

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 2

MAYO -AGOSTO
1994

SUMARIO

ARTÍCULOS

- S. SABUGAL, *La mateana tradición histórica sobre las apariciones del resucitado (Mt 28,9-10.16-20) Análisis histórico-tradicional* 217
- L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua* 243
- M. M^a CAMPELO, *Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo* 307

TEXTOS Y GLOSAS

- R. A. CAPILLA GONZÁLEZ, *La herencia de san Agustín según el P. Tar-sicio J. van Bavel*..... 353
- J. VEGA, *A propósito de un libro sobre fray Luis* 367
- LIBROS 373
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 2

MAYO -AGOSTO
1994

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- S. SABUGAL, *La mateana tradición histórica sobre las apariciones del resucitado (Mt 28,9-10.16-20) Análisis histórico-tradicional* 217
- L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua* 243
- M. M^a CAMPELO, *Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo* 307

TEXTOS Y GLOSAS

- R. A. CAPILLA GONZÁLEZ, *La herencia de san Agustín según el P. Tar-
sicio J. van Bavel*..... 353
- J. VEGA, *A propósito de un libro sobre fray Luis* 367
- LIBROS 373

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 ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1994

La mateana Tradición Histórica sobre las apariciones del Resucitado * (Mt 28,9-10.16-20)

Análisis histórico-tradicional

Los cuatro evangelistas *concluyeron y culminaron* los respectivos evangelios con sus interpretados relatos anastasiológicos ¹.

Todos ellos valoraron pues la Resurrección de Jesús como piramidal *cima* de su ministerio mesiánico. Con éste *enlazan* efectivamente aquellos relatos pascuales no sólo por los reiterados vaticinios autoanastasiológicos ², también por la mención de «las mujeres» ³, de «sus discípulos y Pedro» ⁴ o de

* Sobre las Cristofanías pascuales de los cuatro relatos evangélicos, en general, cf. W.NAUCK, *Die Bedeutung des leeres Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*: ZNW 47 (1956) 243-67; H. von CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ²1958, 20-54; C.M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959, 114-45; P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau de Jésus* (BZNW 26), Fs. J. JEREMIAS (Hrsg.v.W.Eltester), Berlin 1960,141-62; ID., *Passion et Résurrection*, Paris 1966, 277-353; P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris, 1963, 277-344; G. KOCH, *Die auferstehung Jesu Christi* (BHth 27), Tübingen ² 1965, 157-207; E. GUTTENBERG, *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*: ZKth 88 (1986) 257-72; E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATTER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Luzern-München 1968, 43-55.91-104; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 285-95 (trad.españ., 347-59); X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 121-71 (trad. españ., 135-85); B. RIGAUD, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 278-307: 295ss; E. DHANIS, *La résurrection de Jésus et l'histoire: «Resurrexit»* (ed. E. Dhanis), Città del Vaticano 1974, 557-641:597-610; R. PESCH, *Markus II 529-36.548-55; G. GNILKA, Markus II 345-47; Mathäus II 496-97.500=1.511s; J. SCHMITT, Résurrection de Jésus. DBS x 487-582:532-50; J. CABA, Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid 1986, 286-337 (más bibliografía en las páginas siguientes).

1. Cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 602-28 (bibliogr.); ID., *La resurrección de Jesús en el evangelio de Mateo (Mt 28,1-20)*: Salesianum 53 (1991) 467-78; *La resurrección de Jesús en el evangelio de Lucas (Lc 24,1-49)*: Re Ag 33 (1992) 463-94; *La resurrección de Jesús en el cuarto Evangelio (Jn 20-1-29; 21,1-14)*: Salesianum 53 (1991) 649-67.

2. Mc 16,7=14,28; Mt 28,7=26,32; Lc 24,6=9,22.

3. Mc 16,1-15,47; Mt 28,1=27,61; Lc 24,1=23,55s.

4. Mc 16,7par=14,26=52.66.72par.

«Pedro y el discípulo amado»⁵ así como por los mismos nombres del Resucitado, identificado con el histórico «Jesús»⁶ o «el crucificado Jesús»⁷ con «Jesús de Nazaret» o «el crucificado Jesús el Nazareno» y el «Maestro»⁸. Esto muestra ya, que los cuatro relatos evangélicos no pueden ser valorados «a priori» como creaciones literarias de los evangelistas: Estos debieron redactarlos sobre una *tradición* previa enraizada en el subsuelo de eventos sustancialmente tan *históricos* como los personajes mencionados⁹. Es lo que confirmará el siguiente *análisis histórico-tradicional* del relato mateano sobre las apariciones del Resucitado a las mujeres (Mt 28,9-10) y a «los once» discípulos (Mt 28,16-20)¹⁰: Tras esforzarnos por delimitar a) su respectiva *tradición* evangélica, b) intentaremos detectar la *raíz histórica* de ambos eventos pascuales, no sin *hodiernizar* su mensaje anastasiológico.

«Y he aquí que Jesús les salió al encuentro, diciéndoles: ¡Alegraos! Ellas, acercándose, abrazaron sus pies y le adoraron (v.9). Entonces les dice Jesús: ¡No temáis! ¡Id, anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea, y *me verán* (=“*ópsontai*») allí! (v.10)... Pero los Once discípulos fueron a Galilea, al monte que les había ordenado Jesús (v.16); y *viéndole* (=“*idóntes*») le adoraron, pero algunos dudaron (v.17). Y acercándose Jesús les habló, diciendo: Me fue dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra (v. 18); id pues y haced discípulos a todas las naciones paganas, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del

5. Jn 20,2-10=13,23-24; 18,15=16.

6. Mc 16,9; Mt 28,9.16.18; Lc 24,15; Jn 20,12.14.16.17; 21,4.5.10.12.13.14.

7. Mt 28,5.

8. Lc 24,19; Mc 16,6; Jn 20,16.

9. A este respecto, Cf. los estudios de: W. MICHAELIS, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Bazel 1994, 14-22.43-78; ID., *Oráo*: ThWNT V 340-68:355-60; W. NAUCK, *a.c.* (ZNW 1956), 258s; H. von CAMPENHAUSEN, *Ablauf*, 42-52; C.M.MARTINI, *Il Problema*, 126-38; CH. H. DODD, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 142-50 (trad. españ. 150-57); X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles*, 446-49 (trad. españ., 391-93); ID., *Résurrection*, 271-76 (trad. españ., 285-91); H. GRASS, *Ostergeschehen*, 15-93: 85ss; P. BENOIT, *Passion et Résurrection*, 307-4; CH. H. DODD, *The appearances of the Risen Christ: «More New Testament Studies*, London 1963, 102-33; G. KOCK, *Auferstehung*, 171-207; K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten²1967, 48-62.74-91; H. SCHLIER, *Auferstehung*, 30-39; E. RUCKSTUHL, *Auferstehung* 92-104; A. GEORGE, *Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Lc 24,36-53: «La résurrection de Jésus et l'exégèse moderne»* (LD 50), París 1969, 75-104; J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 290-92 (trad. españ., 353-56); B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité* 281-88.297-99; E. DHANIS, *e.c.* (en «Resurrexit») 601-10; J.E. ALSUP, *The Post-Resurrection-Appearences stories of the Gospel tradition. A story-of-tradition analysis with texts-synopsis* (CthM 5), Stuttgart 1975; J. KREMER, *Osterevangelien* 74-76.90-91.130-32.151-52.178-80. 198-99.224; J. SCHMITT, *a.c.* (DBS, x) 537-50; J. CABA, *Resucitado*, 311-37 (más bibliografía en las páginas siguientes).

10. Cf. E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Matthäus* 407,9; CH. H. DODD, *e.c.*, 105-7; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection*, 126-27.137-44 (trad. españ., 140-41.150-57); J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen nach Matthäusevangelium* (FzB 11), Würzburg 1973; J. KREMER, *Osterevangelien* 74-76.90s; J. GNILKA, *Matthäus* II 496, 504-5.511 (más bibliografía en las notas siguientes).

Espíritu Santo (v. 19, enseñándoles a observar cuanto os mandé. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo” (v. 20).

El relato anastasiofánico de Mt comprende pues la Cristofanía a las mujeres junto al Sepulcro de Jesús (vi. 9-10), y a los “los Once” en “el monte” de “Galilea” (v. 16-20). Orillados los datos característicos –vocabulario y estilo– de la redacción mateana ¹, ¿late tras ésta una *tradición* previa? Y, en caso afirmativo, ¿contiene datos sustancialmente *históricos* la tradición usada por Mt?

1) LA CRISTOFANIA A LAS MUJERES

(Mt 28,9-10)

Mateo es el primer evangelista, que nos informa sobre la aparición del Resucitado a las mujeres ². Ese es su mérito. Un relato, por lo demás, muy breve. Y estrechamente ligado al previo sobre el Sepulcro vacío (Mt 28,1-8), por varios indicios literarios. El reiterado uso del nombre «Jesús» (vv. 5. 9.10) así como la evocación pronominal («ellas»: vv. 9.10) de las mencionadas mujeres (v.1). ¿Trasluce su redacción literaria el uso de una *tradición* anastasiofánica basilarmente *histórica*?

A. La pascua tradición evangélica

Detectar la hipotética tradición usada por el Evangelista exige un detallado análisis del texto mateano, que precise los datos redaccionales y detecte los que son ajenos a su redacción literaria. Ahora bien, Mateo redactó el v. 9 no sólo introduciéndolo con la expresión «y he aquí», ³ también añadien-

1. Cf. J. C. HAWKINS, *Horae synopticae*, Oxford ⁶1909, 3-10-35.154-73; M. J. LAGRANGE, *Matthieu*, LXXI-CVII; U. LUZ, *Matthäus I* 31-56; W. SCHENK, *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen 1987.

2. Para su análisis tradicional, Cf.: J. LEAL, *Mateo y la aparición de Cristo a la Magdalena*: EstB 7(1948) 5-28: 955; E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Matthäus* 407-9; CH.H. DODD, *e.c.*, 105-7; X. LÉON-DOFOUR, *Résurrection*, 126s (trad. españ. 140s); J. LANGE, *o.c.*, 370-85; J. KREMER, *Osterevangelien* 74-76; J. GNILKA, *Matthäus II* 495s.

3. El uso de «kai idou» es ligeramente característico de Mt (=Mc 0,Mt 27, Lc 24 = Act 11), quien la usa frecuentemente en el contexto de relatos *epifánicos* (Mt 2,9; 3,16.17; 4,11; 8,24.29; 17,3-5), como en su relato *anastasiofánico* lo hace (Mt 28, 2.7.9), *repetiendo* lo previamente usado (vv. 7-9) por ser «*repetitivo*, su estilo» ((Cf. *infra*, n. 6). Así con: J. LANGE, *o.c.*, 328; W. SCHENK, *o.c.*, 297s. Sobre su uso en Mt 28, 20; Cf. *infra*, n. 25.

do el part. «acercándose»⁴ así como la expresión «y le adoraron»⁵. Los demás vocablos no son propios de Mt y, por tanto, ésta sería la tradición por él usada: «Jesús les salió al encuentro»⁶, diciendo: ¡Salve!⁷ y ellas abrazaron sus pies»⁸. A la redacción mateana del v. 10 pertenecen el adv. «entonces» y el nombre «Jesús»⁹, así como la orden del Resucitado «que vaya a Galilea y allí me verán»¹⁰. Los restantes vocablos no acusan la redacción de Mt y, por tanto, ésta sería la tradición pre-mateana: «y les dice. ¡No temáis!»¹¹. ¡Id,

4. Característico del vocabulario mateano es tanto el verbo «proserchésthai» (=Mc 5, Mt 52, Lc 10 = Act 10), como el part. «proselthousai» y análogos (=Mc 5, Mt 28, Lc 5). Así con J. LANGE, *o.c.*, 370.

5. El uso del verbo «proskynéin» (=Mc 2, Mt 13, Lc 2 = Act 11) es propio de Mt: Cg. J. C. HOSKYNs, *o.c.*, 7; M. M. J. LAGRAGE, *o.c.*, CV11s. J. LANGE, *o.c.*, 370s; W. SCHENK, *o.c.*, 421s.

6. Parco uso del verbo «hypantáo» (Mc 1, Mt 2, Lc 2+Act 1), de cuyos dos textos mateanos (Mt 8,28; 28,9) sólo en este último tiene por sujeto a Jesús. Por lo demás, el pron. «autáis» se refiere sin duda a las mencionadas «María la Magdalena y la otra María» (Mt 28, 1), cuyos no repetidos nombres (v.9) es tradicional, pues «repetitivo es el estilo de Mateo»: U. LUZ, *o.c.*, 31.

7. No es característico de Mt el verbo «cháiro» (=Mc 2, Mt 6, Lc 12 + Act 7), cuyo saludo «cháirete» (=Mc 1, Mt 3, Lc 1+Act 2) difícilmente lo puso en labios de Jesús el mismo Evangelista (Mt 28,9) que, previamente, lo usó en labios del *traidor* Judas (Mt 26,49) y de los *burladores* soldados romanos (Mt 27,29 par). Aquel saludo *griego* (Cf. W. BAUER, *Wörterbuch NT* 1782, n. 2; H. CONZELMANN, *ThWnt* IX 351 y, por tanto, normal entre los soldados romanos (Cf. Jn 19,3; Mt 27,29 par), proviene de la tradición cristiana (Cf. 2Jn 10-11): Contra J. LANGE, *o.c.*, 370.

8. El uso del verbo «kratéin» (=Mc 15, Mt 12, Lc 2) no es característico de Mt, cuyo empleo en los textos *relacionados con Jesús* significa casi siempre «arrestar» y casi todos aquellos provienen de su fuente marcana (Mt 21,46 [=Mc 12,12]; 26,4.48.50.55=Mc 14,1.44.46.49) Es pues tradicional la expresión «abrazaron sus pies» (Mt 28,9; Cf. Jn 20,17), única en el NT: Contra J. LANGE, *o.c.*, 373.

9. Si el adv. «tóte» es característico de Mt (=Mc 6, Mt 90, Lc 15 + Act 21: Cf. J. C. HOSKYNs, *o.c.*, 8; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, CIXs; U. LUZ, *o.c.*, 52; W. SCHENK, *o.c.*, 446), la *repetición* del nombre «Jesús» (v.9) es también redacción del Evangelista, cuyo «estilo es repetitivo». U. LUZ, *o.c.*, 31.

10. El uso del verbo «apérchesthai» es característico de Mt (=Mc 23, Mt 35, Lc 13+Act 3). También la *repetición* de la frase «a Galilea y allí me verán» (Cf. v.7) es mateana: Responde a «estilo repetitivo» de Mt (Cf. *supra*, n.9), cuyo preanuncio anastasiofánico «en Galilea» (v.7) reproduce literalmente al respectivo de la redacción marcana (Mc 16,7). Añadamos a este respecto, que Mt acusa una cierta *preferencia* por la mención de «Galilea» (Mc 12, Mt 16, Lc 13, Jn 17): En la «Galilea de los paganos» *inició* Jesús su ministerio mesiánico (Mt 4,12-16. vv. 12.15), «de Galilea» *partió* Jesús para *iniciar* su ministerio en «Judea» (Mt 19,1) y lo *culmina* con su resurrección (Mt 28,1-10), pero en «Gali» *finaliza* sus apariciones el Resucitado e *inicia* la misión universal de la Iglesia (Mt 28,16-20) post pascual Cf. *supra*, 000; *infra*, 000, n.3 (bibliogr.).

11. El presente histórico «légei» es característico de Mc, no de Mt (Cf. J. C. HAWKINS, *o.c.*, 144-49); *pre-mateano* es asimismo el pron. «autáis» (Cf. *supra*, n. 6) así como el imperativo tranquilizante «me phobeisthe» (Mt 14,27 [=Mc 6,50; Jn 6,20]; 17,7; 28,5.10; Lc 2,10; 12,7), expresión *frecuente en labios* de Jesús (Mc 6,50 par; Mt 10,26.28.31 [=Lc 12,28]; 17,7; Cf. Mc 5,36; Lc 5,10; 12,7.32) y además *semítica* (Cf. *supra*, 000, n.16). Su uso *en labios del* Resucitado es, pues, probablemente tradicional: contra J. LANGE, *o.c.*, 377.

anunciad ¹² a mis hermanos ¹³ que me verán!» ¹⁴. Los datos seguros logrados mediante indicios objetivos del precedente análisis literario, muestran con suficiente claridad que el relato de Mateo sobre la Cristofanía pascual a las mujeres *no es* creación de la literaria redacción mateana ¹⁵. Ésta, por el contrario, fue elaborada por el Evangelista sobre «una tradición previa» ¹⁶, cuyo texto sería:

«Jesús les salió al encuentro diciendo: ¡Alegraos! y ellas abrazaron sus pies (v.9). Y les dice: ¡No temáis! ¡Id, anunciad a mis hermanos, que me verán!» (v.10).

Esa tradición anastasiofánica es pues literariamente muy breve: Junto al sepulcro, el resucitado «Jesús salió al encuentro de» varias (¿cuántas?) mujeres; a cuyo saludo «¡alegraos!» (=chairete), reaccionaron aquellas «abrazando sus pies» y, tras tranquilizarles –«¡no temáis!»– el Resucitado, les ordenó imperiosamente: «Id, anunciad a mis hermanos (=discípulos), que me verán!».

b) Una tradición sucinta, cuyo Mensaje anastasiológico contiene sin embargo datos importantes. Quien toma la iniciativa de manifestarse o «salir al encuentro» de las mujeres es «JESÚS»: El mesiánico «Jesús» histórico y previamente crucificado, con quien por tanto *se identifica* fundamentalmente el RESUCITADO corporalmente. Pues esa su *corporalidad* anastásica refleja no sólo la promesa de “ser visto» por sus «hermanos» sino también su colo-

12. Los imperativos «shypágete, apangeílate» *no son* mateanos contra J. LANGE, *o.c.*, 137 1s: En *análogo* contexto previo usó el Evangelista el similar mandato «poreúesthai épate» (v.7); y lo habría *reiterado* aquí (v.10), dado que «*repetitivo* es su estilo»: Cf. *supra*, n.9.

13. Nombre de los «discípulos» (v.7), ligado en otro contexto mateano a una condición (Mt 12,49s; 25,40) y sólo *aquí* designados expresamente «hermanos» (J. GNILKA, *Matthäus* II 495) por el Jesús *de* Mateo, quien los habría llamado «discípulos» (v.7), pues «*repetitivo* es su estilo» (Cf. *supra*, n. 9). La designación de aquéllos como «hermanos» de Jesús (v.10) es pues *tradición* cristiana (Cf. Rm 8,29; Hebr. 2,11), usada por Mt. Así con J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium des Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1964, 274; Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* (HNT 4), Tübingen ⁴1971, 230; contra J. LANGE, *o.c.*, 375.

14. Esa sería la *tradición* pre-mateana: El uso de la conj. «que» (=hotí) no es característico de Mt (=Mc 110, Mt 141, Lc 173, Jn 271), ni lo es su empleo para indicar el objeto del verbo siguiente (Cf. W. SCHENK, *o.c.*, 378); tampoco el verbo «oráo» (=ver) caracteriza al vocabulario de Mt (=Mc 7, Mt 13, Lc 14, Jn 31), ni su uso con el significado anastasiológico de «ver» al Resucitado ó «ser manifestado» (=óphthe) éste (=Mc 1. Mt 3, Lc 3+Act 8, Jn 6, Ep. paul. 5).

15. Así con J. SCHMID, *Matthäus* ³381 (trad. españ., 457). Contra J. LANGE (*o.c.*, 370.383) y otros autores que, *sin un previo* análisis histórico-redaccional y tradicional del texto mateano, atribuyen los *orígenes* de éste a la *redacción* de Mt. F. NEIRYNCK, *Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matteenne*: NTS 15 (1968-69) 168-90: 181-84; J. KREMER, *Osterevangelien*, 74,76.

16. E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Mattäus* 409; así también: M.J. LAGRANGE, *Matthieu* 514; CH. H.DODD, *e.c.*, 106s; X LEON-DUFOUR, *o.c.*, 127 (trad. españ., 140).

quiu con las mujeres y el abrazo de sus «pies» por aquellas; ya el hecho mismo de «salirse al encuentro de Jesús», como durante su ministerio mesiánico. Le «salió al encuentro un hombre» endemoniado y «Marta» de Betania ¹⁷: El resucitado «Jesús» es una *persona* visible y concreta o activo y pasivo sujeto de *corporales* acciones: Pero es mucho más. Pues si «Jesús» tranquilizó –¡no temáis!»– amedrentados por Su *poder divino* de «caminar sobre el mar» –¡gesto exclusivo de Dios! o dominar sobre el diabólico dragón y la muerte ¹⁸, fue porque aquellas reconocieron de algún modo en el Resucitado al *divino Triunfador* de la muerte y de su diabólico autor. Nada de extraño, por otra parte: En el contexto de la tradición post-pascual, las primeras Comunidades cristianas confesaron al Resucitado como el Vencedor de «la muerte» o al «Señor de los muertos» ¹⁹, así como el Dominador del diabólico «señor de la muerte» o «príncipe de este mundo» ²⁰. Análogo señorío de «Jesús» resucitado debieron reconocer y confesar sus *primeros* videntes. Es pues normal, que Aquél les enviase –¡id!» a sus «hermanos» o discípulos, como *primeras mensajeras* o «anunciadoras» de su real resurrección corporal –¡me verán!»– y de su triunfo sobre la muerte.

Análogo mensaje pascual, qué duda cabe, debieron «anunciar» evangelizadamente *muchas mujeres misioneras* de la Iglesia primitiva²¹. Nada de extraño pues si, en el contexto histórico de la hodierna Iglesia misionera, *la mujer cristiana* es llamada con insistencia por el supremo Magisterio eclesial a *seguir el ejemplo* de quienes –¡tras María la Madre de Jesús!– fueron las prístinas predicadoras del cristianismo, *colaborando* en la urgente tarea evangelizadora de la Iglesia y en su «nueva evangelización» del neopaganizado mundo actual ²²: *¡Que la mujer cristiana no desoiga ese apelo materno de*

17. Mc 5,2 par; Jn 11,20. 30; Cf. 12,18; 4,5; Lc 14,31.

18. Mc 6,48-50par; Cf. Jb 9,8; 38,16. Acerca de ese significado *simbólico* del «mar» y el *exclusivo dominio de Dios* sobre él, Cf.: J. DE FRAINE-P. GRELOT, *Mar*. VTB 507s; R. KRATZ, *Thálassa*. EWNT II 313-16.315s (bibliogr.).

19. Cf. 1Tim 1,10; Hebr. 2,9.15; Apoc 1,18; Rm 14,9.

20. Cf. Hebr 2,9.14; Jn 12,31 (=1,11); 14,30; Apoc 12,10; 20,1-3; Cf. 1Jn 3,8.

21. Muchas, en efecto, son mencionadas por Pablo: «PRISCA» o la *misionera* «colaboradora» de Pablo (Rm 16,3; Cf. Act 18,1-3.26); «JUNIA» o la «ilustre entre los» *predicadores* «apóstoles» (Rm 16,7; Cf. 1Cor 12,28 [=Ef 4,11]; 9,5; 2Cor 8,23; 11,5.13; Ef 2,20; 3,5; Fil 2,25; Cf. D. MÜLLER, *Apóstol*. DTNT I 140-146.142; J. A. BÜHNER, *Apóstolos*. EWNT I 342-51: 349s: bibliogr.); «TRIFENA y TRIFOSA» así como «la amada PÉRSIDE» o quienes sobre todo *evangelizadamente* «se fatigaron mucho en el Señor» (Rm 16,21; Cf. 1Cor 15,10; Gal 4,11; Fil 2,16; Col 1,27-29; 1Tim 4,10; 5,17 etc. A este respecto, Cf. F. HAUCK, *Kopiáo*: ThWNT III 827-829), sin olvidar a «EVODIA» y a «SINTIQUE», las cuales *misionariamente* «lucharon por el Evangelio al lado» de Pablo (Fil 4,2-3; Cf. Col 4,15; 1Cor 11,5).

22. El Magisterio hodierno, en efecto, reconoce en la mujer «la gran importancia de su *participación*... creciente en los diversos campos del *apostolado* de la Iglesia» (CONC.VAT. II, *Decr. AA*, III 9), así como «la *indispensable contribución* de la mujer a la edificación de la Igle-

la Iglesia! ¡Que aquélla devenga –hoy como ayer– una valiente anunciadora de Cristo resucitado y resucitador de toda clase de muertos!

B. Una tradición histórica

La tradición pre-mateana sobre la anastasifanía de «Jesús» a las mujeres, añadámoslo, no es producto de la fe pascual o creación literaria de la Comunidad primitiva. Varios indicios objetivos de su texto, por el contrario, reflejan datos seguros de su historicidad substancial.

a) Que el Resucitado se manifestase junto a su sepulcro a varias mujeres –entre las cuales a «María la Magdalena»²³– o a las mismas, que previamente constataron el Sepulcro vacío y del mensajero celeste recibieron el anuncio pascual,²⁴ es normal: La *historicidad* de esta cristofanía está garantizada por la *respectiva* de aquella angelofanía. A ello se suma el *múltiple testimonio* sobre la Cristofanía a «María la Magdalena»²⁵.

b) Una historicidad corroborada por el evidente contraste de esa tradición anastasiofánica con la respectiva de la prístina *confesión cristiana* y *tradición paulina* sobre la aparición del Resucitado «a Cefas» y «a los Doce» así

sia, como lo hizo durante el ministerio de Jesús» y en la Iglesia primitiva (JUAN PABLO II, *Exh. apost.* ChL, IV 49; *Carta apost.* MD, V 16), siendo «necesario» que la pasada *colaboración activa* de la mujer en el «crecimiento y santidad de la Iglesia» misionera, «*se amplíe e intensifique...*» ante la urgencia de una «nueva evangelización» en el mundo hodierno: JUAN PABLO II, *Exh. apost.* ChL, IV 49; Cf. II 25-31; III 32-39; ID., *Exh. apost.* CT IX 66-71; PABLO VI, *Exh. apost.* EN, VI 70-73. Sobre María o «la Sierva del Señor» como «*primera evangelizadora cristiana*», Cf. S. SABUGAL, *La Iglesia, Sierva de Dios*, Zamora 1986, 67-69.70.

23. Cf. Mt 28,1.9.

24. Mc 16,1-8 par.

25. Mt 28,1.9-10; Jn 20,21-18; f. Mc 16,9. Que Jesús «se apareció *primero* a María la Magdalena» (f. Mc 16,9; Cf. Jn 20,11-18) no contradice en rigor, *suponer* que lo haya hecho «*ante todo* a su santísima Madre» (M.-J. LAGRANGE, *Marc*, 449; a este respecto, Cf. H. HOLZMEISTER, *Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuisset?*: VD 22 [1942] 97-72; A. M. SCHUMAIER, *Controversia de Christophania Batae M. Virgini die Resurrectionis concessa*. Mar 8 (1945) 147-51, A. FERNANDEZ, *Vida de nuestro Señor Jesucristo*, Madrid 1954, 704s; P. BENOIT, *o.c.*, 319; M. J. GRUENTHNER, *María en el NT: «Mariología»* ed. J. B. Carol, Madrid 1964, 108: bibliogr.); aunque *ningún texto del NT* lo menciona ni, por tanto, debe subrayarlo *el exegeta*, éste sí puede sumarse –como el autor de estas líneas lo hace– a «*la piedad* de los hijos de la Iglesia», quienes, «*tienen por seguro* que Cristo se apareció ante todo a su santa Madre» ((M.-J. LAGRANGE, *L'Évangeli de Jésus-Christ*, Paris 1939, 586), silenciando aquella Cristofanía los Evangelistas por parecerles obvia o por no necesitar una mención particular de aquella quien, –María– permaneció «*de pie* junto a la Cruz» (Jn 19,25), y por tanto no se había escandalizado del Crucificado. Estas y otras razones aducen autores *antiguos* (C. Sedulio, Paulino de Nola, Ruperto Abad, san Alberto M., san Ignacio de Loyola, san Pedro Canisio, J. Maldonado, Francisco de Toledo, F. Suárez, Cornelio L., Benedicto XIV: Cf. U. HOLZMEISTER, *a.c.*, 98s) y *modernos* (Th. Zahh, M. Albertz, A. Loisy, L. Pirot, M.-J. Lagrange, J. Huby, A. Fernández, P. Benoit y otros): Cf. U. HOLZMEISTER, *a.c.*, 99.

como a otros *hombres* y, entre ellos, a Pablo ²⁶. Un contraste, por lo demás, *no* contradictorio: El silencio de las mujeres por la prístina confesión cristológica obedece a la necesidad de apoyar la fe pascual sobre todo en el *sólido testimonio* de los Discípulos o Apóstoles, quienes eran sin duda los *principales testigos* de la *identidad* entre el Maestro o el Jesús histórico y el Cristo resucitado; la omisión de aquéllos por Pablo responde asimismo a su *incapacidad* jurídica para dar *testimonio* válido y creíble –así las consideraba entonces el Judaísmo– sobre la realidad corporal del Resucitado, testimonio que precisamente Pablo intenta subrayar ²⁷. Pero el mencionado contraste subsiste y a él se suma la clara desintonía de aquella tradición con muchas características de las primitivas tradiciones pascales: *Ausencia* de argumentos bíblicos así como de títulos y confesiones cristológicas, *falta* de reflexión teológica sobre la eficacia salvífica de la Resurrección y sobre la modalidad corporal del Resucitado. Lo que significa: La Comunidad primitiva no pudo crear una tradición, francamente disonante con la expresión de su fe pascual. Los orígenes históricos de aquella tradición son pues otros. ¿Se remontan acaso al mismo Evento transmitido?

c) Digamos de inmediato, que la tradición anastasiofánica designa al Resucitado simplemente «*JESUS*» o como le nombró la tradición *histórica* sobre la angelofanía pascual ²⁸, nombre personal muy frecuente en el contemporáneo Judaísmo palestino ²⁹ y, por tanto, designación normal del mesiánico «*Jesús*» histórico: Con él *se identifica* en lo esencial al «Jesús» resucitado *corporalmente* o quien, tras «salir al encuentro» de sus videntes, femeninas, dialoga con quienes «abrazaron sus pies» ¡Un gesto de agradecida veneración femenina para con el Resucitado, *del todo natural* o en sintonía con lo que pudo ser la *realidad histórica* del evento! Pues prolonga el análogo *gesto histórico* de quienes, durante el ministerio mesiánico de Jesús, «cayeron» o «se postraron a sus pies» ³⁰: ¡El *venerado* Resucitado *se identifica* fundamentalmente con el *reverenciado* Jesús histórico!

d) Por lo demás, varios indicios objetivos de aquella tradición anastasiofánica reflejan una marcada coherencia o sintonía con la *lengua materna* de Jesús así como con las *características de su lenguaje* o habitual modo de

26. 1Cor 15,5-8.

27. Así con J. GNILKA, *Matthäus* II 496.

28. Mc 16,6 (=Mt 28,5).

29. Cf. S. SABUGAL, *Credo* 317 (bibliogr.).

30. Así Jairo (Mc 5,22=Lc 8,41), la mujer sirofenicia (Mc 7,35) y el curado leproso samaritano (Lc 17,16), «María la hermana de Lázaro (Jn 11, 32; Cf. 12,13) y la «mujer» pecadora (Cf. Luc 7,38). Con unos y otras «cayeron a los pies» del Jesús *histórico* o de «una Persona *concreta*, el similar gesto de las mujeres para con el Resucitado refleja «una implícita seguridad de que hay una Persona *real* ante ellas». CH. H. DODD, *e.c.*, 106 (lo cursivado es nuestro).

hablar. Así ya los numerosos semitismos armenizantes: Eso son la reiterada construcción paratáctica ³¹ y el part. presente «diciendo» ³²; el presente histórico «les dice» ³³ y la expresión «no temáis» ³⁴; finalmente, el saludo griego «chaírete» (= ¡alegraos!) reproduce con toda probabilidad su correspondiente arameo «sumehán» (¡alegraos!) ³⁵... ¡Así pudo expresarse quien –Jesús– tuvo por lengua materna el arameo palestinese! ³⁶. Añadamos seguidamente, que los frecuentes imperativos –«alegráos» y «no temáis», «id» y «anunciad»– reflejan el característico *lenguaje imperioso* de Jesús ³⁷ con su lenguaje sintonizan asimismo, y en particular, la tranquilizante expresión «¡no temáis!» ³⁸, el imperativo «id» ³⁹ y la designación de los discípulos como «hermanos» suyos ⁴⁰. No hay duda: La detectada tradición anastasiofánica, claramente semítica y sintonizante con la lengua propia de Jesús así como su característico modo de hablar, reproduce en lo esencial «la realidad del Evento» pascual transmitido ⁴¹ y, por tanto, ha de valorarse como *sustancialmente histórico* ⁴².

32. «Legôn». Cf. M.-J. LAGRANGE, *Matthieu*LXXXIX.

33. Un *semitismo* hebraico o *aramaico*: Cf. M.-J. LAGRANGE, *Marc* CXII; V. TAYLOR, *Mark* 64 (trad. españ., 69).

34. Reproduce su correspondiente hebrea (= «al tíraú») o *arama* (= «lo tidhalún»).

35. El verbo arameo «sámáh» (=alegrarse), en efecto, es usado frecuentemente –con idéntico significado– por el Judaísmo qumránico y rabbinico (Cf. H. CONZELMANN, *Chairo*: ThWNT IX 354s). El Targúm usa también, a este respecto, el imperativo *aramaico* «bí ú» (=alegráos: *TgJl* 2,23), empleando asimismo la literatura de Qumrán el imperativo aramaico «hagelnáh» (1QM 12,13): Cf. H. CONZELMANN, *a.c.*, 354.

36. Cf. S. SABUGAL, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 317-23; 321ss (bibliografía: 321, n. 21).

37. Cf. H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*: Bz 2(1958) 54-84: 80-82.

38. «Me phobeísthe» es una expresión *semitica* (*TgPIGén* 15,1; 21,17 *TgPIDt* 1,20 Cf. G. WANKE, *Phobéo*: ThWNT, IX 119) y *frecuente en labios* de Jesús (Mc 6,50 par; Mt 10,26.28. 31 [-Lc 12,28]; 17,7; Cf. Mc 5,36; Lc 5,10; 12,7.32), pero *ignorado* por los extraevangélicos escritos del NT (sólo análoga en: 1Pe 3,14; Apoc 1,17).

39. El imperativo «hypagéte» (=id) y «hypage» (=va) es usado «en el NT casi exclusivamente en labios de Jesús (=Mc 13, Mt 20, Lc 2, Jn 3); siendo propio de su «lenguaje imperioso»: H. SCHÜRMANN, *a.c.*, 81.

40. La designación usada por los Evangelistas *siempre en labios de Jesús* (Mc 3,34 par; Mt 25,40; 28,10) *sintoniza con* su concepción sobre «el reinado de Dios» y su nuevo Pueblo elegido (Mc 3,34 par): Cf. M.-J. LAGRANGE, *Marc* 78; E. LOHMEYER, *Markus* (1963), 81s; V. TAYLOR, *Mark*² 247 (trad. españ., 280); J. JEREMIAS, *Theologie NT* 166 (trad. españ., 201).

41. J. SCHNIEWIND, *Matthäus* 274 (lo cursivado es nuestro).

42. «Que Jesús se haya aparecido también a sus discípulas –y no sólo a sus discípulos– no ha de excluirse en absoluto» (J. GNILKA, *Matthäus* II 496). Los *indicios objetivos* del previo análisis histórico-redaccional y tradicional del texto mateano muestran ser exegéticamente *superficial* y científicamente *inválido* considerar aquel texto de «carácter legendario» (H. GRASS, *Ostergeshehen* 28) o atribuir *sus orígenes* a la redacción mateana». F. NEIRYNCK y J. KREMER, *l.c.*, (*supra*, n. 15).

Resumiendo los precedentes análisis histórico-redaccionales y tradicionales sobre la pascual Cristofanía del evangelista Mateo a las mujeres, podemos decir: La ciertamente marcada redacción literaria de esa cristofanía por Mateo, sin embargo, no es creación redaccional del Evangelista; éste elaboró literariamente, más bien, una breve tradición anastasiofánica, en la que –entre otros casos– no se mencionaba el mandato del Resucitado sobre la «ida» de sus discípulos «a Galilea»; la primitiva Comunidad cristiana –añadámoslo– no pudo crear esa tradición, cuyo texto acusa una franca desintonía o contraste con muchos característicos datos y expresiones de su fe pascual; y tanto la designación del Resucitado no con un título cristológico sino con el nombre del histórico y crucificado «Jesús mesiánico», como la coherencia o acorde de aquel texto con la lengua y estilo propios del Maestro, son otros tantos indicios objetivos de que la mencionada tradición se enraiza en el firme subsuelo del anastasiofánico Evento acaecido ó sustancialmente histórico. Lo que significa: *En la historia se enraiza* la primera aparición del Resucitado y, por tanto, su misma Resurrección o la piramidal cima de la historia salvífica y el fundamento de la fe cristiana, el dogma central del símbolo Apostólico y el eje del Cristianismo. ¡La espiritualidad esencialmente pascual del cristiano debe pues, fraguarse o robustecerse, mediante el frecuente «encuentro» personal con el Resucitado, y por cierto, *en los eventos* de la propia historia!

2. LA CRISTOFANIA A «LOS ONCE» DISCIPULOS (Mt 20,16-20)

El relato anastasiológico de Mateo culmina y se concluye con esa aparición del Resucitado a los «Once discípulos» y su evangelizadora misión universal. Ya hemos visto la interpretación de ese Evento pascual por la redacción mateana ¹. ¿Late tras éstas una tradición pre-matena de historicidad sustancial?

A. La pascual tradición evangélica

Digamos de inmediato, que ese anastasiofánico relato mateano no puede ser creación literaria de Mateo: Varias de sus centrales concepciones teológicas –«el Reino de los cielos» y «la Iglesia» como nuevo «Pueblo» de

1. Cf. S. SABUGAL, *La resurrección de Jesús en el evangelio de Mateo (Mt 28, 1-20)*: Salesianum 53 (1991) 467-78: 473ss.

Dios, el cumplimiento del At en el Jesús mesiánico y la polémica antijudai- ca— así como sus *características* títulos cristológicos —«el Mesías» y el «Descendiente de David», el «Rey de los judíos» y «el Hijo de Dios»— están *del todo ausentes* en ese relato pascual. Por lo demás:

a) Un detenido análisis literario de ese relato muestra que, junto a indis- cutibles datos característicos del vocabulario y estilo mateano, existen otros muchos datos extraños a su redacción literaria. En efecto, Mt redactó el v. 16 añadiendo «discípulos» ², así como «a la Galilea» ³ y «a el monte» ⁴; los demás vocablos no son característicos suyos y, por tanto, ésta sería la *tradi- ción* por él usada: «Los Once fueron al lugar, que les ordenó Jesús» ⁵. El v. 17 fue marcadamente redactado por Mt, con las adiciones «adoraron» y «pero algunos vacilaron» ⁶; es pues *tradicón* pre-mateana: «y lo vieron» ⁷. Menos acusada es la redacción del v. 18 pero Mt, con la sola adición del partici- pio «acercándose» ⁸; todo lo demás es *tradicón* evangélica: «Y Jesús les

2. Mt identifica «los discípulos» con «los Doce» (Mt 10,1; 11,1; 20,17; Cf. G. STRECKER, *o.c.*, 191-93; L. LANGE, *o.c.*, 308-9.396s; W. SCHENK, *o.c.*, 342s), respondiendo al previo relato sobre el trágico fin de «Judas» (Mt 27,3-10) la identificación de aquellos con «los Once» (Mt 28,16a), así designados por la *tradicón* pre-mateana (Mc 16,20; Lc 24,9-33; Act 1,26; 2,14): Contra G. STRECKER, *o.c.*, 208; J.P. MEIER, *o.c.*, 408.

3. Si «Galilea» (=Mc 12, Mt 16, Lc 13) es característico símbolo teológico de Mt (Cf. E. LOHMEYER, *Galilea and Jerusalem*, Göttingen 1936, 16; G. STRECKER, *o.c.*, 93-99; J. LANGE, *o.c.*, 358-85: 385; W. SCHENK *o.c.*, 107s), la frase «a la Galilea» (Mt 28,16) reasume literalmente la previa orden del «ángel» y del Resucitado (Mt 28,7.10): Así con G. STRECKER, *o.c.*, 208; P. J. MEIER, *a.c.*, 408.

4. Vocablo y tema característico de Mt («monte»: Mc 11, Mt 16, Lc 12; «el monte»: Mt 5,1; 8,1: 14,33 par; 15,29; 17,9par; 28,16): Cf. E. LOHMEYER, *o.c.*, 16; E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Matthaus* 414; G. STRECKER, *o.c.*, 375s.

5. A la designación *tradicional* «los once» (Cf. *supra*, n.2) se suman los verbos «ir» (=«poreúesthai»: Mc 3, Mt 29, Lc 51+Act 37) y «ordenar» («tássein»: Mc 0, Mt 1, Lc 1+Act 4) pues en el previo contexto mateano nada prepara esa «orden» de Jesús: Así con P. MEIER, *a.c.*, 409; contra: G. STRECKER, *o.c.*, 98.208; J. LANGE, *o.c.*, 448-50; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 593s. «Ir al lugar» puede ser *tradicón* premateana: Act 12,17; 27,8; Cf. Rm 15,23; Hebr 11,8, y otros autores.

6. Si el verbo «adorar» (=«proskynéo»: Mc 2, Mt 13, Lc 2+Act 4) es característico de Mt (Cf. E. LANGE, *o.c.*, 370-71.472-75) y en 28,9.17 expresa la «reacción a la epifanía» del Resucita- do (W. SCHENK, *o.c.*, 422), el uso del verbo «distátso» (=«dudar» y «vacilar»: Cf. H. G. LIDDEL- R. SCOTT, *Lexicon* 437; W. BAWER, *Wörterbuch* 396) es exclusivo neotestamentario de Mt (14,31; 28,17) y, por tanto, del «probable origen mateano»: G. STRECKER, *o.c.*, 475-78; J.P. MEIER, *a.c.*, 409.

7. Si la construcción «viéndolo» es mateana (Mt 8,34; 14,26, [=Mc 6,49]; 28,17), en Mt 28,17 no expresa la insistencia previa (Mt 28,7.10) de la «visión» y, por lo demás, «ver» al Resucitado es *tradicón* pre-mateana (1Cor 9,1; Act 22,14.15=26,16; Cf. 13,31; 1Cor 15,5-8; Lc 24,34 etc.): Así con J. P. MEIER, *a.c.*, 409; contra R. H. GRUNDRY, *Matthew* 594.

8. Si el verbo «prosérchesthai» (=Mc 5, Mt 52, Lc 10+Act 10) es característico de Mt (Cf. J.C. HAWKINS, *o.c.*, 7; M. J. LAGRANGE, *o.c.*, CVII; W. SCHENK, *o.c.*, 422), el imper. «prosélth- on» (=«acercándose»), referido a Jesús, es en elINT exclusivo de Mt (17,7; 28,18a); este último

habló, diciendo ⁹: Me fue dada ¹⁰ toda potestad ¹¹ en cielo y sobre tierra ¹². Todo el v. 19a es *tradición* pre-mateana: «yendo pues ¹³, haced discípulo los ¹⁴ a todas las naciones ¹⁵. También el v. 19b se remonta a la *tradición* pre-

uso de aquél es, pues, «claramente redaccional»: G. STRECKER, *o.c.*, 209; Cf J. P. MEIER, *a.c.*, 409s; J. LANGE, *o.c.*, 479; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 594. Sobre la previa *redacción* de «prosélton» (v.9): Cf. supra 000, n. 4.

9. Si el verbo «laleín» (=Mc 21, Mt 26, Lc 31+Act 60, Jn 60, Ep. paul. 60) no es característico de Mt y sí es muy usado por la *tradición* pre-mateana (=p. paul.+Kérygmas de Act), no es exclusivo de Mt el uso de «laleín»+«légein» (Cf. Mc 6,50; Lc. 24,3) y la construcción *semítica* «elálesen... légon» (Mt 13,3; 14,27; 23,31; 28,18; Jn 8,12; Act 8,26; 26,31; 28,25; Apoc 4,1; 10,8; 17,1; 21,9); ésta se remonta a la *tradición* pre-mateana: contra G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; J. LANGE, *o.c.*, 480; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 595.

10. Si el uso del verbo «didónai» no es mateano (=Mc 39, Mt 56, Lc 60+Act 35, Jn 76, Ep. paul. 72), el del pasivo «edóthe» (=me fue dada) se remonta a la *tradición* pre-mateana (Cf. Jn 1,17; 12,5; Gal 3,21; Ef 4,7; Apoc 6,4; 8,3.11; 9,1.3.5.11.1.2; 13,5.7.14.15; 16,8; 19,8; 20,4); y aunque aquel «pasivo divino» es exclusivo de Mt 28,18 en labios de Jesús, *pudo* ser usado por el Resucitado (jen refeencia a Dan 7,14!), como lo fue *característico* del Jesús histórico: Cf *infra*, n. 81.

11. No son característicos de Mt el adj. «pás» (=Mc 67, Mt 128, Lc 152, Jn 460) ni el sust. «exousía» (=Mc 10, Mt 10, Lc 16+Act 7, Jn 8, Ep. paul. 27); y si la «exousía» (potestad) de Jesús es reiteradamente mencionada ya por la *tradición* pre-mateana (Mc 1,22. 27par; 2,10par; 11,28-29.33par; Ef 1,21s; Col 2,10; Fil 2,9-10; Rm 14,9; Act 10,36.42; 1Pe 3,22; Cf Jn 5,27; 10,28; 17,2; apoc 12,10; 18,1), también es *tradicional* (=Q) el paralelo aserto de Jesús: «¡Todo (=pánta) me fue entregado (=paredóthe) por mi Padre!». (Mt 11,27a=Lc 10,22a). La «postestad total» del Resucitado (Mt 28,18b; Cf. Dan 7,14b-c) es pues un dato de la *tradición* evangélica. Así con: G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 413; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 595; contra: E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Matthäus* 423; J. LANGE, *o.c.*, 25-169: 93.166.

12. La conjunción u oposición del «cielo» y «tierra» no es característica de Mt, y sí se remonta a la *tradición* o fuente pre-mateana: Mc (Mt 24,35= Mc 13,31); Q (Mt 5,18 = Lc 16,17; Mt 11,25 = Lc 10,21), *tradición judeo-cristiana* (Mt 5,34-35 = Sant 5,12; Mt 6,10; Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 254s, bibliogr. n. 25: muchos autores; a esa tradición se remontan también los textos en plural: Mt 16,19: Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930 174-78; J. GNILKA, *Matthäus* II 69; Mt 18,18: Cf. G. DALMAN, *l.c.*; J. GNILKA, *Matthäus* II 141). Es pues exacto afirmar, que «en cielo y sobre tierra» (Mt 28,18b) suscita una impresión no mateana o se remonta a la «*tradición*» de Mt: G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 414. Contra J. LANGE, *o.c.*, 96-149: 146; R. H. GRUNDRY, *Matthew*, 595. Los precedentes análisis muestran ser *del todo erróneo* afirmar que Mt «mismo creó el v. 28,18»: J. LANGE, *o.c.*, 147.

13. Si el verbo «poreúmai» (=ir) *no es* mateano (=Mc 3, Mt 29, Lc 51+Act 37), *tampoco* lo es el uso del imperativo «poreuthontes» (=Mc 1, Mt 6, Lc 6) en labios de Jesús (Mt 3 = 9,13; 11,4 [=Lc 7,22]; 28,19; Lc 4 = 7,22 [=Mt 11,4]; 13,22; 17,4; 22,8) a sus discípulos (Mc 16,15; Mt 28,19a; Lc 22,8): Puede remontarse a la *tradición* (=Q+f.Mc) pre-mateana (contra J. LANGE, *o.c.*, 305s), a cuyo *origen tradicional* se debe asimismo la conjunción «oûn» (=Mc 5, Mt 57, Lc 31+Act 62, Jn 194, ep. paul. 112). Fuera de Mt 28,19a el Evangelista *ignora* la construcción «poreuthéntes oûn», proveniente sin duda de la *tradición* pre-mateana: J. LANGE, *o.c.*, 36s; contra R. H. GRUNDRY, *Matthew* 595.

14. El uso del verbo «mathetéo» (=Mc 0, Mt 3, Lc 0+Act 1, Jn 0, Ep. paul. 0) es característico de Mt (13,52; 27,57; 28,19: Cf. W. SCHENK, *o.c.*, 342, bibliogr.); relacionado con la *evangelización* o kérygma, sin embargo (sólo en Mt 28,19; Act 14,21), puede ser pre-mateana *tradición* kerygmática: Contra G. STRECKER, *o.c.*, 209, n. 4; J. LANGE, *o.c.*, 308-10. 325s; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 595.

15. Si el uso del vocablo «éthnos» (=Mc 6, Mt 15, Lc 13+Act 43, Jn5, Ep. paul. 54) se remonta a la *tradición* kerygmática (Act) y paulina, la construcción «pánta ta éthne» (Mt 6,32 [=Lc 12,3]; 24,14 [=Mc 13,10]; 25,32; 28,19=Cf. Mc 16,15: «páse te stísei») no es redaccional y sí

mateana ¹⁶: «Bautizándolas ¹⁷ en el nombre ¹⁸ del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» ¹⁹. En el v. 20a reprodujo fielmente Mt su *tradicón* evangélica ²⁰:

misión universal a la *tradicón* apostólica Gal. 2,8; rom 10-11; Ef. 2,11-18; Act 10+11.15 etc). Así con: E. KLOSTERMANN, *Matthäus* 232; E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Matthäus* 424; J. SCHNIEWIND, *Matthäus* 277. Es pues *del todo inexacto* atribuir todo el v. 19a a la redacción de Mt: Contra G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 595.

16. Así con varios comentarios a Mt (W. C. ALLEN 300; P. BONNARD 416s: trad. españ., 620s; J. SCHNIEWIND 277s; W. GRUNDMANN 579; E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, 423; J. GNILKA, II 509) y estudio del texto mateano (G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. LANGE, *o.c.*, 313; J. P. MEIER, *a.c.*, 410.414; C. R. BEASLEY - MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London 1963, 77-92:83s; G. BARTH, *El Bautismo en el tiempo del Cristianismo primitivo*, Salamanca 1981, 13-18:17s.). En efecto, la paralela fórmula bautismal de Did 7,1 es *independiente* de Mt 28,19b (E. LOHMEYER - W. SCHMAUXH, *Matthäus* 423; Cf. J. SCHNIEWIND, *Matthäus* 278; W. GRUNDMANN, *Matthäus* 579) y reproduce una «tradicón» o «un uso establecido» (J. AUDET, *La Didaché*, Paris 1958, 209, 364; Cf. W. RODORF - A. TULLIER *La Doctrine des Douze Apôtres* [SC 248], Paris 1978,35). Del *todo inexacto* es valorar el v.19b como «una interpolación antigua»: E. KLOSTERMANN, *Matthäus* 232.

17. El uso neotestamentario del verbo «baptísein» (=Mc 12, Mt 7, Lc 10+Act 21, Jn 13, Ep. paul. 13) es *tradicional* y no propio de Mt, quien ignora las expresiones *tradicionales* «baptísein autoús» (Act 10, 48; Cf. 10,47; 1Cor 1,14) y «baptísein eis to ónoma» (Act 19,5; Cf. 1Cor 1,13.15): Contra J. LANGE, *o.c.*, 310-13: 310; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 596.

18. A la *tradicón* cristiana se remonta el uso de «ónoma» (=Mc 15, Mt 22,Lc 34+Act 60, Jn 25, Ep. paul 21) y «to ónoma» (=Mc 8, Mt 13, Lc 18, Jn 20, Ep. paul. 16), así como la expresión «eis to ónoma» (sólo en Act 19,5; Cf. 1Cor 1,13.14), la cual *no es* «a favorite phrase of» Mt: Contra R. H. GRUNDRY, *Matthew* 596.

19. No son característicos de Mt y si pertenecen a la *tradicón* pre-mateana el uso de «el padre» (=Mc 18, Mt 64, Lc 56+Act 35, Jn 137, Ep. paul. 63) y «el Padre» (=Mc 5, Mt 40, Lc 14+Act 3, Jn 115, ep. paul. 42), «el hijo» (=Mc 34, Mt 89, Lc 77+Act 21, Jn 55, Ep. paul. 40) y «el Hijo» (=Mc 8, Mt 17, Lc 10+Act 3, Jn 28, ep. paul.17), «espíritu» (=Mc 23, Mt 19, Lc 36+act 70, Jn 24, Ep. paul. 146), «el Espíritu» o «el Espíritu de Dios» etc (=Mc 2, Mt 7, Lc 4+Act 11, Jn 11, Ep. paul. 55) y «el Espíritu Santo» (=Mc 4, Mt 5, Lc 13+Act 41, Jn 3, Ep. paul.14). Es pues *del todo inexacto* calificar de «mattheanisms» los nombres de las tres divinas Personas (R. H. GRUNDRY, *Matthew* 596), claramente mencionados juntos ya por las *Ep. paulínas* y otros *pre-mateanos* escritos neotestamentarios (2Cor 13.13; Ef 4,4-6; 1Pe 1,2; Cf. Act 2,38-39; 10,42-44; Gal 4,6; 1Cor 6,11; 12,4-6; 2Cor 1,21-22; Rom 5,5-6.8; 8,14-17; Hebr 2,3-4; 6,4-6; 1Pe 4,4; Jds 20-21 etc): Cf. H. RAHNER, *Dreifaltigkeit*: LThK III 547; K. RAHNER, *Trinidad*: SM V 733s; F. J. SCHIERSE, *La revelación de la Trinidad en el NT*: MS II.1 (Madrid 1969(159-62; M. SCHMAUS, *Trinidad*: CFT II 827s; A. W. WAINWRIGHT, *La Trinidad en el NT*, Salamanca 1976, 283-90; S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 339s: Trad.ital., Roma 1989, 262 (bibliogr.). Es pues exacto afirmar, que «la fe en la Trinidad es *tan antigua como*» el Cristianismo: W. C. ALLEN, *Matthew* 306; CF. J. SCHNIEWIND, *Matthäus*, 278.

20. Contra G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. LANGE, *o.c.*, 316-24:316-18; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 597.

21. Si «didákontes autoús» (Mt 28,20a) es *único* en el NT, a la *tradicón* pre-mateana se remonta el uso de «didáskein» (=Mc 17, Mt 14, Lc 17+Act 16, Jn 9, Ep. paul.15) y «didáskontes» (=Mc 1, Mt 2, Lc 0+Act 3, Jn 9, Ep.paul.3) así como la expresión «didáskein autoús» *en labios de Jesús* (=Mc 6, Mt 4, Lc 1, Jn 1); esta última no es mateana (Contra E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Matthäus* 423; J. LANGE, *o.c.*, 316s; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 597). A la *tradicón* cristiana pertenece asimismo el uso del verbo «teréin» (=Mc 0, Mt 6, Lc 0+Act 8, Jn 18, Ep.paul.7), el

«Enseñándoles a observar ²¹ todo cuanto ²² os mandé» ²³. Finalmente Mt redactó el v. 20b añadiendo solamente «la consumación del mundo» ²⁴. Es pues *tradición* pre-mateana: «y he aquí ²⁵ que yo estoy con vosotros ²⁶ todos los días ²⁷, hasta el fin» ²⁸. Esta sería pues la tradición usada por Mt, al redactar la anastasiofanía de Jesús a los «Once discípulos»:

cual *no es* por tanto «un mateanismo»: Contra R. H. GRUNDRY, *Matthew 597*; así también G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 410.

22. Si la construcción «pánta hósa» (=Mc 3, Mt 6, Lc 2+Act 1, Jn 4, Ep.paul.0) es *ligeramente* mateana (Cf. W. SCHENK, *o.c.*, 377), *no lo es* el uso de «pâs» (=Mc 67, Mt 128, Lc 152+Act 170, Jn 63, Ep. paul.460) ni de «hósos» (=Mc 14, Mt 15, Lc 10+Act 17, Jn 9, Ep. paul.27); por lo demás, los cuatro Evangelistas atestiguan el uso de «pánta hósa» *en labios* de Jesús (Mc 11,24 [=Mt 21,22]; 12,44; Mt 7,12; 13,44.46; 18,25; 23,3; Lc 18,12.22; Jn 16,15; 17,7): ¡Pudo haberla usado el Resucitado! (Mt 28,20a). Contra G. STRECKER, *o.c.*, 409; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; R. H. GRUNDRY, *Matthew 597*.

23. A la *ligera* preferencia mateana del verbo «entéllomai» (=Mc 2, Mt 4, Lc 1+Act 2, Jn 3, Ep.paul. 2) se suma el casi unánime testimonio evangélico de su *segundo* empleo por Jesús (Mc 10, 3 [=Mt 19,7]; 13,34; Mt 17,9; Jn 14,31; 15,14.17), *pudiendo* por tanto haberlo usado el Resucitado (Mt 28,20a). Contra: G. STRECKER, *o.c.*, 209; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; R. H. GRUNDRY, *Matthew, 597*.

24. La *única* frase redaccional *exclusiva* neotestamentaria de Mt (=5x) y Hebr (=1x): Cf. W. SCHENK, *o.c.*, 17. Del todo inexacto es pues atribuir todo el v. 20b a la redacción mateana: Contra E. LANGE, *o.c.*, 328-29.348s; J. GNILKA, *Matthäus II 505*.

25. La *septuagentista* exclamación neotestamentaria «kai idou» (Cf. W. BAUER, *Wörterbuch 733*; P. FIELDLER, *Die formel «und siehe» im NT*, Mainz 1969 [bibliogr.: 14-17]; H. GOLDS-TEINI, *Idoi: EWNT II 424s*), aunque ligeramente característica de Mt (=Mc0, Mt 27, Lc 24+Act 11), *no lo es* aquí, pues *en labios de Jesús* atestiguan aquella exclamación Mt (7,4; 20,28), Lc (11,41;13,30) y Q (Mt 12,41.42 = Lc 11,31.32) o la *fuentes* de Mt y Lc (así con J. P. MEIER, *a.c.*, 414)); ¡Pudo haberla usado la *tradición* pascual (Mt 28,20b; Cf. Lc 24,49a) sobre el Resucitado (así contra: G. STRECKER, *o.c.*, 209; R. H. GRUNDRY, *Matthew, 597*). A quien *con seguridad* se remonta la exclamación «idou», atestiguada *en labios de Jesús* por los cuatro Evangelistas así como por las dos *fuentes* (Mt+Q) mateanas (Cf. Mc 4,3 [=Mt 13,3]; 10,33par; 14,41.42 [=Mt 26,45.46]; Mt 10,16 [=Lc 10,3]; 11,8.10.19 [=Lc 7,25.27.34]; 12,18.49; 21,5 [=Zac 9,9 LXX]; 22, 4; 23,34.38 [=Lc 13,35]; 24,23 [=Lc 17,23]. 25.26; 25,6; Lc 6,23; 10,19; 13,3.16.32; 15,29; 17,21; 19,8.20; 22,10.21.31; Jn 4,35; 16,32), sin duda para «llamar la atención» a sus palabras o mensaje: H. SCHÜRMAN, *a.c.*, 63.

26. Expresión *única* en el NT y, por tanto *no* necesariamente creada por Mt. Que el Resucitado *está con* un determinado apóstol («¡Yo estoy contigo!»: Act 18,0; Cf. 26,17) y con sus discípulos o creyentes es una concepción segura de la *tradición* cristiana (Gal 2,20; 2Cor 12, 9; Rom 8,9-10; Ef 3,17; 2Tim 3,11; 4,17; Mt 18,20; Cf. Mc 16,20; Jn 14,16.17.18.20.23; 15,1-5; 16,13-15), claramente reflejada ya en el *perfecto* del verbo «egeírein» (1Cor 15,4; 2Tim 2,8; Mc 16,14 = «fue y *está* resucitado»), así como en el frecuente aoristo *ingresivo* de los verbos «anístemi» y «egeírein» (Cf. S. SABUGAL, *El vocabulario anastásico del NT*: RevAg 30 (1989) 385-401:388 (n.14). 394 (n. 64). A esa *tradición* pascual *puede remontarse* el aserto de Mt 28,20b. Así con G. STRECKER, *o.c.*, 209; contra: E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH, *Matthäus,423*; J. P. MEIER, *a.c.*, 410; R. H. GRUNDRY, *Matthew 597*.

27. Construcción sólo usada en el NT por Mt (28,20b) y Lc (1,75): El hecho de *no ser* característicos de Mt los vocablos «pâs» (Cf. *supra*, n.22) y «heméra» (=Mc 27, Mt 45, Lc 83+Act 94, Jn 31, Ep. paul. 50) muestra que aquella construcción *no es* redaccional y sí puede

«Los Once fueron al lugar, que les ordenó Jesús (v.16) y lo vieron (v.17). Y Jesús les habló diciendo: ¡Me fue dada toda potestad en cielo y sobre tierra! (v.18). Yendo, pues, haced discípulos a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (v.19); enseñándoles a observar todo cuanto os mandé. ¡Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin!» (v.20).

Los precedentes análisis han mostrado que el relato mateano sobre la anastasiofanía de Jesús a «los Once discípulos» *no es* una casi total creación literaria del Evangelista ²⁹; el cual usó, más bien, una «*tradición*» previa ³⁰ y sólo por él *ligeramente* retocada ³¹.

b) ¿Qué mensaje anastasiológico envuelve esa *tradición* anastasiofánica o cómo la interpretaron las primeras Comunidades cristianas? Estas debieron valorar la pronta *obediencia* de «los Once» o quienes, aceptando el previo anuncio de «las mujeres» (v.10), sin demora «fueron a donde les había preceptuado Jesús» (v.16), como *paradigma* de «la obediencia de la fe» propia de los «elegidos para obedecer a Jesucristo» o de quienes prontamente «obedecieron a la Buena Noticia» sobre el Resucitado ³². A quien aquéllos *sensiblemente* «vieron» *corporalmente* resucitado (v.17), como lo «vio» Pablo

remontarse a la *tradición* pre-mateana. Así con J. P. MEIER, *a.c.*, 414; contra R. H. GRUNDRY, *Matthew* 597.

28. Si el uso de la conj. «héos» (=Mc 15, Mt 48, Lc 28+Act 22, Jn 10, Ep.paul.13) es mateano (Cf. W. SCHENK, *o.c.*; 272s), su empleo *en labios de Jesús* por Mt (=28x) proviene a veces de sus *fuentes* evangélicas (=Mc 9, Q3), atestiguando también aquel uso el cuarto Evangelista (=Jn 4x): ¡Pudo haberla usado la *tradición* sobre el Resucitado! (Mt 28,20b; Cf. Jn 21,22). A la que puede remontarse «el fin» parusíaco (=«to télos»): Concepción segura de la *tradición* cristiana, usada por Jesús (Mc 13,7 [=Mt 24,6]; Mt 24, 14) y dos autores *pre-mateanos* del NT (1Cor 15,24; 1Pe 4,7).

29. Así contra: J. LANGE, *o.c.*, 25-486 (una breve *crítica* objetiva le ofrece J. P. MEIER, *a.c.*, 411-16); J. D. KINGSBURY, *The composition and Christology of Mt 28,16-20*: JBL 93(1974) 573-84:579; R. H. GRUNDRY, *Matthew* 593-97. A los *objetivos* indicios literarios supraofrecidos *contra* la creación de Mt 28,16-20 por el Evangelista, se suma la *disparidad total* entre el relato mateano sobre la *misión* «israelítica» de «los Doce» (Mt 10,1-42) y éste sobre la *misión* a «todas las naciones» de «los Once»; en el que, por lo demás, *se ignora* la figura de «Pedro» o el «primero» de los Apóstoles (Mt 10,2), cuya *predominante* mención mateana (=Mc 11, Mt 23; Lc 18) corresponde al puesto *preeminente* de Pedro en Mt: Cf. J. A. FITZMYER - M. M. BOURKE, *Pedro en el evangelio de Mt: «Pedro en el NT»* (ed. R. E. BROWN-K. P. DONFRIED-J. REUMAN), Santander 1976, 77-104: 77.102; R. PESCH, *Péteros*: EWNT III 193-20:196s.

30. Así con: CH. H. DODD, *The appearances*, 106; J. GNILKA, *Matthäus*, II 505. Más moderados: G. STRECKER, *o.c.*, 208-10; J. P. MEIER, *a.c.*, 408-16. Escéptico J. KREMER, *Osterevangelien* 91.

31. En sintonía con los autores citados (*supra*, n.29), menciona también «el fuerte cuño» mateano J. GNILKA, *l.c.*

32. Rm 1,5 (=16,26); 1Pe 1,2; Rom 10,16.

33. Cf. *supra*, n. 7 (textos). Ese significado tiene también el verbo «oráo» en su *tradicional* contexto anastasiológico: Cf. Mc 16.5-7 par; Lc 24,27; Jn 20,18.20.

y Cefas así como otros cualificados testigos oculares³³. Una visión del «Jesús» dotado por Dios «con toda potestad en cielo y sobre tierra» (v.18) o por Él constituido *Plenipotenciario* suyo, pues Dios lo exaltó sobre «toda dominación y potestad» y «todo lo pudo bajo sus pies» o dominio, constituyéndolo supremo «Señor» universal o «Señor de todos» y de todo³⁴, de modo que «QUIEN, EN SITUACIONES EXISTENCIALES DE ESCLAVITUD RADICAL Y DE SOFOCANTE ANGUSTIA, DE INSOPORTABLE SUFRIMIENTO Y DE MIEDO A LA MUERTE, 'INVOQUE EL NOMBRE DEL SEÑOR' RESUCITADO Y PLENIPOTENCIARIO 'SERA SALVO'!»³⁵. Esta Buena Noticia predicaron sin duda «los Once» y, tras ellos, todos los *enviados* –«¡id!» por Jesús resucitado. El paradigmático «apóstol» o enviado Pablo tenía conciencia plena de ello, asegurando que «Cristo... me *envió*... a predicar el Evangelio»³⁶. La misión evangelizadora de la Iglesia primitiva *se enraiza* por tanto en ese inicial «envió» del Resucitado. Una misión, por lo demás, *absolutamente primordial* en el quehacer de las primeras Comunidades cristianas: Tras el evento de Pentecostés, lo *primero* que hacen los Apóstoles es predicar a los «israelitas» la Buena Noticia de la resurrección de Jesús o su victoria sobre la muerte³⁷ y, por mandato del «Espíritu» o del «Señor» resucitado, ir –«¡vete!»– a predicar³⁸ aquel anuncio pascual a los paganos³⁹.

Una misión que tiene por objeto «*hacer discípulos*» a los hombres (v. 19a): Obedeciendo sin duda, a ese mandato evangelizador de Jesús, en Derbe «Pablo y Bernabé *hicieron* bastantes *discípulos*» (=«*matheteúsantes*») o «cristianos»⁴⁰, así designados efectivamente –«*discípulos*»– de modo general⁴¹, e individualmente⁴² los creyentes en el Resucitado. Provenientes éstos de entre los judíos y, sobre todo de «*todas las naciones paganas*» (v.19a): Una evangelizadora *misión universal* inaugurada por Pedro⁴³, para ser pro-

34. Ef 1,21-22 (=Col 2,10; 1Cor 15,25-27a); Fil 2,9-10; Rm 14,9; Act 10,36.42.

35. Rm 10,13; Act 2,21; Cf. 4,12.

36. 1Cor 1,17; Cf. Act 22,21; 26,17.

37. Act 2,22-36; 3,13-26; 4,8-12; 5,22-32; 13,16-41.

38. Act 10,20 (=11,12); 22,18.21; Cf. 26,17; 13,2-3.

39. Act 10,34-41; 17,18.22.31.

40. Act 14,21; Cf. 11,26.

41. Cf. Act 9,1.19.26.38; 11,26.29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 18,23.27; 19,9-30; 20,1.30; 21,4.16. Esa designación *lucana* de los cristianos (=«discípulos») es *tradicional* y se remonta sin duda a esa designación de los creyentes en el Resucitado por las *primitivas* Comunidades de *Palestina*: Cf. H. J. CADBURY, *Names for christians and christianity Acts*: «The Beginnings of Christianity» (ed. F. J. F. JACKSON-K. LAKE), V. London 1933, 375-92: 376-78; K. H. RENGSTORF, *Mathetés*, ThWNT IV 462s.

42. Act 9,10 (Ananías). 36 (Tabitá); 16,1 (Timoteo); 21,16b (Mnasón).

43. Act 10,34-38; Cf. 15,7-11.

longada sobre todo por Pablo ⁴⁴ y sus compañeros –hombres y mujeres– de apostolado ⁴⁵. Ese Kerygma, por lo demás, desembocaba y culminaba en «*el bautismo*» purificador de los pecados ⁴⁶, conferido como incorporación al (=«eis») «nombre» o vida «del Señor Jesús»⁴⁷ y –según otra tradición judeo-cristiana– «al (=eis) nombre» o vida «del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» ⁴⁸. Una incorporación bautismal a la vida divina, completada con la «enseñanza» o catequética instrucción ⁴⁹ sobre «lo referente a Jesús» o «la fe en» Él ⁵⁰ así como sobre los *preceptos* del «Señor» ⁵¹ resucitado. Cuya *Compañía* fiel o *activa presencia* tanto en la *Comunidad* de los creyentes como en

44. Gál 1,15-19 (Cf. S. SABUGAL, *La Conversión de San Pablo*, Barcelona 1976, 12-18); 2,8-9 [=Act 22,15; 26,17-18]; Rm 1,5,16; 3,28-30; 4,10-12; 9,23-31; 10,12-11, 32; Ef 2,11-18; 3,4-7; Col 1,5-6,21-23; Act 17,18-34; 19,9-10,22-23; 20,1-3,6-10; 28,28-31.

