcelona 1990, 12.2 x 19,8, 196 p.

Una selección de memorias de viaje componen las páginas de este libro. Tatiana, mientras su expulsión de Rusia, recorre diversos países por varios continentes en los que recoge principalmente la vivencia religiosa.

Relata en todos los lugares la importancia de la presencia de monasterios, de los starets y padres espirituales, a los que considera como lámparas en el camino.

Al referirse a nuestra sociedad de consumo, la critica con preocupación, ya que se da cuenta de las contradicciones: parece que lo tenemos todo, pero nos falta el saber vivir. Al prescindir hoy de Dios, hemos perdido la sensibilidad hacia las personas débiles, enfermas, ancianas, es decir, aquellos que nos "estorban". Esto sería la norma por la que nos regimos, por eso, como dice ella misma, el grado de salud espiritual coincide con la "anormalidad".

Es sensible a las preguntas que el hombre sigue haciéndose en la situación donde se encuentra, de ahí la gran variedad de personajes y movimientos que analiza.

Al mismo tiempo que expresa estas experiencias no olvida su país, sus amigos de siempre, dejando ver la gran añoranza a la tierra que la vio crecer - C. SANTALIES-TRA.

### Psicología-Pedagogía

GIMENO, S.J. y PEREZ G.A., *Comprender y transformar la enseñanza*, Morata, Madrid 1992, 17 x 24, 442 p.

Este libro es un intento de acercar a los profesionales de la educación puntos fundamentales del pensamiento y de la investigación educativa. Es un trabajo de síntesis. Parte del siguiente supuesto: Si el educador no comprende lo que hace, su tarea pedagógica será mera repetición de actividades en respuesta a demandas o consignas externas.

Siendo claro que el profesional de la enseñanza debe fundamentar su práctica en una opción de valores y en ideas que le ayudan a clarificar las situaciones, proyectos y planes, así como las previsibles consecuencias de su labor, su sentido de responsabilidad le obliga a apoyarse en un juicio ilustrado por el saber y en una crítica y ética que le permitan apreciar lo que conviene hacer y cómo hacerlo dentro de unas determinadas circunstancias.

La aportación de los autores quiere ser una ayuda al ejercicio de toma de conciencia exigible a cualquier profesional de la enseñanza. Además del debate sobre las funciones sociales que cumple la enseñanza escolarizada en las sociedades occidentales contemporáneas, se presta también atención a los poderosos medios de comunicación de masas que interactúan con la educación escolar. Se plantea la necesidad de

repensar los procesos de enseñanza-aprendizaje y los modos de conocer e intervenir en la escuela. Una buena parte del libro está dedicada a clarificar el concepto de *curriculum*, los contenidos de la enseñanza y la evaluación escolar.

En resumen, la obra analiza los problemas y prácticas que han sido y son esenciales para llenar de contenido y sentido la tan importante tarea de la enseñanza - M. MATEOS.

USHER, R. y BRYANT, I., *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación. El triángulo cautivo*, Morata/Paideia, Madrid 1992, 17 x 24, 190 p.

El título del libro se refiere a la educación de adultos como campo de estudio que abarca teoría, práctica e investigación. No se trata de métodos de investigación, ni es un manual sobre cómo proceder a investigar. El subtítulo, "el triángulo cautivo" quiere decir que estamos "cautivos" dentro de una comprensión convencional y restringida de la relación triangular práctica-teoría-investigación. Por eso se ofrecen unos recursos conceptuales que los educadores de adultos pueden aprovechar y adaptar a sus propios fines.

La investigación de la educación de adultos y de la formación permanente es un fenómeno bastante reciente. Uno de los problemas que se señalan en el libro es que nos hallamos atrapados en modelos y supuestos inapropiados sobre la naturaleza y los fines de la investigación, el lugar de la teoría y la relación entre éstas y la práctica. Lo cual exige someter a un escrutinio crítico los modelos, supuestos y paradigmas convencionales, buscando alternativas más adecuadas y útiles.

La educación de adultos es una realidad en rápida expansión. Constituye un área de actividades muy diversas. Pero, como área de estudio, necesita aún mucho desarrollo. Para este fin, los autores presentan aquí modelos eficaces de considerar las relaciones entre teoría, investigación y práctica. Señalan que el objetivo de la investigación debería ser mejorar la práctica a través de un proceso de reflexión crítica.

En el prólogo que hace Francisco Beltrán Llavador a la edición española del libro, afirma que se trata de un ejercicio ejemplar de democracia educativa, en el sentido de que democratizar la educación de los adultos supone dar voz a quienes pueden ser afectados por los posibles resultados.- M. MATEOS.

