



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 49 Fasc. 1

Enero - Abril 2014

ARTÍCULOS

PICÓ GUZMÁN, Carmen, <i>“He visto al Señor” (Jn 20,18a). Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV)</i>	5
LOZANO ROLDÁN, Víctor, <i>La fraternidad agustiniana tras el Vaticano II: acentos y desafíos</i>	77
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>Jacques Maritain Favré. Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte (1973-2014)</i>	105
MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, <i>“Iustitia Christi”. Dimensiones personalistas y existencialistas de la justificación en la VI sesión del Concilio de Trento (III)</i>	157
LIBROS	179

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 49 Fasc. 1 Enero – Abril 2014



SUMARIO

ARTÍCULOS

PICÓ GUZMÁN, Carmen, “ <i>He visto al Señor</i> ” (Jn 20,18a). <i>Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV)</i>	5
LOZANO ROLDÁN, Víctor, <i>La fraternidad agustiniana tras el Vaticano II: acentos y desafíos</i>	77
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>Jacques Maritain Favré. Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte (1973-2014)</i>	105
MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, “ <i>Iustitia Christi</i> ”. <i>Dimensiones personalistas y existencialistas de la justificación en la VI sesión del Concilio de Trento (III)</i>	157
LIBROS	179

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

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

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

SUSCRIPCIÓN 2014

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2014

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

DIRECTOR
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

COMITÉ CIENTÍFICO

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

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

CARMEN PICÓ GUZMÁN

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

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

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

tened to it. Afterwards, we will analyze the impact that this testimony had in the early history of the Christian communities by studying the early Christian texts that collected this tradition.

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

1. INTRODUCCIÓN: OBJETO, MÉTODO Y ESTRUCTURA

Son muchas las imágenes que nos llegan de María Magdalena desde la literatura, el arte, el cine... Es fácil imaginarla como prostituta arrepentida, de rodillas ante Jesús llorando por sus muchos pecados. Ahora y siempre se nos presenta acompañada de un velo misterioso que nos impide reconocerla fuera de la leyenda popular. Esto supone que no lleguemos a comprender del todo su papel dentro del cristianismo.

Esta tesina de licenciatura responde al interrogante suscitado por las palabras que el autor del Cuarto Evangelio pone en su boca, después de haberse encontrado con el Resucitado: “He visto al Señor” (*Jn 20,18a*). Palabras que evocan una experiencia intensa que se presenta condensada en esta sencilla expresión. Parece percibirse en ellas no sólo la experiencia personal, sino la autorización comunitaria de esta mujer como enviada, como apóstol, de una comunidad que escribe el recuerdo de su testimonio.

¿Qué significa ese “ver al Señor” del que habla la Magdalena? Queremos adentrarnos en el texto joánico para entender qué experiencia profunda carga de significado estas sencillas palabras. ¿Cuál es la experiencia de Dios que expresan? Y así poder valorarlas rectamente. El contexto bíblico en el que la escuela joánica nutrió su teología y su expresividad nos servirá para acercarnos a esta experiencia en toda su trascendencia.

No hay que dejar de lado otro aspecto importante de este testimonio, el hecho de que esta expresión proceda de una mujer concreta, con nombre propio. Pocas son las mujeres nombradas en el Nuevo Testamento. La elección de este texto para nuestro estudio no puede ser ajena a una realidad vital de creyente cristiana, que busca dar respuesta a cuestiones como el papel de las mujeres en la comunidad cristiana. Será interesante, por tanto, profundizar en el motivo de elección de María Magdalena como protagonista de este relato de resurrección y su importancia dentro de las primeras comunidades.

Es posible que hubiera sido más sencillo para el autor o autores que compusieron el evangelio joánico elegir a un protagonista masculino para

tal experiencia y testimonio, ¿por qué eligieron a María Magdalena? Es por esto que queremos acercarnos a las tradiciones que, presentes en las comunidades desde el acontecimiento pascual, dieron soporte a un relato de resurrección protagonizado por esta mujer. Analizaremos los evangelios canónicos y la literatura cristiana de los siglos I-IV para buscar la tradición o tradiciones que sustentaron el relato y lo hicieron creíble para la comunidad o comunidades que lo escucharon y lo fueron configurando.

De esta manera queremos ir quitando el velo de leyenda que cubre la figura de esta mujer, Myriam de Magdala. Para que el texto recupere toda su fuerza y se convierta en Palabra de esperanza y consuelo para todas aquellas que viven su experiencia de Dios desde su identidad de mujer, y para toda la comunidad cristiana que busca al Resucitado.

Esta es la reflexión que nos ocupa y a la que queremos dar forma con este trabajo. Para ello comenzaremos realizando el análisis histórico-crítico¹. Abordaremos el análisis del texto en su contexto literario e histórico, buscando el “sentido literal”, es decir, aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados².

De acuerdo con W. Stenger, el trabajo del teólogo debe permitir alejarse lo suficiente del texto, de su aparente familiaridad, como para poder escuchar “la voz de la Biblia”, y no terminar encontrándose a sí mismo en la Escritura. Los métodos exegéticos permiten ese distanciamiento, la observación, la descripción, no la mera asimilación del texto por parte del lector. Ellos son los únicos que preservan al texto de ser violentado por una inteligencia del mismo que, frecuentemente, “redescubre únicamente en el texto las propias ideas favoritas”³.

Para ello comenzaremos nuestra aproximación al texto desde el estudio del género literario al que pertenece el relato de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena, analizaremos los elementos del género, así como las características que comparten con ellos las narraciones del capítulo 20 de Juan. También en esta primera parte abordaremos la estructura general del Cuarto Evangelio, así como las distintas hipótesis de composición y desarrollo que nos presentan los expertos.

Después pasaremos, en la segunda parte, al análisis sincrónico. Desde la crítica de las formas o método morfocrítico estudiaremos nuestro texto

¹ “El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos”: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 2001, p.33.

² Cf. Íd., 77.

³ W. STENGER, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990, 14-16.

como unidad de significado dentro del capítulo 20 de Juan. Acotaremos nuestro campo de estudio y analizaremos su estructura y coherencia, así como la forma literaria que ha llegado hasta nosotros. Será importante a la hora de valorar la intención del autor/autores en la elaboración del capítulo en el cual encontramos el envío de la Magdalena.

Una vez analizado el texto, abordaremos el análisis de los verbos de visión en los distintos contextos culturales y teológicos que influyen en el sentido y expresividad del mismo. Se tratará de aproximarnos al conjunto de significados filosóficos y teológicos que sirvieron para la comprensión del verbo empleado en el envío que Jesús hace a María Magdalena. Conocer el significado que tradicionalmente se asignaba a este tipo de expresiones, tanto en el mundo helenístico como en el mundo bíblico, nos ayudará, sin duda, a acercarnos verazmente a ese “sentido literal” del texto. Estaremos buscando los otros niveles de realidad en los que ha trabajado la inspiración dentro del sentido teológico del relato. Queremos saber qué imagen evoca el autor que colocó allí tal expresión, por qué motivo se puso por escrito en esa forma y no otra. Quizá comparta significado con expresiones similares en la tradición bíblica neotestamentaria o veterotestamentaria.

Por último, de la mano de la Historia de las Tradiciones, en este estudio sincrónico, recorreremos la literatura cristiana en busca de rastros de algunas tradiciones sobre María Magdalena en el período que va del siglo I al IV. Nos fijaremos en aquellos textos que nos permitan aproximarnos y entender mejor el personaje que nos ocupa. También dejamos abierta la puerta a otros testimonios de esta tradición que puedan presentársenos desde otras dimensiones.

Desde este planteamiento, la estructura de nuestro estudio se articula sobre cuatro partes fundamentales. Una primera parte en la que se estudia el contexto literario del relato, en diferentes niveles de aproximación. Una segunda parte que desde la perspectiva histórico-crítica nos acerca a los interrogantes que el texto ha planteado. En la tercera parte, abordaremos de forma general la resonancia semántica y teológica de los verbos de visión en los diferentes contextos que configuran nuestro texto. Y, por último, desde la Historia de tradiciones, buscaremos la reconstrucción histórica del papel de María Magdalena en el cristianismo primitivo, en un intento por rescatar y valorar su figura.

Dentro de esta estructura no podemos olvidar que la complementariedad de los distintos métodos⁴ nos aproximará a una mejor lectura y, por

⁴ F. RAMÍREZ, *¿Cómo interpretar el texto bíblico? Viejos y nuevos itinerarios para una exégesis actual y actualizada*, Estudios Eclesiásticos 83 (2008), 370.

tanto, el análisis narrativo que empleamos en algunas ocasiones nos permitirá acercarnos al proceso de elaboración del texto. Para encontrar allí, en la medida de lo posible, *el núcleo fundamental recordado y relatado en las tradiciones orales, por aquellos cuya fidelidad a la memoria colectiva y al mismo tiempo capacidad para hacer vivo el relato los convierten en autoridad ante los demás*⁵. Porque estudiar la oralidad del texto nos permite presentar nuevas hipótesis de trabajo que nos ayuden a entender las distintas versiones de una misma tradición, así como, el diferente eco que se recoge de ella en los textos o lugares literarios analizados.

Partiendo del relato joánico y de la tradición neotestamentaria en el cual este relato se encuentra inserto, ampliaremos nuestra búsqueda al conjunto del Nuevo Testamento. También será importante analizar el contexto literario en el que se desarrolló la tradición joánica. Para ello nos adentraremos en la literatura cristiana de los primeros siglos, algunas fuentes que nos aporten datos sobre la tradición del testimonio de María Magdalena. E iremos presentando aquellos textos o fragmentos de textos que nos permitan elaborar el perfil de la María Magdalena conservada en la memoria de esos primeros momentos del cristianismo.

Somos conscientes de la imposibilidad de abarcar un estudio exhaustivo de cada una de las fuentes. No es posible para este trabajo profundizar totalmente en cada una de ellas. Por lo que el resultado será una visión de conjunto que nos prepare el camino de futuras y más profundas investigaciones.

2. CONTEXTO LITERARIO

Siguiendo la estructura propuesta nos planteamos abordar el contexto literario de nuestro texto. Nos acercaremos en un primer momento a la tradición narrativa pascual. En ella encontraremos una serie de narraciones presentes en los evangelios canónicos que comparten el lugar del enterramiento como escenario de su desarrollo, y que se sitúan siempre a continuación del relato de pasión, tanto en la Tradición Sinóptica como en el Cuarto Evangelio. Veremos cómo los especialistas han clasificado y caracterizado este tipo de narraciones dotándolas de entidad literaria, el género o relato de aparición.

Pasaremos pues a configurar el marco literario en el que encontramos nuestro texto, Jn 20, 11-18, que nos permitirá una primera aproximación,

⁵ Cf. Íd., 347.

desde la historia de esta forma literaria, al sentido literal. En este estudio comparativo no olvidaremos otras expresiones de la fe pascual conservadas en el Nuevo Testamento, como son las fórmulas kerigmáticas y que nos pondrán el desafío de presentar otra versión testimonial de la resurrección.

Por último, nuestro estudio del contexto literario nos llevará al Evangelio de Juan para conocer cuál es la situación de nuestro texto dentro de la obra en su conjunto. La forma canónica de este evangelio nos permite una visión de conjunto que nos da una aproximación a la intención del autor o autores, a esa corriente de inspiración que ha estado presente a lo largo de su formación⁶. Por tanto, comprender la obra en su conjunto como una unidad literaria y teológica.

2.1. La tradición narrativa pascual

Todos los evangelios recogen una tradición de hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres que habían acompañado a Jesús en su pasión y muerte. Los detalles son variados, seguramente fruto de una dramatización propia de cada uno, pero la coincidencia es evidente.

Ante este sepulcro vacío se sitúa nuestro relato. La historia de un encuentro que junto con los demás relatos de apariciones constituye una tradición narrativa elaborada a partir de la experiencia pascual. Expresión de una fe que es respuesta de Dios y del grupo de seguidores al sin sentido de la cruz, de una experiencia intensa que encendió la llama de la fe para estos primeros creyentes. Desde la fe pascual se comprendió la historia de Jesús, se releyó, para entender en ella el milagro de la revelación de Dios. Una tradición, en definitiva, que nace de la vida de esas primeras comunidades que se sintieron llamadas a ser testigos de lo que habían visto y oído.

El sepulcro vacío, escenario en el que se sitúa Jn 20,11-18, ha sido motivo del debate histórico-crítico sobre los acontecimientos pascales a partir del s. XVIII. Se buscó una interpretación racional (Ilustración) que desde la presunción de su historicidad intentó dar respuesta al enigma de la desaparición del cadáver (robo, traslado, muerte aparente) que reflejan los evangelios. Después, se dio más valor a los relatos de apariciones en el contexto pascual como explicación de la experiencia pascual. Un largo proceso teológico que nos lleva a cuestionarnos la historicidad de este hecho. Si bien es verdad que no se puede afirmar o negar su historicidad desde los méto-

⁶ A. VANHOYE, *La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática Dei Verbum*, en J. RATZINGER (y otros), *Escritura e interpretación*, Madrid 2003, 147-173.

dos histórico-críticos, debemos tomar en consideración la posibilidad de un núcleo histórico. Porque, como concluye Gerd Theissen⁷, o bien la fe en la resurrección llevó a la búsqueda de la tumba de Jesús, o bien, es posible que algunos conocieran el lugar del enterramiento que las mujeres encontraron vacío, noticia que callaron por temor a ser acusadas de robo del cadáver. Además, si se niega la existencia de ese sepulcro vacío, según este autor, se debe negar también el sepelio de Jesús porque de otra manera es difícil imaginar que el mensaje de la pascua fuera proclamado en Jerusalén sin tomar postura sobre el sepulcro⁸. Los datos del final de la vida de Jesús nos indican la huida del grueso de sus seguidores, probablemente a Galilea y la presencia de una parte de ese grupo, las mujeres, en la escena de la crucifixión. En Galilea se debieron vivir las primeras apariciones (Mt 28, Mc 16) que se desplazaron después a Jerusalén (Lc y Jn)⁹. Después, el grupo de los Doce recibió una aparición que se asoció a la fundación de las primeras comunidades y de la que tenemos constancia documentada. Se siguieron otras apariciones a Santiago y Pablo. Y, según Gerd Theissen, *la convicción de que Jesús estaba vivo se asoció pronto con la idea del sepulcro vacío, cerca del lugar de la ejecución. Descubierta allí por las mujeres*¹⁰ y que, a la luz de las apariciones, se convirtió en testigo de la resurrección.

La tradición narrativa recogida por los evangelios recoge textos relacionados con las apariciones, con el hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres y la comprobación de este hecho por parte de los discípulos varones. El relato que nos ocupa nos habla de la aparición de Jesús a María Magdalena, junto a la tumba que previamente ella misma había encontrado vacía y que acababa de ser inspeccionada por Simón Pedro y el discípulo amado. Pertenece a la tradición joánica, formando parte del conjunto de los relatos evangélicos que expresan la fe pascual.

Hay que señalar que junto con esta tradición narrativa de la fe pascual se sitúa otra más antigua¹¹ recogida en las cartas, en los discursos del libro de los Hechos (1Cor 15, 3-7; Hch 2, 23-24; 4,10; 5, 30-31; 10, 39-40). Una tradición, ésta, de tipo kerigmático que recoge fórmulas de resurrección y sumarios de pasión que reflejan la actividad misionera de estos primeros testigos de la fe pascual. Estas fórmulas se desmarcan de la tradición

⁷ G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 552.

⁸ Cf. Íd., 552.

⁹ Cf. Íd., 553-554.

¹⁰ Cf. Íd., 553.

¹¹ Cf. Íd., 532.

narrativa respecto a las primeras apariciones no coincidiendo con ella en la atribución de los acontecimientos. Será objeto de nuestro trabajo analizar este hecho e intentar entender la presencia de ambos testimonios en el NT, cuando parecen claramente antagónicos.

Nuestro texto, sin embargo, se enmarca en el conjunto de relatos (“stories”) de apariciones que podemos encontrar en todos los evangelios. En Mt, el relato de la custodia del sepulcro (Mt 27,62-66) hace del suceso de la pascua una acusación contra el judaísmo y la apertura a la misión entre los paganos (Mt 28,18-20). En Mc, la epifanía del ángel (Mc 16, 1-8) que concluye la serie de tres epifanías que recorre este evangelio, todas ellas relacionadas con el misterio, se cierra con la paradoja del silencio de las mujeres. Sigue un sumario de apariciones individuales o colectivas que concluyen con el envío y la confirmación de la fe con las señales/signos (Mc 16, 9-20). En Lucas, las apariciones se localizan en Jerusalén concentradas en cuarenta días, en todas es el propio Jesús Resucitado quien interpreta los acontecimientos pascales desde la figura del Mesías. En Juan, las apariciones se sitúan en Jerusalén y Galilea, en los dos capítulos finales de este evangelio, Jn 20 y Jn 21.

Estos relatos presentan claras similitudes de estructura y contenido que permite englobarlos en un género literario que John E. Alsup ha llamado *The Appearance Story Gattung* (Género, relato de aparición). Este autor recoge una serie de elementos comunes, sobre el análisis de la historia de Emaús (Lc 24, 13-35), las apariciones de Galilea (Jn 21, 1-14) y la cristofanía a María Magdalena (Jn 20, 11-18): la situación de crisis en la que se encuentran los protagonistas ante la cercana muerte de Jesús; la aparición inesperada de Jesús; el hecho de que sea visto pero no reconocido; Jesús se dirige a los receptores de la aparición y dialoga con ellos; y, el reconocimiento de Jesús como Señor¹². Si bien es clara la diferencia de matices entre los distintos relatos evangélicos, sí parece existir una matriz tradicional común en el origen de todos ellos. Esto es, la conciencia clara, compartida por todos los grupos, de haber sido enviados a abrirse al mundo. Por lo que el envío y el motivo de este estarían en la tradición que dio lugar a la forma básica de los relatos de aparición.

Todos estos relatos son escenificaciones del dato antiguo de la experiencia pascual que significó la “revelación” desde la fe, de la persona y obra de Jesús de Nazaret como el Señor “exaltado”. Así lo señala la fórmula an-

¹² J. E. ALSUP, *The Post-resurrection. Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, Germany 1975, 211.

tigua de “se apareció a” (ὄφθη con dativo: 1Cor 15, 5-8; Lc 24,34; Hch 9, 17; 13,31; 26,16) que expresa la manifestación de un ser celeste; o, su variante con ver (1 Cor 9, 1; Jn 20, 18; Jn 20, 25; 1 Jn 1, 1-3 y otros muchos); o, la terminología paulina de “revelación” (Gal 1,12.16), de “iluminación” (2 Cor 4,6) o de “conocimiento” (Flp 3, 8.10). Así, la experiencia pascual, muy diversa en cuanto a sus connotaciones concretas significó siempre un encuentro nuevo, en la fe, con Jesús, el Señor, que fue reflejada mucho después en relatos siguiendo el género de aparición (frecuente en la literatura judía y helenística) de un ser celeste o un ascendido al cielo. Son narraciones espléndidas en las que podemos descubrir la rica experiencia de fe de las comunidades cristianas. En ellos se describe e interpreta la experiencia pascual desde la experiencia actual de la fe, que sigue siendo revelación de Jesús como el Señor y encuentro íntimo con Él en el Espíritu¹³.

En el conjunto del NT hay distintos testimonios pascales que la historia de las tradiciones clasifica en dos tipos. La tradición de las fórmulas subyacente en las cartas paulinas, los discursos del libro de los Hechos y los sumarios de pasión, y la tradición narrativa, posterior, formada por las narraciones de apariciones de los evangelios y los relatos de aparición del libro de los Hechos¹⁴. Tal y cómo hemos señalado anteriormente, debemos abordar el problema que nos presentan las diferencias testimoniales de estas dos tradiciones.

Venimos estudiando los relatos evangelios de aparición de Jesús a las mujeres y hemos concluido que se trata de una tradición antigua, que circuló por los ambientes cristianos en el periodo comprendido entre los hechos y su escritura. Nos recuerda Holly E. Hearon que las historias se contaban en este mundo del siglo I como modo de comunicación de noticias, de conservar recuerdos, tradiciones familiares, y de legitimación de individuos, familias y sociedades. Nos dice esta autora que en ese mundo de comunicación oral, nuestras historias se contaban una y otra vez, se celebraban en la asamblea. Y de ellas podemos sólo saber a través de los textos que nos han llegado, después de que fueran recogidas y escritas¹⁵.

Al mismo tiempo que estas historias se narraban se producía la predicación y el anuncio de la resurrección, surgiría así la tradición de las fórmulas, fá-

¹³ S. VIDAL, *Los textos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan*, Salamanca 1997.

¹⁴ De esta opinión son los autores R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, 2 vol., Madrid 1979, y G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004.

¹⁵ Para ver el análisis de esta autora consultar: H. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Collegeville (Minnesota) 2004, 36-42.

ciles de recordar. Primero de dos miembros (murió y resucitó; Hch 4,10; 5,30-31; 10,39-40) después se irían ampliando hasta cuatro miembros (murió, fue sepultado, resucitó y se apareció, 1 Cor 15,3-5a). Así, en este fragmento en la primera carta a los Corintios encontramos recogida una lista de apariciones que ofrece un testimonio temprano pero diverso respecto a las narraciones evangélicas. El estudio de este texto no deja duda de que se trata de una fórmula prepaolina formada por la combinación dos relatos¹⁶ sobre apariciones, sin orden cronológico, en la que Pablo se incluye a sí mismo.

Gerd Theissen apoya con datos lingüísticos el origen prepaolino de esta relación de apariciones y la sitúa cronológicamente antes del concilio de los apóstoles (46/48)¹⁷, y por su puesto, antes de la fundación de la comunidad de Corinto (49/50). Percibe en ella una cierta rivalidad entre Pedro y Santiago que reclamarían el protagonismo de la primera aparición. La entiende como interpretación de la Escritura y un intento por demostrar la resurrección¹⁸. Esa búsqueda de legitimación de la resurrección, queda patente, si se tiene en cuenta que muchos de los testigos citados no habían fallecido cuando Pablo recogió la tradición en su carta. Y es testimonio de una serie de apariciones individuales y de grupo que en parte confirma la tradición narrativa.

Al comparar el recuerdo de 1 Cor 15 y la tradición narrativa se hacen evidentes dos ausencias¹⁹. No hay en la fórmula de Pablo ninguna referencia a la tumba vacía (Mc 16,1-8; Jn 20,1-15), ni tampoco a una aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18; Mt 28,1-9; Mc 16,9-11) que según Gerd Theissen sería competidora de la aparición a Cefas (1 Cor 15,4; Lc 24,34; reflejada en Mc 8,26; Lc 5,1-11; Jn 21 1ss; Lc 22,31ss). Y este es el motivo por el cuál debemos establecer la relación existente entre ambas tradiciones y, por otro lado, el motivo de estas ausencias. En cualquier caso, las coincidencias nos permiten suponer la realidad de los acontecimientos que reflejan y a la vez, la independencia de las tradiciones que contienen.

¹⁶ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1275.

¹⁷ J. Jeremías lo sitúa en el año 30 d.C., aunque escrito por Pablo hacia el año 57d.C. Cf. G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 538.

¹⁸ “Jesús murió porque fue sepultado y fue resucitado realmente porque se apareció”: G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 539.

¹⁹ Debemos destacar el uso de la fórmula de ὁφθη con dativo. Se trata de una expresión recogida de la LXX, con la que se expresa la certeza de la revelación, con más fuerza que en el AT, porque aquí supone la revelación de Jesús como resucitado por Dios. También, es importante saber que su uso en Lc y Hch es tomado de la fórmula de aparición a los patriarcas y que supone un reconocimiento de autoridad. Y que como diremos más adelante, en este sentido es usada por Pablo en la carta a los Corintios, destacando además, que ὁφθη no figura en ningún otro pasaje de Pablo. Cf. en el apartado 4 de este estudio.

Para el desarrollo de esta cuestión nos centraremos en el trabajo de John E. Alsup que se plantea cómo ese kerigma ha sido transmitido por los evangelios, siendo éstos el punto de partida de su trabajo. Su primera aproximación consiste en la búsqueda de una estructura compartida entre el kerigma de Pablo (1 Cor 15, 5ss.) y los ecos del mismo que encontramos en los sermones del libro de los hechos. Encuentra seis puntos de contacto: los nombres de los que reciben la aparición; el hecho de hacer explícito el recuerdo de la crucifixión y sepultura de Jesús; la cita del tiempo como “al tercer día”; la referencia a la escritura; y, el uso del verbo ‘ora,w en su forma de aoristo pasivo, ὤφθη (se hizo ver, o, se apareció)²⁰.

Un paso más en la relación entre ambas tradiciones es el planteado por Boismard. Este autor establece la existencia de dos formas kerigmáticas: La fórmula kerigmática relacionada 1 Cor 15, 5-8, cuyo verbo es “se ha hecho ver” o “se ha aparecido” (ὤφθη), propia de los círculos paulinos²¹. Y, la fórmula kerigmática relacionada Jn 20, 18. 25 cuya forma verbal sería el perfecto de indicativo del mismo verbo (ἑώρακα). Según este autor sería una fórmula de origen joánico²². Teniendo en cuenta la información recogida nos encontraríamos ante dos formas de anuncio de la fe pascual, recogidas en el N.T. de forma independiente y paralela. Surgirían de la necesidad de expresar la experiencia de fe de aquellas primeras comunidades. Carmen Bernabé, después de estudiar el trabajo de Boismard, comenta la importancia y antigüedad de ambas tradiciones, y que su diferencia estriba en la diferente finalidad que ambas perseguían²³.

John E. Alsup no acepta la relación de dependencia de las narraciones evangélicas frente al kerigma. No está de acuerdo en considerarlas ejemplificaciones del kerigma dentro del contexto de la predicación. Afirma que si tienen relación es de tipo indirecto, en una relación de complementariedad y no de subordinación. El testimonio que nos transmiten es independiente, dos corrientes que corren a la vez pero cada una en su cauce, aunque a veces

²⁰ J. E. ALSUP, *o.c.*, 57.