45. Cf. Col 1,7; Act 13,46-49; 14,27; 16,29-32; 18,2-3,26; Cf. Rm 16,3-4,7.11b-12.

46. At 2,38,41; 8,12-13.16.36.38; 9,18 (=22,16); 10,47-48; 16,15,33; 18,8; 19,5; Cf. Gál 3,17; 1Cor 1,13; 15,29; Rm 6,3; Ef 4,5; 5,26; Col 2,12; Tit 3,5; Hebr 6,2; 10,22; 1Pe 3,21. A este respecto, Cf.: A. OEPKE, *Bápto*: ThWNT I 536-41; AA. VV. *Le Baptême dans le NT*: LumVie 56-57 (1956); C. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the NT*, London 1963, 93-262; ID., *Bautismo*: DTNT I 160-66: 162-64; B. NEUNHEUSER, *Bautismo*: SM I 499-519: 501-4 (bibliogr.); J. BETZ, *Bautismo*: CFT I 154-71:155-58 (bibliogr.); G. BARTH, *o.c.*, 40-141; W. BIEDER, *Baptizo*: EWNT I 459-69:463-68 (bibliogr.). «En las Comunidades cristianas el bautismo fue usado, sin duda, desde el principio», acompañado desde los orígenes «al mensaje o anuncio del Evangelio»: A. OEPKE, *a.c.*, 537; R. BEASLEY-MURRAY, *a.c.*, 162; Cf. ID., *o.c.*, 93-99.

47. Act 19,5; Cf. 8,16; Rm 6,3; Gal 3,27; 1Cor 1,13 (Otras bautismales fórmulas cristológicas: Act 2,38; 10,48). La mención del «Espíritu Santo» y de «Dios» en el contexto próximo de las bautismales fórmulas cristológicas (Act 2,38; 10,44; 1Cor 6,11; 12,13; 2Cor 5,21-22; Gal 3,27; Cf. 4,6=Rm 8,14-15) es frecuente: Así con J. SCHNIEWIND, *Matthäus 277s*.

48. Cf. *supra*, nn. 17-19. Quizá «la bautismal fórmula cristológica» fue interpretada luego por la «bautismal fórmula trinitaria» (W. BIEDER, *a.c.*, 464), dada la estrecha relación de «Dios» (Padre) y del «Espíritu Santo» con el bautismo conferido «en el nombre de Jesús» (Cf. *supra*, n.47), y la *prístina* fe trinitaria de la Iglesia: Cf. *supra*, n. 18.

49. Rm 6,11; Col 2,7; 2Jn 9, etc.: Cf. *infra*, n.50.

50. Tras la «predicación» o Kérygma, eso «enseñaba» en Éfeso Apolo y Pablo (Act 18,25; 20,21). Quien, «constituido» no sólo «heraldo y apóstol» sino también «maestro de los gentiles» (2Tim 2,7), tras su predicación visitaba «las iglesias para consolidarlas en la fe» (Act 15,16.41), mediante la «enseñanza» o instrucción (Cf. Col 2,7; Rm 14, 19) complementaria, impartida luego con sus Epístolas (Cf. 1Tes 4,1-2,9; 5,1-2-18; 2Tes 2, 1ss; Gal 1,6-9; 3, 1ss; 1Cor 1, 11ss; 5 1ss; 6, 1ss; 7,1ss; 8,1ss; 11,2ss; 12,1ss; 15,1ss; Rm 3,8,31; Ef 2,11-3,7; Fil 1,12-18; Col 2,6-23 etc). Por lo demás, en las primitivas Comunidades cristianas existía el carisma de los «maestros» o instructores (1Cor 12,28; Ef 4,11; Cf. Act 13,1; Gal 6,6), encargados de «enseñar» o consolidar a los fieles en la fe (Cf. 1Cor 14,19; Gal 6,6; 2Tim 2,2), ministerio ejercido también por los «los obispos» y «presbíteros», exhortados por ello a «enseñar» a los creyentes (1Tim 3,2; 4,11.13.15,17; 6,2; 2Tim 2,24) «la enseñanza» (1Tim 4,13.16; 5,17; 6,1; 2Tim 3,10; 4,2; Tit 1,9) o «La enseñanza sana» y buena (1Tim 1,10; 4,6; Tit 1,9;2,1; Cf. 2Jn 10) o esa «doctrina pura» sintonizante con «la piedad» (tit 2,7; 1Tim 6,3), que es «la doctrina de Dios» o «la doctrina de Cristo» (Tit 2,10; 2Jn 9).

51. Cf. 1Cor 9,13-14 (Cf Mt 10,10par); 11,10-11.23-25; Gal 5,14 = Rm 13,9 (Cf. Mc 12,36-40 par); Rm 12,14.21 (Cf. Mt 5,38-48 = Lc 6,27-36); Act 20,35 etc.

cada uno de ellos era objeto de una enraizada fe común ⁵². Como el Jesús histórico aseguró «*estar en medio de*» sus discípulos o en su comunidad mesiánica y efectivamente *con ellos estuvo* desde el principio hasta el fin de su ministerio ⁵³, así el Cristo resucitado *vive con* la Iglesia postpascual o activamente *está con* ella. Lo que significa: El Resucitado *se identifica* fundamentalmente con el Jesús histórico, cuya Comunidad mesiánica *se prolonga* sustancialmente en la Iglesia postpascual.

c) Añadamos que la actualidad de este mensaje anastasiológico es evidente. Bajo muchos aspectos. Ya la *primordial* misión evangelizadora de la Iglesia primitiva es sin duda *paradigma* o modelo de la Iglesia hodierna. Exhortada por su Magisterio conciliar y papal a la evangelización y «neoevangelización» universal, como *absoluto quehacer primario* de su misión en el mundo ⁵⁴, *todos* los miembros de «la Católica» (San Agustín) y *toda* comunidad eclesial –diócesis, parroquia y comunidades de vida consagrada– *debe hoy* tomar conciencia de ello: ¡Renunciar o traspasar esa tarea del todo primordial sería un *gravísimo pecado* contra el *primer* precepto –«¡id!»– del Resucitado, una verdadera *apostasía eclesial* de sus discípulos o enviados como miembros de «la Católica». Por lo demás, la evangelización de la Iglesia *no consiste* en esa simple instrucción religiosa, que solamente logra creyentes en el vago Ser supremo o, a lo sumo, seguidores de un «recortado» Cristo liberal o escatológico, pedagógico humanista o taumatúrgico benefactor de los hombres; la evangelizadora misión de la Iglesia –de toda auténtica comunidad cristiana– *consiste* más bien en «*hacer discípulos*» de Jesús o en lograr *verdaderos creyentes del Resucitado* triunfador de la muerte, partícipes de su Resurrección porque, bautismalmente «resucitados con Cristo» a «una nueva vida» anastásica o «incorporados a la vida» de la «Trinidad santa» ⁵⁵. ¡Solo éstos –no los simplemente religiosos – pueden cumplir la evangelizadora misión de «salar la tierra» de los incrédulos e «iluminar el mundo» de los meros creyentes y «fermentar la masa» humana de paganos o neopaganas ⁵⁶, con el experimentado testimonio sobre el eterno y personal «Amor más fuerte que la muerte» presencializado en el «unigénito Hijo de Dios», venido «al mundo» pecador para «morir por nuestros pecados y resucitar para nues-

53. Lc 22,27b; Cf Mc 1,16-20par. 29-31par; 2,15-17par; 3,14; 4,10-12par; 6,30-31par. 48-50par; 7,17ss (=Mc 15,12ss); 8,27-30par; 9,30-37par; 10,32-45par; 13,1-14.50par; Mt 5-7par; 13,36ss; 25,1-45; Lc 8,1-3; 11,1-13; 17,1-10; 18,1-8.15-17par; Jn 2,1-4; 4,31-38; 9,1-3; 11,7-16; 13-17.

54. Cf. CONC. VAT. II, *Const. LG*, II, 9.17; *Const GS*, IV, 40-42; *Decr. AG*, 1,5; IV,23-24; PABLO VI, *Exh.apost EN*, I,14-16; JUAN PABLO II, *Exh.apost. CT*, I,15; III, 18-19; ID., *Exh.apost. ChL*, Intr. 4; III, 33-36.44.

55. Cf. Rm 6,4; Ef 2,5-6; Col 2,12; 3,1-4; Mt 28,19b.

56. Mt 5,13-16; 13,33 = Lc 13,20s.

tra justificación!»⁵⁷. ¡Sólo esos verdaderos o anastasizados «discípulos» de Jesús —no los meros creyentes— *han vencido* el esclavizante «miedo a la muerte»⁵⁸ y, fortificados con «el Espíritu» del Resucitado, son capaces de ofrecer a los hombres de «todas las naciones paganas» o neopaganas el *esperanzador* «testimonio de la «victoria» de Jesús sobre «la muerte» suya y nuestra!»⁵⁹. La Iglesia hodierna *sólo* puede cumplir su católica misión evangelizadora, mediante esos verdaderos «discípulos» del Resucitado o *cristianos adultos en la fe* pascual. Lo que exige naturalmente de aquélla «enseñarles a *observar todo cuanto preceptuó*» Jesús⁶⁰: Fortificar su fe, mediante una *catequética* formación⁶¹ permanente⁶² y progresiva, «orgánica y sistemática»⁶³, *hodiernizada* o debidamente adaptada al pensamiento, lenguaje y cultura del hombre actual⁶⁴, siendo asimismo «*integral*» o transmisora de toda la fe y moral cristiana⁶⁵ contenida en «el *creo*»⁶⁶ y en el «Sermón de la Montaña»⁶⁷ respectivamente, no sin *centrarse* en «el misterio de Cristo»⁶⁸ o el Hijo de Dios «por nosotros» encarnado, muerto y resucitado. Quien —y esto es en extremo consolador para todo cristiano!— ha decidido «estar con nosotros» o asistir eficazmente «todos los días» a su Iglesia evangelizadora, «hasta el fin» de su salvífica misión existencial en la tierra o en la historia humana.

B. Una tradición histórica

Añadamos seguidamente, que la detectada tradición anastasiofánica de Mt (Cf. *supra*) no es creación literaria de la Comunidad cristiana, traslucien-

57. Cant 8,6-7; Jn 3,13-17; Gal 4,4-5; Rm 4,25.

58. Hebr 2,14-15; Cf. Seudo-BERNABÉ, *Epist.* 16,9; San JUSTINO M., *1 Apol.* 57,2 («¡no tememos la muerte!»); *2Apol.* 10,8; MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 8; TERTULIANO, *De testimonio animae*, II 5; IV 7,9; San HILARIO, *De Trin.*, I 14; x 12; San AGUSTIN, *De mor. Eccl. Cath.*, I 22,40; *De Civ. Dei*, I 11; XIII 4; *In Ioan. Ev. Tract.* 43,12. A este respecto, Cf. S. SABUGAL, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 249-66;:21ss (fuentes + bibliogr.); *Credo* 1117-20 (fuentes + bibliogr.).

59. Cf. Lc 24,46-49; Act 1,8; 1Cor 15,20-23.45.51-57; 1Tes 4,13-17.

60. Mt 28,20a; Cf. *supra*, n.51.

61. Cf. JUAN PABLO II, *Exh. apost.* CT, I 14-IX 71.

62. Cf. ID., *o.c.*, III 20.

63. ID., *o.c.*, III 21.22.

64. Cf. ID., *o.c.*, II 17; IV 31; VII 53; VIII 59.

65. Cf. ID., *o.c.*, IV 27.29-30.

66. Cf. ID., *o.c.*, IV 28. A este respecto, Cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1985, 38-46 (trad. ital., Roma 1990, 40-49).

67. Cf. S. SABUGAL, *Abbá. La oración del Señor*, Madrid 1985, 153-62. 670-90 (bibliogr.).

68. JUAN PABLO II, *o.c.*, III 20.

do por e contrario aquella tradición varios indicios objetivos de su historicidad sustancial⁶⁹. En efecto:

a) Aquella tradición contrasta con muchos *datos característicos* de las prístinas tradiciones anastasiológicas y anastasiofánicas de la Comunidad primitiva. El total *silencio* de «Pedro» (o «Simón» y «Cefas») en esta tradición *contrast*a visiblemente con su *relevante* mención en el contexto de prístinas confesiones pascuales y su *puesto de relieve* en el primer kérygma anastasiológico (Act 2-10) de la Iglesia primitiva⁷⁰. Cuyo *característico* uso anastasiológico de argumentos bíblicos así como de títulos y confesiones cristológicas, de reflexión teológica sobre la eficacia de la Resurrección y sobre la modalidad corporal del Resucitado⁷¹, así como el empleo del verbo «manifestarse»⁷² está *del todo ausente* en esa tradición anastasiofánica; el cual testimonio sobre el «bautismo» conferido «en el nombre de» las tres divinas Personas (v. 19b) –único en el NT–, *no sintoniza del todo* con el reiterado testimonio sobre el «bautismo» administrado «en el nombre del Señor Jesús»⁷³. Por lo demás, si algunas frases de esa tradición son *únicas* en el NT⁷⁴, otros de sus vocablos y expresiones *son ignorados* por los neotestamentarios escritos extraevangélicos⁷⁵. Entre ellos figuran el pasivo divino «me fue dada» (=edóthe) y la expresión «todas las naciones» (=pánta ta éthne) o pueblos (vv.18b.19a.): Clara evocación de la profecía daniélica sobre «el Hijo del hombre» mesiánico, «a quien fue dada (-edóthe) potestad», para que «todas las naciones (pánta ta éthne) le den culto»⁷⁶. Ahora bien, la cristología del «Hijo del hombre» *no es característica ni relevante* en los escritos pre-evangé-

69. A este respecto, Cf.: J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1965, 392-97 (trad. españ., Barcelona 1967, 563-57); E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Matthäus* 414-22 (*passim*); J. KREMER, *Osterevanglien* 91; J. GNILKA, *Matthäus* II 511.

70. Lc 24,34; 1Cor 15,5a. Sobre la tradición histórica de los primeros kérymas de Pedro (Act 2-5.10) remitimos a nuestro análisis histórico-tradicional de esos relatos (Cf. EstAg 35 [1990], 1-14.200-13; 27 [1992], 253-71.), tras el que emerge el *relevante puesto* de Pedro en la Iglesia primitiva, confirmado por el «lugar importante» de aquél «para Pablo»: K. P. DONFRIED-J. A. FITZMYER, *Pedro en las epístolas paulinas*: «Pedro en el NT, Santander 1976, 31-44:31; Cf. R PESCH, *Képhas*: EWNT II 721-232:722s; ID., *Pétros*: Ib., III 199.

71. Cf. Rm 4,25; 1Cor 15,4; 1Tes 1,10; 4,14.

72. *Ophthe*: Lc 24,34; 1Cor 15,5-8.

73. Cf. *supra*, n. 47 (textos).

74. Así «enseñándoles» y «estoy con vosotros» (v.20a.b: Cf. *supra*, n. 21.26). Así como el pasivo divino, «me fue dada» (v.18b) en referencia a Jesús: Cf. *supra*, n.10 (*jninguno* de esos textos se refiere a El!

75. Si el verbo «matheteúein» (v.19a) sólo figura en Act 14,21 (Cf. *supra*, n.14), «todas las naciones» (v.19a) y «todo cuanto» (v.20b) *no figuran* en los escritos extraevangélicos del NT: Cf. *supra*, nn. 15.22.

76. Dan 7,14 (LXX). Este influjo daniélico en los mencionados textos de la *redacción y tradición* mateana es subrayado con razón por los autores: E. LOHMEYER - W. SCHMAUCH 417; J.

licos del NT, como lo muestra ya la *total ausencia* de aquel título en las Ep. paulinas y católicas así como en las confesiones e himnos cristológicos de la Comunidad primitiva ⁷⁷. Es pues claro: La postpascual Comunidad cristiana *no pudo* crear esa tradición anastasiofánica, varios de cuyos vocablos y expresiones le son del todo *extraños* y, por lo demás, toda ella *contrastante* con esenciales datos característicos tanto de su fe y confesión cristológica como de su praxis bautismal.

b) Por otra parte, se trata de una tradición sintonizante fundamentalmente con el modo de hablar o *lenguaje característico* de Jesús ⁷⁸, así como con su *lengua materna* o el arameo galilaico ⁷⁹ y con ideas o *concepciones distintivas* de su mensaje salvador ⁸⁰. En efecto:

Características del modo de hablar propio de Jesús son ya las expresiones enfáticas «me fue dada» y «he aquí» que «yo estoy» (vv. 18.20), reflejando todas ellas el «soberano yo» divino así como la «sostenida solemnidad y majestuosa nobleza» de su «lenguaje» ⁸¹; al que también el uso del pasivo divino –«me fue dada» (v.18a)– caracteriza ⁸². Y así tanto el imperativo «haced discípulos» (v.19a) como la exigencia de «observar todo cuanto os man-

DUFOUR, *Résurrection* 140 (trad. españ., 153); J. P. MEIER, *Law and history in Matthew's Gospel* (AB71), Rom 1976,36s; ID., *a.c.*, 413s.

77. Así con R. H. FULLER, *The foundations of NT christology*, London 1965, 144-51.203-27.229 (trad.españ., Madrid 1979, 149-58.212-42.245), Cf. también: O. CULLMANN, *Christologie du NT*, Neuchâtel-Paris 1958, 143-56; F. HANN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen ³1966,38; ID., *Huiôs*: EWNT III 927-35:934s; C. COLPE, *Der Menschensohn im NT*: ThWNT VIII 433-74:465-68.

78. Cf. H. SCHURMANN, *Die sprache des Christius*: BZ 2(1858) 54-84; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971,19-45: trad. españ., Salamanca 1974, 21-52 (bibliogra.).

79. Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922 (repr. Darmstadt 1967), 6-15; ID., *Die Worte Jesu*, Leipzig ²1930 (repr.Darmstadt 1965), 1-10; M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967,41-49:48s; J. JEREMIAS, *Theologie* 14-19:trad.españ., 15-21 (bibliogr.); S. SABUGAL, *Abbá* 317-23:321ss (bibliogr.). Este arameo galilaico o *lengua materna* de Jesús está representado *sobre todo* por el «Targum palestinese al Pentateuco» (=«Nephyti I») descubierto y publicado por el español A. DIEZ MACHO (Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 321s, n.27), usado por nosotros con la sigla *Tg PI*.

80. Citamos solamente: G. DALMAN, *Worte* 73-280; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 19-307; T. W. MANSON, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1963, 87-319; J. JEREMIAS, *Abbá*, Göttingen 1966, 17-229 (trad. españ., Salamanca 1981, 17-151.215-75); ID., *Theologie*, 62-284 (trad. españ., 74-346). N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus*, London 1967, 54-206; S. SABUGAL, *Abbá* 366-723.

81. H. SCHÜRMAN, *a.c.*, 58.62. Esto mismo expresa la veterotestamentaria y judaica *orden divina* de «observar todo cuanto os mandé» (v.20a) así como la veterotestamentaria y judaica *promesa divina* «yo estaré con vosotros» (v.20b), en las que el «Jesús» resucitado *se pone en lugar de Dios*: Cf. *infra*, nn.101.103.

82. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 183; J. JEREMIAS, *Theologie* 20-24:20-22.24 (trad.españ., 21-27:21-24.27).

dé» (v.20a) refleja bien el «imperiosamente exigente» lenguaje de Jesús ⁸³, en la «total potestad» con que «envía» a sus discípulos (vv. 18b-19a) «habla uno, que... tiene poder» y cuyo «lenguaje» se distingue por «una especial determinación y potestad» ⁸⁴. Finalmente, la actualización de la profecía danielica en Jesús –«me fue dada toda potestad»– y en la misión universal –«todas las naciones»– de sus discípulos (vv. 18b-19a) ⁸⁵, sintoniza bien tanto con la «actualidad escatológica» propia de su lenguaje ⁸⁶ como con su reiterada –explícita o implícita– referencia a la mencionada profecía daniélica ⁸⁷.

A ello se suman los numerosos semitismos aramaicos de esa tradición anastasiofánica. Eso refleja ya la reiterada *construcción paratáctica* del relato, cuyo probable «influjo» aramaico se debe a que aquélla es «mucho más frecuente en arameo que en griego» ⁸⁸. También el uso del participio presente –«yendo» y «bautizando» (v.19) así como «enseñando» (v.20)– es «una característica especial del arameo» ⁸⁹. Por lo demás, «fueron al lugar, que les preceptuó» o dijo Jesús (v.16) es una frase usada tanto por el AT hebreo como por el antiguo Targum palestinese al Pentateuco (=«Neophyti I») ⁹⁰, y cuyo *origen aramaico* es por tanto probable ⁹¹. Lo es sin duda «les habló diciendo» (v.18a) ⁹², y el pasivo divino «me fue dada» así como la construcción «en cielo y sobre la tierra» (v.18b) ⁹³. Semitismos *aramaicos* son asimismo: La construcción «yendo» + verbo ⁹⁴, el verbo «hacer discípulos» ⁹⁵ y la

85. Dan 7,14:Cf. *supra*, n. 75.

86. H. SCHÜRMAN, *a.c.*, 73-74:73.

87. Cf. H. SCHÜRMAN, *a.c.*, 59s; *infra*, n. 17 (bibliogr.).

88. M. BLACK, *o.c.*, 61-69:61.

89. M. BLACK, *o.c.*, 130.

90. Cf. *TgPIGén* 13,3; 22,3,9; *TgPIEx* 32,34; *TgPIDt* 9,7; 11,5; 12,5,14; 16,16; 18,6: Los Once «ozélû l'aterá' deamár lehôn» Jesús.

91. Sobre el frecuente uso del nombre «Yeshúa^e» por el antiguo Judaismo palestinese, Cf. W. FOERSTER, ThWNT, III 283-87. Esta sería, pues, la retraducción aramea del v. 16: «Had esaryyá' ozélû l'aterá' deamár, léhôn Yeshúa^e. La del v.17 –«y lo vieron»– no es difícil (Cf. *TgDt* 4,9; 27,1): «Uehammunóhí».

92. Hebraísmo y a *arameísmo* (Cf. M.-J. LAGRANGE, *Mathieu* LXXXIX; contra G. DALMAN, *o.c.*, 20): Cf. *TgPIGén*, 17,3; 23,8; 34,8 etc; *TgPIÉx* 6,12,29; 14,1; 25,1 etc; *TgPIDt* 1,6; 2,17; 13,3; 27,9; 32,48 etc: «Uemalél Yeshúa^e immehón lememár».

93. Si el uso del pasivo divino es un frecuente semitismo *aramaico* (Cf. G. DALMAN, *Worte* 183-85; J. JEREMIAS, *Theologie* 22s: trad. españ., 24s), el paralelismo *semítico* entre «me fue dada» y Dan 7,14a («le fue dada») es evidente (Cf. *supra*, n. 76). Su correspondiente *arameo* sería: «Yeháb lî kól sultán». Por lo demás, el paralelismo de la construcción «en cielo y sobre tierra» con la *tradición judeo-cristiana* de Mt 6,10 (Cf. *supra*, n. 12) muestra que su *origen aramaico* es muy probable (Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 254: fuentes *aramaicas* + bibliogr.), siendo su correspondiente *arameo*: «Bišmayá'».

94. Frecuente en labios de Jesús: Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 16s; M. BLACK, *o.c.*, 64-65.125.

95. Este verbo puede ser un semitismo hebraico (=«lamád») o *aramaico* (=«laméd»), que en su forma intensiva (=«piel») significa «enseñar» o «instruir» (Cf. M. JASTROW, *Dictionary*

designación «todos los pueblos» (v.19a)⁹⁶, el imperativo bautizándoles»⁹⁷ y la construcción «en el nombre» (v.19b)⁹⁸. Pueden ser también *arameisismos*: «Enseñándoles»⁹⁹ a observar¹⁰⁰ y «todo cuanto os mandé» (v.20a)¹⁰¹. Semitismos *arameos* son finalmente tanto la partícula demostrativa «y he aquí»¹⁰²

712:ad voc.), muy usado por el antiguo Judaísmo *rabbínico* en la «enseñanza» de la Torah (Cf. R. H. RENGSTORF, *Mantháno*: ThWNT IV 403-6). La retraducción *aramaica* de «yendo, pues, haced discípulos» (v.19a) sería: «'azilu ulemôdehûn».

96. Traduce así sin duda la frecuente y *antigua* expresión *aramaica* «kôl 'ummayá'» *TgPI-Gén* 22,18; 26,4; *TgPIÉx* 19,5; *TgPIDt* 7,6.7.14; 10,15; 11,23; 28,10.64; 29,23.

97. Si el uso del imperativo presente es un arameísmo (Cf. *supra*, n. 89), en *arameo* se usaba la forma activa (=«afel») del verbo «tebál» (=sumergir: Cf. M. JASTROW, *Dictionary* 517, ad voc.) para designar el *bautismo judaico* de los «prosélitos» (Cf. STR. -BILL., I 102s; A. OEPKE, *Bápto*: ThWNT I 532s): «Bautizándoles» (v.19a) 'matbêlhôn (aram.).

98. »Lehašsem»: Cf. STR. -BILL., I 590-91. 1054s; M. Jastrow, *Dictionary* 1590. Los nombres de las tres divinas Personas serían, pues, en *arameo*: «Ha'abbá' uehabberá' ueharúa qudššá».

99. Si los cuatro Evangelistas atestiguan el uso de «didáskein autóus» en *labios de Jesús* (Cf. *supra*, n. 21) y el part. presente «enseñando» es un *arameísmo* (*supra*, n. 89), «enseñándoles» equivale a la forma intensiva del verbo *arameo* «laméd» (Cf. *supra*, n. 12; K. H. RENGSTORF *Didásko*: ThWNT II 140s. «Enseñándoles» =aram. «melammedhôn») o más probablemente, «yeléph» (Cf. M. JASTROW, *Dictionary* 579), preferido efectivamente éste último por el antiguo Targum palestinese al Pentateuco (=«Neophyti I»): Cf. *TgPIDt* 4,10.14; 6,1; 11,19; 20,18; 31,19. 22. «Enseñándoles» =aram. «mellephhôn.

100. Verbo característico del lenguaje de Jesús (Cf. *supra*, n. 83), correspondiente al *aramaico* «šemár» (=«observar» los preceptos de la Torah: Cf. M. JASTROW, *Dictionary* 1600; H. RIESENFELD, *Teréin* ThWNT VII 140s) o, más probablemente, al verbo *aramaico* «netár» (=«observar» los preceptos de Dios, la Ley etc: Cf. M. JASTROW, *Dictionary* 901; de otro modo E. LOHMEYER-W.SCHMAUCH 421,n.10, preferido en efecto este último por el antiguo Targum palestinese al Pentateuco (=«Neophyti I»): Cf. *TgPIGén* 2,15; 3,15.24; 27,40; *TgPIÉx* 13,10; 19,5; *TgPILev* 26,3; *TgPIDt* 4,2.40; 5,26; 6,17; 7,9.11; 8,1.2.6.11; 10,13; 11,8; 13,5; 17,19; 26,18; 27,1; 28,15.45; 30,10.16.

101. : Frase frecuente en el AT hebreo y en el Judaico Targum palestinese (=«Neophyti I»), para expresar la *orden de Dios*, a un individuo o a todo Israel, de hacer u observar «todo cuanto os mandé» (Dt 12,11): «eth kôl-ašer anokí metzauéh ethkém»; *TgPIDt* 12,11: «kôl mah dí 'anáh mephaqqéd yathkôn»: Cf. *TgPIÉx* 7,2; 25,22; 34,11.32; 40,16; *TgPINúm* 30,1; *TgPIDt* 3,1.41; 12,11.14; 30,2. Por lo demás, si la construcción «todo cuanto» y el verbo «mandar» son usados por los cuatro Evangelistas en *labios de Jesús* (Cf. *supra*, n. 22.23), como características de *su lenguaje* (Cf. *supra*, n. 83), «todo cuanto» es un semitismo hebreo (=«kôl-ašer») o *arameo* (=«kôl mah de»: Cf. *TgPIGén* 1,31; 6,22; 7,5.22; 12,20; 21,12; *TgPIÉx* 7,2; 9,25; 18,1.8.14; 19,8; 24,7; 40,16 etc; *TgPILev* 5,4; 10,12 etc; *TgPINúm* 1,50; 2,34; 22,2 etc; *TgPIDt* 18,7 etc), reproduciendo el verbo «mandar» la forma intensiva del respectivo *arameo* «pheqád» (Cf. M. JASTROW, *Dictionary* 1207). ¡Usando aquella *exigencia divina* (Cf. *supra*), el «Jesús» resucitado se pone en lugar de Dios!

102. Usada sin duda *por Jesús*, como lo atestiguan las fuentes evangélicas, para «llamar la atención» a su mensaje (Cf. *supra*, n. 25), es un *semitismo* hebreo (=«uehinnéh»: Gén 1,31; 22,13 etc; Ex 5,16; 7,16 etc; Lev 13,5; 14,3 etc; Núm 12,10; 23,11 etc; Dt 1,10; 9,13 etc. A este respecto, Cf. M. HOHANNESOHN, *Der Wahrnehmungssatz bei den Verben des Sehens in der hebräischen und griechischen Bibel*: Kz (60 (1940) 30ss; I. LANDE *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT*, Leiden 1949, 15-16.36ss). y *arameo* (=«uehá» o «uehá'»: H. SCHÜRMAN, *a.c.*, 63, n. 57; M. JASTROW, *Dictionary* 327.328), frecuente éste (=«uehá'») en el antiguo Targum palesti-

como la promesa del Resucitado: «Yo estoy con vosotros ¹⁰³ todos los días ¹⁰⁴, hasta el fin» (v.20b) ¹⁰⁵. No hay duda: Esa tradición anastasiofónica refleja por doquier el *arameo galilaico*, de modo que, sintetizando los precedentes análisis, podemos reconstruir su probable texto prístino:

«Los Once fueron al lugar, que les ordenó Jesús (v.16) y lo vieron (v.17). Y Jesús les habló, diciendo: Me fue dada toda potestad en cielo y sobre tierra (v.18); yendo pues hacéd discípulos a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (v.19). Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin» (v.20).

«Had 'heṣṣṣyyá' ozélû l'aterá' deamár léhôn Yessúa' (v.16). Uehammunôhi (v.17). Uemalél Yessúṣa' simmehôn lememár: Yeháb lî kôl sultán bismayá' uebeareá' (v.18); 'azîlû ûḷḷmodehûn kôl 'ummayá', matbêlhôn l'hassem̄ ha Abba' uehaBberá' ueha Rûa Qûds̄sa' (v.19.). Uehá' 'aná' simmakôn kôl yommayá' 'ad sôphá'» (v.20).

Tal sería el original texto de esa tradición, en el arameo galilaico o la lengua materna de Jesús, normalmente usada por él en su enseñanza ¹⁰⁶. En ella, p.e., *respondió Jesús* al interrogante mesiánico de los discípulos de Juan Bautista ¹⁰⁷ y, hacia *el ocaso* de su ministerio público, en ella *enseñó el Maestro* a sus discípulos «el Padrenuestro» o su oración característica ¹⁰⁸. En el arameo galilaico o su lengua materna, *pudo*, pues, el «Jesús» resucitado hablar o instruir por última vez a «los Once» discípulos.

nense (=«Neophyti I»): Cf. *TgPIGén* 1,31; 15,17; 22,13; 24,15; 28,12 etc; *TgPIÉx* 5,16; 7,16 tc; *TgPILev* 13,5,6; 14,3 etc; *TgPINúm* 3,12; 12,10 etc; *TgPIDt* 1,10; 9,13; 17,4; 18,18.

103. Expresión *semítica* y, como promesa de la *existencia de Dios* a un individuo o a todo el Pueblo, frecuente en el AT *hebreo* (Gén 21,22; 26,3; 28,15; Ex 10,10; Dt 2,7; 20,1 etc; Sal. 46,8; Is 8,10; 40,10; 43,5 etc) y en el *arameo* del antiguo Targum palestinese (=«uehá' 'aná' immakôn»: *PgPIEx* 10,10; *TgPIDt* 20,1; *TgJces* 2,13; *TgPIGén* 21,22; 26,3; 28,15; 39,2. 21,23; *TgPIDt* 1,30; 2,7; 4,7 etc).

104. Expresión *rara* en el griego neotestamentario (Cf. *supra*, n.27) y *semítica* probablemente: Usada con frecuencia en su estado absoluto por el AT hebreo (=«Kôl yemé») y por el *aramaico* Targum palestinese (=«kôl yômé»), menos frecuente en su estado absoluto (=hebr.: «kôl heyyamîn»; *aram.* «kôl yomayyá'» *TgPIDt* 4,40; 6,24; 33,12; *TgJos* 2,18 etc). Apropiándose esa promesa divina, «Jesús ocupa *el lugar* de Yahveh...»: J. GNILKA, *Matthäus* II 511.

105. Si tanto la conj. «hasta» como el sust. «el fin» fue usada ya por Dan 7,26 (=aram.) y, luego, alguna vez por Targumín antiguos (Cf. *TgPIDt* 11,12; *TgonkGén* 49,1), pudiendo por tanto *haberla usado «Jesús»* mismo (así con J. DALMAN, *Worte* 127). Más *tardías* son las expresiones análogas –«ad gitzá'» y «'ad ha'olám»– del Judaísmo rabínico: Cf. STR. -BILL., I 671; H. SASSE, *Aión*: ThWNT I 207.

106. Cf. J. JEREMIAS, *Theologie* 14-45: trad. españ., 15-52 (bibliogr.); S. SABUGAL, *Abbá* 322s (bibliogr.).

107. Mt. 11,5-6 = Lc 7,22-23: Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 172s.

108. Mt 6,9-13 = Lc 11,2-4; Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 323-30.356-64 (bibliogr.).

Pues, por lo demás, esa instrucción sintoniza con ideas o concepciones centrales de su mensaje. Entre ellas figura la autoconciencia, que Jesús tuvo de «haber sido entregado *todo* por el Padre...» o la plenitud de la *revelación* de sí mismo y, por tanto, la plenitud de *todo* poder¹⁰⁹. Por lo demás, tanto su orden *divina* de «observar todo cuanto os mandé» como su *divina* promesa de «estar con vosotros»¹¹⁰ refleja bien la potestad de quien –Jesús con *autoridad* inaudita o *divina* habló y exigió¹¹¹, haciéndolo en efecto «como si estuviera *en lugar* de Dios»¹¹². Añadamos que el envío de los discípulos por el Resucitado a «*todas las naciones*» sintoniza perfectamente con el *universalismo* del mensaje salvífico de Jesús o de quien aseguró «ser designio divino la predicación de la Buena Noticia a *todas las naciones*»¹¹³. Por otra parte, el mandato de «*bautizar*» a los devenidos creyentes entre «*todas las naciones*», dado por el Resucitado a sus discípulos, se enraiza sin duda en la *praxis bautismal* de Jesús¹¹⁴, siendo por tanto el postpascual bautismo cristiano «la *eflorescencia* de un acto que tuvo lugar antes de Pascua» o más bien, «la *prolongación* del bautismo realizado y *ordenado* «por Jesús»¹¹⁵. No sólo eso. La tácita pero clara evocación de la profecía daniélica sobre el mesiánico «Hijo del hombre» (Dan 7,13s) en la «potestad total» otorgada por Dios al Resucitado así como el envío de sus discípulos a todas las naciones»¹¹⁶, *prolonga* el

109. Lc 10,22 = Mt 11,27; Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 391 (bibliogr.).

110. Cf. *supra*, n.81.101.103.

111. Mc 2, 10par; 8,34-38par; 13,31 par; Mt 5,21-48; 7,24-27; 11,27 (=Lc 10,22). 32-33; Lc 15,1-32 etc: Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34), Berlin 1969, 74-79; J. JEREMIAS, *Theologie* 239-43 (trad. españ., 323s); W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 119-22 (trad. españ., 125-27); S. SABUGAL, *La embajada* 154-55. 178.91.

112. . E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: ZThK 53 (1956) 210-29:219; Cf. E. PERCY, *o.c.*, (*supra*, n.80), 123-65:124; M. SMITH, *Tannaic parallels to the Gospel* (JBL MS 6), Philadelphia (Pens.) 1968, 153-54.159; F. CHRIST, *Jesus sophia*, Zürich 1970, 61-54; J. JEREMIAS, *Theologie* 65-67.198-201.239-43 (trad. españ. 77-80.240-44.291-96); X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 373 (trad. españ., 332); W. KASPER, *o.c.*, 120 (trad. españ., 126); S. SABUGAL, *La embajada* 154.178.188.191.

113. Mc 13,10 (=Mt 21,14); Cf. 7,24-30 (=Mt 15,21-28); 10,45 (=Mt 20,28); 11,17; Mt 5,13-14; 8,11 (=Lc 13,29); 25,31-32; Lc 10,1-16; Jn 10,16 etc. A este respecto, Cf.: J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart ²1959,40-62; ID., *Theologie* 235-37 (trad. españ., 286-88); X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 420-22 (trad. españ., 369-71); S. SABUGAL, *La embajada*, 177.185-91. Sobre el *universalismo* del «reino» y «reinado de Dios» predicado por Jesús (Mc 4,30-32 par; Mt 6, 10a par; 13,24-30.47-50; 22,1-10 = Lc 14,15-24 etc), Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 285-86.496-97.(bibliogr.) 526.

114. Jn 3,22.26; 4,1: Cf. S. SABUGAL, *Abbá* 415s (que *Jesús bautizó* es opinión de muchos autores *modernos* –CH. H. DODD, X. LÉON-DUFOUR, R. SCHNACKENBURG, R. E. BROWN, J. JEREMIAS, F. M. BRAUN, G. R. BEASLEY-MURRAY etc– y *antiguos*, ahí citados: 416, n.149.

115. X. LÉON-DUFOUR, «*Et lá, Jésus baptisait*» (*Jn* 3,22): «Mél. E. TISSERANT» I (ST 231), Città del Vaticano 1964, 295-309:309; S. SABUGAL, *Abbá*, 417; así también J. SCHMID, *Matthäus* 393 (trad. españ., 564); G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London 1963, 83-92:92.

116. Esa evocación daniélica es subrayada por muchos autores: Cf. *supra*, n. 76; W. TRILLING, *Das wahre Israel* (StANT 10), München 1964, 21-33 (bibliogr.).

no dudoso empleo del daniélico título «Hijo del hombre» por Jesús, para rechazar la nacioanalística y política concepción mesiánica del Judaísmo contemporáneo y, a la vez, subrayar tanto la universalidad como el carácter regio y judicial de su propia dignidad mesiánica ¹¹⁷. Finalmente, el envío de los discípulos por el Resucitado a «todas las naciones», para «hacerlas discípulos» y «bautizarlas» o introducirlas en el nuevo Pueblo de Dios, *inaugura* el preanunciado aflujo *escatológico* de «todas las naciones» y «pueblos» a «la casa de Dios» o a su nuevo Pueblo ¹¹⁸, sintonizando aquel envío del Resucitado con la *actualización de la salvación escatológica* inaugurada con palabras y «signos mesiánicos –milagros y exorcismos– por Jesús ¹¹⁹.

Sintetizando estos análisis histórico-tradicionales sobre la mateana Cristofanía a los «Once discípulos» (Mt 28,16-20), podemos decir: Tras la interpretación del relato por la *redacción* del Evangelista late una *visión y sólida tradición judeo-cristiana* de aquella Cristofanía; cuyo marcado *contraste* reiterado con datos característicos de las prístinas tradiciones anastasiológicas y anastasiofánicas de la Comunidad postpascual, así como su *coherencia o sintonía* tanto con el lenguaje característico y la lengua materna de Jesús como con ideas centrales de su mensaje, aseguran la *historicidad sustancial* de aquella tradición ¹²⁰.

SANTOS SABUGAL, OSA
Instituto Patrístico «Augustinianum»
 Roma

117. G. DALMANN, *Worte*, 191-291;:206ss; J. JEREMIAS, *Theologie* 245-63:252-55.259ss (trad. Españ., 299-20:307-11. 316ss (bibliogr.); Cf. también: E. PERCY, *o.c.*, 225-307:256-59; T. W. MANSON, *o.c.*, 211-34: 227-32; W. KASPER, *o.c.*, 126-28 (trad. españ., 132-34).

118. Is 2,2-4 (=Miq 4,1-3); Cf. Is 11,10; 12,4; 40,5; 42,6 (=49,6). 10.12; 51,4-5; 52,10; 60,3; 61,9.11; 62,10; 66,12a.19; Zac. 2,7; 8,20-22 etc. Sobre el *universalismo salvífico* de los Profetas, Cf.: R. MARTIN-ACHARD *Israël et les nations*, Neuchâtel 1959, 39-48.55-66; G. E. WRIGHT, *The nations in hebrew Prophecy*: Encounter 26 (1965) 225-37; P. E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Estella 1976, 54-77; E. BEAUCHAMP, *Salut*:DBS XI 616-19:617s.

119. Cf. . PERCY, *o.c.*, 178-234 (*passim*); X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 378-97 (trad. españ., 334-50); J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁷1965,11-24 (trad. españ. 144-53); ID., *Theologie*, 89-101.105-10 (trad. españ., 107-21.126-32); N. PERRIN, *o.c.*, 154-206:202ss; S. SABUGAL *La embajada* 176-97; ID., *Abbá*, 486-51.502-28 (bibliogr.); ID., *Credo. La fe de la Iglesia*. Zamora 1986, 733s (trad. ital., Roma 1990, 799).

120. Contra J. LANGE, *Erscheinen* 470. Un «núcleo histórico» o un «recuerdo» real del Evento admiten: J. KREMER, *Osterevangelien* 91; J. GNILKA, *Matthäus* II 511; Cf. también J. SCHMID, *Matthäus* 392-97 (trad. españ. 363-70).

Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua

INTRODUCCION

El presente catecismo pictográfico tiene un origen mazahua, a juzgar por las inscripciones que constan en escritura alfabética en el mismo.

De esta obra se han hecho hasta ahora dos ediciones: 1) N. LEON, *A Mazahua Catechism in Testera-Amerind Hieroglyphics*, en "American Anthropologist". New Series, New York, 1900, v. II, 726ss.; y 2) M. COLIN, *Un Catecismo Mazahua (En jeroglífico Testeraamerindiano)*, México (=Biblioteca Enciclopédica del Estado, n° 13), 1968.

La obra original se encuentra en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, signatura 35-131.

La obra consta de doce hojas, resultado de haber doblado seis hojas más grandes, formando un cuadernillo. El texto está completo. Hay una particularidad que consiste en que ni el f. 1r (primera hoja), ni el f. 12v (última hoja) contienen texto. Esto podría entenderse fácilmente de la última hoja, por el hecho de que habiendo terminado toda la materia que el autor se proponía escribir, no necesitara echar mano del espacio disponible. Esto queda corroborado por el hecho de que la última plana ocupada (f. 11v-12r) aún dispone de espacio que no ha sido ocupado. Sin embargo parece que carece de lógica en la hoja primera (f.1r), ya que lo normal hubiera sido ocupar este espacio y no desaprovecharlo. La explicación posible a este desajuste puede venir del hecho de que, como ocurre en otros catecismos pictográficos, el texto se lee seguido desde una página hasta su opuesta, y por esta razón el autor quisiera comenzar su catecismo empleando para ello dobles páginas completas, y que haya desechado el f.1r, por constituir por sí mismo sólo la mitad del espacio previsto.

El texto, como tal, se distribuye a lo largo de once dobles páginas.

Las dos primeras están divididas, por medio de líneas, en ocho bandas horizontales; las restantes están divididas en nueve bandas. Las líneas divisorias son perfectamente rectas.

Como ya he indicado, siguiendo la pauta de otros catecismos pictográficos, la lectura se lleva a cabo a través de las bandas completas, iniciándola en una cara y continuando por la hoja opuesta. El sentido de la lectura es, normalmente, de izquierda a derecha; pero esto no siempre sucede así, porque, a diferencia de otros catecismos, de los que el presente se aparta, en ciertas ocasiones, al terminar un formulario o una oración, y quedar unos pocos pictogramas, (no sucede cuando los pictogramas ocupan la totalidad de la banda) se invierte el sentido de la lectura, y se hace de derecha a izquierda. Ahora bien, esto sucede *casi* siempre, porque hay una ocasión (al final de los “Mandamientos de la Iglesia”) en que el sentido de lectura continúa siendo de izquierda a derecha.

Existe además otra característica que distingue a este *Catecismo* de otros, como es el hecho de la abundantísima inclusión de anotaciones manuscritas con escritura alfabética; la mayor parte de ellas figuran en lengua mazahua, que proporciona título a este catecismo, aunque también aparezcan algunas en lengua castellana. No es fácil precisar si tales textos alfabéticos son originales o no. Yo me inclino a pensar que no lo son. Las razones son: 1) aparece una clara diferencia entre esta letra de las inscripciones intermedias (letra del XVIII) y la que aparece al comienzo de cada una de las oraciones o formularios (por ejemplo, “TODO FIEL”, “PATER NOSTER”, “AVE MARIA”): esta segunda letra aparece en mayúsculas pequeñas, muy apretadas, ocupando la parte superior de la banda. Es cierto que la diferencia de letra no equivale a decir que la que figura al comienzo de cada apartado u oración tenga que ser necesariamente original. 2) La letra de los títulos con los que comienza cada apartado me parece que no pertenece al original por la razón de que no está presente en todas las partes de que consta el presente *Catecismo*. Si el autor hubiera pensado que tales títulos eran necesarios, carece de lógica que los hubiera puesto en unos casos y los hubiera omitido en otros. Hay que pensar, por tanto, que han sido añadidos en otro momento por alguna otra persona que no fue capaz de identificar todas y cada una de las partes, y que se limitó a rotular aquello cuyo significado veía claro. 3) La escritura del XVIII, al menos en lo que figura en castellano, aparece como un complemento de los pictogramas. 4) En bastantes ocasiones, sobre todo en lo que figura en lengua mazahua, el texto alfabético aparece en la parte superior del pictograma, como una aclaración. 5) Si fuera original esta escritura del XVIII, no habría necesidad de repetir lo ya escrito, como sucede en el pictograma 859, donde figura en dos ocasiones la inscrip-

ción “Romana”. Parece, pues, que se puede concluir que dicha escritura resulta añadida.

También se me antoja que no son originales una serie abundante de flechitas que aparecen al inicio de las bandas respectivas señalando el sentido adecuado de la lectura. Casi todas aparecen en el extremo izquierdo, menos en aquellas ocasiones (casi todas) en que se invierte el sentido de la lectura, en cuyo caso aparecen en el extremo derecho de la banda. Estas flechas parecen vestigios de la labor de lectura de alguna persona, usuario o poseedor del *Catecismo*, que hubiera querido de esta forma asegurar para sí mismo y para futuros lectores el camino a seguir, como si de un laberinto se tratase.

AUTOR

No existe en el propio texto ningún tipo de vestigio que permita suponer siquiera quien haya podido ser el autor. Un mero indicio permite aventurar una hipótesis, con todo lo que tiene de arriesgado al no poder llegar a conclusión alguna. En otros catecismos pictográficos, el concepto “padre” es polivalente, pues se aplica al padre carnal, a Dios Padre, y también al padre o sacerdote. La forma pictográfica de representarlo es por medio de un religioso, en cuyo hábito cabe la sospecha o la certeza, según los casos, de que el autor haya pertenecido a una determinada orden religiosa.

Siguiendo esa lógica, a la vista del pictograma 86, que responde al concepto “padre”, aparece una figura sentada, en cuya cabeza tiene un sombrero, que cuadra perfectamente con un bonete de los usados por los sacerdotes así también como por los jesuitas. Desde tan etéreo vestigio, cabe la suposición de que el autor pueda englobarse dentro de uno de estos colectivos. Pero, que yo sepa, no hay más datos para pensar en uno u otro autor, y menos aún para aventurar un nombre determinado.

La parte décimo tercera está constituida por la reproducción pictográfica del catecismo escrito por el jesuita Bartolomé Castaño, lo que confirmaría la sospecha de un autor jesuita. Pero es evidente que la autoría de una parte no es concluyente para toda la obra, máxime teniendo en cuenta que Castaño compuso un catecismo con escritura alfabética, pero no pictográfica.

FECHA

A este propósito voy a transcribir lo recogido por J. G. Durán: “El códice fue confeccionado con toda probabilidad a fines del siglo XVIII. Se debe

sostener esta fecha tardía de datación, según opinión de Nicolás León, en razón que este pictográfico, si bien se inspira en forma casi literal en el *Catecismo de Ripalda*, contiene al comienzo de la primera lámina el llamado *Todo fiel*, que ciertamente no escribió el célebre jesuita, ni corrió unido a su divulgada obra ‘hasta después del año 1771, época en que el Ilmo. señor Arzobispo Lorenzana imprimió, por vez primera, el *Catecismo del Concilio III Mexicano* escrito el año 1583 a cuya obra el *Todo fiel* pertenece’. Esta comprobación permite deducir entonces ‘que de esa época data nuestro documento, corroborando este aserto la clase de papel en que está escrito que es relativamente moderno’¹.

El párrafo anterior está cuajado de despropósitos e inexactitudes. 1º) El III Concilio Mexicano tuvo lugar en 1585, y no en 1583. Entonces no se publicó el texto que había sido redactado por Juan de la Plaza. Francisco Lorenzana convocó el IV Concilio Mexicano en 1771 y entonces, con ligeras modificaciones, se publicó ese texto de catecismo².

2º) Es absolutamente falso que el presente *Catecismo* pictográfico siga al de Ripalda. Contiene una serie de formularios semejantes a los que aparecen en los catecismos españoles y americanos del siglo XVI y posteriores, en la medida en que se hicieron una especie de “textus receptus”. La parte correspondiente a las preguntas no depende de Ripalda, como se verá más adelante, sino que incorpora el *Catecismo* de Bartolomé Castaño.

3º) Pretender establecer una datación a partir de la inclusión del formulario “Todo fiel cristiano” en el catecismo (menor) del IV Concilio Provincial Mexicano, de 1771, porque “a esta obra el *Todo fiel* pertenece”, es absolutamente falso. Son muchas las ediciones de catecismos anteriores a 1771 que incluyen dicho formulario.

1. J.G. DURAN, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, Buenos Aires, Fac. Teológica Argentina, v. 1, 1984, 137. Las referencias que hace a Nicolás LEON son, evidentemente, de la edición llevada a cabo por él.

2. *Catecismo suma de la Doctrina Christiana con declaración de ella, ordenado y aprobado por el III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en la Ciudad de México el año de 1585. Revisito, aprobado y dado a luz por el IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en dicha Ciudad año de 1771*. Con privilegio real. México, Imp. de José Jáuregui.

Ver L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 187-189 y 635.

3. L. RESINES, *Doctrina christiana con vna exposición breue. Compuesta por el Maestro Hierónimo de Ripalda de la Compañía de Iesvs. Burgos, Philippe de Iunta, 1591*, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1991 (ed. facsímil).

Ver también L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*, Madrid, BAC, 1987.

Por no ser exhaustivo, me limitaré a señalar tres ejemplos contundentes. La primera edición del *Catecismo* de Ripalda ya lo incluía³ en 1591. La edición primera del *Catecismo* de Astete, datada en 1576 probablemente lo incluía también, a pesar de que hasta el presente no ha sido posible dar con ejemplar alguno que lo autentifique⁴. En América, el catecismo pictográfico atribuido a Bernardino de Sahagún, datado entre 1529 y 1564, incluye también el formulario “Todo fiel cristiano”⁵.

Todas las razones aducidas por Nicolás León, y asumidas por Juan Guillermo Durán, caen por su base. Y queda tan sólo en pie la que León ofrece como comprobación complementaria, basada en el hecho de la calidad del papel. Es el único dato que no he tenido ocasión de comprobar.

Las razones por las cuales yo me inclino por una fecha tardía son otras completamente distintas.

1º) Apreco una sensible diferencia entre este *Catecismo* y otros catecismos pictográficos. No es sólo una cuestión de estilo o de habilidad del autor, dibujante o *tlacuilo*. La diferencia va más en la similitud de jeroglíficos o pictogramas que existe respecto a otros catecismos de esta índole, que se “copian” mutuamente, en el sentido de emplear aquellos pictogramas que habían tenido éxito entre los destinatarios. Mientras que los catecismos pictográficos “primitivos”, por denominarlos de alguna forma, tienen una base ideológica común, que permite con facilidad el desciframiento de un pictograma porque aparece en otro catecismo parecido, éste, por el contrario, no puede integrarse en ese grupo. Sus pictogramas, aun siendo básicamente iguales, obedecen a otros criterios y concepción.

2º) En cuestión de estilo, en los catecismos pictográficos “primitivos” se aprecia una cierta ingenuidad, un aire “naïf”, aun dentro de la diversidad de planteamientos pictóricos por parte de cada uno de los *tlacuilos* o dibujantes. En este catecismo, por el contrario, los dibujos son más burdos y menos expresivos; en ocasiones su estilización ha llegado a límites insospechados, como en el caso de la representación del infierno, llevada a cabo por tres trazos, uno vertical y dos horizontales. Esto, en su origen, quiso ser la representación de una monstruosa boca que se traga a los condenados. Ahora, de no saberlo, hay que hacer muchos esfuerzos de imaginación para sospechar siquiera el aspecto de unas fauces monstruosas, en lo que más bien parece un pequeño sotechado (pictograma 17; puede compararse con pictograma 174).

4. L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*, Madrid, BAC, 1987.

5 L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 268-284.

A ello habría que añadir el argumento de la clase del papel, que apunta también a una fecha tardía.

Si la letra de las anotaciones anejas es letra del XVIII, y la mayor parte de los catecismos pictográficos han de ser situados en el XVI, yo me inclino por situar el presente en la segunda mitad del XVII o, preferentemente, en el XVIII. El hecho de incorporar el texto de las preguntas y respuestas, escrito por Bartolomé Castaño en 1644 hace que sólo pueda datarse a partir de este año, y de ahí en adelante.

CONTENIDO

Nicolás León, siguiendo las pautas de las inscripciones que figuran en el propio texto, fue diseñando un esbozo del contenido del catecismo; J. G. Durán⁶ no ha hecho otra cosa más repetir lo que Nicolás León había establecido. Creo, sin embargo, que hay tres importantes precisiones que hacer: En primer lugar, a ambos se les ha pasado por alto un apartado que figura a continuación del “Todo fiel cristiano”; yo creo que a este apartado se le puede titular con justeza como “División de la Doctrina Cristiana”.

En segundo lugar, Nicolás León ofrece para la última parte el siguiente título: “Declaraciones del nombre y señal del cristiano, del credo, del decálogo y de los sacramentos, todos ellos en preguntas y respuestas”⁷. Esto no es cierto, porque no aparecen preguntas sobre la señal de la cruz, ni sobre el decálogo, y lo que en realidad aparecen son unas preguntas, ventitrés en total, como un brevísimo resumen de urgencia sobre lo más importante de la fe y algunas cuestiones sobre algunos sacramentos en particular.

En tercer lugar, a ambos se les ha pasado por alto que al final se incluye otro formulario (el “Señor mío Jesucristo”) que, por el hecho de no llevar título en inscripción aneja, no han señalado.

El contenido del presente *Catecismo* en su integridad es el siguiente, articulado en estas catorce partes:

1. Todo fiel cristiano
2. División de la doctrina cristiana
3. Padrenuestro (o “Pater noster”, como aparece escrito)
4. Avemaría

6. J.G. DURAN, *o.c.*, 137-138.

7. Cualquier conocedor del catecismo de Ripalda adivina que N. LEON se ha guiado más por enunciar el orden de las diversas partes del mencionado catecismo, que en averiguar realmente el contenido de dichas preguntas.

5. Credo
6. Salve
7. Mandamientos de la ley de Dios (o “Decálogo”, como figura)
8. Mandamientos de la Iglesia
9. Sacramentos
10. Artículos de la fe
11. Obras de misericordia
12. Yo pecador (o “Confiteor”, según la expresión escrita)
13. Preguntas y respuestas (*Catecismo* de Bartolomé Castaño)
14. Señor mío Jesucristo

INDICACIONES PARA EL DESCIFRAMIENTO

Ocurre en todos los catecismos pictográficos -en este también- que el margen de seguridad a la hora de la lectura de lo propuesto en los dibujos no es absoluto. La mayor parte de los pictogramas “entregan” su contenido con cierta facilidad, bien porque se sabe de qué oración o formulario se está tratando, bien porque es lo suficientemente expresivo como para poder deducir con facilidad y seguridad su significado. Sin embargo esto no sucede en todas las ocasiones. Hay algunos pictogramas con un significado críptico, que se resiste a ser desvelado; y cuando parece que encaja un posible sentido, otra nueva ocasión en que tal pictograma aparece desbarata la proposición inicial. Ello obliga a dejar algunas afirmaciones con un cierto margen de duda.

Por otro lado un problema específico, de difícil solución, es el de los pictogramas que aparecen en una sola ocasión, porque no existe otra referencia que sirva de elemento de contraste: no hay más recurso en esta situación que atender al sentido del contexto para procurar dar con el significado que pueda cuadrar mejor a esos pictogramas singulares, puesto que ni siquiera cabe el recurso de establecer comparación con otros catecismos pictográficos, ya que, como he señalado, este *Catecismo* se distancia sensiblemente de ellos.

Es decir, en este caso me han servido aproximadamente los mismos criterios que he utilizado en otras ocasiones para proceder al desciframiento de otros catecismos pictográficos, pero con la clara conciencia de que se produce una diferenciación por estilo, fondo y contenido entre este catecismo y otros hermanos suyos.

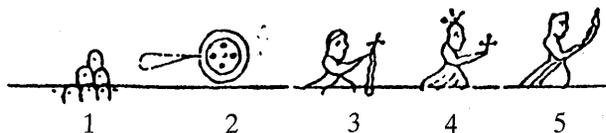
Hay en el presente *Catecismo* una notable ventaja: las diversas partes están casi todas diferenciadas, con la excepción de la 2ª (División de la doctrina cristiana) y de la 14ª (Señor mío Jesucristo). Ello facilita la identificación,

además de los títulos respectivos incorporados al texto. El mismo hecho de que falten los títulos en estas dos partes enunciadas me lleva a la conclusión de que también dichos títulos son espurios, y que han sido adicionados en aquellos formularios que resultaban de más fácil identificación.

Los diversos formularios y oraciones suelen estar definidos en su extensión: casi siempre, como ya he indicado, aparecen unos títulos al comienzo; al final, suelen terminar con la expresión "amén Jesús". Por si esto fuera poco, en los finales de oraciones o formularios si son bastantes los pictogramas, el sentido de lectura, como ya está indicado, es de izquierda a derecha, y el autor prefiere dejar en blanco un pequeño espacio de la banda correspondiente; pero si los pictogramas que debe incluir son pocos invierte el sentido de la lectura, para proceder de derecha a izquierda, y además deja en blanco la casi totalidad de la banda que sólo ha ocupado parcialmente. Además, en tres ocasiones, (a continuación del pictograma 144, del 374, y del 994) el autor ha preferido dejar en blanco una banda entera a fin de resaltar aún más un formulario del que le sigue.

En la parte décimotercera del *Catecismo*, la que corresponde a las preguntas y respuestas, la ventaja nítida es que está perfectamente delimitado el principio y el final de cada una de ellas. Se podrá o no acertar con el desciframiento, pero no cabe duda de la extensión precisa que tiene cada pregunta o cada respuesta: unos trazos verticales adornados señalan con precisión el final de una y el comienzo de la siguiente.

A la hora de proceder a la numeración de los pictogramas, tan sólo en un par de ocasiones he otorgado numeración propia a un "pictograma" constituido por letra alfabética (pictogramas 85 y 859). Dichas excepciones obedecen al hecho de que me ha parecido que esas palabras escritas no constituían un complemento de un pictograma propiamente dicho. Esto es lo que sucede en la inmensa mayoría de las situaciones y en esos casos no he atribuido numeración propia a expresiones alfabéticas que figuran en la parte superior de los pictogramas. Es una verdadera lástima que el desconocimiento del idioma mazahua no me permita acceder a los matices que tales expresiones aportan.



PRIMERA PARTE

TODO FIEL CRISTIANO

Pictograma 1

Mal dibujado hasta salido por debajo de la línea que delimita la banda horizontal aparece una serie de trazos semicirculares u ovalados, que albergan en su interior un punto. Tales trazos, tal como se percibe mejor en el pictograma 23, tratan de representar una serie de cabezas; están dispuestos en forma de pirámide: tres en la línea inferior, dos en la intermedia y una en la superior. Su significado es: *Todo*.

Pictograma 2

A la izquierda del pictograma aparece dibujado un ángulo agudo que se cierra por semicircunferencia en la parte izquierda; está tocando, en la parte derecha del pictograma a dos círculos concéntricos, en cuyo interior aparecen dibujados cinco puntos en forma de cruz. El conjunto resulta abstracto, no figurativo. El significado del pictograma es: *verdadero*.

Pictograma 3

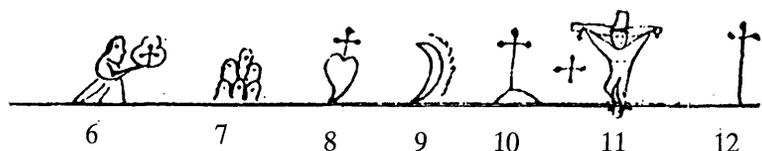
Una persona arrodillada tiene en sus manos una especie de cuerda cerrada (¿"rosario"?) de trazado irregular, que cuelga hasta el nivel inferior del pictograma. Dicho instrumento está rematado en la parte superior por una cruz. El significado es: *creyente, creer*.

Pictograma 4

Persona arrodillada que tiene una cruz en las manos. De la parte superior de su cabeza surgen una especie de tres rayitos. El significado del pictograma es: *muestra*.

Pictograma 5

Persona arrodillada. No se ve muy claro si el autor ha querido representar en sus manos un instrumento, o si es el propio brazo de la persona representada, prolongado en exceso. En caso de ser un instrumento, no se ve muy bien si se trata de una vela (?) curvada y más gruesa por arriba que por abajo. Su significado podría ser: *tener*.

**Pictograma 6**

Personaje arrodillado que tiene en sus manos una cruz encerrada en un nimbo en forma de trébol. Su significado es: *devoción, reverencia*.

Pictograma 7

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

Pictograma 8

Un corazón, rematado por una cruz en la parte superior. Significa: *corazón*.

Pictograma 9

Una luna en cuarto creciente está contorneada a la derecha por una hilera de puntos o pequeñas rayas que siguen en paralelo su perímetro. Significa: *a*, o también *con*.

Pictograma 10

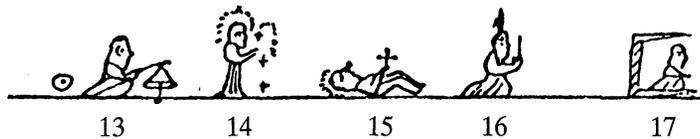
Una cruz larga, que ocupa todo el pictograma, hincada en pequeño pináculo. Su significado es: *santa cruz*.

Pictograma 11

Pictograma compuesto. En primer lugar una cruz griega, que en esta ocasión aparece únicamente realizada con dos trazos, pero que en otras aparece adornada como cruz potenziada, o como cruz de Malta. El significado de esta primera parte, contrastado en otros lugares del *Catecismo*, es el de: *Jesús*. La segunda parte del pictograma representa a Cristo crucificado; la figura, como todas las del *Catecismo*, es tosca. El significado de esta segunda parte del pictograma es: *Cristo*. Por ello he estimado que respetaba el principio de unidad del pictograma, ya que ambas partes aparecen habitualmente unidas (salvo en las conclusiones de las oraciones, donde se dice sólo “amén *Jesús*”). Su significado es: *Jesucristo*.

Pictograma 12

Semejante al pictograma 10, pero en esta ocasión ha desaparecido el pináculo sobre el que estaba colocada la cruz. Su significado es: *en la cruz*.



Pictograma 13

Una persona arrodilla tiene en las manos una vara de la que pende una especie de farol o candil (?); a su espalda, un círculo pequeño tiene un punto central. Resulta difícil asignar a este pictograma un único sentido, que se adecúe correctamente al contexto en todas las ocasiones en que aparece. El que parece le cuadra mejor es el de adverbio temporal. En este contexto el significado que mejor corresponde sería el de: *entonces*.

Pictograma 14

Una persona en pie, de perfil, de cuya boca caen como en cascada tres pequeñas cruces. Toda la zona superior, que corresponde a la cabeza y a la mano tiene una aureola formada por pequeños trazos a modo de rayos, que denota un carácter divino. Su significado podría ser: *quiso*.

En el pictograma 95 aparece otro dibujo similar a éste, con el sentido, casi igual, de “voluntad”.

Pictograma 15

Una persona en decúbito supino, con las piernas ligeramente flexionadas, sostiene una cruz pequeña en las manos. Su cabeza está aureolada de rayos. Su significado es: *morir*.

Pictograma 16

Un personaje arrodillado sostiene una varita en las manos, en posición vertical; sobre su cabeza, un adorno, o más probablemente una mancha de tinta, ya que en pictogramas iguales semejante adorno no aparece. Su significado es: *por*.

Pictograma 17

Una persona arrodillada está en el interior de un espacio delimitado por tres trazos: uno vertical, sombreado, y dos horizontales que salen del vertical y que se van afilando hacia el extremo derecho.

Originalmente correspondía a la representación de las fauces de un monstruo, en representación del infierno, que engullía a sus presas. Sacarlas del infierno era liberarlas. La metamorfosis sufrida por la representación plástica hace que este pictograma apenas resulte reconocible, en comparación con los de otros catecismos pictográficos, más vivos y realistas.

Su significado es: *liberar*.



Pictograma 18

Una representación fantásica tiene cuerpo serpentiforme, que aparece enroscado y con motas o manchas dispersas, pero su cabeza no corresponde a la de una serpiente: podría hasta evocar un rostro humano señalado por tres puntitos que corresponden a los ojos y la boca; se completa con grandes orejas que más bien parecen orejas de burro. Quiere ser (y ese es su significado), la representación de *el pecado*.

Pictograma 19

Una mano con el índice extendido aparece en posición horizontal respecto al pictograma. Tocando la punta del dedo índice, por la parte superior del pictograma, hay una pluma.

Esta representación de la mano es uno de los pictogramas más repetidos en el presente *Catecismo*. Con frecuencia, su significado encaja con el de la conjunción copulativa “y”. Ahora bien, es la representación pictográfica que más aparece acompañada de inscripciones en lengua mazahua, que parecen alterar o modificar ligeramente su sentido hacia preposiciones (“a los”: pictograma 267), hacia adjetivos o pronombres demostrativos (“estos”: pictograma 260), o hacia adverbios comparativos (“tanto”: pictograma 96). Se deduce que es un pictograma polivalente, dotado de una gran versatilidad, y que según el contexto, o los signos complementarios puede adquirir uno u otro sentido.

En esta ocasión, acompañado de la representación de la pluma, significa: *y también*.

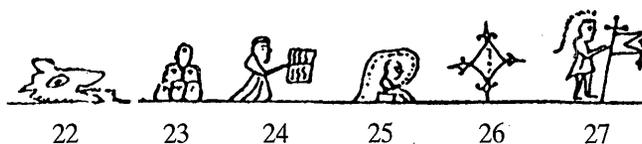
Pictograma 20

Igual a pictograma 9. Sin embargo, en el contexto de la oración parece que el significado que le corresponde es: *de*.

Pictograma 21

Una cabeza humana aparece en el interior de un círculo, que en esta ocasión (no en otras) parece que intenta ser un doble círculo; hacia la parte superior derecha del mismo, el autor ha querido dibujar algo que no se adivina bien si es el principio y el final que lo cierra, o algún rasgo animalesco.

Su significado es: *enemigos*.

**Pictograma 22**

Desde el límite inferior del pictograma aparece una gran cabeza de animal, vista de perfil; de su boca sale una línea quebrada en representación de la lengua. Su significado es: *malos*.

Pictograma 23

Igual a pictograma 1. Significa: *todos*.

Pictograma 24

Una persona arrodillada en actitud de leer de un libro que tiene ante sí, al que apunta con su mano estilizada en una simple línea. El libro se presenta con tal perspectiva que, puesto de frente a la persona que supuestamente lo está leyendo, está vuelto para que también pueda ser contemplado por el espectador. Su sentido es: *los buenos*.

Pictograma 25

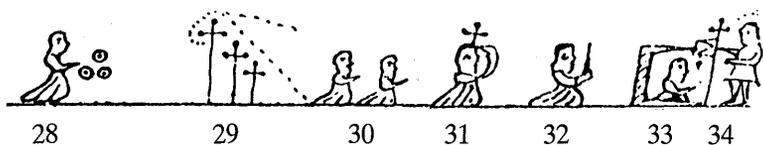
Una persona aparece sentada; desde su mano, un doble trazo envolvente asciende por delante de su rostro, para caer por la espalda hasta el suelo; dicho trazo está constituido por una línea continua externa, y otra línea punteada interna. Su significado es: *continuar, mantener*, aunque aquí también podría caber el sentido de "aprender".

Pictograma 26

Una especie de rombo, con lados ligeramente curvos, alberga en su interior unos trazos insignificantes. En cada uno de los ángulos aparece rematado por unas a modo de flores de lis, como si estuvieran realizadas en labor de forja. Su significado podría ser: *señal (?)*.

Pictograma 27

La representación más corriente en este *Catecismo* de Dios: una persona en pie, con vestido corto hasta la rodilla, porta en sus manos un estandarte que está rematado en la parte superior por una pequeña cruz; otras dos más aparecen en las dos puntas de la banderola extendida que sale del estandarte hacia la derecha. La cabeza del personaje representado está rodeada desde la parte superior, por una aureola constituida por una serie de puntitos que se prolongan hacia atrás una vez que ha descendido hasta la altura de los hombros. Su significado es: *Dios*.



Pictograma 28

Un personaje arrodillado señala con su mano hacia tres círculos, que tienen un punto en su centro. Significa: *estos tres*.

Pictograma 29

Tres cruces similares a la que aparecía en los pictogramas 10 ó 12 aparecen en orden decreciente de tamaño desde la izquierda hacia la derecha: Desde la parte superior de la que está situada a la izquierda, un trazo de puntos, envuelve a la primera por la parte superior; una vez que la ha superado, dicho trazo se divide en dos: uno casi horizontal y otro oblícuo que descende hasta el extremo inferior derecha del pictograma por encima de las dos cruces más pequeñas. En este caso el significado que encaja es: *cruces*.

Sin embargo aparecerá más adelante este mismo pictograma (232) y habrá que otorgarle otro sentido diverso.

Pictograma 30

Dos personajes arrodillados, uno seguido del otro. Su significado es: *la primera*.