NOBILE, A., *Literatura infantil y juvenil. La infancia y sus libros en la civilización tecnológica*, Morata/Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1992, 17 x 24, 190 p.

El autor está convencido de que el libro sigue teniendo un papel esencial en la promoción humana, social, cívica y cultural de las generaciones jóvenes. Desde esa convicción hace un planteamiento pedagógico y una invitación al diálogo con los medios de comunicación, teniendo como punto de referencia la realidad de la infancia en la civilización tecnológica.

A lo largo del libro se intenta responder a preguntas como éstas: ¿Cuál es el papel del libro en relación con las necesidades educativas más urgentes de nuestro tiempo? ¿Qué caminos debe seguir una correcta educación en la lectura? ¿Qué interés puede tener una revisión de los géneros narrativos tradicionales y de algunos de los más acreditados autores clásicos infantiles nacionales e internacionales? ¿Qué valoración pedagógica puede hacerse de lenguajes narrativos, ilustrados, animados...

para quienes están en la edad evolutiva? ¿Cuáles son los problemas y orientaciones actuales de las ediciones para niños?

Este ensayo de Nobile puede ser particularmente interesante para cuantos desempeñan puestos de responsabilidad educativa, estudiantes de magisterio, profesores, bibliotecarios, escritores e ilustradores de libros de niños, profesionales de la edición, padres y cuantos, de algún modo, tienen la tarea de acercar a los niños al libro.

En su edición española, el libro se completa con la aportación de Teresa COLOMER sobre la literatura infantil en nuestro país, desde la década de los cuarenta hasta la actualidad.- M. MATEOS.

GONZÁLEZ P., M.D., *Conducta prosocial: evaluación e intervención*, Morata, Madrid 1992, 17 x 24, 159 p.

La autora entiende por conducta prosocial "toda conducta social positiva con/sin motivación altruista". En los últimos años la conducta prosocial está ahí, surgiendo en la literatura de la investigación como un amplio y polifacético campo dentro del ámbito de la psicología científica. La presente obra es una recopilación, información y puesta al día sobre el tema. Incluye los puntos de vista socio-histórico, teórico-explicativo, y empírico-descriptivo.

El objetivo es doble. En primer lugar, ayudar a potenciar la conducta prosocial en sus dos grandes núcleos de aplicación: la reducción y prevención de la agresión y la delincuencia, así como la potenciación del comportamiento asistencial. En segundo lugar, reunir en un texto lo esencial sobre el tema con el fin de transmitir una idea, lo más exacta posible, de la situación en este momento en el que han transcurrido algo más de dos décadas de producción científica sobre esta materia.

La autora tiene la esperanza de que en un futuro próximo el profesional interesado disponga de una "nueva" modalidad de abordar los problemas de conducta antisocial.- M. MATEOS.

#### Literatura-Varios

HAUSER, A., *Historia social de la Literatura y del Arte*, I-III (Nueva serie 18, 19, 20), Labor, Barcelona 1992, 19 x 13, 440-412-308 p.

Se ha dicho con acierto que el arte y la literatura son un producto social y no pueden estudiarse sino en relación con los demás aspectos de la sociedad en que vive el artista: religión, economía, política...

Arnold Hauser, nacido en Hungría en 1892, y muerto en la ciudad de Budapest, en 1978, después de residir en Viena y en Londres, ha sido considerado un clásico en la materia; de modo especial, desde que publicó, ya en 1951, su *Historia social de la Literatura y el Arte*, obra ingente y fundamental en la que estudia el origen de los distintos estilos artísticos desarrollados en la cultura occidental.

Ahora nos llega, por medio de los excelentes traductores A. Tovar y F. P. Varas-Reyes, una versión en castellano, muy bien cuidada y magníficamente impresa.

Ellos nos dicen en el preámbulo que se trata de una obra nueva, en la que no hay que buscar la utilidad inmediata del manual que sirve para el estudio y el repaso, sino una orientación inédita casi por completo.

La obra de Hauser consta de tres volúmenes. El primero abarca desde el paleolítico, con el tema "magia y naturalismo", pasando por las antiguas culturas urbanas orientales (Egipto, Mesopotamia y Creta), por la Grecia y la Roma clásicas, Edad Media y Renacimiento.

El segundo volumen comprende los tres momentos fundamentales del siglo XVII y XVIII, es decir, manierismo, barroco y rococó, junto con el romanticismo.

Finalmente, el tercer tomo está dedicado a las corrientes contemporáneas: naturalismo e impresionismo; para terminar con un interesante capítulo sobre el impacto que ha ejercido en el mundo de las letras y de la cultura el cine.- T. APARICIO.