²¹ Los ejemplos de esta fórmula se encontrarían en los siguientes textos: Lc 24,34: καὶ ὤφθη Σίμωνι (...y **se ha aparecido** a Simón); Hch 9,17: Ἰησοῦς ὁ ὄφθεις (*el que se te apareció*); Hch 26,16: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθη σοι (**me he aparecido a ti**); Hch 13,31: ὃς ὤφθη (*él se apareció*).

²² Los ejemplos de esta fórmula los encuentra este autor en los siguientes textos: Jn 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον (**He visto al Señor**); Jn 20,25: ἑώρακαμεν τὸν κύριον (**Hemos visto al Señor**); 1 Cor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα (*¿Acaso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?*). También incluye en este grupo: Hch 7,56: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους (**Estoy viendo los cielos abiertos...**); Mt 28,17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν (*Y al verle le adoraron*).

²³ C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994, 189-191.

se encuentran (Lc 24, 34), para dar respuesta a lo incomprensible de la resurrección de Jesús²⁴. Del análisis de los sermones-sumario del libro de los hechos (Hch. 2.3.5.10.13) considera que no existe relación con las narraciones evangélicas, aunque sí comparten estructura interna con el kerigma.

Por otro lado, el análisis del texto paulino sugiere a Raymond E. Brown la idea de que las distintas comunidades recordaron de forma distinta las series de apariciones, tal y cómo queda reflejado en las dos listas que Pablo recoge (1 Cor 15, 3b-5 y 1 Cor 15, 7). Así, según este autor, la Iglesia, como conjunto, no habría conservado una lista ordenada ni universalmente aceptada de todas las apariciones. Lo que nos lleva a plantear dos posibles explicaciones para la ausencia del testimonio femenino en la lista paulina. Por un lado, con Raymond E. Brown podríamos argumentar un motivo apologético, según el cual, citar la aparición a María Magdalena no hubiera apoyado la intención de Pablo de argumentar su inclusión en la relación de testigos “oficiales” de la resurrección²⁵. Por otro lado, con Gerd Theissen, podríamos hablar de un silenciamiento en las fuentes de la aparición a María Magdalena, que según él es probable que hubiera gozado del privilegio de la primera aparición. Quizá también es posible argumentar que Pablo no conocía esta tradición por pertenecer a otros ambientes distintos de aquellos de los que él recibió su formación.

François Bovon, por su parte, considera la ausencia de María Magdalena de la lista de apariciones de 1 Cor 15. 5-8 como la primera evidencia de la exclusión de “esa mujer problemática”. La considera problemática en el entorno judío donde sólo importaba el testimonio masculino²⁶ y, con respecto a una Iglesia que intentaba establecer un ministerio masculino frente a un profetismo frecuentemente protagonizado por mujeres²⁷. Y que

²⁴ Cf. J. E. ALSUP, *o.c.*, 61.

²⁵ C. Oseik ha discutido sobre este argumento, restringiendo al ámbito público el rechazo del testimonio femenino en el mundo judío. Esta autora argumenta que se trata de una exención a tomar iniciativa propia pero no una exclusión a ser testigos en cualquier momento en que ellas fuesen requeridas. C. OSEIK, *The Women at the Tomb*, Ex Auditu 9 1993, 103-104, citado por J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*, Estella (Navarra), 2008, 378-9.

²⁶ Este dato es refutado por el trabajo de R. S. KRAEMER, *A New Inscription from Malta and the Question of the Women Elders in the Diaspora Jewish Communities*, HTR 78 (1985), 431-438.

²⁷ Según F. Rivas el proceso de desaparición del movimiento profético se produce en el siglo II, para quedar reducido a “grupos marginales de corte milenarista, como los montanistas”. Cf. F. RIVAS REBAQUE, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estela (Navarra) 2011, 38.

sólo la obra de la comunidad joánica recuperó su recuerdo y testimonio, de los ámbitos privados y “sectarios” en los que se conservaba su memoria²⁸. Esta opinión también la comparte Karen King, pero ella sitúa la controversia sobre la autoridad de María Magdalena en los siglos II y III, tal y cómo atestiguan los textos gnósticos de la literatura cristiana²⁹. Raymond E. Brown, apoyándose en el motivo apologético para explicar las divergencias entre la lista de Pablo y los relatos, nos dirá que el relato de resurrección no necesitó la ordenación cronológica del relato de pasión, y, que por tanto, las apariciones no tenían por qué recordarse en un orden determinado. Estas servían para cimentar la fe en Jesús resucitado, según él, y para justificar la predicación. Por tanto, bastaría narrar una o dos apariciones, sin necesidad de establecer relación entre ellas. En este contexto es lógico pensar que se narrasen apariciones de personajes importantes o conocidos.

Así, la tradición de las mujeres y la de otros discípulos menos conocidos quedarían en el trasfondo y no llegarían a formar parte del kerigma³⁰. El hecho de que las apariciones narradas sean de Pedro, los Doce o Santiago (1 Cor 15,5-8), según esta propuesta, hace pensar que o bien las mujeres no participaron de la predicación o que se produjo un silenciamiento intencionado de su recuerdo desde la primera predicación. La aparición a María Magdalena sería silenciada en los círculos de autoridad de Pedro y Santiago, relegada a un papel secundario. Esta sería la explicación de que Pablo no la cite por desconocimiento pues no se le transmitió; o conociéndola, él mismo decidió prescindir de ella porque no apoyaba su intención de incluirse así mismo en la lista autorizada, recordar a María no le hubiera ayudado³¹.

2.2. Relatos de aparición en el cuarto evangelio

Dentro de esta aproximación que venimos realizando de Jn 20, 18 es necesario abordar en este momento el estudio del Cuarto Evangelio. Conocer y entender la obra completa nos permitirá situar dentro del proceso

²⁸ F. BOVON, *Mary Magdalene's Paschal Privilege, New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick 1995.

²⁹ K. KING, *Mary Magdalene in the New Testament and Other Early Christian Literature*, trabajo citado por J. SCHABERG, *o.c.*, 391.

³⁰ R. E. BROWN, *o.c.*, 1276.

³¹ Esta opinión está apoyada por el trabajo de C. SETZER, *Excellent Women: Female Witness to the Resurrection*, JBL 116 (1992); y, de A. G. BROCK, *What's in a Name: The Competition for Authority in Early Christian Texts*, Society of Biblical Literature Seminar Papers S17, Atlanta 1998.

literario y teológico de la obra nuestro fragmento de ella, sin perder su significado particular dentro del conjunto. No podemos caer en el error de descontextualizar nuestro relato porque eso podría llevarnos a errores de interpretación difíciles de justificar. Es por ello que presentaremos en un primer momento la obra evangélica completa, su estructura y objetivos generales. Y, posteriormente, el capítulo 20 de la misma, lugar literario en el que se desarrolla la tradición narrativa de resurrección que acabamos de abordar en el apartado anterior.

2.2.1. El cuarto evangelio

Acercarse al Cuarto Evangelio es hacerlo a un mundo distinto del que dibuja la Tradición Sinóptica. Marcos, Mateo, y Lucas mantienen una homogeneidad en cuanto al contenido, el orden de las narraciones, el lenguaje, incluso el motivo de su trabajo. El Cuarto Evangelio, en cambio, nos propone el desafío de entender que la Palabra de Dios, que preexistía con Él antes de crear el mundo, se hizo hombre en Jesús de Nazaret (Jn 1, 1-18); y, para ello, recogerá aquellos “signos” de Jesús que nos ayuden a creer (Jn 20, 30-31). Pondrá en boca de Jesús un discurso procedente de Dios, y nos mostrará el camino del encuentro como la manera de llegar a la fe, para que así, podamos tener “vida en su nombre” (Jn 20, 31). Escrito con esta intención el evangelio cobra un tono distinto, diferente contenido, estructura y lenguaje.

Basta la sola lectura para percibir la diferencia. El lector pronto notará la ausencia de episodios muy familiares de la Tradición Sinóptica tales como el bautismo de Jesús, las parábolas, los exorcismos, la “institución de la eucaristía”, la agonía de Jesús en Getsemaní antes del prendimiento. También es fácil darse cuenta de que algunos episodios narrados en este evangelio no tienen paralelos en la Tradición Sinóptica, tales como los relatos de los encuentros de Jesús con personas concretas (con Nicodemo, con la mujer de Samaría, con Marta y María en la tumba de Lázaro, con María Magdalena ante la tumba vacía, con Tomás el Mellizo y Simón Pedro en la orilla del Mar de Galilea después de la resurrección); un gran número de discursos teológicos puestos en boca de Jesús; algunos de los pocos milagros narrados, como el milagro de las bodas de Caná, la resurrección de Lázaro, la historia del ciego de nacimiento, la curación del paralítico en la piscina de Bethesda. Y otros episodios, como el lavatorio de los pies, la escena de María y el Discípulo Amado a los pies de la cruz y la historia de la duda de Tomás en la resurrección, que encontraremos sólo aquí y que permite a los académicos hablar de una Tradición Joánica.

En cuanto a su estructura, el mundo académico admite una estructura básica: Un prólogo (1,1-18), un cuerpo (1,19 – 20,31), y un epílogo (21). Durante décadas se ha considerado el cuerpo del evangelio dividido en dos partes, un “libro de los signos” (1-12) y un “libro de la gloria” (13-20). Esta división refleja la clara ruptura literaria que se produce entre los doce primeros capítulos que recogen la vida pública de Jesús, y los ocho últimos, que narran la pasión y la resurrección a partir de la “Última cena” del capítulo 13. En la primera parte Jesús se refiere varias veces a la llegada de su “hora”, en el comienzo del capítulo trece dirá que su “hora” ha llegado.

Esta estructura es clara a nivel literario, sin embargo, no lo es tanto en el plano teológico. El término signo no parece englobar todos los signos de Jesús. Está claro que para Juan los milagros de Jesús son signos de su verdadera naturaleza, pero, de hecho el signo más grande de ellos, es su glorificación en la cruz, lo cual ocurre en la segunda parte, no en la primera. Por este motivo, y con el fin de entender el significado global de la obra, los autores han propuestos distintas estructuras.

Se ha sugerido la posibilidad de una estructura quiasmática, centrada en un “nuevo éxodo” para la que Jesús es un nuevo Moisés. Así, el sentido del evangelio sería la inauguración del “nuevo Israel” que debe seguir a ese “nuevo Moisés”, Jesús³². También se ha presentado una estructura en seis días simbólicos que nos remitirían a una “nueva creación”³³. Raymond E. Brown nos propone leer el evangelio como una sucesión de encuentros entre Jesús y algunas personas que tipificarían lo que supone aceptar o no la oferta de “nueva vida” de Jesús³⁴. O, entender este evangelio como un *de-rash* del Cantar de los Cantares, esto es, bajo el simbolismo nupcial, en el que Jesús, el novio, y la comunidad, los creyentes que le son dados por Dios, como la novia lo es al esposo, viven un encuentro en el que tiene lugar la nueva vida en Dios a través de Espíritu.

Con este panorama podemos pensar que es necesario tomar posición por una u otra propuesta y trabajar con una hipótesis y no otra. Pero Sandra Schneiders propone que se trate de un conjunto de estructuras interrelacionadas entre sí, dando forma a este evangelio, que se hacen evidentes

³² B. BARNHART, *The Good Wine: Reading John from the Center*, New York 1993; y, P. ELLIS, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville (Minnesota) 1984.

³³ Opinión apoyada por Boismard, trabajo citado por C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, y J. MATEOS–J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979.

³⁴ R. E. BROWN, *Retreat with John the Evangelist: That You May Have Life*, Cincinnati 1998.

según cómo se mire³⁵. Algo así como analizar una película desde la relación entre sus personajes, el tipo de película, el planteamiento de la trama.

Así, los diferentes enfoques nos permiten conocer más y mejor las intenciones del autor, la profundidad del argumento, la presentación de los personajes. Con ellas, vamos adentrándonos y conociendo mejor la obra, y alcanzando el objetivo último:

“Otras muchas señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están consignadas en este libro. Estas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida por medio de Él” (Jn 20, 30-31)³⁶.

Este breve esbozo de las propuestas estructurales para el Cuarto Evangelio nos devuelve a la obra literaria con la certeza de que se trata de una obra que va más allá del mero relato. El texto gira alrededor de su objetivo, la aproximación del lector a la experiencia de fe, y lo hace desde una espiritualidad que la caracteriza, presentar la fe como una experiencia de relación con Dios en Jesús resucitado a través del don del Espíritu. Y esta premisa espiritual es la llave para la articulación de los contenidos de la fe. Así, la teología queda codificada en el texto, a través del cual el lector puede a tener acceso a la experiencia, la espiritualidad, es decir a tener “vida en su nombre” (20,31). Esto es lo que hace de este evangelio un evangelio espiritual, místico, peculiar.

Hablar de teología y espiritualidad del Cuarto Evangelio es hablar de revelación. La revelación, en Juan, no es una información que el oyente puede escuchar o no poniendo en riesgo su propia salvación, es la autocomunicación de Dios. En la visión joánica, la verdadera naturaleza de Dios es auto-comunicación, su donación. La Palabra, la Sabiduría de Dios, que estaba con Dios se encarnó con la intención de hablar a la humanidad en un lenguaje que pudiera entender. La revelación, en este evangelio, es la dialéctica entre la donación de Jesús a través de su testimonio recibido en la fe, y de la propia donación de los discípulos. El Jesús de Juan llama a compartir la vida, a conocerse en la intimidad. Revelación es un proceso que no acaba. Jesús, va progresivamente desvelando su verdadera natura-

³⁵ S. M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 2003².

³⁶ Existe una clara unanimidad a la hora de señalar que el capítulo 21 del Cuarto Evangelio es una adicción, reconociendo así, el carácter conclusivo del texto citado. Cf. en P. PERKINS, *Evangelio de Juan*, en: *Nuevo Comentario Bíblico de San Jerónimo: Nuevo Testamento y artículos temáticos*, B. R., FIZTMYER, J. Y. MURPHY (Dir.), Estela (Navarra) 2004, 526; y, S. M. SCHNEIDERS, *o.c.*, 9 - 47.

leza, su filiación divina en toda su profundidad y, progresivamente va siendo entendida y asumida en la fe, por los que siendo testigos terminarán siendo discípulos y discípulas.

La autorrevelación de Jesús es, en este evangelio, la totalidad de su ministerio. Todas sus palabras y todas sus obras están pensadas para dar a conocer a sus potenciales discípulos quién es. No se trata de un conocimiento intelectual, si no de un conocimiento íntimo: “Yo soy el buen pastor: conozco a las mías y ellas me conocen a mí; como el Padre me conoce y yo conozco al Padre; y doy la vida por las ovejas” (Jn 10,15). Jesús inicia a sus discípulos en un conocimiento íntimo de Dios, porque quién ha visto a Jesús ha visto al Padre, porque Jesús y el Padre son uno (Jn 10, 30). Les invita a una vida de intimidad con Dios, de amistad, y el lugar de esa íntima relación es Jesús mismo, en quien Dios está presente. Este participar de la vida de Dios revelada por Jesús es lo que significa, ser salvado. Porque salvación es nacer a la vida eterna, no ser salvado del mal. En Juan la salvación no es sacrificio expiatorio, sino la total entrega de la vida por aquellos a los que se ama, como testimonio último de Jesús, autorrevelación de Dios. Su muerte es la completa manifestación del amor encarnado de Dios plenamente manifestado para aquellos que tienen ojos para ver.

Y porque la salvación es revelación, los que la aceptan desde la fe entran a participar de la vida de Dios. Jesús será la “luz” que ilumina en la oscuridad (1,4-5) a los que le reciben, incorporándolos a la relación de amor entre Jesús y el Padre (17,23b: “los amaste como me amaste a mí”) a través del Espíritu. Nacer del Espíritu supone participar de la filiación divina (20,17), ser hermanos entre ellos y de Jesús, ser Hijos de Dios. Por eso, el principal y único mandato de Jesús es el amor, porque en él se enraíza la relación fraternal.

Como consecuencia de esta relación entre sus discípulos y discípulas y el propio Jesús, no encontramos en el Cuarto Evangelio una referencia explícita a “los Doce”, que en la Tradición Sinóptica son llamados apóstoles. No parece que haya una posición de relevancia o liderazgo dentro de la comunidad. Todos los discípulos son iguales. Ser discípulo consiste en tener a Jesús como maestro de ese conocimiento íntimo de Dios que supone su relación con el Padre a la que llama e invita a sus discípulos y discípulas, compartiendo la vida con ellos. Porque, como hemos dicho, salvación en Juan es revelación, la relación de Jesús con aquellos y aquellas que creen en él es un discipulado, una amistad. Reflejo de esto es la escena de María Magdalena que reconoce al Resucitado cuando la llama por su nombre (20,16).

2.2.2. *El capítulo 20 del cuarto evangelio*

Esta sección del evangelio de Juan presenta la tradición pascual de las apariciones del Resucitado según la visión e interpretación de la comunidad joánica. La característica particular de estas narraciones en el Cuarto Evangelio es que se alejan mucho de las escenas de parusía que dibujan Mateo (Mt 28,16-20) y Lucas (Lc 24, 50; Hch 1) en las que la presencia majestuosa de Cristo resucitado culmina con la misión, y donde la aparición a las mujeres apenas es un esbozo en Mateo y, en Lucas, queda claro que nunca se tomó en cuenta. En cambio, Juan nos invita a compartir unas “experiencias de aparición” muy humanas, cargadas de sentimiento y relación personal. La historia del encuentro entre Jesús resucitado y María, el encuentro con los discípulos, la duda de Tomás, la pesca de Pedro en el apéndice (Jn 21) nos evocan cercanía, encuentro, humanidad. ¿Y cómo es posible que el “evangelio espiritual” que nos ha ido revelando la naturaleza divina de Jesús, ahora nos presente un Resucitado casi humano, que incluso puede ser tocado? ¿Por qué el evangelista no nos presenta toda la gloria del Hijo ahora que la “hora” se ha cumplido? Según Charles H. Dodd, la respuesta está en la doctrina joánica según la cual Cristo es glorificado y exaltado en la cruz. No hay exaltación gloriosa, hay autodonación como expresión absoluta del *agaphe* divino, su gloria con el Padre desde antes de la creación del mundo. Esto está velado a los ojos humanos por la sombra de la cruz, sólo los que entiendan que la muerte en la cruz de un hombre justo es en realidad un acontecimiento espiritual (6,52: “cuando veáis a este Hombre subir a donde estaba antes”) verán su gloria. Esos son los que han bebido del Agua (4,14), quienes coman su carne y beban su sangre (6,56). Son aquellos que han escuchado sus enseñanzas³⁷.

Desde esta perspectiva la resurrección no es la reafirmación de la gloria de Cristo, sino la renovación de la relación personal de Jesús en su verdadera naturaleza con sus discípulos y discípulas, tal y cómo se había señalado en el discurso de despedida (Jn 14, 18-19; 23; 28; Jn 16, 16-22). Por eso este evangelio nos presenta encuentros, no majestuosas apariciones: la situación de angustia y duda que nos presentan los primeros versículos de este capítulo (1-11), el encuentro entre el Maestro y su discípula (11-18), el encuentro con la comunidad de seguidores (19-22), la duda de Tomás (24-29). Son el testimonio de los que han visto, que culmina con la fundamental bienaventuranza, para los que crean sin ver (Jn 20, 29).

³⁷ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968.

El relato de la pasión presente en todas las tradiciones fue enriquecido con los detalles de las primeras manifestaciones de resurrección³⁸. Antes, incluso, Juan enfatiza la situación de los discípulos y discípulas de Jesús tras su muerte en la cruz. En los primeros versículos María, Pedro y el otro discípulo no comprenden qué ha ocurrido. Es la escenificación de la violenta ruptura que supuso ser testigos de la humillante muerte de su Maestro en la cruz. Es la antesala para las escenas siguientes, prólogo que nos introduce en los testimonios de fe que serán narrados a continuación. Fenómeno éste que observaremos en Mt y Lc, en el apéndice Mc, en el quinto apartado de este estudio y que contemplamos ahora en el Cuarto Evangelio.

Una primera lectura de este capítulo 20 nos permite comprobar la presencia de varios relatos que se suceden con bastante independencia. Nada parece vincular el encuentro de Jesús con la Magdalena en el jardín (11-18) con la aparición a los discípulos (19-29). Se hace evidente que esta sección del evangelio ha llegado hasta nosotros tras un largo proceso de elaboración literaria y teológica.

Como la tradición sinóptica, la tradición joánica aprovecha el material tradicional presente en su comunidad y lo reúne desde su propia perspectiva de la resurrección de Jesús y dentro del marco general de su obra. Su finalidad no es presentar el triunfo de Jesús sobre la muerte sino manifestar qué significa para los creyentes y para todos los seres humanos la glorificación del Hijo, que comenzó en su elevación en la cruz. El resucitado se presenta en tres relatos que nos llevan a esta perspectiva. El primero culmina con la misión de María de transmitir a los discípulos una nueva relación con Dios que es, ahora para todos, la misma relación que tiene el Hijo con el Padre. El segundo termina con el don de Espíritu. El tercero con la proclamación de la bienaventuranza para todos aquellos que crean sin ver.

Los episodios del capítulo 20 que como hemos visto se nos presentan independientes parecen estar vinculados entre sí por el tema de la fe. Una fe que reconoce en Jesús al Señor y que es capaz de llegar al mundo. Se nos muestra la extensión progresiva de la fe en el Señor desde sus orígenes hasta el creyente de hoy³⁹.

En el lenguaje y la teología joánica las apariciones son encuentros entre el resucitado y personajes concretos. La respuesta de fe del Discípulo (v.8b), de María (v.16), y de Tomás (v. 28b) se producen después de un encuentro especial. El reconocimiento del misterio se produce en el corazón

³⁸ S. VIDAL, *o.c.*, 232.

³⁹ X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, I-IV, Salamanca 1998².

del creyente y significa su unión con Jesús, igual que Jesús está unido al Padre, en el cumplimiento de la misión.

Los autores distinguen en este capítulo 20 cuatro perícopas que agrupan de formas diversas en unidades literarias más amplias:

- El descubrimiento de la tumba vacía y la comprobación de la noticia por Pedro y el otro discípulo . (20, 1-10)
- El encuentro del Resucitado a María Magdalena. (20, 11-18)
- El encuentro del Resucitado con los discípulos reunidos sin Tomás. (20, 19-25)
- El encuentro del Resucitado con todos los discípulos incluidos Tomás. (20, 26-29)⁴⁰.

Juan Mateos en su análisis crítico estructura el capítulo en tres partes, una perícopa introductoria (20, 1-10), una secuencia con tres perícopas (20,11-29) y un colofón final (20, 30-31). Para este autor la temática unificadora es el tiempo mesiánico, significado en “el día primero” que marca el inicio de la nueva creación que es al mismo tiempo “el día último”, el tiempo escatológico en que se irá realizando el Reino de Dios⁴¹.

Raymond E. Brown divide la narración sobre Jesús resucitado en dos escenas compuestas a su vez por dos episodios cada una, que mantienen una cierta similitud. Cada escena comienza, para este autor con una indicación temporal (vv.1 y vv.19) que introduce un primer episodio referido a los discípulos y su fe en cada una de ellas. (vv.1-10; vv. 20-25). El segundo episodio, en ambos casos, se referirá a la aparición de Jesús resucitado a un personaje concreto, a María la Magdalena (vv.11-18) y a Tomás (vv.26-29)⁴².

Rudolph Schnackenburg reconoce una estructura pensada a partir de los elementos temporales. En el primer día de la semana, el domingo de pascua, los vv. 1-18 se refieren a los acontecimientos ocurridos en la mañana de ese día; y, los vv. 19-25 se refieren a las apariciones de Jesús la tarde de ese mismo día. El episodio de Tomás (vv.24-29) se enlaza con este último y tiene lugar el domingo siguiente. Finalmente, los vv. 30-31 que serían el cierre del evangelio⁴³.

⁴⁰ El esquema de la estructura del capítulo 20 se ha elaborado tras el estudio de las propuestas de los siguientes autores y autoras: C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, 2 vol., Madrid: Cristiandad, 1979; J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, I-III, Barcelona 1967; S. M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 2003².

⁴¹ Cf., J. MATEOS, *o.c.*, 841.

⁴² Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1305.

⁴³ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*,372.

Xavier León-Dufour agrupa las unidades literarias en dos con una reflexión final del autor del evangelio. Una unidad alrededor de la tumba (20, 1-18), otra que titula Jesús y sus discípulos (20, 19-29), y, por último, el cierre del capítulo y del evangelio (20, 30-31)⁴⁴.

Carmen Bernabé estructura el capítulo en cuatro perícopas proponiendo el camino hacia la fe como el elemento unificador de todas ellas. Esta autora presenta la insistencia de la acción de “ver” en todo el capítulo, que aparece con la conjugación en distintos tiempos de diferentes verbos de visión (βλέπω θεωρέω ὁραω), como evidencia de la intención teológica de Juan. La progresiva profundización en la fe de los primeros testigos. Las dos primeras perícopas aludirían al proceso por el que los primeros discípulos llegan a la fe (20, 1-18), y, las dos últimas, a la fe de los que no vieron (20, 19-29)⁴⁵.

Sandra Schneiders nos propone dividir el capítulo en dos partes. La primera, vv. 1-18, se desarrolla en el jardín antes del amanecer de la mañana de Pascua; la segunda, vv. 19-29, tiene lugar en algún lugar de Jerusalén en el que los discípulos están reunidos esa tarde. En la primera parte encontramos una pregunta clave, “¿Dónde está el Señor?” como eje vertebrador de los distintos episodios que narra, mientras que la segunda plantea la formación y la misión de la comunidad de la Nueva Alianza, a la vez que responde satisfactoriamente a la pregunta: ¿Dónde está el Señor?