Pictograma 31

Un personaje arrodillado extiende su brazo y mano, de tosco trazado, hasta su frente; sobre la frente, o más exactamente sobre la cabeza, aparece una cruz. Significa: *en la frente*.

Pictograma 32

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

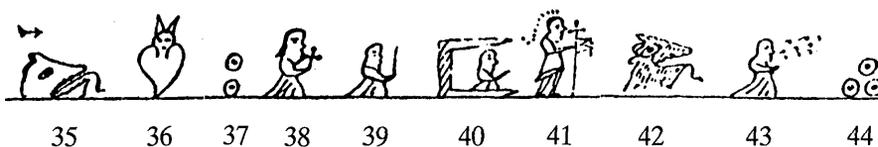
Pictograma 33

Igual a pictograma 17. Significa: *libre*.

Pictograma 34

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Podría haberse entendido que los pictogramas 33 y 34 formaban una unidad, por el hecho de que la representación del pictograma 34 está vuelta hacia la izquierda. Sin embargo he preferido separarlos, por las múltiples ocasiones que ambos aparecen separados.

**Pictograma 35**

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 36

Una representación de un corazón esta rematada en la parte superior con la cabeza que figura en el pictograma 18. Su significado es: *pensamientos*.

Pictograma 37

Dos círculos con sendos puntos en su interior, dispuestos en sentido vertical. Su significado es: *la segunda*.

Pictograma 38

Un personaje similar al del pictograma 31 se está llevando la mano a la boca para trazarse una bien visible cruz. Su sentido es: *en la boca*.

Pictograma 39

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 40

Igual a pictograma 17. Significa: *libre*.

Pictograma 41

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

En esta ocasión, contra lo que sucedía en los pictogramas 33 y 34, los personajes no están frente a frente, sino que un pictograma sucede en su orden al otro, sin constituir conjunto.

Pictograma 42

Igual a pictograma 22. Significa: *malas*.

Pictograma 43

Un personaje arrodillado de cuya boca salen unas rayitas en dirección oblicua ascendente, que denotan las palabras. Significa: *palabras*.

Pictograma 44

Tres circulitos, con un punto en su interior, dos en la línea inferior y uno en la superior. Significa: *la tercera*.

**Pictograma 45**

Personaje arrodillado como en los pictogramas 31 y 38, se está haciendo la cruz en el pecho. Su significado es: *en el pecho*.

Pictograma 46

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 47

Igual a pictograma 17. Significa: *libre*.

Pictograma 48

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 49

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 50

Una figura en forma de ala, en posición vertical. En las numerosas ocasiones en que aparece en el *Catecismo* unas veces recuerda más la imagen de algo recubierto de plumas, o constituido por una agrupación de ellas, mientras que otras veces su aspecto tiene más aspecto de algo de origen vegetal. Su significado es: *hacer, hechos*.

Pictograma 51

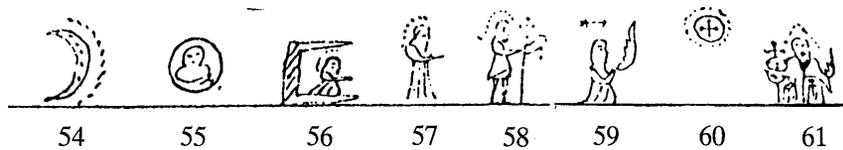
Igual a pictograma 43. Significa: *decir, diciendo*.

Pictograma 52

Igual a pictograma 31. Significa: *por la señal*.

Pictograma 53

Una representación de la cruz que difiere de los pictogramas 10 y 12. Sobre una peana horizontal se eleva una cruz con una extraña configuración, porque el poste vertical, formado por dos líneas convergentes va en disminución desde abajo, hasta que se encuentra con el travesaño horizontal; éste y el remate de la cruz son iguales a los del pictograma 10. Su significado es: *de la cruz*.

**Pictograma 54**

Igual a pictograma 20. Significa: *de*.

Pictograma 55

Igual a pictograma 21. Significa: *enemigos*.

Pictograma 56

Igual a pictograma 17. Significa: *librar*.

Pictograma 57

Un personaje en pie, dibujado de perfil, con la mano ligeramente destacada hacia el frente; sobre su cabeza aparece una aureola de pequeños trazos que muestran inequívocamente su condición divina. Su sentido es: *Señor*.

Pictograma 58

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Aquí termina la quinta banda de esta doble página, y la banda siguiente se inicia en sentido inverso, de derecha a izquierda. Una pequeña flecha en la parte superior del pictograma siguiente lo advierte.

Pictograma 59

Un personaje tiene en la mano un objeto que podría identificarse con una pluma o ala. Recuerda, en cierto modo, al pictograma 5, a pesar de que los objetos que portan cada uno de los personajes son diversos. Su significado podría ser, según el sentido del formulario, el de: *nuestro*.

Pictograma 60

Un círculo alberga en su interior una cruz. Alrededor de él aparece, punteado, otro círculo concéntrico como una aureola de rayos. Su significado es: *nombre*.

Pictograma 61

Un personaje visto de frente; podría afirmarse que está sentado, si bien es un detalle que no resulta visible dado el amplio ropaje que viste. En el contorno de su cabeza aparece, trazado por puntos, un triángulo a modo de corona. Tiene en su mano derecha lo que podría interpretarse como un cetro, que a simple vista es una rayita vertical; y en la izquierda la tierra en su representación usual de una bola rematada con una cruz en la parte superior. Su significado es: *Padre*.

A diferencia de otros catecismos pictográficos, esta representación de la idea "padre" se aplica exclusivamente a Dios Padre, y no al padre carnal, ni al sacerdote.



Pictograma 62

Una representación de una figura vista de frente, con túnica larga hasta los pies. Sus brazos se funden con el tronco; su cara está marcada con tres puntos (ojos y boca). Alrededor de la cabeza aparece la aureola de rayos con clara resonancia de su condición divina. Su sentido es: *Hijo*.

Como ocurría con el pictograma anterior, esta forma de representación es exclusiva de la segunda persona de la Trinidad, y no se acude a ella para hablar de los hijos carnales.

Pictograma 63

Un dibujo de un ave, con las alas replegadas, y asimismo con las patas también replegadas (Tal representación no puede corresponder a un ave en vuelo, ni tampoco posada). En su pico tiene lo que podría identificarse como una pequeña lamparita, parecida a la que aparecía en el pictograma 13, pero contemplando el pictograma 162 (con la misma representación y el mismo significado) resulta más claro que se trata de una campanita. Por arriba y por abajo tiene una aureola de rayos. Su significado es claro: *Espíritu Santo*.

Pictograma 64

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

En esta representación, situada al final de un formulario, está implícito el concepto anterior del adverbio de modo “así”, que unido a su sentido directo da como resultado la expresión “así se haga”, equivalente al “amén”.

En otras ocasiones aparecerá este pictograma unido a una cruz potentada o de Malta, que representa iconográficamente la idea de “Jesús”, y que complementa el “amén”. En esta ocasión (¿fallo del autor?) ese pictograma no aparece.

El sentido final de la primera parte queda como sigue: *Todo verdadero creyente muestra tener(?) devoción (de) todo corazón a la santa cruz de Jesucristo. En la cruz entonces (?) quiso (?) morir por redimir(nos) del pecado y también del enemigo malo. Todos los buenos mantienen la señal (?) de Dios con estas tres cruces: la primera en la frente porque (nos) libre Dios de los malos pensamientos; la segunda en la boca, porque (nos) libre Dios de las malas palabras; la tercera en el pecho, porque (nos) libre Dios de las malas acciones. Y diga: Por la señal de la cruz de los enemigos libra(nos) Señor Dios nuestro (?) en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. (Así) se haga.*



SEGUNDA PARTE

DIVISION DE LA DOCTRINA CRISTIANA

He titulado de esta forma el apartado segundo de este *Catecismo*. Me ha parecido que el título respondía en verdad al contenido. Tengo que hacer dos afirmaciones preliminares. La primera, que el texto como tal no incluye título alguno en esta parte. La segunda, que esta parte me ha resultado especialmente difícil, al no ir encontrando una lógica elemental que condujera el pensamiento expresado en los pictogramas. Finalmente, después de muchas tentativas parece que los esfuerzos se han plasmado en un cierto sentido que en modo alguno intenta violentar lo que los pictogramas por sí mismos están presentando con su lenguaje plástico. Vamos por partes con el análisis parcial de cada pictograma y al final aparecerá el resultado.

Pictograma 65

Prácticamente igual a pictograma 13, con la diferencia de que no figura el círculo que en aquél aparecía a la izquierda del pictograma. Significa: *ahora*.

Tampoco parece desentonar el posible significado de “además”.

Pictograma 66

Igual a pictograma 3. Significa: *creo*.

Pictograma 67

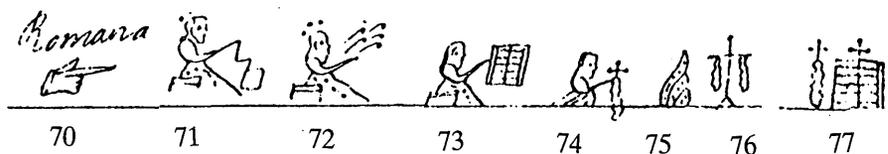
Igual a pictograma 18. Significa: *pecado*.

Pictograma 68

Mano extendida, sin ningún complemento especial. Significa: *y*.

Pictograma 69

Una representación de un edificio con una torre y una cúpula, ambas rematadas por sendas cruces. Es la representación de una iglesia. Su sentido es precisamente éste: *iglesia*.



Pictograma 70

Igual a pictograma 68. Además, en la parte superior del pictograma figura con escritura alfabética la expresión “Romana”, que parece encajar con el sentido del contexto. Significa: *Romana*.

Pictograma 71

Un personaje sedente tiene en la mano una representación de un instrumento (?), o una representación de índole no figurativa, constituida por una línea quebrada que termina en un cuadrado no regular. Su sentido podría ser: *tiene*.

Pictograma 72

La misma representación de la persona sentada del pictograma anterior está en actitud de hablar, mostrada por una serie de rayas que proceden de su boca, como ocurría en el pictograma 43. Su sentido es: *dice*.

Pictograma 73

La misma representación de los pictogramas anteriores, cambiando la actitud de la persona, que está mostrando con su mano hacia un libro abierto puesto de frente al lector. Su sentido es: *enseña*.

Pictograma 74

Igual a pictograma 3. Significa: *crear*.

Pictograma 75

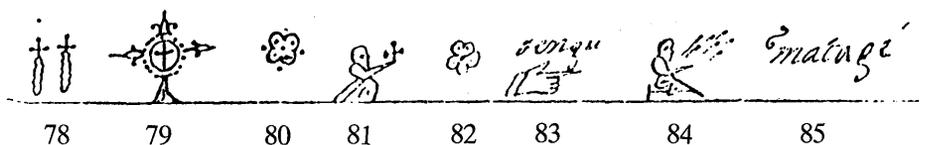
Igual a pictograma 50. Significa: *hacer*.

Pictograma 76

Una cruz de cuyos brazos penden dos cuerdas cerradas (¿”rosarios”?) similares al del pictograma 3. Se encontrará más adelante en el pictograma 376. Su sentido es: *la fe*.

Pictograma 77

Pictograma compuesto de una cuerda cerrada, similar a la del pictograma 3, más un libro abierto, rematado en la parte superior por una cruz. Se encontrará más adelante en el pictograma 253. Su sentido es: *mandamientos*.

**Pictograma 78**

Dos “cuerdas cerradas” iguales a la descrita en el pictograma 3. No tiene correspondencia con otros lugares del *Catecismo*. Su sentido podría ser: *oraciones*.

Pictograma 79

La representación del pictograma evoca claramente lo que se interpreta sin dificultad como una custodia. Aparecerá más adelante en el pictograma 354. Su sentido es: *sacramentos*.

Pictograma 80

Una figura formada por cuatro lóbulos, en cada uno de los cuales hay un punto, más otro en el centro; por la parte externa otros cuatro puntos ocupan los respectivos ángulos determinados por los lóbulos dichos. Aparecerá más adelante en los pictogramas 261 y 499. Significa: *provecho*.

Pictograma 81

Figura similar a la del pictograma 4, aunque carece de los rayitos que aquélla tenía en su cabeza. Aparece igual en pictograma 234. Su sentido parece ser el de: *muestra*.

Pictograma 82

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho, aprovechar*.

Pictograma 83

Igual a pictograma 68. Además figura en la parte superior la leyenda “tengu”, si bien la lectura resulta no muy precisa. Significa: *cuanto, lo que*.

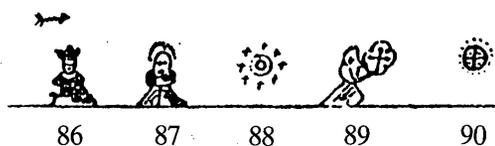
Pictograma 84

Igual a pictograma 73. Significa: *dice*.

Pictograma 85

Es uno de los dos “pictogramas” constituídos únicamente por escritura alfabética; aparece la palabra “matage”, precedida de un signo parecido al de interrogación. No he podido descifrar el significado de esta palabra.

El conjunto de la parte segunda del *Catecismo* dice en su totalidad lo siguiente: *Ahora creo (en) el pecado, y (en) la Iglesia (que) tiene (?), dice y enseña (?) a creer y a hacer: la fe, los mandamientos, las oraciones (?), los sacramentos (con) provecho (nos) muestra; aprovecha lo que dice*



TERCERA PARTE

PADRENUESTRO

En términos generales, el texto del padrenuestro no ofrece grandes dificultades para ser interpretado a partir de los pictogramas que figuran en el *Catecismo*.

Pictograma 86

Una figura de un personaje sentado, en la que apenas destaca otro detalle que el de su sombrero, que, como ya he indicado, se parece a un bonete de los utilizados por sacerdotes o jesuitas. Su sentido no puede ser otro que el de: *padre*.

No tiene correspondencia con otro lugar del *Catecismo*. Ya he indicado que se diferencia pictográficamente del 61, al que corresponde el sentido de "Padre", pero aplicado a Dios en el seno de la Trinidad.

En cambio, sin ser igual, hay un evidente parecido con la segunda parte del pictograma 370.

Pictograma 87

Una figura de frente, en actitud recogida a tenor de lo que indican los brazos, plegados sobre el pecho. Sobre la cabeza una aureola de rayos tan prietos que casi parece una línea continua. Su significado es: *estás*.

Pictograma 88

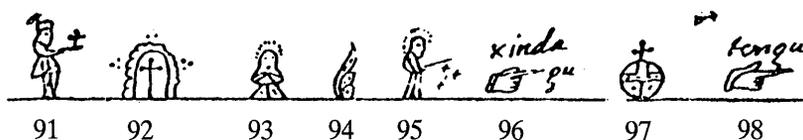
Un doble círculo concéntrico; en torno a él, un conjunto de pequeñas crucecitas podrían asemejar a las estrellas, pues el sentido del pictograma es: *cielo*.

Pictograma 89

Igual a pictograma 6. Significa: *reverenciado*.

Pictograma 90

Igual a pictograma 60. Significa: *nombre*.



Pictograma 91

Una persona aparece en el pictograma portando en su mano una cruz. Se parece al pictograma 4, con la diferencia de que en él la persona aparece arrodillada, mientras que en éste la postura es en pie. Su significado, deducido del contexto de la oración, tiene que ser: *venga*.

Pictograma 92

Aparece una puerta rematada en arco de medio punto en la parte superior. La misma tiene a su alrededor un adorno de otra segunda línea ondulada que corre paralela a la primera; por el exterior aparecen a derecha, izquierda y centro tres conjuntos de tres puntitos cada uno. La puerta tiene dibujada una cruz de gran tamaño. Su significado es: *reino*.

Pictograma 93

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

Pictograma 94

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer*.

Pictograma 95

Un personaje de índole divina, similar al del pictograma 14, está señalando a tres pequeñas crucecitas situadas ante él en la parte inferior derecha del pictograma. Su significado es: *voluntad*.

Pictograma 96

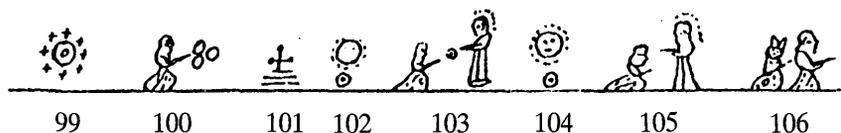
Igual a pictograma 68. La leyenda que acompaña al pictograma es "xinda gu". El significado en esta ocasión es comparativo: *tanto, así*.

Pictograma 97

Una bola ceñida con una franja a la mitad de su altura; de ella sale otra franja que da la vuelta por la parte superior, donde tiene el remate de una cruz. Ya había aparecido mucho más pequeña en el pictograma 61, en la mano de Dios Padre. Su significado es: *tierra*.

Pictograma 98

Igual a pictograma 68. La leyenda en esta ocasión es: "tengu". Se establece el segundo término de comparación respecto al que señalaba el pictograma 96. Significa: *como*.

**Pictograma 99**

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 100

Arrodillado, un personaje señala a tres círculos que están ante él. Su significado es: *este pan*.

Pictograma 101

Tres trazos horizontales constituyen una especie de peana sobre la que campea una cruz. Su significado es: *necesitar*.

Pictograma 102

Constituido por dos círculos, uno superior, de mayor tamaño, rodeado de un casi inapreciable cerco de puntitos; y otro inferior, con un punto central, como los utilizados para contar (pictogramas 37 y 44). El círculo mayor significa "día", como aparecerá más adelante (pictograma 175). El conjunto de ambos significa: *este día* o también *cada día*.

Pictograma 103

Aparecen dos personajes en el pictograma, el de la izquierda arrodillado, y el de la derecha, con rasgos divinos, en pie y vuelto hacia la izquierda, hacia el primero; entre ambos, un pequeño círculo con un punto en su interior. Su significado es: *danos*.

Pictograma 104

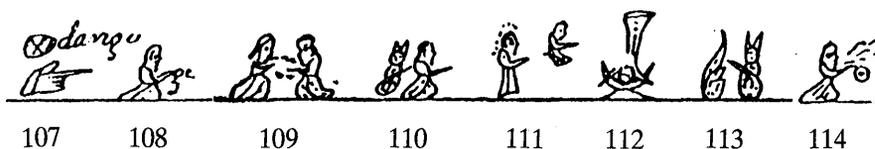
Igual a pictograma 102. Significa: *este día* o *cada día*.

Pictograma 105

Parecido al pictograma 103, la diferencia es que no hay ningún objeto entre los dos personajes que aparecen en el pictograma. Su sentido es: *perdónanos*.

Pictograma 106

Pictograma compuesto: a la izquierda aparece la representación del pecado (pictograma 18) junto a un personaje arrodillado, igual a los que figuran en los pictogramas inmediatamente anteriores. Su sentido es: *los pecados nuestros*.



Pictograma 107

Igual a pictograma 68, pero con la leyenda “dangu” (inmediatamente antes aparece un círculo que parece tachar o envolver la sílaba “xi”). En el pictograma 96 la leyenda, no tachada, decía: “xindagu”. También tiene por el contexto el mismo sentido comparativo. Significa: *así como*.

Pictograma 108

El personaje arrodillado tiene ante sí algo que podría ser un objeto, pero que más bien parece la sílaba “gi”. El significado de este pictograma podría ser: *nosotros*.

Pictograma 109

Dos personas arrodilladas, frente a frente, parecen estar cruzándose sus respectivas manos. El sentido es: *perdonamos*.

Pictograma 110

Igual a pictograma 106. Significa: *los pecados nuestros*.

Pictograma 111

Un personaje divino parece estar sosteniendo a una persona que está dibujada en el ángulo superior derecha del pictograma. Su sentido podría ser: *No nos dejes*.

Pictograma 112

Un personaje con túnica hasta los pies aparece dibujado en posición invertida, con la cabeza y los brazos extendidos hacia abajo y los pies hacia arriba. Está tocando una media luna, con las puntas hacia arriba, soportada sobre un pequeño pedestal. Su sentido es: *caer*.

Pictograma 113

Pictograma compuesto por los pictogramas 50 y 18, en este orden. El sentido es: *hacer pecado*.

Pictograma 114

El personaje arrodillado está profiriendo palabras, mientras su dedo señala a un círculo con un punto en su interior. El significado sería: *Esto digo*, o también encajaría *sino*.

**Pictograma 115**

Igual a pictograma 17. Significa: *libranos*.

Pictograma 116

Igual a pictograma 22. Significa: *malo, el mal*.

Pictograma 117

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 118

Una cruz potenziada, con los brazos engrosados, con un parecido con la cruz de Malta. En la periferia de cada uno de los brazos de la cruz, como engrandeciéndola, aparecen sendos rasgos paralelos. Su significado es: *Jesús*.

Hemos llegado de esta forma al final de la oración del padrenuestro, que en la versión de este *Catecismo* pictográfico se expresa así: *Padre (que) estás en el cielo, reverenciado tu nombre. Venga (?) (tu) reino. (Se) haga (tu) voluntad tanto en la tierra como en el cielo. Este pan (que) necesitamos cada día danos(lo) cada día. Perdóna(nos) los pecados nuestros así como nosotros (?) perdonamos los pecados nuestros. No nos dejes (?) caer (en) hacer pecado, sino libra(nos) del mal. (Así) se haga Jesús.*



CUARTA PARTE

AVEMARIA

El desarrollo del avemaría es breve, y apenas ofrece dificultades de desciframiento e interpretación.

Pictograma 119

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 120

Una figura vista de frente, con dos enormes flores a derecha a izquierda, que sostiene en sus brazos; tiene aureola sobre la cabeza, que también abarca a ambas flores. Su sentido es: *glorifique*.

Pictograma 121

Una figura femenina, vista de frente, que está tocada con un extraño sombrero, que recuerda a un bonete (aunque no resulte exactamente igual al del pictograma 86), muy estrecho por la parte inferior, y anchísimo por la superior; además, está rematado con una cruz. Su sentido es: *María*.

Pictograma 122

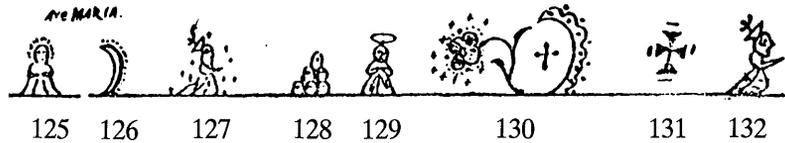
Una copa esta rodeada por el borde superior de numerosas crucecitas. El significado es: *llena*.

Pictograma 123

Un círculo formado por ocho crucecitas, similares a las del pictograma anterior, con una más en el centro. Su significado es: *gracia*.

Pictograma 124

Un rostro representado de frente; a su alrededor, una serie de rayos se expanden en tres direcciones (izquierda, derecha y arriba), de manera que los rayos centrales en cada una de esas direcciones resulta algo mayor que los demás. Su sentido es: *la divinidad*.

**Pictograma 125**

Igual a pictograma 87. Significa: *está*

Pictograma 126

Igual a pictograma 9. Aquí le cuadra el significado de: *con*.

Pictograma 127

Una figura similar a la del pictograma 121, pero representada de perfil, aparece rodeada de numerosos puntitos o crucecitas. El significado es: *ben-dita*.

Pictograma 128

Igual a pictograma 1. Significa: *todas*.

Pictograma 129

Una persona parecida a la del pictograma 121, pero en lugar del sombrero allí descrito, sobre su cabeza aparece una especie de corona grande y aplastada, en forma de elipse. Su significado es: *mujer*.

Pictograma 130

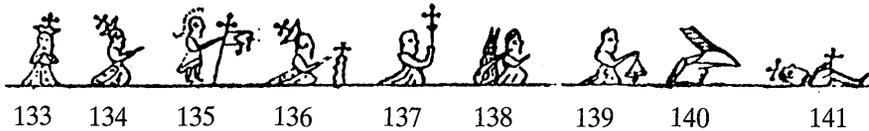
Pictograma compuesto. Por un lado, a la izquierda, aparece una flor, rodeada de numerosas crucecitas, como ocurría en el pictograma 127. Dicha flor sale de otro objeto, a la derecha, de forma extraña, parecida a la circular, pero con un rabo hacia la izquierda; en cambio, a su derecha tiene una orla formada por una línea sinuosa que desciende desde la parte superior hasta la inferior del pictograma, acompañada a uno y otro lado de puntos que adornan dicha línea. En el centro de este objeto, aparece una cruz. Su sentido es: *bendito el fruto de tu vientre*.

Pictograma 131

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Pictograma 132

El mismo personaje del pictograma 127 aparece en esta ocasión sin el acompañamiento de las crucecitas. Significa: *santa*.

**Pictograma 133**

Igual a pictograma 121. Significa: *María*.

Pictograma 134

Igual a pictograma 132. Podría significar en este caso, por el sentido de la oración: *Santa madre*.

Pictograma 135

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 136

La persona del pictograma 132 aparece en la misma actitud que la del pictograma 3, ante una de esas “cuerdas cerradas”. Su significado, aconsejado por el contexto, no es “creo”, “creer”, como ocurría entonces, sino: *ruega*.

Pictograma 137

Similar a pictograma 16, con la diferencia de que sobre el brazo de la persona arrodillada aparece una larga cruz. Su sentido no parece que deba ser modificado por ese detalle: *por*.

Pictograma 138

Igual a pictograma 106. Significa: *nosotros pecadores*.

Pictograma 139

Similar a pictograma 13, pero se diferencia de él en que en esta ocasión carece del circulito que aparecía a la izquierda de aquél. Su sentido en el presente pictograma es: *ahora*.

Pictograma 140

Igual a pictograma 19. Significa: *y también*.

Pictograma 141

Casi igual a pictograma 15. Aquél representaba la muerte de Jesús, y el cadáver aparecía con aureola en torno a la cabeza; éste representa la muerte de cualquier persona, y en la parte superior de la cabeza del cadáver aparece una cruz. Significa: *muerte*.



Obsérvese la diferencia entre este pictograma (y también el pictograma 15) y el pictograma 178. En este está representado el cadáver recién muerto, aún no amortajado, mientras que en el pictograma 178 ya no se ve el cadáver, sino la mortaja que lo envuelve: ya no se refiere al que acaba de morir, sino a todos los que hayan muerto, independientemente del tiempo transcurrido.

Pictograma 142

Una persona arrodillada, con el brazo extendido hacia el frente. Podría significar: *así*.

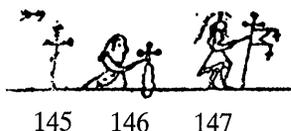
Pictograma 143

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 144

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Llegamos de esta forma al final de la oración del avemaría. Su texto completo, una vez descifrado queda en la forma siguiente: *Dios (te) glorifíque, María, llena de gracia. La divinidad está con(tigo). Bendita (entre) todas las mujeres, bendito el fruto del vientre, Jesús. Santa María, Santa madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y también a la muerte. Así se haga, Jesús.*



QUINTA PARTE

CREDO

En términos generales, el desciframiento del credo no ofrece especiales dificultades, a excepción de unos pocos pictogramas cuyo sentido hay que sospechar, más por el sentido del formulario, que por la sugerencia plástica. Hay además un caso raro en el presente *Catecismo*, cual es el de los pictogramas 168, 169 y 170 que contienen idéntica representación plástica. No parece que haya que suponer que se trate de un caso de repetición, para reforzar el sentido de lo afirmado, como ocurre en otros catecismos pictográficos, y como sucede también en otras ocasiones en el presente (p. ej. en el pictograma 163 y 164, cuyo sentido sería *Santa virgen*). Ni siquiera podría acudirse a un supuesto despiste del *tlacuilo* que hubiera dibujado el pictograma 168 al terminar una plana, y luego lo hubiera repetido inadvertidamente, en el pictograma 169, al comienzo de la plana siguiente, ya que ahí aparece dos veces seguidas. Me parece que un caso aislado, como el que acontece en los pictogramas aludidos, puede interpretarse, como se verá al llegar al lugar oportuno, desglosando en tres conceptos, lo que, como en otras ocasiones, hubiera sido suficiente con expresar a través de un único pictograma.

Pictograma 145

Igual a pictograma 12. Significa: *En la cruz*.

Es una forma extraña, absolutamente inusual de dar comienzo al credo. Ni siquiera el resto de los formularios que siguen en el presente *Catecismo* tienen un comienzo similar. Se podría dejar como un simple adorno, y no otorgarle significado lógico alguno.

Pictograma 146

Igual a pictograma 3. Significa: *creo*.

Pictograma 147

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

**Pictograma 148**

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 149

Pictograma compuesto del pictograma 1 y del pictograma 50. Su sentido completo es, pues, el siguiente: *todo hacedor*, o el concepto equivalente de *todopoderoso*.

Pictograma 150

Una persona con rasgos divinos por la corona que rodea su cabeza, en posición frontal, extiende sus brazos (que se afilan hasta ser representados por unas simples líneas) sobre otros dos personajes arrodillados y de tamaño menor. Su significado es: *creador*.

Pictograma 151

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 152

Igual a pictograma 68. Sobre la mano aparece la leyenda “danera” o “danena”. Significa: *y*.

Pictograma 153

Igual a pictograma 97. Significa: *tierra*.

Pictograma 154

Igual a pictograma 3. Significa: *creo*.

Pictograma 155

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 156

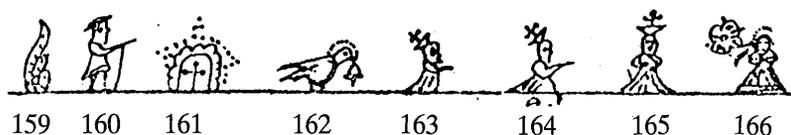
Un circulito, con un punto central. Significa: *único*.

Pictograma 157

Igual a pictograma 62. Significa: *Hijo*.

Pictograma 158

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

**Pictograma 159**

Igual a pictograma 50. Significa: *hecho*.

Pictograma 160

Un personaje representado con vestido corto, hasta la rodilla, y bastón en la mano. Representa simplemente a un hombre. Su sentido es: *hombre*.

Pictograma 161

Pictograma muy parecido al 92, representa una puerta; la única diferencia entre ambos es que en el pictograma presente aparecen alrededor de dicha puerta numerosos puntitos haciendo como tres “flechas” hacia arriba y hacia los lados. Su sentido, deducido por el contexto del formulario, tiene que ser: *obra*.

Pictograma 162

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

Hay que advertir que las respectivas posiciones de los pictogramas 163 y 162 están invertidas, porque la banda en que figuraba el pictograma 163 había invertido su sentido, y avanzaba de derecha a izquierda, lo que no sucede en el pictograma 162.

Pictograma 163

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 164

Igual a pictograma 132 y al pictograma anterior. Podría significar: *virgen*.

Pictograma 165

Igual a pictograma 121. Significa: *María*.

Pictograma 166

Pictograma en que aparece una persona de frente, con una aureola sobre su cabeza. Sostiene en su mano una flor, hacia la parte izquierda del pictograma. Resulta difícil asignarle un significado, porque su parecido con el pictograma 120 inclinarían a pensar en el saludo “salve”; en cambio, el sentido del formulario del credo está reclamando el sentido de: *sufrió*.



Pictograma 167

Una persona con aureola en su cabeza está atada por medio de una cadena a una gruesa columna del mismo tamaño que la propia persona. Su sentido es: *pasión*.

Pictograma 168

Una persona con una enorme cabeza, mayor que el resto del cuerpo, aparece sentada y en actitud de hablar. Tiene un curioso sombrero formado por una zona cilíndrica, sobre la cual se sitúa una media luna. El sentido de este pictograma podría ser: *a las órdenes*.

Pictograma 169

Igual al anterior pictograma 168. Significaría: *Poncio*.

Pictograma 170

Igual a pictograma 168 y 169. Significaría: *Pilato*.

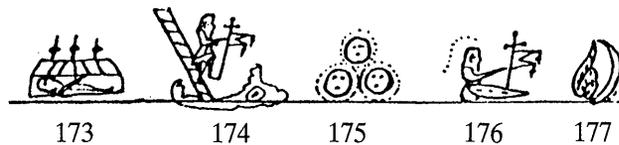
De esta forma podría quedar la idea, que acaso hubiera estado suficientemente representada con un sólo pictograma, ya que no se da aquí el caso de que la reduplicación (como en los pictogramas 163 y 164) pueda dar lugar a conceptos nuevos y complementarios.

Pictograma 171

Una persona con aureola divina aparece tendida (¿en el suelo?) con los brazos extendidos y claramente atravesados por sendos clavos; otro tanto acontece en los pies. Pero en lugar de estar en posición vertical, aparece en posición horizontal, con la cabeza hacia la izquierda y los pies hacia la derecha del pictograma. Resulta curioso que no aparezca, ni siquiera en segundo plano, la representación de la cruz, a la que evidentemente está aludiendo. Parece que el *tlacuilo* quisiera expresar que ha sido puesto en la cruz, pero que ésta (imaginaria) todavía no ha sido alzada. Su significado es: *crucificado*.

Pictograma 172

Igual a pictograma 15. Significa: *muerto*.



Pictograma 173

Un cadáver aparece depositado en un sarcófago, con tapa troncopiramidal rematada por tres cruces; el sarcófago permite ver el cuerpo depositado en su interior. Su sentido es: *sepultado*.

Pictograma 174

De la parte superior izquierda del pictograma desciende una escalera, dibujada por dos líneas paralelas y sus correspondientes travesaños. Dicha escalera va a parar a unas enormes fauces abiertas de un monstruo que asoma por la parte inferior derecha del pictograma: se percibe su cabeza, su ojo izquierdo, y el maxilar, así como una inmensa, prolongada y desencajada mandíbula (incluso ha rebasado un poco el umbral inferior de la banda para que la mandíbula apareciera con toda su fuerza). Por la escalera desciende una persona portando un estandarte, al estilo del que aparece en el pictograma 27. Su significado es obvio: *bajó al infierno*.

Resulta curiosa la comprobación de la enorme fuerza plástica de esta representación del infierno, y la estilizada y abstracta del pictograma 17 (y similares), que tendría que responder a la misma figura, ya que obedece a idéntico concepto.

Pictograma 175

Parecido a la representación del concepto “día” que aparecía en el pictograma 104, pero en esta ocasión son tres imágenes, dispuestas en forma de pirámide, dos en la línea inferior y una en la superior. Su sentido es: *al tercer día*.

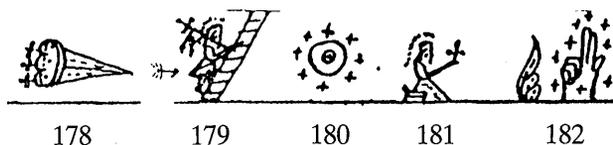
Pictograma 176

Un pictograma que recuerda inevitablemente al pictograma 27. El mismo personaje está representado en una actitud de incorporarse, mientras que lo que tendrían que ser las piernas no se aprecian, ya que están envueltas en una especie de funda o mortaja. El significado del pictograma es: *resucitó*.

Esa funda o mortaja en forma de cono, ahusada, es similar a la que aparece también en el pictograma 178.

Pictograma 177

Se produce una combinación de los pictogramas 50 (sentido de “hacer”) y 9 (sentido variado de preposición: “a”, “con”, “de”). Por el sentido del formulario del credo, hay que atribuirle el significado de: *de entre*.



Pictograma 178

Un receptáculo cerrado, formado a la izquierda por unas líneas convergentes, en forma de cono, dividido en dos partes (había sido representado siquiera parcialmente en el pictograma 176, como la mortaja que envolvía al cadáver); y a la derecha, una tapadera o envoltorio ajustado al cono anterior. Esta tapadera determina tres bultos o promontorios, cada uno de los cuales está rematado por una cruz. El sentido del pictograma es: *los muertos*.

Pictograma 179

En el pictograma aparece una escalera como la que incluía el pictograma 174, por la que asciende un personaje igual al del pictograma 27. Su sentido es: *subió*.

Pictograma 180

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 181

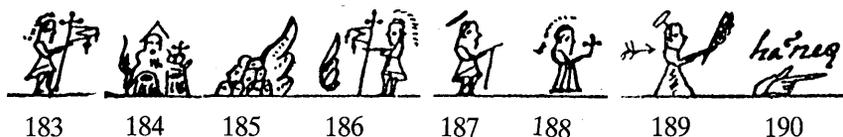
El personaje de los pictogramas anteriores, con rasgos divinos, aparece sentado en un asiento mientras sostiene en sus manos una cruz. Su significado es: *está sentado*.

Pictograma 182

Pictograma compuesto: a la izquierda aparece el mismo signo del pictograma 50; a la derecha, una gran mano derecha, con los dedos anular y meñique replegados, emerge de la parte inferior de la banda; a su alrededor, una serie de pequeñas cruces señalan su condición de bendita (como en pictogramas 127 y 130). El sentido del formulario del credo, y la imagen representada sugieren que el significado podría ser el de: *a la bendita mano derecha*.

Sin embargo no he encontrado una propuesta de desciframiento que englobe adecuadamente la primera parte de todo el pictograma, que, “literalmente”, quedaría como “hace (o haciendo) a la bendita mano derecha”, lo cual arroja un resultado más confuso.

Sin embargo, la comparación con el pictograma 186 permite adivinar otro significado. Efectivamente en este pictograma 186, a la imagen idéntica al pictograma 50 (que significaría “hacer”) admite perfectamente el sentido de “allí”, como adverbio de lugar. Este sentido sí encaja en el conjunto del pictograma presente: *allí a la bendita mano derecha*.

**Pictograma 183**

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

**Pictograma 184**

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 185

Igual a pictograma 149. Significa: *todohacedor*.

Pictograma 186

Compuesto de pictograma 50 (a la izquierda), y de pictograma 27 (a la derecha), con la particularidad de estar mirando hacia la izquierda, invirtiendo el sentido normal de la marcha, para representar, en este caso, un retorno. Su sentido conjunto es: *(desde) allí vendrá*.

Pictograma 187

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 188

Igual a pictograma 158. Allí significaba “Señor”, en cambio, en el presente contexto, cambia su significado para designar: *juzgar*.

Pictograma 189

Un personaje en pie sostiene una pluma en la mano; encima de su cabeza hay una corona (?) oval. Su significado es: *vivos*.

Pictograma 190

Igual a pictograma 68. La leyenda que figura en esta ocasión es “haneg”. Significa: *y, así como*.

Pictograma 191

Igual a pictograma 178. Significa: *muertos*.

Pictograma 192

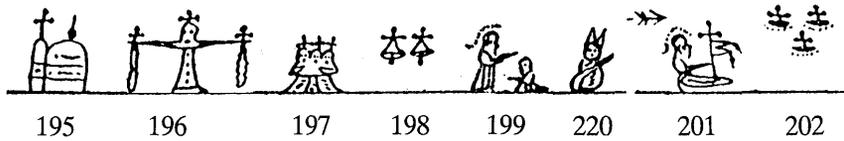
Igual a pictograma 3. Significa: *creo*.

Pictograma 193

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

Pictograma 194

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

**Pictograma 195**

Igual a pictograma 69. Significa: *iglesia*.

Pictograma 196

Parecido al pictograma 150, una figura que no tiene rasgos divinos, sino simplemente una cruz sobre la cabeza alarga unos desmesurados y estilizados brazos extendidos, de cuyos extremos (no se adivinan las manos) penden sendas “cuerdas cerradas” como la del pictograma 3. Su sentido es: *católica*.

Pictograma 197

Tres personas vistas de frente están fundidas en una sola: se aprecian perfectamente tres cabezas, sobre cada una de las cuales aparece una cruz, pero se funden en un solo tronco. Su significado es: *unión, comunión*.

Pictograma 198

Dos pequeñas campanas. Su significado es: *santos*.

Pictograma 199

Igual a pictograma 105, aunque invirtiendo el sentido en que aparecen los personajes. Significa: *el perdón*.

Pictograma 200

Igual a pictograma 18. Significa: *pecado*.

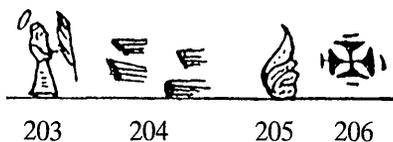
Pictograma 201

Igual a pictograma 176. Significa: *resurrección*.

Una flecha en la parte superior del pictograma advierte del cambio del sentido de la lectura en esta última banda del credo.

Pictograma 202

Tres rayas horizontales cortas, están bordeadas por la parte inferior con sendas líneas de puntos; por la parte superior cada una de ellas tiene una cruz. Aparecen dos de estas representaciones en la parte superior del pictograma, y una en la parte inferior. Su sentido tiene que ser, en consonancia con el avance de la frase: *de la carne*.

**Pictograma 203**

Igual a pictograma 189. Significa: *vida*.

Pictograma 204

Cuatro dibujos abstractos con una línea corta oblicua, de la que brotan en horizontal, hacia la izquierda cuatro rayas paralelas. Su significado ha de ser: *eterna, para siempre*.

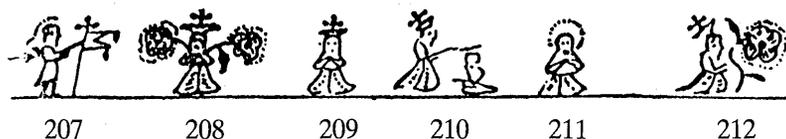
Pictograma 205

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 206

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

El texto total del credo, en las expresiones descifradas del presente *Catecismo* viene a ser el siguiente: *(En la cruz). Creo (en) Dios Padre todohacedor, creador del cielo y la tierra. Creo (en) Jesucristo, (su) único Hijo, Señor, hecho hombre (por) obra del Espíritu Santo (y) la santa virgen (?) María. Sufrió (?) pasión a las órdenes de Poncio Pilato. Crucificado, muerto (y) sepultado, bajó al infierno; al tercer día resucitó de entre los muertos. Subió al cielo; sentado allí a la bendita mano derecha de Dios Padre todohacedor. (Desde) allí vendrá (para) a los hombres juzgar, a vivos así como a muertos. Creo (en) el Espíritu Santo; la santa Iglesia católica; la comunión de los santos; el perdón de los pecados; la resurrección de la carne (?); la vida eterna. (Así) se haga, Jesús.*



SEXTA PARTE

SALVE

Pese a que la Salve tiene menor amplitud que el Credo, en la forma plástica en que ha sido redactada en este *Catecismo* ocupa casi la misma extensión. Este puede deberse a la mayor justeza de concepto aquilatados para expresar las ideas contenidas en el Credo, y la necesidad de proceder con mayor detenimiento para cada uno de los conceptos incluidos en la Salve. En los catecismos pictográficos, la Salve suele ser uno de los formularios que resulta más escurridizo en su interpretación. En esta ocasión acaso un poco menos que en otras, pero no resulta exento de una cierta dificultad interpretativa.

Pictograma 207

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 208

Igual a pictograma 120. Significa: *glorifique*.

Pictograma 209

Igual a pictograma 121. Significa: *María*.

Pictograma 210

El personaje femenino que representa a María aparece extendiendo su mano (¿o una vara?) hacia otro personaje arrodillado, a la derecha del pictograma. Su sentido es: *misericordia*.

Pictograma 211

Igual a pictograma 125. Significa: *estás, eres*.

Pictograma 212

La representación correspondiente a María aparece arrodillada junto a una gran flor. Por comparación con el pictograma 239, su significado es: *muy dulce*.



Pictograma 213

Semejante al pictograma 181, aunque la persona sentada carece de rasgos divinos, y tiene una corona similar a la del pictograma 189. En el pictograma 181 aludido, el sentido, reclamado por el contexto del formulario, era el “está sentado”; en cambio, esta representación, como aparecerá corroborado en otras ocasiones a lo largo de la obra, significa: *esperanza, esperar*.

Pictograma 214

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 215

Igual a pictograma 120. Significa: *glorifique*.

Pictograma 216

Una persona arrodillada, de la que las rayas que proceden de su boca denotan la actitud de hablar. Sobre ella aparece la leyenda “aguci”. En la otra ocasión en que aparece esta leyenda sobre un pictograma igual (pictograma 220) cuadra el significado de: *a tí dirigimos, a tí suplicamos*.

Pictograma 217

Similar a pictograma 160, del que difiere porque a uno y otro lado de la persona representada aparece un conjunto de tres rayas horizontales. Confirmado por su repetición más adelante, significa: *desterrados*

Pictograma 218

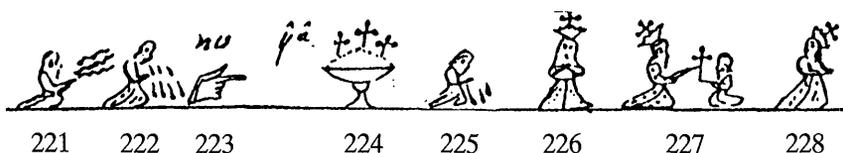
Igual a pictograma 62. Significa: *hijo*.

Pictograma 219

Un personaje igual en su representación iconográfica a la imagen empleada para “María” aparece sentado (?) en algo así como una plataforma separada del suelo. En sus manos tiene una de esas “cuerdas cerradas” o “rosarios”. El significado que cabe otorgarle, a tenor del contexto de la oración, no tiene nada que ver con María, sino que tiene que ser: *Eva*, o más genéricamente, *mujer*, si bien la representación de “mujer” sea diferente.

Pictograma 220

Igual a pictograma 216, con idéntica leyenda: “aguci”. Significa: *a tí suplicamos*.

**Pictograma 221**

Similar a pictograma 51, que representa la idea de expresar las palabras, hay una diferencia porque las rayas que tratan de plasmarlas están formadas por tres líneas ondulantes, en lugar de pequeños trazos rectos. Su significado es: *gemidos*.

Pictograma 222

Similar al pictograma anterior, los seis trazos aparecen claramente en una trayectoria oblicua de arriba hacia abajo. Su significado es: *lloros, llantos*.

Pictograma 223

Igual a pictograma 68. Está acompañado de la inscripción “nu”. Significa, por el contexto: *este*.

Pictograma 224

Un amplio recipiente dotado de peana propia contiene, dibujado por una línea de finos puntos, un abundante material que cae hacia ambos lados. En la parte superior aparecen tres cruces. Además, en la parte superior izquierda del pictograma aparece la inscripción “já”. Su significado, deducido por el sentido del contexto de la oración, ya que carece de paralelo en toda la obra, tendría que ser: *valle*.

Pictograma 225

Igual a pictograma 222. Significa: *lloros, lágrimas*.

Pictograma 226

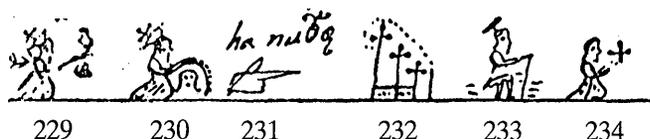
Igual a pictograma 121. Significa: *María*.

Pictograma 227

La representación plástica correspondiente a María llega a tocar con su mano estilizada una cruz que sostiene vertical un personaje arrodillado a la derecha del pictograma. Podría significar: *protectora nuestra*.

Pictograma 228

El mismo personaje de María aparece con la cara vuelta hacia la izquierda, en tanto que el cuerpo y los brazos apuntan a la derecha del pictograma. Su sentido obvio es: *vuelve*.



Pictograma 229

Pictograma confuso. En la reproducción que estoy empleando aparece un poco borroso. La representación de la persona de María tiene extendido el brazo estilizado, en cuyo extremo podría sostener una flor, de la que apenas se aprecian dos rasgos (¿hojas?) por encima y debajo del tallo. El significado que correspondería, con arreglo al texto de la oración es: *ojos*.

Sin embargo, en lo que se puede percibir del pictograma, no me parece que haya detalle alguno que responda, desde la plástica de la imagen, a tal significado.

Pictograma 230

La representación correspondiente a María tiene al extremo de su mano estilizada un rasgo doble (una línea curva, más un trazo de puntos paralelo a ella) que cobijan a una persona, de la que únicamente se adivina la cabeza en la parte inferior derecha del pictograma. Su significado podría ser: *de misericordia*.

A ello asisten dos razones: el sentido del texto de la Salve; y el cierto parecido con el pictograma 210, que se refería a la idea de misericordia, aunque haya que convenir que no aparece representada en ambos de la misma manera.

Pictograma 231

Igual a pictograma 68. En la parte superior del pictograma una inscripción dice: "ha nubq". Significa: *y*.

Pictograma 232

Igual a pictograma 29. Significaría, de acuerdo con esta similitud, "tres cruces", pero el sentido del texto de la oración está reclamando el significado de: *después*.

Pictograma 233

Igual a pictograma 217. Significa: *destierro*.

Pictograma 234

Igual a pictograma 4. Significa: *muestra*.

**Pictograma 235**

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Pictograma 236

Igual a pictograma 130. Significa: *el bendito fruto de tu vientre*.

Pictograma 237

Este pictograma, y los dos que le siguen, tiene una originalidad: está compuesto de una parte pictográfica, y de una parte alfabética. A diferencia de otras inscripciones que constan en la parte superior de los respectivos pictogramas, la del presente aparece en la parte inferior, y da la sensación de que no se trata de una adición posterior, sino de un rasgo original. Representa una “o” y para no confundirla con un círculo que representara a un número, está dotada de un acento circunflejo.

El resto del pictograma es igual al pictograma 210. Significa: *¡Oh misericordiosa!*

Pictograma 238

Con la adición de la “o” del pictograma anterior, el resto del pictograma podría ser una repetición de aquél si no fuera porque además incluye la representación correspondiente al pictograma 50. El conjunto del pictograma tiene, pues, el significado de: *¡Oh hacedora de misericordia!*

Pictograma 239

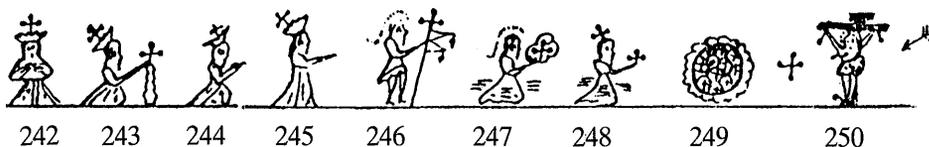
Con la aclaración efectuada en el pictograma 237, el pictograma presente es igual al 212. Su significado es: *¡Oh dulce!*

Pictograma 240

Figura igual a la del pictograma 87, teniendo en sus brazos una gran flor. A pesar de que el pictograma 87 (y otros semejantes) respondían al sentido de “estás”, el contexto presente aconseja modificar el sentido por el de “virgen”; si a ello se añade el sentido que le presta la flor, como en el pictograma 212, el conjunto quedaría como: *dulce virgen*.

Pictograma 241

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

**Pictograma 242**

Igual a pictograma 121. Significa: *María*.

Pictograma 243

Igual a pictograma 136. Significa: *ruega*.

Pictograma 244

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 245

Igual a pictograma 132. La duplicación, y el contexto, podrían aconsejar la modificación del significado de este pictograma por: *madre*.

Pictograma 246

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 247

Igual a pictograma 6. Significa: *devoción, reverencia*.

Pictograma 248

Igual a pictograma 4. Significa: *muestra*.

Pictograma 249

Un gran círculo sombreado está rodeado de una orla sinuosa en toda su circunferencia. El sentido de la oración, ya que carece de paralelo, tendría que significar: *promesas*.

Pictograma 250

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Hay una observación que hacer: el pictograma aparece dividido, ya que la primera parte consta en una banda, y la segunda consta en la banda inmediatamente inferior, lo que denota el no excesivo cuidado del *tlacuilo*.

Sobre la segunda parte del pictograma, la representación de Jesús en la cruz, aparece en la parte superior, una flechita indicando que se altera el sentido de la lectura, pues se inicia la última banda de esta doble página, y se avanza de derecha a izquierda.



251 252

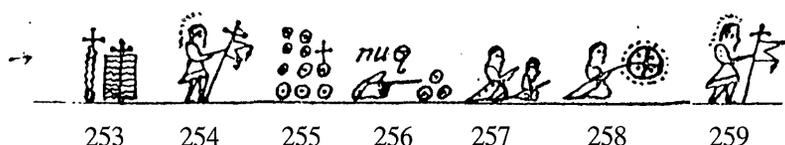
Pictograma 251

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 252

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Descifrado el total de la Salve, con las dudas y las suposiciones que obligatoriamente he tenido llevar a cabo, podría quedar así: *Dios (te) glorifique, María, misericordiosa eres. Muy dulce esperanza, Dios (te) glorifique. A tí (nos) dirigimos, desterrados hijos de Eva (?). A tí suplicamos (con) gemidos y lloros (en) este valle (?) de lágrimas. María, protectora nuestra (?), vuelve (tus) ojos de misericordia y después (?) del destierro muestra(nos) a Jesús, bendito fruto del vientre. ¡Oh misericordiosa!, ¡Oh hacedora de misericordia!, ¡Oh muy dulce, dulce virgen! Santa María ruega; santa madre de Dios dignos muestra(nos) de las promesas de Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.*



SEPTIMA PARTE

MANDAMIENTOS DE LA LEY DE DIOS

La presencia de los mandamientos suele quedarse en la mera enunciación de cada uno de ellos. En el presente *Catecismo* no se produce una excepción. Con la inscripción que figura al frente de ellos (“Decálogo”) queda suficientemente claro el contenido de esta parte.

Pictograma 253

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 254

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 255

Diez pequeños círculos en dos hileras verticales de cuatro, más una de dos; el que está arriba en esta última hilera tiene una cruz como remate. Significa: *diez*.

Pictograma 256

Igual a pictograma 68; además está señalando a tres círculos que aparecen a la derecha del pictograma. En la parte superior está escrito “nuq”. Significa: *estos tres*.

Pictograma 257

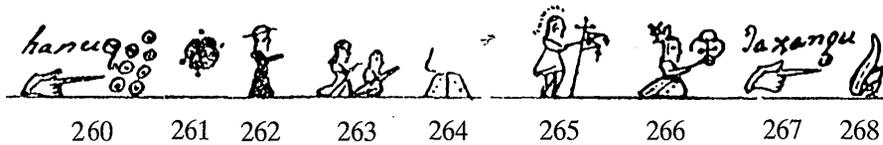
Dos personas están arrodilladas; de ellas la primera que está a la izquierda es de mayor tamaño que la segunda. Significa: *primeros*.

Pictograma 258

Un personaje arrodillado está señalando, en la segunda parte de este pictograma compuesto la representación que aparecía en el pictograma 60. El significado del pictograma es: *para el nombre*.

Pictograma 259

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

**Pictograma 260**

Igual a pictograma 68. La mano señala a siete círculos (dos hileras de tres más uno en el centro de la parte superior. Por encima la inscripción “hanuq”. Significa: *estos siete*.

Pictograma 261

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho*.

Pictograma 262

Una persona vestida con ropa hasta los pies y sombrero. La ropa aparece ensombrecida. Significa: *prójimo*.

Pictograma 263

Igual a pictograma 256. Significa: *(el) primero*.

Pictograma 264

Borroso, al menos en la reproducción disponible, parece que se trata de dos personas (aparecen insinuadas dos cabezas), con un tronco común. Recuerda al pictograma 197. Su significado, con una cierta vinculación ideológica con aquél es: *amar*.

Pictograma 265

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 266

La figura que representa a María (en el avemaría y en la salve) aparece en la misma actitud que el personaje del pictograma 6, que denota “reverencia, devoción”. Podría tener el sentido de: *reverenciar(lo)*, y también el otro, más acorde con el formulario habitual de los mandamientos de: *más que*.

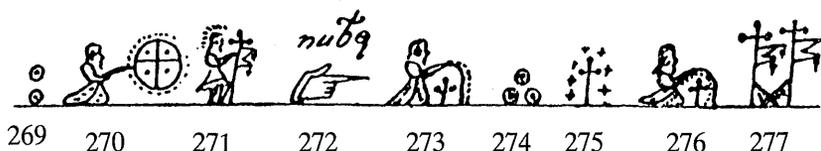
Pictograma 267

Igual a pictograma 68. Además reza la inscripción “Jaxangu”. Significa: *a esto*.

Pictograma 268

Igual a pictograma 50. Significa: *hecho*.

En este contexto, “hecho” es equivalente a “creado”, igual que “todohacedor” (pictograma 149) venía a significar “creador”.

**Pictograma 269**

Dos circulitos representan al ordinal: *el segundo*.

Pictograma 270

Igual a pictograma 258. Significa: *el nombre*.

Pictograma 271

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 272

Igual a pictograma 68. En la parte superior aparece escrito “nubq”. Su significado más acomodado parece ser: *manda*.

En otras ocasiones en que aparece este pictograma junto a esta inscripción parece que es el sentido que mejor se acomoda.

Pictograma 273

Parecido al pictograma 230, un personaje arrodillado extiende su mano, que se prolonga en un doble trazo (línea curva, más línea punteada paralela); en el interior del espacio que determina con el umbral inferior de la banda aparece una cruz. Su significado es: *respetar*.

Pictograma 274

Tres circulitos son la representación del ordinal: *el tercero*.

Pictograma 275

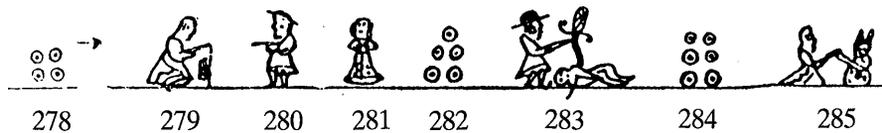
Una cruz como la del pictograma 12 está rodeada de una corona de crucecitas en todo su contorno. Su significado podría ser: *santificar*.

Pictograma 276

Igual a pictograma 273. Significa: *respetar*.

Pictograma 277

Dos banderolas como las que aparecen en el pictograma 27, una junto a otra; da la impresión de que están amarradas entre sí, o apoyadas en un soporte por la parte inferior. Su significado más lógico a la vista del contexto es: *las fiestas*.

**Pictograma 278**

Cuatro círculos son indicativo del ordinal: *el cuarto*.

Pictograma 279

Una persona arrodillada que tiene en sus manos una línea que tras hacer un nudo llega hasta el umbral inferior de la banda. Tiene un evidente parecido con el pictograma 273, así como también un significado similar: *honrar*.

Pictograma 280

Presentado en sentido inverso (mirando hacia la izquierda, como si formara parte del pictograma anterior, un personaje masculino, con vestido hasta la rodilla y sombrero plano en la cabeza. Su significado es: *padre*.

Pictograma 281

Una mujer vista de frente; el cabello le cae recogido a ambos lados de la cara. Su significado es: *madre*.

Pictograma 282

Cinco círculos representan al ordinal: *el quinto*.

Pictograma 283

Una escena en que un personaje con vestido corto y sombrero está clavando una inmensa espada o puñal, tan grande como él mismo, a otra persona tendida en el suelo. La referida espada, que tiene hoja curva, ha traspasado a la víctima, e incluso su punta aparece por debajo del umbral inferior de la banda que separa unos pictogramas de otros. Aunque no aparezca ningún rasgo que denote el sentido negativo que hay que dar a la escena, su sentido es claro: *no matar*.

Pictograma 284

Seis círculos remiten al ordinal correspondiente: *el sexto*.

Pictograma 285

Una persona arrodillada ante la representación del pecado conforme al pictograma 18. Su sentido, tendría que ser “no pecar”, pero el contexto está haciendo alusión a un determinado tipo de pecado, y no sólo a la idea general de falta. En consecuencia, su significado es: *no fornicar*.

**Pictograma 286**

Siete círculos, dispuesto en dos hileras de tres, más uno en la parte superior. Alude al ordinal correspondiente: *el séptimo*.

Pictograma 287

La imagen resulta poco expresiva: una persona arrodillada tiene su brazo extendido; de él brota una línea curva que desciende hasta el límite inferior de la banda, y en el espacio así delimitado hay dibujado un objeto que no es posible identificar con algo conocido. No obstante, parece que no existe dificultad para otorgar un significado preciso al pictograma, a tenor del formulario de los mandamientos: *no robar*.

Pictograma 288

Ocho círculos, en dos hileras de cuatro. Su significado es: *el octavo*.

Pictograma 289

Una persona arrodillada, con sombrero (cosa muy rara, que sólo se repite en el pictograma 292, pues siempre los personajes arrodillados suelen carecer de rasgos identificativos precisos). De su boca sale una larga línea que forma un lazo o nudo. Con la ausencia de rasgos negativos, que se viene produciendo en el enunciado de todos los mandamientos, pero dándolo por supuesto en todos los casos, el sentido del pictograma sería: *no enredar*.

Pictograma 290

Igual a pictograma 51. Significa: *palabras*.

Pictograma 291

Nueve círculos, en tres hileras de tres unidades cada una. Significa: *el noveno*.

Pictograma 292

Igual a pictograma 289. Significa: *no enredar*, pero por el contexto del formulario, también cabe el sentido de: *no desear*.

Pictograma 293

Igual a pictograma 281. Tendría que responder al mismo significado (“madre”), pero el contexto aconseja el significado de: *mujer, esposa*.

**Pictograma 294**

Igual a pictograma 262. Significa: *prójimo*.

Pictograma 295

Igual a pictograma 255. Su significado responde al ordinal oportuno: *el décimo*.

Pictograma 296

Casi igual a pictograma 289, pues la persona representada esta vez carece de sombrero. Significa, como el pictograma 292: *no desear*.

Pictograma 297

Representación de un animal, concretamente un cuadrúpedo, que podría entenderse que está atado a un pequeño círculo que aparece a la derecha del pictograma. Su sentido no puede ser otro que: *los bienes*.

No deja de llamar la atención la omisión, que cabría esperar del pictograma 294 repetido, para señalar que se trata de “los bienes del prójimo”, o “los bienes ajenos”. Sin embargo, falta tal matiz, que hay que dar por implícito.

Pictograma 298

Igual a pictograma 68. Aparece la inscripción “nuya”, en la parte superior del pictograma. Significa: *estos*.

Pictograma 299

Igual a pictograma 255, aunque los círculos aparezcan distribuidos de otra manera (tres hileras de tres, más uno a la izquierda). Significa: *diez*.

Pictograma 300

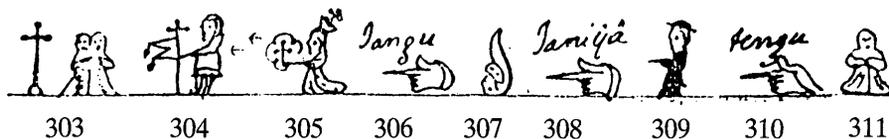
Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 301

Parecido a pictograma 92, aparece una puerta, orlada de un adorno en todo su contorno. En su interior, aparecen dos círculos, que constituyen, sin duda, un anticipo del pictograma siguiente. Su sentido es: *encierran*.

Pictograma 302

Igual a pictograma 239. Significa: *dos*.

**Pictograma 303**

Pictograma compuesto de una cruz (similar a la del pictograma 10), y la misma representación del pictograma 264. Su sentido puede ser, simplemente: *amar*. O teniendo en cuenta la totalidad del pictograma, y apartándose del enunciado común de los mandamientos: *por la cruz amar*.

Pictograma 304

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

En este pictograma se invierte el orden de lectura de la banda final de los mandamientos.

Pictograma 305

Igual a pictograma 266. Significa: *más que*.

Pictograma 306

Igual a pictograma 68. La leyenda escrita dice: "Jangu". Significa: *a lo*.

Pictograma 307

Igual a pictograma 50. Significa: *hecho, creado*.

Pictograma 308

Igual a pictograma 68. En esta ocasión aparece escrito: "Janiya". Significa: *y*.

Pictograma 309

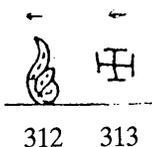
Igual a pictograma 262. Significa: *prójimo*.

Pictograma 310

Igual a pictograma 68. La inscripción manuscrita reza: "tengu". Significa: *como, así como*.

Pictograma 311

Parecido a pictograma 211, pero sin ningún rasgo distintivo (aureola, sombrero,...), un personaje aparece de frente. El contexto del formulario de los mandamientos está reclamando su sentido: *a ti*.

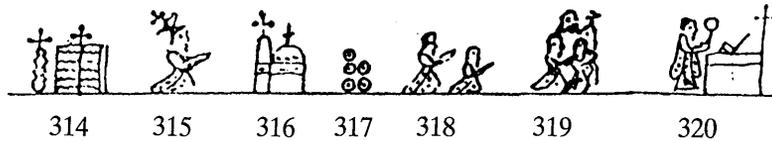
**Pictograma 312**

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 313

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

El formulario de los mandamientos de la ley de Dios viene a decir de la siguiente forma: *Los mandamientos de Dios (son) diez; los tres primeros (son) (para) el nombre de Dios; estos siete (son) (para) provecho del prójimo. El primero, amar a Dios más que a lo creado. El segundo, el nombre de Dios (se) manda respetar. El tercero, santificar (?) las fiestas. El cuarto, honrar padre (y) madre. El quinto (no) matar. El sexto, (no) fornicar. El séptimo, (no) robar. El octavo, (no) enredar las palabras. El noveno, (no) desear la mujer del prójimo. El décimo (no) desear los bienes (suyos). Estos diez mandamientos (se) encierran en dos: amar a Dios más que a lo creado; y al prójimo así como a tí. (Así) se haga, Jesús.*



OCTAVA PARTE

MANDAMIENTOS DE LA IGLESIA

A los mandamientos de Dios siguen los establecidos por la Iglesia, de manera que una vez vistas unas obligaciones, éstas queden complementadas por las imposiciones o concreciones que la Iglesia ha llevado a cabo de los mandamientos divinos. Existe alguna dificultad interpretativa, en ciertos pictogramas cuyo significado solamente puede ser aventurado, pero sin tener absoluta certeza en su significado exacto.

Pictograma 314

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 315

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 316

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 317

Igual a pictograma 282. Significa: *cinco*.

Pictograma 318

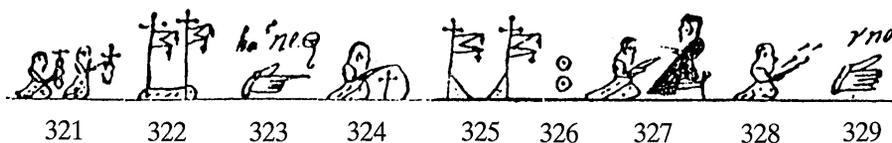
Igual a pictograma 263. Significa: *el primero*.

Pictograma 319

Una serie de personas agrupadas, en un dibujo poco nítido. El sentido del pictograma podría ser: *acudir*.

Pictograma 320

Un sacerdote está revestido ante un altar, sobre el que está depositado un misal; dicho altar está rematado por una cruz. El sacerdote tiene en sus manos una hostia. Su significado es: *misa*.

**Pictograma 321**

Dos personajes arrodillados, iguales al que aparece en el pictograma 3. Su significado es: *los creyentes*.

Pictograma 322

Casi igual a pictograma 277, aunque esté modificada la peana en que se sostienen los dos estandartes representados. Significa: *fiestas*.

Pictograma 323

Igual a pictograma 68. Aparece escrito "haneq". El pictograma significa: *así como*.

Pictograma 324

Igual a pictograma 273. Significa: *respetar*.

Pictograma 325

Igual a pictograma 277. En esta ocasión se aprecian bien las peanas respectivas de cada estandarte, que aparecían mezcladas en 277. Significa: *fiestas*.

Pictograma 326

Igual a pictograma 269. Significa: *el segundo*.

Pictograma 327

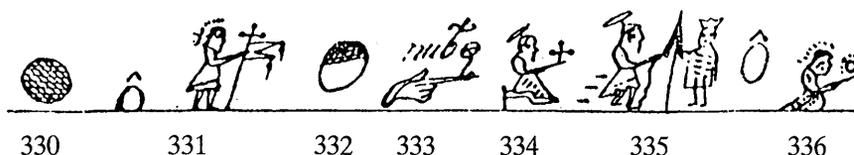
Una persona arrodillada frente a otra que está sentada; esta segunda persona tiene el vestido sombreado. El significado es: *confesión*.

Pictograma 328

Igual a pictograma 43. Significa: *palabras*.

Pictograma 329

Igual a pictograma 68, aunque el dedo índice no es tan estilizado como en otras ocasiones, sino que aparece bien dibujado, pero netamente separado del resto de los dedos. En la parte superior del pictograma la leyenda (a no ser que se trata de una coincidencia) en castellano dice: "vno". Significaría: *una vez*.



Pictograma 330

Un círculo grande ocupa todo el pictograma; todo él está cuidadosamente oscurecido mediante una trama de líneas quebradas minuciosamente dibujadas. Podría significar, conforme al contexto del formulario: *(al) año*.

Pictograma 331

Pictograma compuesto. A la izquierda aparece la misma “ô” con acento circunflejo que consta en los pictogramas 237, 238 y 239, con el sentido de interjección que encaja con ese lugar de la salve. A la derecha, la representación es igual a la del pictograma 27, y significa *Dios*.

Sin embargo, no parece que encaje aquí una interjección de esta índole, ni los formularios más comunes de los mandamientos de la Iglesia incluyen algo parecido. No encuentro un significado adecuado que encaje con el contexto inmediato.

Pictograma 332

Parecido a pictograma 319, aparece un círculo del mismo tamaño aproximado, y la mitad superior está sombreada. Podría significar: *medio año*.

Pictograma 333

Igual a pictograma 68, está acompañado de la inscripción “nubq”. Significa, igual que en pictograma 272: *manda*.

Pictograma 334

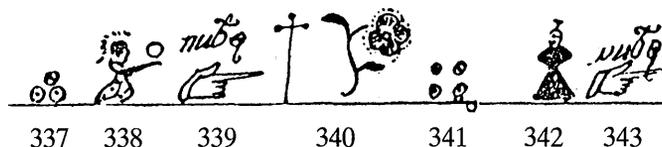
Igual a pictograma 213. Significa: *esperar*.

Pictograma 335

Una persona, igual a la del pictograma 187, está ante otra con capa, a través de la cual se traslucen las costillas; sus piernas y brazos están dibujadas por simples líneas, queriendo representar los huesos. Está tocada con un sombrero tipo bonete. En su mano lleva una especie de lanza aguzada (?). El sentido del pictograma, que encaja con el contexto, sería: *peligro de muerte (?)*.

Pictograma 336

Pictograma compuesto. A la izquierda, el mismo signo que aparecía en pictograma 331: “ô”. A la derecha una persona arrodillada, cuyo brazo alargado y estilizado está tocando un circulito rodeado de una aureola de puntos.