BRAILLON M.G., *El sistema nervioso central*, Morata, Madrid 1992<sup>3</sup>, 24 x 17, 75 p.

Tiene razón el prologuista de la edición francesa cuando acepta, aunque busque alguna disculpa, que el estudio del Sistema nervioso entraña dificultades serias para los alumnos, mayormente cuando hay que estudiarlo con limitaciones de tiempo. Ciertamente no resulta cómodo ni fácil, y pretendiendo facilitar las cosas el autor, profesor del primer ciclo de la UER (Universidad de Lyon, 1), ofrece a los estudiantes este librito-folleto proporcionando, con estilo fácil, inteligible, sobrio y exacto las nociones básicas para el universitario que ha de enfrentarse con el estudio del Sistema nervioso humano. Intencionadamente ha evitado entrar en su Fisiología, Filosofía y Embriología.

Va acompañada esta obra con una *carpeta* con cincuenta láminas ilustrativas, lo suficientemente esquemáticas y explícitas con el fin de hacer más comprensivo el texto, aunque dentro de él también haya otras láminas para hacer más asequible la morfología del Sistema que se estudia.

Con verdadero rigor pedagógico desarrolla el tema en cuatro partes, dedicando la primera a *Generalidades*, la segunda a la *Morfología del sistema nervioso central*, la tercera a su *Organización*, dedicando la cuarta a la *Síntesis de las grandes vías de conducción*.

No dudamos, y el hecho de que haya alcanzado la tercera edición lo acredita, que ayudará grandemente a los estudiantes en la comprensión del Sistema nervioso humano, y hasta a los profesores que en los Colegios han de explicarlo también servirá para facilitar sus lecciones.

La carpeta de láminas es todo un alarde de esquemas fáciles que ayudarán a comprender el texto teniendo en la mano la lámina para facilitar sus lecciones.

La doctora María José Pascual, por su cuenta, ha enriquecido el trabajo con dos índices especiales: en uno atiende a la terminología más corriente de acuerdo a la *Nómina Anatómica Internacional*, con el título de *Relación de Epónimos*, y en el segundo se preocupa de brindar las *Equivalencias latinas* que en textos más profundos ha de encontrar el estudiante en estudios avanzados. Toda una razón para acreditar, aún más, el trabajo que gozosos presentamos al lector.- T. GONZALEZ CUELLAS.



**RODRIGUEZ, R., Isacio - ALVAREZ FRDEZ. Jesús.**

*Labor científico-literaria  
de los agustinos españoles.*

*Vol. I (1913-1964).*

*Vol. II: 1965-1990).*

18 x 25, I: 575 p.; II: 577-1.198 p., 5.000 pts. cada uno

*Diccionario Biográfico Agustiniiano*

*Vol. I (1525-1588).*

*Vol. II: 1590-1600).*

Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992,

18 x 25, I: 577 p.; II: 540 p., 5.000 pts. cada uno

**ALONSO, Carlos**

*Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617),  
Arzobispo de Goa (1595-1617).*

*Estudio Biográfico*

Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992,

17 x 24, 299 p., 2.500 pts.

**GONZALEZ CUELLAS, Tomás**

*La Eucaristía. Orientaciones para el  
Pueblo de Dios*

Valladolid 1992,  
12 x 16,5, 282 p., 1.200 pts.

\* \* \*

**GONZALEZ CUELLAS, Tomás**

*Una institución coyantina.  
Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*

Valladolid 1992,  
17 x 24, 288 p., 2.000 pts.

\* \* \*

**APARICIO LOPEZ, Teófilo.**

*Juan Antonio Vallejo-Nágera,  
Naguib Mahfuz y otros ensayos*

Estudio Agustiniano, Valladolid 1992,  
15 x 21, 405 p., 2.800 pts.

**RODRÍGUEZ, R., Isacio - ÁLVAREZ FRDEZ., Jesús**

*Historia de la provincia agustiniana  
del Santísimo nombre de Jesús  
de Filipinas*

Estudio Agustiniano, Valladolid 1993,  
17 x 24, 520 p., 3.000 pts.

## PUBLICACIONES «DE ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.  
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.  
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.  
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.  
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.  
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.  
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.  
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.  
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.  
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.  
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.  
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.  
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.  
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.  
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.  
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.  
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.  
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.  
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.  
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.  
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1990<sup>2</sup>.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios. Exposición de pinturas chinas del Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966<sup>2</sup>.  
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.  
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. *Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- Ortega y la Religión. Nueva lectura. I-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- Humanismo. Inquisición. I*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV: Bibliografía. VII-XX: Monumenta*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. I. (1565-1588)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.