El tema de primera parte es anunciado por María Magdalena en v. 2. Ha visto retirada la piedra del sepulcro y corre hacia Pedro y su compañero y les anuncia: “se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto”. Hay que señalar que el “dónde” (ποῦ) aparece en el evangelio de Juan en momentos teológicamente importantes y frecuentemente. La primera vez la pregunta se la dirigen los primeros discípulos a Jesús: *Rabbi, ... ¿dónde vives?* (ποῦ μένεις;) (1, 38). Y, a lo largo del evangelio podemos observar cómo la principal diferencia entre Jesús y sus enemigos es que él sabe de dónde viene y a dónde va, y ellos no (8,14). Sus enemigos no pueden ir donde él va (7,34.36; 8,21-22), pero sus verdaderos discípulos sí pueden (14,3-4; 17,24). En el discurso de despedida la cuestión de a dónde va Jesús es central (14,5).

Mientras Jesús está en el mundo, él es la luz del mundo, así, quien le sigue camina con seguridad sabiendo a dónde va; pero en la oscuridad de la pasión los discípulos no saben a dónde ha ido Jesús ni cómo seguirle (9,4). María Magdalena expresa la pregunta de todos los discípulos recogida en

⁴⁴ X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, I-IV, Salamanca 1998².

⁴⁵ C. BERNABÉ, *o.c.*, 148-149.

la oscuridad del escándalo de la cruz, “¿Dónde está el Señor?”. De hecho el “dónde” de Juan significa inhabitación, comunión entre Jesús y el Padre, y entre Jesús y sus discípulos (14,23). Donde Jesús está es en la gloria del Padre. Viene al mundo a transmitir la filiación divina a sus discípulos. Él, entonces vuelve a su gloria primordial en presencia del Padre y devuelve la iniciativa a los discípulos a través del Espíritu Santo.

La respuesta a esta cuestión se da en dos momentos de esta primera parte del capítulo 20. En los versículos 3 - 10 el otro discípulo, ve los signos de la tumba y cree en la glorificación. A diferencia de Simón Pedro, el discípulo amado ve y cree (20,8). Este discípulo sabe que la presencia histórica de Jesús entre ellos ha acabado en el ascenso definitivo al Padre a través de su glorificación en la cruz, lo había oído de boca de Jesús en el discurso de despedida (14,21b). Así, la primera parte de la respuesta es que Jesús está en Dios. Todavía no han comprendido que Jesús vuelve por sí mismo, creen que la glorificación consiste en el retorno al Padre y la restauración de la gloria que compartía con el Padre antes de la creación del mundo. La segunda parte de la respuesta, sin embargo, es que Jesús, glorificado por el Padre, regresa “me voy y volveré a vosotros” (14,28). La resurrección, la vuelta de Jesús a los discípulos (14,21b), se revela en el encuentro entre Jesús y María Magdalena en los vv. 11-18⁴⁶.

En este capítulo el evangelista nos está presentando los acontecimientos que hicieron posible que aquellos que siendo testigos de la muerte en la cruz y dejaron de entender lo que habían visto y oído de boca de Jesús, ahora puedan transmitir su fe a los que no han visto ni oído. Los primeros versículos (1-11) describen la experiencia de desconcierto, increencia, abandono y duda que vivieron los seguidores de Jesús tras su muerte. María que cree que todo ha terminado visita la tumba para descubrirla vacía, como miembro de la comunidad de discípulos corre a dar la noticia. Dos testigos, Pedro y el otro discípulo, comprueban la noticia. El prólogo ya nos ha preparado para contemplar el cumplimiento de las promesas (“...vosotros me veréis...” Jn 14,19). Jesús, ahora resucitado, vuelve para que los suyos recobren la fe en lo que han visto y oído. Porque Jesús ha vencido al mundo (16,33) ellos recibirán la paz, el encuentro con Él transformará el llanto en alegría (16,22), la incertidumbre en certeza (16,25) ya no necesitarán parábolas (16, 29), ya será posible una nueva relación con el Padre (16,26). Aquella en la que se funda la Nueva Alianza que habían prometido los profetas según la Escritura.

⁴⁶ S. M. SCHNEIDERS, *o.c.*, 184-224.

El cuerpo del capítulo serían, pues, los Encuentros (apariciones del Resucitado). Jesús sale al encuentro de la Magdalena (Jn 20,11-18) que llora desconsolada ante su tumba. La presencia angélica evita que podamos entender este encuentro como algo meramente humano, cuando todo lo demás, los personajes, el escenario y, sobre todo, el diálogo, invitan a ello. María ha sido elegida misteriosamente como la protagonista de esta historia, para testimoniar la experiencia personal que supone la fe, y el desafío que supone su reconocimiento como Señor. Jesús, además, se reúne con todos sus discípulos (Jn 20, 19-22), sus seguidores y seguidoras, que a pesar del miedo saben reconocerle porque ya han recibido el testimonio de María. Y les concede el don del Espíritu, que les ayudará a continuar su misión, a entender lo que han visto y oído de Él, tal y como les había prometido (Jn 16, 6-15). Por último, la historia de la duda de Tomás, vuelve a expresar la humanidad de estas narraciones (Jn 20, 24-29). Tomás toca a Jesús a petición de éste, para que pueda creer, un gesto de lo más cercano, como dos amigos que en desacuerdo se encuentran. Otra vez, corporalidad, cercanía, para hablar de la nueva relación con Dios que su Hijo, Cristo Jesús, ha venido a establecer (Jn 4,21-24), en espíritu y de verdad. El Señor cerrará este capítulo con la única bienaventuranza de este evangelio: “dichosos los que crean sin haber visto” (Jn 20,29).

En resumen podemos decir que el capítulo 20 del Cuarto evangelio es una unidad literaria compleja que engloba varias narraciones. La agrupación de las mismas puede ser diferente según cuál sea el aspecto que subrayemos. Aún así, no queda duda sobre la entidad propia de Jn 20, 11-18. La cristofanía a María Magdalena es una narración completa que se construye sobre los elementos del primer relato de pasión. Según la hipótesis de Senén Vidal, este relato de pasión formaba parte de un conjunto de tradiciones básicas que fueron recogidas y redactadas por el primer evangelista del Cuarto Evangelio. Durante el tiempo que se transmitió aisladamente, al principio de forma oral y después por escrito, este relato de la pasión sufrió la evolución propia de su importancia en el contexto de la proclamación oral en la que se originó. La narración del encuentro entre Jesús resucitado y María, según este autor, pertenece al tercer estadio de evolución de este relato. Después, el primer evangelista lo retocaría según el sentido final de la obra evangélica completa⁴⁷, añadiendo al capítulo el final de todo el evangelio: Jn 20, 30-31.

⁴⁷ Senén Vidal comenta que las palabras de Jesús sobre su subida al Padre y recogidas en Jn 20,17 son un añadido del primer redactor del Cuarto Evangelio al relato primitivo. Así como, la última parte del versículo 18. Ambos añadidos según este autor, suponen un intento de suavizar el papel de María Magdalena. Cf. en: S. VIDAL, *o.c.*, 378-380.

2.3. Conclusión

El texto que estamos estudiando pertenece al género relato de aparición que se presenta en todos los evangelios después del relato de pasión. Con los otros relatos de su género comparte una serie de características: una situación de crisis, expresada por el llanto de María junto a la tumba, la aparición inesperada de Jesús, el diálogo con él, y, por último, el reconocimiento.

Este tipo de relatos presenta, además, similitudes con otros géneros de la literatura judía y helenista, el “rpto” al cielo, como son los relatos de aparición de un ser celeste o un ascendido al cielo⁴⁸. Se podría decir que los autores cristianos expresaron de esta forma la conciencia, compartida por todos, de haber sido enviados por el mismo Jesús, tomando una herramienta que la literatura les ofrecía.

La situación vital (*Sitz in Lebem*) de este género narrativo parece ser el conjunto de historias y recuerdos que acompañaron los primeros momentos de la vida de la comunidad. En un contexto de transmisión oral que tenía como base social la reunión en memoria del difunto y que, permitió el intercambio de experiencias y recuerdos que irían configurando las distintas tradiciones.

Parece ser que con esta tradición narrativa convivió una tradición kerigmática cuya situación vital era la predicación. Esta tradición estaría en la base de la lista prepaulina de apariciones de 1 Cor 15, 3b-5, y de los discursos del libro de los Hechos, tal y cómo hemos visto. En ella la única nota discordante con respecto a la tradición narrativa es la ausencia de las mujeres y de María Magdalena, en ella.

Este testimonio no coincidente no es fácil de resolver, si bien en la tradición narrativa las mujeres son un elemento común y primero en los encuentros con el resucitado, en la tradición kerigmática están completamente ausentes. Por John E. Alsup sabemos que ambas tradiciones comparten estructura interna y que ambas son fórmulas de anuncio, para el motivo de la discrepancia hemos encontrado distintas soluciones.

La mayoría de los exegetas apoyan el hecho de que ambas tradiciones convivieron y que la presencia de las mujeres fue de alguna manera omitida. Unos apoyan el motivo apologético de que el testimonio de una mujer no era bien recibido, pero también hemos leído trabajos que desmienten esto. Otros hablan de silenciamiento o exclusión. En algún caso, incluso el mo-

⁴⁸ El rpto de Elías (2 Re 2, 1-18) sería un ejemplo de este tipo de género literario.

tivo planteado es la controversia de autoridad que reflejan otros textos de la literatura de los siglos II y III como el motivo de la exclusión.

Quizá también exista la posibilidad de que Pablo, no así Lucas, desconocía la tradición de las mujeres y la tradición de la cristofanía a María Magdalena, puesto que él no tiene problema en sus cartas de hablar de sus compañeras de misión. También puede ser que estuviera transmitiendo una lista que le había sido dada y, modificarla, hubiera significado su desautorización como apóstol. Podemos plantearnos la posibilidad de que Pablo no situara a María Magdalena en su lista de testigos de la resurrección por desconocimiento, no se le transmitió o, por miedo a poner en cuestión la autoridad apostólica.

Al estudiar el Cuarto Evangelio hemos comprobado que se trata de un texto muy elaborado tanto literaria como teológicamente. Y que frente a la estructura clásica de: Prólogo, Libro de los signos y Libro de la gloria, se nos presenta una estructura más compleja, formada por un tejido de estructuras que nos permiten percibir sus distintos significados dependiendo del elemento analizado.

Si tuviéramos que elegir un eje vertebrador de su teología este sería la salvación, entendida como encuentro íntimo con Dios a través del Hijo, por medio del Espíritu. El plan de la obra sería la fe del lector expresada en el final del capítulo 20, como hemos visto. Así la resurrección se presenta como la reafirmación de la gloria de Cristo, y los encuentros con el resucitado, en encuentros en su verdadera naturaleza con sus discípulos.

Nos ha sorprendido comprobar la sencillez de los relatos de aparición y la cercanía que se desprende de cada encuentro. Jesús resucitado se presenta sin fenómenos extraños, para incluso dejarse tocar, lo que permite a sus discípulos reconocerle como el Hijo de Dios. Y en ese reconocimiento surge la misión.

Nuestro relato de Jn 20, 11-18, la primera de las apariciones del resucitado de este evangelio, se presenta como el prototipo del encuentro íntimo con Jesús resucitado que lleva a la salvación, al reconocimiento del Hijo en su naturaleza glorificada, y a la transformación del dolor en gozo y misión para aquella que lo protagoniza, Myriam de Magdala.

3. ANÁLISIS TEXTUAL

Siguiendo la estructura propuesta en la introducción, nos acercamos ahora al texto de Jn 20, 11 – 18 en el que se encuentra la expresión “he visto al Señor” que motiva nuestro trabajo. Procederemos a examinarlo crítica-

mente con las herramientas del análisis histórico-crítico. Primeramente adoptaremos una perspectiva sincrónica para delimitar el texto y justificar por qué lo consideramos una unidad con coherencia y cohesión dentro del conjunto. Reflexionaremos sobre las variantes textuales que aparecen en los distintos manuscritos y las valoraremos para justificar la sospecha de modificación que ha sufrido el texto y el versículo 18a en particular. Será el momento de aportar nuestra propia traducción, una traducción muy fiel al texto griego que nos permita percibir las tensiones y dificultades que han quedado en él.

3.1. Marco del texto: Jn 20, 11-18 dentro de Jn 20, 1-18

La primera parte del capítulo nos sitúa antes del amanecer el primer día de la semana. Es la noche anunciada por Jesús: “Llegará la noche...” (9,4b). María Magdalena visita la tumba y la descubre vacía, sale corriendo a donde estaban Simón Pedro y el otro discípulo. Estos van a comprobar la noticia. Finalmente, se produce el encuentro entre María y Jesús resucitado.

María acude a la tumba de Jesús, no sabemos por Juan si fue o no testigo de su sepultura. Pero se sobreentiende, María sabe dónde han enterrado a Jesús Nicodemo y José de Arimatea (19, 38-42). Son los evangelios sinópticos los que nos atestiguan esa presencia de las mujeres en el enterramiento del cuerpo de Jesús, aquí parece que la Tradición Joánica asume este hecho sin presentarlo. Como analizaremos más tarde el autor del cuarto evangelio está recogiendo la tradición narrativa sobre el sepulcro vacío presente en los otros evangelios (Mt 28, 1-10; Lc 24, 1-12; Mc 16, 1-8)⁴⁹.

La lectura completa de esta sección nos sitúa ante una serie de dificultades textuales:

- María acude sola al sepulcro en el v.1, pero, sin embargo dice: “no sabemos” (20,2). ¿Cuántas personas más están con ella?
- La presencia de María en el v.2 anunciando a los discípulos que la tumba está vacía y que parece que han robado el cuerpo de Jesús, se interrumpe sin explicación hasta el versículo 11, en que la vemos llorando frente a la tumba. ¿Dónde ha estado todo ese tiempo?
- La descripción de la visita a la tumba por parte de Pedro y el otro discípulo rompe completamente la narración. Si excluyéramos estos versículos (20,2-10) no sería un problema continuar la lectura.

⁴⁹ G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 540-541.

- Después de que los discípulos vuelven a casa (20,10) no se dice cómo ha regresado María a la tumba, pero está frente a ella llorando (20,11).
- María, cuando se inclina hacia la tumba, ve unos ángeles (20, 12) donde Pedro y el otro discípulo ven unos lienzos y el sudario (20,5 y 20,6-7).

Teniendo en cuenta estas y otras cuestiones Raymond E. Brown se inclina por dividir Jn 20, 1-18 en tres narraciones: dos relatos de visita a la tumba, una de María la Magdalena (20, 1-2) y otra de Pedro y el otro discípulo (20, 3-10); y, la narración de la Cristofanía a María (20, 11-18)⁵⁰.

Según Francis Moloney, los primeros 18 versículos del capítulo 20 formarían un grupo narrativo de “escenas en la tumba” y los últimos 10 (19-29) las “escenas en la casa”. El grupo de las “escenas en la tumba” estaría dividido en dos partes: las visitas a la tumba (1-10) y la aparición de Jesús a María Magdalena (11-18). En esta última parte, Francis Moloney establece dos bloques temáticos, uno de ellos marcado por la falta de fe de María (11-13) y otro marcado por experiencia de fe de María (14-18)⁵¹.

Secundino Castro, por otra parte, unifica la sección dentro de la clave del Cantar de los Cantares. El huerto, lugar citado varias veces en el evangelio desde el capítulo 18, evoca el jardín del Génesis leído desde el Cantar. El sepulcro es más bien un lecho nupcial, y María representa la comunidad que busca a su amado como la novia del cántico. En esta temática engarza los distintos relatos que en ella aparecen: 20, 1-10; y 20, 11-18⁵².

De la mano de Carmen Bernabé podemos volver sobre el tema de la fe de la comunidad expresada en los distintos verbos de visión usados en el texto. Así, nos dice esta autora que los versículos 1 al 18 presentan el proceso de fe de los primeros discípulos en dos episodios. Los primeros pasos hacia la fe se describen como la visión de los signos (βλέπω) por parte de María (20,1) y del otro discípulo (20,5), y la actitud de Pedro que quiere entender esos signos (θεωρέω) (20,6). Después, es la relación con Jesús la que marca la diferencia (14, 21), el otro discípulo entiende primero lo que está viendo y cree. Pero es una fe incipiente, que no transforma. Dice el texto que volvieron a casa (20,10), no comunicaron lo que habían visto. Esa misión la reserva el autor de este evangelio a una mujer, María la de Magdala. Tal y como Jesús había anunciado en el capítulo 14, la relación con

⁵⁰ Otros autores como X. León-Dufour, J. Mateos presentan también la separación de esta primera parte del capítulo 20 en dos relatos, uno la visita a la tumba de Pedro y el discípulo amado y, otro el encuentro entre Jesús resucitado y María.

⁵¹ F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estela (Navarra) 2005, 523.

⁵² S. CASTRO, *Evangelio de Juan*, Bilbao 2008.

Jesús expresada en conservar y guardar sus mandamientos implicará su manifestación, la suya junto con el Padre, la comprensión de toda su enseñanza (14,19-23). Así, María, que ha visto e intentado comprender por sí misma como los otros dos discípulos, es privilegiada con la manifestación del resucitado (20,16) que provoca en ella el reconocimiento y la comprensión de los signos. *Ahora, dice esta autora, la comprensión y la fe suscitada tiende a comunicarse*⁵³. Y, es también ahora, cuando conocemos la respuesta a la pregunta con que se abrió esta sección, “¿Dónde está nuestro Señor?”.

Como conclusión de nuestro estudio de los distintos autores, podemos presentar la división de la sección (20, 1-18) en varios episodios. La introducción a la sección, que nos presenta a María Magdalena visitando la tumba y comunicando a Simón Pedro y al otro discípulo que no encuentra el cuerpo de Jesús (20, 1-2); la visita a la tumba por parte de estos dos discípulos (20, 3-10); y el encuentro entre María y Jesús Resucitado narrado en los versículos 11 al 18⁵⁴.

3.2. Traducción del texto y crítica textual

Una vez visto la estructura general de la primera sección del capítulo 20 y habiendo expuesto las interpretaciones de los distintos autores y autoras nos centramos ahora en el análisis detallado de esta perícopa.

El relato de la visita a la tumba de María Magdalena iniciado en el primer versículo e interrumpido en el v.2, se retoma en el v.11. María llora ante la tumba, busca al crucificado y se encontrará con el resucitado. Este texto de Juan nos narra, con gran fuerza narrativa, un encuentro. María movida por su amor a Jesús acude a honrar su cuerpo, ante su ausencia llora desconsolada. La tensión dramática nos ayuda a entender su llanto y a acompañar su encuentro con el misterio personificado en los dos ángeles que le procuran consuelo, “mujer ¿por qué lloras?” (20, 13). Para el lector el misterio se desvela pronto, el propio Jesús consuela a María con las mismas palabras de los ángeles, pero el personaje no comprende. El narrador sostiene la tensión un poco más, María sólo le reconocerá cuando Él la llame por su nombre (20, 16). María es ahora la oveja del rebaño de la que Jesús había dicho: “reconocen su voz” (10,4). Y, después del reconocimiento, la

⁵³ C. BERNABÉ, *o.c.*, 148.

⁵⁴ La justificación de esta estructura se retomará después en el análisis de las tradiciones del Nuevo Testamento y del Evangelio de Juan en concreto dentro del quinto apartado de este estudio.

misión: “ve a decir a mis hermanos” (20,17). Por, último el testimonio de María en toda su fuerza y profundidad en el verbo ver, “he visto al Señor” (20,18). No necesita explicar más, sólo contar aquello que el mismo Jesús resucitado le había comunicado.

VERSÍCULO 11

Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον

(Y) *María estaba en pie delante del sepulcro, fuera llorando. Así pues, mientras lloraba, se inclinó y miró hacia la tumba.*

1. La expresión “estaba en pie delante del sepulcro” (εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ) nos recuerda el v. 25 del capítulo 19, María y las otras mujeres “estaban de pie junto a la cruz de Jesús” (Εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ). El mismo verbo aparece en ambos casos y establece una continuidad entre ambos sucesos. Otro elemento nos permite la conexión de los textos, María Magdalena. Ella estuvo con la madre de Jesús y María la de Cleofás junto a la cruz (19,25), y, María Magdalena está ahora junto al sepulcro.

No se trata de una noticia propia del evangelio de Juan. Lucas nos describe la presencia callada de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea en el enterramiento (Lc 23, 55), la preparación de los aromas (Lc 23, 56) y la visita a la tumba el primer día de la semana (24,1-11). Mateo también nos cuenta la presencia de las mujeres en el momento de la sepultura (Mt 27, 61) y su visita al sepulcro al despuntar el alba del primer día de la semana (Mt 28,1). Y de nuevo, encontramos a las mujeres en ambos episodios en el evangelio de Marcos, en la crucifixión (Mc 15,40) y observando dónde ponían el cuerpo de Jesús (Mc 15,47). Y en todos los relatos un elemento unificador, la presencia de María Magdalena.

2. María estaba allí llorando (κλαίουσα), sin consuelo. Dicen los autores que como expresión de dolor por la ausencia del cuerpo de Jesús⁵⁵, o por falta de fe⁵⁶ de esperanza, no había entendido las palabras de Jesús, no sabe que ha llegado la hora del gozo, dice Juan Mateos. Pero hay que darse cuenta de que el verbo κλαίω se repite dos veces en este versículo (κλαίουσα - ἔκλαιεν).

Probablemente es el preámbulo dramático de los hechos que se sucederán a continuación, casi podemos escuchar los sollozos de esta mujer. Pero también hay que situar la escena. Una mujer que llora desconsolada-

⁵⁵ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 389.

⁵⁶ De esta opinión son S. CASTRO, y J. MATEOS.

mente frente a una tumba está desarrollando el ritual de lamento y duelo que reservado a las mujeres. María está haciendo lo que únicamente le permitía su condición de mujer, llorar y lamentarse. Y está fuera (ἔξω), dato que concuerda con esta interpretación⁵⁷. Es verdad que aquí la ausencia del cadáver da una nota de singularidad a este aspecto, pero no es difícil percibir que un lector u oyente de la comunidad cristiana imaginara esta escena de duelo femenino al escuchar esta introducción⁵⁸.

3. María se inclinó (aoristo) hacia el sepulcro (παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον). Es el mismo gesto realizado por el otro discípulo (καὶ παρακύψας βλέπει) unos versículos antes (20,5) y el mismo verbo que usa Lucas para describir la acción de Pedro ante el sepulcro (καὶ παρακύψας βλέπει) (Lc 24, 12). En Juan este verbo sólo se usa en estas dos ocasiones, probablemente tiene la función literaria de unir ambas perícopas, pero también es probable que nos esté remitiendo a un papel especial reservado a estos dos personajes dentro de este evangelio. Parece que ambos personajes parten de una misma realidad vital, y tienen una misma actitud. Apoyaría esto la propuesta de Carmen Bernabé de relacionar la fe primera de ambos en función de su relación terrena con el Jesús histórico. Ambos han experimentado una relación de cercanía y seguimiento con Jesús que les lleva a inclinarse frente a su tumba para observar los signos que allí se encuentran. El caso de Lucas nos muestra un vínculo entre ambos relatos que analizaremos más adelante.

VERSÍCULO 12

καὶ θεωρεῖ δύο ἄγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Y ve a dos mensajeros (ángeles) de blanco sentados, uno junto a la cabeza y otro junto a los pies, en donde fue tendido (lit. fue yacido, imperfecto pasivo) el cuerpo de Jesús.

1. Como resultado de su acción de inclinarse hacia la tumba, María ve (θεωρέω) dos ángeles. Hay que señalar la diferencia del verbo ver con respecto al verbo ver del otro discípulo (καὶ παρακύψας βλέπει). En el caso de

⁵⁷ “Fuera” es una palabra omitida en algunos manuscritos. El códice Sináítico prefiere “en el sepulcro”. Cf. en R. SCHNACKENBURG, *Íd.*, 389

⁵⁸ C. BERNABÉ, “Duelo y género en los relatos de la tumba visita a la tumba”, en: C. BERNABÉ-C. GIL (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2008, 307-352.

María el verbo no es βλέπω como en el otro discípulo, sino θεωρέω, como en el caso de Pedro (20,6: καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα). Según Carmen Bernabé, esto sería una actitud diferente de María y Pedro respecto a los signos que están observando. María ve la tumba vacía (καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον) en el versículo 1 y ,ahora, ve dos mensajeros (καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους), el hecho de ver se va cargando de significado. Los signos que se perciben, los lienzos, en el caso de Pedro, y los mensajeros, en el caso de María, son indicios de resurrección.

Lo que María ve son dos mensajeros, dos ángeles. Son dos en condición de testigos y son signos de la presencia divina. Estos personajes se hallan presentes en los relatos de los demás evangelistas: Lucas nos habla de dos hombres de vestidos brillantes (24,4); Mateo de un ángel con aspecto de relámpago que corrió la piedra y se sentó, su vestidura era blanca como la nieve (28, 2-3); y Marcos nos presenta un joven vestido de blanco sentado a la derecha de la piedra ya corrida (16,5). Parece evidente la conexión entre los textos, el autor joánico se aproxima aquí a la tradición sinóptica.

La función testimonial de los mensajeros se intuye en el relato por la posición que ocupan, a la cabecera y los pies del lugar que ocupó el cuerpo de Jesús. Para Secundino Castro son los guardianes del Cantar a los que la novia pregunta por su amado (Cant 3,3).

Lo sorprendente del relato de Juan es que María no se sorprende, no muestra temor ante esta visión. Esta presencia celestial no constituye para ella signo alguno, dirá Xavier León-Dufour. No provocan en ella ninguna reacción, ni tampoco parecen modificar su actitud. Les responde como si fueran dos personajes cualquiera⁵⁹. Su función narrativa es prevenir al lector del riesgo de ver en el resucitado a un superviviente, según este autor. En el Cuarto Evangelio, los ángeles sólo aparecen en relación con Jesús (1, 51; ó, 12, 29), aquí señalan exactamente la posición en que había descansado su cuerpo, colocados frente a frente, como los querubines del arca, el lugar desde el que Yahvé hablaba a su pueblo (Ex 25,17-22).