Como ocurría también en el pictograma 331, no encuentro posible significado que encaje para la primera parte del pictograma, que si bien respondía perfectamente a una interjección en los pictogramas 237, 238 y 239, no se acomoda a un significado con sentido lógico. En cambio, la segunda parte del pictograma encaja a la perfección con el sentido de: *comulgar*.

Pictograma 337

Igual a pictograma 274. Significa: *el tercero*.

Pictograma 338

Igual a la segunda parte del pictograma 336. Significa: *comulgar*.

Pictograma 339

Igual a pictograma 68; como en el pictograma 333, lleva adjunta la leyenda de “nubq”. Significa: *mandar*.

Pictograma 340

Pictograma compuesto. La primera parte, a la izquierda, incluye una cruz igual a la del pictograma 12; a la derecha, la segunda parte ofrece una flor semejante a la de la segunda parte del pictograma 239. El sentido del pictograma, por el contexto del formulario, tiene que ser: *Pascua florida*.

Pictograma 341

Igual a pictograma 278. Significa: *el cuarto*.

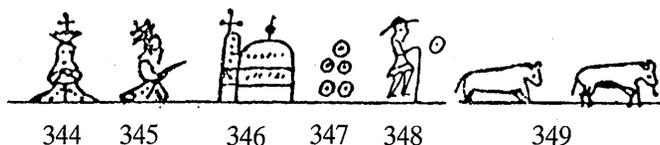
Pictograma 342

Una persona vista de frente, y con el vestido oscuro parece soportar en su cabeza un palo (?) de través. El sentido del formulario aconseja asignarle el significado de: *ayunar*.

Coincide con el sentido en el pictograma 905, donde se percibe la representación iconográfica con mucha mayor claridad.

Pictograma 343

Igual a pictograma 68, acompañado de la leyenda “nubq”. Significa: *manda*.

**Pictograma 344**

Igual a pictograma 133. Significaría: *María*.

Pictograma 345

Igual a pictograma 132. Significaría: *santa*.

Es evidente que en estos dos pictogramas ha habido una inversión de términos, porque lo que en realidad ha querido dejar reflejado el autor ha sido la expresión “santa madre”, que se completa en el pictograma siguiente con la expresión “Iglesia”.

En cambio, tomando literalmente los dibujos en el orden establecido, carece de lógica una equivalencia con la expresión “María santa Iglesia”.

No hay más remedio que observar, también, que para la idea de madre carnal, el autor se ha servido de otro pictograma (281), diverso del que utiliza para aquellas ocasiones en que se está expresando con sentido espiritual.

Al conjunto de los pictogramas 344 y 345 hay que asignarles, pues, el sentido de: *santa madre*.

Pictograma 346

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 347

Igual a pictograma 282. Significa: *el quinto*.

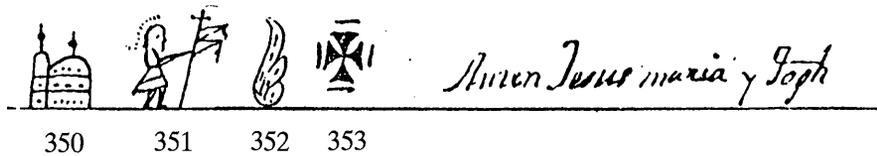
Pictograma 348

Una persona similar a la del pictograma 160, con un circulito a la derecha del pictograma; dicho circulito podría representar la idea de “dinero”, pues lo que encaja al pictograma, por el sentido del formulario es: *pagar (?)*.

Pictograma 349

Duplicado, resulta igual al pictograma 297, que significaba “bienes”. El presente pictograma podría tener prácticamente el mismo significado: *de los bienes*.

Si se hubiera respetado la lógica que desarrolla este *Catecismo*, a partir del presente pictograma 349, tendría que haberse dibujado a la parte derecha de la banda, invirtiendo el sentido de la lectura, ya que se trata de la últi-



ma banda dedicada a este apartado de los mandamientos de la Iglesia, y los pictogramas que figuran en ella no la ocupan en su totalidad, sino sólo a medias. Sin embargo, aquí se produce una excepción, que está consignada al comienzo de la banda por medio de una flechita (posterior) que indica hacia donde se tiene que hacer la lectura.

Pictograma 350

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 351

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 352

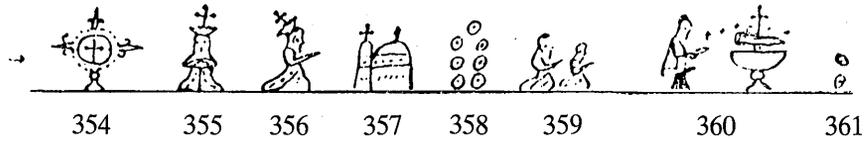
Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 353

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

A continuación, no numerada como pictograma, pues me ha parecido una glosa posterior, añadida al *Catecismo* aprovechando que había espacio disponible en la banda última, aparece la inscripción “Amen Jesus maria y Jo(se)ph”.

El conjunto de la octava parte, dedicada a los mandamientos de la Iglesia, tiene la siguiente propuesta de lectura: *Los mandamientos de la santa Iglesia (son) cinco. El primero, acudir a misa los creyentes (en) las fiestas, así como respetar las fiestas. El segundo, (en) la confesión decir (los pecados) una vez (?) (cada) año (...) (según) Dios, (o) (cada) medio año; (se) manda (si) espera peligro de muerte (?), o (si) (ha de) comulgar. El tercero, comulgar se manda (por) Pascua florida. El cuarto, ayunar (?) (lo) manda la santa madre Iglesia. El quinto, pagar (?) de los bienes a la Iglesia de Dios. (Así) se haga, Jesús.*



NOVENA PARTE

SACRAMENTOS

La parte que corresponde a los sacramentos es muy breve. Se limita a una simple enumeración, carente de todo tipo de explicación y de ahí que la amplitud sea muy reducida. No ofrece particulares problemas de interpretación.

Pictograma 354

Igual a pictograma 79. Significa: *sacramentos*.

Pictograma 355

Igual a pictograma 133. Significa: *María*.

Pictograma 356

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Vuelve a ocurrir lo mismo que había sucedido en los pictogramas 344 y 345. El verdadero sentido de estos pictogramas sería: *santa madre*.

Pictograma 357

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 358

Igual a pictograma 286. Significa: *siete*.

Pictograma 359

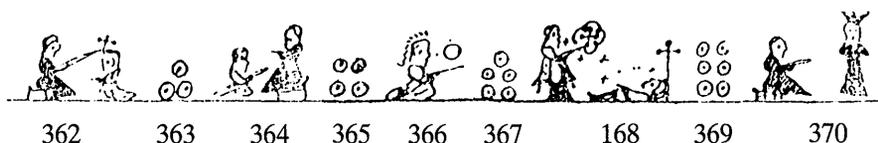
Igual a pictograma 263. Significa: *el primero*.

Pictograma 360

Un sacerdote revestido de sotana y roquete está frente a una gran pila bautismal. El sentido es obvio: *bautismo*.

Pictograma 361

Igual a pictograma 239. Significa: *el segundo*.

**Pictograma 362**

Una persona (que hay que identificar como un obispo) está sentada, mientras extiende su mano estilizada hasta la frente de otra persona que se encuentra ante él arrodillado; en la frente de este segundo, está haciendo la señal de la cruz, como refleja el pictograma. Su sentido es: *confirmación*.

Pictograma 363

Igual a pictograma 274. Significa: *el tercero*.

Pictograma 364

Igual a pictograma 327. Significa: *confesión*.

Pictograma 365

Igual a pictograma 278. Significa: *el cuarto*.

Pictograma 366

Igual a la segunda parte del pictograma 336. Significa: *comunión*.

Pictograma 367

Igual a pictograma 282. Significa: *el quinto*.

Pictograma 368

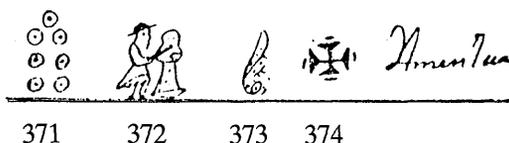
Un sacerdote revestido está tocando una aureola lobulada similar a la del pictograma 6, en cuyo interior hay una cruz; en la otra parte del pictograma aparece tendido en el suelo el cuerpo de una persona, cuya cabeza está tocando la base de una cruz alta con la que se cierra el pictograma por la derecha. Su sentido es: *extremaunción*.

Pictograma 369

Igual a pictograma 284. Significa: *el sexto*.

Pictograma 370

Una persona revestida de vestido obscuro está sentada a la izquierda del pictograma, mientras señala con su mano a otra que aparece a la derecha, también con vestido obscuro hasta los pies y tocada con un sombrero que recuerda en todo a un bonete (aparecía también en el pictograma 86). Su sentido es: *orden de padre* (o sacerdotal).

**Pictograma 371**

Igual a pictograma 286. Significa: *el séptimo*.

Pictograma 372

Un hombre y una mujer (similares a los de los pictogramas 280 y 281) unen sus manos. Significa: *matrimonio*.

Pictograma 373

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 374

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

También aquí, de la misma forma que ocurría en la parte octava, a continuación del pictograma 374 aparece, sin numeración, una inscripción que no hace más que reduplicar lo que estaba dicho en forma pictográfica. Como había menos espacio disponible que en la ocasión anterior, el que lo escribió se limitó a poner "Amen Jesus".

El apartado relativo a los sacramentos, interpretado con arreglo a los pictogramas, es: *Los sacramentos de la santa madre Iglesia (son) siete. El primero, bautismo; el segundo, confirmación; el tercero, confesión; el cuarto, comunión; el quinto, extremaunción; el sexto, orden de padre; (y) el séptimo, matrimonio. (Así) se haga, Jesús.*

(continuará)

Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo

I.- BIOGRAFIA

Juan Escoto Eriúgena nació allá por los años 810 en Ecotia Maior, y murió en el 877.

¿Quién fue Juan Escoto Eriúgena, o como apuntan otros autores Eriúgena? Sólo sabemos que es escocés, y que en su patria adquirió rudimentos de la lengua griega. ¿Y cómo sería su conocimiento del griego? Sospechamos que la misma que hoy tienen nuestros bachilleres y estudiantes de Letras de nuestras universidades: sólo rudimentos. Con todo, y por este conocimiento del griego, seguramente tendría algo de conocimiento de los Padres Orientales. ¿Este conocimiento lo adquirió en Oriente? Y aquí se hacen presentes las referencias legendarias sobre su estancia en Grecia. Con toda seguridad que su helenismo es fruto del renacimiento irlandés, que pasó luego a Escocia.

¿Fue clérigo o sólo laico? Sólo podemos decir que no adquirió ninguna dignidad eclesiástica; por lo menos, no consta, por lo que la mayoría de los historiadores se inclinan por una no-clericatura para el Eriúgena. Sí que se puede afirmar que su formación la debe a las escuelas monásticas, por lo que también esto nos hace ver a un individuo desconcertante: ¿monje, no-monje, clérigo, no-clérigo?

Sí que sabemos que por los años 840-877 su vida discurre en la corte de Carlos el Calvo. Pero de sus años anteriores su vida se pierde en la oscuridad.

Cuando en el 840 entra en la corte de Carlos el Calvo, allí comenta la obra de Marciano Capella *De nuptiis philosophiae et Mercurii*. El libro III de esta obra se titula *Arte dialéctica*, que va a influir en todo el pensamiento del Eriúgena.

En el año 851 publicada él su libro *La predestinación* contra el monje Godesalco, y por iniciativa del obispo de Reims, Hincmar; obra que no gustó ni al propio obispo de Reims. Hace también una traducción del *Corpus areo-*

pagiticum, del griego, por encargo de Carlos el Calvo.. Esta obra es del emperador de Bizancio, Miguel Balbo, y que con anterioridad regaló a Ludovico Pío en el año 827. Y va a ejercer gran influencia en el pensamiento del Eriúgena. También la obra de Máximo el Confesor, *Ambigua*, de la que se servirá para su propia obra *La división de la naturaleza*. Lo mismo hizo con el libro de Gregorio Niseno, *Hominis opificio*.

La obra fundamental del Eriúgena es la *División de la naturaleza*, escrito de madurez, en donde su autor nos da la versión de su sistema filosófico-teológico bien trabado y coherente, pero con cierto tinte de panteísmo, que, pasados los siglos, Honorio III condenó en 1225.

II. OBRAS DEL ERIUGENA.

Las podemos dividir en dos apartados: obras originales y el otro de traducciones.

1.- Obras originales:

Exposición sobre la «Jerarquía celeste» del Pseudodionisio.
Exposición sobre la «Jerarquía eclesiástica» del Pseudodionisio.
Exposición o glosas sobre la «Teología mística» del Pseudodionisio.
Homilía al prólogo del Evangelio de San Juan.
Comentario al Evangelio según Juan (Tres fragmentos).
La predestinación.
La división de la naturaleza
Comentario al Evangelio según Juan (fragmento IV).
Poesías

2.- Traducciones

Traducciones del Pseudodionisio:
La celeste Jerarquía.
La jerarquía eclesiástica.
Los nombres divinos.
Teología mística.
Cartas del Pseudodionisio.
 Traducción de la obra de Máximo el Confesor:
Los ambiguos

Fuentes de las que se sirve el Eriúgena:

Para *La predestinación* no tiene más obras que la Patrología Latina. Y muestra influencias neoplatónicas a través de San Agustín. También influyen en él San Jerónimo y San Ambrosio. Y no digamos nada del Pseudodionisio tan presente en él. Acusa influjos de San Gregorio Magno y San Isidoro. Otras fuentes para él serían Marciano Capella, San Hilario de Poitiers, Boecio, por medio del cual conoce a Aristóteles y a Pitágoras. Parece que también influyen en él los hebreos, aunque él desconoce su idioma, por referencias que hace a la tradición cabalística, puesto que ésta no es ignorada en Occidente. Una cosa podemos afirmar: dentro de lo desconcertante de la doctrina del Eriúgena, también este tema de las fuentes se nos muestra desconcertante.

III. LECTURA DEL ERIUGENA

El Eriúgena identifica religión y filosofía con estas palabras:

“Hay que sostener que la verdadera filosofía es la verdadera religión y por conversión hay que afirmar que la verdadera religión es la verdadera filosofía”¹.

Por lo que el cometido de a filosofía consiste en la exposición de las normas de la verdadera religión². Pensemos que todo esto no es más que una derivación agustiniana entre fe y razón³. Por lo que llegamos a la conclusión de que entre la autoridad de las Sagradas Escrituras y la recta y verdadera razón hay una perfecta armonía. Todo dentro de la capacidad humana para el conocimiento de Dios. Por lo que el Eriúgena estatuye tres movimientos o grados en el conocer: los sentidos, que sólo captan las apariencias de las cosas materiales; la razón, con la que se llega a conocer a Dios como causa de esas cosas, pero sin llegar a alcanzar su esencia; y la *inteligencia* –como *intellectus-animus*– con la que se alcanza en visión inmediata al Dios invisible, sobrepasando todo lo de la naturaleza humana y del mundo de las cosas materiales.

Por lo tanto, el hombre no conoce a Dios desde el exterior, sino entrando a sí mismo y en sí mismo –agustinismo⁴– en donde se encuentra con la

1. *De praedestinatione*, cap. 1, PL. 122, 357-358.

2. *Ibidem, ibidem*.

3. SAN AGUSTIN: *De vera religione*, 5, 6. PL. 34, 126.

4. SAN AGUSTIN: *De vera religione*, 39, 72. PL 34, 154.

trinidad sustancial de su mente y en donde se hace presente Dios. Este el último grado-paso y es el único camino para llegar al conocimiento de la verdad ⁵.

Razón y autoridad no pueden oponerse entre sí, pues las dos derivan de una y única fuente, de la sabiduría divina. La autoridad procede de la razón verdadera, pero la razón no dimana de la autoridad. Por lo que la autoridad que no provenga de la razón se nos muestra como sin valor. Porque la razón auténtica tiene su propia energía y no necesita del apoyo de ninguna autoridad ⁶. ¿Y cuál es la verdadera razón para el Eriúgena? La Sagrada Escritura, que al mismo tiempo es autoridad y razón. Por lo que una autoridad no razonada no es autoridad ⁷. En todo esto el Eriúgena sigue la tradición patrística.

Para entender al Eriúgena tenemos que pensar en lo siguiente: que la verdadera filosofía –para él– es la verdadera religión, como ya hemos dicho; y que la verdadera religión es la filosofía verdadera, como lo confirma Hegel ⁸. Pero tenemos que pensar que, para Hegel, toda la filosofía auténtica es la expresión de una religión contenida en la claridad de la reflexión pasional. «Por eso, la filosofía y la teología se consideran aquí como una misma cosa» ⁹.

Por lo que, dentro de la pobreza cultural de su tiempo, este hombre se levanta como el prototipo de investigación y reflexión filosófico-teológica. «La cultura y capacidad especulativa de Juan Escoto le pone muy por encima del nivel de sus contemporáneos. No solo conoce el griego y traduce esta lengua, sino que saca de los escritores y del espíritu griego una gran libertad de investigación y de orientación especulativa» ¹⁰.

En lo que se refiere a sus traducciones Émile Bréhier dice: «La traducción de Juan no es una verdadera traducción en el sentido que hoy damos a este término; es, como casi todas las traducciones de la edad media, un calco, palabra por palabra, de fidelidad desoladora que induce a pensar que el autor, como si fuera un mediocre escolar, no conseguía hallar el sentido de la frase sino después de haber traducido separadamente cada palabra» ¹¹.

5. *De divisione naturae*, II, 32, PL 122, 610-619.

6. *De divisione Naturae*, I, 69. PL. 122, 513.

7. *Ibidem, ibidem*.

8. HEGEL: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pág. 123; tomo III; F. C. E. México, 1977.

9. HEGEL: *obra citada*, pág. 106.

10. ABBAGNANO, N: *Historia de la filosofía, tomo I*, pág. 269; Ed. Montaner y Simón, S. A. Barcelona, 1955.

11. BRÉHIER, E: *Historia de la filosofía; tomo I*, pág. 504; Ed. Sudamerica; Buenos Aires, 1944.

IV.- RELACION ENTRE FE Y RAZON.

Es una cuestión ya debatida en la doctrina agustiniana. De acuerdo con San Agustín, el Eriúgena parte del presupuesto de que existe una íntima trabazón de concordia entre razón y fe.

“La verdadera autoridad no obstaculiza a la recta razón, ni la recta razón obstaculiza a la verdadera autoridad. No hay duda que ambas proceden de una fuente única, esto es, de la sabiduría divina”¹².

En la *Homilía sobre el Evangelio de San Juan* dice que la luz divina se manifiesta sobre el mundo de dos maneras: por la Escritura y mediante la criatura, que son algo así como dos vestiduras de Cristo. Todo lo que vemos y con lo que nos encontramos es epifanía de Dios; pero, al mismo tiempo, un velo que lo oculta. La búsqueda de Dios consistirá en correr-desvelar ese velo y descubrir el rostro de Dios, por lo que nadie entra en el cielo sino mediante la filosofía. Luego la verdadera filosofía y la verdadera religión son una misma cosa para el Eriúgena.

No puede haber contradicción entre fe y razón; y si la hubiera, nunca esta contradicción vendría de la fe o de la razón, sino de la mala interpretación del hombre, que no capta bien los argumentos de la razón o las pruebas de la fe.

“No hay salvación para las almas de los fieles, si no es en el creer en lo que se dice con verdad sobre el único principio de las cosas, y en el entendimiento de lo que con verdad se cree”¹³.

No obstante, la mayor dignidad y primacía de naturaleza corresponde a la razón y no a la autoridad; porque la razón nació al principio de los tiempos, junto con la naturaleza. La autoridad vino más tarde. Por lo que la autoridad debe ser aprobada por la razón. La razón no necesita apoyo alguno, porque ella no es otra cosa que la verdad descubierta en virtud de la razón de los santos Padres y por ellos transmitida¹⁴. Por lo tanto se debe seguir a la razón, que es la que busca la verdad; y no debe ser oprimida por ninguna autoridad.

Esto no implica, en manera alguna, una negación de la religión en el Eriúgena. Lo que él quiere demostrar es la supremacía de la razón sobre la

12. *De divisione naturae*, I, 66; PL 122, 511 B.

13. *Ibidem*, I, 20; PL 122, 556.

14. *Ibidem*, I, 69; PL 122, 513 B-C.

autoridad y dejar paso abierto a la razón-filosofía en la búsqueda de la verdad. Y hay que tener presente que, para el Eriúgena, la religión no se identifica con la autoridad, sino con la búsqueda de la verdad. Por lo tanto, religión y filosofía, en él, son una misma cosa.

“¿Qué quiere decir tratar de filosofía, sino poner las reglas de la verdadera religión, por las cuales la causa suma y principal de todas las cosas –Dios– es humildemente adorada y racionalmente investigada?”¹⁵.

Por lo tanto,

“que nadie te atormente por estas cosas, porque la contemplación enseña el razonable conocimiento”¹⁶.

Ya está apuntado, aparentemente, el aire panteísta en el Eriúgena, porque –para él– el conocimiento es una especie de auto-conocimiento de Dios realizado en nosotros. Por lo que él explica la frase de Cristo *no sois vosotros quienes habláis, sino que es Dios quien habla en vosotros* en estos términos:

“No sois vosotros los que me entendéis, sino yo el que me entiendo a mí mismo en vosotros a través del Espíritu”¹⁷.

Por lo que él toma la palabra divina para el comienzo de su razonar filosófico. Y por lo que también él interpreta la palabra de Dios a su modo, y muchas veces en un sentido muy acomodaticio. Con frecuencia distorsiona el texto para llevar el agua a su molino, distanciándose del verdadero sentido bíblico.

V.- PRINCIPIOS DE SU FILOSOFIA

Para una mejor comprensión del pensamiento del Eriúgena vamos a dar unos puntos que aclararán un poco su modo de pensar. El primero es

Su idealismo

No hay que perder de vista la época en que vive, toda ella neoplatonizante, por lo que para él el universal explica mejor la realidad objetiva de las

15. *De praedestinatione*, II; PL 122, 357 D.

16. *De divisione naturae*, I, 66; PL 122, 511 B.

17. *Homilía in Toan. Evang.* PL 122, 191 D.

determinaciones lógicas universales, de todos los conceptos de género y especie, que expresan mejor y más perfectamente el mundo de las concreciones individuales. Antes que nada debemos considerar el universal en donde lo particular está contenido. Por eso él dice que las cosas mismas subsisten más verdadera y ciertamente en sus nociones que en sí mismas.

La realidad de todo es su concepto, con estas palabras suyas:

“¿Por qué nos vamos a extrañar de la noción que la mente humana posee... de las cosas cuya noción se entiende como sustancia..., si llamamos noción de diferencias y propiedades que son accidentes?”¹⁸.

Cuando más universal es un concepto tanto mayor es su realidad objetiva. Por lo tanto, los conceptos de los géneros supremos son más reales que los conceptos menos extensos y éstos más que las especies en que todo género se divide. Los individuos se encontrarán en la periferia de la realidad, que casi linda con la nada.

Cuando comenta la palabra bíblica de la creación, quiere ver a Dios creando, primero, el género –el universal–, porque en él se contiene y se dan juntas todas las especies.

“Primeramente puso el género, porque en él todas las especies se contienen y son una misma cosa”¹⁹.

En su interpretación bíblica el Eriúgena ve, no la producción de un modo espacio-temporal, sino la creación de la realidad profunda de cuanto existe y puede existir, y que pertenece al campo de lo eidético; y esto que llamamos en realidad no es, sino una desvaída y simplista manifestación fenoménica. A partir de la realidad profunda, como de una fuente inmensa, se abre una como catarata en todas direcciones y se extiende y diversifica hasta alcanzar el campo de los cuerpos individuales, que quedan afectados por las limitaciones espacio-temporales.

Por lo tanto, podemos concluir que, siguiendo al Eriúgena, si el proceso inmanente de la realidad va desde las líneas más universales hasta los individuos –seres concretos–, quien quiera usar rectamente de la dialéctica, la lógica, debe comenzar por el estudio de la realidad a partir de las ideas más universales.

18. *De divisione naturae*, IV, 7; PL 122, 769 b.

19. *Ibidem*, IV, 4; PL 122, 748 D.

“Quien trate de dividir rectamente debe comenzar por lo más general-universal; y desde aquí, salir, y así, en la medida que la contemplación progresa, debe llegar hasta lo más particular” 20.

La esencia es la determinación real más objetiva. Por consiguiente, es incorpórea, simple e indivisible 21. Existe en todo; en los géneros y en las especies; pero no queda coartada, sino que permanece inmultiplicada. Todas las cosas se adhieren a ella, en ella subsisten y sin ella nada puede existir ni consistir 22.

“Subsiste toda junta e inmutablemente en sus subdivisiones, y todas sus subdivisiones son, a la vez, y siempre lo mismo e inseparable en su misma unidad” 23.

Por lo mismo, la esencia de las cosas es una sola, es decir, Dios mismo, porque Él es la esencia de todo y el que sólo es verdaderamente.

Esta esencia es incognoscible e incomprensible en sí misma. Lo que se capta con los sentidos y se comprende con el entendimiento en todo ser creado es sólo lo accidental de la incomprensible esencia de Dios. Así, entonces, Dios, no sólo es la esencia de todas las cosas, sino también sus teofanías. Y sólo gracias a éstas podemos conocerlo 24. De Dios sólo podemos afirmar *que es*, pero no *qué es*, porque su esencia es indefinible e incomprensible.

“Nadie puede definir ni decir qué es la «ousía» por sí misma” 25.

También la esencia de Dios es el punto de arranque de todos los géneros y formas que permanecen en la existencia, porque siguen fundamentándose en ella.

Y todas estas cosas, es decir, los géneros y las formas provienen-emanan de la única fuente de la «ousía», y vuelven a ella por un movimiento natural 26.

Las cantidades y las calidades, en cuanto se piensan en sí mismas, son incorpóreas y no se encuentran en nada más que en la «ousía» a la que acceden, subsisten e inseparablemente en ella se quedan 27.

20. *Ibidem*, III, 3; PL 122, 496.

21. *Ibidem*, I, 53; PL 122, 496.

22. *Ibidem*, I, 3; PL 122, 478 A-D.

23. *Ibidem*, I, 49; PL 122, 492 c.

24. *Ibidem*, I, 7; PL 122, 443 D.

25. *Ibidem*, I, 45; PL 122, 487 B.

26. *Ibidem*, I, 52; P1 122, 494 B.

27. *Ibidem*, I, 53; P1 122, 496 D.

Hay una marcada diferencia entre Marciano Capella en el Eriúgena, sobre todo, por la obra del primero, *De nuptiis philosophiae et Mercurri*, que el Eriúgena tradujo en su juventud. Para Capella son cuatro las operaciones de la dialéctica:

- 1.- división,
- 2.- resolución,
- 3.- definición y
- 4.- demostración.

Para el Eriúgena son sólo dos:

- 1.- división y
- 2.- resolución.

Y para él la dialéctica se define con estas palabras:

Lo propio de la dialéctica, «cuyo objetivo es dividir la naturaleza de todas las cosas, unir las, discernirlas y distribuir las en sus lugares propios...»²⁸.

Escoto Eriúgena da esta reducción por el carácter metafísico que en la naturaleza se encierra tanto la división como la resolución. La dialéctica del Eriúgena es realista, puesto que es *un buen neoplatónico*; y *presupone la realidad objetiva* de cualquier determinación universal, de todos los conceptos de género y especie. Y en este sentido se precisa que, cuanto más universal sea una idea-concepto, más realidad objetiva encarna. Por lo que el concepto de género es más real que el de las especies, que son más particulares y menos extensas; y, por lo mismo, también los individuos tienen menos realidad objetiva que las especies, a las que siguen en la escala de descenso en la realidad.

“El arte que divide los géneros en las especies, y resuelve las especies y los géneros, que es la dialéctica, no ha sido creado por el ingenio humano, sino que está fundado en la misma naturaleza, y ha sido creado por el autor de todas las artes que son artes verdaderas, descubiertas por los sabios para el provecho de toda clase de investigaciones sobre cosas”²⁹.

28. *Ibidem*, I, 44; Pl 122, 486 B.

29. *Ibidem*, IV, 4; Pl 122, 749 A.

Lo más universal de todo, considerado lógicamente, es la esencia *–ousía–*, y es incorpórea, simple e indivisible. Ella existe en todo: en los géneros y en las especies; pero no se divide en ellos, sino que permanece simple-inmultiplicada, aunque no se vea multiplicada en los géneros, especies e individuos³⁰.

“La esencia subsiste toda junta; es eterna e incommutabilmente en sus subdivisiones; y éstas constituyen simultáneamente y siempre en ella una unidad inseparable”³¹.

La esencia *–ousía–* es también incognoscible e incomprensible, como Dios mismo. Lo que se percibe con los sentidos o se comprende con el entendimiento en toda criatura es sólo algo de los accidentes de la incomprensible esencia³².

Cuando el Eriúgena trata de titular su obra *la división de la naturaleza*, sólo alude a la división, porque se da cuenta de que la otra cualidad *–la resolución–* sigue a la división, como la sombra al cuerpo. Él divide el género de los seres en tres grandes grupos:

- 1.- seres que son entendidos y entienden.
- 2.- seres que son entendidos y no entienden y
- 3.- seres que ni son entendidos ni entienden.

Él sitúa la definición en el grupo primero, en el de *seres que son entendidos y entienden*³³. Con lo que sustituye la definición en sí misma por el acto de definir y lo definido por lo definiente.

«La acción de la definición del que razona y entiende es una acción de la naturaleza»³⁴.

Y establece este principio:

«Ninguna naturaleza, que no se comprenda a sí misma como existente o igual a sí inferior o a sí misma inferior, no se puede definir»³⁵.

Por lo que sospechamos que, cuando el Eriúgena habla de definición, se refiere a un conocimiento sustancial de la realidad definida. Un poco más adelante dice:

30. *Ibidem*, I, 34; PL 122, 479 A-C.

31. *Ibidem*, I, 49; PL 122, 492 C.

32. *Ibidem*, I, 3; PL 122, 443 B.

33. *Ibidem*, i, 43; PL 122, 484 D.

34. *Ibidem*, I, 43; PL 122, 485 A.

35. *Ibidem*, I, 43; PL 122, 485 A.

«Es mayor lo que define que lo que es definido... Me parece concluir por esta razón no poder definir racionalmente otras naturalezas inferiores a sí mismas»³⁶.

Nos parece que cuando Escoto Eriúgena está hablando de la definición, se refiere a un conocimiento sustancial de la realidad definida. Pero aún es más fuerte lo que dice a continuación:

«Por lo tanto, donde hay definiciones de lo que se define, allí mismo existe el lugar que lo circunscribe»³⁷.

Y concluye: por consiguiente, como el alma racional es incorpórea, necesariamente todo lo que en ella se entiende tiene que ser incorpóreo también³⁸. Por lo que nosotros decimos que la realidad exterior conocida, por el hecho mismo de serlo, consigue el carácter espiritual de la mente que la conoce. Por lo que él mismo termina con esta afirmación de tipo panteísta:

«Sí, pues, todo entendimiento, exceptuando el de Dios, no se circunscribe a sí mismo, sino por algo superior, ningún entendimiento tendrá lugar para sí, si no fuera colocado dentro del superior»³⁹.

Que es lo mismo que decir que nuestro entendimiento no es otra cosa que el reflejo del divino, que piensa en nosotros. Por lo que el entendimiento divino es colocado por el Eriúgena como el lugar natural, el abarcador de todo otro conocimiento; y éste, a su vez de toda la realidad por él conocida. Por lo que sólo la dialéctica nos da el verdadero conocimiento de la realidad⁴⁰.

Para él la dialéctica es como un proceso por el que toda la realidad desciende de los conceptos universales y abstractos y de *las causas primordiales* hacia lo concreto de los seres; y esto es la *resolución –recollectio–* o análisis.

«Toda división, que los griegos llaman μερισμός, es como una bajada desde un algo indefinido al número fijado, es decir, desde lo más general hasta lo más particular. Con todo, la resolución es como una vuelta, comenzando desde lo más particular para subir a lo más general. Y esto se llama ἀναλωτική»⁴¹.

Por lo tanto, tenemos que tener muy en cuenta todo esto: comenzar desde lo universal para bajar a lo individual.

36. *Ibidem*, I, 43; PL 122, 485 B.

37. *Ibidem* I, 43, PL 122, 485 B.

38. *Ibidem, ibidem*.

39. *Ibidem*, I, 43, PL 122, 486 B.

40. *Ibidem*, I, 44; PL 122, 487 A y B.

41. *Ibidem*, II, 1; PL 122, 526 B.

«Pues quien divide rectamente debe comenzar por lo muy general para ir a lo más general, y así llegar según la energía de la contemplación, a lo más particular»⁴².

Por lo que la división debe partir de lo universal-general para, pasando por géneros y especies, llegar a lo singular de los seres-individuos de la naturaleza. El análisis sigue el camino inverso: de lo singular ser-individuo llegar hasta lo más simple de todo lo existente, al género supremo. Por lo que todo este proceso dialéctico será un acceso a la división y síntesis de opuestos por medio de la negatividad.

«Cada orden... puede decir que es y que no es. La afirmación de lo inferior es negación de lo superior. Del mismo modo, la afirmación de lo superior es negación de lo inferior. En realidad la negación de lo superior será afirmada de lo inferior... Se puede observar, por la misma regla, en todas las esencias celestes, hasta llegar al orden supremo de todo. El mismo orden se termina-completa desde arriba con la negación»⁴³.

Esto es lo que Escoto Eriúgena llama *negatividad* o vía de la *negatividad*. La negatividad es, al mismo tiempo, ser y no-ser; y esto a todos los niveles y en todas sus manifestaciones. Pero el no-ser del Eriúgena no es simplemente lo equivalente a la nada:

«La ausencia y privaciones de las cosas que existen no son seres que completamente no existan»⁴⁴.

El Eriúgena habla de cinco sentidos del ser:

1.- Es necesario atribuir a Dios y a toda esencia el no-ser en el sentido de que supera todo conocimiento⁴⁵.

2.- La esencia superior es no-ser comparada con la esencia inferior, porque, justamente, en ella se completa su ser; pero al mismo tiempo la inferior es no-ser comparada con la superior, porque no goza de la plenitud del ser que la superior posee.

3.- También es no-ser lo que todavía es ser virtual, lo que aún no ha alcanzado la existencia, lo que permanece como semilla aún sin germinar.

4.- La materia y los cuerpos son no-ser con razón y por oposición a los seres espirituales, que son los que verdaderamente son, porque en ellos las cosas materiales encuentran su sentido y su sustancia.

42. *Ibidem*, III, 3; PL 122, 628 C.

43. *Ibidem*, I, 4; PL 122, 44 B.

44. *Ibidem*, I, 3; PL 122, 443 C y D.

45. *Ibidem*, I, 3; PL 122, 443 A.

5.- En último lugar tenemos el ser del hombre pecador, que es un no-ser comprado con el ser de la naturaleza humana restaurada por la gracia ⁴⁶.

Pienso que esta disertación del ser y del no-ser es un disparadero de la realidad, porque de la negación de la realidad superior se produce la creación de la realidad inferior y de la negación de la realidad inferior se alcanza de nuevo la plenitud de la realidad superior.

En todo está, en primer lugar, la *división*, el descenso de la realidad superior hacia la inferior, que es el mundo atravesado por la negatividad de la contingencia, el mundo espacio-temporal, que es negación de la realidad superior. Así nos lo describe al hablar de la creación, que no fue sino un proceso de negación:

«Así, pues, de la superesencialidad de su naturaleza, en la que se dice el no-ser, descendiendo primeramente, por sí mismo crea en las causas primordiales y se constituye en el principio de toda esencia... Y así se hace todo de la nada. De su superesencialidad produce las esencias; de la supervitalidad, las vidas; de la superintelectualidad produce las esencias; de la supervitalidad, las vidas; de la superintelectualidad, al entender-entendimiento; de la negación de todas las cosas, las que son y las que no son; de las afirmaciones de todas las cosas, las que son y de las que no son» ⁴⁷.

«Ciertamente, como todo el río viene principalmente de la fuente y por su madre discurre el agua –que sale primero de la fuente–, en cuanto discurre en toda su largura sin interrupción, de la misma manera la bondad divina, la sabiduría y todas las cosas –que en el manantial son una misma–, en primer lugar fluye a las causas primordiales y hacen que sean ellas, y luego pasan a los efectos de las mismas, por un inefable modo, siempre saliendo de lo superior a lo inferior; y una vez más vuelven a su origen a través de unos ocultos caminos por un muy alto paso. De ahí, pues, procede todo bien, toda esencia, vida, sentido, razón, sabiduría, género, especie, belleza, diferencia, espacio, tiempo y todo lo que es y no es, y todo lo que se entiende y se siente, y todo lo que supera el sentido y el entendimiento» ⁴⁸.

Este proceso, por consiguiente, se produce desde la causa de las causas –la fuente– a las otras causas primordiales; y, desde éstas a sus efectos o concreciones espacio-temporales hasta alcanzar la periferia del mundo material, en donde toda la realidad contiene la menor consistencia de ser y que es donde, y también, se encuentra como aprisionada por la finitud-contingencia del espacio y tiempo⁴⁹. Esto parece indicar que en la realidad superior está comprendida la inferior, no tal como se da en la inferior, sino en grado superior.

46. *Ibidem*, I, 3-7; PL 122, 443-447.

47. *Ibidem*, III, 20; PL 122, 683 A y B.

48. *Ibidem*, II, 4; PL 122, 632 B-D.

49. *Ibidem*, I, 40; PL 122, 88 A, B y C.

La dialéctica de Escoto Eriúgena no se concreta sólo a la división, porque quedaría incompleta su manera de apreciar el ser, sino que hace intervenir en su pensamiento otro elemento: el *análisis*, que es su segundo momento. El análisis es como *un reunir... distribuir a cada cosa a sus propios lugares* ⁵⁰.

El paso de la división al análisis se realiza también a base de la negación, y que –negación de la negación– no supone el rompimiento con la realidad espacio-temporal, sino su *superación*, o su *trascendencia*, como él llama a todo este tinglado. En el proceso de la dialéctica nada se destruye o muere ⁵¹, sino que pervive sublimado en la estructura superior.

«¿Cómo puede desaparecer lo que se comprueba que se convierte en mejor?» ⁵².

«Ciertamente, lo inferior se siente atraído de forma natural por lo superior, y se absorben, no para que no sean, sino para que más se salven y subsistan y sean uno» ⁵³.

Todo lo que vuelve o retorna a la fuente, no aumenta la fuente, donde ya estaba todo, sino lo que todo que de ella brotó y salió, al reintegrarse en la misma, se sublima divinizándose y transformándose en Dios.

«Pues sólo Dios aparecería en las mismas (en las causas eternas), cuando sobrepasan los linderos de su naturaleza, no para que desaparezca en ellas la naturaleza, sino para que él sólo aparezca en ellas, el que sólo existe de verdad. Esto es trascender la naturaleza, no es mostrarse a la naturaleza, como el aire –según hemos visto muchas veces– no aparece lleno de luz, porque solamente la luz reina» ⁵⁴.

Todo procede de la unidad, que es el centro desde donde todo se desborda en catarata hacia la periferia, donde la luz se apaga en la lejanía de la nada ⁵⁵.

La naturaleza divina es el punto de donde parte la multiplicidad de lo real: *de ella comienza toda división y alumbramiento*⁵⁶ de las cualidades y esencias, aun de aquellas que son entre sí diferentes e incluso contrarias. Todo se reúne y unifica en el centro, y allí se consigue la armonía de su existencia conjunta y plena:

«Todas las líneas se juntan en el centro, tanto que no se las puede distinguir unas de otras, porque, con toda certeza son unas en él y no se las puede distin-

50. *Ibidem*, I, 7: PL 122, 874 C y D.

52. *Ibidem*, V, 8; PL 122 876 B.

53. *Ibidem*, V, 8; PL 122, 879 A.

54. *Ibidem*, I, 40; PL 122, 483 A.

55. *Ibidem*, III, 3 y 4; PL 122, 628-634.

guir; así, racionalmente, no forman unidad de líneas, lo mismo el origen y principio simple e indivisible del que, de manera natural, o por el arte, procede el número variado de líneas, se delimita el centro en que todos concurren en unidad»⁵⁷.

Cuanto más las líneas se separan del centro, más se aprecia la diferencia y separación entre sí mismas; y, por tanto, se debilita su realidad, dando en ello motivo para que entre la ingerencia de la nada⁵⁸.

IV. LA NATURALEZA

A.- *Qué se entiende por naturaleza*

Después de estudiar la división-síntesis de la realidad, el Eriúgena trata también de la naturaleza, que es una parte fundamental de su dialéctica. Con el término *naturaleza* quiere expresar el contenido de la realidad, no como algo estático, como una *ousía*, sino como un proceso o como una *phisis*. Porque –piensa él–, tanto para los griegos como para los latinos, el término *ousía* es intercambiable, en principio, por el de *phisis* y adquiere un matiz diferenciador.

«Por lo tanto, toda criatura es «ousía» en cuanto se mantiene en sus razones y en cuanto se engendra en alguna materia es «phisis» (naturaleza)»⁵⁹.

Por lo que él prefiere el término *phisis*, porque le va mejor para su exposición sobre la esencia en el aspecto doble y dinámico de expansión y re-absorción.

«Lo primero que se trata con la «ousía», como algo propio en donde procede la división..., arranca por géneros muy particulares y géneros medios, descendiendo hasta las formas y especies más particulares, se llega de nuevo, por los mismos grados y por la norma de la reunión, a los que se regresa hasta la misma «ousía», de donde sale y no cesa de volver a ella en donde desea descansar y a su alrededor solamente se desenvuelve, y si se quiere, con movimiento inteligible»⁶⁰.

56. *Ibidem*, II, 4; PL 122, 632-634.

57. *Ibidem*, III, 1; PL 122, 625 A.

58. *Ibidem, ibidem*; PL 122, 625 A-D.

59. *Ibidem*, V, 3; PL 122, 867 A y B.

60. *Ibidem*, V, 3; PL 122, 869 A.

Al preferir el término naturaleza está indicando que, siendo de carácter dinámico, es también el término universal que excede, incluso, la universalidad del ser, porque –y también– expresa e implica la universalidad del mismo ser.

«Como dijimos, la naturaleza es un nombre genérico, de lo que es y de lo que no es»⁶¹.

Ya lo había dicho Platón en el *Parménides* y en el *Sofista*, donde también se considera al ser como naturaleza, como algo abarcador del ser y del no-ser.

Así como en la división de la naturaleza en ser y no ser, la división también entra en Dios: en él se da la división suprema, entre sí mismo o en su esencia y Dios en sus teofanías, pero teniendo en cuenta que Dios es para Escoto ambas cosas.

«En verdad la primera y más profunda división es la del conjunto de naturaleza creadora... y creada⁶². Añadiste también que no sólo se llama Dios existente a la misma esencia existente inmutablemente en sí misma, sino también a las teofanías, que se pueden pronunciar con el nombre de Dios»⁶³.

Por lo que la naturaleza divina se puede llamar ser en cuanto se manifiesta como teofanía y no-ser considerada en su esencia, porque sobrepasa todo entendimiento⁶⁴. Pero puede ser considerada como *ser* en su esencia, porque de ella brota y en ella radica toda la realidad. Y también puede ser considerada como *no-ser* en sus teofanías, porque en ellas no alcanza la plenitud del ser que goza su esencia.

¿Influencia del platonismo? Platón habla de un mundo inteligible, mundo eterno y de las ideas y principios inmutables y ejemplares de la realidad sensible. «Naturaleza naturada por cuanto este mundo de verdades es fundado y constituido con eterna necesidad por Dios en cuanto naturaleza naturante no naturada»⁶⁵.

B.- División de la naturaleza: las cuatro naturalezas.

INTRODUCCION

Repetimos que el punto de partida del Eriúgena, para su metafísica, es la división y de la división de la naturaleza en cuatro apartados o fases, como

61. *Ibidem*, proemio; PL 122, 441 A.

62. *Ibidem*, II, 1; PL 122, 621 A-D.

63. *Ibidem*, I, 8; PL 122, 448 B.

64. *Ibidem*, I, 8; PL 122, 447-448.

65. CANALS VIDAL F: *Historia de la filosofía medieval*, pág. 99, Ed. Herder, Barcelona, 1976.

veremos un poco más adelante. Y que él entiende por *naturaleza* todo lo que existe y no existe. Se inspira en San Agustín, en *La ciudad de Dios*⁶⁶. Tenemos que recordar también que, para Escoto Eriúgena, por el *no-ser* no se entiende la *nada*, sino sólo la negación de las varias determinaciones posibles del ser, todas las cuatro naturalezas se integran en el ser divino.

«En primer lugar, Dios desciende de la superesencialidad de su naturaleza, en la que se debe decir que él no es, y creado por sí mismo en las causas primeras, se convierte en el principio de toda esencia, de toda vida, de toda inteligencia y de todo lo que la teoría gnóstica considere como causas primordiales. En segundo lugar, él desciende a las causas primordiales, que están entre Dios y las criaturas, entre la inefable superesencialidad de Dios, que trasciende toda inteligencia, y la naturaleza que se manifiesta a los que tienen un espíritu puro; se encuentra en las causas primordiales, y se manifiesta abiertamente en sus teofanías. En tercer lugar, llega por medio de las formas múltiples de tales efectos hasta el último orden de la naturaleza entera que contiene los cuerpos. Así, procediendo ordenadamente en todas las cosas, las crea todas y se convierte todo en todo. Y regresa a sí mismo, volviendo a llamar a todas las cosas a sí, y mientras se encuentra en todas las cosas, no cesa de estar por encima de ellas⁶⁷.

Hay en todo esto un salir, un estar en el mundo de todo y un regresar de todo al principio –neoplatonismo–, y esto constituye todo la trama central del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena. Aquí está contenida la relación de Dios-mundo y de mundo-Dios, porque Dios es teofanía-manifestación a lo externo a sí. Pero Dios no es el mundo, porque al hacerse Dios en el mundo y convertirse en el mundo, Dios está por encima de él. Y así nos da esta división de la naturaleza:

«A mí me parece que la división de la naturaleza se debe hacer en cuatro maneras:
la primera es ésta: la que crea y no es creada;
la segunda, la que es creada y crea;
la tercera, la que es creada y no crea y
la cuarta, la que ni crea ni es creada»⁶⁸.

Es claro que San Agustín tiene dos divisiones de la naturaleza en ese pasaje de *La ciudad de Dios*; pero el Eriúgena añade dos más: la *creada non creas* y la *nec croata nec creas*.

66. San Agustín: *De civitate Dei*, V, 9, 4.

67. *De divisione naturae*, III, 20; PL 122, 683, A-B.

68. *Ibidem*, I, 1; PL 122, 441 B; II, PL 122, 525 C-D.

A pesar de que muchos autores, al tratar de entender y dar el pensamiento de este oscurísimo Eriúgena, quieren ver cuatro naturalezas en el cosmos, con todo, no es más que una sola; y, por lo mismo, titula así su libro: *De divisione natura* y no *naturarum*, como sería lógico. También él nos dice que no hay sino una sola naturaleza, la divina, como principio y animadora de todo el proceso.

Esta es toda la historia cósmica, que no es otra cosa que la misma biografía de Dios, que saliendo de sí mismo, expande sus infinitas virtualidades en la realidad del mundo, sin dejar de ser él mismo –momento de *contracción-sístole*– para asumirlas e integrarlas en su profunda entraña-momento de *dilatación-diástole*–.

1.- *Natura creans nec creata = naturaleza que crea y no es creada*

Es el primer paso en la división de la naturaleza. La naturaleza creante y no creada es Dios, la esencia divina en sí misma, sustancia absoluta e infinita, que, en cuanto tal, es inefable e incognoscible: por lo que desde una vista de la teología negativa hay que remover de Dios cualquier afirmación, porque decir que Dios es verdadero o sabio sería entrar en un sentido metafórico, transportado desde lo infinito a lo finito. Pero es que también existe la teología positiva o afirmativa, que dice algo de Dios, afirmando de él lo que de él quita la negativa. Y si afirmamos que Dios es verdadero, sabio, bueno..., queremos decir que lo que encontramos en lo infinito como tal, tiene su causa fundante en esta naturaleza increada.

La primera naturaleza es Dios, es la esencia divina en sí misma, porque ella es la causa de todas las causas y el principio increado de todo y del que todo procede como de una fuente arrolladora de vida. Ella es la causa principal de lo que de él y por él es creado. También es el fin-término del universo, que vuelve a él: es principio, medio y fin ⁶⁹. Pero, como principio, medio y fin, también ella es creada, creada por sí misma en las cosas que ella crea de la misma manera que nosotros creamos el pensamiento en su propio ser en los razonamientos que formulamos y hasta en las imágenes que se nos vienen por los sentidos ⁷⁰. Con todo, pensamos que Dios es increado, en el sentido de que no es creado por otro distinto de él, y, por lo mismo, está por encima de todos y a todos es trascendente, por lo que también no puede ser

69. *Ibidem*, I, 1; PL 122, 441-442.

70. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 452 B-D.

comprendido ni definido adecuadamente. Es *Uno-Unidad*, que se forma en tres sustancias:

- 1.- La ingénita: el Padre,
- 2.- la génita: el Hijo y
- 3.- la procedente de la ingénita y de la génita: el Espíritu Santo.

A Dios –lo mismo que en el Pseudo-dionisio– no se puede llegar directamente, sino a través de la vía de negaciones. Por lo que esta *teología negativa* adquiere con el Eriúgena suma importancia, que va pasar luego a la Edad Media posterior a él. Pero –parece– él también admite, en cierta manera, la *teología positiva*, al afirmar que Dios es la superesencia, la super-verdad y todo lo que, en grado sumo y eminente, se puede atribuir a Dios. Y así se convierte la teología positiva en negativa y la negativa en positiva. Porque, al afirmar que Dios es *super-esencia*, equivale a afirmar y negar al mismo tiempo que él sea esencia⁷¹. Por lo que Dios no es género, ni especie, ni accidente ni ninguna categoría del mundo creado⁷².

«El supera todo entendimiento y todo significado sensible e inteligible, de modo que se le conoce ignorándolo, y la ignorancia acerca de él es la verdadera sabiduría»⁷³.

A pesar de todo, si Dios es inaccesible, como naturaleza superesencial, él se revela en la creación, que es una *teofanía*, o manifestación suya. La esencia divina, de por sí incomprendible, se manifiesta en las criaturas inteligentes, y hasta es posible conocerla en ellas. También una teofanía es el descenso de Dios al hombre a través de la gracia, para retornar luego, desde el hombre, a Dios por el amor. Cada una de las Tres Personas divinas tiene su propia teofanía: el Padre en la creación; el Hijo, creando las causas primordiales que subsisten en él universal y simplemente; el Espíritu Santo, multiplicando estas causas primordiales en sus efectos, es decir, distribuyéndolas en géneros y especies, números y diferencias, tanto de las cosas celestes como de las cosas sensibles⁷⁴.

Dios es principio de todo, porque de él derivan todas las cosas y porque también participan de su esencia. Es *el medio*, porque en él se mantienen en el ser y actúan. Y es *el fin*, porque todas las cosas se dirigen-retornan a él, y en él buscan reposo y plenitud⁷⁵.

71. *Ibidem*, I, 14; PL 122, 459 B.

72. *Ibidem*, I, 15; PL 122, 463 C.

73. *Ibidem*, I, 66; PL 122, 510 B.

74. *Ibidem*, II, 22; PL 122, 563-566.

75. *Ibidem*, I, 1; PL 12, 441-442.

Pero, ¿qué podemos decir del conocimiento de la esencia de Dios? Prácticamente nada adecuado, ya que supera todo conocimiento humano. Es la consecuencia de la teología negativa: sólo podemos saber lo que no es Dios, y decir de él lo que no es. En Dios se halla sublimado infinitamente todo, todo lo que aparece en los seres por él causados. Por lo que, para restablecer la verdad sobre él, hay que yuxtaponer a nuestra afirmación de la verdad simétrica, que nadie la contradice, porque es una negación que expresa una excelencia y no un defecto. Y por lo que, también, si decimos que Dios es esencia, tenemos que afirmar simultáneamente que él no es esencia. ¿De qué modo podemos entender esto? Quitando todo lo que en las esencias creadas no le conviene a Dios; por eso, no es esencia. Pero, como tampoco esto expresa la realidad de Dios, tenemos que proceder entonces a una tercera afirmación que nos dé simultáneamente la verdad de esos juicios fundados en un tercero y superior a los dos anteriores; y entonces diremos que Dios es superesencial, *super-esse*.

«¿No ves que estas cosas, es decir, la afirmación y la negación son contrarias recíprocamente?... Estas dos cosas, que parecen entre sí contrarias, no se oponen de ninguna manera en sí mismas, mientras se refieran a la naturaleza divina, porque, ante todo, están concordes consigo... La esencia es afirmación; la esencia nunca es rechazo. En la superior no hay negación; pero en el entendimiento está incluida la negación»⁷⁶.

De la misma forma que decimos que Dios es ser, podemos decir también que no es ser, y proceder a la afirmación de que *es super ser*. Y de la misma manera decir que es super-verdad, super-bien...,

«porque él es el contorno de todo: de lo que es y no es, de lo que puede ser y de lo que no puede ser... Es la semejanza de lo semejante y de desemejanza de lo desemejante, la oposición de los opuestos, la contrariedad de los contrarios. Todo esto se une y forma en concordia por una bella e inefable armonía. Porque lo que parece opuesto en las partes de la totalidad y hasta contrarios y mutuamente distantes, son apropiados y concordes»⁷⁷.

En él están todas las cosas inmutables y esencialmente; él es la división y resumen universal de la criatura, mientras no sea el género, la especie, el todo y la parte de nada; pero todas estas cosas van, por sí y en sí, a sí mismo⁷⁸.

Todo esto lo explica sirviéndose de las matemáticas. Por ejemplo, la unidad con relación al número, porque la unidad es el todo.

76. *Ibidem*, I, 14; PL 122, 459 B y C.

77. *Ibidem*, I, 72; PL 122, 517 B y C.

78. *Ibidem*, III, 1; PL 122, 621 C.

«Supuesto que todos los números subsisten universal e incommutabilmente en la unidad, y que es la parte y el todo en todas las cosas y lo primordial de toda división, mientras sea ella misma en sí misma ni número ni parte suya...»⁷⁹

Más claro está en otro ejemplo, en el del punto con relación a la línea, en donde el punto es el comienzo y el fin de la misma, y en puntos la línea queda convertida. Lo mismo pasa con el centro en relación al círculo o con la esfera.

Dios es la unidad, unidad inefable, que no se cierra estérilmente en su singularidad, sino que se articula en tres sustancias: la ingénita del Padre, la génita del Hijo y la procedente de ambos, el Espíritu Santo. Siguiendo a los griegos, Eriúgena nos habla de tres sustancias al referirse a la Trinidad, en lugar de aludir a tres personas en una sola sustancia, como prefieren expresarse los occidentales⁸⁰. Pero –nos parece– da al misterio trinitario un sentido panteísta. Dios es, en primer lugar, Padre; y como tal, sustancia de la que nace el Hijo y procede el Espíritu Santo⁸¹; pero, simultáneamente, es el desdoblamiento en el mundo de las ideas ejemplares o *causas primordiales*, y en este sentido es Verbo, Palabra, Ideas. Pero estas causas primordiales son sólo sus efectos, en el despliegue de la realidad cósmica, que es un acto de amor, que se extravierte al hacerse el mundo para retornar de nuevo a sí mismo. Y así, es vida, es Espíritu Santo.

«Pues, por lo mucho que los teólogos piensen que de tres maneras se realiza la operación divina, que todo lo ha construido –el Padre lo hace todo, todo se hace por el Hijo y por el Espíritu Santo todo se distribuye–, según la Sagrada Escritura, una sola operación se atribuye a la suma y santa Trinidad»⁸².

Podemos seguir concluyendo: Dios, en cuanto Padre, es decir, en cuanto que es *causa causarum* –causa de las causas–, no es otra cosa que eso: *Causa suprema*. Y, por lo mismo, sería absurdo atribuirle un *algo*; y, consiguientemente, no puede conocerse a sí mismo, sino en el Verbo; y amarse a sí mismo, sino a través del Espíritu Santo. Por lo que dice:

«Dios no sabe que es algo, porque no es algo».

Su esencia es, justamente, ser la causa de toda esencia. Parece que el Eriúgena quiere dar a entender que la esencia divina no es, en última instan-

79. *Ibidem*, III, 1; PL 122, 621 C.

80. *Ibidem*, I, 16; PL 464 A.

81. *Ibidem*, II, 22; PL 122, 565 A.

82. *Ibidem*, III, 17; PL 122, 672 C y D.

cia, sino el *principio vital* que pone continuamente y constantemente en movimiento su propia autocreación, la voluntad primera que decide expandirse –y de hecho se expande– en la creación de toda realidad: hacerse a sí mismo en el mundo:

«Se dice, por tanto, que en todo se hace la naturaleza divina, que no es otra cosa que la divina voluntad. Efectivamente, en ella no difieren el ser y el querer, de tal manera que, cuando se trata de establecer todo cuanto parece que ha de ser hecho, son una e idéntica cosa el querer y el ser»⁸³.

Este pensamiento va a determinar el pensamiento de Ibn Gabirol, que, en su obra *Fons vitae*⁸⁴, intenta salvar del panteísmo esta doctrina, afirmando, o preguntando más bien, ¿cómo es que se puede entender qué es la naturaleza divina, siendo nada existente? ¿Ella supera todo lo que existe, cuando ni el es ser, sino que de ella deviene todo el ser y supera toda esencia y sustancia con su energía? Dios no tiene consciencia de lo que es, porque si lo supiera, quedaría cerrado en sí mismo y a todo entendimiento. Todo cuanto es, desde el Verbo a la realidad contingente, no es sino una teofanía de Dios. Por tanto, se puede decir que se crea creando, ya que así se manifiesta y sólo así se conoce en esta manifestación, porque el mismo Dios es hacedor de todo y queda hecho en todas las cosas. Por lo mismo, dice:

«No me preocupa mucho mientras en los libros de los santos padres encuentro que han disertado muchas veces sobre la naturaleza divina, que ella no sólo es todas las cosas que existen, sino también el crear y ser creadas»⁸⁵
 “Así, la esencia divina, que existe por sí misma, supera todo entendimiento en lo que de sí y por sí en sí y para sí son hechas, lo que se llama crear”⁸⁶.

La naturaleza divina se crea a sí misma en las cosas que ella misma crea, a la manera cómo nuestro entendimiento se crea a sí mismo en los pensamientos-juicios que formula y en las imágenes que recibe de los sentidos⁸⁷. Por lo que para el Eriúgena conocer y hacer-crear es la misma cosa. Preguntamos: ¿de todo esto se puede colegir que el Eriúgena es panteísta? Así lo ve Amalrico de Bene, que da pie a la condena de la obra *La división de la naturaleza* por el papa Honorio III en el año 1225. Lo mismo quiere ver N. Abagnano en su *Historia de la filosofía*.

83. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 453 D.

84. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 452 A.

85. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 453 C.

86. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 453 C.

87. *Ibidem*, I, 12; PL 122, 452-454.

2.- *Natura creans et creata = naturaleza que crea y es creada.*

Es el segundo paso de la división, que nos huele a influencia del platonismo no superado. Dios constituye el mundo eterno y divino de las ideas y principios inmutables-ejemplares de la realidad cósmica sensible. Con lo que el mundo inteligible, emanado de Dios, es Dios mismo o naturaleza, el *logos* eterno, que es creado y creador.

La segunda naturaleza, que es creada y crea, es la segunda Persona de la Trinidad, el Verbo. En ella están todas las cosas que han sido creadas. Ahora se le presenta al Eriúgena esta pregunta: ¿qué valor causal tienen las *formas-ideas* subsistentes en el Verbo, si los cuerpos están formados por elementos que fueron creados de la nada? Si la nada es su verdadero origen, también ella hubiera sido la causa de los mismos. Y entonces la nada habría sido de condición mejor que las cosas de las que fue causa, porque la causa es siempre superior al efecto. ¿En qué quedamos? ¿La nada –que no es ser– es causa de todo lo cósmico? Para resolver esto el Eriúgena piensa que los elementos, que componen el mundo, no han sido creados de la nada, sino de las causas primordiales, que existen en el Verbo, y han estado siempre en el Verbo divino, porque las causas le son esenciales. La nada no encuentra asiento ni dentro ni fuera de Dios. Las causas han tenido comienzo con su creación, y antes de ésta no existían en las *formas-ideas* ni en las especies del mundo sensibles. La nada no encuentra asiento ni dentro ni fuera de Dios. Las causas han tenido comienzo con su creación, y antes de ésta no existían en las *formas-ideas* ni en las especies del mundo sensible. Pero también se puede decir que ya existían antes de su creación, porque subsisten en las causas primeras, que se contienen en el Verbo en el que no comienzan ni cesan de existir⁸⁸. Por lo que la teofanía empieza con las causas primordiales. Y con relación a ellas, el Creador-Dios es creado por sí mismo y por sí mismo crea, es decir, comienza a manifestarse, a salir de la profundidad de sí mismo y como comenzando a existir juntamente con ellas⁸⁹. Por lo que podemos entrever, a lo largo de la obra del Eriúgena, la identidad esencial del criaturas-Creador, la permanencia de la criatura en la esencia del Creador, porque Dios las piensa y, por eso, son y son creadas⁹⁰. Nosotros pensamos que el Eriúgena no cayó en la cuenta de la analogía aristotélica, que más tarde desarrollará santo Tomás de Aquino, para evitarnos confusiones.

88. Cfr. *Canals Vidal, F*: Historia de la filosofía, pág. 99: Ed. Herder, Barcelona, 1976.

89. *De divisione naturae*, III, 15; PL 122, 665 B.

90. *Ibidem*, III, 23; PL 122, 688 D.

Dios, cierto, precede al mundo, no en el tiempo, sino sólo en el campo lógico –estamos en el pensamiento del Eriúgena–, racionalmente, en cuanto es causa de él. Pero también dice Escoto Eriúgena que Dios no comienza a ser causa en un momento dado, porque él es causa esencialmente y no sería causa, si no creara el mundo; por lo que su creación debe ser eterna o coeterna con él ⁹¹.

«Dios existía antes de crear todas las cosas» ⁹²

Si Dios es inaccesible como supra-esencia, super-ser, con todo, se revela a sí mismo en la creación, que es una constante teofanía:

«Dios, que es incomprendible en sí mismo, de algún modo se comprende en la Criatura» ⁹³.

Comenta Abagnano: la segunda naturaleza, la que es creada y crea, corresponde a la segunda Persona de la Trinidad. En ella están las ideas o formas de las cosas; y ella es, por lo tanto, el Verbo divino, a través del cual todas las cosas han sido creadas ⁹⁴, que es lo mismo que dice el Eriúgena:

«Fíjate cómo confiadamente pronunció que la naturaleza de todas las cosas, que han sido creadas, son el Verbo..., por ser-siendo, todas se hacen él mismo, porque todas son él mismo. Y para que más claramente conozcas al Verbo de Dios y que la naturaleza de todo es consustancial al Padre ante todo y en todo...» ⁹⁵.

Por otra parte, las causas primordiales no sólo fueron creadas en el Verbo, sino que son el mismo Verbo,

«todo lo que en el Verbo-Dios es sustancialmente, necesariamente es eterno, porque nada existe fuera del mismo Verbo» ⁹⁶.

Pero Escoto Eriúgena prefiere hablar, más que de ideas o formas, de causas, dando por supuesto que han de realizarse necesariamente, pues hace coincidir lo pensado por Dios con las posibles, a las que, de añadirse la vo-

91. *Ibidem*, III 8; PL 122, 639 B-C.

92. *Ibidem*, I, 72; PL 122, 517 C.

93. *Ibidem*, I, 10; PL 122, 451 B.

94. ABAGNANO, N: *Historia de la filosofía*, ya citada, págs. 272-273.

95. *De divisione naturae*, III, 21; PL 122, 685 C.

96. *Ibidem*, III, 9; PL 122, 642 A.

luntad divina, se retornan en reales; y se hacen reales, porque Dios así las quiere. Piensa también que todo lo que existe estaba ya, de forma eminente, en esas causas primordiales; y si no las llama eternas, es porque son creadas, pero creadas desde siempre, porque subsisten como causas primeras en el Verbo divino –son el mismo Verbo divino–, en el cual no comienzan ni cesan nunca de existir. Pero están atravesadas por la negatividad de tener que existir-ser en el tiempo.

«Y por esto, no se puede comprender nada, cuando oímos que todas las cosas son creadas de la nada, sino porque él (Dios) existía, cuando no existían ellas. Por lo tanto, no sin razón decimos que siempre existían y que siempre no existían y que él no existían cuando ellas no existían; y, cuando ellas no existían, él existía. Aunque siempre estaban en el Verbo de manera causal, por energía y poder sobre todo espacio y tiempo, sobre toda generación local y temporalmente realizada, sobre toda forma y especie conocida por el sentido y el entendimiento, sobre cualquier otra cualidad y cantidad y sobre cualesquiera otros accidentes, por los que la sustancia de cualquier criatura, se entiende el existir, pero no lo que sea. Y siempre no existían; y antes, por la generación en formas y especies, lugares y tiempos y otros accidentes, que se llegan y vienen a la sustancia eterna de las mismas colocadas por debajo del Verbo incommutablemente, no existían en su generación, ni existían en el tiempo y espacio, ni en sus propias formas y especies a las que se unen los accidentes»⁹⁷.

La teofanía divina –aclara a Abagnano– empieza en las causas primeras, que subsisten en el Verbo. Para ella el mismo Creador es creado por sí mismo y por sí crea, es decir, empieza a aparecer en sus teofanías, a salir de las reconditeces de su existir justamente con ellas⁹⁸.

Una doble manera ve el Eriúgena en el aparecer de las cosas en Dios como *causas primordiales* e ideas ejemplares, y entonces son Dios; y en cuanto concreciones espacio-temporales, y en este caso están en Dios sin dejar, por ello, de identificarse de alguna manera con él mismo.

«De una manera están en él, cuando aparecen visiblemente a través de la materia y son hechos por generación en género y formas, en lugares y tiempos; y de otra están en él, cuando se entiende que en las causas primordiales de las cosas, que no sólo se dan en Dios sino que también son Dios»⁹⁹.

El Eriúgena vuelve una y otra vez sobre lo mismo: a su idea de la identidad de Dios con sus criaturas. El mundo es Dios mismo en su revelación; y, al igual que el mundo no puede existir sin Dios, Dios no puede existir sin el

97. *Ibidem*, III, 15; PL 122, 665 A y B.

98. Abagnano, N: *Historia de la filosofía*, pág. 317.

99. *De divisione naturae*, III, 8; PL 122, 640 C.

mundo. Por lo que Juan Escoto Eriúgena afirma que Dios no existía antes de crear todas las cosas ¹⁰⁰.

«No otra cosa es ser para Dios y otra cosa hacer, sino que para él ser es ser él mismo y ser... Cuando oímos que Dios hace todas las cosas, no debemos entender más que Dios está en todo, es decir, que sostiene la sustancia de todo» ¹⁰¹.

Y si Dios no es separable de la creación, Escoto puede decir que Dios, es sí mismo, antes de la creación nada era en realidad.

«Por lo tanto, no existía –erat– antes de hacer todas las cosas» ¹⁰².

Es verdad, Dios precede al mundo, no en el tiempo, sino metafísicamente, porque él es su causa.

«Creemos que Dios precede-antecede a todo, no en el tiempo, sino por su sola razón, con lo que se comprende que él es causa de todo» ¹⁰³.

3.- *Natura non creans, sed creans = naturaleza que no crea y crea.*

Tercer paso de la división. La tercera naturaleza –que es creada y no es creadora– es el mundo: el conjunto universal de las cosas sensibles y no sensibles, pero que se *derivan* de las causas *primordiales* por la acción distribuidora y multiplicante del Espíritu Santo. Y piensa el Eriúgena que todo los cuerpos están compuestos-constituidos de materia y forma. Y nos da una opinión personal de la materia: ésta no tiene forma ni color, es invisible e incorpórea; y, por lo mismo, no es objeto apropiado de los sentidos, sino de la razón. Se constituye del conjunto de muchas y diversas cualidades, también incorpóreas, y se llega o transforma en los distintos y variados cuerpos a medida que se le añaden las formas y colores ¹⁰⁴.

Tampoco esta tercera naturaleza se distingue del Verbo, porque, pensándolo bien, la razón nos obliga a pensar que en el Verbo existen las causas primordiales y sus efectos. Por lo que en él también subsisten los lugares y

100. *Ibidem*, I, 72; PL 122, 517 A-D.

101. *Ibidem*, I, 72; PL 122, 518 A.

102. *Ibidem*, I, 72; PL 122, 516-518.

103. *Ibidem*, III, 8; PL 122, 639 B.

104. *Ibidem*, III, 14; PL 122; 662 C-D.

los tiempos, las sustancias, los géneros y las especies y hasta los números o individuos con todas sus características cualitativas. Es decir, en el Verbo coexiste todo lo del universo de las cosas creadas, tanto del mundo sensible como del inteligible y hasta el angélico ¹⁰⁵.

El mundo es creado, y lo dice la Escritura; pero también es eterno, porque subsiste en el Verbo *ab aternitate* –desde siempre–, y lo confirma la razón. Pero la conciliación de que eternidad y creación se pueden compaginar en un misterio que la mente humana nunca podrá descifrar. Pero también dice el Eriúgena que este problema es más aparente que real, porque las cosas que se dan en el espacio-tiempo y están distribuidas en los géneros y en las formas del mundo sensible, no son en realidad distintas de las causas primordiales, que existen en Dios y son Dios mismo. El nos dice que no son dos sustancias diversas, sino dos modos distintos de entender la misma sustancia: en la eternidad del Verbo o en el transcurso del tiempo. Un ejemplo: no hay dos sustancias *hombre*, una como causa primordial y otra como especie y género en el mundo. En el *hombre* hay una sola sustancia, que se puede comprender de dos maneras: en su causa intelectual o en sus efectos creados. Entendida del primer modo, no está sujeta a mudanza; en el segundo modo, toda es mudable. En el primero escapa y está libre de sus cualidades accidentales; el segundo, que resulta de la composición de cualidades y cantidad, es susceptible de comprensión intelectual ¹⁰⁶. Siendo Dios el principio, el medio y el fin, todas las cosas salen de él y a él retornan. La Escritura habla del fin del mundo; y también es claro que todo lo que empieza a ser lo que antes no era, acabará por ser lo que es. Por consiguiente, si el principio de todo lo cósmico-mundano son las causas de las cuales el mundo ha aparecido a la existencia, estas mismas causas serán el último estadio de su retorno a Dios. El mundo no perecerá, sino que será devuelto a sus causas primigenias, es decir, al Verbo divino, que contiene esas mismas causas primeras. Y cuando el mundo en este retorno encuentre su fin, ahí mismo hallará su reposo ¹⁰⁷.