VERSÍCULO 13

καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

⁵⁹ La opinión de los autores es que la angelofanía sólo es importante para este evangelio en la medida que introduce los versículos siguientes, ya que los ángeles de este relato no anuncian nada.

Y ellos le dicen: “Mujer, ¿por qué lloras? Les dice: “Se llevaron a mi señor, y no sé donde lo pusieron”

1. Los mensajeros la llaman “mujer” (γύναι). Ya hemos escuchado este apelativo en otras ocasiones en este evangelio referido a la madre de Jesús (2,4; 19,26) y a la samaritana (4,21). Jesús también la llamará “mujer” a continuación (20,15). La conexión entre los distintos relatos nos la aportan Juan Mateos y Secundino Castro que vinculan el apelativo a la respuesta de María que busca a “su señor”. Para estos autores el hecho de que la Magdalena use el posesivo “mi señor” implicaría un contexto de desposorio que situaría la lectura del relato en clave de Cantar⁶⁰.

No hay duda de que los ecos están ahí, pero también es posible pensar que se trata de una forma especial de nombrar a las mujeres en este evangelio. Tres mujeres son nombradas con este vocativo en Juan, y siempre por parte de Jesús, su madre (2,4), la samaritana (4,21) y María Magdalena (20,15). Es él el que las llama “Mujer”, y nos inclinamos a pensar que es una forma de destacarlas, de dotarlas de autoridad. No podemos dejar de pensar que por lo menos en dos casos Jesús conoce el nombre de las mujeres, el de su madre y el de la Magdalena, y, sin embargo, emplea este término “mujer” que parece enfatizar su condición femenina⁶¹.

2. “¿Por qué lloras?” (τί κλαίεις;). Son palabras de consuelo pero a la vez de reproche. María no ha entendido todavía que no hay motivos para llorar⁶². Estas palabras se repiten en el relato en el diálogo con Jesús.

Algunos códices como el Alejandrino y el Beza añaden: “¿A quién buscas?” (τίνα ζητεῖς). Esta misma expresión aparece en el versículo 15 en el diálogo con Jesús. Rudolph Schnackenburg la recoge en su comentario y afirma de esta pregunta la evidencia de un trasfondo histórico-tradicional que relaciona este relato joánico con la tradición sinóptica (Lc 24,5: τί ζητεῖτε)⁶³. Sin embargo, la versión griega de Nestle – Aland elige la versión del códice Sinaítico que no recoge esta pregunta para este versículo, lo que nos puede llevar a pensar que podría tratarse de una copia del versículo 15 debida a la similitud entre ambos.

⁶⁰ María sería vista por los ángeles con la esposa de la de Nueva Alianza, que busca desconsolada al esposo. Esta misma opinión es apoyada por S. Castro.

⁶¹ Contrario a esta opinión, R. Schnackenburg opina que el tratamiento “mujer” es perfectamente natural y no tiene por qué aludir a Jn 2,4 ni a Jn 19,26. No parece haber notado este autor el mismo uso para el caso de la samaritana (Jn 4,21). Cf. en: R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 391.

⁶² X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 178.

⁶³ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 390.

3. María repite a continuación las palabras que había pronunciado en el versículo 2 (“Se llevaron a mi señor, y no sé donde lo pusieron”) Pero lo hace con dos cambios significativos, se introduce el posesivo, “mi señor” y el segundo verbo aparece conjugado en singular (οἶδα), no en plural como en el caso anterior (οἴδαμεν). Los autores se inclinan a pensar que estos son los restos de los distintos estratos del texto. Los datos que hemos ido recogiendo sobre este versículo parecen indicios del uso de diferentes materiales que fueron engarzándose en la redacción final que ha llegado hasta nosotros. Senén Vidal, ante la falta de utilidad de este versículo para el desarrollo narrativo del texto actual, afirma que pertenecía un relato más antiguo de encuentro de la tumba vacía, apoyándose en el paralelo de Mc 16,5⁶⁴. Su función sería introducirnos en la cristofanía que se narrará a continuación.

VERSÍCULO 14

ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.

Dicho esto se volvió hacia atrás y ve a Jesús en pie, y no sabía que era Jesús.

Comienza con este versículo el encuentro entre María Magdalena y el resucitado⁶⁵. Se trata de un precioso relato de aparición elaborado a partir de los elementos que ofrecía la tradición de la tumba vacía, escenificación de la experiencia pascual que aunque diversa significó siempre un encuentro con Jesús, el Señor, vivido desde la fe.

1. La expresión “ταῦτα εἰποῦσα” indica la transición a la aparición del resucitado, apoyada por el verbo “ἐστράφη”, verbo que describe la acción de María. Ella se vuelve, cambia de posición. Este mismo verbo aparece en Jn 1,38, allí es Jesús quien se vuelve hacia los dos primeros discípulos que le seguían para saber dónde vivía y, que son invitados a seguirle y comprobarlo⁶⁶.

2. María ve (θεωρεῖ) a Jesús. Este es el mismo verbo que el usado en la promesa: “Dentro de poco el mundo ya no me verá (ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ), vosotros, en cambio, me veréis (ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με)”. (Jn 14,19). Pero María no reconoce a Jesús, no ha entendido todavía el significado profundo de lo que está ocurriendo. Rudolph Schnackenburg nos dirá

⁶⁴ S. VIDAL, *o.c.*, 283.

⁶⁵ Tal y como hemos comentado en el apartado anterior, Senén Vidal delimita este relato en los v. 14-15 y 16. 17 a y c. 18a, queda excluido, considerados como posteriores, parte del versículo 17 y la última parte del 18. Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 283-287.

⁶⁶ C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

que estamos ante una forma narrativa muy difundida en la Iglesia primera, la forma de una escena de reconocimiento, que también se nos presenta en la historia de los discípulos de Emaús de Lucas (Lc 24, 13-35) y en el relato de la pesca milagrosa (Jn 21)⁶⁷.

El no reconocimiento del resucitado deja vislumbrar que el que se hace presente es muy distinto de los hombres de este mundo (Mc 16,12). Para reconocerlo es necesario que se revele él mismo⁶⁸.

VERSÍCULO 15

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἀρῶ.

Jesús le dice: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, pensando que es el jardinero, le dice: “Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo recogeré”.

1. Jesús, que no ha sido reconocido, se dirige a María como lo habían hecho los ángeles: “Mujer, ¿por qué lloras?” Jesús toma la iniciativa, algo parecido nos presenta Mateo (28, 9).

Siguiendo la traducción presentada en Nestle-Aland²⁷, es ahora cuando se incorpora al diálogo la pregunta: “¿A quién buscas?” (τίνα ζητεῖς). Esta pregunta también aparece en la tradición sinóptica, “buscáis a Jesús” (ζητεῖτε) (Mt 28,5 y Mc 16,6); o, en Lucas: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?” (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν) (Lc 24,5), indicando de antemano lo errado de la búsqueda.

En Juan, esta pregunta nos recuerda a la escena en que los discípulos de Juan Bautista se acercan a Jesús (1,35-50). Ellos querían saber dónde vivía, María quiere saber dónde han puesto el cuerpo de su señor. Ellos lo sabrán cuando le sigan, ella por la revelación que está a punto de recibir. Este paralelo se nos hace más evidente si relacionamos esta pregunta con la acción de volverse (ἐστράφη) de María del versículo anterior. Aquí es María la que se vuelve, en Jn 1,38 es Jesús (στραφείς δὲ ὁ Ἰησοῦς). Pero en ambos casos la misma pregunta: ¿qué buscas? (τίνα ζητεῖς;), ¿qué buscáis? (τί ζητεῖτε;)⁶⁹.

¿Tiene un significado especial el verbo buscar (ζητέω) en Juan? La vida pública de Jesús se abre con el encuentro con los discípulos del Bautista,

⁶⁷ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 391.

⁶⁸ X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 179s.

⁶⁹ Esta opinión es apoyada por C. Bernabé y S. Castro.

“¿qué buscáis?” (τί ζητεῖτε;), y termina con la misma pregunta dirigida a sus captores: ¿A quién buscáis? (τίνα ζητεῖτε;) (18,4 y 18,7). A lo largo del evangelio distintos tipos de personas han buscado a Jesús: los judíos (7,11), la gente (6,26) y sus discípulos. Los judíos le buscarán para darle muerte (5,18;7,19; 8,37), Jesús les advertirá: “me buscaréis y no me encontraréis” (7,34 y 7,35). La gente lo buscará porque le da de comer no por las señales que ha visto (6,26). A los discípulos les advierte que le buscarán y no podrán seguirle (8,21; 13,33). La búsqueda jalona, por tanto, este evangelio de parte a parte, parece significar una actitud vital, una forma de vivir. Jesús vive buscando la gloria de su Padre (5,30;8,50), los judíos intentando atraparle, la gente busca signos, los discípulos deben buscarle a él pero no pueden ir con él.

Con este panorama general podemos retomar la pregunta que en nuestro texto se dirige a María Magdalena, “¿a quién buscas?” (τίνα ζητεῖς;) (20,15). Parece que el evangelista quiere retomar con ella todo el paisaje del evangelio, al lector le recuerda las preguntas ya escuchadas, y, aquí en particular la advertencia de Jesús: “me buscaréis” (8,21; 13,33). Si en ese momento los discípulos no entendieron ahora van a conocer la respuesta. María busca a su señor, lo tiene delante y no le reconoce.

2. María confunde a Jesús con el jardinero, está en el jardín el lugar donde Jesús fue enterrado. El jardín (κῆπος) es un lugar propio de Juan, se refiere a la tumba de Jesús⁷⁰ pero evoca, para sus lectores, el lugar del encuentro con Dios, el paraíso, el jardín del Cantar⁷¹. María pide al hortelano que le devuelva el cuerpo, está obstinada en recuperarlo, aunque sea ella sola, aunque no suene creíble. Un recurso literario para situarnos junto a la desesperanza y la angustia de esta mujer, y mantener el interés por el desenlace que se nos brindará a continuación.

VERSÍCULO 16

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ραββουνι(ὃ λέγεται διδάσκαλε).

Le dice Jesús: “Mariam” Volviéndose ella le dice en hebreo: “Rabuní” (que significa, maestro)

⁷⁰ C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

⁷¹ S. Castro planteará aquí la posibilidad de que el autor del evangelio esté personificando en la Magdalena a la comunidad, que pudo llegar a creer que Dios se había llevado a Jesús para siempre. X. Leon-Dufour es explícitamente contrario a esta opinión, aunque reconoce que el evangelista podría haberse servido del Cantar para presentar la búsqueda de María.

1. Μαριάμ, María es llamada por su nombre⁷². La llamada llega a lo más profundo de su ser, el nombre la identifica, la saca del anonimato. En boca de Señor es el encuentro entre maestro y discípula. Él es el buen pastor que llama a sus ovejas, y sus ovejas reconocen su voz (Jn 10, 3-5). María pertenece al rebaño de Jesús, el buen pastor, es una de las “suyas” (τὰ ἴδια) (Jn 10, 3-4). “Los suyos” son aquellos por los que Él dará la vida (13,1). El cuarto evangelio está relacionando en este pasaje a María Magdalena y a los Doce, incluyendo a ambos en el grupo de “los suyos”⁷³.

2. María se vuelve por completo hacia el resucitado (Lit. volviéndose). De nuevo la acción de María presentada con el verbo volverse (στραφείσα), un duplicado del texto difícil de explicar. Quizá una muestra de su disposición a creer en el resucitado que no es otro que el propio Jesús, ahora frente a ella. Raymond E. Brown analiza la dificultad de este duplicado y propone dos posibilidades. La primera sería recurrir a la crítica textual presuponiendo dos relatos independientes unidos aquí. La segunda sería intentar una explicación razonable, bien María se fijó más en Jesús en ese momento o bien se trata de una lectura errónea del arameo, y que la traducción sería “reconoció”. Si bien esta última posibilidad resuelve la dificultad, según este autor podría tratarse de una corrección introducida por el copista⁷⁴.

María identifica a Jesús como lo había hecho hasta ahora, como su maestro (ραββουνι). Este es el título que Jesús recibía en su vida pública, Jn 1,38; 3,2; 11,28. Es una exclamación espontánea, sencilla, que expresa no sólo el reconocimiento si no el encuentro creyente con el resucitado. María está reconociendo a Jesús como maestro, porque es su discípula, está dispuesta a recibir de él una enseñanza más profunda, que se inicia en la relación personal y que termina en la acogida del saber definitivo. Jesús es el auténtico maestro, el Mesías esperado, el único que puede comunicar lo que ha aprendido del Padre⁷⁵.

Se da a entender que María agarró/tocó a Jesús⁷⁶. La imagen sobreentiende el gesto de las mujeres en Mateo, que se acercaron, se pusieron a

⁷² Según R. Schnackenburg aquí *Marian* podría ser originario frente *María* que recogen el códice Alejandrino, el de Beza y algún otro.

⁷³ R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca 1987.

⁷⁴ Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según San Juan*, Madrid 1979, 1300-1301.

⁷⁵ El contexto de discipulado está tomado de: C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

⁷⁶ El códice Sináítico añade al final del versículo, και προσεδραμέν αφασθαι αυτου –y acercándose lo tocó/acercándose a tocarlo–. Los autores se inclinan a pensar que hubo un relato primero que reflejaba claramente el gesto de María y que no se ha conservado en esta versión del texto.

sus pies y lo adoraron (Mt 28,9: προσεκύνησαν). También, nos recuerda a otro relato de reconocimiento narrado por Lucas, Simón Pedro se arroja a los pies de Jesús tras una pesca milagrosa Lc 5, 8 (προσέπεσεν). Podría tratarse del mismo gesto de reconocimiento que Juan nos deja entrever en su relato, en las tres situaciones los personajes reconocen a Jesús como Señor.

VERSÍCULO 17

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὕπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

Le dice Jesús: “No me toques, porque todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro.”

1. La expresión μή μου ἅπτου, literalmente, deja de tocarme. Se trata de un presente imperativo que implica la acción previa de María, que ya está tocando a Jesús y es instada a dejar de hacerlo. Raymond E. Brown traduce esta expresión por “suéltame” para indicar el matiz de continuidad. Jesús estaría pidiendo a María que no siga asida a Él. Otra traducción posible es “deja de agarrarme”, expresión que nos recordaría, como hemos dicho antes, el gesto de las mujeres del evangelio de Mateo (Mt 28,9)⁷⁷. El verbo (ἅπτου) no vuelve a aparecer en Juan, sólo figura en 1Jn 5,18 (καὶ ὁ ποιηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ) donde significa tocar. Según esto, las palabras de Jesús no pueden significar “no me toques” en sentido de contacto físico con el resucitado. Unos versículos más adelante Juan nos mostrará a Tomás tocando las heridas de Jesús (Jn 20,27). Más bien parece relacionarse con la misión que María va a recibir. No sigas abrazándome porque debes ir a mis hermanos y darles mi mensaje. María no puede hacer del encuentro un espacio exclusivo. Ella no puede retener la fe para sí, debe anunciarla, proclamarla. El relato sigue un sencillo esquema ternario, Jesús tiene la iniciativa del encuentro, se produce después, la identificación de Jesús con el resucitado, y, al fin, se produce el mandato misionero. Senén Vidal da a esta expresión el significado de “no te detengas conmigo”, “vete más bien a mis hermanos y diles”. Curiosamente, señala este autor, la expresión “mis hermanos” también aparece en Mateo 28,10⁷⁸.

⁷⁷ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 392.

⁷⁸ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 379.

Otro aspecto a tener en cuenta es la posibilidad de que la existencia del resucitado no se comprueba en el ámbito humano, en el contacto físico, tal y como ha sido hasta ahora. El contacto con Jesús resucitado se realiza en otra esfera, en la fe, por la palabra, en el Espíritu. Esta idea estaría en relación con la incapacidad de reconocimiento del Resucitado presente en otros relatos de aparición (Lc 24, 13-35)⁷⁹.

2. “*No he subido a mi Padre*” (ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα). Según Rudolph Schnackenburg no es fácil entender esta interpretación joánica de la subida de Jesús al Padre, ¿no es Jesús resucitado el que está frente a María? ¿Se puede separar resurrección, “subida” y glorificación? Hay que volver al texto para entender la intención de su autor, la segunda parte del texto suena a fórmula solemne, algo que los discípulos recordarían en cuanto María se lo mencione, porque ya lo han escuchado de Jesús. Efectivamente, en Jn 14, 1-3, al comienzo del discurso de despedida Jesús habla de fe y de las moradas en la casa del Padre.

Así, ἀναβαίνειν está expresando esa promesa de Jesús a sus discípulos en la despedida, Jesús sube a prepararles un lugar junto al Padre, les otorga la comunión con Dios. Este debería ser, según el mismo autor, el motivo principal de por qué el evangelista ha añadido a su fuente las palabras explicativas que siguen: “ἀναβαίλω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν” (“subo a mi Padre, Padre vuestro; mi Dios y Dios vuestro”)

El acontecimiento pascual se sitúa entonces en la línea teológica del cuarto evangelio y, a la vez, los anuncios del discurso de despedida encuentran su confirmación pascual, tal y cómo hemos estudiado anteriormente.

El “todavía no he subido” (v.17a.) y el “voy a subir” (v.17c.) plantean una tensión que sólo se entiende desde la misión que Jesús todavía tiene para con sus discípulos: proporcionarles la plenitud de comunión con él, con el envío del Espíritu (Jn 14, 16), la escucha de la oración (Jn 14,13), la experiencia del amor de Dios (Jn 14,23), los frutos del cumplimiento de la misión mesiánica.

Esta manera de hablar de la subida de Jesús muestra la tensión entre la teología joánica y la visión tradicional de la Iglesia primitiva sobre la resurrección y la exaltación de Jesús. Para Juan Jesús procede del Padre y retorna a él. La crucifixión es ya la exaltación que lleva a la glorificación. En Juan todo se condensa en la “hora de Jesús” y, por ello, no se puede separar en muerte,

⁷⁹ J. Mateos y S. Castro establecen la relación del texto con el Cantar (Cant 3,4). “Un contexto de fiesta nupcial, donde la esposa después de recorrer su camino, el de el amor total, llegue a su mismo tálamo, el que está preaprado (20,6) en el jardín (19,41) donde no se conoce la muerte (20,7)” en: J. MATEOS, *o.c.*, 857.

resurrección, exaltación y entronización en la gloria. Por eso en los relatos de apariciones del Resucitado, Juan enfatiza la no pertenencia del Resucitado a este mundo, para él son automanifestaciones del Señor exaltado.

3. Por último, la designación de “hermanos” a los discípulos es singular con respecto al conjunto del evangelio. El paralelo lo podemos encontrar en Mt 28, 10 (“No temáis, id a avisar a mis hermanos que vayan a Galilea, donde me verán”), aquí es usado por Juan para expresar esa nueva relación con el Padre que tiene preparada para sus discípulos, según las promesas del discurso de despedida, y que les debe ser anunciada por María⁸⁰.

4. “...subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro.” Para Xavier León-Dufour estas son las palabras de victoria de Jesús. Su subida al Padre es la culminación de su obra. El objetivo de su venida era fundar una nueva forma de relación entre el Padre y los discípulos. El posesivo indica la presentación de quien le ha concedido la victoria sobre la muerte, su Padre. La distinción entre mi Padre y vuestro Padre subraya la idea de que la nueva relación de los discípulos se ha transformado en la misma relación que Jesús tiene con el Padre, a partir de la cual los creyentes entran en el amor que desde siempre une al Padre y al Hijo, a través del Espíritu. La alianza anunciada por los profetas encuentra su cumplimiento: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31,33; Os 2, 25; Ez 36,28).

Las palabras de Jesús también nos desplazan al bello diálogo entre Rut y Noemí: “Tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16), palabras que nos presentan una relación de amor de la que surgirá la promesa mesiánica. No es difícil imaginar este eco en Juan.

Según Senén Vidal esta expresión fue introducida en el relato primero “con el fin de compaginar la aparición a María con la aparición posterior a los discípulos”. Introduce el redactor, según este autor, un espacio entre la resurrección de Jesús y su ascensión, de tal modo la aparición a María Magdalena quedaría subordinada a la aparición plena de Jesús a los discípulos (varones), y perdiendo su importancia⁸¹.

⁸⁰ Según X. León-Dufour el Cuarto Evangelio utiliza dos acepciones para el término “hermanos”, para el parentesco natural (Jn 2,12; 7,3); o para referirse a los creyentes. Cf., X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 184.

⁸¹ Algo parecido a la añadidura de los discípulos en el relato de la misión en Samaría (Jn 4), donde el asombro de los discípulos varones ante el diálogo de Jesús con una mujer, muestra la incomprensión de las comunidades posteriores para entender y respetar el papel misionero de las primeras discípulas de Jesús. (Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 198 y 310). C. H. Dodd, comparte esta interpretación al señalar que en contraste con Tomás, María Magdalena no le fue permitido tocar a Jesús porque Él todavía no había ascendido. Cf. en C. H. DODD, *o.c.*, 443.

Esta separación entre resurrección y ascensión la encontramos también en el autor de Lc-Hch, que incluso llegará a escenificar el “raptó de Jesús al cielo” (Lc 24, 50-52) un género literario propio de literatura judía y helenística⁸².

VERSÍCULO 18

¹⁸ ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

Marcha Mariam, la Magdalena, anunciando a los discípulos: “He visto al Señor y esto me dijo.”

1. María marcha (ἔρχεται) a cumplir su misión, tal y como nos lo cuenta también el apéndice marcano (Mc 16, 10) y como cuentan a Jesús los discípulos de Emaús (Lc 24, 23).

El nombre de María aparece completo, señalando el final del episodio, a modo de presentación. Algunos códices como el Alejandrino recogen María en vez de Maríam, tal y como pasaba en el versículo 16. Raymond E. Brown nos comenta que los códices varían mucho entre María y Maríam en los cinco casos en que aparece al nombre de la Magdalena en el evangelio de Juan. La crítica textual nos sitúa, en este versículo 18, ante Maríam, tal y como lo transmiten el P⁶⁶, A y B, probablemente más próximo al hebreo *mrym* que María. Ahora bien, nos señala el mismo autor el problema de la vocalización del *mrym*, nombre de la hermana de Moisés, en tiempos de Jesús. Nos hace caer en la cuenta de que la vocalización masorética de *mrym*, resultado de una disimilación *qatqat a qitqat, miryam*, es posterior a la época del NT, por tanto, en tiempo de Jesús, la vocalización de *mrym*, sería Maryam, tal y como recoge Nestle-Aland²⁷.

2. La misión de María es el anuncio (ἀγγέλλουσα). Jn 20, 18 es el único testimonio del uso de ἀγγέλλω en todo el Nuevo Testamento y en los LXX. Si tomamos el texto en su conjunto los términos usados son sus variantes, ἀπαγγέλλειν y avnagge,llein, tal y como las encontramos en los demás evangelios para expresar la comunicación de la noticia de la tumba vacía por parte de las mujeres: Mt 28, 8.10 (ἀπαγγεῖλαι ἀπέλθωσιν), en Lc 24,9 (ἀπήγγειλαν), y, en Mc 16,10 (ἀπήγγειλεν). La crítica textual cambia ἀγγέλλω de Juan por ἀπαγγέλλειν. Es importante señalar que avgge,llw sólo aparece en este versículo en los cuatro evangelios (ἄπαξ λεγόμενον), e incluso en los

⁸² Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 310.

LXX. Sin embargo, Juan usa el ἀπαγγέλλειν, en Jn 16, 25, con sentido de hablar, enseñar a los discípulos.

3. La dinámica primera del texto establece la experiencia de María como el objeto a anunciar, es probable que esta intención fuera la base del texto, porque concuerda con la misión de las mujeres en los paralelos sinópticos y, porque está en relación con el anuncio directo de María que viene a continuación. De este modo el relato más antiguo nos estaría mostrando el testimonio de una experiencia pascual fundante en el seno de la comunidad de la mano de una mujer, María de Magdala. Sin olvidar esto, tenemos que volver al texto para darnos cuenta que se le va a añadir una segunda y “más importante” misión, contar a los discípulos que Jesús sube (asciende) al Padre, reflejada en el lenguaje indirecto “y esto me dijo”.

“He visto al Señor” (ἑώρακα τὸν κύριον) es el anuncio sencillo y claro de lo que ha ocurrido. El resumen del encuentro, del reconocimiento creyente, del diálogo, de la experiencia pascual que inunda el corazón de esta mujer. Una fórmula breve que encontraremos en el anuncio de los discípulos a Tomás (ἑωράκαμεν τὸν κύριον) en Jn 20,25 y, en otra cristofanía bien documentada, la de Pablo, 1Cor 9,1 (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;- “¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor Nuestro?”-) Según Rudolph Schnakenburg estamos ante el lenguaje de la fuente conservado por la comunidad joánica. El anuncio cobra más fuerza si cabe si tenemos en cuenta que “Señor” (κύριον) es el nombre de Jesús resucitado, y que en la LXX traduce el tetragrama YHWH, es decir, el nombre de Dios⁸³. (Este apartado será analizado, como hemos dicho en la introducción del trabajo, en el punto siguiente.)

Ahora es importante situarnos ante las distintas versiones del texto para comprobar los matices que se han ido añadiendo en su transmisión. Los códices Alejandrino, D, L, Θ, y Ψ, presentan el verbo conjugado en tercera persona del singular (ἑώρακεν), por lo que habría de leerse: “han visto” y no “he visto”. Podríamos barajar dos explicaciones para este cambio en los manuscritos, la primera que se trata de una intención de hacer coincidir este anuncio con el que hace María a Pedro y al discípulo amado en el v.2, donde también aparece un plural, pero no parece muy plausible. Si bien, viene apoyada por un versículo, el 33, que presenta el verbo en la misma forma en que aparece en Jn 20, 25 (ἑωράκαμεν),^{3ª} persona del plural, “hemos visto” quizá para mostrar ese plural del v.2. La segunda posibilidad es que se trate de una corrección del texto destinada a suavizar la fuerza del perfecto que podría no entenderse en boca de

⁸³ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1331.

la Magdalena. En cualquiera de los casos parece evidente la incomodidad de la expresión a la que nos estamos refiriendo.

4. La obra del evangelista (el primer redactor si seguimos la hipótesis de Senén Vidal) añadió un nuevo cometido al testimonio de esta mujer, comunicar lo que Jesús le había dicho (“subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro”, v.17). El añadido (“y esto me dijo”) se realiza de una forma brusca, poco elegante, con un estilo indirecto (καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ) en aoristo, que frena la fuerza de la primera parte y hace evidente el trabajo de este redactor. La necesidad literaria es evidente si, como hemos comentado en el versículo anterior, la intención se pone ahora en transmitir la inminente ascensión de Jesús al Padre, tal y como refleja esta frase añadida del v.17., las palabras de Jesús, y no la experiencia de fe de María. Según Senén Vidal la intención clara del primer redactor de este evangelio es señalar que “el auténtico fundamento de la fe pascual está en la aparición de Jesús a los discípulos varones. Para ello, se presenta la vuelta a la vida (resurrección) de Jesús como un acontecimiento previo a su ascensión”. Y así, el encuentro del resucitado con María la mañana de pascua queda relegado a una segunda categoría, puesto que ese Jesús no es todavía el Jesús plenamente exaltado que verán a continuación los discípulos. El mensaje se suaviza y se pone en evidencia la dificultad de comprender el protagonismo de una mujer en un episodio como este⁸⁴.

Más adelante encontramos un claro paralelo en Jn 20, 25, los discípulos afirman haber visto al Señor (ἑωράκαμεν τὸν κύριον). Se lo dicen a Tomás que sólo creerá al tener contacto directo con Jesús resucitado. Juan nos está presentando el testimonio paralelo de María Magdalena y Tomás, que reconocen al Señor tras su experiencia pascual, para culminar llamando bienaventurados a los que sin ver creen (20,29). Es el mensaje joánico, la misión de los testigos prolonga la de Jesús (Jn 17, 26: “Yo les he revelado tu nombre, y se lo seguiré revelando...”), ellos notifican que han visto al Señor y la fe de la comunidad se basa en su testimonio. Porque la misión equivale a una autorización. En el cuarto evangelio Jesús es un enviado del Dios. Ahora, delega su propia misión y, por tanto, su autoridad. Surge la comunidad de discípulos para continuar la misión y autoridad de Jesús. Y María Magdalena, pertenece, sin ningún género de dudas a esa comunidad de primeros testigos a los que se les ha concedido el don de la misión y la autoridad de Jesús resucitado.

La conexión de los términos ver y creer (20,8; 20,29) en este capítulo de Juan van precedidos siempre de un mensaje, un testimonio, el de María

⁸⁴ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 378.

a Pedro y el discípulo amado (20,2) y el de los discípulos a Tomás (20,25). Esta es la idea con que concluye el Evangelio de Juan, la fe de los cristianos se apoya sobre el testimonio escrito de alguien que “ha visto” al Señor (Jn 21, 24).

Por eso, la comunidad joánica puede estar segura de su fe, se apoya en el testimonio escrito del autor y en el de los discípulos-testigos⁸⁵.

“Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre” (Jn 20, 30-31), son las palabras de conclusión de este primer evangelio de Juan.

3.3. Estructura literaria del texto

La lectura continuada de la perícopa nos muestra dificultades textuales que ya hemos ido señalando a medida que analizábamos cada versículo. Dificultades que ayudan a los distintos comentaristas a establecer un proceso más o menos largo de composición narrativa.

La comparación con los textos sinópticos permite encontrar elementos comunes: el dato de la visión de dos mensajeros (ángeles) Lc 24,4 (en el caso de Mt y Mc es uno sólo); Jesús se aparece a María Magdalena (Mt 28, 1.9-10; Mc 16, 9-10); Jesús confía a las mujeres un mensaje, siempre María Magdalena está entre ellas, (Mt 28, 9-10) que ellas/ella transmiten. Estos puntos en común invitan a pensar en la combinación de distintos materiales propios o comunes por parte de los distintos redactores y a establecer distintas teorías sobre la composición de estos relatos.

En nuestro caso es importante señalar los límites de esta perícopa, el motivo por el cual hemos ceñido nuestro estudio literario a los vv. 11-18. Para ello vamos a volver al texto y recordar las indicaciones textuales que hacen plausible tal elección.

El versículo 11 muestra una clara ruptura narrativa respecto al versículo 10 que debemos señalar. Los discípulos, que habían visitado la tumba tras la indicación de María de que se habían llevado al Señor, salen de la escena de forma brusca, sin interactuar con la portadora de la noticia, que según el v. 11 sigue ante la tumba llorando. Se abre, entonces una nueva sección narrativa con una nueva introducción, “María estaba de pie delante

⁸⁵ C. DE VILLAPADIerna, *María La Magdalena*, en: *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio - Cartas - Apocalipsis*, F. FERNÁNDEZ RAMOS (Dir.), Burgos 2004, 659-663.

de la tumba” (Μαρία δὲ εἰσῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ). Nada se dice de cómo ha llegado hasta aquí ni qué ha hecho mientras Simón Pedro y el discípulo amado han entrado en la tumba. Además, nos señala Carmen Bernabé, esta expresión, “estaba de pie delante de la tumba” (εἰσῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ), nos recuerda al momento en que María la madre de Jesús y María Magdalena estaban delante de la cruz (εἰσῆκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ). Como si se quisiera poner en contacto ambas realidades, que ahora aparecen separadas en el texto⁸⁶. Volvemos a encontrarnos, como al principio del capítulo 20, el mismo escenario, la tumba vacía y una mujer que llora desconsolada, no ha quedado rastro del paso de Pedro y el otro discípulo por la narración.

La ruptura de este versículo con lo anterior también queda reflejada en los tiempos verbales. Los versículos 11 y 12 presentan verbos en imperfecto (ἔκλαιεῖ ἔκειτο) rompiendo la secuencia de presentes y aoristos de los versículos siguientes, tal y como ocurre en con los vv. 3 y 4 (ἤρχοντῶ ἔτρῆχον). A partir del v. 13 los verbos aparecerán fundamentalmente en presente, algunos en aoristo o perfecto, otorgando unidad a la perícopa.

El análisis narrativo nos muestra un relato, situado en el jardín. En él los personajes interactuarán de forma coherente y bien elaborada, María, los mensajeros, Jesús. Atrás han quedado la tumba, Simón Pedro y el discípulo amado. Da comienzo un nuevo episodio con distinta localización y distintos personajes. Tras la presentación, un largo suspense nos llevará al encuentro, expresado en el intercambio de sus nombres: María, Maestro. Y, el desenlace, nos presentará a un Jesús resucitado y una María enviada a dar testimonio de lo que había visto.

A pesar de la evidencia de esta unidad literaria los exegetas no dudan en identificar distintas tradiciones dentro de ella. La comparación con los relatos sinópticos permite identificar elementos de al menos dos narraciones para los versículos 11 al 18. Un relato de visita de las mujeres a la tumba vacía, que habiendo empezado en los vv. 1-2, localizamos en los vv. 11-13 en la angelofanía, fenómeno común a todos los relatos evangélicos. Y el relato de la aparición de Jesús a María Magdalena localizado en los vv. 14-18, que encuentra sus paralelos en Mt 28, 9-10 y Mc 16, 9-10. Según Raymond E. Brown se trataría de una inserción tardía de una tradición antigua independiente porque este sería el único motivo, que según este autor explicaría la primacía de esta mujer en todos los evangelios. El hecho de que ella fue la primera en ver al Resucitado. De tal modo que Jn y Mc serían más

⁸⁶ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 150.

fieles a esa tradición al conservar a María Magdalena como única testigo de la Cristofanía, en contraposición con Mateo que la presenta acompañada de “la otra María”⁸⁷.

Si tomamos la hipótesis de Senén Vidal sobre la elaboración del evangelio de Juan, en lo referido a este pasaje comenta dos inserciones consecutivas dentro del Relato de Pasión que constituiría la base del evangelio joánico. Los vv. 11-13 serían parte de un relato sobre la visita de las mujeres a la tumba la mañana de pascua, aunque estos versículos habrían sido transformados con posterioridad y apenas quedarían los ángeles como restos de este primer estadio. Coincidiendo con Raymond E. Brown, apunta este autor a la inserción del relato de aparición a María de Magdala (vv.14-18a; exceptuando parte del v.17 y el 18b). Esta inserción sería la responsable de la situación actual de los vv. 11-13 que correspondían al relato de visita a la tumba. Posteriormente el relato de pasión pasó a formar parte del primer evangelio de Juan, cuyo autor amplió el diálogo de Jesús con María e introdujo la segunda parte del v.18, tal y como ya hemos indicado en el análisis textual⁸⁸.

Sandra Schneiders estructura el relato en tres secciones al distinguir tres temáticas. En la primera sección, vv. 11-15, el tema es el llanto. El Participio, κλαίουσα, llorando, abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando. La segunda sección, v. 16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, στραφείσα, volviéndose. Es la mitad de la narración, y, nos sitúa entre la llamada de Jesús y la respuesta de María. Por último, la tercera sección, vv. 17-18, culmina en el anuncio. Esta autora nos hace fijar la atención en otro participio, ἀγγέλλουσα, anunciando. Es el final de la escena, María va a la comunidad a proclamar que ha visto al Señor y a compartir con ella el kerigma temprano que Él le ha transmitido⁸⁹.

Podemos concluir, entonces, que Jn 20, 11-18 es una estructura literaria coherente y con entidad propia, lo cual no impide comprender que se trata de un texto muy elaborado, bien por confluencia de distintas fuentes bien por reelaboraciones e incorporaciones sucesivas. En cualquier caso, tal y cómo nos ha llegado, es un texto con pleno sentido fruto de una gran elaboración teológica que trataremos de analizar a continuación.

⁸⁷ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1307-1317.

⁸⁸ S. VIDAL, *o.c.*, 277-280; y, 378-380.

⁸⁹ S. M. SCHNEIDERS, *John 20: 11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, en: F. F. SEGOVIA (eds.), *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, Series: Symposium series (Society Biblical Literature) 3, Atlanta 1996, 155-169.

Tomando el conjunto del capítulo 20 del Cuarto Evangelio parece que se está describiendo la fe de la primera comunidad, una fe que ha ido creciendo y encontrando respuestas sobre sus orígenes, sobre el modo en que es posible la relación con Jesús incluso para los que no le conocieron. Según Carmen Bernabé los primeros vv. (1-18) recogen dos episodios que presentan cómo los primeros discípulos llegaron a la fe; y los dos últimos episodios, recogidos en los vv. 19-29, mostrarían la posibilidad de fe para los que no conocieron a Jesús y recibieron testimonio de los que sí le conocieron⁹⁰.

Para Ignace de la Potterie, según recoge Carmen Bernabé, en este capítulo Juan describe la progresiva profundización en la fe de los primeros testigos, se basa en los verbos empleados por el evangelista para testimoniar esa fe. El verbo (βλέπω, vv. 1.5) reflejaría el constatar de María y Pedro que la tumba está vacía, el verbo (θεωρέω, vv. 6.12.14) indicaría la observación de los signos que centran la atención, para llegar a la fe pascual, el reconocimiento del resucitado, expresada por el verbo (ἐωράκαμεν, v.25). Es interesante señalar que este autor no dice nada del ἑώρακα de María que pertenecería a la tercera categoría del ἐωράκαμεν del v.25, expresión de la fe pascual, puesto que se trata del mismo tiempo verbal.

Esta progresión en la adquisición de la fe también es admitida por Francis J. Moloney en su análisis de capítulo 20, teniendo en cuenta el conjunto narrativo presentado por el evangelista⁹¹.

De este modo, en los vv. 3-10 encontramos la descripción del primer paso de la fe. En un primer momento, María y el discípulo amado simplemente ven (βλέπω) (vv. 1.5), pero hay otra forma de acercarse a los hechos, la de Pedro, el verbo θεωρέω (observó) indica la intención de entender el misterio de lo ocurrido (v.6). Después al entrar, el discípulo amado que también se fija, vio y creyó, porque recuerda la resurrección de Lázaro (“vendado”, sólo parece aquí y Jn 11). Su relación especial con Jesús, su papel de testigo, le ayuda a comprender, a llegar a la fe (v.8). Pero es una fe incompleta, no se comunica, los discípulos vuelven a dónde estaban, no hay transformación en ellos.

Es en los vv. 11-18 dónde Juan describe un segundo paso de la fe. El verbo θεωρέω indica de nuevo la acción de mirar de María en los vv. 11 y 15. Ella intenta comprender, pregunta a los mensajeros y al propio Jesús. Pero sólo la iniciativa del Resucitado, al llamarla por su nombre, al vincularse a ella (v.17) provoca el reconocimiento. María, entonces, comprende y confiesa: “He visto (ἑώρακα) al Señor”. Y, esta sí es una fe plena que corre a ser

⁹⁰ Cf., CARMEN BERNABÉ, *o.c.*, 147-149.

⁹¹ F. J. MOLONEY, “*El evangelio de Juan*”, Navarra, 2005.

comunicada. Ahora la oscuridad (σκοτία) v.1 se ha aclarado, la pregunta (v. 2.14.15) ha sido respondida.

Los episodios siguientes del capítulo narran la aparición del resucitado a los apóstoles (v.19). El relato sobre la incredulidad de Tomás nos lleva a la bienaventuranza de Jesús para todos aquellos que llegan a la fe por fiarse del testimonio de los primeros discípulos. Es la comunidad de Juan que cree a través del testimonio de otros.

Sandra Schneiders estructura el relato en tres secciones al distinguir tres temáticas.

- En la primera sección, vv. 11-15, el tema es el llanto. El Participio, κλαίουσα, llorando, abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando.
- La segunda sección, v. 16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, strafēi/sa, volviéndose. Es la mitad de la narración, y, nos sitúa entre la llamada de Jesús y la respuesta de María.
- Por último, la tercera sección, vv. 17-18, culmina en el anuncio. Esta autora nos hace fijar la atención en otro participio, ἀγγέλλουσα, anunciando. Es el final de la escena, María va a la comunidad a proclamar que ha visto al Señor y a compartir con ella el kerigma temprano que Él le ha transmitido.

Siguiendo esta estructura vamos a detenernos en cada una de las secciones. La sección primera nos presenta una escena cargada de simbolismo. Se inicia en la oscuridad, antes del amanecer, oscuridad externa que simboliza la oscuridad del corazón de María. Ceguera, incertidumbre, sufrimiento, todo ello en la intimidad de esta mujer que ha asistido a la muerte en cruz de su amigo y maestro. En el texto resuenan ecos del AT, él la llama mujer y la acción de echar una mirada a través de sus lágrimas (Jn 20,11: παρέκλυψεν) nos recuerda la Cantar de los Cantares (Cant 2,9) en su descripción de la búsqueda del amado. El jardín nos lleva también al recuerdo de los orígenes, a aquel jardín en el que Dios charlaba con la primera pareja humana (Gn 2, 15-17; 3, 8) y a la promesa de salvación a través del linaje de una mujer (Gn 3,15). Nos encontramos en contexto de Alianza, todo nos recuerda a la Alianza de Israel con Yahvé.

Ahora estamos en un nuevo jardín, el jardín de una nueva creación, y ante una nueva alianza, Jesús, liberador prometido de la nueva creación y esposo del nuevo Israel, y la mujer, que simboliza la comunidad joánica, la Iglesia, el Nuevo Pueblo de Dios.

Pero María está vencida por la pena y la desesperanza. Su dolor está fijo en la pérdida del cuerpo de Jesús, que es para ella la pérdida del pro-

pio Jesús. Tanto es así que no se sorprende ante la presencia angelical. Estos mensajeros como los querubines del Éxodo (25, 22), sentados a ambos lados del Arca de la Alianza, están sentados a ambos lados del lugar en que fue colocado el cuerpo de Jesús (v.12). María está buscando a Jesús pero su dolor la ciega, la incapacita para la revelación incluso cuando el mismo Jesús está de pie delante de ella y le habla. Jesús desafía su llanto e intenta reconducir su atención del cuerpo físico a su persona, “¿a quién buscas?” (v.15). Ella continúa en su fijación y vuelve sobre la pérdida del cuerpo, aunque ahora se refiere a ello hablando del Señor y de la roca.

Esta primera sección está bajo el signo del llanto, es decir, el dolor y la desesperanza. El autor está creando el ambiente dramático para la aceptación del nuevo modo de presencia de Jesús. Hay que cruzar el umbral de la economía de la historia para entrar en la economía de la salvación.

La segunda sección está constituida por un versículo (16) lleno de movimiento. Jesús le dice: “María”. Volviéndose (στραφείσα) ella le dice en hebreo: “maestro”. Este volverse, evidentemente no es físico. En el v. 14, después de que María repite a los ángeles su lamento de que se han llevado a su Señor, ella se vuelve quedando cara a cara con Jesús (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω). De esta manera, cuando Jesús la llama por su nombre ella ya le está mirando. El volverse del versículo 16 responde al cómo se dirige a él, no es simplemente volver, es conversión.

Lo que María hace, espiritualmente, al insistir en la ausencia del cuerpo de Jesús es privarse de la presencia viva de Jesús, volver a la verdad anterior. En el contexto de la comunidad joánica, es una vuelta a la sinagoga, a la ley mosaica. Cuando Jesús la llama por su nombre, nos recuerda al pastor que conoce a las ovejas por su nombre (10,3). María no reconoce a Jesús por el sonido de su voz, ha hablado antes con él y no le ha reconocido (v.15). El ser llamada por su nombre produce en ella la conversión. Jesús conoce a los suyos como el Padre le conoce a él y él conoce al Padre (10, 14-15). Él llama a sus ovejas por su nombre y ellas reconocen su voz y le siguen (10, 3-5). Ella le llama maestro, el autor no permite el error en la interpretación de la respuesta de ella. En el cuarto evangelio, empezando por el prólogo donde se puede leer que Ley viene a través de Moisés pero que la verdad y la gracia llegan a través de Jesucristo (1,17), la pregunta más importante es: ¿quién es el verdadero maestro en el camino de la salvación?, ¿de quién eres tú (el lector) discípulo?, ¿De Moisés o de Jesús? Hay que hacer una elección como la del ciego de nacimiento, que elige a Jesús (9, 27-34). Aquí, María, que simboliza al Nuevo Israel, la comunidad joánica y los lectores, debe hacer una elección salvífica: Jesús o Jesús el maestro.

La tercera sección contiene el difícil versículo 17, que comienza con la prohibición de Jesús (Jn 20,17: μή μου ἅπτου), traducida por “no me toques”

y continúa en la difícil referencia a la ascensión de Jesús al Padre. En cuanto a la primera parte podemos encontrar en ella los ecos de Mt 28,9, donde las mujeres al reconocer a Jesús se postran a sus pies, pero en línea de conversión personal podemos ver en ella que el sujeto de la acción, Jesús está de nuevo reconduciendo esa acción. María tiene que dejar (soltar) al Jesús individuo para encontrarse con el Jesús resucitado. Es el tiempo de una relación distinta. Tocar no es simplemente un gesto físico, también es ser tocado por la bondad de alguien, en el sentido de ser afectado por ese alguien (1Jn 5,18). En otras palabras, podemos sugerir que Jesús está reconduciendo el deseo de María de encontrarse físicamente con él hacia el nuevo lugar de su presencia en el mundo, esto es, la comunidad de sus hermanos y hermanas, los discípulos.

¿Qué podemos decir entonces de la razón que ofrece Jesús, “todavía no he subido al Padre”? Parece contradictorio aquí que Jesús prohíba a María tocarle, con ese gesto ella podría comprobar la realidad de su nueva presencia. Pero los autores coinciden en señalar que en el cuarto evangelio la glorificación de Jesús tiene lugar en la cruz. El Jesús que María encuentra en el jardín de la tumba es sin duda el Jesús resucitado. Entonces, cómo entender su “no he subido al Padre”. Según, Schneiders podemos entender la frase en sentido retórico, Jesús le recuerda a María que ya ha sido glorificado, y que ahora tiene que encontrarse con él en otra esfera. Tiene que ir a la comunidad, el lugar de su nueva presencia⁹².

Jesús continúa enviando a María a anunciar a los discípulos, lo que según esta autora es la versión joánica del kerigma pascual. El mensaje no es volveré o iré a Galilea; el mensaje es que todo ha sido consumado. La misión del Verbo hecho carne ha sido completada, y sus frutos están ahora a disposición de los discípulos. En el prólogo el lector ha escuchado que la Palabra tiene el poder de hacer a los que la escuchan Hijos de Dios (1. 12-14).

Éstos son los hermanos y hermanas de Jesús, el Padre que lo ha glorificado es ahora también su Padre. Sobre este punto es importante darse cuenta de que Jesús llama a la comunidad “hermanos” (ἀδελφούς) en sentido inclusivo, aquellos que le han escuchado, sus discípulos, que en Juan reciben el nombre de apóstoles.

⁹² Como hemos comentado en el análisis textual, S. Vidal afirma que esta parte del versículo 17 fue añadida con posterioridad al relato por el primer evangelista de la comunidad joánica. Como consecuencia de esto, se produce una ruptura de la secuencia del texto primitivo difícil de armonizar, y, además, supone debilitamiento de la importancia de la visión de María, que no estaría ante Jesús ya con el Padre, frente a la visión posterior de los discípulos de los vv. siguientes

El mensaje que Jesús envía a sus discípulos nos remite al AT. El dice: “a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”, como Rut la moabita dice a su suegra Noemí: “...tu pueblo será el mío, tu Dios será mi Dios” (Rut 1,17) También en la promesa profética de la Nueva Alianza, “meteré la Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31, 33). La escena concluye en el jardín de la creación, en el jardín del Cantar, allí Jesús el verdadero Jardinero y el verdadero Amado se encuentra con aquella que le busca. Esto es anuncio de que la obra de Jesús ha sido acabada. Él se dirige a Dios al que llama Padre, lo que para sus discípulos significa que son los primeros partícipes de la salvación de la Nueva Creación, los primeros no nacidos de la sangre sino de Dios. Ellos son los miembros del nuevo Israel con quien Dios a través de Jesús, el nuevo Moisés, ha establecido una nueva Alianza. La gracia de Dios, en Juan, es la filiación divina, la vida eterna en el Espíritu que se derrama sobre los creyentes (4, 10-11) para que no se pierda ninguno (6, 38-39).

En el versículo 18 María, nombrada de nuevo por su nombre completo, como en el v. 1, va a realizar su misión apostólica. Ella va a anunciar (ἀγγέλλουσα), un verbo que cómo hemos visto sólo se utiliza en esta ocasión en todo el Nuevo Testamento y en la Septuaginta. María que comenzó el episodio llena de dolor y desesperanza, llorando, ha sido convertida, ha dejado sus antiguas creencias por la nueva vida que le ofrece la glorificación de Jesús, que vive ahora con Dios en el templo de su cuerpo (2, 21-22), la comunidad, va a anunciar lo que le ha sido revelado. En la comunidad de Juan, ella toma el papel que Pedro desempeña en Lucas 22, 31-32, de confirmación de sus hermanos y hermanas. Es ella la única que recibe una aparición individual y personal, y una misión de Jesús. Se trata de una expresión singular del kerigma pascual entregado a una mujer y sólo a ella. Si continuamos la lectura del capítulo 20, encontramos el apoyo a esta afirmación, Jesús no repite el envío a la comunidad reunida la tarde de la Pascua (20, 19-23). Él presupone que María ha realizado su misión invitándolos a salir y extender por el mundo el anuncio (1, 29; 20,23).

Recogemos ahora, la lectura tradicional de nuestro pasaje, Jn 20, 11-18 que desde los orígenes de la tradición cristiana ha relacionado este pasaje del evangelio de Juan con el Cantar de los Cantares. Hipólito, como veremos más adelante, en su *Comentario al Cantar de los Cantares* hace alusión a Jn 20, 11-18. Nos parece interesante abordar esta interpretación exegética en nuestro estudio ya que nos puede aproximar a la comprensión de la interpretación de este texto en la tradición patristica.

La lectura comparada del evangelio de Juan y del Cantar nos permite observar las coincidencias temáticas de ambos. Éstas se hacen muy evi-

dentes en el relato de la Cristofanía a María Magdalena, como lo han reflejado los autores desde los orígenes del cristianismo. Lo que hace pensar que todo el evangelio en realidad, es una preparación para este encuentro de Jn 20, 11-18, un *derash* del Cantar de los Cantares⁹³.

En el Capítulo 20 el evangelista nos narra la manifestación pascual de Jesús en el huerto. Para cualquier lector de los primeros siglos, los elementos del texto evocan al Cantar de lo Cantares.

El final del segundo poema del Cantar (3, 1-5) parece marcar los elementos del relato joánico. La búsqueda en la oscuridad, la pregunta, el gesto de agarrarle (no se describe) son elementos comunes con Jn 20, 1-18.

Aquí, María Magdalena y con ella la comunidad, sale de noche a buscar a su amado (Jn 20, 1-2). Su angustia nace de la ausencia, no encuentro a mi Señor, no sé dónde lo han puesto (Jn 20, 11-13). El encuentro se produce en un jardín, allí ha sido enterrado, ahora nos lo recuerda la palabra “jardinero”, es el lugar dónde lo colocaron sus amigos, Nicodemo y José de Arimatea, que lo han preparado para ella. No hay lienzos sino sábanas empapadas de perfume, no hay sepultura sino lecho.