La naturaleza creada y no creadora es todo lo que es engendrado y existente en el tiempo, en particular el mundo de los cuerpos físicos. Al igual que las causas primeras era la teofanía de la esencia divina, el mundo-cosmos es la teofanía-manifestación de las *causas primordiales*; y si éstas se daban en el Hijo, la acción distribuidora y multiplicadora de las causas primordiales es obra del Espíritu Santo. Y aquí ya llegamos a la periferia de la realidad, a la zona de penumbra, que linda con el no-ser, con la nada absolu-

105. *Ibidem*, III, 16; PL 122, 666 B-C.

106. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 771 B-D.

107. *Ibidem*, V, 20; PL 122, 892 y sgtes.

ta. El Eriúgena llama a estas criaturas *participaciones*. Y dice que participan inmediatamente de Dios. Las causas primordiales, pues, miran hacia arriba, hacia el principio último, hacia la esencia divina como causa de las causas; y hacia abajo, hacia sus efectos múltiples, lo cual vincula la teoría del Eriúgena con la doctrina neoplatónica de la emanación. Dice también que la participación no es, en este caso, sino la derivación de una segunda esencia a partir de la esencia más elevada ¹⁰⁸. Concibe la esencia divina como una fuente de la que brota la realidad entera, como un río que se expande en todas las direcciones, dando origen, primero, a las causas primordiales y, posteriormente, y desde ellas, a sus efectos ¹⁰⁹. Nos encontramos con ejemplos neoplatónicos clásicos –el río, la fuente y la luz–, que hacen referencia clara a la emanación de Plotino. La verdad divina se derrama sobre el universo, de forma que

«hace todas las cosas y se hace en todas ellas y ella es también todas las cosas» ¹¹⁰.

La corriente vital, que desciende desde la esencia divina, va diluyéndose y «cosificándose» en la medida que se aleja del centro y se aproxima a la periferia de las concreciones individuales, que lindan con la nocturnidad de la *Nada absoluta*; igual que en Plotino y que en la pirámide de Platón; los seres cuanto más alejados estén del Uno o del Bien, menos participan de las perfecciones de ellos.

Todos los objetos del entendimiento –conocimiento intelectual con las ideas incluidas– y de las sensaciones –conocimiento sensible–

«son la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo innegable, la aproximación de lo aproximable, el entendimiento de lo inteligible, el cuerpo de lo incorpóreo, la esencia de lo superesencial, la forma de lo informe» ¹¹¹.

De esta manera podemos decir que Dios crea todo de la nada, lo que es lo mismo que decir que él se manifiesta en ello.

Esta expresión *de la nada* quiere decirnos que Dios no tiene *un quid*; pero además significa la inefable, incomprensible e inaccesible claridad de la bondad divina, porque aquello que es comprensible, aquellos que excede

108. 47. *Ibidem*, III, 4; PL 122, 632-634.

109. *Ibidem*, III, 9; PL 645, C y sqtes..

110. *Ibidem*, III, 4; PL 122, 632-634.

111. *Ibidem*, III, 4, PL 122, 632-634.

toda esencia puede ser llamado justamente por su excelencia *nihilum*, de forma que, cuando Dios comienza a aparecer en sus criaturas, a manifestarse y crearse en ellas, podemos decir que procede *ex nihilo in aliquo* ¹¹². Esto casi nos permite afirmar un ateísmo para el Eriúgena; pero, como podemos haber visto, esto está lejos de él.

Podemos hacer esta pregunta: ¿qué son los cuerpos y de qué está constituida la corporalidad? El Eriúgena afirma que todas las notas y categorías, que concretan la realidad en el espacio y en el tiempo, cuando se las considera en sí mismas, en su naturaleza, son realidades inteligibles y no corpóreas.

«Así, pues, las categorías incorpóreas son de por sí entendidad» ¹¹³.

Y con esto caemos en un panlogismo. Pero cuando algunas de estas categorías, concretamente la cantidad, cualidad, el *situs*, el *habitus*, se unen entre sí constituyen la materia y la realidad sensible-física. Posiblemente esto lo retoma el Eriúgena de Gregorio de Nisa, a quien cita expresamente ¹¹⁴.

También afirma que todos los cuerpos del mundo están constituidos de materia y forma, llegando incluso a afirmar que Dios *es la forma de todas las cosas* ¹¹⁵. Pero esto no es propio de él -del Eriúgena-, porque los estoicos y Aristóteles habían ya dicho lo mismo. Pero más concreto el Eriúgena nos dice que es el Verbo el que constituye la forma del universo.

«De la forma de todo, es decir, del Unigénito Verbo del Padre, es creada toda forma, ya sea sustancial o que se tome de cualquiera otra cualidad y que se genera de la materia unida al cuerpo» ¹¹⁶.

La materia, por estar falta de forma y color, es invisible e incorpórea; y, por lo tanto, objeto, no de los sentidos, sino de la razón.

«En verdad, la forma, que contiene la materia de los cuerpos, es incorpórea. La misma materia, pues, si uno se fija atentamente, se une a las cualidades incorpóreas» ¹¹⁷.

Sólo si sólo se le añaden las formas, se transforma en los distintos cuerpos ¹¹⁸. Por lo que el origen de los cuerpos es la conjunción de elementos primordiales.

112. *Ibidem*, III, 19; PL 122, 680-682.

113. *Ibidem*, I, 34; PL 122, 478-479.

114. *Ibidem*, I, 34; PL 122, 478-479.

115. *Ibidem*, I 34; PL 122, 479 A-C.

116. *Ibidem*, I 59; PL 122, 501-502.

117. *Ibidem*, I, 42; PL 122, 484 D.

118. *Ibidem*, III, 14; PL 122, 662 C.

«Ciertamente los cuerpos nacen de las cosas incorpóreas»¹¹⁹.

La materia y Dios, que es su forma, son indefinibles¹²⁰. También llega a afirmar que los cuatro elementos –agua, tierra, fuego y aire–, de los que están compuestos los cuerpos¹²¹, subsistían en las causas primordiales.

«Me veo obligado a confesar que los elementos de este mundo subsisten en las causas primordiales»¹²².

Comentando este tema, N. Abagnano dice que tampoco la tercera naturaleza –el mundo– se distingue en realidad del Verbo. La Razón –según Eriúgena– no obliga a reconocer que en el Verbo subsisten, no sólo las primeras causas, sino también sus efectos; y así están en él los lugares y los tiempos, las sustancias, los géneros y las especies, hasta las especies *especialísimas*, representadas por los individuos con todas sus cualidades naturales¹²³.

Pero, si esto es así, tal como se desprende de la palabras del Eriúgena, el cosmos no sería un proceso, tal y como nos lo muestra la experiencia, sino que tendríamos una realidad eterna, necesaria, inmutable, y la imagen de Dios se disolvería en la pluralidad del universo. El mismo Eriúgena nos da la solución, inspirado en un texto de San Agustín, al decir:

«Todo lo que es y no es lo digo, no como falta-privación, sino según la superioridad con que está comprendido en el Verbo»¹²⁴.

Es decir, todas las cosas se dan en el Verbo de un modo *excelente-superior*, o lo que es lo mismo, sin la *privatio* que supone su realización en el espacio-tiempo, en donde la realidad *ideal* es negada dialécticamente, pues se da a un nivel inferior en el campo de lo temporal y contingente. Doble forma de ser que el Eriúgena expone de una manera muy clara:

«Por la misma razón se dice que ahora son, y son siempre y verdaderamente serán en cuanto que subsisten en sus causas. En cuanto a los accidentes, que se les llegan extrínsecamente, se dicen ser; sin embargo, verdaderamente no son ni siempre son»¹²⁵.

119. *Ibidem*, III, 14; PL 122, 663 A.

120. *Ibidem*, I, 56; PL 122, 499 D.

121. *Ibidem*, I, 34; PL 122, 479 A-C.

122. *Ibidem*, III, 14; PL 122, 663 A-D.

123. Abganano, N: *obra citada*, pág. 318.

124. *De divisiones naturae*, III, 16; PL 122, 667 A.

125. *Ibidem*, III, 15; PL 122, 665 D; 666 A.

Esto lo tiene él muy claro, nosotros no tanto. Por lo que dice también que una parte del todo subsiste como eterna en el Verbo de Dios y otra parte ha sido hecha temporalmente fuera Verbo ¹²⁶. Y para aclarar todo esto recurre a una expresión muy significativa : *vis seminalis incorporea*. Esta, al igual que energía seminal corpórea, hace germinar la realidad de las causas seminales en su momento oportuno y conforme al modelo que en ella está tipificado. Todas las cosas, pues, están desde la eternidad en el Verbo divino; pero se van manifestando en el tiempo, pasando de la pura esencia a la existencia espacio-temporal, según los módulos del proyecto divino.

«La constitución de las naturalezas «empieza» con recibir en el tiempo y por generación las cantidades y cualidades, en las que se manifiesta como arropada con sus vestidos-coberturas, porque existe y no por lo que sea. Pues comienza a ser de alguna manera, no en cuanto subsiste en las causas primordiales, sino empieza a aparecer por las causas temporales» ¹²⁷.

De esta forma, la realidad, que es sustancialmente espiritual, se viste de maternidad y permite su percepción por los sentidos:

«...Pues si los cuerpos no se perciben con los sentidos, no son cuerpos» ¹²⁸.

Lo que añade la corporalidad a la realidad es, precisamente, el poder ser percibida por los sentidos, según el Eriúgena.

4. *Natura nec creata nec creans = la naturaleza que no crea ni es creada.*

Es la última etapa del proceso dialéctico de la división de la naturaleza. Todo sale de esa naturaleza increada y que es creadora, pero que se manifiesta y se crea en todas las cosas. Todo tenderá al origen fontal de donde salieron. Y así la naturaleza entera pueda centrarse en el todo único indiviso e inmutable que, por ser el principio, medio y fin, es increado y no creado, porque, precisamente, Dios es la totalidad de las cosas. Y así *será Dios todo en todas las cosas cuando no habrá nada sino Dios solo* ¹²⁹.

¿Se podrá decir que el Eriúgena afirma una división total? A primera vista su obra *La división de la naturaleza* se constituye sobre una dinámica conceptual de lo eterno y necesario retorno, «como un momento eternamen-

126. *Ibidem*, III, 15-16; PL 122,665 C-D.

127. *Ibidem*, III, 15; PL 122, 665 C.

128. *Ibidem*, I, 34; PL 122, 479 A.

129. *Ibidem*, V, 8; PL 11, 876 B.

te exigido, no como consecuencia del pecado, sino por el proceso de emanación y retorno del universo a Dios»¹³⁰.

Por consiguiente, Dios se constituye en el único, en el increado no creador a través de la divinización. Si la *división* lleva el proceso dialéctico a la expansión cósmica hasta los linderos de la *Nada absoluta* y con ello culmina la esfera de lo real. El *análisis* o recapitulación es el proceso de regreso, el retorno de todas las cosas a la casa del Padre –¿descenso y ascenso plotiniano?–. Esto está fundado en Escoto Eriúgena en un principio que él considera evidente.

«El final de todo movimiento es el principio de sí mismo. No se termina en otro final, sino en su propio comienzo desde el que comienza a moverse y al que siempre desean volver para que se termine y descansen en él. Y esto no sólo se refiere a las partes del mundo sensible, sino que todo esto hay que referirlo a él mismo. El fin es el principio de sí mismo, que es lo que desea; y, cubierto este deseo, cesará, no como que pereciera la sustancia de sí mismo, sino que se reintegra a sus razones de las que salió»¹³¹.

Este movimiento de restauración es obra simultánea de la naturaleza y de la gracia, que pueden ser llamadas, con relación a Dios, *destino* y *donatio* respectivamente. Todo ser tiene programado su itinerario de ida y de retorno como un «destino» –y esto desde siempre–, que es al mismo tiempo un regalo gracioso de Dios; porque todo termina bien en esta inmensa epopeya en que se expresa el sistema filosófico-teológico del Eriúgena. A ninguna naturaleza le es permitido quedarse en la nada, perderse en ella, sino que donde alcanza su ruina allá mismo comienza su retorno¹³².

Existe una tendencia del no-ser para alcanzar el ser, lo que se llama *informitas*. Esto es como un deseo ontológico de todas las criaturas de retornar al seno divino de donde salieron. La *informidad* se define como un cierto movimiento hacia el ser. Bajo la acción de este impulso oscuro el tropel de los seres es como un río que, después de perderse en las arenas, volviera a sus fuentes por los poros secretos del suelo¹³³. Este proceso se realiza gracias, justamente, a la negatividad, al igual que el primero: la realidad contingente es negada, pero no pasa con ello al no-ser, sino que retorna y se sublima en la realidad superior¹³⁴. De esta forma

130. Cfr. CANALS VIDAL, F: Obra antes citada, pág. 102.

131. *De divisione naturae*, V, 3; PL 122, 866 C-D.

132. *Ibidem*, V, 7; PL 122, 874-876.

133. *Ibidem*, III, 4; PL 122, 632-634.

«el fin de sí mismo es su propio principio, al que apetece; y, una vez descubierto este deseo, cesará, no como que perezca la sustancia propia, sino en sus razones de las que salió»¹³⁵.

Después de todo esto se producirá el eterno silencio, la quietud infinita.

«Todo quedará inmóvil en sí mismo cuando todo regrese a sus razones inmutables»¹³⁶.

Dios permanecerá en el recuerdo nostálgico de la gran aventura de su teofanía cósmica. Será un proceso de plenitud donde ya Dios no es un *quid incognitum*, porque su esencia se hace patente. Será todo esto como un retorno de las criaturas al seno materno, a las semillas primeras, un transformarse los pensamientos divinos de sueños en recuerdos; y todas las cosas dormirán en reposo infinito, iluminadas por la transformadora luz de su divinización,

«... porque ya deja de crear todas las cosas, y quedarán vueltas todas a sus razones eternas... Dios será todo en todas las cosas y toda criatura será iluminada, es decir, vuelta a Dios como las estrellas por el sol naciente»¹³⁷.

Este fin de todo será una divinización universal *–theosis–* de todas las cosas, que, con esto, no perderán su propia identidad. Todas las criaturas se juntarán al Creador y serán uno con él. Y este es el final de todo lo visible e invisible. Porque todas ellas pasarán hacia Dios por una admirable e inefable reunión, sin confundirse ni perder nada de lo suyo, ni en la esencia ni en la sustancia¹³⁸.

Este retorno o reintegración supone que nada quedará en la nocturnidad de la materia, nada de maldad o contingencia. Todo será purificado y asumido por la esencia divina. Los condenados, y hasta el mismo diablo, volverán al hogar purificados¹³⁹, y ser harán luz divina¹⁴⁰.

VI.- EL HOMBRE

El hombre es parte de esa naturaleza que es creada y no crea. El Eriúgena dedica al hombre todo un tratado, que trataremos de resumir, el tratado cuarto. Por lo que el Eriúgena se hace estas preguntas sobre el hombre:

135. *Ibidem*, V, 3; PL 122, 866 D.

136. *Ibidem*, I, 30; PL 122, 476 B.

137. *Ibidem*, I, 23; PL 122, 689 A.

138. *Ibidem*, V, 12-13; PL 122, 883-885.

139. *Ibidem*, V, 27; PL 122, 921-931.

140. *Ibidem*, V, 39; PL 122, 1019-1029.

- 1.- ¿Qué somos los hombres?
- 2.- ¿Qué es lo nuestro?
- 3.- ¿Qué hay en el entorno nuestro?

A la primera pregunta contesta: *No somos sustancia nuestra, aunque sea vital e inteligible y que está sobre el cuerpo y sobre toda forma visible...* A la segunda: *Lo nuestro, no nosotros, es cuerpo que se nos pega, compuesto de cantidad y calidad y de otros accidentes; es sensible, mudable, soluble, corruptible; y no se puede decir otra cosa sino que es instrumento y asiento de los sentidos...* A la tercera: *Junto a nosotros están todas las cosas sensibles, que usamos...* Pues, *los cuerpos mortales no pueden existir sin todo esto*¹⁴¹.

Tiene el Eriúgena en Platón un maestro en su doctrina sobre el hombre. Para los dos el hombre es sólo alma, siendo su cuerpo un soporte y una cárcel. Por otra parte, con San Agustín, a quien acude muchas veces, piensa que el hombre es imagen de Dios.

«Parece que existen dos naturalezas, con las que nuestra naturaleza se prueba que subsiste en cuanto que está hecha a imagen de Dios»¹⁴².

Las tres divinas personas de la Trinidad se relacionan entre sí como esencia *–ousía–*, como potencia *–dynamis–* y acto *–energeia–*. En el alma humana la esencia es la inteligencia *–nous–*, que es la parte más elevada de nuestra naturaleza. La razón *–logos–* corresponde a la virtud-energía o *dynamis*; el sentido inferior *–dianoeia–* corresponde al acto o *energeia* y se ocupa de los efectos. Estas tres partes constituyen una unidad sustancial, eterna e inseparable:

«... las tres son inseparables e incorruptiblemente permanentes... y no se pueden separar la una de las otras»¹⁴³.

El *sentido interior* es coesencial con la razón y el entendimiento, mientras que el *sentido exterior*, que se sirve de los cinco órganos, pertenece al cuerpo, más que al alma, de forma que parece con la disolución de aquel¹⁴⁴.

La relación entre alma y cuerpo –y aquí existe una contradicción con lo dicho antes– es semejante a la existente entre la esencia divina y el mundo. Y, como Dios es cognoscible a través de las criaturas, pero incomprensible

141. *Ibidem*, I, 54; PL 122, 497-498 A.

142. *Ibidem*, II 23; PL 122, 570 A.

143. *Ibidem*, I, 44; PL 122, 486 C y D.

144. I, 23; PL 122, 569-570 A-D.

en sí mismo, ya que ni él mismo puede entender lo que es, pues no tiene un *quid*, una esencia determinada que se puede conocer, del mismo modo el alma *sabe que es*, pero no sabe *qué es* ¹⁴⁵.

Con alusiones agustinianas la metafísica del Eriúgena está impregnada de la línea del neoplatonismo de Plotino. Por lo demás, la naturaleza humana ha sido creada y con ella unidad de la totalidad de la creación sensible:

«La naturaleza humana es total en la univrsalidad de toda la naturaleza creada, porque en ella ha sido creada toda naturaleza, y por la misma ha sido toda criatura unida, y en el hombre tiene que volver toda naturaleza y por él tiene que ser todo salvado» ¹⁴⁶.

Definición del hombre

El Eriúgena nos da una definición del hombre en conformidad con su pensamiento , y dice:

«Podemos definir al hombre de esta manera: el hombre es una cierta noción intelectual hecha eternamente en la mente divina».

Toda otra definición, como decir que el hombre es animal racional, mortal, capaz de sentir, etc., no es una definición sustancial, sino superficial ¹⁴⁷. No tiene el hombre otra sustancia que su noción en la mente de su creador, que antes de que nada suceda, lo conoce todo en sí mismo ¹⁴⁸. Luego el hombre tiene un *argumento*, cuando viene al mundo, para explicar lo que desde toda la eternidad ya estaba allí presente desde siempre.

Si en relación con Dios está en ser copia o imagen suya, con relación al resto del mundo de la creación, el hombre ocupa un lugar de privilegio. Por toda la obra del Eriúgena circula este sentido de superioridad del hombre sobre la universalidad de los seres creados, y hasta parece que éstos tienen un sentido de exaltación del hombre hacia lo divino. Lo califica como término medio *–medietas–* de todas las criaturas, su unión *–adunatio–*, su conclusión *–conclusio–*, su lugar de fabricación *–officina–* y hasta lo llama *microcosmos* ¹⁴⁹, término que se usará ya en toda la Edad Media para expresar la especial dignidad del hombre. Y todo, porque Juan Eriúgena piensa que el

145. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 638 D.

146. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 768 B-D.

148. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 768 y sgtes.

149. *Ibidem*, V, 21; PL 122, 877-898.

hombre es una especie de síntesis de la naturaleza creada: *porque en él se contiene toda la criatura*¹⁵⁰.

«Por esto, no sin razón se llama al hombre «fabrica»-taller de «todas las cosas», porque en él se contiene toda criatura. Ciertamente entiende como el ángel, razona como hombre, siente con el animal irracional, vive como semilla, se compone de alma y cuerpo y no está deprovisto de lo de ninguna criatura. Fuera de su naturaleza no encuentras criatura alguna»¹⁵¹.

Aún más. Llega a afirmar que Dios «*hizo toda criatura visible e invisible en el hombre, porque en él subsiste el universo entero*»¹⁵².

“Todo este mundo sensible fue edificado en él (en el hombre); pues, no se encuentra ninguna parte suya (del mundo), sea corpórea o incorpórea, que no subsista creada que sienta, viva y sea incorporada en el hombre..., porque Dios quiso crear en él a toda otra criatura»¹⁵³.

¿Qué entiende el Eriúgena por crear todas las cosas en el hombre? sencillamente, defiende que las sustancias de todas se dan en la sustancia del hombre, y que él, por lo mismo, resume la sustancia; y, lógicamente, él posee todas esas nociones, porque en él radica la sustancia de las mismas, ya que esas cosas no se poseen a sí mismas, porque no tienen consciencia de su propio ser. Y, partiendo del texto bíblico del *Génesis*, en donde se ve a Adán imponiendo nombre a todos los seres vivientes, dice:

«Todo lo que él nombre, ése es su nombre; es decir, él es la noción del alma viviente. ¿Qué extraño es que se entienda como sustancia, si la noción de las cosas, que posee el alma humana cuando se creó en ella y de la que es su noción, si se parece a la mente divina, en la creación de la totalidad creada es sustancia de su totalidad incomunicable...?»¹⁵⁴.

*Fueron creadas todas las cosas en el hombre*¹⁵⁵, porque sólo el hombre posee el conocimiento de todas ellas, y el concepto es justamente la sustancia de lo real. De aquí que, con su pecado, el hombre mancha de una forma sustancial toda la realidad y, con su redención, el mundo entero se redime¹⁵⁶. Son muy significativas las consideraciones que Escoto hace sobre el futuro

150. *Ibidem*, IV, 5; PL 122, 634-637.

151. *Ibidem*, III, 37; PL 122, 733 B.

152. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 764 A y B.

153. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 764 A y B.

154. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 764 A.

155. *Ibidem*, IV, 8; PL 122, 772-775.

156. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 764 A-D.

de que si el hombre no hubiera pecado, éste sería omnipotente como Dios: nada le apartaría del modelo divino, del que es su imagen¹⁵⁷.

Llevado por el mismo optimismo, analiza también el destino último del hombre, que no es otro que su identidad con Dios, su *deificatio*, como él lo llama¹⁵⁸.

El proceso dialéctico de la *divisio* empieza en el hombre y en él termina¹⁵⁹.

«... La reunión de todas las sustancias empieza en el hombre y por el hombre sube hasta Dios, que es el principio de toda división y el término de toda reunión...»¹⁶⁰.

La muerte marca, precisamente, en el hombre el punto extremo de su alejamiento, de su *nihilación*, y el principio del retorno, el comienzo de una ascensión que le lleva a la identificación con el mismo Dios-sustancia¹⁶¹. El retorno comienza con la resurrección de los cuerpos –sin distinción de sexos, que el Eriúgna atribuye al pecado–, su transformación en ser espiritual, su integración en el Verbo y la divinización de todo hombre. Entonces *ya no habrá más que Dios, que será todo en todo*¹⁶². Sin embargo, él piensa que esta vuelta al seno de Dios no será una anulación en un místico disolverse panteísta, sino que el hombre permanecerá en su verdadera sustancia, aunque atravesada por lo divino, como el aire que se hace luz sin dejar de ser aire.

«Con esto no se intenta afirmar una sustancia percedera de las cosas, sino un regreso a algo mejor a través de los grados antedichos. ¿Cómo puede perecer lo que, según se prueba, se convierte en mejor? Hay que pensar, por lo tanto, que el cambio de la naturaleza humana en Dios no es pérdida de sustancia, sino una vuelta, maravillosa e inefable, al primer estado, que perdió por el pecado»¹⁶³.

VII.- HOMBRE Y CONOCIMIENTO

Para San Agustín el *hombre interior* es imagen de la trinidad. El Eriúgna retoma este pensamiento agustiniano para su cuerpo de doctrina sobre el

157. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 776 A-D.

158. *Ibidem*, V, 38; PL 122, 1014-1015.

159. *Ibidem*, I, 4; PL 122, 444 A-C.

160. *Ibidem*, II, 5; PL 122, 531-532 D-A.

161. *Ibidem*, V, 7; PL 122, 874 C-D.

162. *Ibidem*, V, 8; PL 122, 876 B.

163. *Ibidem*, V, 8; PL 122, 876 B.

hombre; y lo explica a su manera: las tres Personas de la Trinidad están entre sí como *ousía*-esencia, como *dynamis*-potencia y como acto-*energeia*. Algo parecido sucede en el alma humana. La esencia es la inteligencia o *nous*, que corresponde a la parte más superior de nuestro ser y que es la que entiende-conoce a Dios y a las causas primordiales del mundo. La razón o *logos* corresponde a la potencia-*virtus-dynamis*, y que se encarga de distinguir los principios-orígenes de las cosas que vienen en escala descendente desde Dios. El sentido interior o *dianoia* corresponde al acto o *energeia*, y su cometido es hacer que apreciemos los efectos, sean visibles o invisibles, de las causas primordiales o primeras. Este sentido interior es propio de la razón y del entendimiento. El sentido exterior, propio de los órganos de los cinco sentidos, reside en el corazón y pertenece más al cuerpo que al alma y desaparece con la muerte del cuerpo¹⁶⁴.

A estas tres partes del hombre les corresponden otros tres movimientos; según el alma, según la razón y según el sentido. El primero de los movimientos es el que, mediante el cual, el alma se mueve hacia Dios, subiéndose por encima de sí misma y de toda criatura. Por lo que el alma aquí se muestra trascendente a todo lo creado y como absolutamente indefinible. El segundo movimiento es el que y por el cual el alma entiende al Dios desconocido como causa de todo, ya que en Dios existen las causas primordiales-primeras. En el tercer movimiento el alma encuentra las razones de las cosas individuales. Este movimiento eleva al alma, desde las imágenes recogidas por los sentidos externos, hasta las razones últimas de las cosas de las que las cosas mismas son imágenes. En este movimiento, por lo tanto, la imagen sensible queda transfigurada: de imagen impresa en los sentidos se cambia en imagen que el alma siente como algo propio. Y, por esta razón también ella sube hasta las razones eternas de las cosas¹⁶⁵.

La relación entre el alma y Dios se traslada también a lo referente al conocimiento que el alma tiene de sí misma. Y así como Dios es conocido a través de las criaturas, quedando incomprendible en sí mismo, porque él ni otro alguno puede entender lo que es, pues no tiene un *quid*-algo, una esencia determinada para entender¹⁶⁶, lo mismo el alma, si sabe que *es-existe*, no puede conocer *qué es*. Y esto, que pudiera entenderse como un límite o dificultad de la mente humana, no es tampoco imperfección; sigue la línea de la inteligibilidad de Dios. Y también como la mejor manera de subir hasta Dios no es la afirmación –teología positiva–, sino la negación –teología negativa–,

164. *Ibidem*, II, 23; PL 122, 567-578.

165. *Ibidem*, II, 23; PL 122, 569-570.

166. *Ibidem*, II, 28; PL 122, 587-588.

porque Dios no puede ser definido, porque no tiene límites, –y la afirmación se enmarca en los límites–, por eso, no se puede reducir a una esencia determinada. Por lo tanto, si fuera posible al alma conocer su propia esencia, esto sería dar por supuesta la posibilidad de encerrarla en una definición circunscriptiva e implicaría su disconformidad con el Creador¹⁶⁷.

VIII.- EL HOMBRE, ¿ALGO DIVINO?

En todos los escritos del Eriúgena puede verse la calidad superior del hombre sobre toda la creación, casi como un ser divino. El Eriúgena –creemos– reacciona contra todo el pesimismo de los siglos anteriores, hasta sublimar al hombre en sus propias capacidades.

«Por esto, no sin razón se llama al hombre fábrica-taller de todas las cosas, porque en él toda criatura se contiene. Ciertamente entiende como el ángel, razona como hombre, siente con el animal irracional, vive como semilla, se compone de alma y cuerpo y no está desprovisto de lo de ninguna criatura. Fuera de su naturaleza no encuentra criatura alguna»¹⁶⁸.

Y en cierto modo es superior al ángel, porque éste carece de cuerpo y no tiene sensibilidad ni movimiento vital¹⁶⁹.

¿Qué hubiera pasado, si no hubiera pecado el hombre? También este tema entra en el pensamiento del Eriúgena. Si el hombre no hubiera pecado, sería casi omnipotente, como casi Dios. Porque nada lo hubiera apartado de Dios; y él, que es su imagen, participaría de lleno en la perfección divina, porque en su resplandor-imagen. Por el mismo motivo sería también omnisciente; porque, como Dios, conocería las causas primordiales de todo lo creado en el cosmos, y todo el cosmos. Y también, si el hombre no hubiera pecado, su semejanza con la naturaleza angélica se hubiera transformado en identidad, por la que el ángel y el hombre serían una misma cosas. Y lo explica aclarando por la identidad que hay entre hombre y hombre.

«Nosotros, cuando dialogamos, nos hacemos íntimamente. Pues, es verdad, cuando entiendo lo que tú me entiendes, me hago entendimiento tuyo, y, de una cierta manera maravillosa me he hecho en ti. Del mismo modo, cuando entiendes claramente lo que yo, te haces entendimiento mío; y de dos entendimientos se hace uno solo, formado por aquel que entendemos sinceramente y

167. *Ibidem*, IV, 7; PL, 122, 762-763.

168. *Ibidem*, III, 37; PL 122, 733 B.

169. *Ibidem*, III, 37; PL 122, 732-733.

sin vacilación. Pongamos un ejemplo en los números: sabes que el número seis es igual en todas sus partes. Pues, yo comprendo de la misma manera; y entiendo que te entiendo como tú comprendes que lo entiendo. Nuestros dos entendimientos se hacen uno solo formados con seis números; y, por eso, yo me creo en ti y tú te creas en mí, pues, no somos nosotros una cosa y nuestro entendimiento otra. Ciertamente nuestra esencia verdadera y suma es el entendimiento visto a través y por la contemplación»¹⁷⁰.

El Eriúgena tiene una alta concepción sobre el hombre que casi lo diviniza y que ni casi el pecado original ha sido suficiente para destruirla. No se destruyó la naturaleza humana con el pecado, porque ella es indestructible, sino que perdió la felicidad, que era su destino, desobedeciendo al mandato del Señor.

«Era necesario entender que la naturaleza humana, que está hecha a imagen de Dios, no perdió nunca la fuerza de su belleza, ni la integridad de su esencia, y nunca puede perderlas. Una forma divina, como es el alma, permanece siempre incorruptible; a lo sumo se convierte en un ser capaz de soportar el pecado»¹⁷¹.

También habla el Eriúgena del destino del hombre, y lo hace con una visión optimista. Su muerte es el comienzo del regreso-ascensión, que le lleva a identificarse-fundirse en Dios. Por lo que la muerte, en realidad, no existe y sí el retorno al antiguo estado, que tuvo antes de cometer el pecado. Nos da cinco fases para este retorno-ascensión:

- 1.- la primera se realiza cuando se le descomponen los cuatro elementos de que consta su cuerpo;
- 2.- la segunda es la resurrección en que cada uno recibirá a su cuerpo al juntarse nuevamente los cuatro elementos;
- 3.- la tercera, el cuerpo se transforma en espíritu;
- 4.- en la cuarta la naturaleza humana retornará a sus causas primordiales, que existen en Dios, y la
- 5.- la naturaleza humana, junto con sus causas, se irá a Dios, como el aire se mueve en la luz¹⁷².

El triunfo de la naturaleza humana no será nunca una anulación de Dios, porque no se puede entender en el Eriúgena un disolverse místico-panteísta del hombre en Dios. No se puede comprender tampoco el destino de la naturaleza humana como un perderse-fundirse en el ser divino, sino

170. *Ibidem*, IV, 9; PL 122, 780 C-D.

171. *Ibidem*, V, 6; PL, 122, 872 A.

172. *Ibidem*, V, 8; PL 122, 876 A-B.

sólo como el permanecer en su verdadera sustancia, al integrarla a sus causas primeras y de mantenerse en su perfección completa en el ámbito de lo divino. Por lo que Escoto corrige al misticismo neoplatónico al fundamentar el sentido de carácter irreductible de la naturaleza humana con la que, aún frente a Dios, conserva su autonomía sustancial.

IX.- MAL Y LIBERTAD

Parece que el Eriúgena parte del concepto del mal que tiene los neoplatónicos y el mismo San Agustín, al enunciar éstos que el mal no es una realidad, sino una ausencia de realidad, o una negación de algo real debido. Por esto afirma que Dios no conoce el mal, porque el conocimiento divino es inmediatamente creador. Todo lo que es, es pensamiento divino; y lo que no es, Dios no lo conoce ni lo ha pensado. De lo que se sigue que, si Dios conociera el mal, éste sería una realidad en el mundo¹⁷³. Por lo tanto, el mal no es algo real; no es nada sustancial, por lo que las apariencias seductoras, que se presentan al hombre malvado, son nada en sí mismas. Un objeto precioso, bello, que seduce la ambición del avaro, en el sabio inspira admiración desinteresada. Por lo tanto, no es la apariencia bella la que hace pecar al hombre, sino la mala disposición-uso que el hombre hace de ella¹⁷⁴.

¿Qué es, pues, la libertad humana? La posibilidad de pecar o no pecar, porque sólo esta posibilidad hace que el hombre pueda ser premiado o castigado según el juicio de Dios. Y puesto que quien peca sólo él puede ser castigado, en el hombre pecador sólo se castiga su mala voluntad-libre-albedrío, porque ella sola es la responsable de los actos humanos, y sólo ella será castigada por Dios. Y así, deja íntegra y salvada la naturaleza humana del pecador, que puede volver a Dios en el triunfo final¹⁷⁵. A que consiga el hombre este triunfo final se le yuda con su naturaleza el haber sido sacado de la nada; y su durar-permanecer en la misma, a la gracia de Dios *-deificatio-* por medio de la cual vuelve a la sustancia divina. La naturaleza le es debida al hombre por ser hombre; pero la gracia es un don gratuito *-regalo-*, concedido por Dios sin mérito alguno por parte del hombre.

«El mal, ciertamente, es incierto e incausal, porque no se encuentra sustancialmente de ninguna manera en la naturaleza de las cosas. Pues aquel feño, en cuanto malo, no se refiere a ninguna causa, porque (el mal) es absolutamente nada»¹⁷⁶.

173. *Ibidem*, II, 28; PL 122, 596 B.

174. *Ibidem*, IV, 16; PL 122, 822 B-C; 824, B-C; 827 A-D.

175. *Ibidem*, V, 31; PL 122, 941-948.

176. *Ibidem*, IV, 16; PL 122, 828 A.

Y argumenta. Si el mal moral se atribuye a la naturaleza, lo estamos también atribuyendo al autor de la misma. Es decir a Dios.

«Si la causa de la culpa se atribuye a la naturaleza, a la misma causa de la naturaleza, que es Dios, el pecado necesariamente se atribuye a la naturaleza. Pero la naturaleza ha sido creada a la imagen de Dios, no es completamente semejante a su principal modelo si recibe en sí misma la causa de pecar»¹⁷⁷.

Luego no queda otro camino que atribuir el mal al uso incorrecto de los bienes naturales por un *uso irracional de los bienes racionales*¹⁷⁸ al mal uso de la libertad-libre-albedrío contra las leyes divinas¹⁷⁹.

Ahora bien, como el ser sustancial de toda realidad es el que Dios tiene de ella¹⁸⁰, necesariamente Dios no puede conocer el mal; y si Dios no lo conoce, el mal no existe como sustancia. Porque Dios no conoce las cosas que son, sino que las cosas son en la medida que Dios las conoce; o mejor, las piensa y, al pensarlas, las crea. Todo lo que es, es pensamiento divino. Por lo que se ve que, si Dios conociera el mal, éste tendría una realidad. Pero el mal sólo es negación.

«Solamente él (Dios) es el bien sustancial por sí mismo. Todos los otros son tales por la participación en él. Por lo tanto, Dios desconoce el mal; porque, si lo conociera, necesariamente existiría el mal en la naturaleza de las cosas. La ciencia divina es causa de todo lo que existe. Dios no conoce las cosas que existen, sino que las cosas existen porque Dios las conoce...»¹⁸¹.

Y si esto es así, sólo puede haber una predestinación para el bien, porque *todo lo que está implantado en la naturaleza es bueno*¹⁸².

La pena que recae sobre el pecado tampoco consiste en una realidad positiva, y, por ella, sólo tiene responsabilidad la *causa eficiente* del mismo. La pena sí que es consecuencia del pecado, y le sigue como si estuviera amarrada a él. Pero ni la pena ni el pecado tienen cabida en la mente divina en la que sólo se puede asentar el bien¹⁸³. De esta forma lo que Dios castiga no es su obra, sino el defecto que comete su obra:

«Por este motivo se comprende rectamente y se cree con verdad que Dios no castiga a ninguna naturaleza por él creada, sino sólo lo que él no ha hecho»¹⁸⁴.

177. *Ibidem*, V, 36; PL 122, 974 A y B.

178. *Ibidem*, V, 36; PL 122, 974 A.

179. *Ibidem*, V, 36; PL 122, 974 A y 975 B.

180. *Ibidem*, IV, 7; PL 122, 765 A.

181. *Ibidem*, II, 28; PL 122, 596 A-B.

182. *Ibidem*, V, 7; PL 122, 874 D.

183. *De praedestinatione*, XV, 9; PL 122, 416-417.

184. *De divisione naturae*, V, 35, PL 122, 955 D.

Sólo puede castigar lo que no existe en lo que existe, es decir, a la perversa voluntad, que casi no es sustancial»¹⁸⁵

Para el Eriúgena, como antes para San Agustín, el mal moral consiste y coincide en la deficiencia o en la ausencia de un bien necesario, o en el mal uso de la voluntad. Y si la cusa del pecado es la volubilidad-mutabilidad de la voluntad, que deja al hombre indeterminado para el bien o para el mal, esa voluntabilidad-mutabilidad es ya en sí un mal¹⁸⁶, porque su causa es la ignorancia, aunque sin ella el hombre no sería verdaderamente libre, y la justicia divina no tendría sentido, ni la ley, ni los preceptos divinos. ¿Qué significado tendrían los mandamientos para un hombre que no pudiera obrar más que el bien? Solamente con el libre albedrío el hombre tiene la posibilidad de aceptar o rechazar la gracia; y, con ello, obtener mérito o culpa¹⁸⁷, porque en Dios tampoco la pena y el pecado existen en él, en quien sólo se encuentra la presencia del ser y del bien¹⁸⁸.

También, y como en San Agustín¹⁸⁹, en Escoto Eriúgena el mal se reduce al pecado. Pero, mientras que en San Agustín la única causante es la mala voluntad, para el Eriúgena es la voluntad, es el libre albedrío, el que es capaz de decisión en libertad de aceptar o rechazar; por lo que se puede concluir que la causa del pecado es la versatilidad de la voluntad. Esta versatilidad es ya en sí un mal –como hemos dicho más arriba–. Pero tenemos que pensar que sin ella el hombre no sería enteramente libre. Porque si Dios le hubiera concedido al hombre la sola inclinación hacia el bien y vivir conforme a la justicia, éste no sería enteramente libre, porque se vería en la determinación fijada de escoger siempre el bien; y sería un poco libre y otro poco no-libre. Y esto para el Eriúgena es imposible: para él es completamente libre o no lo es, si no lo es, es que se destruiría la naturaleza humana. Un libre albedrío que se tambaleara, no puede mantenerse firme en pie¹⁹⁰. Y se pregunta: ¿qué significa dar mandamientos al hombre para evitar el mal y obrar el bien, si el hombre no puede por menos que realizar el bien? Entonces se concluye que Dios tuvo que dar al hombre el completo albedrío con el cual puede pecar o mantenerse en fidelidad a Dios. Y así, con este libre albedrío pleno, el hombre se capacita para usufructuar la ayuda que se le viene con la gracia de Dios¹⁹¹.

185. *Ibidem*, V, 35; PL 122, 959 D.

186. *Ibidem*, IV, 14; PL 122, 808 C.

187. *De praedestinatione*, V, 9; PL 122, 379 A-D.

188. *Ibidem*, XV, 8; PL 122, 416 A-C.

189. SAN AGUSTIN, *De natura boni*, 36; *De libero arbitrio*, I, 16, 35; *Confessiones*, VII, 3, 4.

190. *De praedestinatione*, V, 8; PL 122, 378 C.

191. *Ibidem*, V, 9; PL 122, 379 C-D.

X.- CONCLUSION: ¿PANTEISMO, NO PANTEISMO EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA?

Este es un problema discutido y discutible por todos los que se han encarrado con la doctrina de este oscurísimo y original teólogo-filósofo, que es Juan Escoto Eriúgena. Y en este apartado tenemos que tener en cuenta la influencia del neoplatonismo en su pensamiento, que es lo que queremos hacer nosotros, como presupuesto para saber si el Eriúgena es o no es panteísta.

Todos admiten la dependencia suya del neoplatonismo, porque para él el ser está jerarquizado. Y como dice Hirschberge¹⁹², *el punto de gradación de cada ser señala una altura de valor*. En la cima de todo está Dios, como en la pirámide de Platón el *Bien* y el *Uno*, el sumo de todo, en Plotino, de donde todo fluye y emana. En el Eriúgena Dios es el Increado y el Creador de todo –*natura creans increata*–. En Dios existen y subsisten todas las ideas primordiales, y en ellas Dios se despliega a sí mismo desde toda la eternidad y, con ello, crea también el devenir. Estas causas primordiales –en San Agustín *razones eternas*– son la causa verdadera de todas las cosas mundanales existentes. En la creación del mundo estas mismas ideas son las que confieren el ser al cosmos y al hombre mismo. Porque ellas son toda la eficacia y virtualidad de los seres. Por consiguiente, Dios es todo en todas las cosas, y el mundo es una epifanía de Dios. Con todo, el mundo bajo-sensible no reproduce estas ideas en toda su pureza, pero hacia ello tiende. El mundo está como en suspiro constante hacia un regreso-retorno a su procedencia, especialmente el mundo humano, que siente ansias trágicas de volver a su inicio tras un proceso dinámico de purgación-mortificación. Con esto parece que se convierte el pensamiento del Eriúgena en algo parecido a una filosofía de la identidad al estilo de Proclo.

Se ha hablado mucho del panteísmo del Eriúgena. Y, de hecho, el papa Honorio III, con ocasión de que Amalrico de Béne quiso apoyar su panteísmo en el Eriúgena, condenó la obra del Eriúgena, *La división de la naturaleza*, en 1255.

No podemos identificar el panteísmo del Eriúgena con lo que hoy entendemos por panteísmo. Porque toda la obra de Escoto está encaminada a dirigir el conocimiento hacia la grandeza del Dios creador de todo. El no escribe de modo distinto al que lo hicieron Gregorio de Nisa, el Pseudo dionisio, Máximo el Confesor y San Agustín. Puede ser que en él quede menos acentuada la distinción entre Dios y el mundo. Pero, en el fondo, tenemos que

192. HIRSCHBERGER, J: *Historia de la filosofía*, tomo I, pág. 268. ED. Herder, Barcelona, 1963.

confesar que se da, porque las ideas primordiales, existentes en la mente de Dios, no son de la misma calidad de eternidad que la eternidad de Dios, porque son creadas, si se quiere desde toda la eternidad, pero creadas. Tampoco el mundo sensible se identifica con la idea, como tampoco se identifica en el platonismo auténtico. Pensamos que sólo son semejantes; y la semejanza nunca equivale a identidad-igualdad. Y esto lo podemos ver en el neoplatonismo agustiniano medieval.

Siempre será muy arriesgado pensar en un panteísmo en Juan Escoto Eriúgna. Una cosa debemos dar como cierta: la identidad del mundo y de Dios es afirmada por él en la dirección que va del mundo a Dios y no en la que va de Dios al mundo. Con lo que podemos afirmar que hay siempre una distancia de Creador y criatura, porque las causas son distintas de sus efectos. Y así dice el Eriúgna:

«Dios está sobre todas las cosas, porque sólo él es. Y, aun siendo todo en todas, no cesa de ser todo él fuera de todas. Él es todo en el mundo, todo alrededor del mundo, todo en la criatura sensible, todo en la criatura inteligible. Es todo en el crear del universo, es todo en las partes de él, porque él mismo es todo y parte y no ni todo ni parte»¹⁹³.

Es decir, y a pesar de estas palabras que, a primera vista son una confirmación de su panteísmo, no creemos que él sea tan insensato que identifique la sustancia de las cosas, cradas por Dios, con su propia sustancia. Pensemos que él es un cristiano y no puede confundir a Dios consigo mismo o con las otras cosas. Por lo que podemos concluir –y estamos en nuestro derecho– que Dios no se identifica nunca con la totalidad del universo, porque, aun adentrándose en sí, lo trasciende, porque es su criatura. Y con esto se salva del panteísmo.

193. *De divisione naturae*, IV, 5; PL 122, 759 A.

TEXTOS Y GLOSAS

La herencia de San Agustín según el P. Tarsicio van Bavel

Con el título *La herencia de san Agustín* se celebraron, los pasados días 9 y 10 de octubre de 1993, en el Colegio san Agustín Madrid, unas Jornadas organizadas por la Federación Agustiniiana Española sobre las raíces y elementos fundamentales de la formación religiosa agustiniana. Las conferencias fueron pronunciadas por el P. Tarsicio J. van Bavel, Profesor emérito de la Universidad de Lovaina y Consejero General de la Orden de san Agustín. Ofrecemos a nuestros lectores un resumen esquemático de los temas expuestos por el P. van Bavel.

LA REGLA ¹

Siempre que hablamos de espiritualidad, el punto de partida lo constituye la persona puesto que es ella la que recibe y vive el mensaje de Cristo y lo realiza de un modo propio. De idéntica manera, generaciones diferentes interpretan el evangelio de forma diferente; por eso la espiritualidad evoluciona continuamente, por eso ninguna teología concreta encierra toda la verdad del cristianismo.

Al espíritu personal hay que añadir el espíritu comunitario que es comunión de vida y de ideales. La comunidad de referencia es la Iglesia; pero también se habla de comunidades menores, con carisma o gracia propios, que pueden inspirar a diversas personas.

Entre estas comunidades destacan las que viven la vida monástica, que deben estar muy atentas para evitar caer en el inmovilismo, o en el particularismo, o en el aislamiento al contentarse cada una con su espiritualidad pro-

1. Para un comentario más amplio, cf. AGUSTIN DE HIPONA. *Regla para la comunidad*. Comentario de Tarsicio VAN BAVEL. OALA-CETA, Iquitos 1986.

pia, sin compartirla o sin abrirse a otras formas de vivencia cristiana que también son buenas y tienen su propio valor.

La Regla es una interpretación del evangelio; una forma de vivir el cristianismo según una espiritualidad determinada.

San Agustín recurre continuamente a la Biblia para escribir su Regla, y es por esto por lo que mantiene su vigencia en nuestro tiempo, salvo en cuestiones que dependen de las costumbres de la época. Entre ellas están las referentes al ayuno o a las relaciones entre hombres y mujeres y la correspondencia entre ellos, pues antes las únicas cartas privadas eran las de los enamorados. Dígase lo mismo de los baños, pues en ese aspecto los antiguos eran menos puritanos que nosotros.

No obstante, detrás del conjunto de detalles de la Regla, hay un pensamiento, una base evangélica, que hace que la vigencia de la misma se prolongue, en su esencia, hasta nuestros días.

Una de las bases más importantes de la espiritualidad de san Agustín es el amor al prójimo. El santo la expresa a menudo con la frase del evangelista Juan: *Todo el que odia a su hermano es un homicida* (Jn 3,15a). En principio, es horizontalista pues habla con mucha más frecuencia del amor fraterno que del amor a Dios. Ello es debido, en parte, a que así enseña a los monjes que el amor fraterno conduce al amor de Dios.

Otra característica muy importante de la Regla es el gran respeto a la libertad: "... no como siervos bajo el peso de la ley, sino como hombres libres dirigidos por la gracia" (8,48). Sólo marca lo imprescindible, lo más esencial. El dato da idea de la gran libertad que debe reinar dentro de la vida monástica.

La Regla tiende a favorecer la interiorización: paso del hombre exterior al hombre interior, de la oración vocal a la contemplación.

Llama la atención la ausencia de ascetismo en la Regla. Las únicas prescripciones que se pueden calificar de ascéticas son las referentes al ayuno. La razón hay que verla en que, para san Agustín, la ascesis no es un fin en sí misma. La base de su espiritualidad es el hombre, el desarrollo de la persona humana.

El ideal de vida religiosa para san Agustín es la comunidad de Jerusalén, según estos tres principios: convivencia en caridad, humildad y comunión de bienes (*una sola alma y un solo corazón* [Hch 4,32a] en marcha hacia Dios).

Dios se manifiesta en el amor fraterno, en la caridad de la comunión de vida. En efecto, esta caridad es la que conduce a él.

Muchas veces la comunidad se queda en lo puramente material, como comer y vivir juntos. Pero la auténtica convivencia sólo se da cuando se encuentran las personas, cuando se comparte la vida poseyendo "un solo

corazón". La comunidad debe avanzar hasta ser una en Dios, sin desparrramarse ni dispersarse. Con mucha frecuencia, resulta ser una tarea bastante dura.

Lo que motiva la Regla es la construcción de una auténtica comunidad de vida por la concordia vital y la caridad. San Agustín nos propone como ideal la comunidad de Jerusalén según la muestran los Hechos de los apóstoles, aunque el correspondiente texto bíblico admita diversas interpretaciones y formas de ponerlo en práctica. La comprensión que tiene el monacato agustiniano es muy diferente, por ejemplo, de la de la Taizé, puesto que ésta interpreta los Hechos como la unión de todos los cristianos, de todas las confesiones, para alcanzar el ecumenismo.

San Agustín destaca la propiedad común como el mejor y el mayor servicio a la comunidad. La pobreza es una opción de amor, pues haciéndose pobre el religioso puede entregarse más libremente a los demás. Pero se ha de procurar no confundir comunidad de bienes con igualdad total. Cada miembro ha de disponer de lo necesario, por lo que a cada uno se le dará según su necesidad. Una comunidad sólo funcionará si está basada en la caridad, y sobre todo en la humildad, base de toda vida cristiana.

San Agustín proclama que la fraternidad debe estar por encima de las diferencias personales, sean cuales sean, pues todos somos templos de Dios y por ello nos debemos respeto. Principios básicos son: unión de alma y corazón, comunidad de vida por el amor y el respeto, humildad, y apertura a todos evitando el aislamiento.

Puede haber diversos modelos de comunidad. Hay unas que son meramente funcionales; otras están orientadas hacia lo divino, otras al ideal mismo de comunidad... San Agustín propone la Trinidad como modelo divino de comunidad y comunión total.

Es preciso distinguir entre caridad –el amor hacia toda clase de personas– y hermandad o fraternidad –el amor hacia los que comparten la misma fe o creencias–.

EL APOSTOLADO

Dentro de la vida religiosa caben dos modalidades de vida: la activa y la contemplativa. A ellas ha de añadirse una tercera, que conjuga las dos anteriores y que se puede denominar mixta: nadie debe ser tan exclusivamente contemplativo que olvide la acción, ni tan activo que deje de lado la contemplación. Es preciso que, siempre por amor, se asuma, se soporte y se lleve a cabo la oportuna actividad.

Toda comunidad agustiniana debe ser símbolo de esperanza en un mundo secularizado, en una sociedad donde el principal valor es la productividad, donde en vez de preguntar “¿quién eres tú?” se pregunta “¿qué haces?”. Una sociedad en que las personas no productivas carecen de valor y son rechazadas.

San Agustín comenzó formando en Tagaste una comunidad de laicos, dedicados a vivir la vida cristiana según el modelo monacal. Al ser ordenado sacerdote contra su voluntad, fundó un monasterio de religiosos. Cuando algunos de ellos pasaron a ser clérigos, comenzaron las primeras tensiones entre acción y contemplación.

En un primer momento, el santo no admite como clérigos en su diócesis a quienes no acepten la vida monástica. Luego cambia de parecer y deja libertad al respecto, pero se muestra muy duro con quienes no son fieles al compromiso libremente contraído de ponerlo todo en común, negándoles toda posibilidad de ser clérigos donde él sea obispo.

Para el santo, la vocación religiosa tiene preferencia sobre la apostólica, pero en ningún modo se ha de olvidar esta última.

Apostolado indica la actividad subsiguiente al hecho de ser enviado a los otros para anunciar la Buena Nueva. El obispo de Hipona pone el énfasis en el deber de servir y no en el honor que le acompaña y que él ve más bien como un gran peligro. No se es religioso o religiosa o clérigo en beneficio propio, sino para la utilidad de los demás. Todos han de trabajar por igual, sin exclusivismos, en la viña del Señor.

El ministerio de la palabra y del sacramento es un servicio que trasciende de las propias fuerzas y recursos y una gracia divina. Pero lleva asociados numerosos peligros ante los que hay que precaverse: buscar el propio engrandecimiento, trabajar para el propio provecho, etc. Como cristiano y misionero que es, el religioso debe sembrar la Palabra a pesar de todas las dificultades, a la vez que es tierra buena para recibirla. Se ha de procurar no caer en la tentación de desánimo, cansancio o aburrimiento de efectos paralizantes. Cristo no tuvo miedo a la tierra pedregosa ni se asustó porque a veces la semilla cayera entre zarzas o se la comieran las aves del cielo o la pisaran los transeúntes. En su transfiguración el Señor nos dio un ejemplo claro. A pesar de que todos se encontraban allí muy bien, Jesús le dice a Pedro que debe bajar de la montaña, volver donde están los hombres y predicar, enseñar, sudar y trabajar por el evangelio y el pueblo.

La mayoría de las veces el trabajo pastoral se hace a ciegas en el sentido de que no siempre se ven los resultados de inmediato y ni siquiera se sabe si el método es bueno. Son los momentos de duda y angustia en los que sobreviene el tedio. El único remedio contra el desánimo y el tedio es el amor, por

el que llevamos las cargas los unos de los otros; y ese amor es el que nos hace felices en nuestro trabajo. Eso naturalmente, no excluye la responsabilidad que cada uno tiene. Ante el desconocimiento de los resultados del propio apostolado, no cabe sino confiar en la esperanza de la vida futura, en la que otro cosechar lo que nosotros hemos plantado.

San Agustín compara a Raquel con la contemplación, el conocimiento, la sabiduría divina que se adquiere en la oración, mientras que Lía es la que trabaja por la justicia, igual que el pastoralista debe centrar su trabajo en los más débiles. El modelo de predicador es el mismo Jesús, quien enseña la humildad y la paciencia para amar a todos, incluso a los enemigos, y aceptar la persecución.

Fácilmente podemos darnos cuenta de que muchas veces hay tensiones entre las exigencias de la vida comunitaria y el apostolado, en parte porque cada vez hay menos religiosos y, con frecuencia, las necesidades son las mismas o incluso mayores. Aunque el servicio apostólico es una obra eclesial, cabe preguntarse si se debe hacer a costa de la vida comunitaria. La respuesta es la siguiente: se ha de tener en cuenta que la misma vida comunitaria es también una forma de apostolado.

Cualquier religioso agustino o agustina puede ser enviado fuera de la comunidad para asumir una tarea concreta, pero esto no es una renuncia a la vida comunitaria. El problema surge cuando el enviado comienza a prescindir de la comunidad, cayendo en un individualismo destructivo. Cuando esto ocurre se hace muy difícil la asistencia a los capítulos locales y la oración en común resulta casi imposible e impracticable.

Cuando san Agustín es llamado al presbiterado, lo primero que hace es pedir tiempo para dedicarse al estudio de la Escrituras. El estudio en general y, específicamente, el estudio de la Escritura es para el santo requisito indispensable para ejercer el ministerio.

LA MUJER ²

Como hijo de la cultura grecorromana, san Agustín da cuenta de la situación de inferioridad social de la mujer en Africa. Él, por su parte, la asume durante toda su vida, aunque considere a la mujer como una persona moralmente superior al hombre.

Por eso, el santo no define a la mujer ante todo como seductora. Al recordar el ejemplo de Eva en el paraíso, considera que Adán es tan culpa-

2. Para conocer mejor este tema cf. T. J. VAN BAVEL, "La mujer en san Agustín", Estudio Agustiniiano 29 (1994) 3-49.

ble como ella. Y afirma que, si la mujer puede ser serpiente seductora para el hombre, el hombre puede ser diablo para la mujer. De idéntica manera, ambos pueden y deben ser cielo y paraíso para el otro por el amor.

Son muchas las cosas –dice el santo– en que los animales superan al hombre; sin embargo, sólo éste tiene inteligencia y, en la medida en que posee vida racional, es imagen de Dios. Por esa razón afirma que la mujer es también imagen de Dios, pues también ella tiene mente racional. Sostiene, pues, que hombre y mujer son iguales en su naturaleza, diferenciándose sólo en el cuerpo; rechaza toda comparación discriminatoria para la mujer fundamentada en su sexo. No sólo no niega a la mujer su dignidad de imagen de Dios, sino que tampoco tiene reparos en atribuir a Dios rasgos y características femeninas. Dios es padre y madre.

San Agustín considera siempre el sexo femenino como hecho natural, jamás como defecto o pecado. Esta igualdad será confirmada en el Reino de los cielos donde no existirá la libido y triunfará totalmente el amor.

Son muchos los autores antiguos que se refieren a las actas de los mártires, v. gr. las de las santas Perpetua y Felicidad, para probar la igualdad entre el hombre y la mujer, pues todos estamos llamados, como ellas, a la virtud y el coraje del hombre perfecto que no discrimina entre hombre y mujer, ni judío ni griego. El ejemplo de las mujeres mártires nos hace ver que demostraron una fortaleza varonil en la persecución y en el sufrimiento, así como una fidelidad a toda prueba ante el destierro y la ausencia de sus maridos.

San Agustín siempre defiende el matrimonio como algo muy positivo, especialmente frente al maniqueísmo. Marido y mujer tienen la responsabilidad de vivir juntos como una sola persona y con una sola alma, y para ello es también importante la relación sexual como expresión del amor que unifica y orienta el matrimonio hacia Dios.

Ambos, hombre y mujer, tienen los mismos derechos dentro del matrimonio y por eso tienen también los mismos deberes. El obispo de Hipona denuncia la injusticia de la ley civil romana al respecto, que castigaba duramente el adulterio de la mujer mientras dejaba impune al hombre por la misma falta. Esta legalidad civil la rechaza constantemente en los sermones al pueblo, a la vez que reclama que los dos, hombre y mujer, se guarden fidelidad recíproca.

Son muchos los que acusan a san Agustín de establecer un dualismo entre biología y realidad humana o entre sexualidad y amor. Pero no ha de olvidarse que de joven convivió 16 años con una mujer y tuvo con ella un hijo. Ese particular le confiere autoridad para hablar del problema. Aunque no se casó con ella por diferencias de clase social, según una prohibición le-

gal de la época, le afectó terriblemente su separación, según nos cuenta en las *Confesiones* (6,15,25).

La relación entre marido y mujer es expresión de la naturaleza social de los seres humanos. Se debe un gran respeto a la unión entre hombre y mujer. La imagen según la cual la mujer sale de la costilla del hombre nos orienta hacia ello. Lo más importante en esa unión es el amor puro y sincero, un amor que se orienta hacia las personas y no a sus posesiones.

El amor desinteresado entre marido y mujer es modelo de amor para todos los creyentes, especialmente para los religiosos y religiosas, pues si se ama gratuitamente al cónyuge, ¿acaso se podrá amar a Dios de otra manera?

Según san Agustín entre el amor y la amistad hay solamente un paso. Es tan importante para él la amistad que la considera, junto a la salud, lo más importante de la vida. La salud garantiza la vida y la amistad garantiza que el hombre no está solo y no se pierda en la soledad. Desde que nace, la persona vive en amistad: nada más venir al mundo, lo primero que ve son sus padres y lo primero que percibe es su amor y amistad. Esta es un amor recíproco, un amar y ser amado, un querer el bien del amigo-amado. La amistad entre marido y esposa no tendrá límite en el Reino de Dios.

Todo amor requiere fe, pues el amor no puede ser visto en sí mismo y esto es válido tanto para el matrimonio o amistad como para la vida religiosa: donde no hay fe no hay amor.

Es preciso tener en cuenta los aspectos positivos de la visión agustiniana de la mujer, pues a pesar de la cultura reinante fue un gran renovador y muchas de sus ideas aún permanecen vigentes. Ante todo, la mujer es imagen de Dios. Además, Dios glorificó por igual a uno y otro sexo pues quiso hacerse hombre pero naciendo de mujer. Por otra parte, aunque el varón (*vir, de virtus*) es, con frecuencia, físicamente más fuerte que la mujer, ésta es, muchísimas veces, moralmente más consistente que el hombre que, en muchas ocasiones, reniega en la práctica de su dignidad.

San Agustín luchó contra la discriminación a que estaba sometida la mujer en su tiempo y en este sentido es un ejemplo para todo religioso agustino.

LA ORACION Y LA INTERIORIDAD

San Agustín ordena en la Regla: “Perseverad en las oraciones fijadas para horas y tiempos de cada día” (2,10). Algo esencial no sólo para la vida comunitaria, sino para la vida cristiana en general. En efecto, uno de los mayores peligros que acechan al religioso es el activismo. El santo refiere que, por su parte, prefería disponer del máximo tiempo para la interioridad entendida como reflexión, lectura, contemplación...

La fe siempre se encuentra en camino de crecimiento. La espiritualidad del religioso nunca debe dejar de crecer y, como grupo, los religiosos se esfuerzan por llegar a Dios, poseyendo una sola alma y un solo corazón hacia Dios.

Frente a este gran ideal, uno de los mayores problemas actuales es la resistencia al cambio, a la conversión permanente, que obliga a ir creciendo a pesar de las incomodidades, pues siempre se está en tensión, en camino, y queda aún mucho para llegar. Y, aun en el caso de ser perfectos en cuanto caminantes, se es imperfecto, dado que aún no se ha llegado a la meta. De ahí que diga: “No estéis contentos con lo que sois si queréis llegar a lo que no sois” o también: “Cuando dijiste basta, entonces periclitaste”.

El encuentro con Dios es un proceso permanente, por lo que ni en el sufrimiento se debe olvidar que Dios está con nosotros. El santo está plenamente convencido de que Dios se manifiesta y actúa a través de los hombres, y él lo experimenta en Ponticiano, en Alipio, en su madre Mónica, entre otras personas conocidas, y afirma sentirse, ante ellos, pequeño en el alma. Por eso recomienda: “Honrad los unos en los otros a Dios, de quien habéis sido hechos templos” (*Regla* 1,9).

La oración es indispensable para el encuentro con Dios. Para ello lo fundamental es ser sinceros, ser coherentes entre lo que se dice y lo que se hace y se siente. Es la razón por la que san Agustín dice en la *Regla*: “Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, sienta el corazón lo que profiere la voz/ (2,10).

también la propia conciencia y las propias acciones deben ser alabanza para Dios en oración: es viviendo bien como se alaba a Dios constantemente. Si a la vez que se canta el Aleluya no se da pan al hambriento, no se viste al desnudo, y no se hacen las obras de misericordia, se está actuando hipócritamente.

La oración es un corazón lleno del deseo permanente de Dios. Como tal no es continua; pero como desear es ya orar, si el deseo de Dios es continuo, la oración también lo será.

San Agustín da gran importancia a la oración comunitaria, como lo pone de manifiesto en la *Regla*. Entre otras razones está la conciencia de que la oración de todos hace que el deseo crezca, deseo que luego lleva a orar continuamente.

Uno de los aspectos más conocidos de la espiritualidad agustiniana es su insistencia en la interioridad. Esta consiste en el cuidado y cultivo de la vida interior, no en una simple introspección superficial que puede conducir al narcisismo. La interioridad habla de la realidad personal, es escucha individual de lo que Dios quiere de cada uno. No es sólo el descubrimiento del yo,

sino el descubrimiento del Otro y de los otros en Dios. Para ello es necesario el silencio, la tranquilidad y la paz; no huir del silencio para evitar entrar en sí mismo, como hace mucha gente.

Cada uno debe cuidar su propia interioridad, pero también debe preocuparse de compartir lo que aprende con los otros, pues la vida y la oración común no es sólo rezar los mismos salmos en la misma capilla, aunque eso también sea importante, sino compartir las respuestas a las preguntas comunes, como por ejemplo: ¿quién es Dios para mí?, ¿dónde puedo encontrarlo? Para ello hace falta crear situaciones propicias, por ej., comentar juntos un pasaje de la Biblia o un texto espiritual interesante. Se debe evitar, sin embargo, que el diálogo degenera en una discusión o en un monólogo.

La oración debe formar parte del mismo ser de cada uno y la vida debe responder a lo que es la oración. Como suele decirse: “ora bien quien vive bien y vive bien quien ora bien”.

Mucho más que las palabras, lo que constituye la oración son los sentimientos que mueven el ánimo, además del amor puro. Pero aunque no sean lo esencial, las palabras también deben formar parte de la oración, pues las palabras sencillas conducen a ella. Cuando se enfría el deseo, la caridad, se adormece la oración.

LA CUESTION SOCIAL ³

La opción por los pobres es tan antigua como la historia de la salvación, como el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y ya en los sermones de san Agustín podemos ver reflejada la problemática rico-pobre en múltiples ocasiones.

En su época casi todos los ciudadanos eran pobres, sobre todo los pequeños arrendatarios (*colonii*) y los jornaleros en paro, que con frecuencia se unían a los donatistas. La situación se vio empeorada cuando el imperio romano suprimió la protección de los arrendatarios, de modo que quedaron a merced de los grandes terratenientes, que por supuesto no desaprovecharon la ocasión. La situación llegó a tal extremo, que el concilio de Cartago tuvo que pedir que se constituyera una institución de auxilio a los pobres, pues muchos de ellos al vivir peor que los esclavos, se veían obligados a vender su libertad para no perecer de hambre.

3. Cf. T.J. VAN BAVEL, *La opción por los pobres de san Agustín*. Predicación y práctica. Secretariado Justicia y Paz (Curia Agustiniana), Roma 1992.

En aquella poca la esclavitud se aceptaba como algo normal y evidente, y por eso la Iglesia hacía muy poco o nada por los esclavos en cuanto clase social. San Agustín afirma, al igual que Pablo, que siervo y amo deben vivir desde el amor. Y prohíbe rotundamente tratar injustamente a los seres humanos. Él considera la esclavitud como algo antinatural, fruto de la iniquidad y de la violencia (la guerra). Cae fuera de la voluntad de Dios que un ser humano domine a otro. Todos son hermanos y, en consecuencia, el amo debe ser siervo de los que le sirven (y no sólo en teoría).

Los comerciantes de esclavos llegaron incluso a saquear pequeños pueblos, para capturar a personas libres y venderlas como esclavos en otro lugar. El santo, junto a toda su iglesia, no ahorró esfuerzos para liberar a muchos de esos esclavos. Por otra parte, la situación llegó a agravarse de tal modo, que tuvo que escribir a Alipio a Italia y pedirle que presionara al gobierno para que modificase la ley de esclavitud.

San Agustín defiende con vehemencia la igualdad entre los hombres. Su razonamiento se apoya en cuatro principios:

- Dios creó el mundo para todos por igual
- Todos nacimos desnudos (iguales)
- Ayudar a los pobres es cuestión de justicia
- La codicia es la causa última de la pobreza

Dios creó la tierra para todos por igual, por lo que todos los bienes son comunes. Nadie es dueño de nada sino que todos somos administradores o distribuidores; nada tiene nada en propiedad absoluta. La Tierra es de pobres y ricos por igual.

Puesto que todo lo recibe de Dios, a sus ojos todo hombre es un mendigo. Tanto su nacimiento como su muerte muestran que todos los hombres son iguales. La desigualdad surge en la vida terrena por la acaparación de bienes por parte de unos pocos, bienes que no les pertenecen en justicia. Por lo tanto se puede afirmar que las diferencias entre ricos y pobres son creadas artificialmente. El rico posee bienes que, en justicia, pertenecen a otros. De ahí que ayudar a los pobres no es cuestión de caridad, sino de justicia. El rico debe conocer que sus propiedades pertenecen a otros, y actuar en consecuencia. No es cuestión de riqueza-pobreza, sino de justicia. Ayudar al pobre según el santo es pagar una deuda. No se trata de generosidad porque se le da lo que le pertenece en justicia. Por justicia se debe a los pobres y también por amor. Para san Agustín la codicia es una disposición maligna que impulsa a poseer y acumular bienes sin compartirlos. Cuando esta codicia se junta con la riqueza, el poder y la injusticia, se convierten en la ley de la selva donde el más fuerte se come al más débil.

San Agustín repite insistentemente que son los bienes que poseemos los que dan lugar a conflictos, disturbios, pleitos, guerras... Si no hubiera bienes propios se solucionarían muchos de estos problemas.

Basándose en la igualdad de los seres humanos y en el derecho universal a la justicia, la Iglesia que él presidía –y otras muchas– dedicaban grandes esfuerzos a ayudar a cualquier persona que lo necesitara, incluidos muchos no cristianos.

LA COMUNIDAD

San Agustín define la comunidad como el centro de la vida cristiana. Hoy más que nunca se siente la falta de conciencia comunitaria, y pocas veces se ha deseado tanto profundizar en las relaciones comunitarias.

Para el santo, la finalidad esencial del monasterio es la creación de una auténtica comunidad cristiana. Por eso la Regla comienza diciendo: "... vivid en la casa unánimes y tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios" (1,3). Pero comunidad no es sólo comer juntos y vivir bajo el mismo techo, sino que implica compartir, vivir unidos hacia Cristo. La Regla pide que los hermanos honren a Dios los unos en los otros. Esta unión comunitaria es también la base de la sociedad, la familia, etc.

San Agustín insiste mucho en la necesidad del amor fraterno, el amor de los hombres hacia el hermano más cercano. Amor que es plenitud de la ley, pues quien no ama a su prójimo a quien ve, no podrá amar a Dios a quien no ve. El santo es marcadamente teocentrista, como lo muestra un análisis de la Regla, donde vemos que aparece una vez el nombre de Cristo, una vez el del Espíritu Santo y nada menos que dieciséis veces el de Dios. Ahora bien, el primer acto de amor hacia Dios es el amor a los hermanos; la oración y la liturgia tienen gran importancia, pero no son garantía de amor a Dios.

La perfección en el amor se manifiesta en la mayor entrega a lo común que a lo propio, en el poder confiar plenamente en las relaciones humanas, a lo que orienta la espiritualidad agustiniana.

"Las exigencias del amor no deben ser desestimadas. Si quieres mantener el amor, no lo estimes vil y despreciable, y no creas que se puede amar de un modo blandengue y relajado". El amor no es una simple ausencia de mal. Por eso Agustín pone en guardia a fin de que no se crea que se ama al siervo por no castigarle. El amor se demuestra con los hechos, aunque teniendo en cuenta que una comunidad está siempre formada por seres humanos.

Para san Agustín, la vida común tiene dos valores principales:

– la pobreza –que no entiende como no tener nada, pues eso no sería un valor– donde lo más importante es la comunión de bienes, el no tener nada propio.

– la humildad, como oposición a la soberbia, el peor de los pecados.

En nuestros días se tiende a centrarse mucho en la unidad espiritual y poco en la material, de modo que se está perdiendo la comunidad de bienes. Grave error, pues la comunidad de bienes es el primer paso hacia la comunidad de Espíritu. Es imposible vivir con unidad de alma y corazón cuando no hay unión ni siquiera en lo material, es decir, sin compartir los bienes.

Para san Agustín la soberbia es la raíz de todo pecado, pues transforma a las personas en seres autosuficientes, incapaces de amar. Donde hay soberbia es imposible el amor, y sin amor no hay nada bueno. Es un pecado tan grave porque se insinúa hasta en las obras buenas, destruyéndolas completamente. Hace que la persona se preocupe sólo de sí misma, llegando a hacerse insoportable para los demás.

La concepción agustiniana de la obediencia es muy revolucionaria para su época. Si se la compara con la existente en otros monasterios de la época donde el abad era el portador del Espíritu y lo que él ordenaba era palabra de Dios, resulta bastante democrática. Construir la comunidad, al igual que la obediencia, es tarea de todos los miembros del grupo. Todos son responsables por el amor que no siempre acarrea felicidad, p. ej., para el superior. La autoridad es una carga asumida por amor hacia los demás hermanos y no por vanagloria. La obediencia, por supuesto, es también un acto de amor.

El bien común es tarea de todos los miembros del grupo, al igual que la obediencia. La obediencia debe practicarse con amor, comprensión y compasión hacia el superior y la carga que le toca llevar. El mayor bien es el amor.

San Agustín rompe las estructuras de su tiempo al separar la autoridad y la obediencia del dominio de la fe para pasarlas al dominio del amor, al Reino de Dios. La dominación destruye el amor, y causa frustración, desamor, odio. De ahí que el superior haya de evitar el impulso a dominar a los hermanos que están a su lado o bajo su tutela. La autoridad implica el tener cuidado de los valores comunes.

La Regla es un llamamiento a la igualdad evangélica y a la hermandad total entre las personas. Es el ideal de la primitiva comunidad de Jerusalén el que impulsa al religioso hacia una utopía que debe ser realizada, teniendo en cuenta que es necesario el consenso sobre algunos principios fundamentales. Cada comunidad debe organizarse para su mejor funcionamiento, pero teniendo en cuenta que incluso viviendo en comunidad no se puede prescindir del apostolado.

Uno de los mayores peligros al acecho es la frustración o la amargura, que han llegado a destruir muchas comunidades. Igual de peligroso es el

egoísmo. La estabilidad dentro de la comunidad depende de los acuerdos y compromisos asumidos en común. Son imprescindibles el altruismo y el conocimiento mutuo, que lleven a avanzar hacia Dios.

R. A. CAPILLA GONZALEZ
Valladolid

A propósito de un libro sobre fray Luis de León *

Fray Luis de León fue un escritor, un gran escritor en prosa y verso. Esto lo supieron pronto los españoles, incluso antes de que publicara ninguna de sus obras. Lo sabe hoy todo el mundo. Sus libros en español siguen vendiéndose y se estudian con pasión. Este es el fray Luis del que tantos hablan; el que se estudia en los Colegios y Universidades. Negarlo es cerrarse a la evidencia. Pero lo que ya no saben todos es que fray Luis fue también teólogo y biblista, muy estimado por sus contemporáneos y muy combatido también por algunos, dadas sus innovaciones; y que fue precisamente esta de biblista su vocación. O mejor, la de teólogo; pero entendiendo la teología en el sentido abarcador en que él la entendía: “de la cual el principio son las cuestiones de Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los Santos y lo más alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena” (NC, 1, *dedicatoria*, BAC 1951², 388). Es decir, teología escolástica, teología positiva y Biblia, y, como preámbulo, la filología, la historia, las demás letras humanas y la elocuencia, como dice en distintas ocasiones a lo largo de su vida. Todo al servicio de la exégesis bíblica y esta al servicio de la perfección de la caridad. Ni sólo teología escolástica, que asigna a la Biblia la función de corroborar los dogmas, ni sólo exégesis bíblica pura, que desecha la escolástica y la positiva, ni mero humanismo, atendido a las letras humanas sin más. Difícil empresa, como para despertar entusiasmos e inquinas. A su servicio puso su voluntad de estilo; su decisión, lograda, de levantar la lengua española a la altura del latín, el griego y el hebreo, y de ser leído por los que no gustan de “lo que se escribe mal y sin orden” (NC, 3, *dedicatoria*, 658).

A remediar la ignorancia en que se está respecto al fray Luis teólogo viene el presente volumen. En él se recogen, en primer lugar, cuatro artículos no directamente relacionados con el tema, pero que pueden ayudar a esclarecerlo, así como el que va al final (el elogio que de fray Luis hizo Fran-

* S. ÁLVAREZ TURIENZO (Ed.), *Escritos sobre fray Luis de León*, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca 1993, 370 pp., 24 x 16,53

cisco Pacheco; la vida de fray Luis por Tomás de Herrera; la escrita por Mayans y Siscar; un artículo de Pedro Sáinz Rodríguez en el que se puede seguir el curso de la fama de fray Luis; y, al final, uno de Antonio Mestre sobre el redescubrimiento de fray Luis en el siglo XVIII). Entre aquellos y este están los siguientes estudios: López de Toro, “Fray Luis de León y Benito Arias Montano”; Eugenio Asensio, “Fray Luis de León y la Biblia”, fundamental para sorprender en acción el temple guerrero de fray Luis y conocer su concepción de la exégesis bíblica; Swietlicki, “Luis de León y el enredo de las Letras Sagradas: descifrando el significado de *De los nombres de Cristo*”; Maristany, “Sobre la obra latina de fray Luis de León”; Álvarez Turienzo, “El argumento y suma de la teología es Cristo. Escritura luisiana y clave de lectura”; Tomás Álvarez, “Fray Luis de León y santa Teresa de Jesús. El humanista ante la escritora”; David Gutiérrez, “Fray Luis de León, autor místico”.

Como introducción, el editor traza, con la competencia que le es usual, la visión teológico-bíblica de fray Luis y su sistema conceptual, y trata a la vez de otros muchos temas que colateralmente le van saliendo. Advierto, en su afán de destacar el valor teológico de fray Luis sobre otros aspectos más prestigiados habitualmente, ciertas contradicciones o, al menos, a mí me lo parecen.

En la página 17 se lee: “Habrá quien, pese a todo, siga manteniendo que el fray Luis vivo en su posteridad es el poeta y el cincelador del lenguaje en su prosa y, por tanto, ése es el que ofrece base justificada para seguir estudiándolo, y que, si tuvo otras excelencias, no han superado la prueba del paso del tiempo. Considero equivocado ese juicio. A sus coetáneos les impresionó más su saber teológico que sus poemas”. El autor está en su derecho y no seré yo quien se lo niegue, aunque seamos muchos los que discrepamos de él. Pero él mismo, en las páginas 28-30, constata que en la Contrarreforma, de dominio neoescolástico, desapareció su obra del interés de los estudiosos (su fama literaria, sin embargo, no sufrió eclipse. Testigos de ella son Cervantes, Lope de Vega, Quevedo...) y que en el reencuentro que con él tuvo el siglo XVIII se ignoró al escolástico, incluso al teólogo, reeditándose su obra en romance como la de un escritor espiritual, no propiamente teólogo. También su doctrina espiritual se les escapaba, quedando sólo el escritor sin par. Desde entonces, su fama en este sentido no ha hecho sino crecer (entre los componentes de ella, el autor señala con razón el de libertario perseguido por la Inquisición, elaborado en el siglo XIX). En la página 34, a vueltas de algunos reparos que pone a la *Exposición del libro de Job* afirma: “lo nuevo en él corre por venas latentes, aparte de la fuerza y arte de su prosa; me refiero a la plasticidad característica de su frasis, que nos pone

ante las cosas diciéndose a sí mismas. Quizá sea la poesía la que mejor revele su estilo de composición”. Sin comentarios.

Se dice en la página 17: “El fray Luis poeta no es inquietante para ese orden [*tradicional*] o lo es sólo si sus versos se leen a la luz del teólogo que vibra al unísono con el salmista y los profetas. Retirada esa luz, son los de un contemplativo del cosmos, que puede hacer suyos cualquier agnóstico”.

Si en algún texto aparece el fray Luis conflictivo y combativo, al que no doblegan la lucha ni la persecución, es en sus poesías. Visible hasta en la técnica de composición y en los recursos retóricos que emplea. El sosiego y la paz aparecen en ellas sólo como anhelo. Pero no es esto lo que ahora me interesa señalar. No entiendo cómo un agnóstico podría firmar estos versos, a no ser que previamente hiciera una reducción, eliminando las muchas corrientes que en ellos bullen, las mismas que en sus obras en prosa, y quedándose exclusivamente con lo que fuera de su gusto. Pero ¿qué tendría que ver el producto resultante con la poesía de fray Luis? Téngase en cuenta, además, que su poesía no puede separarse de sus otras obras; y esto no sólo por principio general de crítica literaria que exige integrar cada parte en su todo, porque sólo inscrita en él rinde la plenitud de su significado, sino porque el mismo fray Luis, consciente de las técnicas que utilizaba en cada momento del proceso creador (y en esto es modernísimo), dejó visible la urdimbre en las muchas coincidencias, a veces hasta literales, entre aquella y estas, especialmente en las escritas en español. En el cosmos, el contemplativo fray Luis, platónico y cristiano como san Agustín, Sto. Tomás de Villanueva, el Bto. Alonso de Orozco..., veía a Dios y, en concreto, al Dios de Jesucristo. Si nosotros no le vemos, es porque mentalmente no tenemos ya los ojos que ellos tenían. Añádase a todo ello, y aquí la contradicción, a mi juicio, que en las páginas 21-24 se dice que Cristo encarnado es el centro del sistema de fray Luis y no la escolástica aristotélica, rechazada por los humanistas por fea e impía, ni el platonismo (aunque él lo prefería a aquella), que termina disolviendo el misterio en mera religión cósmica. Sobre esto se insiste en la página 27 y en las páginas 31-34, afirmándose con toda rotundidad en la página 32: “Su pensamiento era cristiano, entendida además esa singularidad religiosa con radicalidad”. ¿Cómo un pensador, radicalmente cristiano, que fue además un gran poeta, uno de los mejores poetas de todos los tiempos, ha podido escribir una poesía que no es cristiana, a no ser que la leamos a la luz de un significado teológico que no está en ella, sino que le viene de fuera, hasta el punto que la puede hacer suya cualquier agnóstico? No lo entiendo.

Ni comparto la esperanza del autor expresada en la página 35: “De la envergadura de su genio sólo se tendrá la medida justa cuando podamos

contar con el *corpus* completo de su obra”. No creo que nuevos hallazgos o la publicación de sus inéditos nos traigan grandes novedades. Para medir el calado de fray Luis en los distintos aspectos de su obra tenemos material más que suficiente. Fray Luis se dio todo entero en sus obras en español. A nosotros nos incumbe la hermosa, aunque difícil, tarea de aprender a leerlo; de potenciar lo que a veces en él es sólo germen o incluso tan sólo raicilla que espera ser llevada a plenitud. Sus obras latinas pueden ayudarnos, y mucho, en esta empresa. Por desgracia, en la bibliografía de fray Luis, que ahora tenemos reunida en la obra ejemplar de Rafael Lazcano, abunda en demasía la paja (elogios de turiferarios y embestidas de algún que otro miura). Lo señala Pedro Sáinz Rodríguez en un artículo recogido en el presente volumen y lo había señalado Dámaso Alonso en el epílogo a la edición crítica que de las poesías de fray Luis hizo el P. Ángel C. Vega. Allí escribió el inolvidable maestro: “dominan la imprecisión, la improvisación, el apasionamiento y el barullo”. Afortunadamente hay también trabajos de mérito y rigor, como los reunidos en este libro. Por ello y por su valiosa introducción, el editor, amigo y buen conocedor de fray Luis, merece el agradecimiento de cuantos compartimos su fervor por el escritor y teólogo, eminente aquél y eminente éste. Pero este, el fray Luis teólogo, pasó a mejor vida. Está muerto, porque muerta está aquella teología, la escolástica y la suya; porque está muerta aquella exégesis, también la de los hebraístas. ¡Tan pronunciada es la inflexión histórica que estamos viviendo!

La teología, según fray Luis, comienza por la escolástica, sigue por los Santos Padres y termina en la Biblia, que es la cima; pero, de hecho, con su método, termina leyéndola con ojos escolásticos, que son, en definitiva, la clave fundamental, aunque no única, de su interpretación del texto sagrado. *De los nombres de Cristo* es un clamoroso exponente de su técnica exegética. Comienza dando los textos bíblicos que justifican la atribución de un determinado nombre a Cristo, casi siempre del Antiguo Testamento, interpretado cristológicamente. A continuación, no hace la exégesis filológica de cada texto, sino que se pregunta por el significado del nombre en cuestión y por qué le conviene a Cristo. Y aquí, esta es su gran limitación, desembucha todo lo que ha aprendido en la Escuela y en los Santos Padres y en Aristóteles y en Platón y en los neoplatónicos antiguos y modernos y en los poetas italianos y españoles y en los libros de pastores y en los arrastres de la Cábala... Todo ello leído por un amante de las palabras que gusta de escudriñar sus reconditeces y formar con tan dispares elementos un cuerpo de doctrina bien trabado y compuesto (cf. NC, 1, *Padre del siglo futuro*, 487).

Pero a nosotros no nos parece tan trabado y oímos, a las veces, como un crujir de artejos encontrados, como una encrepada gritería de voces contra-

dictorias, y nos sentimos alejados de él. En su descargo, hay que decir que lo mismo nos pasa con los demás autores de la tradición cristiana y con los de cualquier otra tradición. Las contradicciones son inevitables desde el momento en que una gran idea nueva, o una nueva forma de vida, entra en el río de la historia y se va disolviendo en distintas aguas y resurgiendo, transculturada, en formas nuevas. Nunca han sido tan visibles las contradicciones en el cristianismo como lo son hoy en las nuevas formulaciones teológicas, por la sencilla razón de que no se ha llegado aún a un sistema que cohesione las nuevas respuestas que se van dando a los viejos temas. Cada generación tiene que volver a los textos originarios y preguntarse cuál fue la novedad de su significado, sabedora de sus propios condicionamientos y sin olvidar que esos mismos textos son ya intertextos.

Fray Luis fue todo lo que aquí se dice y su teología espera nuevas investigaciones, inteligentes, precisas, iluminadoras. Pero fray Luis fue también, insisto en ello, el escritor, prosista y poeta, que se instaló desde el primer momento en el corazón de los españoles cultos ajenos al gremio erizado y angosto de los teólogos; el que ha tenido ininterrumpidamente su admiración entusiasta; el que seguirá conmoviendo a miles de lectores, que se recrearán en su prosa inigualable y recitarán de memoria sus versos. Lo de "obrecillas", como él los llamó en un prólogo galeato, es algo que tenía que decir para la galería de necios eruditos que le rodeaba. Si no le perdonaron que escribiera de teología en lengua vulgar, ¿qué hubieran dicho de él de haber sabido que andaba metido a poeta y se gloriaba de ello? Los teólogos de su tiempo y los que vinieron después no se percataron del futuro que abría su camino. Ojalá se enteren los de hoy y ojalá los agustinos no se olviden de este rasgo característico de la escuela agustiniana, el bien decir, el decir con claridad, con orden y armonía. Fray Luis es el maestro, la estrella polar.

JOSE VEGA, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

SCHMIDT, L., *Studien zur Priesterschrift*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1993, 23 x 16, 281 pp.

El libro se suma a los muchísimos estudios que suscita la cuestión tan debatida hoy día de la composición del Pentateuco. El autor es un conocido defensor de la hipótesis documentaria, si bien un tanto modificada. Este libro, como el título indica, está dedicado al código sacerdotal. En la discusión moderna no se niega que existan textos P, lo que se debate es su carácter: si es fuente o estrato redaccional, es decir, si existió como obra separada, o si fueron retoques y suplementos a la obra precedente representada por los escritos más antiguos.

L. Schmidt, como ha hecho en otros trabajos, defiende que P es fuente. Decir que es redaccional no hace justicia a la coherencia del pensamiento de esta fuente que se ve perturbada y oscurecida por estar mezclada con las fuentes anteriores.

El libro no trata de todos los textos atribuidos a P, sino solamente de algunos. Tiene tres partes desiguales. En la primera, examina los textos P de Ex 1-14: la vocación de Moisés (6, 2-7,7), las plagas (7, 8-11,10) y el milagro del Mar (14); la segunda parte analiza las narraciones sacerdotales acerca de las murmuraciones en el desierto: maná y codornices (Ex 16, 1-15), el agua de la roca (Num 20, 1-13); la historia de los exploradores (Num 13-14) y la rebelión contra Moisés y Aaron (Num 16-17); la tercera parte es un estudio sobre el final de P, es decir, los textos sacerdotales entre Num 20 y Deut 34.

En todos los casos, los análisis están hechos teniendo en cuenta las opiniones de los que niegan la independencia de P. Hay que advertir que el autor piensa que P redactó su obra teniendo delante las obras de los predecesores. Y esto lo dice porque, como se ha observado, P supone el conocimiento de las fuentes anteriores y alude a ellas. Pero precisamente este conocimiento que P tiene, es la razón que se invoca a favor del carácter redaccional del Sacerdotal. No es fácilmente imaginable que éste escribiera una historia que necesitara otra obra precedente para ser entendida. Esto quiere decir que hay argumentos para ambas posturas. Y es que P presenta un carácter ambiguo. De un lado, se advierte en él una manera de pensar cerrada, coherente, programada. Esto inclina la balanza en favor del carácter independiente de P. Pero, por otra parte, utiliza expresiones que han empleado los predecesores e introduce personajes sin presentarlos, lo que habla en favor de su carácter redaccional. Tomar una decisión es más objeto de una opción que verdadero convencimiento fuera de toda duda.— C. MIELGO.

LEVIN, Ch., *Der Jahwist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 23 x 15, 456 pp.

El título indica claramente que se refiere a esa supuesta fuente del Pentateuco, que está pasando por malos momentos. Después de haber sido encumbrado como uno de los mejores teólogos, ahora se le deja en situación precaria, o se decreta simplemente su extinción.

El libro comienza precisamente con una historia del J, o mejor, con la exposición de las diferentes opiniones que ha habido sobre él. Los críticos literarios pasaron de su descubrimiento a la descomposición del mismo en dos fuentes. La introducción del método his-

tórico tradicional le ensalzó tanto que le convirtió en un gran teólogo y artífice de la primera historia de Israel. El método redaccional practicado por Kilian, Friebe, Fritz, Zenger y Weimar, si bien sigue ligado a la hipótesis documentaria, redimensiona en gran parte el papel del J. Posteriormente Winnett, J. van Seters y H.-C. Schmitt convierten ya al J en redactor y hablan de un J reciente distinto de otros textos preyahvistas. Otros han acercado tanto el J al Deuteronomio que casi los identifican (H. H. Schmid, M. Rose) y finalmente para otros la identificación llega a tal punto que el J desaparece como tal. No ha habido pentateuco o tetrateuco hasta la redacción del Dt (Rendtorff, Blum).

Seguidamente el autor presenta los resultados a los que ha llegado. J existe, es más, existen dos J como ya pensaron algunos hace tiempo. Pero deben entenderse de distinta manera. J propiamente es un proceso redaccional. Antes de él hubo fuentes preyahvistas, pero no hilos narrativos continuos, sino multiplicidad de fragmentos y bloques narrativos escritos. Incluso algunos tienen signos de haber sido reelaborados literariamente. El J como redactor eligió los fragmentos, los arrancó de su sitio, les colocó en otro contexto, los unió con elementos redaccionales y así les dio un nuevo significado. Como es fácilmente observable, el autor se acerca mucho al "Late J" de Winnett, al J propiamente dicho de van Seters e incluso al J tardío de H.-CH. Schmitt e incluso al Vg2 de Blum, si bien no está de acuerdo con estos dos últimos en que anteriormente hubiera una redacción E (Schmitt) o redacción D (Blum).

En el siguiente capítulo analiza los textos en que basa su hipótesis, que son éstos: Gen 39, 1-6.21-23; 30, 26-31; 26, 12-14; 24, 34-37; 12, 1-3; Ex 1, 8-9; 22, 3.6a.12.; 19, 9.19a; Gen 6, 8; Ex 3,1-4. El examen de estos textos le permite afirmar que el J ha redactado el material anterior suplementándole; las adiciones que se deben a su mano manifiestan una mentalidad determinada. Ni el material anterior ni las notas redaccionales del J permiten que se las entienda como fuentes.

A continuación el autor presenta la obra del J existente en el Pentateuco, distinguiendo con diverso tipo de letra el J redactor de las fuentes preyahvistas y de los suplementos postyahvistas. Evidentemente el texto se ofrece en versión alemana.

El resto del libro no es más que la justificación de la distribución hecha y del carácter redaccional del J. Tres capítulos ulteriores hablan de las fuentes del J, de su léxico y finalmente de su doctrina. Quizá al lector le interese saber que este redactor J presupone el Deuteronomio y a su vez es conocido por el Dt y por el II Isaías; con lo cual el tiempo de composición queda bastante determinado. No deja de causar sorpresa leer que el autor piensa, que J al presentar a los patriarcas adorando a Dios fuera del santuario central, lo hace intencionadamente, oponiéndose con ello a la política religiosa del Deut. Concretamente J no está de acuerdo con la centralización del culto. Como lugar de composición propone la diáspora, dado que en Jerusalén estaban activos los deuteronomistas que siguen fieles ideológicamente al Deut.

Estas últimas afirmaciones son muy arriesgadas. Puede concederse que el J como cualquier otro israelita criticase la centralización del culto, pero lo que no se entiende entonces, es que esta obra escrita fuera de la Palestina con una ideología contraria a la opinión dominante en Jerusalén, fuera capaz de imponerse hasta el punto de formar parte fundamental de lo que va a ser muy pronto el canon judío. Tuvo que contar con padrinos de gran influencia, si tenemos en cuenta que el judaísmo después del Deut no puso en duda jamás la centralización del culto.- C. MIELGO.

DELKURT, H., *Eitische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1993, 20 x 12,176 pp.

El libro analiza una cuestión fuertemente debatida. La Sabiduría antigua, ¿es eudemonista y utilitarista o está orientada hacia la voluntad de Dios?

Especialistas notables (Fichtner, Zimmerli, Preuss) piensan que la sabiduría persigue ante todo el éxito. Merece la pena ser sabio. Tiene sus ventajas. El sabio hace lo moralmente bueno no en vista de un valor absoluto, sino porque cree que en ello encontrará premio. Es verdad que puede proponerse la voluntad de Dios como norma de conducta, pero obrar según la voluntad de Dios no es igual que obrar a causa de la voluntad de Dios.

Desde hace unos veinte años surgen estudios que rechazan esta manera de enjuiciar la sabiduría (Von Rad, Skladny, Nel, etc). Para éstos la Sabiduría está orientada hacia la voluntad de Dios. Deber del sabio es obrar conforme al orden divino impuesto al hombre. Solo así puede encontrar bendición. Del hecho de que la sabiduría israelita sea profana, no se sigue que sea irreligiosa

El autor pretende contribuir al esclarecimiento del tema, analizando los proverbios temáticamente en concreto estudiando los proverbios que hablan de relaciones personales: padres e hijos, hombre y mujer, perezoso y diligente, ricos y pobres. Lo que se pregunta en cada caso es lo mismo: Qué relación tienen estos grupos, qué esperan unos de otros, qué papel juega Yahvé en los consejos que se dan, qué "Sitz im Leben" suponen.

En la discusión existente, que acabamos de mencionar, el autor toma partido por una concepción ética de la sabiduría; no ve razones para juzgar la sabiduría como utilitarista. La sabiduría propone una conducta porque así Dios lo manda. Regla de la acción es la voluntad de Dios. Interesantes son las observaciones sobre ricos y pobres especialmente; aquí es donde especialmente se ve que el autor tiene razón. El libro es interesante y contribuye mucho a un tarea hoy especialmente sentida: estudiar la sabiduría israelita en sí misma, sin verla como un mero apéndice de la sabiduría egipcia. – C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Die Geschichtsbücher des Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk* (Theologische Bücherei, 87). Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 20 x 15, 150 pp.

He aquí un libro escrito contra corriente. El autor se pregunta si existe la obra histórica deuteronomista. La interrogación evidentemente no es retórica. Intenta demostrar que no ha existido la supuesta obra Dtr que desde M. Noth se viene aceptando, aunque con ciertas modificaciones.

Arranca del supuesto de que hay dos maneras de escribir la historia: una, inductiva que parte del suceso particular; otra, deductiva que parte de un concepto, de una idea. De esta segunda clase es el Dtr de M. Noth, que propiamente no escribe historia sino teoriza sobre ella, pues es el autor del estrato interpretativo. La atención se ha centrado indebidamente en el estrato interpretativo y no se han apreciado las características de las historias singulares de estos libros. El objetivo del libro es hacer una investigación histórico-tradicional. Le parece imprescindible partir de las pequeñas unidades, muchas de ellas procedentes de la tradición oral y preguntarse por el carácter de estas pequeñas unidades. Conociendo las publicaciones anteriores del autor, era de esperar la afirmación rotunda de la existencia de la tradición oral.

La parte principal del libro se compone de tres capítulos: en el primero hace el inventario de las formas literarias existentes desde el libro del Exodo (por qué desde este libro no lo justifica suficientemente) a 2 Reyes. En el siguiente fija, clasifica y analiza cada de las formas literarias como buen *Formgeschichtlicher*. Finalmente en el capítulo tercero examina los textos pertenecientes al estrato interpretativo. El capítulo último dedicado al Deuteronomio se sale un poco del marco del libro.

El origen del libro es poco claro. En la p. 30 afirma que en 1979, cuando leyó la opinión de Fohrer contraria al Dtr, ya tenía el libro terminado; de tal manera que independientemente de Fohrer y por otros motivos había llegado a la misma conclusión que él. Por otra parte, el libro contiene bibliografía actualizada hasta el año 1993.

Por ello cabe dudar si el autor se seguirá manteniendo hoy fiel a la tradición oral; idea que no goza modernamente de aprecio alguno en la investigación del A. T. De hecho, a pesar de la buena intención que despliega, bien poco puede decir de ese estadio. El autor mismo reconoce que es muy difícil decidir si tal relato remonta a la tradición oral.

En segundo lugar, admite el estrato interpretativo, y que es del tiempo del destierro. Con lo cual estamos dentro de la hipótesis de M. Noth. ¿Dónde está, pues, la diferencia con la opinión mayoritaria? Simplemente en el llamamiento que se hace a que se preste mayor atención a los relatos singulares y a la diferencias entre los libros. ¿Basta esto para suponer que cada uno de los libros (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) existían ya antes como tales libros y se originaron en épocas diferentes más cercanos a los hechos? Así opina el autor, pero habría que probarlo.— C. MIELGO.

LESCOW, Th., *Das Buch Maleachi. Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie. Mit einem Exkurs über Jeremia 8,8-9* (Arbeiten zur Theologie, 75), Calwer Verlag, Stuttgart 1993, 22 x 14, 208 pp.

El autor publicó anteriormente un libro sobre la estructura literaria de muchos textos del A. T. En este comentario sobre el profeta Malaquías aplica el esquema literario a los seis *torot* del libro. Es un esquema ternario según la fórmula A, B, C. El autor se basa para establecer esta estructura en la teoría de los “juegos de acción comunicativa” aplicada por Hardmeier a varios textos del A.T. Antes del comentario de Malaquías, el autor prueba la existencia de esta estructura ternaria en varios textos del A. T. (Sal 24, 3-5; 50, 7.16-21; Am 5, 18-20; Is 40, 27-31 etc). Un tanto novedoso es un “excursus” sobre las palabras claves e importantes de Malaquías (fórmula de legitimación, alianza, ley). Así mismo el capítulo sobre Judá y Edom es digno de ser mencionado, pues expone las relaciones entre estos dos estados profusamente.

Seguidamente hace el comentario del libro de Malaquías distribuido en los seis *torot* con su esquema ternario: afirmación del profeta, negación de los interpelados, reafirmación del profeta. El autor cree que el libro ha tenido tres fases en su crecimiento: el texto fundamental, evidentemente más corto. Texto que fue modificado con ampliaciones de tipo homilético.

Finalmente en un tercer momento se añadieron pequeños comentarios y glosas. Para hacer esta cirugía el autor no aporta ningún razón, sino es la intuición personal. Demasiado poco en verdad.— C. MIELGO.

CARBONE, S.P.-RIZZI, G., *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (Testi e Commenti. La Parola e la sua Tradizione, 1), Edizioni Dehoniane, Bologna 1992, 24 x 17, 154 pp.

El libro forma parte de una empresa más ambiciosa, de la que éste es el primer fruto. Pretenden los autores a continuación presentar cada profeta menor de una manera sinóptica en su triple texto: texto masorético, texto de los LXX y texto del Targum, es decir, el original hebreo y las versiones antiguas griega y aramea. Con ello no sólo quieren los autores exponer la evolución textual sino el desarrollo de la exégesis judía y de la comprensión de la biblia.

Este volumen es una introducción en la que presentan estas dos traducciones antiguas. Tras un breve capítulo sobre el texto hebreo, los autores exponen detenidamente el origen, influjo y características de la versión de los LXX. Se detienen especialmente en analizar las técnicas y las tendencias de los traductores con numerosos ejemplos. Con ello con-

siguen presentar el desarrollo doctrinal del judaísmo en muchos puntos. La segunda parte del libro es una introducción a los targumim: enumeración y clasificación de los mismos, finalidades y métodos de interpretación típicos. Finalmente presentan una selección de textos targúmicos. El libro es sencillo, pero conseguirá introducir al lector en un mundo poco conocido. Me ha parecido excesivamente ingenuo que los autores acepten la carta de Aristeeas como histórica y lo que afirma sobre el origen de los LXX. Hubiera sido preferible informar de otras explicaciones existentes.– C. MIELGO.

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993, 23 x 15, 399 p.

En esta revista (1992, p. 204-205) ya presentamos la edición original de esta obra y allí se escribió bien y mucho del contenido del libro. Posteriormente (1993, p. 585-86) presentamos la edición *paperback* en alemán. El hecho de que se haya publicado esta edición barata significa la buena acogida que ha tenido.

Nos sentimos obligados a llamar la atención sobre el subtítulo, pues indica suficientemente el contenido. Es un libro sobre el Jesús histórico, y, por tanto, trata de colocar a Jesús en las coordenadas políticas, sociales y religiosas de entonces. Al mismo tiempo reconstruye los principales acontecimientos y hechos de la vida de Jesús. De otra parte y dentro del aspecto histórico trata de exponer la doctrina y las enseñanzas de Jesús con rigor. Los grandes capítulos son éstos: El reinado de Dios, discípulos y seguimiento de Jesús, Israel, el pueblo de Dios y la Iglesia, las enseñanzas, la autoridad de la misión de Jesús, el conflicto con las autoridades y finalmente proceso y muerte. Cada párrafo va acompañado de una bibliografía selecta.

Por lo que hemos podido observar la traducción es correcta. No obstante, encontramos que traducir *Logiaquelle* por *fuentes de sentencias*, todo ello en minúsculas y sin artículo es muy confuso. No creemos que todos los potenciales lectores adviertan a qué se refiere el autor. Y estos lectores pueden ser muchos, pues la lectura no exige especial preparación.– C. MIELGO.

SABUGAL, S., *Anastasis. Resucitó y resucitaremos* (Bac 536), La Editorial Católica, Madrid 1993, 20 x 13, XX-712 pp.

Si bien el título y el subtítulo no lo indican suficientemente, el lector debe saber que no es un libro de teología dogmática sobre la resurrección de Jesús y la nuestra, sino que expone solamente la doctrina bíblica. La obra se divide en dos partes desiguales. La primera (66 pp.) trata del pensamiento del A. T. y del judaísmo sobre la resurrección de los muertos. La segunda está dedicada al N. T. Esta parte en concreto toca los puntos siguientes: la terminología, los relatos de las resurrecciones operadas por Jesús, los textos evangélicos sobre la resurrección de los muertos, los anuncios de Jesús sobre su propia resurrección y el relato de la transfiguración. El capítulo tercero, con mucho el más largo, se dedica a la resurrección de Jesús: las confesiones de fe, los discursos de los Hechos, las fórmulas kerigmáticas, los relatos del sepulcro vacío y de las apariciones, etc.

Advierte el autor que es el primer libro que trata los dos temas (Resurrección de Jesús y de los muertos) conjuntamente. Es posible que sea así. Lo cierto es que el libro es excesivamente voluminoso, y como todos los del autor, llenos de notas y bibliografía.

Quien haya tenido en sus manos otros libros de Sabugal habrá observado que no son fáciles de leer. Este tampoco lo es. La lectura se ve continuamente frenada por comillas superfluas, citas ornamentales, notas redundantes, incisos inútiles, etc. El autor advierte repetidas veces que su exégesis es científica. Ahora bien, propio del lenguaje científico es el escaso uso del adjetivo. En este libro abundan de una manera desmesurada. Es casi una

regla general que todos lo sustantivos estén acompañados por dos adjetivos, uno delante y otro detrás, si es que no son más. Estos son algunos ejemplos: *mesiánico filiodivino Jesús histórico, su existencialmente ansiada permanencia eterna, judío tarsense Saulo, veterotestamentaria judaica formación religiosa, el literaria y temáticamente unitario Kerigma pascual de Pedro...* Otra cualidad del lenguaje científico, advierten los gramáticos, es la extrema claridad de la oración. Tampoco en esto abunda el libro. Júzguese esta frase: *con más frecuencia (el verbo egeiro) expresa de modo sumamente analógico la no sólo ingresivamente escatológica, sino también permanente o definitivamente y universalmente anastasizante Resurrección corporal de Jesús*. Los ejemplos son innumerables. Hemos encontrado en este párrafo un adjetivo raro, *anastasizante*. De esta clase de vocablos bárbaros está sembrado el libro: *Anastásico, anastasiológico, segtuagintista fundamentante, anastasiofónica, desintonía, epilogativa, sheólico, credibilizar...* Es una pena que el libro carezca de esa cortesía que el autor debe al lector: escribir de manera inteligible, agradable y no mucho.

El contenido deja mucho que desear también. No trata del libro de la Sabiduría en el que aparece la creencia en el más allá. Seguramente porque sabe que aquí no se habla de la resurrección. Pero, entonces, ¿por qué incluir entre los textos del A. T. en que se anuncia la resurrección el cuarto poema del Siervo de Yahvé (Isa 52, 13-53, 12)? Es sabido que ni en el TM, ni en la versión de los LXX de este poema ocurre algún verbo que signifique resucitar. En cuanto a los textos del Apocalipsis de Isaías (24-27), afirma que estos capítulos gozan de unidad literaria y su fecha de composición es el s. V. Lo que extraña es que cite A. Zimmerli como defensor de la unidad literaria de esta composición, cuando este autor expresamente afirma que esta opinión no se puede mantener y piensa con muchos que estos capítulos crecieron muy lentamente, de tal manera que tenemos aquí materiales de los siglos V al III. Por lo mismo, la afirmación de que en el s.V ya existía en Israel la doctrina sobre la resurrección de los muertos no se puede sostener, sobre todo si tenemos en cuenta que precisamente los dos textos (25,8 y 26,19) son considerados mayoritariamente como adiciones.

La posición fuertemente conservadora del autor se manifiesta siempre, pero particularmente cuando toca temas históricos. No sólo defiende la historicidad del sepulcro vacío, sino también el carácter histórico de cada una de las apariciones de Jesús resucitado, de la transfiguración, de los anuncios de Jesús acerca de su pasión y resurrección, de los milagros de resurrecciones efectuadas por Cristo, por Elías y Eliseo. Al parecer se detiene ante los raptos de Elías y de Henoc. Y digo al parecer, pues Sabugal no manifiesta abiertamente qué es lo que piensa. Admito que esta opción, favorable a la historicidad, es tan respetable como la contraria. Son los argumentos los que deben ser sopesados. ¿Es suficiente argumento afirmar que Eliseo hizo un milagro de resurrección por el hecho de que en el relato no aparezca magia y politeísmo? Al ser relatos escritos por creyentes en Yahvé, no iban a componer un relato politeísta o mágico. Si la mención de Jairo en el relato de la resurrección de su hija se da como argumento en favor de la historicidad, no se puede afirmar al mismo tiempo que la no mención del nombre de la viuda de Naim sea una prueba de la historicidad del relato. La influencia de los relatos de Elías y Eliseo es también diversamente valorada. Como esta influencia no se da en el relato de la resurrección de la hija de Jairo, esto se aduce como prueba de la historicidad. Ahora bien, resulta que tal influencia se nota y mucho en el relato de la viuda de Naim. ¿Por qué no se presenta esto como argumento contrario a la historicidad del relato? La transfiguración está narrada por los tres sinópticos y la 2 de Pedro alude a ella. Sabugal aduce como argumento a favor de la historicidad el criterio de atestación múltiple. Tenemos, según él, cinco narraciones: tres evangelios, la narración presinóptica y la 2 Pedro. El lector que sepa algo de la composición de los evangelios se dará cuenta de que el argumento vale poco. Mateo y Lucas han copiado de Marcos, y éste a su vez, de la tradición presinóptica. De cinco fuentes sólo quedan dos. ¿La 2 de Pedro es fuente independiente de la narración presinóptica, siendo este escrito petrino tan tardío? Si se contesta que sí, entonces habrá que preguntarse de dónde lo ha podido sacar, si no es de la tradición. Sabugal es muy aficionado a citar como argumentos en favor de la historicidad el sabor palestinese del relato o los semitismos. En

buena lógica estos argumentos sólo prueban que los relatos se han originado en Palestina y no Corinto o Roma; pero no excluyen que hayan podido ser inventados. Finalmente el autor continuamente habla de la resurrección *corporal* de Jesús y una vez de resurrección *física* (p. 587). No he encontrado ninguna reflexión sobre estos términos ni tampoco sobre la antropología semita y griega. Mucho me temo que el que lea el libro no sepa realmente qué es lo que cree cuando confiesa que Jesús resucitó. Al fin y al cabo la reflexión sobre el modo de la resurrección no es una cuestión moderna. Fue tratada por Pablo en 1 Cor 15, 35-58, párrafo incomprensiblemente ausente del libro.– C. MIELGO.

STAMBAUGH, J.E., - BALCH, D.L., *El Nuevo Testamento en su entorno social* (Cristianismo y Sociedad 30), Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 13 x 21, 214 pp.

Dentro de los múltiples estudios que en las últimas décadas se han publicado sobre la historia y sociología del mundo greco-romano y judío, como medio para una mejor comprensión del mensaje del NT, destaca esta obra por su claridad, sinteticidad y precisión. Los autores nos presentan una información asequible a todo lector, dándonos una panorámica del ambiente social desde los siglos III a.C. al II d.C., dejando a un lado las discusiones demasiado técnicas, que son propias de monografías. El libro, partiendo de un trasfondo histórico, hará una exposición acerca de la misión y movilidad de distintos grupos filosóficos y judíos para entender la actividad misionera cristiana. Un capítulo estará dedicado a la economía como trasfondo de un estudio sobre la sociedad palestina y las características de la vida urbana en el mundo helenista. Sugerente es el capítulo sobre la población y las zonas de interacción social: trabajo, cultos religiosos. Finalmente analiza los centros urbanos más importantes donde se desarrolló una actividad cristiana. Metodológicamente, creo que es mejor dejar la bibliografía en su idioma original o citar las traducciones ya existentes, pero si se opta por traducir la bibliografía, hay que traducirla toda. En su conjunto es una buena obra sintetizadora de estudios especializados que ayuda a entender la relación entre los primeros cristianos y su mundo circundante.– D. ALVAREZ.

AUNE, D.E., *El Nuevo Testamento en su entorno literario* (Cristianismo y Sociedad 36), Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 13'50 x 21, 326 pp.

El grado de influencia que la cultura literaria helenista tuvo en el cristianismo del primer siglo está volviendo otra vez a ser reconocida. El propósito de este libro es comparar los géneros y formas literarias hallados en el NT con las de las culturas literarias del antiguo mundo mediterráneo y particularmente del helenismo. El profundo conocimiento de la cultura (especialmente la literatura) greco-romana por parte de este autor, ha hecho posible un estudio amplio de los cuatro tipos literarios principales del NT. a) Evangelios: Tras considerar la forma, contenido y función de éstos, por razones intrínsecas y extrínsecas, los categorizará como subtipo de biografía greco-romana, donde kerigma e historia se superponen, teniendo presente que la "historia" antigua difiere de las normas historiográficas modernas. b) Lucas-Hechos fue un historiador cristiano helenista ecléctico (con contenido judío) que narró la primera historia del cristianismo, tomando como modelo la historia general, un género ecléctico de historia greco-romana. c) Cartas: las primitivas cartas cristianas se debieron en mayor medida a los convencionalismos epistolares helenísticos, aunque también con alguna aportación de la carta judía, denominada "encíclica". No obstante, cada carta cristiana debe ser analizada en sus propios términos, dado que son multifuncionales y presentan combinación de estilos. d) Finalmente estudia el Apocalipsis dentro de la corriente apocalíptica judía y de la literatura revelatoria greco-romana. En cada capítulo ofrece una amplia y moderna bibliografía, aunque sería mejor citarla en su idioma original.– D. ALVAREZ.

CABA, J., *Cristo, pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio exegético de Jn 6* (B.A.C. 531), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, 13 x 20, 671 pp.

La primera cuestión afrontada es hacer un estudio exegético de Jn 6, intentando mostrar los diversos matices de la redacción del evangelista, y analizando cada uno de los menores redaccionales de cada una de las unidades literarias del capítulo. Es un estudio centrado en las unidades estructurales existentes respaldadas por un fundamento literario y tratadas desde una perspectiva sincrónica. Así todo el conjunto del cap 6 de Jn es una composición armónica del evangelista, quien ha acoplado perfectamente las diversas partes que lo integran. Pero las estructuras que J. Caba nos presenta son muy discutibles desde el punto de vista literario; para resaltar la idea central de cada unidad recurre a construcciones artificiales y arbitrarias. Esta parte exegética (cap. 2-13) podría haber sido más reducida, dado que repite varias ideas y expresiones (ej. el tema de la hierba aparece tratado en distintas ocasiones, así como expresiones: “procedencia del pasado y proyección hacia el futuro”, “representa un paso ulterior de cuanto le precede y un anticipo y preparación de cuanto sigue”) y la lectura habría ganado en dinamicidad. Posteriormente intenta detectar las tradiciones subyacentes de los relatos (cap. 14). Posteriormente da un tercer paso para remontarse a cuál puede ser el origen fontal y para precisar el sentido histórico en su globalidad. Admite como sucesos históricos el hecho de que Jesús alimentó a una gran multitud con pocos panes y que caminó sobre el mar, para lo cual se apoya en los criterios clásicos de historicidad, por lo que “a través de ellos se puede afirmar que cuanto contiene de originario difícilmente ha podido ser fabricado o creado” (p. 517). Del mismo modo habría un sustrato histórico del discurso de Cafarnaún. En último lugar, nos ofrece una presentación teológica del IV Evangelio: Cristo, pan de vida (aspecto eucarístico, dador de vida eterna). El hombre que viene a Jesús, creyendo en Él, y come la carne que Jesús mismo le ofrece, proclama la fe que lo vivifica, al adherirse a Cristo, pan de vida.— D. ALVAREZ.

CHARLIER, J.-P., *Comprender el Apocalipsis, I-II* (Colección Cristianismo y Sociedad 34-35), Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 13'50 x 21, 278 & 253 pp.

Para el hombre moderno, esta literatura apocalíptica es desconcertante dado que no existen paralelos en nuestra forma de pensar, pero últimamente se ha despertado un vivo interés por el estudio y comprensión del Ap. Ante un mensaje destinado originariamente a “resistentes” y “guerrilleros de la fe”, nuestro autor se ha propuesto presentar en dos volúmenes la lógica de este género literario y una serie de reglas para, como bien dice su título, “comprender” mejor el Ap. Este comentario no pretende ser un estudio crítico o expresar las interpretaciones presentadas por otros estudiosos, sino que por medio de un lenguaje claro e inteligible para todo lector, nos esclarecerá el simbolismo típico del último libro del NT. Es una buena retraducción al lenguaje contemporáneo de un libro que no ha dejado de provocar las interpretaciones más diversas. El autor deja a un lado la historia de la redacción y la crítica filológica para centrarse en el texto que nos ha llegado. Partiendo de una estructura con procedimientos inclusivos y detectando los septenarios como articulaciones principales del libro, propone un esquema que guía todo su comentario. Así por medio de sus dos planos (esquema lineal y plan por encajaduras) logra explicar toda la trama y construcción del Ap. El primer anexo, visión de conjunto de la estructura del libro, nos muestra que el compositor del Ap supo articular bien la doctrina y la forma de presentarla mediante estructuras determinadas. Al final de cada sección, el lector encuentra una buena conclusión o síntesis que favorecen las grandes visiones de conjunto. Este comentario hace todavía más interesante y fascinante el Ap.— D. ALVAREZ.

IOVINO, P., *La prima lettera ai Tessalonicesi* (Scritti delle origini cristiane 13), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1992, 16'5 x 24, 307 pp.

La editorial EDB nos ofrece en esta colección unos comentarios útiles para estudiantes ya iniciados en el estudio de la literatura cristiana desde el año 50 al 150 d.C. P.Iovino nos presenta un estudio científico de la primera carta neotestamentaria, donde constata el estilo paulino, fuertemente influenciado por su predicación oral, más atento al contenido y al mensaje que a la forma y a la pureza estilística. Subraya la ausencia de una teología desarrollada y profunda, tal como se encuentra en cartas paulinas posteriores. Típico de esta carta será su visión escatológica (en perspectiva mesiánico-eclesiológica junto con la dimensión escatológica de la vida cristiana), y la polémica antijudía. El autor ha hecho un buen estudio a nivel filológico. El prólogo contiene un estudio de la articulación interna del texto o el dinamismo subyacente a su misma unidad literaria, frente a la teoría propuesta por R. Pesch. Así mismo, hace un buen resumen de las relaciones entre 1 Tes y los demás escritos del NT, especialmente con 2 Tes. Su conclusión cronológica de la permanencia de Pablo en Tesalónica (p. 26) me parece poco fundada, y creo que se debería al menos citar nuevas propuestas de datación de la carta, como la presentada por G. Lüdemann. En conclusión, podemos decir que es un comentario científico y serio que ofrece al lector una buena comprensión del primer escrito que conocemos del NT y de San Pablo.— D. ALVAREZ.

FRANKEMÖLLE, H., *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1* (ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 17/1), Gütersloher Verl. und Echter Verl., Gütersloh - Würzburg 1994. 12 x 19, 365 pp.

El primer tomo de este comentario está dividido en dos partes principales: Introducción y comentario del cap. 1. La posición del autor es que Santiago es un texto sapiencial, el cual no se puede ni datar con precisión, ni localizar ni atribuirlo a un autor conocido. Este escrito sapiencial (en relación con la literatura sapiencial judía y cristiana) pertenecería al género de "litterae publicae", de la que se puede afirmar su unidad, tanto formal como de pensamiento, como muestra mediante las figuras retóricas de la "acumulatio" y de la "commoratio". Su lenguaje y estilo tienen un nivel casi literario, destacando el artilugio de la metáfora. Su función sería protréptica y ética fundamentando su argumentación no en la cristología, sino en la teología (teocéntrica). Posteriormente nos presenta la historia del texto y la recepción de la carta en el cristianismo, resaltando la relación de Santiago y Pablo. Por lo que se refiere al comentario, lo estructura en las siguientes partes: a) Prescripto (1,1) que contiene el 'autor', receptores y el saludo inicial; b) Prólogo (1,2-18): la existencia cristiana puesta a prueba y aspectos antropológicos y teológicos; c) Cuerpo de la carta (1,19-5,6), aquí sólo hasta el final del primer capítulo. Además del amplio comentario, ha añadido seis excursos, donde amplía temas fundamentales como son la fe, antropología y teología, la situación social de los receptores, escatología y ética, la ley de la libertad y un estudio del exordio y de la peroratio. Además de una bibliografía inicial amplia, ofrece en cada apartado literatura más específica. Creo que el autor se podría haber ahorrado varias páginas de su comentario.— D. ALVAREZ.

Teología

ROVIRA BELLOSO, J.M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Agape 2), Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 14 x 22, 651 pp.

El presente libro es una nueva edición, la cuarta, del anterior libro del autor, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, escrito en 1979. Sólo que esta nueva edición es muy nueva. La obra ha sido redondeada y corregida, aumentada en 300 páginas (prácticamente la mitad del libro), para darle la forma de un Tratado sobre Dios. Como Dios es lo que siempre se nos escapa, no por más páginas nos acercaremos más a su comprensión, nos dice juiciosamente Rovira en su prólogo. Pero nos ofrece el resultado de 14 años, desde la primera edición del libro, de estudio y reflexión sobre el tema, lo que no podemos dejar de agradecer.

La obra queda estructurada en tres secciones. Una primera, en la que analiza el pensamiento más representativo sobre Dios de la filosofía y teología occidentales, desde Platón a Heidegger. Esta parte, imprescindible en todo tratado sobre Dios, queda en mi opinión demasiado esquemática, aunque es comprensible, dado que se pretende el estudio propiamente dicho sobre Dios. La segunda sección se centra en la Unidad de Dios. Origen de y caminos hacia la experiencia y afirmación de Dios de la teología natural y la mística, abordando a continuación la teología revelada, el Dios del AT. Hay que resaltar que temas tradicionalmente enmarcados en la teología natural, la analogía, atributos divinos, teodicea, son tratados desde la óptica revelativa, desde la Escritura. La tercera sección se dedica a la Trinidad. Tras el análisis de cada persona divina, recorre la historia del dogma hasta Nicea y su recepción, para terminar en la sistemática intratrinitaria -misiones, procesiones, relaciones- y el concepto de persona, donde se juega la actualización de la fe en la Trinidad.

Se trata de un estudio exhaustivo, con los temas muy bien ordenados. El único pero a todo ello sería la excesiva diferenciación conceptual entre la Unidad y Trinidad de Dios que aparece en esta estructuración. Cabría integrar más, a nivel de organización del Tratado de Dios, los dos aspectos del misterio cristiano, de modo que se perciba mejor su integración mutua: El Dios Uno del AT es el Dios Padre de Jesús, que se hace presente en la Iglesia y en el mundo a través de su Espíritu.- T. MARCOS

CODA, P., *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Agape 8), Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 14 x 22, 317 pp.

“El rostro trinitario de Dios es el corazón de la fe cristiana, la gran novedad que la caracteriza” (p. 294), nos dice el autor en la conclusión de este libro. La reflexión sobre el Dios cristiano es a la vez la consideración de su unidad y trinidad, y tal es el intento de la obra, no desde un punto de vista especulativo, sino histórico, según se ha plasmado en la Escritura y en la tradición cristiana. Dios se revela en la historia, y todo acercamiento teológico a su realidad tiene en este principio su punto de partida. El Dios cristiano es el Dios de Jesús, y el de éste es el Dios del Antiguo Testamento, Yahveh, objeto de la primera parte. La historia de Jesucristo, su vida, muerte y resurrección, son la plenitud de la revelación divina, imposible de captar humanamente sino desde el mismo Espíritu que animó a Jesús, que impulsó a la acción a los primeros cristianos, y que sostiene la vida de la Iglesia, abarca la segunda parte. Finalmente, la tercera parte repasa la evolución dogmática de la fe en la Trinidad, concilios, teólogos, filósofos, místicos... Escrita en un lenguaje claro e informado, resulta un recomendable compendio de teología trinitaria.- T. MARCOS.

DREWERMANN, E. - BISER, E., *Welches Credo?* (Hrs. von Michael Albus), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, 12 x 19, 238 pp.

El Dr. Albus dirige este diálogo con los teólogos conocidos Drewermann y Biser, donde se enfrentan con temas y problemas tan importantes como son el Credo cristiano y su hermenéutica. Se encuentran de entrada en la entrevista con el problema de todos los tiempos, pero especialmente del nuestro, de la hermenéutica de las formulaciones de la fe, dado que se constata la gran distancia que se da entre la enseñanza de la Iglesia y la experiencia de los hombres en el mundo y en la historia. Después de unas reflexiones en torno al tema hermenéutico, tratan directamente de la esencia del cristianismo, de la religión, la Iglesia, la problemática surgida a partir del Vaticano II, de la situación de la Iglesia y de la sociedad en la actualidad, para pasar a intentar conectar el credo cristiano con esta realidad actual, afrontando el análisis de los diversos dogmas cristianos y la necesidad de encontrar un lenguaje apropiado, de tal forma que se llegue a la máxima conexión entre el lenguaje de la fe y la vivencia de la misma, dada la íntima relación existente entre ambos aspectos a la hora de la praxis cristiana. Diálogo que podríamos clasificar de vanguardista, entre otros esfuerzos que se vienen realizando en la actualidad, donde subyace siempre el problema de la inculturación de la fe y sus consecuencias. Damos sinceramente la bienvenida a obras de este calibre, no sólo por la problemática presentada y la apertura a horizontes teológicos nuevos, sino también porque lo presentan teólogos de renombre por circunstancias diversas como son Drewermann y Biser.— C. MORAN

BISER, E., *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 14 x 21'30, 525 pp.

El autor se preocupa de estudiar a fondo las causas de la crisis actual de la fe, que no puede separarse de la crisis de la cultura y de la concepción global del mundo. Junto a la crisis de la fe, también se analiza la crisis de los ateísmos modernos, la crisis de la postmodernidad, la crisis de la naturaleza y de la vida. Viniendo al terreno práctico eclesial, esta crisis se concreta en desajustes dentro de la Iglesia: base y cúpula, fe del pueblo y teología, formas de piedad y movimientos actuales de espiritualidad que no terminan de llegar a encontrarse, a pesar de que haya habido una gran oportunidad, oportunidad perdida a raíz del Vaticano II, dando origen a consecuencias degradantes para el cristianismo actual: trivialización de la fe, fundamentalismos, pseudomística, etc. etc. La terapia a esta situación la centra Biser en varios aspectos que habría que promocionar dentro de la Iglesia: la figura del "maestro interior" como principio innovador y profético; elaborar una teología que enraizada en el presente, supiera adivinar el futuro desde una experiencia vivificante del Espíritu; teología "responsorial" con capacidad de dar respuesta interpretativa en el acontecer de la vida del creyente y "terapéutica"; concluyendo con una fórmula, que añora el sueño de Rahner, de que el cristiano y el teólogo del futuro o será místico o no será, aboga por crear una "mística exotérica". Y como punto central de solución habría que cambiar la figura de Jesús como "el Señor" por la del "Maestro" y el "Amigo". Obra de una densidad cultural y teológica grande, que muestra la categoría de su autor, al mismo tiempo que su preocupación por responder a los interrogantes del cristiano de nuestro tiempo en búsqueda de soluciones evangélicas a todas sus legítimas demandas e inquietudes.— C. MORAN

HARNACK, A., *Histoire des dogmes*, Les éditions du Cerf, Paris 1993², 14'5 x 23'5, xxxvi-495 pp.

Esta edición es un homenaje a la publicación francesa, en 1893, hace un siglo, de una obra clásica de un teólogo también clásico. A estas alturas nadie va a descubrir la impor-

tancia de Adolf von Harnack. Su persona y obra forman ya parte de la historia de la teología cristiana. De su obra más celebrada, la monumental *Manual de Historia de los Dogmas*, que ocupó tres volúmenes, Harnack redactó en seguida un resumen, *Compendio de Historia de los Dogmas*, de cuya traducción francesa, en su segunda edición, se habla aquí. Según Harnack, tal compendio desempeñaba una importante función: destacar los grandes hechos de la evolución del dogma, de un lado, así como el encadenamiento de las partes, de otro. Esto no podía ser tan claramente perceptible en un manual, en su búsqueda de exhaustividad y análisis detallado.

Las tesis básicas de la obra son de sobra conocidas. Por ejemplo, que el dogma cristiano, resuelto fundamentalmente en los primeros siglos, ha resultado de la labor de la filosofía griega sobre la fe del evangelio, de la helenización del cristianismo. Que los dogmas, producidos por la teología, una vez fijados por la Iglesia, condicionan a su vez la teología, tanto anterior como posterior. En esta necesaria interrelación, Harnack concede la preeminencia a la teología. Según él todos los grandes teólogos han chocado de algún modo con los dogmas transmitidos por la tradición.

Debido homenaje, en suma, a un autor que es punto de referencia obligado en la historia del dogma cristiano. Poco debe importar, a fin de cuentas, que su filiación sea protestante. Justo es reconocer que la teología católica actual debe mucho a la fértil teología protestante de entresiglos, y prácticamente en todos sus campos.— T. MARCOS.

BEYSCHLEG, K., *Grundriss der Dogmengeschichte. II: Gott und Mensch. Das christologische Dogma*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 14'50 x 22, 210 pp.

El presente tomo de historia de los dogmas corresponde al proyecto del prof. Beyschlag de elaborar su historia de las doctrinas cristianas, dividida en varias etapas. Se centra en el tomo que hoy presentamos al público en el tema cristológico, en la etapa que él llama ecuménica, desde la escuela de Antioquía hasta S. Agustín exclusive. Es consciente el autor de la necesidad de tales estudios históricos en la Iglesia de la Reforma en la actualidad, ya que se debe mover en el campo del ecumenismo y para ello nada mejor que recurrir a las fuentes. Con esta preocupación, hace un estudio científicamente muy bien llevado, uniendo las diversas corrientes teológicas, distinguiendo escuelas y orientaciones, hasta poder llegar a una síntesis orgánica y de comprensión de las determinaciones dogmáticas en los diversos concilios. Conclusiones muy enriquecedoras para aquellos que se dedican a esta clase de investigación y dado también el pluralismo de orientaciones confesionales de donde vienen tales estudios, sin duda colaborarán a hacer más asequible las diversas tradiciones doctrinales y la insistencia en ciertas cuestiones que son renovadas en la reflexión teológica posterior.— C. MORAN

FILORAMO, G., *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993, 15 x 22'30, 366 pp.

Centra el autor del presente trabajo su estudio en el análisis del gnosticismo en sus diversas variantes y modalidades, tanto del antiguo como de las metamorfosis modernas del mismo, y ello en la investigación de su origen, su naturaleza y sus expresiones. Y todo ello con un transfondo en el ver las relaciones que pueden tener estas diversas manifestaciones, con el ámbito del cristianismo en los nuevos movimientos religiosos, donde el autor parece detectar formas de gnosticismo larvado, y en ciertos casos patente. Importantes reflexiones en torno a uno de los temas de nuestro tiempo, donde, en momentos de crisis de fe, crisis de cultura y crisis de existencia, surgen por doquier expresiones religiosas múltiples, pero que siempre poseen un transfondo no inédito en la historia de la cultura y

del pensamiento religioso. Damos la bienvenida a obras de esta índole, que nos hacen entrever rasgos comunes en el vasto mundo de lo religioso y que siempre pueden ofrecer nuevas luces en el estudio del fenómeno religioso y quizás también de las motivaciones del mismo.– C. MORAN.

MOLTMANN, J., *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 13'50 x 21, 483 pp.

En su colección *Contribuciones sistemáticas a la teología*, Moltmann dedica este tomo al estudio del misterio de Cristo dentro de horizontes universalistas, donde se introducen las preocupaciones más urgentes del hombre contemporáneo y del creyente cristiano. El subtítulo de la obra es significativo a este respecto y desde ahí orienta su reflexión el autor, insistiendo en la dimensión histórica de la cristología, como complemento a la clásica dimensión metafísica, integrando también la dimensión que llama ecológica de la post-modernidad, haciendo así una síntesis orgánica del significado de Cristo en la historia de los hombres y mujeres que caminan por el mundo y en la historia. A su vez asume también los conflictos de la sociedad moderna, la amenaza atómica y la depauperación del tercer mundo, como elementos que deben también ser vistos desde la función liberadora del acontecimiento Cristo, junto con las cuestiones debatidas en círculos europeos y que tanto preocupan al autor, del diálogo cristiano-judío y otras de las cuestiones debatidas en la actualidad, donde está presente la problemática feminista en todas sus dimensiones, siendo una de ellas y de la más preocupantes, la de una teología feminista. El profesor Moltmann ya nos tiene acostumbrados a este tipo de teología, donde sin olvidar las tradiciones clásicas de la misma, sabe integrar en un horizonte más amplio otras tradiciones que constituyen la trama de la historia del hombre y del mundo, y que hay que asumirlas en una reflexión seria desde la fe, especialmente cuando se afrontan los temas centrales del misterio de Cristo. Bienvenida por tanto esta traducción, que se une al ya gran número de obras de este mismo autor, y que colaborarán para una mejor comprensión de la fe cristiana desde nuestra realidad hispana.– C. MORAN.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, G., *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*, Ch. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 15 x 22, 276 pp.

La situaciones conflictivas desde las cuales el hombre de nuestro tiempo vive y experimenta su mundo y su existencia, lleva al autor del presente trabajo a analizarlas, desde la experiencia profunda de la realidad del Espíritu Santo de Dios presente en la historia y actuando en la misma. Desde una orientación básicamente ecuménica analiza la fe en el Espíritu Santo fundado en los documentos de la revelación cristiana, viendo su actuación tanto en el mundo en sus diversas modalidades, como en la vida de los hombres en particular y en la comunidad humana en general. Junto al aspecto de vivencias de fe, relaciona su reflexión sobre la presencia del Espíritu y su actuación en una integración de la personalidad también desde la perspectiva psicológica, haciendo constar cómo es principio de concordia y integración de todos los elementos que estructuran la personalidad de aquellos que lo viven y lo proyectan en sus diversas situaciones de existencia. Buenas reflexiones en torno a la dimensión pneumatológica de la existencia cristiana, desde un análisis global del existir humano.– C. MORAN.

SIEGWALT, G., *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, Labor et Fides-Cerf, Ginebra-Paris 1992, 13'4 x 21'5, 401 pp.

Dentro de la ambiciosa Dogmática del autor, de la que ya ha publicado una parte abordando “los fundamentos de la fe”, este libro forma parte de la sección dedicada a lo

que el autor llama “la realización de la fe”, para él la eclesiología. Esta parte eclesiológica se subdivide en dos tomos, de los que el primero ha tratado el tema de la Iglesia cristiana en la sociedad humana. El segundo es el que presentamos aquí, dedicado a las mediaciones eclesiales de salvación y a la Iglesia como entidad. Como bien se dice al comienzo del libro, los medios de gracia no existen por sí mismos, independientemente de la Iglesia, sino sólo en la Iglesia, en su realidad y tarea de misterio de comunión. Esta idea es el eje del libro. La primera parte analiza el ser comunión de la Iglesia, entendiendo la unidad y diversidad eclesiales desde la división confesional, pues el libro tiene muy en cuenta el compromiso ecuménico. La segunda parte, mucho más extensa que la anterior, estudia las mediaciones propiamente dichas, la Palabra y los sacramentos, y dentro de éstos, sobre todo la eucaristía y el bautismo, aunque también se para en lo que denomina “actualizaciones del bautismo”, los otros sacramentos.— T. MARCOS.

ESPEJA, J., *Iglesia en camino. Desde la sociedad actual* (Teología Siglo XXI 2), San Pablo, Madrid 1993, 13'5 x 21, 263 pp.

La Iglesia es misterio, debe su origen a la revelación de Dios en Jesucristo, que vale para siempre. Pero es también comunidad, y en cuanto tal, organización humana. Es así “sacramento del Espíritu, que permite celebrar la cercanía inabarcable de Dios en elementos e instituciones provisionales y deficientes” (p. 6). Entre estos dos extremos generales oscila toda eclesiología, y en este marco se mueve también este libro. Diez años después de la publicación de su obra *La Iglesia, memoria y profecía* el autor dominico quiere hacer un balance de este periodo. Divide la obra en tres partes. La primera habla del fundamento perenne de la Iglesia, la vida en el Espíritu de Jesús, el Reino, el amor, la justicia. La segunda analiza la situación de la sociedad e Iglesia españolas de la última década, refundiendo artículos suyos ya publicados en revistas, la secularización, tolerancia y confesionalidad del Estado, modernidad. La tercera, en fin, en clave de futuro, presenta lo que la Iglesia puede ofrecer a nuestra sociedad desencantada y posmoderna, la esperanza, asentada en la oración y la liberación.— T. MARCOS

BEDFORD-STROHM, H., *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Ch. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 15 x 22'5, 352 pp.

Posiblemente nunca en la historia del pensamiento y de la práctica social, política y religiosa se ha insistido tanto en el tema de la justicia en el mundo y sus consecuencias como en la actualidad. De aquí que los teólogos también hayan tenido que orientar su reflexión en esta línea, dadas las implicaciones sociales que están presentes en el mensaje evangélico. El autor de la obra que presentamos se ha centrado precisamente en su estudio, en la fundamentación de la justicia, tanto desde la perspectiva filosófica, como especialmente teológica, que es su preocupación. El estudio del fundamento de la opción por los pobres, tema central evangélico, parece ser el centro de su reflexión, desde los esquemas bíblicos y teológicos, a los que él une después las reflexiones de tipo filosófico y de declaraciones oficiales de los diversos estamentos tanto eclesiales, afirmaciones de la Iglesia católica y de la reformada, como de opiniones teológicas, que en la actualidad han afrontado esta problemática. Como disertación doctoral que es, el autor desarrolla su pensamiento fiel a una metodología seria y las conclusiones a las que llega, son de una transcendencia apremiante en la actualidad, especialmente en la llamada que hace a vivir el tema de la justicia social en Alemania y en los países más desarrollados. Contribución muy

positiva en el estudio del tema de nuestro tiempo y que seguirá preocupando a la generación presente y a la futura, ya que se juega en ello el destino mismo de la paz en el mundo, como es afirmado reiteradamente por instancias políticas y eclesiales. Por esto bienvenidas sean obras de este tenor, que son vehículos de concienciación para los hombres de nuestro tiempo.— C. MORAN.

BASTIAN, J.-P., *Le protestantisme en Amérique latine. Un approche socio-historique*, Labor et Fides, Genève 1994, 14'30 x 22, 324 pp.

De todos es conocido el gran avance que está teniendo el protestantismo en Latinoamérica. El autor se pregunta si no significará este desarrollo en el futuro un cambio de rumbo en el ámbito religioso desde los países latinoamericanos. Sin centrarse en el estudio de la evolución histórica del protestantismo en esta región, su pretensión es más bien de tipo socio-histórico. Constata cómo el protestantismo estuvo presente en los albores del descubrimiento en el siglo XVI y también en el momento de la emancipación en el siglo XIX. Pero hoy no es portador de los valores de la modernidad liberal y democrática. Y esto debido a la fuerte preponderancia de lo carismático y pentecostal, hasta el punto que habría que decir que el protestantismo de América latina está dividido en un conjunto de movimientos religiosos más bien no-católicos que reformados. Por esto el presente trabajo, más que ser un estudio sobre el protestantismo latinoamericano, se limita a hacer un análisis del contexto general religioso y de la modernidad en vísperas del siglo XX. De todas formas el rigor científico con que la obra ha sido llevada a feliz término y las anotaciones prácticas a las que hace alusión el autor, servirán para llegar a colocar en su justo punto este movimiento religioso protestante, al que por lo visto hoy muchos católicos se ven orientados como solución a sus preocupaciones más o menos religiosas.— C. MORAN.

ALBURQUERQUE, E., *Matrimonio y familia. Reflexión teológica y pastoral*, Editorial CCS, Madrid 1993, 17 x 24, 262 pp.