En ese huerto tendrá lugar el diálogo entre ambos (Jn 20 14-16). El supuesto jardinero repite las palabras de los ángeles y, pregunta a María: “¿a quién buscas?”. Como ya vimos en el comentario este verbo tiene resonancias teológicas, implica relación y seguimiento (Jn 1, 38). En aquel momento como en este Jesús es reconocido como Rabbí. Y al hacerlo María es presentada como seguidora, discípula de Jesús.

En este encuentro Jesús dará a María un nuevo y definitivo saber. María, que es uno de los suyos, acepta su enseñanza. Ya no tiene que buscarle, él se encuentra de forma nueva y permanente en la comunidad. De nuevo el Cantar para expresar esa relación íntima entre el Maestro y su comunidad. Allí será posible una nueva relación con Él en Espíritu y verdad. Es la hora de la misión. María, como la amada del Cantar (Cant 8,13), será escuchada por los compañeros del novio, cuando ella les diga todo aquello que Él le ha revelado⁹⁴.

Juan recoge aquí “esta antigua tradición que hablaba de una cristofanía a María Magdalena y la desarrolló narrativamente, en el trasfondo de la interpretación *deráshica* del Cantar, para indicar que Jesús era el único que podía dar un conocimiento de Dios”⁹⁵. Ni la ley ni la meditación con-

⁹³ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 160-167.

⁹⁴ S. CASTRO, *o.c.*, 349-357.

⁹⁵ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 169-170.

ducen a Dios, sólo Jesús. Y la fe en Él no se apoya en los signos sino en la relación personal con Él, que a partir de su glorificación está presente en la comunidad a través del Espíritu.

María, que había salido a buscar a su maestro, a su amigo, vuelve a la comunidad a comunicar que ha encontrado al Señor. María sabe ahora quién es realmente Jesús, se ha cumplido la promesa. Jesús cumple lo dicho en el discurso de despedida: “vosotros, en cambio me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros” (Jn 14,19-20) María, ahora puede decir: “he visto al Señor” (20,18). Una expresión que recoge toda la comprensión de la revelación de Jesús.

4. “HE VISTO AL SEÑOR”: ANÁLISIS SEMÁNTICO

Estas son las palabras de María Magdalena a los discípulos después de su experiencia con el resucitado. Una palabras que como ya hemos visto pertenecen a la parte más antigua del relato y que fueron, posteriormente completadas por el “y esto me dijo” en el mismo versículo. Una expresión que nos abre un abanico de preguntas referidas al verbo que se usa (ὄραω), el tiempo verbal (ἑώρακα) perfecto de indicativo, la referencia al Señor (τὸν κύριον), y el hecho de ser pronunciadas por María la Magdalena.

María fue a anunciar a los discípulos y les dijo: “He visto al Señor” (“ἑώρακα τὸν κύριον”). Esta expresión tiene la apariencia de ser una forma tradicional hecha. Tal y cómo nos indica la presencia de un “hápax” en los LXX y el NT, el participio del verbo anunciar (ἀγγέλλουσα) que como, ya comentamos en el análisis del versículo, sugiere un lenguaje ritual de carácter litúrgico. Probablemente procedente de la proclamación del texto por parte de la comunidad en el estadio de transmisión oral y uso litúrgico del mismo⁹⁶.

A partir de aquí podríamos preguntarnos: ¿Es la fórmula que lo acompaña una expresión técnica de testimonio y conocimiento de Dios? ¿Existe en la tradición literaria un uso específico de esta expresión para hablar de la visión de Dios? Para acercarnos a las posibles respuestas vamos a anali-

⁹⁶ El único testimonio de ἀγγέλλω en el NT es en Jn 20,18. Nunca lo han usado los Padres Apostólicos. En Juan 20,18 está en relación con la narración pascual en que María ha visto y oído al Señor. Tampoco está testimoniado su uso en los LXX. ¿Podría tratarse de una palabra de uso sagrado? Para profundizar en la historia del término consultar: J. Schniewind, *Voz ἀγγέλλω* en G. KITTEL; G. FRIEDICH; G. W. BROMILEY (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan 1965, 61.

zar el uso de los verbos de visión como expresión de las experiencias con el orden sagrado, tanto en el mundo helenístico como el contexto bíblico del AT y NT.

4.1. Los verbos de visión en el mundo griego

El uso de varios términos para expresar la visión indican la importancia de este sentido para los griegos, si bien no se trata de simples sinónimos, sino de distintos aspectos o formas de ver. Los verbos ὁράω, βλέπω, θεάομαι, θεωρέω pertenecen a este grupo de verbos que nos presentan distintas formas de percibir la realidad a través de los ojos. Con el tiempo tuvo lugar un intercambio de significados, así, verbos diferentes que originariamente significaban acciones específicas fueron relacionados con tiempos específicos y combinados en una única conjugación (ὁράω, ὄψομαι, εἶδον). Es interesante destacar que según una etimología popular θεωρέω sería un derivado del sustantivo θεωρος, tiene relación con mostrar, y está atestiguado su uso como observar o ver algo. En la escuela peripatética, θεωρος procedía de θεός en el sentido de observar sobre dios, como primera referencia a los cultos oficiales. Por tanto, el uso primario de este verbo estaría en relación con la participación como espectador en las festividades religiosas, si bien, pronto pasó a un significado general de observar, percibir, reconocer, pasando a ser sinónimo de θεάομαι y ὁράω. En koiné pasó a ser reemplazado por *ovra,w* en numerosas ocasiones⁹⁷. En sentido figurado, puede llegar a significar contemplar, tener en cuenta, en Platón y Aristóteles.

Así pues, la existencia de numerosos verbos de visión, y su amplio y variado rango de significados, indica la alta estima de la visión y su correspondiente importancia para el ser humano. La visión tiene un alto grado de significación religiosa en el mundo griego. Desde muy antiguo, ver y oír son considerados los instrumentos más importantes de la percepción, y de estos dos, la visión es sin duda la más importante. Estos verbos experimentaron una temprana transición de los sentidos a la percepción intelectual. Si bien, en no pocos momentos, se expresaba la inadecuada percepción fruto de los sentidos. Se dice que los sentidos son incapaces de conocer la verdadera naturaleza de las cosas, velándonos su inmutable naturaleza.

En la mitología, la idea antropomórfica de los dioses permite sospechar que podían ser vistos con ojos humanos. En Homero, el dios puede mostrarse con apariencia humana y desaparecer como un pájaro. En la Odi-

⁹⁷ Cf. W. MICHAELIS, *Voz ὁράω en:* G. KITTEL; G. FRIEDICH; G. W. BROMILEY (Eds), *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume 5, Michigan 1965, 319.

sea, sólo a unos pocos elegidos se mostraban realmente los dioses, aún cuando otros estuvieran presentes. Estos episodios son descritos con gran comedimiento. El temor y el asombro apresa a los seres humanos cuando la deidad se revela. Sin embargo, no aparece la idea de que aquél que ve la deidad muere.

En otros textos en los que se habla de apariciones de los dioses a los seres humanos estas teofanías son experiencias visionarias y alucinatorias, donde siempre se refuerza la importancia del ver frente al oír⁹⁸.

En la filosofía, muy al principio, hubo quienes enfatizaron la invisibilidad de los dioses. Empédocles (s. V a. C.) hablaba de la imposibilidad de pensar en una deidad tan cercana a uno mismo que pudiera ser vista por nuestros ojos y tocada con nuestras manos. Esta convicción cobró profundidad cuando el mundo sensible era entendido como antítesis del mundo espiritual en la doctrina de las ideas de Platón. Allí la vista (ὄραν) estaba necesariamente en contraste con el conocimiento (νοεῖν). El mundo de los sentidos puede ser visto, pero el mundo de las ideas, la verdadera realidad, es invisible, sólo accesible por la νοῦς. Sin embargo, incluso para los griegos el esfuerzo supremo y puramente intelectual es siempre una visión. En su *Metafísica*, Aristóteles habla de la preeminencia del ver. En *Timeo*⁹⁹, Platón ensalza la habilidad de ver como don de dios y fuente de la filosofía. La visión, en el sentido espiritual relacionado con la luz, da acceso al ser verdadero. Esta contemplación (θεωρῶν) es algo puro, reverente, desinteresado, solemne y religioso. Los términos usados son βλέπο, θεαόμαι y θεωρέω. El órgano de esta visión es el ojo del alma, mejor que diez mil ojos, el único capaz de percibir la verdad. En este ascenso hacia la divina belleza sólo hay una cosa que da significado a la vida, alcanzar el conocimiento. El ojo del alma permite la contemplación del mundo del ser en el que el filósofo se deleita. Esto no significa que sea fácil ver porque ese mundo es radiante, la mayoría de los seres humanos no pueden soportar mucho tiempo la mirada hacia lo divino.

De aquí a la formulación religiosa de Aristóteles en su ética de la felicidad o *eudaimonía* hay sólo un paso: en la contemplación de Dios encontramos el verdadero propósito de la vida humana, el cual es la adoración de Dios. En “Ética a Nicómaco”¹⁰⁰, habla de la contemplación de Dios como el camino en

⁹⁸ Cf. W. MICHAELIS, *o.c.*, 320-324.

⁹⁹ Diálogo escrito hacia el 360 a. C, en el que el filósofo aborda el origen del universo, el origen de la materia y la antropología. ZEYL, D. J., (tr.), *Plato: Timaeus*, Indianapolis and Cambridge (Massachusetts), 2000.

¹⁰⁰ ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics. Translated, with Introduction, Notes, and Glossary by T. Irwil*, Indianapolis (Indiana) 1999².

el que el hombre debería llegar lo más lejos posible para llegar a ser inmortal. Esta línea se continúa y culmina en Plotino. Así, la divinidad griega no es algo que puede ser oído o creído, si no algo revelado sólo por la contemplación. La contemplación de lo divino es la aplicación a lo intelectual de lo que ha sido la realidad histórica de la vida religiosa de los griegos. En este misterio, lo visual juega un papel importante: “Feliz es quien ha visto”¹⁰¹.

En el movimiento gnóstico existía la convicción de que Dios es invisible por naturaleza. Sin embargo, cuando el hombre se acerca a la naturaleza divina y es deificado, puede ver a Dios. La gnosis hace posible la visión de Dios, de hecho, es en sí misma visión de Dios¹⁰².

Los escritos herméticos combinan diferentes modos de pensamiento, aunque predomina el gnosticismo. Expresan claramente la inaccesibilidad de Dios a través de los sentidos (*Corpus Hermeticum VII, 2^a*). La visión de Dios sólo es posible tras la muerte, salvo para el Gnóstico (*Corp. Herm. V, 2*). Así, la visión de Dios es plenamente posible para aquél que se libera del mundo de los sentidos y de las sujeciones de la nouj, en lo que es obviamente una experiencia estática. La preponderancia del elemento visual en esta literatura es incuestionable. Oír es escuchar y seguir la instrucción del mistagogo que prepara para la visión estática¹⁰³.

4.2. Verbos de visión en la escritura hebrea y en la septuaginta

El verbo ὁράω junto con εἶδον cubren la mayoría de las referencias a la visión. Su principal equivalente en el texto masorético es el verbo har, en

¹⁰¹ “Ética a Nicómaco”: Escrita en el siglo IV a. C., es uno de los primeros tratados conservados sobre ética y moral de la filosofía occidental y sin duda el más completo de la ética aristotélica. Está compuesta por diez libros que se consideran basados en notas sobre sus ponencias magistrales en el Liceo. La obra aporta un análisis de la relación del carácter y la inteligencia con la felicidad.

¹⁰² B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures. A new Translation with Annotations and Introductions*, New York 1987.

¹⁰³ “Corpus Hermeticum” conjunto de textos que pueden ser datados entre los siglos I y III d. C. Se trata de diálogos en los que los interlocutores son “Hermes Trismegistus” y alguno de sus hijos, “Tat” o “Asklepios”. Las recopilaciones de que disponemos constan por lo general de dieciocho tratados o libros (relativamente breves) y, se las supone realizadas a partir de un texto común recopilado por estudiosos y religiosos bizantinos, en Constantinopla, no antes del año 500 d. C. ni después del año 1050. Esta literatura nos muestra un ejemplo de la fusión entre el Platonismo y el Estoicismo que realizaron aquellos pensadores que buscaban una justificación filosófica de la religión. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, 10- 53.

pocos casos traduce el hebreo ראה o su versión aramea. En el Génesis ראה es, en siete ocasiones, el original de $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ ¹⁰⁴.

En muchos casos, $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$ no significa sólo percepción sensitiva si no también percepción intelectual. Cuando ver y oír son mencionados juntos es raro que se refieran a una percepción sensorial, como en el caso de Dt 4,28 referido a los ídolos. En la mayoría de los casos denota reconocimiento y comprensión, como en Job 13,1; Is 52,15; Ez 40,4. Y la visión puede ocupar el primer lugar como en Ecl 1,8; Ecl 17,13; Ez 40,4; o al revés como en Bar 3,22 o en Is 64,3 e Is 66,8. Las dos funciones son igualmente buenas, creadas por Dios (Prov 20,12), pero ver puede añadir verdadera experiencia al mero escuchar.

Los verbos $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$ y $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ son usados incluso para expresar “percepción espiritual”, con el sentido de notar, de establecer, de darse cuenta como en Gn 16,4 ó Is 29,15; también se dice de Dios Gn 1,4; 8; 7,1; 29,31; Ex 3,7; Dt 9,16. O con el sentido de comprobar (Gn 26,28; 37,20). Ver es siempre la base de la percepción espiritual (Hab 2,1), pero otros sentidos como el oír también son mencionados (Gn 42,1). En textos como Ex 34,10; Dt 3,21; 4,3; 11,7 se hace referencia a ver la obra de Dios en la historia.

La expresión “ver la gloria de Dios” (Is 35,2; Is 66,18) debe ser entendida no como una percepción sensorial sino como una experiencia personal que consiste en recibir la revelación de la gloria de Dios. No así la “gloria del Señor” (Ex 16,10; Lv 9,6; Num 14,10) que parece referirse a la presencia misma de Dios. En algún caso, como Is 40,5 donde la gloria del Señor no es algo concreto, parece referirse a la revelación como el caso anterior.

4.3. Significado de los verbos de visión en el AT

Teniendo en cuenta que el uso de los verbos de visión en griego y en hebreo es similar, la LXX no tuvo importantes dificultades en la traducción del texto hebreo. En algunos casos podemos encontrar la cualidad de ver referida a Dios, como en el libro del Génesis, en el “poema de la creación”, en Gn 6,22 o en Ex 12,13. En Ex 3,4 Dios observa (mira) como Moisés se acerca a la zarza. En estos casos parece que los textos atribuyen a Dios la cualidad humana de la visión, en el sentido de percepción sensorial.

Cuando ver y oír aparecen juntos los verbos de visión se mueven hacia significados que no indican visión sensorial, sino procesos espirituales, y suelen ir acompañados de palabras como $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ o $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$. Parece que teológicamente tienen que ver con la relación entre el ser humano con Dios y su revelación.

¹⁰⁴ A. SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 2008³.

Los verbos ὀράω y εἶδον son usados también, para traducir ראה y הוה en visiones proféticas. En las revelaciones durante el sueño, en la historia de José (Gn 31,10; 41,22) podemos encontrar ὀράω. Estos sueños son puramente visuales y las imágenes vistas son interpretadas por individuos especialmente dotados para ello por Dios. De este modo, son aceptados como revelaciones, como un conocimiento procedente de Dios. No se les puede considerar una aparición de Dios, pero son un tipo de revelación que tiene lugar en la noche durante el sueño, e incluso en un lugar apartado como en Gn 28,10ss.

Las llamadas ocho visiones nocturnas de Zacarías (Zac 1,7-17; 2, 1-4; 2,5-17; 3, 1-10; 4, 1-10; 5, 1-11; 6, 1-9; 6, 9-15) no pueden ser consideradas como sueños. Ellas pertenecen a una segunda categoría de visiones proféticas, p.ej. alucinaciones o percepciones interiores que pueden ocurrir de día o de noche. El texto hebreo usa ראה o הוה dependiendo de que las visiones sean genuinas visiones procedentes de Dios o decepciones que proceden sólo del corazón de uno mismo. La LXX elimina esta distinción. El verbo ὀράω se usa tanto para har, como en Am 7,8; Am 8,2; Zac 5,1;y, Ez, 8,17; como para הוה, en Am 1,1; Miq 1,1; Ez 12,27;y, Lam 2,14. La señal de autenticidad de estas visiones es la misma que para las demás, fundamentalmente, que el profeta no es nunca autor de la visión, si no su receptor. No hay ningún esfuerzo humano, ni rezar, ni sacrificar, ni ninguna técnica especial que se pueda hacer para conseguir una teofanía. Es Dios mismo el que se muestra en las visiones proféticas. Esta es una importante distinción con las religiones místicas o el gnosticismo donde se intenta alcanzar la visión con la contemplación u otros métodos externos.

En los grandes escritos proféticos existe una preponderancia del oír frente al ver. La revelación por la palabra es el primer plano de la revelación, mientras que la revelación visual es sólo el marco de esa palabra. Más aún, el tema y el contenido de la visión no es Dios mismo. Mientras que lo que puede ser oído es Dios mismo, el que da Su Palabra al profeta en la visión. La visión, como en los sueños, puede ser una persona, un animal, objetos, procesos que ocurren en la naturaleza y la vida, a veces con aspecto mitológico o celestial, pero nunca Dios mismo. Esto está relacionado con la visión de Dios del AT, Dios se revela a sí mismo con cierta inmediatez, puede ser oído, pero nunca puede ser visto.

A menos que la estructura demande una construcción distinta, lo que se está viendo se introduce con ὀράω o con expresiones como εἶδον καὶ ἴδου, pero no con ὤφθη, las excepciones son 2 Mac 3,25 y Dn 8,1. En línea con el hecho de que ὤφθη forma parte de la terminología característica usada para expresar la autorevelación de Dios.

En Ezequiel se habla de la visión de la Gloria del Señor (δόξα κυρίου), lo que podría hacernos pensar que no se cumple el principio de que no se puede tener una visión de Dios. La δόξα no se describe. Ez 1,28 habla de la apariencia visible de la Gloria del Señor. Aquel que habla con el profeta no es descrito, de lo que se deduce que no es visto. Sólo después, en Dn 7,9, hay una descripción de Dios aunque sigue siendo poco explícita. Tampoco la representación de la Antigüedad parece real en Dn 7, 1-28. Lo que parece que está realmente representando es el destino de cuatro imperios. Por encima de todo, las visiones de Daniel son un recurso literario y no una auténtica visión profética. Am 9,1 es claramente una introducción y no una entrevista con la divina Palabra, lo mismo Am 7,1. 4.7; y 8,1, y la versión de Am 7,7 en la LXX.

En la visión de Isaías (Is 6,1-13) el “ví al Señor” (εἶδον τὸν κυριον) de Is 6,1 es enfatizado por “con mis propios ojos” (τοῖς ὀφθαλμοῖς μου) en Is 6,5. Pero aquí tampoco hay una descripción de Dios. Finalmente, en 2 Cro 18,18 el profeta Miqueas dice que ha visto al Señor sentado en su trono y que ha sido espectador del diálogo de Éste con “sus espíritus”. Este antiguo testimonio, sin embargo, parece más un recurso poético para presentar la Palabra del Señor que Miqueas entrega a Ajab.

La visión directa de Dios (cara a cara) de la que habla Num 12,8 no está relacionada con la visión de Dios de los profetas. En 12,6 queda claro que los profetas (Aarón y Miriam) no ven a Dios en sus visiones, Dios declara su voluntad en las visiones, hablando con los profetas. Sin embargo, Moisés, “*el más fiel de todos mis siervos*” (12,7), es agraciado con el hecho de poder hablar con Dios cara a cara (Ex 33,10; Dt 34,10).

En el episodio de la Zarza, el ángel del Señor se apareció (ᾤφθη) a Moisés (Ex 3,2). De Ex 3,6 se puede deducir que es Dios mismo quien se da a conocer más que el ángel, sin embargo, “Moisés se tapó la cara temeroso de ver a Dios”. Podría parecer que Dios pudo ser visto y que Moisés no aprovechó esa oportunidad. Pero, aunque Moisés no vio a Dios pudo decir: “El Señor Dios de vuestros padres, de Abrahán, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha dicho...” (Ex 3,16). El uso intransitivo del verbo (ᾤφθη) indica que se trata de una presencia, no de una percepción sensorial que puede ser captada por los ojos. Esto es más claro en Ex 6,3 que dice que Dios se apareció a Abrahán, Isaac y Jacob, pero no hay relato de teofanía a Isaac. La comparación de las menciones a los Patriarcas (6,3; 3,16; 4,5) parece que quiere expresar la revelación de Dios mismo como Dios.

Esta manifestación de Dios es la que se produce en Ex 24 donde Dios pide a Moisés que elija un grupo de hombres para subir con él a la montaña,

y allí ellos contemplaron a Dios (24,10: “y vieron al Dios de Israel”). Parece que este versículo pertenecía a un estrato antiguo en el cual se expresaba claramente que a Dios se le podía ver como tal. La LXX suaviza este realismo y en 24,10 leemos: “vieron el lugar en el que había estado el Dios de Israel” y en 24,11 “y en el lugar de la aparición de Dios comieron y bebieron”.

En Ex 33, 18-23 Moisés pide a Dios que le muestre su Gloria, la respuesta a este deseo (v.19- 21) no pertenece al relato inicial, la gloria es mencionada de nuevo en v.22. El v.23 con el uso de la palabra “rostro” (פניו) distingue entre el rostro de Dios que está prohibido ver, y su espalda. El principio básico expresado en Ex 33, 20b de que quien ve a Dios muere, no está planteado como la consecuencia de la violación de la prohibición, sino como una prohibición que no está adscrita a un lugar. La divinidad y la majestad de Dios de un lado y, la indignidad del ser humano por otro, hacen que el ser humano no pueda ver a Dios sin ser destruido, tal y cómo expresa Is 6,5.

Un caso especial pueden ser los relatos que se introducen con la fórmula: El Señor se apareció... (ὤφθη κύριος τω) Gn 12, 7; 17,1; 26,2; 24; 35,9. En estos relatos ὤφθη se refiere a las palabras de Dios, en ningún momento se ve a Dios, simplemente se le oye. Indica que Dios se revela a sí mismo a través de su Palabra.

En algunos pasajes hay referencias a la visión de Dios en sentido figurado. En ellos ver a Dios se refiere a su proximidad. En Eclo 15,7 lo que “no alcanzarán los hombre falsos” es a percibir la presencia de Dios. Su naturaleza se da a conocer a quien el ama (Sab 6,12). En Eclo 43,31 (¿Quién lo ha visto que pueda describirlo?) se contradice con lo anterior, pero la razón nos la da Eclo 43,32 (“sólo un poco he visto de sus obras”) lo poco que el ser humano puede ver de Dios no le permite conocer todo lo que se puede conocer de Dios y de sus obras. El suspiro del corazón de Job (Job 23,9) “no lo veo”, significa que no puede sentir a Dios. En Job 34,29 “ver a Dios” se refiere a su cercanía y su gracia. Job 42,5 dirá “te conocía sólo de oídas” lo que significa que a través de la instrucción divina que comienza en 38,1 sus ojos se han abierto, y, a través de la creación y sus maravillas él, ahora, contempla su impotencia y pequeñez frente a la omnipotencia y la soberanía de Dios. Se refiere a un sentido espiritual y no sensitivo, y cómo en las obras de Dios podemos encontrar su revelación y su relación con el ser humano.

Job 19,26 habla de ver a Dios después de la muerte. La redacción sugiere una visión en esta vida corroborado por Job 23,9; 35,14; y, 34,29, en el sentido de que Dios puede volver a agradecer a Job. La visión de Dios después de la muerte tiene aquí un sentido figurado, puesto que no podemos

testimoniar la promesa de la visión de Dios tras la muerte en el AT. Sería expresión, entonces de la gracia de Dios incluso después de la muerte. Si Is 60,2 sostiene la posibilidad de ver a Dios o su sabiduría en un futuro o al final de los tiempos, la referencia aquí es a revelar su presencia más que a visibilizarla. La promesa de Mt 5,8 y la certeza de 1Jn 1,3 no encuentran precursores en el AT.

4.4. Los verbos de visión en el NT

También en el NT ὁράω y εἶδον son los verbos empleados como verbos de visión. Sólo tienen menor papel en el Cuarto Evangelio en parte porque hay menos narrativa (εἶδον es usado en Jn en dichos y diálogos) y, en parte porque prefiere el perfecto ἑώρακα. De las 33 veces que el perfecto aparece en el NT, 19 lo hace en Juan y 7 en las cartas joánicas. En la mayoría de los casos el perfecto es el efecto de la visión para el sujeto, en cuanto al significado parece sustituir a εἶδον. El presente ὁράω no se usa en Jn, aparece en su lugar θεωρέω o incluso por βλέπω, lo que es muy raro en el NT. La forma ὄψομαι (el futuro) se encuentra 33 veces en el NT de las cuales 10 en Juan. Y hay 23 usos de ὤφθη (el aoristo de la voz pasiva), ninguno de ellos en Juan.

El ver y el oír tiene un amplio grupo de significados en el NT. Se dice de Dios que vió la opresión de su pueblo en Egipto, en el discurso de Esteban (Hch 7,34). Juan utiliza ὁράω para referirse al ver de Jesús fuera de las secciones narrativas de este evangelio (Jn 3,11; 6,46; 8,38). Cuando se habla de ver a Jesús, no hay términos especiales para enfatizar el encuentro. En Jn 12,21 los griegos quieren ver a Jesús, aquí ver significa hablar con, también en Lc 8,20 y Mt 12,46 tiene ese significado, referido a la madre y los hermanos de Jesús. Por lo tanto, no hay un énfasis especial en ver al Jesús histórico.