El título es perfectamente indicativo del interior del libro. Concebido a modo de manual, se divide en dos partes, centrada la primera en el matrimonio y la segunda en la familia, analizándose en cada una de ellas los aspectos teológicos y pastorales más importantes. Los temas particulares están muy bien estructurados, y la bibliografía es muy completa. Le falta algo de innovación, de reflexión personal a partir de los datos expuestos, pero entonces sería una obra maestra, y lo que se ha pretendido es ofrecer a profesores y alumnos de teología, catequistas y sacerdotes, movimientos familiares cristianos, una visión general y sistemática de la cuestión. Hay que tener en cuenta que en el estudio del matrimonio y la familia se entrecruzan y chocan distintas disciplinas, como la sociología, psicología, moral, que añadidas al enfoque dogmático y pastoral, complican un tanto la labor. Los capítulos sobre el matrimonio se centran en su realidad institucional, su valor sacramental, indisolubilidad, sexualidad y paternidad responsable. Respecto a la familia, se la entiende desde el marco de Iglesia doméstica, para acudir desde ahí a sus funciones sociales, educativas y personalizadas.— T. MARCOS.

BOROBIO, D., *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* (Liturgia y Vida 7), San Pablo, Madrid 1993, 12'5 x 20, 292 pp.

Inculturación, que empleamos sobre todo en contexto de evangelización, significa acomodación de la fe a la mentalidad receptora, sin perder por ello su esencia. Y como

bien dice el autor (p. 11), donde mejor se concreta la inculturación es en la liturgia, y dentro de ella, en el sacramento del matrimonio. De esto trata el libro. En primer lugar presenta sucintamente la asunción por parte de la Iglesia de los ritos matrimoniales antiguos. Anillo, arras, unión de manos, banquete... serán admitidos tranquilamente. Al mismo tiempo la Iglesia integrará su propio rito (bendición nupcial) e irá reinterpretando los anteriores. Dentro de esta historia, considera de modo especial la tradición hispánica y su adaptación en Indias.

Los siguientes capítulos, que ocupan la mitad del libro, son pastorales. Consideran primeramente la renovación litúrgica propugnada por el Vaticano II, analizando críticamente el Ritual matrimonial de 1969, y su reedición y pequeños retoques de 1994. Propone a continuación una inculturación matrimonial para el tiempo actual, revitalizando el noviazgo, haciendo diáfanos los ritos nupciales, resaltando el consentimiento. Termina presentando modelos de celebración para circunstancias concretas, como bodas de plata y de oro, matrimonios de cristianos no practicantes, matrimonios mixtos. Libro sobre todo de Pastoral, campo en el que el autor es particularmente reconocido, asentado en los datos históricos sobre el matrimonio, así como en los signos de los tiempos.— T. MARCOS

EICHER, P., *Wie kannst Du noch katholisch sein?*, Kösel-Verlag, München 1993, 13'5 x 21, 247 pp.

El libro intenta responder a la pregunta de cómo ser católico en la vida de cada día, desde la propia experiencia, desde la captación subjetiva de los problemas cotidianos. El autor, profesor de Teología Dogmática en la universidad alemana de Paderborn, casado y padre de cinco hijos, no ha tenido más remedio que hacerlo, según nos dice. Las preguntas de su hija veinteañera sobre el particular le desestabilizaron. Le obligaron a salir de su encastillamiento teórico, de sus formulaciones teológicas. Le hicieron también enfrentarse a su experiencia cristiana diaria y normal, lo que decide y cree en la rutina de su vivir. Preguntó también a sus amigos sobre la cuestión. Todo ello ha dado lugar a este libro, formado con las cartas de y a su hija, mujer y conocidos. No es una nueva visión del catolicismo, sino un acercamiento a la fe, sus problemas y estímulos, desde la cotidianidad y la experiencia sencilla.— T. MARCOS

P. PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 21,7 x 13,5, 709 pp.

La obra es el resultado de tres largos decenios de reflexión investigación y trabajo. Y se nota. Es un trabajo muy serio, maduro, sólido que tiene a la base la pregunta fundamental ¿qué es el hombre?

Dentro de la ocupación antropológica, su interés primordial se dirige a la dimensión religiosa de la realidad vital humana en su peculiaridad estructural y en sus más importantes formas de manifestación. Este antropocentrismo de la teología se debe por una parte al influjo de la filosofía, pero, sobre todo, al hecho de que la teología cristiana está referida a la cuestión de la salvación del hombre.

Los análisis que el autor desarrolla se caracterizan en conjunto como una antropología teológica fundamental. Tal antropología no argumenta partiendo de datos y presupuestos dogmáticos, sino que se vuelve a los fenómenos del ser hombre tal como lo investigan la biología, la psicología, la antropología cultural o la sociología, a fin de interrogar a las tesis de estas disciplinas por sus complicaciones religiosas.

En una primera parte se estudia “el hombre en la naturaleza y la naturaleza del hombre”, analizando su lugar señero en el mundo, su apertura al mundo y su condición de imagen de Dios, así como el tema de la identidad del hombre y su escisión por el pecado.

En una segunda parte se ve el hombre como ser social. Son interesantísimas las reflexiones sobre la relación yo-tú, la dialéctica subjetividad y sociedad, la problemática del yo y su formación de la identidad, la alienación, el pecado, la culpa...

Bajo el título "El mundo común" se estudian en la tercera parte, las fundamentaciones de la cultura, el sentido cultural de las instituciones sociales y la relación entre el hombre y la historia.

Es una obra importante, de madurez, de un teólogo sobradamente conocido, que no necesita ninguna presentación.- B. SIERRA.

LADARIA, L.F., *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, BAC, Madrid 1993, 21,5 x 14,5, 315 pp.

Con esta obra, que lleva el nº 1, la Biblioteca de Autores Cristianos inicia un amplio proyecto de publicaciones que, bajo el título "Sapientia Fidei", pretende presentar una serie de Manuales de Teología.

En este volumen, como el mismo título indica, se estudian los argumentos del pecado original y de la gracia. En la primera parte se considera ante todo el ofrecimiento de amor y amistad que Dios ha hecho al hombre y el rechazo que éste realiza del don de Dios. La segunda parte se ocupa de la oferta radical del don divino y la plena respuesta humana al mismo que han tenido lugar en Jesucristo, la gracia en persona. A estas dos partes principales de la obra les precede un capítulo dedicado a la cuestión del sobrenatural.

La presente obra constituye una reelaboración de la mayor parte de la obra "Antropología Teológica", publicada por el mismo autor en 1983. No se efectúan aquí muchos cambios esenciales, pero sí variaciones de matiz y de expresión en no pocas ocasiones. Se ha transformado la estructura interna de algunos capítulos y se tratan con más extensión y profundidad algunos puntos. También se ha realizado una revisión completa del texto y de las notas, introduciendo algunas modificaciones. Al mismo tiempo se ha actualizado la bibliografía sobre el argumento.

Si la "Antropología teológica" de Ladaria tuvo una amplia acogida en seminarios y facultades de teología como "libro de texto" sobre el tema, no dudo que, en la misma línea, será acogida la presente obra tanto por los profesores como por los alumnos. Se lo merece.- B. SIERRA.

LADARIA, L.F., *Introducción a la Antropología Teológica*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 23 x 15, 192 pp.

Esta obra forma parte de la serie de "Introducción al estudio de la Teología", que bajo la dirección de Rino Fisichella han elaborado diversos profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Desde hace un decenio el Prof. Ladaria imparte "Antropología Teológica" en dicho centro. Sobre el argumento, ya en 1983 publicó en castellano e italiano su conocida "Antropología Teológica".

En esta introducción el autor no pretende hacer un resumen de la materia ni tampoco limitarse a indicar las pistas de estudio sin solucionar los temas. Evitando ambas cosas, Ladaria ofrece, en líneas generales, los contenidos básicos de la Antropología Teológica, dando a la vez un cierto espacio a la información sobre las diferentes opiniones en torno a los problemas más importantes.

Los temas estudiados son: creación, hombre como imagen de Dios, la cuestión del sobrenatural, el pecado original, la gracia de Cristo y la consumación escatológica. Una

bibliografía básica, reciente, sobre el tema, ofrece instrumentos de trabajo para ulterior profundización. Es de notar cómo el autor pretende ocuparse de todo el periplo humano dentro de la Historia de la Salvación, desde la creación, hasta la parusía.

El estudio cumple con su cometido de "Introducción al tema" de cara a los alumnos, pero en ningún caso debe ser tomado como un estudio sistemático sobre el argumento, que el mismo autor, como ya se ha dicho, ha realizado en otra obra.— B. SIERRA.

SAYES, J.A., *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993, 20 x 13, 503 pp.

El tema de la gracia ha estado al centro de la controversia teológica en varios momentos históricos, especialmente durante la polémica pelagiana primero, y más tarde con la polémica luterana. Pasado un período de un cierto olvido, hoy vuelve a adquirir relevancia teológica y en los últimos años están surgiendo importantes publicaciones sobre el tema.

J.A. Sayés parte de la idea de gracia como una realidad personal: "es Dios mismo que se da al hombre personalmente en su dimensión íntima e intratrinitaria, haciéndolo partícipe de la condición filial de Cristo, lo que supone una profunda transformación del hombre que, al mismo tiempo, queda libre de la servidumbre del pecado".

La obra se divide en cuatro partes y va, se podría decir, de menos a más: gracia como liberación, gracia y justificación, gracia como divinización, desarrollo escatológico de la gracia y el problema del sobrenatural.

En cada uno de los temas se comienza frecuentemente con la problemática histórica, para buscar después respuesta en las enseñanzas de la Sagrada Escritura, los Padres y la historia ulterior del dogma, concluyendo con una reflexión sistemática.

La obra es una buena exposición de la doctrina de la gracia tanto desde el punto de vista histórico, como sistemático, apta como libro de guía o de texto en los estudios teológicos.— B. SIERRA.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Madre y Muerte*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 21 x 13,5, 269 pp.

Parece un libro de teología, pero es más que un libro de teología. Parece un libro de memorias, pero es más que una biografía. Parece un ensayo, pero es más que una reflexión documentada. Parece una novela, pero no tiene nada de ficticio. Es una historia hecha teología y una teología encarnada en la historia. Mira al pasado, pero está lleno de futuro. Habla de la muerte, pero está lleno de vida. Un libro surgido de un triple luto, que está lleno de serenidad, alegría y esperanza. Una obra que mira hacia atrás con nostalgia, pero que invita al compromiso y a la misión, de cara al futuro.

Esta apasionante reflexión ha surgido de un triple desarraigo: la muerte de la madre del autor, la desaparición de la aldea en que nació y la extinción de un tipo de cultura rural que había durando milenios y que la industrialización y las emigraciones del campo hacia la ciudad han barrido en pocos años.

En los tres primeros capítulos predomina la experiencia vital del autor, desde su infancia, hasta el luto por la muerte de su madre. En los otros cuatro capítulos la reflexión es más teológica. Se centra sobre la vida y la muerte, la esperanza, las realidades últimas, la misión... Son pensamientos surgidos de la vida concreta y en permanente referencia a la misma.

Profundo, apasionante, iluminador, entrañable y cercano. Historia y teología de un hombre, de una cultura, en que podrán verse reflejados millones de españoles.— B. SIERRA.

DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la Alianza*, BAC, Madrid 1993, 20 x 13, 315 pp.

Es de todos conocido que en el Nuevo Testamento se encuentran pocos textos que se refieren a María. Pero lo que realmente importa, considera De la Potterie, no es la abundancia de la información, sino la profundidad y riqueza que en ella se contiene. Analizando esos textos detenidamente, el autor nos muestra que María se halla presente y desempeña un papel capital en los momentos decisivos del acontecimiento salvífico. Los textos de María vienen situados en el conjunto de la obra de la salvación, tratando de descubrir su lugar en el misterio total de Cristo.

El método exegético seguido es el recomendado por la Dei Verbum n. 12: se comienza por un análisis filológico riguroso de los textos; a continuación se pone de manifiesto todo su sentido a la luz tanto de "toda la Escritura" como de la "tradicón viviente" de toda la Iglesia y de la analogía de la fe. Siguiendo ese método se estudian: la anunciación a María, el anuncio a José, el prólogo de S. Juan, las bodas de Caná, María junto a la cruz, la mujer coronada de estrellas del Apocalipsis. En cada uno de los textos se estudian tres significados: cristológico, mariológico y eclesiológico.

Basándose en estos textos, y su desarrollo en la tradición, el autor presenta los temas de: María Virgen y Madre, Esposa de las bodas mesiánicas, madre del pueblo de Dios mesiánico, arquetipo de la Iglesia, Madre y esposa.

Es un estudio profundo y detallado realizado con gran rigor científico y con gran fe y amor.- B. SIERRA.

SARANYANA, J.L., *Grandes maestros de la Teología. I: De Alejandría a México (Siglos III al XVI)*, Atenas, Madrid 1993, 13,5 x 19,5, 276 pp.

Como se desprende del título, el espacio de tiempo es amplio: siglos III al XVI. Al no tener el libro un número grande de páginas, los teólogos aquí recordados no pueden ser muchos. En concreto el autor hace referencia a Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Cayetano y algunos, para más señales tres, del tiempo de la Colonia.

Lo significativo del libro es, sobre todo, el intento del autor por situarse en la época en que viven los teólogos y buscar la forma de articular teología y problemas culturales. "Inquirir cómo una docena de autores, en siete épocas distintas, teologizaron a tenor de las exigencias culturales de la época, desde los rasgos más profundos de su personalidad humana y científica, constituye una tarea viva, que sale del gabinete, se enraíza con los hombres y la vida".

El dato apuntado es expresivo, a la hora de aconsejar la lectura del libro. Como fácilmente se puede comprender, en base al volumen del libro y de los autores tratados, la exposición tiene que ser reducida.- B. DOMINGUEZ.

KRAFT, H., *Einführung in die Patrologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 21 x 13, 258 pp.

"La presente introducción no es ningún compendio de Patrología, sino una historia del surgir y desarrollo de la literatura cristiana en la antigüedad, desde los Padres Apostólicos hasta el séptimo concilio ecuménico. Quiere ofrecer los conocimientos que presupone toda lectura de los escritos patrísticos; con esta finalidad, señala la conexión de la historia de la literatura con la historia política y con la historia de la filosofía y de la teología". El lector encontrará, pues, un primer acercamiento a los muchos autores de la antigüedad cristiana

tanto ortodoxos como heterodoxos e, incluso, los pertenecientes a lo que el autor denomina un “cristianismo no-eclesial” (el emperador Felipe el Arabe, Constancio Cloro, Arnobio de Sica...). De ellos ofrece los rasgos biográficos más importantes y luego sus obras, o en su caso, las más importantes, situadas en el contexto que les dio vida.– P. de LUIS.

STUDER, B., *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad - Cristología - Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 21 x 13,5, 387 pp.

Consideramos un acierto la traducción al castellano de esta obra especialmente densa. A través de ella, el lector puede ver cómo la revelación neotestamentaria de Dios en Cristo se desarrolla, primero, en fe eclesial y, luego, en teología cristiana; un desarrollo de la doctrina sobre Dios (Trino) y sobre la salvación (cristología y soteriología) que es explicado como un espejo cambiante de la experiencia de fe cristiana y de las formas tradicionales de oración y confesión y, a la vez, como intercambio entre las formas heredadas y las nuevas formas expresivas. Y siempre mostrando la profunda relación entre la historia de la doctrina trinitaria y la de la cristología, que es uno de los hilos conductores de la obra.

En diecinueve capítulos nos ofrece una panorámica de gran amplitud no sólo doctrinal, sino también cronológica, pues se extiende desde el primer anuncio del mensaje de salvación por parte de Jesucristo hasta el siglo VII incluido. Todo ello en tres partes. La primera, con ocho capítulos, toma como punto de partida la experiencia religiosa de Jesús y la de la comunidad primitiva y termina a las puertas ya del concilio de Nicea; la segunda, con seis, se ocupa del llamado giro de Nicea, que comienza con dicho concilio como inicio de una nueva teología y concluye con la figura de san Agustín; la tercera, con cinco, estudia el Concilio de Calcedonia con su antes y después. A la abundante documentación, el autor añade un extraordinario conocimiento de la época y un agudo sentido crítico.

La tradición española está hecha sobre la italiana; se lee bien, pero hemos detectado numerosos descuidos en la traducción, que con frecuencia cambian completamente el sentido. Sólo a modo de ejemplo, seleccionamos los siguientes: p. 26, l. 21: la *religión* (= relación); p. 38, l. 16: con la resurrección *futura* (= de Cristo); p. 68, l. 25: Padre *indivisible* (= invisible); p. 79, l. 13: a su *personalidad* (= responsabilidad); p. 128, l. 28: los *jueces* (= juicios); p. 146, l. 8: falta texto; p. 151, l. 20: asignará claramente *al Logos la creación* (= el Logos a la creación); p. 246, l. 8: El Hijo (= El Espíritu Santo); p. 275, l. 27: la *conciencia* del Padre (= el conocimiento). Si se hiciera necesaria una segunda edición, que no excluimos dado el valor del libro, a nuestro parecer se haría igualmente necesaria una detenida revisión de la traducción.– P. DE LUIS.

CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*; HOMILIA ANONIMA (*Secunda Clementis*). Introducción, traducción y notas de J.J. Ayán Calvo (Fuentes Patrísticas 4), Ciudad Nueva, Madrid 1944, 23 x 15, 236 pp.

La colección Fuentes patrísticas ofrece en el vol. 4. las dos obras asociadas a la figura de Clemente de Roma, ambas de gran importancia para la teología católica, sobre todo la primera. Las introducciones, bien documentadas, ambientan la obra y facilitan la comprensión al lector. Primero la auténtica *Carta a los corintios*. El autor considera sin peso los argumentos de quienes quieren adelantar la fecha de su composición hasta el 69-70, y mantiene la fecha tradicional: entre el 95 y el 98. En cuanto a su estructura, adopta la de G. Bruner, tras haber presentado otras que se han propuesto. Las posturas encontradas de L. Sanders y K. Beischlag, que ven en ella respectivamente un testimonio del helenismo y paulinismo y la tradición apocalíptica y judeo cristiana, las juzga como posturas radicales, fruto de análisis parciales y unilaterales de la carta, puesto que en ella coexisten pacífica-

mente corrientes helénicas y judaicas. Como no podía ser de otra manera, se ocupa también de los aspectos teológicos que han hecho de esta carta un punto de referencia importante para la teología católica y lugar de discrepancia con la protestante. En el problema del ministerio no se alinea con los católicos que evolucionan en la línea de la teoría protestante; reconoce como implícita la sucesión apostólica, señalando la evolución de Harnack y admite que no ofrece nada explícito acerca del primado romano.

Respecto a la segunda obra, realmente anónima, mantiene su carácter de homilía cristiana, presenta su estructura y contenido. Ve al desconocido autor como testigo de un ambiente en que se percibe una importante efervescencia gnóstica, probablemente de cuño valentiniano, que es lo que motiva la homilía. No considera admisible la hipótesis de quienes han puesto el motivo de la 2 Clem. en relación con la 1 Clem. en relación con la cronología toma como criterio la relación con los gnósticos valentinos y por ello se inclina a creer que fue compuesta hacia el 150. Sin tomar posición hace referencia a las tres ciudades en la que, según los diversos autores, ha podido ver la luz: Corinto, Roma y Alejandría.

La traducción, además de fiel, se lee bien; las abundantes notas recogen el acervo de datos o teorías que ha ido acumulando la investigación moderna. Concluye con varios índices: bíblico; dos onomásticos, uno de autores y obras anónimas antiguos y otro de autores modernos; y, por último, el temático. La presentación es impecable.— P. de LUIS.

GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*. Introducción, traducción y notas de L. F. Mateo-Seco (Biblioteca de Patrística 23), Ciudad Nueva, Madrid 1993, 20 x 13, 252 pp.

Sobre la vida de Moisés es indiscutiblemente una de las obras de san Gregorio de Nisa que más se han leído a lo largo de los siglos. De las dos partes de que consta, la primera contiene los datos que sobre el legislador judío aportan el Éxodo y el Deuteronomio; la segunda, la más importante, es una interpretación alegórica de la vida de Moisés como símbolo de la ascensión mística del alma hacia Dios. Puede considerarse como la síntesis de la abundante doctrina espiritual que el gran Capadocio ha ido dejando en los demás escritos, doctrina cuyo núcleo ve el autor de la introducción en la consideración de la virtud como un desarrollo al infinito que se basa en la infinitud del ser divino. La obra ha alimentado tanto a los místicos como a los teóricos de la mística, más que en el oriente cristiano, pero también en el occidente.

La introducción es amplia. Primero informa sobre el autor, luego sobre la obra. Después de discutir la fecha de composición y presentar su estructura, se detiene en analizar el prefacio, las tres teofanías que simbolizan el progreso del alma y el carácter cristocéntrico de su espiritualidad. Por último, presenta el éxodo en el contexto más amplio de la catequesis patrística y la exégesis de san Gregorio de Nisa.

La traducción es particularmente fiel, sin que sufra el castellano. En sus notas el autor añade a sus propias aportaciones las aportaciones de otras dos ediciones, la del gran conocedor de san Gregorio de Nisa, el cardenal J. Danielou, y la del célebre patrólogo M. Simonetti. Concluye con un índice bíblico y otro de autores.— P. de LUIS.

LIES, L., *Origenes' "Peri Archon"*. *Eine undogmatische Dogmatik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, 22 x 14, 218 pp.

Peri archon, más conocida en su título latino *De principiis*, es, quizá, la obra más importante de Orígenes y una de las más significativas y, a la vez, discutidas de toda la

antigüedad cristiana. Una obra que le valió a Orígenes muchos admiradores y no menos detractores, que hizo que se le viera como padre a la vez de la ortodoxia y de todas las herejías. Representa un nuevo modelo en la literatura eclesiástica, una nueva forma de hacer teología, el comienzo de una teología sistemática, un antecesor aún muy lejano de las posteriores Sumas Teológicas. Todavía “una dogmática no dogmática”, como reza el subtítulo de la obra que presentamos, y que orienta ya la interpretación del escrito. Dogmática por el contenido, no dogmática por el método seguido por el gran alejandrino: Orígenes no “dogmatiza”, simplemente propone a la inteligencia posibilidades de solución de los problemas teológicos aún abiertos, es decir, sobre los que la Iglesia no había dado su palabra definitiva. Y siempre caminando de la mano de la Escritura. Esto da razón del lugar en que es comentado el libro cuarto en la obra de L. Lies.

El autor presenta la obra como una introducción. En todo caso se trata de una introducción amplia en sus apretadas doscientas páginas. Pero, en atención al seguimiento casi pedisecuio del texto origeniano en las más de sus páginas, puede hablarse también de un comentario que, lógicamente, implica una interpretación. Consta de cuatro partes que no se corresponden con las de la obra de Orígenes. La primera lleva por título “Significado de la persona, de la obra *Peri archon* y el método teológico de Orígenes”. Breve la sección dedicada al autor; bastante más amplia la dedicada a la obra, poniendo al día sobre el estado de la investigación en sus diversos aspectos: significado del título con sus distintas acepciones, método, construcción, función apologética y valoración de las distintas fuentes que transmiten el texto; más amplia aún la dedicada a la Sagrada Escritura bajo el epígrafe “Presupuestos del pensamiento origeniano: la Sagrada Escritura”, de la que Orígenes trata al final de su obra, en el libro cuarto. La segunda parte corresponde a *Peri archon* I-II,3 y lleva por título: “Desarrollo del kérigma eclesial”; la tercera a II,4-III,6 presentada como una “Visión de conjunto del kérigma eclesial: dogmática no dogmática”; la cuarta mira complejivamente a la obra y estudia las “Opciones e implicaciones del sistema origeniano”, tanto de carácter teológico como filosófico, concluyendo con una historia del influjo del escrito origeniano.— P. de LUIS.

SAN JERONIMO, *Epistolario. I* (Traducción, introducción y notas, J. B. Valero) (BAC normal 530), BAC, Madrid 1993, 12,5 x 20, 911 pp.

Durante más de cuarenta años despliega san Jerónimo su actividad epistolar. La correspondencia de Jerónimo comienza probablemente a finales del a. 374 y termina en el 419, el año mismo de su muerte.

Como sucede en los Padres, las cartas de Jerónimo superan con frecuencia los límites del género epistolar, parecen escritas para ser leídas por muchos, y, sin duda, él tuvo en muchas de ellas esta intención al escribirlas. Por esto, llegan a Roma, las Galias, España, el norte del Africa etc., como si fueran patrimonio de la humanidad.

Jerónimo cultiva en su correspondencia estos temas fundamentales:

1) La *amistad*: En las cartas que proceden del desierto principalmente (aa. 374-382), Jerónimo expresa la soledad y siente por ello la necesidad de comunicarse fraternalmente; recuerda los seres queridos, expresa su alegría al recibirlas y al contestarlas etc.

2) la *exégesis*: Comprende este grupo las cartas relacionadas directamente con el texto sagrado, en las múltiples consultas que le hacen desde todos los frentes de la Iglesia.

3) el *dogma* (aa. 382-385): Entre ellas algunas cartas ocasionales, por ejemplo la 15 y 16, al papa Dámaso, interesantes por sus formulaciones trinitarias. Estas cartas son menos efusivas que las primeras, más racionales y tienen una clara intencionalidad didáctica.

4) la *ascesis*: Constituyen, junto con las cartas de carácter exegético, el fondo doctrinal más típico de Jerónimo.

5) No siempre es fácil clasificar algunas cartas de Jerónimo en un campo determinado; por lo tanto, hay que señalar, metodológicamente, un quinto grupo: el de *variedades*.

6) Otro grupo importante es la *relación epistolar entre Jerónimo y Agustín*. Los intentos de Agustín para establecer relación de amistad y de ayuda mutua con Jerónimo no fueron nada fáciles al principio. Las cartas 56 (a. 395) y 67 (a. 398) de Agustín a Jerónimo se perdieron, se hicieron públicas, y se tergiversó incluso su sentido antes de llegar a manos de Jerónimo, con el disgusto consiguiente de éste. La humildad y la paciencia de Agustín lograron que se normalizaran, finalmente, las relaciones mutuas de estos dos grandes Padres de la Iglesia. Agustín acudirá por esto a Jerónimo en los puntos difíciles de exégesis escriturística, y Jerónimo, a su vez, desahogará en muchos momentos su preocupación con Agustín, como sucede, por ejemplo, en los últimos años de su vida, ante la amenaza pelagiana.

Para hacer la clasificación, el autor de la introducción, Juan Bautista Valero, tiene en cuenta, con acierto, las etapas principales en la vida de Jerónimo: 1) *Su experiencia del desierto*; 2) *su paso por Roma* al servicio directo de la Iglesia; 3) *el período de madurez o plenitud*, durante la estancia de Jerónimo en Belén.

Son de gran interés, sin duda, las cartas de san Jerónimo, no solamente para los destinatarios directos de las mismas, sino para todos los cristianos, en los diversos momentos, circunstancias y dificultades eclesiales y personales en el mundo actual.— S. GONZALEZ.

HENNINGS, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11-14* (Supplements to Vigiliae Christianae XXI), E. J. Brill, Leiden 1994, 24,5 x 16, 396 pp.

De la correspondencia entre san Agustín y san Jerónimo se conocen 18 cartas. De ellas 11 pertenecen al primer período, que va del 395 al 405, y 7 al segundo, que va del 415 al 419. De esas mismas se deduce la existencia de, al menos, otras cuatro, dos (denominadas A y B) pertenecientes al primer período, y otras dos (C y D) pertenecientes al segundo.

En los distintos capítulos, el autor presenta una a una las 22 piezas del dossier, otorgándoles fecha y lugar en la intrincada sucesión, la historia de su trasmisión, el curso de la argumentación de uno y otro autor a propósito tanto del canon del Antiguo Testamento como de la interpretación de Gal 2,11-14, la controversia acerca del canon del AT y la disputa entre Pedro y Pablo tanto en la tradición griega y en la latina como en Jerónimo y en Agustín y, por último, la controversia entre ambos padres sobre el ceremonial de la Ley.

Partiendo del estudio de la trasmisión, el autor muestra que tanto san Jerónimo como san Agustín publicaron sus propias recensiones de las cartas del primer período -hasta el 405-. Recensiones que varían en el orden de sucesión, en el número de cartas e incluso, en algún caso, en el contenido mismo. Detrás de ese actuar está la intención de cada uno de mostrar que él ha sido quien venció en la disputa. No sucedió lo mismo con las cartas del segundo período; para ellas no se constata la existencia de colecciones fijas.

A partir de aquí el autor deja de lado las cartas del segundo período y se centra en las del primero, por la obvia razón de que sólo ellas testimonian la controversia entre ambos Padres de la Iglesia sobre los temas indicados, objeto del estudio. Este deja ver cómo la controversia no se desarrolla en el plano especulativo, sino más bien en el bíblico-histórico; cómo detrás de ella se encuentran distintas tradiciones eclesiales: la tradición teológica y exegética latina que tomaba los LXX como criterio para determinar el canon y texto del Antiguo Testamento en el caso de san Agustín, la griega que tomaba el texto hebreo en el de san Jerónimo; distintas instancias para garantizar la integridad y autoridad del canon: la sucesión apostólica y el consenso eclesial para san Agustín, la tradición judía para san Jerónimo; distintos intereses: estabilizar la praxis eclesial y protegerla contra desviaciones para san Agustín, poseer un texto histórica y filológicamente fiable para san Jerónimo; distintos adversarios: los maniqueos y priscilianistas en el caso de san Agustín, Porfirio en el de san Jerónimo. El autor señala también cómo al final de sus vidas uno y otro parecen

haber acercado posiciones: en la cuestión del canon, san Agustín se acerca a san Jerónimo; en la cuestión de la exégesis de Gal 2,11-14 san Jerónimo se acerca a san Agustín.

Completan la obra tres apéndices. El primero presenta una sinopsis de la numeración de las cartas en el epistolario agustiniano y en el jeronimiano. El segundo ofrece en columnas paralelas el comienzo de la carta 73 en la "edición" de san Agustín y en la de san Jerónimo, haciendo ver cómo el monje de Belén metió tijera en la carta recibida del obispo de Hipona para así aparecer como claro vencedor en la disputa. El tercero contiene un catálogo de los manuscritos con el intercambio epistolar entre ambos Padres de la Iglesia. Como conclusión, tres índices: de personas, de textos bíblicos y de materias.— P. de LUIS.

SAN AGUSTIN, *Obras completas. XXXVIII: Escritos antiarrianos y otros herejes* (Introducciones, versiones, notas e índices, T. Calvo Madrid y J. M. Ozaeta) (BAC normal 512), BAC, Madrid 1990, 12'5 x 20, 935 pp.

Este volumen -*Escritos antiarrianos*- viene a llenar un vacío importante en la edición bilingüe de las Obras Completas de San Agustín. La *controversia arriana* no es extensa, pero no es menos importante que las otras y ocupa los últimos años del Obispo de Hipona.

En una introducción extensa muy valiosa el P. José María Ozaeta explica, entre otros, estos puntos, que facilitan la lectura de las obras antiarrianas de San Agustín: *Doctrina arriana y controversia arriana propiamente dicha; concilio de Nicea* (a. 325) y problema sobre la palabra *homousios*; *crisis arriana* después del concilio citado; cuestión sobre el *Espíritu Santo*, que queda abierta en Nicea y aborda el conc. de Constantinopla (a. 381); *terminología trinitaria* de los Padres Capadocios; *doctrina del Sermón de los arrianos; debate con Maximino obispo arriano; la Trinidad en sí misma; Réplica de Agustín a Maximino*. Añade al final una buena bibliografía general sobre el arrianismo.

1. *Réplica al Sermón de los Arrianos, un libro* (a. 418). San Agustín prueba la consubstancialidad de las personas divinas contra un sermón arriano de carácter anónimo.

2. *Réplica a Maximino, obispo arriano, dos libros*. San Agustín expone su doctrina en el libro primero y en el libro segundo refuta la doctrina de Maximino.

3. *A Orosio, contra los priscilianistas y originitas*. La obra es una breve respuesta a una consulta de Orosio sobre los priscilianistas y origenistas: *creación de la nada, eternidad de las penas*. El P. Ozaeta explica en la Introducción general el argumento de estas tres obras citadas.

4. *Tratado de las herejías*, desde Simón Mago hasta Celestio (aa. 428-429), lo escribe San Agustín a petición de Quovultdeus, diácono de Cartago. El santo Obispo ofrece una opinión crítica de cada una de las herejías que enumera, 88 en total, desde la Encarnación hasta la mitad del siglo IV. Lógicamente, San Agustín se extiende y profundiza más en aquellas herejías que él ha combatido especialmente durante su vida. El P. Teodoro C. Madrid resume muy bien en la introducción a esta obra los problemas principales relacionados con las herejías: El *error*, el *cisma* y la *herejía* propiamente dicha, que facilitan su comprensión.

5. *Réplica al adversario de la ley y los profetas, dos libros* (c. 420). San Agustín impugna un panfleto marcionita, anónimo y sin título, que se vendía en un plaza marítima de Cartago. El primer libro defiende el Ant. Testamento; el segundo se ocupa del Nuevo. Para facilitar la lectura, el P. C. Madrid aclara en la introducción a esta obra, entre otros, estos temas: *Autor y título del panfleto; dificultades sobre el árbol del conocimiento en el paraíso; la caída y el pecado; castigos de Dios en el Ant. Testamento; preguntas sobre el origen del mal; San Pablo y el Ant. Testamento* etc.

6. *Tratado contra los judíos o Tratado a los Judíos* (título no uniforme en los manuscritos). En una breve, pero muy buena introducción a esta obra, el P. C. Madrid estudia,

entre otros, estos puntos relacionados con ella: *Título, tema, tiempo y lugar; colonias judías en el norte del Africa; controversia judeo-cristiana; actitud y relación pastoral de San Agustín con los judíos; relación entre los dos Testamentos; ocasión de la obra* etc., que hacen ver cómo las profecías y el Ant. Testamento tienen su cumplimiento en Cristo y la Iglesia.

La traducción es buena y las notas al texto, precisas. Los PP. Ozaeta y C. Madrid presentan al final del volumen algunas notas complementarias y un índice bíblico, índice onomástico y de materias muy valiosos para la más fácil lectura de estas obras de San Agustín.- S. GONZALEZ.

Moral-Derecho

DELHAYE, P., *La ciencia del bien y del mal*, EIUNSA, Barcelona 1990, 15 x 22, 131 pp.

Suficientemente conocido es Ph. Delhaye en el estudio de la evolución histórica del pensamiento moral. Lo fue más a partir de sus aportaciones al Concilio Vaticano II, como perito. Su lucha por la correcta interpretación de los textos conciliares ha sido constante. Lo fue en los años posteriores inmediatos al Concilio frente a una corriente que se ha dado en llamar conservadora. Después, en su seguimiento de la interpretación de los textos conciliares, cambió su dirección. Un buen exponente lo es este libro, que da a conocer unas charlas tenidas en la Universidad de Navarra. A pesar de presentarlo con esa humildad de *charlas*, son de un contenido muy denso en el que combina sus conocimientos históricos del hacerse del pensamiento moral, su conocimiento de la elaboración de los textos conciliares con las diversas tendencias que se manifestaron en el aula y las interpretaciones no acertadas que se han dado a los mismos en los años que han transcurrido desde la celebración del Concilio y que él denomina como *metaconcilio*. Continúa así su servicio para poder llegar a una correcta interpretación del mismo, cambiando determinados acentos en función de la lectura del Concilio que presenta el que él llama *metaconcilio*.

Creo que se trata de un volumen imprescindible a la hora de reflexionar sobre los temas que trata: *Objetividad y trascendencia en la moral del Vaticano II, los cristianos ante los valores humanos de la vida social, la coexistencia en una sociedad pluralista, las colaboraciones imposibles*. Quien desee una profundización sobre los temas estudiados encuentra una amplia bibliografía del mismo Delhaye sobre los temas estudiados en este volumen.- Z. HERRERO.

AA. VV. *Aids. Ética, giustizia e politica sanitaria*, Edizioni Paoline, Milano 1993, 21 x 13, 399 pags.

Interesante estudio centrado en la terrible enfermedad del sida, considerada no solamente desde la perspectiva de la ciencia médica sino también como un iceberg en el océano de injusticia que vive la humanidad. Los elementos de injusticia que afloran en los intentos de encontrar una respuesta al problema del sida replantean de una forma distinta la aspiración a la justicia a nivel mundial. El problema del sida sirve como punto de partida para revivir la exigencia del paso del individualismo a la solidaridad, para estudiar las relaciones entre los derechos individuales y los intereses de la colectividad con sus interacciones y conflictos (relación entre las políticas sanitarias y los derechos de los ciudadanos, responsabilidades sociales y derechos individuales, protección de la sociedad y derechos

de las minorías); también examinan los autores variados temas relacionados con la justicia en el ámbito de la sanidad (justicia y política sanitaria, derechos y deberes del personal sanitario, justicia y distribución de los recursos, cooperación internacional en la lucha contra el sida).

Los autores ofrecen no pocos y valiosos elementos para la elaboración de una ética sanitaria general.— Z. HERRERO

BLAZQUEZ, N., *Pena de muerte* (Teología Siglo XXI 3), San Pablo, Madrid 1994, 21 x 13,5, 207 pp.

Expone y razona, después de un largo y riguroso estudio, su firme y decidida convicción de que la pena de muerte resulta “insostenible” como castigo legal impuesto por la suprema y legítima autoridad del Estado.

Resulta difícil mantener una linealidad cuando el terrorismo y tantos otros crímenes horribles ponen en marcha la tentación de buscar la seguridad ciudadana con todos los medios, hasta con la pena de muerte. Se levanta, sin embargo, como dique firme e inmovible, que detiene la tentación, “la dignidad radical del hombre y su derecho inviolable a la vida, por más que moralmente una persona pueda ser calificada de perversa y antisocial”. Llevará este principio hasta las últimas consecuencias en la lectura crítica y examen detenido del pensamiento y argumentaciones elaboradas durante siglos.

Pide particular atención su estudio detallado, y lógicamente crítico, de la doctrina expuesta por el Catecismo de la Iglesia Católica. Examina y relaciona diversos números del mismo para concluir que su razonamiento no convence y que puede hablarse de “idolatría de una tradición sospechosa”— Z. HERRERO.

CASANOVAS, P. y MORESO, J. J. (eds.), *El ámbito de lo jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo*, Crítica, Barcelona 1994, 20 x 13, 520 pp.

Los editores y recopiladores de textos de jusfilósofos de los siglos XIX y XX son profesores de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Barcelona. Como lo reconocen en el prólogo, han seguido unos criterios especiales para esta antología. Se trata de autores, que no son epígonos de concepciones filosóficas globales, sino de los que con nuevo enfoque tratan de establecer “tanto el objeto como las estructuras que permiten el conocimiento de lo jurídico”. En la primera parte se expone el siglo XIX alemán, con una reflexión sobre el Derecho como objeto autónomo de conocimiento, con la Escuela Histórica del Derecho por F. K von Savigny, al que luego analiza R. von Ehling. Se hace desde posiciones distintas con K. Marx, que critica los presupuestos de la Escuela Histórica del Derecho. En la segunda parte se expone la tradición anglosajona con la estructura jurídica del Derecho por J. Bentham, con estudios de J. Stuart Mill y K. Olivecrona, la teoría del Derecho de J. Austin y la teoría pura del Derecho por Hans Kelsen. En la tercera parte aparece el realismo norteamericano con textos de K. N. Llewellyn, R. Pound, F. S. Cohen y H. L. A. Hart. La cuarta parte se dedica a la teoría del Derecho en el siglo XX: H. Kelsen, A. Ross y H. L. A. Hart. La selección de textos obedece también al criterio de que la filosofía jurídica es una empresa eminentemente colectiva. La selección es restringida y parcial, aunque se den enfoques diversos. Está pensada esta obra como ayuda a los que hacen la licencia en Filosofía del Derecho. Puede servir a otros estudiosos del Derecho. Basta ver el índice de nombres para ver que se omiten textos de juristas hispanoamericanos de la talla de L. Recasens Siches y E. García Máynez, a los que se cita incidentalmente, mientras se omite a L. Legaz y Lacambra, Carlos Cossio, D. García Bacca, etc. También se omite al alemán Hans Welzel junto con otros jusfilósofos notables. De todos modos, esta obra ayuda a

comprender mejor el neokantismo, positivismo lógico, pragmatismo anglosajón, etc. Se trata de una buena reflexión sobre lo jurídico a base de textos muy orientadores.- F. CAMPO.

GIL DELGADO, F., *Divorcio en la Iglesia. Historia y futuro*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, 21 x 13, 140 pp.

El autor, especialista en temas matrimoniales, nos presenta la problemática del divorcio en la Iglesia con gracia andaluza. Una caricatura del libro es la frase que encabeza el prólogo: "La afirmación de lo 'perenne' como ignorancia histórica". En la primera parte trata de la historia de la institución matrimonial con enfoques bíblicos, teológicos y jurídicos. Hace un elenco de las soluciones dadas en la época apostólica, patristica, medieval y moderna. Da textos de colecciones que se les caen de la mano a la mayoría de los estudiantes actuales, porque no los entienden, pero que está bien conocer y revisar. Dado el carácter divulgativo, remite reiteradamente al libro *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid, BAC, 1978), aunque no comparta las conclusiones de sus autores. La segunda parte es la más prometedora haciendo un enlace entre el pasado y el futuro. Después de hacer una recapitulación de los grandes maestros clásicos y modernos, junto con los documentos canónicos y enseñanzas de los Romanos Pontífices, admite un cambio de signo con el Vaticano II, aunque el autor hubiese querido ir más allá con la intervención del obispo melquita, mons. Zoghbi. "Las puertas de la investigación están así más abiertas" (p. 112). La parte más valiosa es el n. 12 con las "posibilidades pastorales", el valor del individuo, el favor a la fe cristiana, donde se debería investigar más, y el "trabajo de los tribunales eclesiásticos". Como juez eclesiástico y colega no comparto algunas de sus opiniones sobre la *oikonomía* en la administración de la dispensa "con condescendencia benigna" y la "acribia del rigor según la norma" (p. 139). Esto no se puede decir del *Código de Derecho Canónico* de 1983, que abre las puertas a posibles causales de nulidad. Su fin último sigue siendo la salvación de las almas. Aquí es donde debería de profundizarse más, para lo que es necesario sentarse en la mesa de trabajo ("despersonalizado" según él, p. 125) pero teniendo en cuenta la realidad, como se comprueba por los autos de las causas matrimoniales. Hay soluciones que se encuentran en libros de estantería de la Edad Media y no digamos en los privilegios de los misioneros durante la evangelización de las Indias, que el autor desconoce o no cita. Sin hacer grandes expedientes, daban soluciones correctas en aquella época y para personas concretas. Hoy se puede contar con peritajes, que habría que abaratar y poner al servicio de los fieles como se hace en algunas diócesis. El libro está siendo bastante leído y causando inquietudes. El autor reconoce que desde hace 30 años los tribunales eclesiásticos están abriendo caminos, sin haber tenido las orientaciones previas de los teólogos, cuyo papel quiere asumir. Aunque sigan casos sin solución canónica, se puede dar acompañamiento pastoral y tener comprensión con las "connotaciones de amor y misericordia" de Cristo que reclama al final. Hay un *ius caritatis*.- F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Navarra 1993, 21,5 x 14,5, 350 pp.

La antropología aristotélica ¿se limitaría solamente a un aspecto metafísico o requie-

re también el aspecto político y social además de lo que implica la naturaleza humana? Sustancia y naturaleza en su relación social complicando una cultura, pero ¿hasta qué punto dentro de una unidad ontológica? En tres capítulos intenta el autor despejar las instancias del problema. En el primero se expone que la *akrasia* aristotélica no sólo no es primariamente una clase de acción y secundariamente un modo de ser sino más bien, y, precisamente, lo contrario. De ahí que la noción de carácter sea prevalentemente en la ética aristotélica respecto de la acción. Y siempre habrá que tener en cuenta la unidad antropológica como especialidad según un principio constitutivo y según un principio operativo, los que podemos denominar distintas naturalezas. En el segundo capítulo se plantea el tema de una posible esclavitud por naturaleza en el pensamiento aristotélico del que se exculpa. Se hace ver que “la noción de esclavitud y las tensiones que ésta provoca entre las concepciones del hombre como esencialmente metafísico” y “esencialmente político” terminan por hacer necesaria la articulación de las nociones de naturaleza o forma activa e individual de una esencia con las restricciones que impone la forma y constitución de su ámbito de posibilidad, la *polis*”. De todos modos parece que deba llegarse a la afirmación de que el hombre aristotélico funciona según dos órdenes de existencia, la biológica y la política. El hombre de la *polis* realizaría cumplidamente la universalidad de la esencia del hombre como principio operativo, como naturaleza. Finalmente, resumiendo muy resumidamente el capítulo tercero diremos que “la noción de naturaleza racional en Aristóteles remite preferentemente a la *polis* que a una indisoluble unidad *ab initio* y con un alcance materialmente universal entre el carácter sustancial de los individuos vivientes y la racionalidad como naturaleza..., destacando a primer plano las relaciones entre naturaleza y la cultura, interpretando el teleologismo natural aristotélico como una antropología del hombre en tanto que naturalmente cultural..., o como naturalmente político por naturaleza”. Ni que decir tiene que tanto esta obra como la de *El significado de lo estético*, de FONTAN, honran, por su profundidad y esfuerzo de investigación, a la Universidad de Navarra.– F. CASADO.

FONTAN, M., *El significado de lo estético. La “Crítica del juicio” y la filosofía de Kant*, EUNSA, Navarra 1994, 21,5 x 14,5, 700 pp.

Vaya por delante que lo estético de que se habla en la “Crítica del juicio” de Kant no es la estética de la “Crítica de la Razón Pura”. Y quien sólo recuerde ésta, quizás se extrañará de que la estética o belleza como manifestación o experiencia de lo bello en el arte, por ej., haya sido tan influyente que pueden no entregarse intelectualmente en virtud de un sistema y, sin embargo, responden a una necesidad y, por lo mismo, pueda un filósofo como Kant hablar de ellas. Ya Ortega y Gasset, hablando de la Metafísica decía “hablar de una falsedad” si no se accedía a ella desde una necesidad. Lo “necesitado” que no aparece en el fenómeno va a trascender sobre lo fenoménico. La metáfora fluvial de lo que fluye como un río, será sustituida por la calma del mar; solamente en algo que no sea cognoscible pero sí pensable. Se tratará de una estética o belleza unida al interés inmediato en unión satisfactoria con la “naturaleza” bella. En Kant, el juicio de gusto, el que declara bella una cosa, tiene como fundamento una proposición-emocional que expresa sentimiento, no conocimiento intelectual, pero con lo que expresamos que algo es bello no estoy enunciando algo acerca de mis sentimientos. Si es “la forma de la finalidad de un objeto en cuanto percibida sin representación alguna de fin y sin expresar el concepto de alguna finalidad realizada en la cosa”. Sin el concepto, lo bello se reconoce objeto de una satisfac-

ción necesaria. Si hemos de decir la verdad, es éste un libro para ser leído con una preparación adecuada desde el pensamiento kantiano.— F. CASADO.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen* (Bibliothek klassischer Texte), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 20 x 13, 2 vols, vii-405 y xi-626 pp.

Reimpresión, sin modificar, de la segunda edición hecha en 1955 de la última obra de Wilamowitz, publicada por primera vez en 1931-32.

¿Qué se puede decir de Wilamowitz?. Hablar de Wilamowitz es hablar del filólogo clásico por antonomasia y del prusiano estricto. Nacido en 1848, estudia en la misma escuela que Nietzsche, va a la universidad en Bonn y Berlín con los mejores filólogos de la época. Entra en escena discutiendo la polémica obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* en un folleto, *Zukunftsphilologie!*, publicado en Berlín en 1872, lleno de erudición y de pasión, que trata de refutar la obra y demoler la reputación de Nietzsche con el que nunca se había llevado demasiado bien que digamos, tanto en ideas como a causa de la facilidad de Nietzsche para conseguir puestos y premios académicos de la mano de Ritschl. Continúa una agria controversia con Rohde, amigo íntimo de Nietzsche, filólogo de prestigio, con el que nunca se volvería a hablar y a quien no citaría jamás en sus obras. Dicen que a Wilamowitz nunca se le perdonó aquella “locura” juvenil. Viaja a Grecia e Italia en busca de los antiguos dioses según dijo. A su regreso en Alemania se casa con una hija de Mommsen, de quien fue cercano en lo intelectual pero muy lejano en lo político, y comienza una impresionante carrera de profesor universitario que culminará con la cátedra en Berlín en 1898. Conjuga su labor docente y las innumerables publicaciones con los discursos oficiales en las grandes conmemoraciones del régimen prusiano como una suerte de orador “oficial” que tendrán su culmen en las arengas y manifiestos de exaltación patriótica a causa de la guerra del 14. Tras el fin de la guerra se hunde el mundo que amó Wilamowitz. Jubilado de la universidad, le sucede su discípulo Werner Jaeger, se dedica a la publicación de obras, fruto de largos años de investigación y estudio. La última de ellas es precisamente *Der Glaube der Hellenen*, comenzada no antes de 1929, en ella expone todo su saber acumulado sobre la religión griega. Publicó el volumen primero, el segundo estaba escrito casi en su totalidad, se mandó a la imprenta y cuando llegaron las pruebas del pen ualultimo capítulo moría el 25 de septiembre de 1931. Wilamowitz tiene estudios sobre casi todos los aspectos de la cultura griega con trabajos de epigrafía, filosofía, lírica, religión etc. Traductor, crítico y comentarista, dio nueva luz sobre casi todo lo que estudió. Maestro de Pohlenz, Jaeger, Friedländer, dejó impronta tanto por la aportación específica de sus monografías como por la renovada visión de la cultura clásica que se extrae de sus obras. Entre las ideas que guiaron su obra, esencial fue el propósito de sacar el estudio de los poetas y prosistas antiguos de una consideración puramente literaria y ver la profunda conexión con movimientos culturales, éticos, religiosos que constituyeron el sustrato de su producción. En su obra sobre la religión griega valora principalmente lo interior, la fe, más que lo exterior, el culto, que es considerado menos importante. Mucho ha avanzado la investigación sobre la religión griega en este siglo, pero de todas formas queda el trabajo de Wilamowitz como un hito de referencia obligada, un clásico ineludible. Hay que agradecer a la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* el haber puesto otra vez al alcance de todos una gran obra.— F. JOVEN.

KISSLING, Ch., *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie* (Studien zur theologischen Ethik 48), Universitätsverlag, Freiburg (Suiza) 1993, 22,5 x 15, 576 pp.

Tesis doctoral presentada en noviembre de 1992 en la Universidad de Friburgo (Suiza) y dirigida por B. Bujo. El trabajo tiene como objetivo comparar dos tipos de teorías que permiten construir una ética social: la tradicional apoyada en el derecho natural y, en segundo lugar, la que se basa en la teoría crítico-normativa de la sociedad con intención de proponer una ética social que sirva en la sociedad capitalista postindustrial. El deseo final de la obra es esbozar una ética social fundamental. La posición tradicional viene aquí representada por Johannes Messner, nacido en 1891 y muerto en 1984, sociólogo y moralista austríaco proveniente de la escuela de Max Weber que hace un desarrollo de las posiciones tomistas tradicionales. Sostiene la idea de una solidaridad cristiana y busca la fundamentación de la ética social adaptando a la sociedad contemporánea los principios éticos de la doctrina católica tradicional de la sociedad: derecho natural, bien común e integración mutua. Toda la primera parte del libro, casi unas 250 páginas, viene dedicado a Messner de quien, por cierto, hay varias obras traducidas al español. La segunda parte entra en la teoría crítica de la sociedad y en la fundamentación de la ética discursiva desarrollada por Apel y Habermas, también muy conocidos en nuestro medio gracias a las traducciones, especialmente del segundo, y a los excelentes trabajos sobre su propuesta de fundamentación ética que ha realizado Adela Cortina. Contra postmodernidad desmoralizadora, justicia, que es fruto de la razón. El autor se ciñe más a Habermas, que si en un primer momento expone como tarea central del estado social el producir solidaridad social con medios administrativos, tras los problemas que ha tenido la socialdemocracia clásica con el estado de bienestar, ha evolucionado a ver la solidaridad como resultado de acciones comunicativas en el marco de las relaciones interpersonales. Habermas acentúa en su segunda época el principio de subsidiariedad y ve la sociedad como red de pequeñas comunidades en las cuales es posible la solidaridad humana. Tesis del trabajo en pocas palabras y, por lo tanto, con riesgo de desfigurarla: imposibilidad de una fundamentación de normas a partir del derecho natural dada la dificultad de ponerse de acuerdo en lo que se entiende por naturaleza humana y posibilidad de trabajar en la construcción de una ética social que se apoye en elementos de la teoría crítica de la sociedad y de la ética discursiva, teniendo en cuenta que algunos de sus elementos ya se encuentran prefigurados en Messner. Una buena tesis doctoral.– F. JOVEN.

HÖFFE, O., (ed.), *Diccionario de ética*, Crítica, Barcelona 1994, 20 x 13, 334 pp.

Traducción revisada de la cuarta edición alemana (1992) del *Lexikon der Ethik* publicado en la editorial Beck por primera vez en 1977. Se ha contado para la traducción con las ampliaciones efectuadas en la edición francesa y con algunas voces nuevas realizadas para la edición española por Victoria Camps. La bibliografía de las entradas se ofrece actualizada y con indicación de las traducciones existentes. Al final del diccionario se incluye una bibliografía general que recoge las fuentes principales con indicación de las ediciones existentes en español. Está bien, aunque siempre se pueden corregir algunos fallos como por ejemplo en el caso de Mounier donde no se indica la traducción de sus obras completas que se encuentra en Sígueme. Siguiendo la idea de Aristóteles se da en este diccionario a la ética un sentido amplio, pues abarca también cuestiones antropológicas y políticas (de filosofía del derecho, filosofía política), e incluso de algunas cuestiones de filosofía de la religión relacionadas con el tema. Obra para consultas rápidas.– F. JOVEN.

MOONE, C.H., *Die Bestimmung der Sittlichkeit. Eine kritische Untersuchung* (Quaestiones Morales, 6), Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1993, 23,5 x 15,5, 270 pp.

El autor es redentorista y profesor en Roma desde 1951. Se trata de una obra de teología moral fundamental en su sentido clásico. La pregunta por el acto moral ha sido fun-

damental en la teología moral y se han considerado al objeto, fin y circunstancias como elementos centrales para determinar el valor moral de las acciones humanas. Estos temas, según el autor, han sido pasados por alto por los moralistas actuales debido a la oscuridad de los mismos lo cual ha causado interpretaciones incorrectas. Se intenta establecer un diálogo con las corrientes recientes de la teología moral y resituar las fuentes de la moralidad, ello requiere volver al sentido primero de dichos términos. Haciendo un uso crítico de Sto. Tomás se propone al objeto como lo que tiene significado primario y absoluto para la valoración del carácter moral de la acción humana, dicho objeto viene constituido por lo pretendido, lo querido, en la acción humana real. Las circunstancias tienen sólo un papel secundario. Hay que ir a un análisis de la voluntad concreta de la acción que el individuo realiza para poder establecer la valoración moral de la misma. La voluntad viene objetivada y los condicionantes circunstanciales carecerían de relevancia. A decir verdad un poco nostálgico todo.— F. JOVEN.

URSUA, N., *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista* (Nueva ciencia, 10), Anthropos, Barcelona 1993, 20 x 13, 377 pp.

El autor es el catedrático de Teoría del Conocimiento en la Universidad del País Vasco. Aprovechando su estancia en Giessen con G. Vollmer, uno de los representantes más importantes de la teoría evolucionista del conocimiento. Ursua hace una amplia introducción a esta teoría epistemológica. La teoría evolucionista del conocimiento presenta propuestas radicales y profundamente sugestivas intentando dar una respuesta fundamentalmente empírica a qué es el conocimiento. Se parte de la teoría de la evolución en su versión contemporánea y de las ciencias empíricas: nuestro aparato cognitivo con sus capacidades es el resultado de la evolución biológica, el ser humano es un ser pensante, el pensamiento en cuanto actividad mental es una función del cerebro (tesis naturalista), el cerebro se puede comparar en su funcionamiento con una máquina de Turing. La teoría del conocimiento ha de colaborar críticamente con las ciencias empíricas para el esclarecimiento y explicación del hecho cognitivo pues, como afirma Albert, la teoría del conocimiento sin consideración de las ciencias empíricas es vacía. Al final del libro hay un apéndice sobre Nietzsche y una muy completa bibliografía. Ante la teoría evolucionista del conocimiento fácilmente se tiene la tentación en ciertos sectores de la filosofía y antropología cristiana de quitársela de encima bajo la acusación de reduccionista, infravaloración de la singularidad del ser humano etc. No creo que tan sencillamente se pueda hacer eso. Hoy en día la situación es muy compleja y hay un bloque de disciplinas: teoría del conocimiento, filosofía de la mente, psicología cognitiva, neurociencias, inteligencia artificial etc. que están rondando alrededor de lo mismo desde distintas perspectivas para tratar de construir un paradigma contemporáneo sobre el hombre. Pueden verse los problemas que surgen y a los que se trata de dar respuesta en el excelente artículo de Mario Bunge en el número de *Arbor* de abril del 94. El libro de Ursua expone claramente muchos de los problemas planteados en la actualidad.— F. JOVEN.

SCHOBINGER, J.P. (Hrsg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 2: Frankreich und Niederlande*, Schwabe, Basel 1993, 24,5 x 17, 2 vols, xxxiii-1144 pp.

Lento, pero seguro, avanza el nuevo Ueberweg. En estos momentos los trabajos se encuentran concentrados en dos secciones: la filosofía antigua y la filosofía del siglo XVII. De esta última, programada en 4 volúmenes de varios tomos cada uno, ya aparecieron los dos tomos dedicados a Inglaterra y ahora lo hacen los dos correspondientes a Francia y los

Países Bajos. Queda todavía sin publicar la mitad de la materia referente al siglo XVII: Alemania, Italia, España etc. La exposición de la filosofía de Francia y Países Bajos en el siglo XVII comprende 12 capítulos. El primero sobre la enseñanza de la filosofía en Francia y Holanda. El segundo sobre la filosofía protestante del derecho: Grocio. El tercero sobre humanistas y moralistas del XVII. El cuarto sobre Gassendi y sus seguidores. El quinto de la mano de G. Rodis-Lewis expone ampliamente la vida y obra de Descartes y, en sucesivas aportaciones de otros colaboradores, el cartesianismo, Guelincx, el ocasionismo, etc. Ya en el segundo tomo, el sexto capítulo trata del Jansenismo, la escuela de Port-Royal y Pascal, de éste último habla J. Mesnard. El séptimo capítulo comprende el surgimiento de la ciencia en Francia (artículos entre otros sobre Mersenne, Roberval, Huygens...). El octavo capítulo viene dedicado a Malebranche y a su escuela, todo ello otra vez de la mano de G. Rodis-Lewis. El noveno a la mística francesa y su relación con la filosofía. El décimo al pensamiento judío en Amsterdam y a Spinoza, a cargo éste de W. Bartuschat. El undécimo se preocupa del pensamiento hugonote en el exilio y el duodécimo sobre la fundación de la crítica histórica con especial referencia a Bayle. En los autores principales se hace la división acostumbrada en fuentes, biografía, descripción pormenorizada de cada una de las obras, exposición breve de su pensamiento (doxografía) y recepción e influencia en otros autores y en siglos posteriores. Al terminar cada capítulo viene una extensa bibliografía secundaria. Al final de la obra hay unos completos índices. Estamos ante una obra de consulta obligada para el estudio de la filosofía del siglo XVII a la que es difícil sacarle algún defecto, no obstante, sin desmerecer en nada el valor de la obra, se le puede ver alguno. Por ejemplo no se siguen los mismos criterios por parte de los autores a la hora de exponer las traducciones de las obras, así en el caso de Descartes aparecen las traducciones españolas, muy pocas a decir verdad, falta lo que se ha traducido de Descartes en los últimos años empezando por lo aparecido en Alfaguara. La de Pascal está mejor, pero en el caso de Spinoza no aparece ninguna de las traducciones de sus obras al español. Creo que se podría haber completado más este aspecto. Para terminar decir que estamos ante una obra de referencia que no debería faltar en la biblioteca de un centro de filosofía que se precie y que no es excesivamente cara para lo que suele suceder con este tipo de obras.– F. JOVEN.

STACHOWIAK, H. (Hrsg), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Band IV: Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 23 x 16, lxvii-527 pp.

Cuarto volumen ya de la obra colectiva dirigida por Stachowiak que pretende abarcar todos los aspectos de la Pragmática. Tras una amplia introducción del editor comienza la primera sección con tres artículos sobre la corriente pragmática en filosofía del lenguaje. Son colaboraciones de Schneider (*Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenössischen Sprachphilosophie*), Apel (*Pragmatische Sprachphilosophie in transzendental-semiotischer Begründung*) y Castañeda (*Language, Experience and Reality*). La segunda sección trata de la pragmática lingüística con artículos de Vossenkuhl (*Zur Pragmatik sprachlichen Handelns*), Kummer (*Formal Pragmatics*), Heydrich y Petüfi (*Towards a General Pragmatics of Language*), Bickes (*Semantik, Handlungstheorie und Zeichenbedeutung*) y Sakaguchi (*Pragmatische Aspekte der Interlinguistik*). La tercera sección se ocupa de la pragmática lógica y semiótica. Los aportes son de Nadin (*Semiotics in Action: The Pragmatic Level*), Tennant (*Classical versus Non-Classical Logics*), Alchourrón y Bulygin (*On the Logic of Normative Systems*), Hilpinen (*On Deontic Logic, Pragmatics and Modality*), Wandschneider (*Das Antinomienproblem und seine pragmatische Dimension*), Blau (*Zur natürlichen Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien*) y Heggemann (*Was müsste*

eine theorie des Argumentierens leisten? Zum Programm einer formalen Dialektik). La última sección es sobre pragmática matemática y reúne colaboraciones de Stekeler-Weithofer (*Pragmatische Grundlagen der Geometrie*), Zahn (*Gedanken zur pragmatischen Begründung von Logik und Mathematik*) y Pittioni (*Pragmatischer Ansatz zu einer Philosophie der Mathematik*). Este cuarto y penúltimo volumen se ocupa, como puede verse por las colaboraciones, de la pragmática en sentido estricto. Quedarían para el quinto y último volumen las aportaciones recientes de la pragmática a la filosofía de la ciencia. Obra de consulta obligada. F.– JOVEN.

HALDANE, J.-WRIGHT, C. (eds), *Reality, Representation and Projection* (Mind Association occasional series), Oxford University Press, Oxford 1993, 24 x 16, 404 pp.

Los artículos aquí reunidos corresponden a las charlas o son consecuencia de las conferencias tenidas en un Congreso internacional en la Universidad de St. Andrews en abril de 1988 sobre cuestiones metafísicas. Cubre un amplio espectro de asuntos acerca del realismo que han sido preocupación en los últimos años de filosofía analítica, corriente de filosofía que, como con bastante sorna se ha dicho, se ha dedicado a resucitar en los últimos 25 años los temas que había enterrado en los 50 anteriores. Tras una introducción de los editores se hace un repaso de la problemática contemporánea sobre el realismo. Una segunda parte hace referencia a las relaciones entre realismo y lógica. La tercera al problema del realismo en relación al escepticismo y una última parte que recoge un conjunto de artículos variados sobre el tema. Especialmente me parece una exposición excelente la que se hace en la primera parte gracias a los artículos de Haldane, McFetridge, Wright y Johnston, que en diálogo con Sto. Tomás, Dummett, Putnam y las posiciones pragmatistas hacen una panorámica muy ágil y sugestiva de los problemas. Una obra realmente instructiva.– F. JOVEN.

POLAND, J., *Physicalism. The Philosophical Foundations*, Clarendon Press, Oxford 1994, 22,5 x 14,5, viii-384 pp.

En 1983 el autor defendió en el MIT una tesis doctoral sobre el programa fiscalista en la ciencia dirigida por J. Fodor. A partir de ese trabajo primero ha desarrollado la presente obra sobre la fundamentación filosófica del fiscalismo. El fiscalismo puede considerarse como una propuesta de construcción de un sistema metafísico y epistemológico guiado por la idea de que todo es manifestación de los aspectos físicos de la realidad, ocupando la física un papel privilegiado en su explicación. En su versión moderna se origina en el Círculo de Viena y ha sufrido numerosas transformaciones. El libro tiene dos objetivos primarios: clarificar qué significa ser fiscalista y ver si el fiscalismo es un programa digno de seguimiento. Con estos objetivos de partida el capítulo primero explica las motivaciones e ideas básicas que constituyen la visión fiscalista y se pregunta hasta qué punto los fiscalistas más recientes con su abandono de la doctrina, aparentemente inaceptable, del reduccionismo han ido demasiado lejos llegando a perder el núcleo del programa. El capítulo segundo muestra las formulaciones recientes más importantes, tanto en línea reduccionista como no reduccionista. En los capítulos tercero al sexto formula el autor su propia visión del fiscalismo en diálogo con posiciones realistas, empiristas y relativistas. Considera que cierto reduccionismo sería necesario para el desarrollo del programa fiscalista. El último capítulo hace aplicaciones del programa para la filosofía, ciencia, cultura y vida de los individuos. Cierra la obra una amplia bibliografía.– F. JOVEN.

MUELLER, A.U., *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Stein*, Alber Verlag, Freiburg/München 1993, 22 x 14, 490 pp.

El mundo actual está especialmente necesitado de testigos de la verdad en un momento en que parece que nada es verdad ni mentira. Edith Stein fue un testimonio excepcional de tenacidad en la búsqueda de la verdad viva desde la serenidad y la compasión auténtica. Además, como según la experiencia agustiniana, recogida por Edith Stein, el que busca la verdad busca a Dios, la obra que presentamos se propone investigar la filosofía de la religión en Edith Stein a partir de su relación con Husserl, Reinach, Heidegger y Scheler. La constitución del yo y del cuerpo tienen aquí un papel excepcional, desde el punto de vista de la fenomenología en relación y en divergencia de Husserl. La influencia de Adolf Reinach es en todo el proceso decisiva. Estos análisis llevan a la tesis de que la Ontología energética de Edith Stein tiene poco que con una reconversión neoescolástica. Más bien su ontología dinámica se instala en el centro de su pensamiento y da su auténtico sentido al ser de los seres. Esa misma línea se continúa en los escritos de Edith Stein sobre santa Teresa, san Juan de la Cruz y Dionisio el Areopagita. Así su filosofía de la persona tiene este fundamento inconcluso del misterio del ser que inunda el abismo del hombre y le confiere verdad y sentido. En este libro de Andreas Uwe Müller que aquí presentamos, se substancia toda la obra de Edith Stein con un desarrollo armónico, profundo y auténtico.— D. NATAL

MOUNIER, M., *Obras Completas. II: Tratado del carácter*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 22 x 14, 808 pp.

El Instituto Mounier va llevando a feliz término la publicación de las Obras Completas del autor que le da su nombre. Ya hemos dado cuenta de ello en nuestra revista. En este segundo volumen se publica el *Tratado del carácter* que es una obra clásica de la antropología psicológica del siglo XX. Se trata de perfilar la figura del hombre entre tanto rostro humano desgarrado. Se analizan el ambiente y las estructuras, el cuerpo y el alma, los impulsos y el yo, los procesos y sus formas, la vida emotiva y la realidad concreta, la lucha con lo real y el dominio de la acción, la afirmación del yo y el encuentro con los otros, la inteligencia en acción y la vida espiritual. Pero no basta hacer un discurso, hay que apostar por el hombre. Y el autor, como es bien sabido, ha combatido por el hombre, desfigurado por la historia y el tiempo para que nazca a nueva luz. Por eso, su obra guarda la más viva y perenne actualidad.— D. NATAL

MARTIN ALGARRA, M., *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schutz*, EUNSA, Pamplona 1993, 22 x 14, 276 pp.

La sustancia comunicativa es, por definición, enormemente lábil, pero cuando entramos en el campo del periodismo su realidad se volatiliza casi totalmente. Y sin embargo también esta es una verdad a medias. Por eso el autor ha querido entrar a fondo en el problema. Lo ha hecho a través de A. Schutz que ha ido cobrando singular relevancia en el panorama actual de las ciencias sociales. Por ello se estudia la influencia de Weber, Husserl y Bergson en este autor. Pero hay también una ruptura de Schutz con sus maestros hacia una fenomenología más profunda de la vida cotidiana y su dimensión comunicativa donde reflexiona sobre el problema de la acción, el mundo de la vida, la intersubjetividad y la comunicación. El autor de este libro es profesor de la Teoría de la Comunicación en la universidad de Navarra y ha dedicado un tiempo importante al estudio de A. Schutz en la universidad de Yale en cuya Biblioteca se encuentran la mayoría de los manuscritos de

Schutz. Con este escrito se da un nuevo sustrato filosófico a los medios de comunicación de masas, una realidad tan influyente en nuestro tiempo, pero que casi siempre se han desarrollado sin un estudio serio de sus verdaderos fundamentos.- D. NATAL

HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, 24 x 17, 567 pp.

El Seminario de Hª. de la Filosofía Española e Iberoamericana sigue cumpliendo su destino de ir sacando de nuestros tesoros del saber cosas nuevas y antiguas, según hemos ya dado cuenta también en otras ocasiones en nuestra revista. Esta vez le ha tocado la suerte al tema de los exilios filosóficos que suscita tantos sentimientos encontrados ya en su dimensión propiamente externa como también interna. Así se nos habla de José Gaos, María Zambrano, Unamuno, la Asociación de profesores españoles de la Habana, y del exilio en Argentina, entre otros. Por Regiones destaca la historia de la filosofía en Aragón. En cuanto a las Conmemoraciones se merece especial consideración la figura de Luis Vives, también algún otro autor español del siglo pasado como Nicomedes Martín Mateos. Se estudia también la proyección internacional la difusión de Vives en Francia, por Alain Guy, siempre presente en este seminario. Se repasa igualmente la difusión en Italia de Baltasar Gracián y el pensamiento español contemporáneo vgr. Unamuno, Ortega y Zubiri. También se analiza la recepción de Hegel-Krause y de Wittgenstein en España. En Iberoamérica se destaca el proyecto de liberación y la perspectivas del pensamiento latinoamericano en Europa y América. En el apartado de varios se presentan temas sobre Bartolomé de las Casas, Balmes y Vico, Ramón Turró y Furió Ceriol, Ahrens y Krause, Galdós, temas islámicos y filosofía de la religión en Zubiri. Finalmente, se estudia la historia de las mentalidades como historia del pensamiento en autores como Américo Castro, J. Vicens, Maravall, y otros. Por tanto estamos ante una obra muy importante y una tarea bien hecha. Felicitamos al editor y sus colaboradores y esperamos un mayor apoyo oficial para una obra tan benemérita.- D. NATAL

CHAVARRI, E., *Perfiles de nueva humanidad*, Editorial San Esteban, Salamanca 1993, 24 x 16, 434 pp.