En Jn 8, 38 es clara la diferencia entre el ver y el oír, los judíos han oído de su padre Abrahán, Jesús ha visto de su Padre. Jn 6,45 confirma esta distinción al referirse a lo que se puede oír de Dios a través de los profetas. A menudo ver y oír juntos constituyen la percepción espiritual y sensorial juntas (Mc 4,12 y sus paralelos en Lc y Mt; Mt 13,14; Hch 28,26), en la que se subraya el testimonio, la experiencia personal y la certeza individual. A veces ver precede a oír (Lc 7,22; Jn 3,32), otras oír es colocado primero (Lc 2,20; Jn 5,37), otras veces se alternan uno y otro en la expresión (Mt 13,13; 1 Jn 1,1; Lc 7,22 y Mt 11,4).

En el NT βλέπω también significa percepción, la capacidad de ver que distingue de los ciegos (Mt 12,22; 15,31; Mc 8,23; Lc 7,21; Jn 9; Hch 13,11). También es ver en sentido antropomórfico (Mt 6,4), lo que Jesús ve de su

Padre (Jn 5,19; 8,38). Este verbo en muchos lugares denota ver como fenómeno sensible, que lo distingue de la certeza religiosa. En alternancia con otros verbos de visión puede ser usado en sentido figurado (Rom 7,23; 2 Cor 7,8; Col 2,5; Hb 2,9; 10,25). No se usa para las visiones del Señor resucitado ni en las visiones de cumplimiento escatológico. Nunca se usa para la visión de Dios en todo el NT, salvo en Mt 18,10, la parábola de la oveja perdida, donde se dice que los ángeles ven a Dios, y en Jn 5,19, donde ven a Jesús andando sobre las aguas.

En Jn el presente de ὁράω no se usa, en su lugar aparece el presente de θεωρέω. En Mt 27, 55 y sus paralelos, donde las mujeres aparecen como espectadoras de la pasión de Jesús, θεωρέω es usado en su sentido original, observar algo. El verbo θεωρέω no aparece en las visiones de futuro (“visionary seeing”) de Lc 24,37 ni Mt 14,26 y sus paralelos, ni en Hch 9,7 (la conversión de Pablo) ni en Hch 10,11 (en la visión de Pedro). El significado principal de θεωρέω en los Hechos de la Apóstoles es percibir, reconocer (Hch 4,13; 17,16).

En Jn 6,19 y en Jn 20,6, Jn 20, 12 y Jn 20,16 el verbo θεωρέω es intercambiable con otros verbos de visión, siempre referido a una percepción de los sentidos. En el diálogo con la mujer samaritana (Jn 4,19), en el comentario de los fariseos tras la entrada en Jerusalén (Jn 12,19), en el “discurso de despedida” al hablar de lo que ve el mundo (Jn 14,17), y, quizá también en Jn 9,8 al hablar de la gente que veía al ciego de nacimiento pedir limosna, o en Jn 10,12, el sentido de este verbo es percibir o reconocer. Por otro lado, en el “discurso eucarístico” (Jn 6, 40; 62), en el diálogo con los griegos (Jn 12, 45), en el “discurso de despedida” (Jn 14, 19), y, en Jn 16, 10; 19, θεωρέω comparte el uso específico que el Cuarto Evangelio da a los verbos de visión que veremos más adelante. En Jn 8,51 se usa en el sentido de conocimiento, como en Jn 17,24 donde se refiere a que los discípulos y discípulas puedan contemplar la gloria del Hijo, aunque en este caso esta experiencia es el cumplimiento escatológico.

4.4.1. EL TESTIMONIO OCULAR Y LA FE

El dicho de Mt 13,16: “;Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!” suena en un primer momento a un refrán referido a la capacidad de comprender la realidad sensible. En Lc (Lc 10,23) nos damos cuenta de que la mención a los ojos no hace referencia a la realidad sensible.

Es un semitismo (Job 19,27; 42,5), una expresión encontrada también en Lucas (“porque han visto mis ojos tu salvación”, Lc 2,30), en Pablo (1Cor 2,9). En el paralelo de Mt 13,16, Lc 10,24 encontramos la referencia a la Escritura, lo que nos indica que es el reflejo de una tradición antigua mejor preservada

en Lucas que en Mateo. Esta tradición, sin entrar en las diferencias entre ambos evangelios, parece indicarnos que ver y oír son los prerequisites para el conocimiento de la salvación. Bajo ella está la convicción de que el esperado tiempo de la salvación ha llegado en Jesús. Se puede concluir que el testimonio ocular como tal no es exaltado, pero se hace hincapié en la obligación de tomar una decisión correcta a la luz de lo que nos revela. En este sentido, el dicho de Mt encaja bien con la expresión de testimonio en el resto del NT.

Según Lc 1,2 (“tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra”) la proclamación de Cristo en el Cristianismo primitivo dependía de la no ruptura del testimonio (“eye-witness”). Lucas aceptará como agentes de la tradición a estos testigos, o más bien él sólo aceptará como testigos aquellos que fueron también servidores de la Palabra (ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου). La referencia es que ver lleva a la proclamación de la Palabra en la comunidad creyente, porque no está limitado a la percepción y a la contemplación que tiene lugar, sino que “haber llegado a ver” es entendido como revelación, que debe ser encontrada en la fe. El testimonio es genuino sólo cuando la fe está presente, como señal de privilegio. Por esta razón, a pesar de que los evangelios están basados en la tradición de los testigos, son más que informes de testigos oculares.

Si en los evangelios no se dan descripciones de Jesús, ni de su vida, ni de los lugares, la razón no es que estos datos se hubieran perdido antes de que se escribieran los relatos. El hecho es que para el testimonio de lo que se había visto y lo que debía ser descrito como visible, lo importante eran las acciones, sus palabras, los encuentros con él. Lo primero que se recogió no sólo fueron sus palabras sino también sus hechos, sus obras. Esto está conectado con el hecho de que ambos trabajo y palabra, y, por tanto, ver y oír, constituyen la completa historicidad y totalidad del evento de la revelación. No hay duda de la primacía del oír (Hb 2,3), pero ver es un tipo de audición, es una recepción de revelación. Como el oír, puede y debe conducir a la fe (Jn 11, 40: “¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?”; Jn 20,8: “...el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio y creyó”). De hecho la falta de fe es no llegar a ver (Jn 6,36: “Me habéis visto y no creéis”), aunque la fe puede depender del ver para el no creyente (Mc 15,32: “...que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos.”; Jn 20,25-27).

En Jn 20, 24 y en Jn 20,14-18¹⁰⁵ la referencia, de hecho, es a un encuentro con Jesús resucitado, pero el dicho de Jn 20, 29: Μακάριοι οἱ μὴ

¹⁰⁵ Nos parece importante señalar que Jn 20, 18 es excluido de esta conclusión por W. Michaelis en: W. Michaelis, *o.c.*, 349. A pesar de que la expresión es similar, parece que no es tenida en cuenta a la hora de hablar de un encuentro con el resucitado como en los casos citados.

ιδόντες, καὶ πιστεύσαντες. (¡Dichosos los que no han visto y han creído!), tiene validez dentro de un contexto particular. Está dirigido a los contemporáneos del evangelista que tienen que creer sin haber visto por sí mismos. 1 Pe 1,8 apunta en esta línea también. En ambos casos, la fe sin haber visto es la misma que la fe después de haber visto. Así, tomó importancia el testimonio personal en el cristianismo primitivo. Sin embargo, como el testimonio de los contemporáneos de Jesús fue orientado hacia el kerigma de la comunidad, así la tradición de la comunidad descansó sobre su testimonio, sólo de esta forma, pudo ser salvaguardado el significado de la revelación histórica en Jesús. Ahora el oír se convierte en una nueva forma de ver. Pablo que no ha conocido a Jesús, elabora para sí un enganche con la cadena de la tradición (1Cor 15, 3). Quizá en oposición a un apostolado que reclama para sí el privilegio de haber visto a Jesús.

4.4.2. OTRAS VISIONES

Las revelaciones en sueños comunes en el AT son raras en el NT. En Mt 1,20; 2,13,19, un ángel del Señor se aparece a José en sueños para darle instrucciones. Aquí no hay un sueño de tipo visual, si no una variación de un tipo de expresión del AT que se iniciaba con “se apareció el Señor” y le dijo, haciendo referencia a la revelación por la palabra, tal y cómo hemos visto anteriormente. Este antiguo uso podemos encontrarlo en Hch 7,2 (ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ) y, más concretamente en Lc 1,11 (Ὁφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου). En todos los casos, la revelación de Dios tiene lugar por la palabra, y, en el NT, a diferencia del AT, Dios no habla directamente. De hecho, salvo la cita de Hch 7,2, no hay teofanías como tal en el NT. La forma en que la voz de Dios se oye pertenece a la esfera de la revelación por la palabra, tal y cómo lo describe Hch 7,31. En la escena del bautismo (Mt 3,17 y paralelos) la referencia es a “se apareció” del cielo o de una nube, la voz de Dios (cf. Jn 12,28).

La angelofanías son más frecuentes en el NT, ocurren especialmente en los evangelios de la infancia y en las narraciones de la resurrección. La aparición de Gabriel a Zacarías en Lc 1,11 es descrita en Lc 1,22 como visión (ὄπτασίαν), pero no se hace demasiado hincapié en el aspecto visual. En Lc 1,11; 1,28 y 2,9, los ángeles son heraldos de la acción divina. Cuando Lc 22,43, en Getsemaní, comienza “se le apareció” (Ὁφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος), está simplemente indicando la presencia o la llegada del ángel, αὐτῷ no significa que Jesús vió un ángel sino que éste lo reconfortó. En la narraciones de resurrección, los ángeles son agentes de proclamación, de nuevo la angelofanía es llamada visión (ὄπτασίαν) en Lc 24,23, aunque se refiere sólo a una

revelación por la palabra. No sorprende que en Mt 28,2, se describan la acción y la aparición del ángel, aunque no tengamos esa descripción en otros textos salvo en las vestiduras blancas. Podríamos encontrar en Jn 20,12, un paralelo de la Tradición Sinóptica, puesto que no hay ninguna otra angelo-fanía en Jn. Jn 12,29 muestra cómo el ángel era considerado el portador de los mensajes divinos, lo que presupone que en algunas circunstancias el ángel podía ser oído, pero no ser visto.

El relato de la ascensión narrado en Hch 1 se cuenta entre los relatos de resurrección. Aquí, en Hch 1,10, el cambio de ὤφθησαν por παρειστήκεισαν está en línea con el significado de presencia, que tanto en el AT como en el NT se da a ὤφθη. El ángel que Cornelio ve ἐν ὁράματι (en una visión) le trae un mensaje. La relación de este tipo de escrito de mensaje angélico con Mt 1,20 es fácil de ver, incluso con Hch 8,26. En Hch 5,19 y Hch 12,7 los ángeles liberan a los apóstoles de la prisión y les dan un mensaje, aquí es difícil separar el acontecimiento histórico de la representación realista. Se está haciendo referencia a una percepción distinta, que no pertenece al reino de la realidad sensorial, y que no puede ser percibida por los sentidos (Hch 12,9).

Mientras que otras visiones son simples revelaciones por la palabra, Hch 10,11, donde de Pedro se dice expresamente que está en éxtasis (e;kstasij), se produce una revelación simbólica. Es la única del NT fuera del libro de Apocalipsis. De hecho, las revelaciones del futuro, en las que el tiempo futuro es visto como pasado, sólo aparecen en el NT en el libro del Apocalipsis.

Pablo, capaz de experiencias estáticas, no parece tener visiones al modo del libro del Apocalipsis. Si para aclarar cuestiones escatológicas recurre a una especial revelación, se refiere a las palabras del Señor (1 Tes 4,15) o, a la revelación de un misterio (1 Cor 15,51). Cuando dice esto siempre expresa una palabra, una intuición teológica.

La transfiguración de Jesús no es considerada como una experiencia estática de Jesús (Mc 9,2 y paralelos). Hay que tener en cuenta la aparición de Moisés y Elías, y la voz de la nube para discernir si se trata de una experiencia del propio Jesús o de los discípulos. La transfiguración no es necesaria para entender más a Jesús, ni hacer que Moisés y Elías charlen con él, como parece sugerir Lc 9,30. La voz de la nube, en tercera persona, hace evidente que sólo los discípulos necesitan ser enseñados en esta revelación. Todo ello, apoya la idea de un proceso visionario, lo que no implica desacreditar el hecho. No es sorprendente que tres personas compartan una misma visión.

4.4.3. LAS APARICIONES DE RESURRECCIÓN Y LOS VERBOS DE VISIÓN

Como ya hemos señalado los relatos de apariciones de resurrección constituyen un conjunto amplio de narraciones con algunos elementos en común. Podemos incluir en este conjunto la conversión de Pablo en Hch 9, 1-25, las referencias de los apóstoles a este hecho, y algunos sumarios breves como Lc 24,34, o 1 Cor 15,5-8. Desde el análisis de los verbos de visión que venimos realizando en este apartado, nada sugiere que las apariciones sean consideradas parte de la relación del Jesús terreno con sus discípulos. Ni hay evidencias que den a entender que Jesús estaba en otro lugar (físico), y no con sus discípulos. Las apariciones no se pueden entender como un estado intermedio entre la Pascua y la ascensión, aún cuando en el principio, sobre todo en Lc y en la Tradición sinóptica en general, pueda parecerlo.

Además, ninguna de las apariciones recordadas en los Evangelios ni en los Hch (incluyendo los discursos de Pablo) se produjeron durante el sueño, o incluso simplemente por la noche. Por lo tanto, las apariciones no son revelaciones en sueños como los que hemos visto en otros relatos del AT y de los “evangelios de la infancia”.

Las apariciones siempre están acompañadas por una revelación por la palabra. El diálogo es un elemento constitutivo de las apariciones, e incluso particularmente significativo en muchos casos. Jesús saluda y habla con las mujeres (Mt 28, 9-10), Jesús dialoga con los dos discípulos camino de Emaús y les explicó las Escrituras (Lc 24, 13-31), habla, también con María Magdalena (Jn 20, 14-18), con el conjunto de sus discípulos reunidos (Jn 20, 19-22) y con Tomás (Jn 20, 26-29). Siempre la experiencia de encuentro va acompañada de la palabra. De nuevo ver y oír representan el conjunto de la percepción espiritual, de la fe alcanzada. “Dichosos vuestros ojos que ven y vuestros oídos que oyen” (Mt 13,16), había dicho Jesús.

En este momento es importante señalar que ver la corporeidad del resucitado en unos casos es tomada de forma más espiritual (Lc 24,36, Jn 20,19), y, en otros es más literal (Lc 24,39; Jn 20,20, 25,27; Lc 24, 41, Hch 10, 41). Pero nunca este elemento es parte esencial del mensaje del texto, los verbos de visión se refieren más bien al testimonio sobre la aparición¹⁰⁶.

¹⁰⁶ La aparición de Damasco es presentada como una aparición del Jesús resucitado desde el cielo. Si bien en Hch 9, 3 (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) se refiere a una luz celeste. En los discursos de Pablo (Hch 22 y 26), Pablo se refiere a una luz procedente del cielo (22,6), y en Hch 26,19 habla de una visión celeste (τῆ οὐρανόθεν ὀπτασίᾳ). No podemos pensar que se refiera a que Jesús está en el cielo desde su ascensión. La ascensión no es una alteración del modo de existencia del Jesús resucitado.

¿Qué dice Pablo de esta experiencia?¹⁰⁷ Él en ningún sitio da una descripción expresa. En 1 Cor 9,1 tenemos una breve referencia: “¿no he visto yo a Jesús nuestro Señor? El uso activo del verbo ὀράω sugiere la forma de expresión de Mc 16, 7 (allí lo verán); Mt 28,10 (me verán); también, Jn 20,18 (he visto al Señor); Jn 20, 25 (hemos visto al Señor); Jn 20, 29 (porque me has visto has creído) y, su uso en Hechos, tanto en voz activa (9,27-había visto al Señor) como en voz pasiva (9,17- se te apareció; 26,16- me he aparecido) para el evento de Damasco¹⁰⁸. Esto haría notar que en las dos preguntas de 1Cor 9,1 Pablo es el sujeto, así que la construcción gramatical demanda un verbo en voz activa. Esto, junto con la singularidad del acontecimiento, permite concluir de 1Cor 9,1 que Pablo vio, en esa experiencia de Damasco, la base de su apostolado.

En la lista confesional de 1 Cor 15,3-9, que es tomada de la comunidad primitiva, Pablo usa ὤφθη (la voz pasiva indica a Cristo como sujeto de la acción) para las apariciones. En 1 Cor 15,8 Pablo también usa este verbo para la aparición de Damasco, no adopta la voz activa de 1Cor 9,1. El uso de ὤφθη en el NT se puede encontrar en los relatos de aparición de resurrección como Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16 y con referencia a las ange- lofanías Lc 1,11, 22,43. Pero, como atestigua el NT en Hch 7, 2. 30.35, es de gran importancia en la LXX, de tal forma que ὤφθη es una traducción de la presencia de la revelación como tal, sin referencia a la naturaleza de su percepción, o de la presencia de Dios que se revela a sí mismo con su Palabra.

¹⁰⁷ Sobre la experiencia de Damasco narrada en Hch 22, hay que decir que 2 Cor 12,1 el propio Pablo no cuenta esta experiencia como una visión. En 2 Cor 12,2, Pablo no dice nada de ver al Señor en su “raptó”, y en los pasajes en los que habla de ver al Señor, siempre se refiere a la experiencia que ocurrió camino de Damasco. Pablo no llamó visión (ὄψις) a la experiencia de Damasco, como hace Hch 26,19. Él usa ese término sólo en 2 Cor 12,1. De acuerdo con esto, el raptó de 1Cor 12,2 fue una experiencia estática entendida, probablemente, como elemento importante de su vida espiritual, pero la experiencia de Damasco no tuvo para él esa connotación. En consecuencia, se puede decir que la declaración de Hch 22,17 no ayuda a la correcta comprensión de este acontecimiento de la vida de Pablo.

¹⁰⁸ Esta expresión del cristianismo primero se puede ver incluso en Gal 1,16 (“tuvo a bien revelarme a su Hijo...”). La única diferencia es que aquí tenemos una declaración expresa de la visión en la que es Dios, no Cristo ni, por supuesto, Pablo, el sujeto del proceso. Puesto que Pablo usa el término ἀποκαλύψαι (revelación) y no un verbo de visión, el pasaje también muestra que el evento es comprendido como revelación, como comunicación de la verdadera realidad divina. Los verbos de visión pueden convertirse en términos que expresan el evento de la revelación, y pueden hacerlo de tal manera, que la referencia implícita a la percepción se vea reforzada por el concepto de apertura a la revelación. En este sentido los verbos de visión pueden ser, con razón, añadidos a los verbos de revelación, cuando el sujeto es la persona que recibe la revelación.

Por lo tanto, parece que cuando ὤφθη es usado como traducción para expresar las apariciones de resurrección no hay énfasis inicial en ver como percepción sensible o mental. La idea dominante es que las apariciones son revelaciones, encuentros con el Señor resucitado que se revela a sí mismo o es revelado¹⁰⁹ (Gal 1,16). El uso intransitivo pasivo (ὤφθη) tiene aquí más fuerza teológica que en el AT, se refiere a la certeza de la comunidad de que Jesús era el Hijo, la revelación de Dios.

En última instancia, incluso las formas activas como ἐώρακα en 1 Cor 9,1 significan lo mismo. Desde esta línea de pensamiento, la forma en que Él podría haber sido percibido queda neutralizada y subordinada a la cuestión teológica. Cuando Pablo clasifica la aparición de Damasco con las otras apariciones en 1 Cor 15,5-9 no lo hace sólo porque él la considere equivalente, sino porque él considera esta aparición como del mismo tipo. En todas las apariciones la presencia del Señor resucitado es una presencia transfigurada. Esta presencia es una realidad no visionaria, ninguna visión de categoría humana es totalmente adecuada para ella. Así, las apariciones tienen que ser descritas como manifestaciones del sentido de la revelación, más que como algo visible. Y los verbos de visión se cargan de sentido espiritual para expresar la capacidad de comprensión y, por tanto, de fe de los sujetos que las reciben.

4.4.4. LA VISIÓN EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

Entre los versículos del Cuarto Evangelio debemos dedicar especial atención al grupo de declaraciones sobre ver a Jesús, que a veces incluyen a Dios, y en otras son demandas o promesas. El versículo 6,62, “¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?”, nos recuerda a Hch 1,11, “Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?”. Sin olvidar que en un caso se refiere a la parusía y en otro a la preexistencia, y que el círculo de discípulos es diferente, Juan nos da a entender que ellos serán testigos de la ascensión. El verbo ἀναβαίνειν se refiere no a la ascensión como hecho

¹⁰⁹ La relación de ὤφθη en 1 Cor 15,5-9 con la voz activa 1 Cor 9,1 no implica un simple reemplazo de la voz activa por la correspondiente forma pasiva. Si no que la importancia otorgada al ver debería ser la misma en ambos casos. El punto importante de ὤφθη con dativo, sin embargo, es que aquel que constituye el sujeto es el mismo que actúa, es decir, aparece o se muestra a sí mismo, sin especial énfasis sobre el resultado de la acción en la persona del dativo que ve o percibe. ὤφθη Κηφᾶ etc. no significa en primera instancia que ellos le vieron, dando importancia al ver frente al oír, significa que “se les presentó” (Hch 1,3), o que Dios les reveló a su Hijo (Gal 1,16). Jesús se encontró con ellos como resucitado, como Señor, y ellos experimentaron su presencia.

aislado, sino al ascenso del Hijo del Hombre, por la exaltación y glorificación de la cruz, a su lugar en el cielo. Por lo tanto, θεωρεῖν no denota aquí percepción sensorial o testimonio ocular, sino percepción espiritual de la ofensa de la cruz, que necesariamente dará lugar a una crisis y a una decisión, la decisión de la fe. Quizá se podría parafrasear: “Cuando os veáis enfrentados a la ofensa de la cruz...” Este es el uso de este verbo, que se encuentra en otros versículos, p.ej. 6,40 y 12,44. En 6,40, (ὅτι ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν) el ver al Hijo se refiere aquí a que debería llevar a la fe, o incluso se podría definir como el encuentro con el Hijo que alcanza su cumplimiento en la fe. En 11, 40 Jesús le dice a Marta: ¿No te dije que si crees, verás la gloria de Dios? Aquí, también, ver y fe están interrelacionados. En el prólogo el evangelista habla de aquellos que han tenido fe y, por lo tanto, visión, aquellos que han sido capaces de ver¹¹⁰.

Como contraste, el ver de Jesús de Jn 16,10; 16; y,19 se refiere al tiempo hasta su ida al Padre y el tiempo de posterior de su retorno, esto es, verle en su vida terrenal y ser testigo de la resurrección o la parusía. El “me veréis” (θεωρεῖτέ με) del v. 16 abraza ambos, la Pascua y Pentecostés, referido al tiempo en el que será enviado el Espíritu. Por esta razón, el ver no es ni una percepción visual ni una percepción mental. Es el encuentro con Jesús que tiene lugar en la fe por acción del Espíritu Santo. De forma similar, en el v. 10,16 y 10 (καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, “ya no veréis”), yace una referencia al tiempo en que sin el trabajo del Espíritu los discípulos ya no verán a Jesús, no se encontrarán con él o incluso dejarán de creer. De nuevo, el hecho de que el mundo no ve a Jesús, mientras los discípulos sí lo hacen, no significa que sólo los discípulos podrán ver las apariciones. Jn 14, 22 ss. Deja claro que no se refiere a las apariciones, si no a la venida (14,18) y al “día” (14,20), al tiempo del Espíritu. Si el mundo no ve a Jesús en ese momento, es porque se resiste al trabajo del Espíritu y permanece en la increencia. (Cf.: 6,40; 12,44; 14,19; 16,10.16ss.19). La referencia no es a la mera visión de Jesús (testimonio de su historia), o percepción intelectual (reflexión de esa historia), sino ver más allá, como ya se ha apuntado, tomar la decisión de salir al encuentro de Jesús y convertirse.

En los momentos en que se habla de ver al Padre, afirmando que Jesús mismo ve al Padre, y que quien ve a Jesús ve al Padre, es evidente que no se pueden incluir dentro de las expresiones de ver y oír encontradas en otros lugares del evangelio. El usual paralelismo ver y oír es aquí abandonado en los momentos decisivos. Las afirmaciones de 12,45 y 14,9 hablan de que la relación

¹¹⁰ Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 185-6.

del discípulo hacia el Hijo y hacia el Padre, no es comparable a la relación del Hijo con el Padre. En el ver Joánico de 12,45 (καὶ ὁ θεωρῶν ἔμε, (θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με, “el que me ve a mí, ve al que me ha enviado”) y 14,9 (Ὁὐρακῶς ἔμε, (ἐώρακεν τὸν πατέρα, “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”) siempre hay una referencia a nuestra relación con el Hijo y con el Padre, pero nunca a la relación íntima entre el Padre y el Hijo. Entonces, podemos afirmar que los verbos de visión son, aquí, términos usados en relación con el evento de la revelación. Si en 12,45 hay más énfasis sobre el hecho de que Jesús es quién revela a Dios de una forma única, en 14,9 la fuerza recae en el hecho de que Dios se ha revelado a sí mismo en Jesús, y sólo en Jesús. El ver joánico trata de la presentación por la fe de la revelación de Dios en Jesucristo.