Nos parezca bien o mal vamos hacia tiempos nuevos. El mundo de los negocios, del hombre mero productor y consumidor pasan a segundo plano. Todavía tardará pero ya es así. Nos sentimos heridos por la baja calidad humana de la vida, de la convivencia, del amor y de nuestro mundo. El mundo superior sobre mí y la voz de la conciencia en mí, que admiraron tanto a Kant, están clamando otra vez. El autor de esta obra no niega la situación que todavía nos envuelve, pero la asume y señala hacia horizontes nuevos. Así postula por un nuevo espacio interior humano donde el hombre se encuentre así mismo, por un espacio histórico y comunitario donde podamos encontrarnos solidariamente con los demás, de verdad, lejos del engaño, el fraude y la injusticia. Y por un mundo renovado donde la naturaleza nos devuelva la paz y la armonía original, frente a la violencia y la tensión permanente del presente. Finalmente se nos llama mar adentro a conversión y trascendencia que no es ya una realidad superflua para gente desocupada sino el elemento primordial mínimo para que el hombre nuevo que pueda salir a flote con dignidad.- D. NATAL

ARENS, E. (ed.), *Habermas et la théologie. Théologie et sciences religieuses (Cogitatio fidei 178)*, Les éditions du Cerf, Paris 1993, 21 x 14, 158 pp.

Habermas se ha impuesto, estos últimos lustros, como uno de los pensadores más influyentes de nuestra época. Con él se encuentra uno siempre en las discusiones más

importantes de nuestro tiempo y ha creado una teoría de la comunicación que abarca también las realidades más importantes de la vida humana. Los teólogos en Alemania, Estados Unidos, Francia y otras naciones, se han confrontado con la obra de Habermas. El libro que presentamos da cuenta de la acogida ofrecida por la teología al filósofo alemán. En la introducción, E. Arens, sitúa el debate y presenta las tomas de posición de Habermas sobre la teología. H. Peukert hace un examen de las relaciones entre teología y teoría crítica como dos proyectos inacabados. P. Eicher se remite a la palabra revelada de Dios para poner en evidencia ciertas lagunas de la teoría de la comunicación. G. Wenz recuerda a Schleiermacher como primer teórico de la comunicación. Y finalmente M. Lamb llama a una segundo siglo de las Luces que supere el nihilismo y el dogmatismo de la modernidad y la posmodernidad. Una obra por tanto muy interesante que, a través de Habermas, nos confronta con el momento actual.- D. NATAL.

POEGGELER, O., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Alber Verlag, Freiburg 1994, 23 x 15, 508 pp.

Este escrito nos habla de las condiciones en que se ha ido formando la filosofía Hermenéutica y su diferencia de la filosofía analítica y la filosofía dialéctica. Así se recorre el camino de Hegel, Bergson y Dilthey hacia Scheler y Heidegger hasta llegar a Gadamer y la filosofía dialógica. Previamente se ha podido ver la diferencia entre explicar y comprender donde se separa la ciencia de la Filosofía y la idea de la historia del pensamiento hermeneútica pluralista. El autor nos pone ante pensadores tan importantes G. Misch, heredero de Dilthey, Ricoeur, K-O. Apel o Wright, Rorty o Rothacker y se dirige a los diversos campos de la metafísica, la ética, la política y la pedagogía, la hermeneútica y la deconstrucción, donde vemos todo el proceso expuesto con singular maestría destacando especialmente las observaciones sobre Heidegger, Hegel, Platón y Aristóteles, Dilthey, Nietzsche y Gadamer. Pöggeler mismo es un gran pensador con escritos muy importantes sobre algunos de los autores aquí mencionados y eso se nota en la calidad del tratamiento en toda la obra.- D. NATAL

DEL BARCO, J.L., *El poder de la sinrazón*, EUNSA, Pamplona 1993, 18 x 11, 222 pp.

Demasiado rápidamente se vió rechazada la ética al mundo de los trastos inútiles. Ella no se halla entre los valores que cotizan en la bolsa del día. La sabiduría moral se había convertido en una vieja un poco chocha digna de ser encerrada en el manicomio de ilustres seres humanos ajenos al mundo. Pero el abandono del talante moral ha puesto en cuestión rápidamente todo otro valer, en apariencia, mucho más eficaz. Y lo ha hecho de una manera aplastante: la brutalidad, la guerra, la violencia, el robo y el saqueo en las tribus urbanas, al parecer bien educadas, presentes por todas partes. Así que el tonto por la pena es cuerdo. Evacuada la sustancia moral ha llegado el poder de la sinrazón. El autor, profesor de la Universidad de Málaga nos advierte a tiempo de nuestra situación, porque el inteligente escarmienta en cabeza ajena y el necio en la propia. Se nos da una nueva oportunidad, no la dejemos pasar en vano.- D. NATAL

BERGER, P.L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 20 x 13, 267 pp.

El autor es un eminente sociólogo de la religión. Aquí intenta conciliar la razón y la religión. Este ensayo estudia el problema de la fe en el contexto actual. Se trata de evitar tanto la ortodoxia fundamentalista opresiva como el atrincheramiento del neófito en el

gueto. Entre la confusión arreligiosa y la seguridad absoluta cabe buscar un pluralismo en libertad y autenticidad. Sabemos que aún no se puede esperar la plena luz pero debemos ir caminando hacia la aurora, a pesar de las dificultades en la institución y las diversas interpretaciones de la ética. Para ello debemos proceder, con serenidad, a un salvamento del yo, porque el vacío actual es inmenso y el desierto no debe poblarse de aullidos ni de espíritus animales. Una vez más P. Berger da en el clavo de la situación actual y su aportación resulta enormemente sugerente.— D. NATAL

POUPARD, P., (ed.) *El horizonte de la libertad. En camino hacia la nueva Europa*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 174 pp.

Los dos Simposios internacionales que, promovidos por el Pontificio Consejo para el diálogo con los no creyentes, se celebraron en Madrid (3-5 julio-92) y en Praga (septiembre de 1992), tuvieron por tema: “Fe en Dios y libertad en la Europa de los años 90” y “La nueva libertad religiosa en el Este y el liberalismo del Oeste”, respectivamente. El Cardenal Paul Poupard, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura, recoge y presenta en este volumen las intervenciones de ambos Simposios que ha juzgado más significativas, buena parte de ellas debidas a Cardenales (Macharski, Meisner, Lustiger, Korec, Mura).

Después de los acontecimientos de 1989, con la caída del “socialismo real”, la Iglesia católica ha juzgado oportuno reflexionar, “llena de alegría y esperanza”, sobre la nueva Europa, en sintonía y continuidad con la temática planteada en el Simposio presinodal “Cristianismo y cultura en Europa. Memoria, conciencia y proyecto”, querido por el Papa Juan Pablo II, y celebrado en el Vaticano los días 28-31 de octubre de 1991.

Sin duda que el tema “Dios, la Iglesia y la libertad en Europa” es de gran actualidad en este fin de siglo, “en el que el mito de una libertad sin Dios y en rebeldía contra él (...) continúa vivo en las mentes y en los corazones de muchos europeos al ser difundido por poderosos medios de comunicación social y presentado como un ideal de la sociedad post-moderna” (p. 13). Frente a la antropología liberal y a la marxista, el cristianismo defiende su visión personalista del hombre. Como decía R. Guardini: “Nuestra existencia está entrando en las fronteras de la opción absoluta y de sus consecuencias: se aproxima a una zona tanto de las máximas posibilidades como de los riesgos supremos”.

Un buen libro para ayudar a reflexionar sobre el hombre contemporáneo, sometido a la tentación del rechazo de Dios en nombre de su propia humanidad.— F. RUBIO C.

RATZINGER, J., *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Ediciones Rialp, Madrid 1993, 19 x 12, 218 pp.

El Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, personaje controvertido dentro y fuera de la Iglesia católica, goza, no obstante, de un reconocido y fundado prestigio intelectual. No es de extrañar, pues, que reciba constantes invitaciones para intervenir en debates sobre temas acuciantes referentes a las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Este volumen recoge los trabajos más importantes surgidos de esos encuentros.

En estos “breves ensayos”, el Cardenal Ratzinger, que es consciente del reproche que se hace a algunos líderes de la Iglesia de que “su pretensión de verdad es sólo una gestión de poder” (Drewermann), pretende aclarar la relación de la tolerancia con los fundamentos inalienables de la identidad europea, que en toda su amplitud son de una profunda identidad cristiana. Su tesis principal, un tanto matizada, la asume del discurso que el Papa Juan Pablo II pronunció el 11 de octubre de 1988 ante el Parlamento europeo en Estrasburgo, en el que afirmó que ‘si el sustrato religioso y cristiano de este continente fuese marginado en

su papel inspirador de la ética y en su eficacia social, no sólo sería negada toda la herencia del pasado europeo, sino estaría gravemente comprometido un futuro digno del hombre europeo, quiero decir, de todo hombre europeo, creyente o no creyente” (p. 30).

Problemas sociales que Ratzinger no ha elegido sino que le han sido propuestos, tan actuales como la droga, el terrorismo, la crisis de valores, la crisis de la fe en la ciencia, los derechos humanos, la politización de la fe, los nacionalismos, la hegemonía de la razón técnica, la fusión del Este y Oeste, el “Tercer Mundo”, el mundo islámico, etc., son abordados con brevedad y profundidad, siempre tomando posición a partir de la fe y de la razón implicada en ella.

Europa no es un concepto geográfico, sino una configuración histórica y moral, que se ha convertido hoy de nuevo en un problema y una tarea. Tarea en la que las tendencias “restauradora”, “reduccionista-cuantitativa” y “eurocéntrica” constituyen un peligro.- F. RUBIO C.

GEA ESCOLANO, J., *Cartas a un político. Partidos cristianos o cristianos en política*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, 21 x 13, 131 pp.

Todo libro firmado por Mons. Gea es ya de por sí polémico, por la controvertida personalidad del autor. Pero, si además trata de política, lo es doblemente por el tema. Y, ¿si critica al partido en el poder?... Además, el obispo de Mondoñedo-Ferrol no es de los que se muerden la lengua.

¿Pueden y/o deben los obispos hablar de política? “No es el Gobierno ni los no creyentes quienes tienen que decir qué es lo que debe decir la Iglesia o lo que no debe decir (...) es competencia de la propia Iglesia” (p. 34), contesta Mons. Gea. Y parece que “Iglesia” significa nada más ni menos que el Papa, pues, según él, la relación de la Conferencia Episcopal española con los obispos viene a ser “como la que hay entre un movimiento apostólico matrimonial y cada uno de los matrimonios (...) nada de meterse uno en casa del otro” (pp. 22-23).

En estos tiempos de secularización ¿no sería mejor que los obispos estuvieran calladitos? Mons. Gea no lo cree así, opina y se mete en política. Apenas recurre a la consabida distinción entre política como participación en la “res publica” y política partidista. Temas tan concretos y controvertidos como posibilidad de los católicos de votar al partido socialista, problema de natalidad, aborto, libertad de enseñanza, legitimidad de las guerras, libertad de información, modelo de sociedad, lo legal y lo moral, lenguas regionales, paro, huelgas, piquetes, etc. desfilan raudos por su escrito. ¿“Intelligenti pauca”?

“Queremos forjar una sociedad de acuerdo a nuestros criterios, sin violentar a nadie, respetando todas las maneras de pensar, pero si renunciar a nuestros objetivos cristianos” (p. 12), podría considerarse como su tesis principal. Mons. Gea afirma que lo que escribe “no pretende ser de magisterio episcopal, como maestro de la fe, (sino) una conversación sincera con un amigo” (p. 12). No obstante, cita y defiende tres de sus anteriores cartas pastorales. La distinción parece, por otra parte, demasiado “escotista”.

¿Obispo comprometido en la acción pastoral, que emplea un lenguaje llano inteligible por todos? ¿Obispo reaccionario? Aunque algunos recomienden leer este libro “bolígrafo en mano”, preferiría recordar el aforismo inglés “manners before morals”.- F. RUBIO C.

MARTINEZ BLANCO, A., *La enseñanza de la religión en los centros docentes (a la luz de la Constitución y del acuerdo con la Santa Sede)*, Universidad de Murcia, Lleida 1993, 24 x 17, 254 pp.

El Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia ha editado este estudio del Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de esta universidad, dirigido al pro-

fesorado de religión de primaria y secundaria, y dedicado, sobre todo, a los alumnos de esta disciplina, ya que en la enseñanza de la religión “no se ventilan directamente temas de poder, prestigio o influencia social de la Iglesia, sino de formación integral de los alumnos” (p. 211).

El autor comienza por reconocer algo obvio, que sólo puede ser cuestionado desde posiciones sectarias: el patrimonio histórico de Europa y, especialmente, de España, no puede ser comprendido sin el patrimonio cultural de la religión cristiana, que impregna “nuestra historia colectiva y personal, nuestras costumbres y vida diaria, nuestras instituciones cívicas y jurídicas”.

También se decanta por una escuela plural para una sociedad plural en la que la libertad religiosa es un derecho civil de todos los ciudadanos. La misión del Estado y de la Iglesia católica no son las de “adoctrinar” sino las de respetar y “enseñar la cultura religiosa en diálogo con las demás disciplinas y en plano de igualdad con ellas como disciplina” (p. 14). Si bien esta tesis es perfectamente defendible, en lo referente a los contenidos de las clases de “Religión y Moral católicas”, no sin cierta lógica, muchas voces piden unos contenidos catequéticos (ciertamente más propios de la familia y las parroquias), ya que los padres, tutores o alumnos, en su caso, han optado por las clases de “Religión y Moral católicas”, y no por una historia de la religiones o una fenomenología religiosa.

En los cinco primeros capítulos de la obra se hace un recorrido histórico de la enseñanza religiosa, y se estudian los fundamentos constitucionales y concordatarios, así como la LODE y la LOGSE. En el capítulo sexto se hace referencia a la enseñanza religiosa evangélica, judía e islámica. Y en el séptimo, a modo de colofón, “se estudia la relación entre el derecho a la enseñanza de la religión y las libertades religiosa y de enseñanza”. El verdadero sujeto del derecho a la educación religiosa y moral de los niños son los padres y no órgano alguno de la organización eclesiástica como la Conferencia Episcopal, y sobre los padres debe recaer el protagonismo de esta tarea.

Debido a la fecha de publicación, no se recogen los acuerdos sobre el estatuto y retribución del profesorado de religión, ni las últimas sentencias del Tribunal Supremo que desautorizan las alternativas actuales a las clases de religión. Esperemos, para bien de todos, que no resurja la “guerra de las escuelas”.— F. RUBIO C.

Historia

KLEIN, R. (ed.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. I: Die Christen in heidnischen Staat* (Texte zur Forschung 60), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 21,5 x 14, XII-516 pp.

Este libro, que creemos de gran utilidad para profesores y alumnos de historia de la Iglesia, así como para estudiosos de la antigüedad cristiana en general, está llamado a prestar un servicio parecido al que ha prestado por mucho tiempo un manual como el de C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*. Pero entre ambos hay no pocas diferencias: mientras aquél alcanzaba hasta el año 692, éste se detiene en el año 313, es decir, a la mitad de la antigüedad cristiana; en aquel se daban los textos seleccionados o en el original latín o en griego con traducción latina, mientras aquí se presentan en latín o griego, según la fuente, pero todos ellos con versión alemana, dadas las necesidades de los tiempos actuales; en aquél se recogían los textos clásicos que interesaban a todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia, mientras aquí el tema central son las persecuciones, debiendo darse por supuesto que en algún volumen posterior se incluirán los textos relati-

vos a otros aspectos de la historia eclesiástica. Por supuesto que, dada la menor extensión del argumento tratado, los textos incluidos son aquí más abundantes.

El volumen es muy claro en su articulación: en la sección A se colocan los textos que ilustran cada una de las diez persecuciones, precedidos del conocido texto de S. Agustín (*De civ. Dei*, XVIII, 52) en el que niega que las plagas de Egipto fueran una señal proféticas de las 'diez' persecuciones de la Iglesia (pp. 1-191). En el apartado B se ilustran con textos antiguos argumentos tan relacionados con las persecuciones mismas como el reconocimiento de la autoridad civil, la plegaria por el emperador, la colaboración de los cristianos con el imperio, la aceptación de empleos estatales, etc. (pp. 193-297). Al final de cada texto se indica, en letra pequeña, la fuente de donde está tomada y la edición utilizada. De gran interés, desde nuestro punto de vista, son las pp. 299-473, en las que se ofrece un comentario, basado sobre los resultados más modernos de la crítica, a los diversos temas que aparecen en los textos seleccionados, según un orden de notas colocadas en la traducción alemana de los textos. Y como los textos mismos son de un número no muy abundante de autores antiguos, clásicos y cristianos, de ellos, por orden alfabético (Arnobio, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Cipriano, etc.) se ofrece una biografía sintética en las pp. 475-478.

Completan el volumen la bibliografía, específica de cada parte del libro y de cada persecución, (pp. 479-502), y dos índices, uno bíblico y otro de personas (pp. 503-516).

Repetimos lo dicho al principio, que el libro nos parece de gran utilidad para maestros y alumnos y que está planeado y realizado con gran conocimiento del tema y un orden muy adecuado.— C. ALONSO.

SESE, B., *Vida de san Agustín*, San Pablo, Madrid 1993, 17,5 x 11, 165 pp.

Breve vida del obispo de Hipona, no exenta de imprecisiones. Buena presentación.— P. de LUIS

DIAZ DE CERIO, F., *Indice-Catálogo del fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1794-1899). I-III* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica: Subsidia 30-32), Iglesia Nacional Española/Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1993, 25,5 x 18, 566 / 606 / 702 pp.

El P. Franco Díaz de Cerio, ilustre profesor de la Pont. Univ. Gregoriana de Roma, publicó en 1984 una poderosa obra en 3 volúmenes, editada por el Archivo Vaticano y titulada *Regesto de la correspondencia de los obispos de España en el siglo XIX, según el fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1791-1903)*, obra que tuvo el honor de presentar en la revista *Archivo Agustiniiano* 69 (1985) 441-442. Hoy me cabe presentar otra obra de proporciones semejantes, la cual completa la anterior, en el sentido de que aquella registró solamente las cartas de los obispos, mientras que ésta señala el resto de la documentación del mismo fondo, con excepción de los despachos de los Nuncios, que están siendo publicados por Mons. Vicente Cárcel Ortí. Todo ello lo explica el autor en la Introducción, breve pero completa, de la obra que ahora presentamos.

Este Índice-Catálogo pasa en revista -con las limitaciones que acabamos de decir- todo el fondo de la Nunciatura, que se compone de 13 volúmenes encuadernados de documentos (nn. 196-208), de varios centenares de cajas numeradas 209-639B y de 30 libros subsidiarios.

Los tres volúmenes presentan un esquema semejante. El vol. I, además de la introducción, ofrece la síntesis del material de los 13 volúmenes y de las cajas nn. 209-303, ter-

minando con el índice final de nombres. El vol. II se ocupa del material de las cajas 305-470, con su índice de nombres respectivo. El vol. III recoge la documentación de las cajas 471-639 y de los 30 libros subsidiarios, seguido del índice propio.

Cada uno de los números examinados, tanto los volúmenes, como las cajas y los libros subsidiarios, tienen su título general, que el P. Díaz de Cerio pone unas veces en el original italiano, otras en español, puesto por él generalmente cuando no tienen uno propio. Todo el material va presentado en su orden natural, siguiendo los períodos de cada nuncio, con un total de 20 nuncios oficiales más uno cuya gestión no fue reconocida oficialmente. La lista de los nuncios de que se ocupa cada volumen va al principio de los mismos. Todo el material va dispuesto en una serie de números marginales progresivos a lo largo de toda la obra, que es indispensable para la consulta de los respectivos índices. Unos índices riquísimos, a los que no escapa ningún nombre de persona o de lugar registrado a lo largo de la obra.

Se trata, como comprenderá fácilmente el lector, de una obra utilísima para los investigadores de esta época (el siglo XIX) de la historia eclesiástica de España; una tarea formidable que ha supuesto el examen atento de un ingente acervo documental. La compilación de este *Índice-Catálogo* ha requerido una paciencia benedictina y un conocimiento específico que pocos aparte del P. Díaz de Cerio hubieran podido poner a disposición. El método es clarísimo y la información completa. El elogioso concepto que manifesté cuando escribí la recensión de la obra de 1984 vale aquí plenamente y los profesionales de la investigación histórica del siglo XIX, especialmente del campo de la historia eclesiástica, se sentirán felices por disponer ahora de este nuevo y precioso instrumento de trabajo.

Numerosas referencias he visto que interesan a la familia agustiniana, frailes y monjas –como sucede para las otras familias religiosas– de suerte que los investigadores de casa tienen facilitada la tarea por lo que se refiere a la centuria pasada. Vaya también una felicitación para la imprenta Aldecoa de Burgos, que presenta la obra con gran nitidez, excelente papel y conveniente disposición interna de todo el material; una felicitación que se extiende al Instituto Español de Historia Eclesiástica y a la Universidad Gregoriana de Roma, que en mutua colaboración han hecho posible esta bella iniciativa. Al autor le he felicitado de palabra en los pasillos del Archivo Vaticano, pero desde aquí le envío una vez más mi sincera felicitación por su buen hacer científico.– C. ALONSO.

VELASCO BAYON, B., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. IV: El Carmelo español*, BAC, Madrid 1993, 13'5 x 20, XLVI-457 pp. + ilustr.

Como se aprecia por título mismo, esta obra constituye el vol. IV de la *Historia de los Carmelitas*, en 3 volúmenes, del P. Joaquín Smet, traducida del inglés para los lectores españoles y publicada por la misma editorial BAC. Es un acierto integrar la obra del P. Smet con este volumen, pues amplía convenientemente el conocimiento del Carmelo español, no suficientemente tratado en la obra general.

Para escribir este libro nadie más indicado que el P. Balbino Velasco, autor de una obra autónoma sobre la misma materia, en avanzado estado de publicación en Roma y muy reciente también ella. Hemos tenido ocasión de presentar los dos volúmenes ya aparecidos, el primero en 1990, del que hicimos una presentación en *Estudio Agustiniano* 26 (1991) 550-551 y el segundo en 1992 en *Archivo Agustiniano* 77 (1993) 438-439. Sabemos que el volumen tercero, que se ocupará de las provincias de Andalucía y Castilla para el período 1563-1835, está en la imprenta y no tardará en aparecer en público. Nuestro juicio sobre ambos volúmenes, como podrá comprobar el lector en los lugares referidos, no podía ser más positivo y laudatorio.

La obra que ahora presentamos está articulada en 18 capítulos, divididos a su vez en varios párrafos (de diez a doce por término medio). Preceden un prólogo del académico Antonio Romeu de Armas, la introducción, abreviaturas, fuentes manuscritas y bibliografía.

fía, todo ello en numeración romana. El cuerpo del libro expone la historia de los siete siglos largos del Carmelo español por períodos, después de haber dedicado un primer capítulo, breve y reasuntivo, a los orígenes de la Orden. En los apéndices se ofrecen elencos de conventos, datos de interés estadístico y mapas. Un rico índice de nombres, al que siguen las páginas de ilustración gráfica en papel satinado, concluye toda la obra.

Como puede imaginar el lector a la luz de estos datos, nuestra opinión sobre el volumen que ahora presentamos es igualmente elogiosa y no podía ser de otra manera. Todos los aspectos de la historia de la Orden, su gobierno, actividad apostólica, letras, santidad, cofradías, hombres ilustres, economía, arte, todo está tratado con escrupulosidad y método y sobre todo con dominio de la materia. Según nuestro juicio, se trata de un excelente volumen que honra al autor, a su Orden y la editorial que le ha dado hospitalidad.— C. ALONSO.

ORDOVAS, J.M., *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De la Dictadura a la Segunda República. 1923-1936*, EUNSA, Pamplona 1994, 22 x 14, 335 pp.

De entrada, habrá que reconocer que estamos ante un libro de historia de la Iglesia y de la sociedad española actual realmente importante. José Manuel Ordovás, doctor en Teología y licenciado en Ciencias de la Información, merece por ello el aplauso y reconocimiento de cuantos se dedican a las tareas docentes y a la pastoral de la Acción Católica.

Sin duda que esta obra, de estricto rigor histórico-científico, con su parte, y no pequeña, teológica, refleja magníficamente el panorama y la situación de una España, que va quedando ya atrás y que solamente recuerdan los muy mayores, que alcanzaron en su infancia la Segunda República.

Fueron años, los que van de 1923 al 1936, los de la Dictadura del general Miguel Primo de Rivera y de la República Española, gobernada por don Niceto Alcalá Zamora, Manuel Azaña y otros de similar ideología, que nos llevaron a la guerra civil.

Pues bien, el autor de este libro, desde esa doble faceta que domina: la teológica y la de las ciencias informativas, estudia el comportamiento y el papel que le cupo a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, la cual incidió en el desarrollo de las profundas crisis sociales y políticas del momento.

Personajes como don Angel Herrera, abogado del Estado y periodista, con sus campañas de opinión pública en las páginas de *El Debate*, don Manuel Aparici, dieron vida e impulsaron la naciente Acción Católica, tal y como lo deseaba el papa Pío XI.

Junto a ellos, políticos de la talla de Gil Robles, Alfredo López Martínez, Fernando Martín Sánchez, José M^a Valiente, trabajaron denodadamente en los campos sociales y políticos, dejando en ellos una actividad y una vida ejemplares...

Un libro, pues, serio, profundo, sereno y objetivo en sus apreciaciones, que invita no sólo a su lectura, sino también al estudio, reflexión y sondeo.— T. APARICIO LOPEZ

JIMENEZ LOSANTOS, F., *La última salida de Manuel Azaña*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 23 x 15, 299 pp.

Se trata del Premio Espejo de España 1994. Se nos ofrece una biografía de Azaña desde sus últimos días en la que destacan la tradición del destierro, los cuadros del Museo del Prado y la muerte de Antonio Machado. El intento de dimisión de Azaña, tras los asesinatos de la cárcel de Madrid. La rebelión en el frente de Madrid, los últimos días de Azaña y las mil caras de Negrín. El rapto de Cipriano Rivas, la conversión y la muerte de Azaña. El legado del Manuel Azaña, y la relación del escritor y el político. Estamos ante una biografía fácil de leer, bien redactada y que nos da un conocimiento de Azaña muy

necesario aunque tenga muy en cuenta la biografía del cuñado de Azaña que es también poco conocida. El autor, como buen periodista, ha escrito bien el libro. Además había publicado, ya hace años, dos antologías sobre Manuel Azaña. Por tanto estamos ante una obra que, aparte del premio recibido, llega en un momento muy apropiado para hacer una revisión y nueva consideración de la figura de Azaña, perdida, hasta ahora, en la polvareda de nuestra historia.– D. NATAL

MONTERO, M., *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. La construcción del Estado Confesional 1935-1945*, EUNSA, Pamplona 1993, 21,5 x 14,5 , 386 pp.

Obras como esta son necesarias para comprender una época sobre la que se dan opiniones encontradas, que desconocen datos claves, como los que aparecen en esta publicación. La Asociación Católica Nacional de Propagandistas desempeñó un papel importante en el régimen de Franco, al ocupar puestos relevantes, especialmente después de 1945. En la primera parte aparece la Asociación Católica de Propagandistas durante la Guerra civil Española (18-VII-1936 / 1-IV-1939) con la confusión de los primeros meses y el asesinato de algunos de sus miembros, cuando el *Debate* había sido cerrado el 19 de julio y Angel Herrera Oria se encontraba fuera de España desde el 10 de mayo de 1936. Se reorganizan en 1937 y pasan a la acción en 1938, preparándose para la paz en 1939. En la segunda parte trata de la construcción del Estado confesional (1939-1942) y en la tercera “*la espera del poder*” (1942-1945) al que llegan en 1945. Dada su influencia en las Universidades y otras instituciones, Franco les incorpora al Gobierno de España. Un grupo de ellos, como Alberto Martín Artajo y José María Fernández-Ladreda acceden a los Ministerios de Asuntos Exteriores y Obras Públicas. Se da una estrecha relación entre la Asociación de Propagandistas y la Acción Católica bajo la orientación de Angel Herrera Oria y Fernando Martín Sánchez. En el apéndice I y II aparecen los propagandistas que ocuparon cargos durante el período 1939-1945 en el ámbito local y nacional. Ellos ayudaron a frenar la influencia de la Falange configurando un sistema dentro del Movimiento Nacional, que no cayó en las consecuencias de un régimen fascista, y evitando al mismo tiempo una tiranía caudillesca. Existió un sistema autoritario, que quiso ser fiel a la auténtica tradición hispana, católica e imperial, siguiendo al magisterio de la Santa Sede, por lo que contó con el apoyo de la jerarquía de la Iglesia, que no fue “su misión servil” como observa Gonzalo Redondo en el prólogo. Esta obra y otras complementarias habrá que tenerlas en cuenta la hora de hacer una historia crítica y seria de España en la primera mitad del siglo XX.– F. CAMPO.

SOTO ARANGO, D., *Polémicas Universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*, Universidad Pedagógica Nacional, Santafé de Bogotá, 1993, 14 x 13, 254 pp.

La autora, Diana Soto Arango, es una especialista en temas de la educación latinoamericana, especialmente en Colombia, donde organizó el *Primer Congreso Iberoamericano de Docentes e Investigadores en Historia de la Educación Latinoamericana* en 1992. Ese mismo año editó las *Memorias del I Coloquio de Docentes de Investigadores en Historia de la Educación*, que se había celebrado en Bogotá en 1989 y los *Resúmenes analíticos en Historia de la Educación Latinoamericana*. Fruto de sus estudios e investigaciones sobre la Ilustración Pedagógica en América, con un trabajo monográfico sobre D. José Celestino Mutis, es esta obra, donde se dedica un apartado especial a la Universidad de San Nicolás de Bari, donde la Filosofía de la Ilustración se contrapuso a la Escolástica en la cátedra del P. Diego Francisco Padilla, al ponerse en práctica las orientaciones del P. Javier Vázquez

el año 1773 por el visitador regalista P. Juan Bautista González. En cuatro capítulos trata: 1ª de la Universidad pública en la Ciudad de Santa fé; 2ª las teorías de Newton y el método experimental; 3ª los colegiales, élite criolla; y 4ª el catedrático: aspiración social de bajo salario. Las conclusiones que llega son correctas, aunque se le pueden hacer algunas matizaciones en cuanto al método del P. Vázquez, que según ella “se aplicó, en parte, mediante circulares en la Universidad de San Nicolás de Bari en 1775”. Se aplicó de hecho principalmente en la última década del siglo XVIII y después. En una obra de síntesis no se puede llegar a detalles; pero aquí se dan las coordenadas de cómo fueron las polémicas universitarias entre los seguidores del pensamiento ilustrado y sus oponentes, los tradicionalistas de la filosofía eclesial. Tiene abundante bibliografía e índice general. Le faltan índices analíticos y de nombres, que facilitarían su consulta. Se le anima a seguir ampliando sus investigaciones, que están ayudando a comprender mejor cómo era la cultura de las Indias Occidentales, especialmente en el Nuevo Reino de Granada (Colombia y Venezuela) en el siglo XVIII. Las Universidades de Bogotá estaban a la misma altura cultural que las Universidades europeas.– F. CAMPO.

Espiritualidad

ALT, F., *Jesús, el primer hombre nuevo* (En torno al Nuevo Testamento 17), El Almendro, Córdoba 1993, 13 x 21'5, 173 pp.

Este libro, fruto de una experiencia personal con Jesús, nos presenta de forma divulgativa y periodística, lo que otros autores (E. Drewermann, H. Wolf...) han expresado científicamente. A estos datos psicológicos, une el autor su información periodística, política, económica, cultural y religiosa para presentar a Jesús como el nuevo hombre. ¿Quién es este nuevo hombre? Es el Jesús que supo integrar lo masculino y la dimensión anímica femenina, que fue el liberador de su tiempo y que hoy sigue siendo tan actual y fascinante como entonces, dado que con el amor hace todas las cosas nuevas. Desde este amor, el hombre debe tomar una nueva actitud y perspectiva ante los niños, las mujeres, los hombres, la política, ante los problemas ecológicos. Lo fascinante de este hombre nuevo es que Jesús vivió de forma consecuente y fue el primero en mostrar lo que significa vivir lo que uno enseña. Este libro nos invita a ser personas verdaderamente auténticas.– D. ALVAREZ.

MARSILI, S., *Los signos del misterio de Cristo*, EGA, Bilbao 1993, 21 x 13, 470 pp.

El autor intenta en este libro una como “reconstrucción teológica” de cada uno de los sacramentos y de cada disertación litúrgica; y, ciertamente, no sin razón. Una liturgia sin la espiritualidad correspondiente sería algo vacío; sería un puro ritualismo. Sólo cuando sea una “fuente primaria e indispensable del verdadero espíritu cristiano” y “el medio más eficaz para conseguir la santidad”, será una verdadera liturgia cristiana. No cabe duda de que la espiritualidad de la Iglesia proviene de unos sacramentos que son los signos sensibles en que se ha expresado la presencia de Dios en la misma. Toda la liturgia sacramental desde la realidad de Cristo, su palabra, sus sacramentos, con su vivencia, constituyen la santidad de la Iglesia; de no ser así, habrá que pensar no ya en una liturgia sino en un sustituto de la misma. Sólo si la liturgia conserva su realidad de signo sacramental, será entonces una espiritualidad válida para todos como expresión en ella Cristo, más que un maestro y ejemplo, una vivencia pascual según una espiritualidad bíblica en la que Cristo se ha hecho presente. Será la liturgia como vivida según una inserción total, aunque sucesiva-

mente, en la experiencia del misterio de Cristo con vistas a poseer en cada ciclo esa presencia de Dios. Liturgia/vida que posibilitará eficazmente una primera evangelización, como resultado, que todos deseamos.— F. CASADO.

VV.AA., *Dios Amor en la tradición cristiana y en los interrogantes del hombre contemporáneo*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1993, 20 x 13, 289 pp.

No muy buena prensa ha tenido el buen Dios, al menos aparentemente, en el A.T., a pesar de los hombres del profetismo. El Dios del Sinaí, grande y terrible, con juicios condenatorios sobre aquel pueblo de dura cerviz; y todo porque en ningún texto concreto del A.T. se afirma concretamente que Dios es “amor”. Y, sin embargo, ya desde el Génesis aparece que Dios, en la creación es un SÍ de un amor grandioso, de una gratuidad absoluta, a las criaturas. Ninguna otra razón puede hallarse filosóficamente hablando para una aparición de los seres en este mundo. Y será Yahveh el que está cerca de los que le invocan sinceramente y el que ve la aflicción del pueblo en Egipto. Es Yahveh también el que se arrepentirá después de haber amenazado a los hombres. Ahí está el Dios esposo del pueblo elegido al que no olvidará aunque las madres llegasen a olvidar a sus hijos. Por supuesto, si pasamos al N.T., ahí es donde encontramos expresamente la denominación del DIOS-AMOR, comenzando ya desde la realidad de su vida trinitaria, amor infinito que se continúa en la encarnación y redención del hombre con la consiguiente santificación mediante el Espíritu. Como AMOR ha sido objeto de la experiencia mística de los hombres cristianos. Ha tenido que llegar a la modernidad para que el Dios de amor haya sido discutido por un sincretismo religioso y hasta con la afirmación del hombre como un absurdo. Afortunadamente no todos los modernos han coincidido en este rechazo de Dios sustituyéndolo por los desafíos éticos. Y sólo el Dios Amor puede ser la respuesta al desequilibrio de una cultura y sociedad, el otro gran absurdo: el del mundo. En una palabra: estupenda profundización de los autores de este libro en el tema del AMOR.— F. CASADO.

GALDEANO, J.L., *El Beato Esteban Bellesini, agustino (1774-1840)*, Revista Agustiniána, Madrid 1994, 20,5 x 13,5, 94 pp.

Con esta biografía se llena una laguna en castellano sobre el beato Esteban Bellesini, cuyo nombre de bautismo era Luis, considerado como un modelo de educadores y de párrocos. Fue muy devoto de Ntra. Sra. del Buen Consejo. Existían bastantes biografías en italiano y era bien conocido en Italia. En castellano se contaba con un artículo de Tirso López en 1983 y otro de L. Conde en 1904. C. Alonso publicó su epistolario en 1974 y hay que agradecer a J. Luis Galdeano el que se haya preocupado de darlo a conocer en la lengua de Cervantes con motivo del 150 aniversario de su muerte. Este libro está escrito en estilo sencillo y claro, resultando su lectura agradable. Después de tratar de su nacimiento, infancia y primeros años de religioso en el capítulo primero, trata en el capítulo segundo de su labor como “educador para el pueblo” con una escuela abierta a todas las clases, haciendo de maestro e inspector en situaciones precarias. Su ideario y método pedagógico resultan muy acertados y dignos de elogio, como se hace en esta biografía con sus normas educativas y disciplinares, tan buenas o mejores que las de J. Rousseau y E. Prestalozzi, que pudo conocer. No es kantiano, aunque “tiene sangre germana por parte de madre” (p. 38). Hay que colocarle en el método agustiniano de “enseñar deleitando” con disciplina y seriedad, cuando éstas son requeridas. Lo hace con amor. Resulta conmovedora y patética su huida de Trento para incorporarse de nuevo a la Orden agustiniana, haciendo primero de maestro de novicios (cap. III) y luego de párroco en Gennazzano (cap. IV) con su

devoción tierna y sincera a Ntra. Sra. del Buen Consejo. Después de ser un modelo de párrocos con una caridad heroica frente a los enfermos de tifus, muere en una fiesta de la Virgen, el 2 de febrero de 1840 a los 66 años: "a tal vida tal final" (cap. V). Él mismo había anunciado que iba a morir antes de poner el velo ese día a la imagen de la Virgen. Aunque no tiene notas, dado el carácter divulgativo de la colección, el libro está bien documentado con testimonios fehacientes. Tiene al final la bibliografía, observando que ha utilizado también algunos volúmenes manuscritos con los autos de canonización. Hay que felicitar a los promotores de la colección PERFILES, de la que este libro ocupa el n. 6 y les auguramos éxito. También se merece una felicitación el autor de esta primera biografía del beato Esteban Bellesini en castellano. Además de darle a conocer como educador y párroco, puede promover su culto y estima entre los jóvenes y estudiosos de los sistemas educativos.- F. CAMPO.

DIEZ GARCIA, D., *Madre M^a Pilar Izquierdo Albero, Fundadora de la Obra Misionera de Jesús y María*, 2^a edic. reformada, Argraf, Logroño 1993, 10 x 12, 436 pp.

Se hace un síntesis de la primera edición, donde se hacían *Aclaraciones a "Memorias" del P. Liborio Portolés, etc.* y fue recensada en esta revista, 14 (1978) 602-603, donde se emitieron juicios favorables a esta obra, que hay que ratificar. En la presente edición se hace una biografía de la Madre M^a Pilar Izquierdo Albero, denominada por algunos "Pilarín", fundadora de la Obra Misionera de Jesús y María, una sierva de Dios, cuya vida discurrió entre 1906 y 1945. Bautizada con el nombre de María del Pilar, puso su obra bajo la protección de su patrona. El día 8 de diciembre de 1939 fue curada milagrosamente de una enfermedad que la tenía parálitica, ciega y sorda. Su rebañito se ha convertido en una Pía Unión de "Misioneras de Jesús y María" el 2 de febrero de 1942. Se abren nuevas casas en Madrid y en otros lugares como Logroño, donde la Obra Misionera de Jesús y María quedó constituida canónicamente el 30 de mayo de 1948, tres años después de su muerte en 1945. Las contrariedades, cruces y procesos hacen que esta Obra se purifique hasta ser aprobada como Congregación Religiosa de Derecho Diocesano el 27 de julio de 1961, y de Derecho Pontificio el 12 de octubre de 1981. El proceso de canonización se abre en Logroño el 29 de diciembre de 1983. Sus restos se exhuman en Madrid el 21 de noviembre de 1986, clausurándose la causa el 29 de diciembre de 1988. Todo esto y algunas de sus palabras proféticas aparecen en 9 capítulos, a los que siguen los *anexos*: 1^a Juicio acerca de los escritos de la Sierva de Dios. 2^a El contenido espiritual. 3^a Algunas observaciones críticas y conclusiones por el P. Emeterio Gutiérrez de Cea, O.P., profesor de Teología Mística de la Universidad de Santo Tomás en Roma (pp. 347-411). Sigue la cronología de la Sierva de Dios y vocablos usados por la misma que requieren cierta explicación como "pocholito" y otras. Aparecen los fines de la Obra y su enfoque. Se echan de menos los índices de nombres y materias con un resumen del estado actual de la Obra, que puede ir en estudios aparte. Se le felicita al P. Daniel Díez García, que ha visto logrados sus esfuerzos al ser nombrado portador de causa el 17 de enero de 1989 para trasladarla a Roma. Esta obra se lee con gusto y puede servir para la promoción de vocaciones, como algunas hojas divulgadas por el P. Manual Canóniga, un gran admirador de la Madre Pilarín y promotor de su Obra en Colombia, que tenía la esperanza de que algún día llegará a los altares.- F. CAMPO.

FRIESENEGGER, V., y SASIA, J.M., *Nuevas semblanza benedictinas*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1993, 14 x 21, 551 pp.

El título enlaza con el de *Semblanzas benedictinas*, libro en el que Justo Pérez de Urbel trazó cien semblanzas de otras tantas figuras benedictinas o próximas a ellas. Las

aquí recogidas son veintiuna, más dos murales de mártires, uno al principio con los mártires de la Revolución francesa y otro al final con los de la Congregación Ottiliense en África Oriental y en Corea. “Hombres llenos de Dios y de su Espíritu, al propio tiempo que de una aguda sensibilidad eclesial” (p 11), manifestada, sobre todo, en la espiritualidad litúrgica. Así caracterizan los autores a sus biografiados. Es decir, han seleccionado unas vidas señeras, ejemplares dentro de lo que fue el monacato benedictino desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Vidas regidas, en consecuencia, por el *debe ser* eterno e intemporal, establecido desde siempre y para siempre; lejos de la idea de la vida como realidad radical, y, en consecuencia, “de la comprensión que de sí mismas tienen [*las personas*] sobre unas bases de experiencia histórico-personal, siempre abierta y siempre en movimiento” (p. 15). Tiempos que los autores califican, y no les falta razón para ello, de “lejanos... y hasta muy lejanos” (p. 20). Tal es el vuelco que ha dado la historia.

Pero el pasado se va y se queda. Se queda en nosotros como pasado. Necesitamos conocerlo. Todos los monjes aquí estudiados tuvieron su peso propio en la historia. Muchos influyeron con sus decisiones o con sus libros en toda la Iglesia. Entre los más conocidos, aparte de los papas Pío VII y Gregorio XVI (sus retratos están trazados con rasgos demasiado hagiográficos), están Próspero Guéranguer, Columba Marmión, Odo Casel...

El libro se lee con interés. Es el mejor elogio que se puede hacer de un libro. Los autores escriben en Hispanoamérica, Latinoamérica dicen ellos. Usan algunas palabras propias de aquellas latitudes, tan legítimas, dentro de una norma panhispánica, como las de aquí. Pero alguna construcción sintáctica incorrecta, alguna puntuación indebida, el mal empleo de alguna preposición... afean de vez en cuando su estilo.— J. VEGA.

SANZ MONTES, J., *Clara de Asís*, Publicaciones claretianas, Madrid 1993, 13,5 x 19,5, 376 pp.

El recuerdo de los santos, de los santos vistos en autenticidad y no en caricatura, como tantas veces desgraciadamente se ha hecho, es siempre alentador. Los santos recuerdan a los creyentes el compromiso más serio que tienen: ser santos. Al mismo tiempo les dicen con su vida que la santidad es una meta asequible. Se puede ser santo.

Clara de Asís no es una santa cualquiera, por usar una expresión que recoja la singularidad de su persona. El hecho de estar en el origen de una familia religiosa singular como es la franciscana, le da un relieve peculiar. Muchos ojos han estado puestos en ella, a la hora de hacer realidad su propia vocación.

El libro que presento, tiene una temática rica. No sólo habla de los escritos de Santa Clara de Asís, sino que también habla, y ello de forma especial, de su persona y, sobre todo, de su persona femenina. La mujer y lo femenino no han tenido y no tienen un relieve significativo en una iglesia dirigida y dominada por varones. La lectura de este libro ayudará, si no a descubrir, sí a valorar más positivamente a la mujer y lo que ella puede aportar a la iglesia.

“Francisco y Clara, en su relación amistosa, han abierto una de las más bellas y profundas historias binarias, generando un camino novedoso y permanente que llena de humanidad, de frescura, libertad y de fidelidad, este camino evangélico como es el franciscanismo” (Introd., 41-42).— B. DOMINGUEZ.

VELASCO, J.M., *Invitación a la oración*, Narcea, Madrid 1993, 12 x19, 197 pp.

Orar es relativamente fácil. Convencerse de la necesidad de la oración, incluso siquiera de la oportunidad de la misma, es cosa bastante difícil. El librito de Juan Martín Velas-

co, compilación de artículos aparecidos en *Cuadernos de Oración*, se sitúa en la línea de llevar a los creyentes el mensaje de su contenido. “Todos los textos parten de una arraigada convicción que quisieran trasladar a sus lectores: es necesario orar; orar para el cristiano –tal vez para el hombre– no es una obligación, es una necesidad. No orar no es un pecado, es una desgracia. Además vale la pena orar; a orar se aprende orando y hay una forma de oración para cada persona, para cada situación, para cada momento” (Intr.).

El texto lo dice todo. Habla también, en parte, de su contenido. No dudo que quien se decida a leer este libro encontrará en él un apoyo y un estímulo *para y en* la práctica de la oración.– B. DOMINGUEZ.

ALEIXANDRE, D., *Los salmos, un libro para orar* (Cuadernos Proyecto catequista 10), Editorial CCS, Madrid 1994, 23,8 x 16,8, 93 pp.

El libro en cuestión es un libro eminentemente pastoral, que nos ofrece una sencilla aproximación a los salmos como libro central para la oración del cristiano.

Está formado por veinticinco comentarios a otros tantos salmos que han sido extraídos y recopilados de la revista *Proyecto catequista*, de la misma editorial, destinada principalmente a la formación de catequistas y animadores de grupos de fe. Se trata de comentarios sencillos y asequibles, muy adecuados para el trabajo pastoral, por su actualidad y porque plantean una aproximación concreta y práctica al libro de los salmos, libro de oración para los creyentes.

Cada comentario tiene una primera parte dedicada a aclarar el significado y el origen del salmo del que se ocupa, adaptándolo en la medida de lo posible a situaciones que puedan ser fácilmente comprendidas. En la segunda parte plantea una serie de posibilidades a la hora de orar con el salmo o de trabajar en grupo con él, lo que es especialmente útil para catequistas y animadores, así como para la oración personal. Finalmente presenta una serie de textos de otros autores comentando o aclarando el significado del salmo, o aportando nuevas posibilidades para la oración.

En general se trata de un libro útil y práctico, especialmente recomendable para grupos cristianos y para todo aquel que desee hacer una aproximación al libro de los salmos como medio privilegiado de oración.– R. CAPILLA.

FORTE, B., *Breve introducción a la fe*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 20 x 12,5, 124 pp.

En este pequeño libro, el teólogo napolitano afronta el reto de exponer en sus puntos principales la fe de los cristianos; tarea que lleva a cabo a través de los artículos del Símbolo de los Apóstoles, a los que va añadiendo, aparte de su vivencia personal, una reflexión espiritual, con su correspondiente carga teológica.

El lenguaje utilizado a través de todo el texto posee como características principales una fluidez, acompañada de una sencillez que, indudablemente, brotan de una profunda vivencia de la fe cristiana, a la vez que de un amplio dominio sobre la materia que se trae entre manos.– A.J. COLLADO.

EICHER, P., *Hay una vida antes de la muerte. Reflexiones bíblicas*, Herder, Barcelona 1993, 12,2 x 19,8, 256 pp.

Este libro, como bien dice el subtítulo, es una compilación de reflexiones teniendo como referencia la Palabra de Dios. Los temas que expone abarcan diversas situaciones de

la vida cotidiana, por ejemplo el don de la vida, el matrimonio, la oración, etc. Su interés es llevarnos a un mayor conocimiento y experiencia de Dios expresándolo en forma de pequeñas catequesis y con un lenguaje fluido para después dejar reposar y asimilar el contenido. El mismo autor sugiere para la lectura tener a un lado la Biblia y al otro la vida, creándose un diálogo que haga posible reconocer la obra de Dios en cada momento, en el sufrimiento y en la alegría.– C. SANTALIESTRA.

LUBICH, CH., *Familias para renovar la sociedad*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 20 x 13, 186 pp.

En el libro se recogen un total de 6 conferencias que la fundadora del movimiento focolar pronunció en diversos actos públicos. Trata en ellas de diversos temas, como el amor, la Eucaristía, el ejemplo de Jesús como Maestro y la dignidad e importancia de la mujer,... poniéndolos en relación con la familia.

En su desarrollo, los diversos temas van precedidos de una serie de introducciones por parte de expertos en los temas citados, lo que contribuye a dar realce a la exposición posterior. Incluye también el libro, en sus primeras páginas, una entrevista con la autora del mismo, que puede ser útil al lector que esté interesado en conocer un poco más acerca del marco de espiritualidad que sirve de telón de fondo a esta obra.– A.J. COLLADO.

MARTINI, C.M., *Los Relatos de la Pasión* (Nuevos Fermentos 7), San Pablo, Madrid 1994, 21 x 13'5, 170 pp.

Es este un interesante libro que nos acerca a la Pasión de Jesús a través de los relatos evangélicos. Realiza un estudio de cada uno de los cuatro Evangelios, centrándose en aquellos pasajes en los que se nos manifiesta la Pasión del Señor, analizando en profundidad el sentido que han querido dar sus autores a dichos relatos e invitando al lector a llevar a la propia vida el mensaje que se le quiere transmitir.

Es, por tanto, un libro tanto de análisis bíblico como de reflexión personal.

Destacan las menciones a Pedro y María y a sus actitudes respecto al hecho de la Pasión.

Por último conviene resaltar cómo estos relatos nos muestran las diferentes visiones que se dan de Dios, desde el Dios débil, que se deja humillar, que se hace pobre con el pobre, que nos presenta Mateo, hasta el Dios poderoso, cuya Pasión va asociada a la Gloria, que nos relata Juan.

Un buen libro, por tanto, para acercarnos al tema central de la Pasión de Cristo.– A. ANDUJAR.

BOILS, E., *La mar de Dios. De intimidades, de añoranzas y de presencias*, Editorial Narcea, Madrid 1994, 21 x 13,5, 130 pp.

Dentro del libro se encuentran dos partes bien diferenciadas. Una, cuyo título podría ser: “la mar de Dios”, y la otra, “de intimidades, añoranzas y de presencias”. En la primera parte del libro se nos explica, en un principio, qué es lo que entendemos por “la mar” en nuestro lenguaje. Luego, a partir de un análisis de la sociedad nos explica algunos principios del cristianismo. La segunda parte consta de unas reflexiones, meditaciones, oraciones sobre algunos temas, unas más extensas, otras menos amplias.

Es un estilo sencillo, en un lenguaje de fácil comprensión para el lector. Les aconsejo que lo lean y, por supuesto, que lo mediten.– F. GARCIA IGLESIAS.

Psicología-Pedagogía

LYONS, W., *Emoción*, Anthropos, Barcelona 1993, 13 x 20, 316 pp.

Como indica el título, el libro habla de emociones. El autor trata de responder a las siguientes preguntas: ¿qué es una emoción?, ¿cómo se organizan las emociones en el contexto de la estructura bio-psíquica del ser humano?, ¿sigue teniendo sentido oponer la lógica de los sentimientos a la razón?... ¿hasta qué punto las emociones son controlables, es decir, hasta dónde uno tiene que sentirse responsable de ellas? En la introducción que Jaume Mascaró hace a esta obra afirma que el carácter sistemático y global con que el autor afronta el tema permite revisar, ordenadamente, los principales planteamientos que sobre las emociones se han producido a lo largo de la historia del pensamiento. Reconoce y valora el esfuerzo que ha hecho William Lyons para construir una teoría causal-evaluativa del fenómeno emocional. Conforme a esa teoría, las emociones no son meros sentimientos subjetivos conectados a alteraciones fisiológicas, ni conductas irracionales derivadas de los mecanismos biológicos. El núcleo de las experiencias emotivas es un acto de evaluación, consciente o inconsciente, de la realidad vivida que se expresa en sentimientos y en alteraciones fisiológicas. El autor se siente portavoz de una versión de la teoría cognitiva. Sin renunciar al rigor analítico del estilo filosófico, considera necesario incorporar también los datos empíricos. El libro puede ser de interés para los psicólogos y los filósofos. Ambos son invitados a trabajar conjuntamente en el área de las emociones para beneficio mutuo. Está pensado también para ayudara los estudiantes que se inician en la investigación del mundo emocional.- M. MATEOS.

ÁLVAREZ, R.J., *Mente sana, cuerpo sano*, Editorial CCS, Madrid 1994, 14 x 20, 203 pp.

Desde una visión integradora del ser humano, teniendo en cuenta la relación que existe entre la mente y el cuerpo, el autor ha concebido este libro como un manual de ayuda personal sanitaria. Hace énfasis en la importancia del desarrollo psíquico para el buen funcionamiento de todo el organismo. Está estructurado en dos partes. En la primera parte se consideran las bases de la salud psíquica a partir de la teoría racional-emotiva. En la segunda parte se proponen principios sencillos y prácticas concretas de vida sana, aplicables a diversas circunstancias, que ayudarán a todos a mantener tanto la salud física como la salud mental, ambas necesarias para poder mejorar la calidad de vida. El libro está especialmente dedicado a quienes han sentido en carne propia la interacción mente-cuerpo de manera dolorosa, ocasionándoles diversos trastornos fisiológicos o estados anímicos depresivos. El autor pretende, de manera especial, ayudar a quienes se han rendido ante sus problemas físicos –que en realidad son mentales la mayoría de las veces– sugiriéndoles que consideren sus propias capacidades para lograr un positivo control de sus hábitos y emociones en beneficio de su salud integral.- M. MATEOS.

ARTO, A., *Psicología evolutiva. Una propuesta educativa*, Editorial CCS, Madrid 1993, 13 x 21, 300 pp.

Esta obra es fruto de una larga experiencia de enseñanza universitaria y de trato profesional que ha mantenido el autor con educadores, maestros y padres. Su propuesta de una psicología evolutiva en clave educativa encierra el propósito de promover en forma integral el completo desarrollo físico, psíquico e intelectual-espiritual de la persona. Los

capítulos primero y segundo ofrecen una visión general y una metodología de estudio y evaluación de la psicología evolutiva desde una perspectiva educativa. El capítulo tercero expone el concepto de la persona en desarrollo. Seguidamente, los capítulos cuarto, quinto y sexto, desarrollan un análisis de estas tres teorías evolutivas: aprendizaje social, teoría cognitiva, y psicología profunda. Los dos últimos capítulos, séptimo y octavo, estudian dos aspectos significativos de la psicología evolutiva: desarrollo moral, y pistas para una lectura de la adolescencia. Al final de cada capítulo se ofrecen orientaciones para la reflexión crítica y para la profundización de aspectos educativos de interés particular. El libro puede ser especialmente interesante para estudiantes universitarios, educadores, maestros, padres y profesionales que intentan ayudar al desarrollo de las personas en general y, sobre todo, a quienes se hallan en la edad típica evolutiva.– M. MATEOS.

GUERRERO LOPEZ, J. F., *Estudio sobre los inadaptados (Diario de Campo)*, Ediciones Aljibe, Archidona (Málaga) 1992, 15,5 x 21,5, 137 pp.

De las dos grandes fases que el autor distingue en un diario del investigador, a saber, recogida de datos descriptivos y análisis e interpretación de los mismos, el diario que ofrece en este libro sólo se corresponde con la primera fase. Se trata de un informe detallado de una investigación sobre conductas inadaptadas y su educación. El autor piensa que, a pesar de las limitaciones, el diario de campo es uno de los elementos básicos de las investigaciones fenomenológicas. El mérito de la obra quedó reconocido en la mención honorífica que de ella se hizo en uno de los recientes Premios Nacionales de Investigación e Innovación Educativa. Aparece una triple finalidad en esta obra: En primer lugar se brinda una oportunidad a quienes desean saber cómo es en la práctica un *Diario de Campo* en la investigación educativa; en segundo lugar el lector podrá encontrar en estas páginas los problemas de angustia, desorientación, etc., con los que se encuentra el aprendiz de investigador cualitativo, así como las estrategias para la solución de los mismos; y en tercer lugar el libro ofrece reflexiones que pueden servir de gran ayuda para quienes tratan de comprender el fenómeno de la inadaptación mediante la investigación cualitativa.– M. MATEOS.

SALVADOR ALCAIDE, A., *Evaluación y tratamiento psicopedagógicos. El departamento de orientación según la LOGSE*, Narcea, Madrid 1993, 15 x 21,5, 191 pp.

El Departamento de Orientación escolar está reconocido como un elemento esencial en el sistema educacional, necesario para la calidad y la eficacia de la labor educativa. Ana Salvador Alcaide es doctora en Ciencias de la Educación, profesora de Evaluación Psicológica, y directora del Departamento de Orientación y Psicología escolar. Su preparación académica y su experiencia profesional se reflejan en buena medida en este manual que es, sin duda, un rico instrumento que ella pone en manos de los responsables de la Orientación y Psicología escolar. El libro está preferentemente dirigido a los psicólogos y los pedagogos, a quienes más directamente la LOGSE encomienda las tareas que el Departamento de Orientación debe realizar en la escuela, tanto a nivel primario como a nivel secundario. El propio índice de la obra muestra suficientemente el interés práctico de su contenido. La introducción subraya la importancia y necesidad del Departamento de Orientación y Psicología escolar en las etapas educativas. Señala también las funciones propias que el Departamento debe cumplir. Los siguientes titulares muestran los contenidos que en el libro son desarrollados detalladamente, a saber: constitución y características del Departamento, material necesario para el buen funcionamiento del Departamento,

técnicas e instrumentos específicos de evaluación psicopedagógica, tareas fundamentales que el Departamento debe realizar con los alumnos, aportaciones del Departamento para la evaluación del Centro. Al final del libro se ofrecen modelos de informes que el Departamento de Orientación Psicopedagógica debe elaborar para dentro y fuera del Centro.- M. MATEOS.

MARIN, F., *Hablemos claro. Temas de orientación juvenil*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, 18 x 12, 118 pp.

El autor nos presenta en el este libro unas reflexiones sobre temas claves para la formación de los jóvenes de hoy día. Pero como afirma el autor, no se dirige únicamente a los jóvenes en sentido cronológico, sino a todos aquellos que tengan el corazón joven, sea cual sea su edad. Así intenta dar un poco de luz a temas que suelen ser preocupantes para los jóvenes, y a los que hay que dar una respuesta. Desde la fe en la persona humana, la fe en Dios (ya que el autor se confiesa creyente), son olvidar otros temas de gran interés y de gran ayuda para el joven, como son la responsabilidad, la libertad mal entendida por la juventud, las relaciones entre padres e hijos, el escándalo que la cruz produce en nuestra sociedad, y el tema central en estos años juveniles, el amor y la sexualidad. Gracias a su fácil lectura y su asequible exposición es un buen libro para introducir a los jóvenes en el apasionante mundo de pensar sobre su vida, para poder darse una respuesta personal y madura, y para afrontar las situaciones de la vida.- C.J. ASENSIO.

Literatura-Varios

LAZCANO, R., *Fray Luis de León. Bibliografía* (Segunda edición actualizada y ampliada), Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1994, 24 x 17, 679 pp.

El contenido de este libro no es otra cosa que la actualización y ampliación del que con el mismo título publicó el autor en 1990, en la vigilia del IV Centenario de la muerte de Fray Luis de León. De él se hicieron en su día numerosas reseñas (cfr. pp. 45-47 de esta edición), por lo que una nueva dirá lo sustancial si dice que la ampliación a que alude el título ha sido cuantiosa, ya que de 1505 entradas en la primera edición se ha pasado a 2.626 en la segunda. Y no es sólo eso, sino también que se ha hecho una actualización de datos ya adquiridos en la primera edición. La ampliación de tres a seis índices, entre los cuales hay uno de materias, es cosa que ya había sugerido alguno de los revisores, como José Vega en esta revista (Estudio Agustiniano 26 [1991] 161-167). Reseña ésta en la que hizo varias otras sugerencias, como la de incluir artículos de periódicos, cosa que también ha hecho el autor. Pero no sólo se limitó a sugerir José Vega, sino que también le ofreció 24 entradas pasadas por alto y le animó a seguir recogiendo material con vistas a una edición nueva. Hasta qué punto ha tenido el autor cuenta de las sugerencias hechas lo podrá comprobar el lector y con ello la honestidad científica con que Rafael Lazcano trabaja.

El autor lo ha hecho no sólo bien, sino "muy bien", como le dijo ya entonces el mismo José Vega en el escrito que estamos citando. Pero de las novedades de esta segunda edición y criterios seguidos habla el autor en el prólogo, por lo que es allí donde debe acudir el lector para tener noticia de ello. Nosotros, dicho esto, nos limitamos a invitar a los estudiosos de Fray Luis a tomar en mano este repertorio, con el cual encontrarán sumamente facilitada su propia tarea.- C. ALONSO.

VAZQUEZ MONTALBAN, M., *El hermano pequeño*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 20 x 12, 221 pp.

Manuel Vázquez Montalbán, catalán, nacido en la ciudad de Barcelona el año 1939 –curiosa coincidencia con el final de la guerra civil española–, es de sobra conocido en el mundo de la letras españolas; de modo especial, en el campo de la narrativa, aunque también es poeta y ensayista.

Algunos de sus títulos se han hecho populares, por incluir al personaje central de los mismos, conocido por *Pepe Carvalho*, protagonista del interesante ciclo que comenzó con el libro titulado *Yo maté a Kennedy*, aparecido en 1970.

Con su novela *Los mares del Sur* conquistó el premio Planeta 1979. Es también Premio Ciudad de Barcelona y Premio Nacional de Literatura, por citar solamente los dos más importantes nacionales, ya que tiene varios que le han concedido en el extranjero. Por todo lo cual, es una de las figuras más representativas de la narrativa actual española.

El hermano pequeño es una nueva novela del género, que nos deja como mensaje cómo “la principal víctima de la corrupción es el propio corrupto”. Leocadio Mínguez, protagonista del libro, termina quitándose la vida, víctima de sus propios desmanes y desafueros.

Con Carvalho, nosotros también sentimos lástima del personaje, porque advertimos que, mientras el país se dedicaba a la caza de brujas de traficantes de influencias, Leocadio Mínguez había sido una víctima más; “pero sólo él se había quitado la vida, provocando un complejo de culpa de la sociedad que le había hostigado, escarnecido, acorralado, doblemente en su caso de hombre que había llegado de la nada a la riqueza en pocos años...”.

Se trata, pues, de una historia novelada, muy actual en España –acaso igualmente en Europa– sobre las corrupciones que Carvalho investiga con el talante a que nos tiene acostumbrados y con su capacidad para descubrir el desorden que se oculta detrás de toda apariencia de orden.

Los ingredientes de humor, sarcasmo, ironía y melancolía nos ofrecen un Carvalho más esencial, si se quiere, y un mundo de personajes imprevisibles; como pueden ser una mala mujer, o un loco enamorado de Marilyn Monroe.– T. APARICIO LOPEZ.

ARANA, J., *El centro del laberinto (Los motivos filosóficos en la obra de Borges)*, EUNSA, Pamplona 1994, 18 x 11, 185 pp.

De Borges, poeta y escritor argentino, se ha dicho que es “un gran señor de las letras, gran señor de la libertad”.

A Borges, comentador y antólogo de Dios, de la naturaleza y de los hombres, no le gustaba el poema del *Mío Cid*, “Porque –piensa él– que es pesado, muy lento y de escasa imaginación”.

Aquí, en este libro de ensayo, nos le quieren presentar como filósofo. Pero podemos preguntarnos con el autor del mismo si de verdad lo es. “¿Cabe honradamente aseverar que hay en Borges una filosofía?”.

Esta pregunta me lleva a mí al recuerdo de los varios autores que, como don Miguel de Unamuno, se han ocupado de la filosofía del Quijote.

Juan Arana, después de divagar por una serie de reflexiones, afirma que sí; que en Borges hay una filosofía, “como en todos los hombres que son inteligentes, lúcidos y curiosos”.

Por lo que, llevándonos a la imagen del entomólogo que busca en campo abierto bellos ejemplares y los colecciona en sus cajas y vitrinas, para lo cual debe atravesarlos con alfileres que les roban la vida, el movimiento y hasta su original apresto, nos sitúa ante los

posibles laberintos borgianos, rescatando uno, “con la saludable persuasión de que no será el mejor de todos, y con la optimista esperanza de que tampoco figurará entre los peores”.

Un libro de ensayo, por lo tanto, sobre la posible filosofía que puede encontrarse en las páginas de *El Aleph*, y de otros libros profundos y enjundiosos, llenos de poesía y de belleza, del eximio escritor argentino.— T. APARICIO LOPEZ .

MCDANNEEL, C.-LANG, B., *Historia del cielo*, Ediciones Taurus, Madrid 1990, 22,5 x 17,5, 458 pp.

El título puede prestarse a equívocos. No se trata de una historia del cielo, sino de una historia de las imágenes de las que se han servido los cristianos para describir lo que sucede después de la muerte una vez que el tiempo se para y comienza la eternidad infinita. Los autores intentan extraer de entre la abundancia de creencias e imágenes aquellas que han demostrado ser más persistentes a través de los siglos. Cada una de ellas va ubicada dentro de un contexto socioeconómico y se establecen las implicaciones culturales que éstas han tenido a largo plazo.

El estudio toma como punto de partida el pensamiento semítico antiguo para pasar al Nuevo Testamento, viendo la predicación de Jesús sobre el cielo y las teologías de Pablo y de Juan. Se continúa con la reflexión de S. Ireneo y S. Agustín y, pasando por el medioevo y el renacimiento, se reflexiona sobre la etapa crucial de la reforma y contrarreforma. La figura de Swedenborg da paso al estudio del cielo en el pensamiento moderno y la evolución de la visión antropocéntrica del cielo que se desarrollará en el romanticismo, decayendo algo en el cristianismo contemporáneo.

Los autores hacen ver a lo largo de toda la obra las dos imágenes principales que dominan la teología, la literatura, el arte y las ideas populares religiosas sobre el cielo: el primer punto de vista es el “teocéntrico”, centrado en la visión beatífica de Dios; el segundo es el “antropocéntrico”, centrado en el hombre, donde la dicha celeste va unida a la reunión con los amigos, cónyuges, hijos o parientes.

Cada uno de los capítulos va documentado con abundantes notas. Toda la obra está enriquecida con 109 ilustraciones de grabados y fotografías en blanco y negro y 26 láminas en color. Por medio de ellas se puede seguir la evolución de iconografía del cielo en el arte.

La edición española lleva además una introducción especial donde los autores analizan algunas de las características de la visión española del cielo, donde predomina la orientación teocéntrica.

La obra en conjunto es una estupenda monografía sobre el argumento, que al mismo tiempo que es profunda y documentada se lee como si fuese una novela.— B. SIERRA.

Lope CILLERUELO

Comentario a la Regla de san Agustín

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 600 pp.,
2.200 pts.

En realidad se trata de un doble comentario. Uno, el más amplio, del mismo san Agustín, de quien se aportan 632 textos. Otro, de L. Cilleruelo, quien, desde su vasto conocimiento del santo y su doctrina y desde la experiencia que le dieron sus muchos años, acierta a darle un toque de vida y de actualidad. Obra útil, sin duda, para las numerosas Ordenes y Congregaciones que tienen la Regla del obispo de Hipona como norma de su vida religiosa.

* * *

Pío de LUIS

***Las Confesiones de san Agustín comentadas
(l. 1-10)***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 618 pp.,
2.200 pts.

Las *Confesiones* de san Agustín han suscitado siempre un enorme interés. Prueba de ello son las numerosas ediciones que siguen viendo la luz pública. Pero su lectura no resulta fácil. Facilitar comprensión de esta joya de la literatura al lector carente de una preparación específica es el objetivo pretendido.

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la provincia agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. V: Bibliografía Japón-China***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 17 x 24, 525 pp., 5.000 pts.

Este volumen aparece con un retraso justificado, dado que los Archivos Vaticano y de Propaganda Fide solamente estaban abiertos al estudio hasta el año 1846. La obra nos ofrece material documental de gran importancia desde 1846 a 1867 sobre los agustinos.

* * *

Carlos ALONSO

***Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán
(+1589)***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 12 x 19, 236 pp. + ilustr., 2.000 pts.

Semblanza de un obispo del siglo de oro español, de los que plantaron la fe en el continente americano. Primer agustino elevado a la dignidad episcopal en América, su amor a los indios le llevó a protestar enérgicamente contra el trato vejatorio de los encomenderos contra los naturales.

* * *

Teófilo APARICIO LOPEZ

***Antonio de Roa y Alonso de Borja.
Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 12 x 19, 208 pp. + ilustr., 1.200 pts.

Dos hombres de Castilla que ganaron batallas para Cristo con la espada de su lengua y el brazo de su servicio, en vida; y con sus milagros y recuerdos, una vez muertos. Si hubo aguas turbias en la conquista y evangelización de América, hubo cristalinos manantiales de amor y entrega generosa.

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 misionero alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, 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 LOPEZ, 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 1895.
—*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.
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966².
—*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.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ 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.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, 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 VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORAN, 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., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, 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 Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.