Visión para él es el ver de la fe. De hecho, ver es en sí mismo fe o, más bien la fe es una forma de visión. Cuando Cristo estaba en la tierra, tener fe era ver su Gloria. Jesús manifestó su gloria (Jn 2,11) y sus discípulos le creyeron. Las obras de Jesús hacían resplandecer su gloria, su verdadera naturaleza, que sólo era comprendida para los que tenían fe. La resurrección de Lázaro fue otra de estas manifestaciones de la gloria de Dios, tal y como ya hemos dicho, Jesús dice a Marta: ¿No te dije que si crees, verás la gloria de Dios? (Jn 11, 40). Con estos pasajes en mente, podemos ahora comprender las numerosas ocasiones en que el evangelista nos dice que los discípulos no comprendían porque Jesús todavía no había sido glorificado, refiriéndose a su muerte (7,39; 12,16; 13, 31). Charles H. Dodd nos señala que esta glorificación no significa transfiguración radiante como en el AT (Ex 34, 29 ss.). Todas las acciones de su vida encarnada están llenas de gloria, evidente para la fe. Si hubo algún momento de transfiguración, según este evangelio, fue en el momento de su muerte. Así el término glorificación se refiere a la paradoja empleada por el Cuarto Evangelio para expresar cómo su muerte-resurrección es vida para el mundo¹¹¹.

Ahora que Él no es visible a los ojos del cuerpo, la fe significa la capacidad de ver su gloria. Este concepto, dice Charles Dodd, *es vital para el concepto de encarnación del evangelista. La vida eterna es el conocimiento o la visión de Dios. Pero ningún ser humano ha visto a Dios, nunca. Sin embargo, quién ha visto a Cristo ha visto al Padre. Los judíos son incrédulos porque no ven al Padre en Cristo, ver su gloria, fue y siempre es, parte de la fe. Y esto, es posible y necesario para nosotros como para aquellos que le vieron hecho carne. Así, creer es una forma de conocimiento o visión, propia de aquellos que encuentran a Dios en la persona de Jesús, como verdad y vida*¹¹².

¹¹¹ Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 273-4.

¹¹² Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 185-6.

La importancia que la Pascua tiene para el retrato joánico de Cristo, podría haber hecho preferir los verbos de visión. Su importancia está de acuerdo con el aspecto visual con que el NT narra sobre el evento pascual. Sin embargo, Juan elige verbos de visión, para los términos de revelación, porque eso le ayuda a enfatizar mejor el carácter personal y existencial de encuentro con Jesús. Resaltando así, no sólo el encuentro sino los personajes que lo protagonizan.

4.5. Conclusión

Hemos leído en Isaías: “vi al Señor” (εἶδον τὸν κυριον) “con mis propios ojos” (Is 6,5), y hemos recordado las palabras de María: “He visto al Señor” (έώρακα τὸν κύριον)¹¹³. Hemos sido conscientes de la tradición de encuentros que los profetas del AT tuvieron con Dios, ver-conocer a Dios les daba la autoridad de ser transmisores de su palabra para el pueblo, y hemos recordado la misión que Jesús da a María.

Nos hemos acercado al NT para recordar la importancia en la transmisión del testimonio de la mano del evangelio de Lucas desde los “primeros testigos oculares y servidores de la palabra” (Lc 1,2). Y hemos recordado a la Magdalena, que desde el relato de Juan, se nos presenta como testigo ocular y transmisora del mensaje de Cristo.

Con Pablo hemos experimentado la similitud de su experiencia con la de María, ¿no he visto yo al Señor? (1 Cor 9). Aunque nos ha extrañado no encontrarla en la lista que nos da de los que recibieron la aparición de Jesús resucitado (1 Cor 15), sí hemos podido concluir que los verbos denotan el mismo significado, la misma experiencia de fe en Cristo, el Señor, a pesar de las diferencias gramaticales.

Este relato de aparición construido sobre la figura de María Magdalena nos evoca la línea profética del Antiguo testamento, la privilegiada experiencia de Dios de los Patriarcas, la cercanía y la gracia de Dios que sienten los “hombres justos”. Nos habla de la gloria de Dios vista por aquellos que tienen fe, los que tienen “oídos para oír y ojos para ver”. Nos habla

¹¹³ Dice J. Kremer para la voz “ὄραω”: “Pablo utiliza la expresión έώρακα, he visto, en 1 Cor 9,1 en forma análoga a como hace Is 6,15 (εἶδον τὸν κυριον), para acentuar su propia autoridad singularísima, y para expresar al mismo tiempo que él vio personalmente a Cristo que se le había aparecido (1 Cor 15,8) o que se había revelado (Gal 1,12.15s)”. Este autor olvida el paralelo más evidente, si cabe, con Jn 20,18, quizá porque la “autoridad singularísima” no se pueda decir de María la Magdalena como de Pablo. J. Kremer, Voz “ὄραω” en: Balz Horst, Gehard Schneiders (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 587.

de apostolado, de testimonio creyente, de ser capaz de entender la encarnación, la revelación de Dios en el Hijo. También, sin duda, nos habla de autoridad, de envío, de misión para otros, de fundamento de la fe pascual.

Nos hemos empapado de la simbología del Cuarto Evangelio como instrumento para transmitir el acontecimiento íntimo de la fe. Palabras, verbos sencillos, transformados en fuentes de expresión para contar, narrar lo innarrable, que ese que conocimos como Jesús era, verdaderamente, el Hijo de Dios. Ver, ha dejado de ser expresión de la capacidad natural de percibir por los ojos del cuerpo, para ser ahora la capacidad de ver con los ojos de la fe. Y, hemos visto al evangelista jugar con las paradojas para ayudarnos a encontrar toda la profundidad del testimonio, quién podía o no ver, quién creía o no, quién tenía fe o no la tenía. Y, de nuevo, ha vuelto a nuestra cabeza, la imagen de María Magdalena comprendiendo que aquél a quién ella conocía como su maestro (Jn 20,16) es ahora el Señor.

También, de la mano de Charles H. Dodd, hemos entendido que en Juan glorificación es un concepto complejo que incluye la muerte, la resurrección y la venida del Espíritu, y, eso, nos ha ayudado a entender que en el mismo instante en que María comprendió, se dejó inundar del Espíritu que la hizo capaz de testimoniar lo que en aquella mañana de Pascua ella había experimentado.

Sólo queda ahora preguntarnos, ¿por qué? ¿Cuál fue el motivo por el cuál el autor del capítulo 20 de Juan, sacó de la escena a Pedro y al Discípulo Amado (Jn 20, 3-10) para que fuera María Magdalena quién recibiera la primera aparición? ¿Por qué presentar a María como la primera discípula que vio lo que había acontecido en el misterio de la Pascua? ¿Por qué el esfuerzo, la belleza narrativa para presentarnos a María cargada de autoridad, como apóstol para los demás discípulos?

Quizá la respuesta a esta y otras cuestiones la encontremos en el estudio de la historia de las tradiciones que abordaremos a continuación. Y, quizá entonces, podamos comprender el porqué de este texto, y el porqué de esta mujer, en una tradición eclesial que apenas la recuerda, tal y cómo nos la presenta el autor del Cuarto Evangelio.

La fraternidad agustiniana tras el Vaticano II: acentos y desafíos*

VICTOR LOZANO ROLDÁN*

RESUMEN: A partir de la situación de crisis que atraviesa hoy la VR, el autor destaca el valor de la fraternidad, un elemento característico de la vida consagrada en general y del carisma agustiniano en particular, como una clave fundamental para la revitalización de la vida y misión de las comunidades religiosas.

PALABRAS CLAVE: Vida Religiosa - Agustinos - Fraternidad - Comunidad Agustiniana.

ABSTRACT: From the situation of crisis that nowadays Religious Life is going through, the author of this paper highlights the value of fraternity. It is a characteristic element of consacrated life in general and particularly of the agustinian charism. It is also a fundamental key for the renewal of the life and mission of religious communities.

KEY WORDS: Religious Life - Augustinians - Fraternity - Augustinian Community.

A. CONTEXTO DE CAMBIO Y DE CRISIS

El primer terremoto que trastornó al mundo –la *agricultura*– arrastró a los primeros nómadas de las cavernas a los valles. El segundo terremoto –la *industria*– convulsionó la sociedad rural. El tercero y de gran intensidad, que

* Este artículo es una nueva presentación actualizada del publicado por el autor para la serie “Temas de OALA” n. 7, Iquitos 2009.

* Presidente de OALA (Organización de los Agustinos de Latino América). Iquitos, Perú.

estamos viviendo –la *informática*– ha producido un nuevo periodo de la historia caracterizado por la globalización, con “cambios profundos y acelerados” (GS 4). Ya no sólo vivimos una época de cambios, sino un verdadero cambio de época, donde la humanidad ha progresado más en el orden científico, en los últimos cincuenta años, que en todos los milenios anteriores.

En el aspecto religioso, el movimiento *New Âge* ha calado en nuestro entorno. Dios es sustituido por una vaga fuerza cósmica, la gracia, por la energía y la salvación, por la realización personal inmediata. El secularismo moderno aporta tres elementos característicos de toda religión: pecado, soteriología-salvación y paraíso. Se pone el acento no en el pecado, sino en la angustia y soledad de la persona actual. Se considera salvación a la autorrealización personal e individual. Y el principio del placer inmediato reemplaza al paraíso. No hay espacio para una visión de comunidad, para una vida de entrega. No se menciona jamás la cruz. Todo, excepto el sacrificio, está permitido. La gratificación tiene que ser inmediata, imposible un compromiso permanente. La religión está bien, pero en la sacristía, confinada a la esfera individual para que no interfiera en el placer, los proyectos individuales y el lucro. Paul Ricoeur describe la sociedad moderna como de producción y consumo. El consumo es una religión, los grandes almacenes son los templos modernos, dios es el dinero, la trascendencia la búsqueda de la eterna juventud. Otros hablan de la cultura *clínex* de usar y tirar.

Tras el *Concilio Vaticano II* la vida religiosa (VR) ha entrado en un proceso de crisis que muchos creen irreversible. La crisis se ha evidenciado principalmente por la disminución del número de religiosos/as. Ciertamente que hay países donde están llenos los noviciados, pero todo hace indicar que los tiempos de gloria han llegado a su término, porque el mundo moderno y secularizado conquistará hasta el último rincón del planeta. El Concilio influyó en la crisis al hacer un llamado a la santidad para todo el pueblo (cf. LG, cap. V), quitando a los religiosos/as la bandera que creían tener en exclusiva. El impacto de sentirse Iglesia sobre todo, difuminó las espiritualidades propias –de los presbíteros, de los laicos, de los/as consagrados/as–. Y también sucedió que las nuevas sensibilidades sobre la dignidad y realización de las personas acabó con muchos supuestos inamovibles. Finalmente, la disminución de la autoridad de la Iglesia y de su Magisterio, la impaciencia de muchos ante los cambios y los problemas de adaptación de la misión propia al carisma, en un mundo sometido al cambio acelerado, hicieron el resto.

La conclusión que saca la mayoría ante la actual situación es que estamos en decadencia; que la VR está en declive sin remedio. Estamos

atravesando por una crisis de identidad y de sentido sin precedentes históricos ¿Causas? ¿Remedios? Muchos se preguntan si no es la misma VR, traicionada desde dentro por nosotros mismos, la que está produciendo en su seno *sus propias llagas* espirituales y psicológicas. En los últimos años hemos intentado un proceso de revitalización, de *aggiornamento*, de refundación, de redes, y no sé cuantos términos más... y da la impresión que no ha tenido los resultados que se esperaban.

Esta crisis nos dice, sin embargo, que entramos en la posibilidad de una *nueva etapa* diferente, grande y más profunda, aunque no tenga como exponente la magnitud en números. En este contexto, ¿cuál es la respuesta de la Iglesia y de la VR a esta situación? Por encima de todo, seguimos creyendo en las palabras de Jesús: “*yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo*” (Mt 28,20). A pesar de las limitaciones y pecados seguiremos cumpliendo el mandato de Jesús de anunciar el Reino de Dios a los hombres de todos los tiempos.

B. PUNTO DE PARTIDA: LLAMADO A LA COMUNIÓN

1. *Agustín versus Michael Jackson*

La gran lección de vida y hechos que nos deja el gran Michael Jackson, al margen de su genialidad como bailarín y cantante, es que nada es suficiente cuando se tiene una sed vital insaciable y se trata de saciarla por el camino equivocado. Definitivamente el gran Jacko quiso ganar el cielo y saciar su sed de inmortalidad pero, como muchos hombres hoy, puso su corazón en un tesoro equivocado (cf. Mt 6,21) y se equivocó de lleno. Esta sed no se llena con cosas materiales... Lo dijo el Maestro: “*No se atormenten por su vida con cuestiones de alimentos, ni por su cuerpo con cuestiones de ropa. Miren que la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido... Busquen más bien el Reino y se les darán también esas cosas*” (Lc 12,22-23,31).

Sin embargo, todos sus lujos y extravagancias no lograron evitarle una vida torturada, miserable y, a la postre, probablemente infeliz. En realidad, el indiscutido Rey del Pop se convirtió en un prisionero recluido en su castillo de Neverland, condenado a la soledad más atroz, la que uno mismo se impone al aislarse del mundo y dedicarse al culto de su ego. Sus excesos, su obsesión por frenar el envejecimiento, su extravagante modo de vida le pasaron factura y le condujeron finalmente, y más rápido de lo previsto, a lo que tanto temía y trataba de evitar: la muerte.

Traigo aquí esta figura más que nada porque es de alguna manera la imagen de nuestro tiempo: el hombre aislado, *individualista*, negador de lo comunitario, centrado en sí mismo, ennegrecido por el ego. En esta línea, hoy, vemos como arrasa a nivel mundial el boom del Chat, el Facebook, el Youtube, el Twitter, el móvil... Millones de personas con hambre de comunicación, de amistad, de relación, de ser significativos para otros pero, a la postre, aislados. Vivimos en un mundo intercomunicado pero vacío de comunión. ¡En este clima cómo no va a ser atractivo el proyecto de Agustín propulsor de comunidad, abierto a Dios y a los hermanos, sembrador de amistad, de comunión, de amor personalizado! El mundo está pidiendo a gritos el modelo agustiniano.

2. *¿Por qué Agustín no pasa de moda?*

¿Por qué su perenne actualidad? ¿Cómo se puede llamar “hombre moderno” a un personaje del s. IV? Pues bien, fundamentalmente por su visión integradora del hombre. Agustín plasmó una visión existencial y dinámica del hombre. En él ya encontramos el esquema antropológico del Vaticano II. Para impulsar su *modelo comunitario* bebe en las fuentes del Evangelio y en la cultura greco-romana. De ese encuentro brota la forma más idónea de entender el paso del yo al nosotros en mutua fecundidad. Sitúa la vida de Dios en el hombre, en el centro de las relaciones humanas. Nos dice que el hombre crece en la medida en que se relaciona y se deja habitar por Dios. Si contemplamos a Agustín y al hombre en sus *dimensiones de interioridad, de trascendencia, de fraternidad y de amistad*, en seguida descubrimos al testigo para el ser humano de nuestro tiempo. Es más, podríamos decir, que Agustín entronca con los personalismos de nuestro tiempo (E. Mounier) porque recupera al sujeto en su *dimensión individual y comunitaria*, el otro, entendido como el compañero de los destinos de mi libertad (G. Marcel).

Pero Agustín le añade algo: *Cristo es la referencia obligada* para todo aquel que, desde lo humano y desde la fe, asume al hombre total. Es decir, ha devenido en fracaso o en imposible, realizar la utopía de poner el bien común por encima el propio, si la persona no se abre a la fe, al Trascendente. Las relaciones humanas cambian de signo si el espacio humano, personal y comunitario, es habitado por la Trinidad¹. Pero hoy estamos

¹ Cf. C. MORÁN, *Comunidad y fraternidad* (Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana 11), FAE, Madrid 2003.

marcados más por la civilización del tener y del consumir que por la del ser y la del amor. La crisis de la sociedad se refleja en esa nefasta separación de ética y conducta.

Desde luego, la auténtica vida comunitaria no consiste en estar juntos, sino en estar *unidos*. “La vida religiosa es, ante todo, comunión. Ella realiza el intento fecundante atractivo y siempre renovador, de fundar sobre la tierra un tipo de amistad que liga a los creyentes desde Cristo, por encima de los lazos de la carne y de la sangre”². Entrar en comunión con Dios y con los hermanos es la más alta vocación del hombre (cf. *La vida fraterna en comunidad* –VFC– n. 9). Hoy la Iglesia nos llama a la vida de comunión a imitación de la Trinidad (cf. *Novo Millennio Ineunte* –NMI– n. 43; *Caminar desde Cristo* –CdC– n. 29), que implica la comunión con Dios, con los hombres y con el mundo. Desde las primeras líneas de nuestra Regla el modelo de la primera comunidad cristiana está allí presente para marcar nuestro camino y especificidad: “*tener una sola alma y un solo corazón* (Hch 4,32) *hacia Dios*” (Regla I, 3).

Las raíces últimas de nuestra comunidad se hunden en el misterio de Dios que, por ser *Trinidad*, es *comunión en el amor*. Agustín sabe que este proyecto de vivir la comunión está enraizado en el Dios que es, básicamente, comunión trinitaria. El deseo de Jesús “*que todos lleguen a ser uno*” (Jn 17,21) con el Padre y el Espíritu, lo va a ir desarrollando consciente de que la *motivación última* de vivir en comunión surge de esta *relación trinitaria*. El camino para poder conseguir esta unidad ideal, viene mediatizado por la incorporación a la vida misma de Dios Trinidad.

“La participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas creando un nuevo tipo de solidaridad” (*Vita Consecrata* –VC– 41). “De esta manera, tu alma no es propia tuya, sino de todos los hermanos, cuyas almas también son tuyas; o mejor, sus almas con la tuya no son varias almas, sino una única alma de Cristo” (*Carta* 243, 4). Sólo saben habitar en unidad, aquellos en quienes se halla la gracia de Cristo y eso se manifiesta en la praxis de la fraternidad y de la comunidad. En quienes no cohabita la caridad, aparece la murmuración, el odio, la turbulencia, la discordia y la división³. Para poder llegar a esta unidad concorde se necesita “hacer un solo hombre, o sea, muchos cuerpos, pero no

² X. PIKAZA, *Palabra de amor*, Sígueme, Salamanca 1982.

³ S. AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos* 132,12 en *Obras de San Agustín XXII*, BAC, Madrid 1967, p. 477.

muchas almas; muchos cuerpos, pero no muchos corazones. Así se dirá con justeza *monos*, es decir, uno solo”⁴.

La Exhortación apostólica VC (1996) define la comunidad religiosa como “espacio habitado por la Trinidad”. La participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas creando un nuevo tipo de solidaridad (VC 41), un espacio teológico en el que se puede experimentar la presencia mística del Resucitado. Por otra parte, la comunidad religiosa, antes que religiosa es comunidad: espacio humano, ser-con-los-otros. Por eso el documento VFC (1994), además de hacer alusión a textos evangélicos, nos habla de valores humanos fundamentales para la vida en comunidad: educación, amabilidad, sinceridad, dominio de sí, delicadeza, sentido del humor, espíritu de participación... Por otra parte, la orientación del amor en la vida es lo que motiva el sentido de la existencia: “*cada uno vive según lo que ama*”⁵. La insistencia de Agustín en la amistad a través de su trayectoria vital, le mueve a buscar siempre la compañía de sus más íntimos compañeros⁶. La deficiencia en la *madurez* está en la base de los conflictos comunitarios e interpersonales. La raíz del conflicto es humana, conflicto entre consciente e inconsciente. La calidad de las personas da lugar a la calidad comunitaria, por eso no habrá comunidades maduras sin personas maduras.

C. REDESCUBRIENDO NUESTRA VIDA AGUSTINIANA

El mundo neocapitalista actual, que mira la realidad en términos de producción y consumo, de estadísticas y números, nos afectó también a nosotros: hemos sido seducidos por la grandeza de los números. Sin embargo la VR no se mide por el tamaño de su directorio de casas y miembros. En la vida de fraternidad importan más la *cualidad que la cantidad*. Jean Chittister asegura que “gracias a la disminución numérica, la VR ha vuelto a vivir de nuevo. Esta crisis nos devuelve a Dios”⁷. Este debiera ser el mensaje optimista de la revitalización de la VR hoy. Por otra parte, el anhelo de Jesús: “*La mies es mucha y los obreros pocos*” (Mt 9,37; Lc 10,2), nos ha confundido. Hemos interpretado que se necesitan

⁴ Ibid., 132, 6, p. 471.

⁵ ID., *La Trinidad* 13,20,26 en *Obras de San Agustín V*, BAC, Madrid 1948, p. 763. Cf. C. MORÁN, *Comunidad y fraternidad*, p. 5.

⁶ Cf. ID., *Confesiones* 4,4,7-9, (BAC minor 70), Madrid 1986, pp. 107-110.

⁷ Cf. J. CHITTISTER, *The Fire in these Ashes, A Spirituality of Contemporary Religious Life*, Kansas City 1995.

más vocaciones y religiosas y creo que no es así del todo. Jesús no estaba pensando que se necesitaban más hombres y mujeres que hagan votos de pobreza, castidad y obediencia. Los religiosos/as no somos los únicos obreros en su viña. Y es que siempre se había pensado que la única manera de trabajar por la Iglesia de Jesús era a través del sacerdocio o de la VR. Ciertamente se necesitan sacerdotes y religiosos, pero también otros ministerios porque la vida consagrada no es ni un ministerio, ni un trabajo, ni un apostolado: *es un estilo, una forma de vivir*. Vivimos en una cultura que no estima la fantasía, se limita a tolerarla. Porque muchos quieren que la fe y la religión sean utilitarias y funcionales. Y ahí entrábamos los religiosos: que nos valoraban por nuestro quehacer más que por nuestro ser.

Y no hemos sido llamados para hacer algo, sino *para ser algo*, para ser testigos proféticos en el mundo, adoptando una vida que *imita a Jesús* y, como consecuencia –y como cualquier otro cristiano–, llamados también a ser obreros en la mies. Hay un hecho al que ya nos hemos acostumbrado: antes nuestros trabajos eran nuestro apostolado y hoy, por la disminución de efectivos, los están haciendo los laicos. Si antes casi todos los profesores de nuestros colegios eran religiosos, hoy somos una minoría insignificante. Pero los trabajos y los apostolados siguen adelante. ¿Por qué lamentarlo? ¿Por qué ver en ello un retroceso? Más bien es una oportunidad para redescubrir nuestro papel, lo que significa ser agustino. No podemos medir la providencia con mentalidad humana. Lo que consideramos una desgracia puede convertirse en algo mejor y diferente. Creo que hoy Dios nos está pidiendo otra cosa, otra frontera, otra cumbre.

Es importantísimo que la VR llegue a asimilar en la teoría y en la práctica que su mayor servicio a la Iglesia no es lo que hace, sino lo que es y el estilo con que hace lo que hace. Como dice Erik Fromm en *Ser o tener* “En el NT la dicha es el fruto de haber renunciado a tener, mientras que la tristeza es el estado de ánimo del que se aferra a sus posesiones”.

El *carisma agustiniano* se resume básicamente en el *amor a Dios sin condiciones*, que une las almas y los corazones de los hermanos en convivencia comunitaria. Amor que se difunde hacia todos los hombres, para ganarlos unirlos en Cristo dentro de su Iglesia. “Si aman a Dios, arrastren a todos al amor de Dios... arrastren a cuantos puedan, exhortando, orando, dialogando, dando razones, con mansedumbre, con amabilidad, arrástralos al amor” (*Sermón 2,6-7*). Si Agustín y sus predecesores en el monacato, Pacomio y Basilio, conceden un lugar preponderante a la vida en comunidad, ello se debe a que ven en la orientación hacia el yo y en el

individualismo el obstáculo principal para que se cumpla el Evangelio. La comunidad es el amor al prójimo en acción, de ahí su peso⁸. Es querer juntos lo que quiere Dios. El hermano pasa a ser, entonces, el lugar teológico, o sea, lugar del encuentro con Dios, por tanto *la fraternidad es el verdadero culto a Dios*.

La comunión de bienes materiales y espirituales es tan importante en la vida común agustiniana que se convierte en *signo de validez de nuestra fraternidad*, ya que el fundamento de la vida agustiniana es la vida común. La vida de comunidad debería ser la síntesis integradora donde toda la vida fraterna se hace posible y real. Esto quiere decir que no podemos dejar afuera los aspectos más importantes, ni acentuar unos en detrimento de otros, so pena de estar traicionando nuestro carisma. El equilibrio de una comunidad en los tres aspectos de *oración-contemplación, convivencia y misión* centran las características de la comunidad agustiniana.

En la vida común tiene gran peso *la amistad, la comunión de bienes, la oración, el estudio y el servicio a la Iglesia*. No se trata de conseguir la perfección individual a través de normas conventuales y ejercicios ascéticos, sino más bien de buscar la *fraternidad* y la *caridad* y, en ellas y a través de ellas, alcanzar la sabiduría, la perfección y la madurez espiritual y cristiana⁹.

La comunidad en fraternidad, orientada hacia Dios, recibe de esta orientación su plenitud de sentido. En el centro de la comunidad hay que considerar el ingrediente infaltable de la *amistad*, capaz de cohesionar las diferencias entre los hermanos. La *ascesis* en el proyecto agustiniano ya está más humanizada y frecuentemente tiene una proyección social. En este modelo son fundamentales las *relaciones humanas* en el amor recíproco, el perdón, etc. Por eso importan más el perdón que las penitencias, más la alegría en fraternidad que la ascesis (entendida como renuncia). Finalmente, la comunidad se realiza no sólo en la oración y el estudio, sino también, como se ha dicho, en el servicio pastoral¹⁰.

¿Cuál es la tarea típica de la comunidad agustiniana? ¿Colegios, parroquias, misiones, estudios-investigación, contemplación? Agustín nunca quiso dar a sus comunidades un objetivo externo concreto. Puede ser cualquiera, pero con las características antedichas.

⁸ T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona. Regla para la comunidad* (Serie Verde 5), OALA, Iquitos 1986, pp. 39-50 (aquí 42); ID., *Carisma: comunidad. La comunidad como lugar para el Señor* (Tradere 4), Religión y Cultura, Madrid 2004, especialmente pp. 115-134.

⁹ Cf. ID., *Agustín de Hipona. Regla para la comunidad*, pp. 51-67; ID., *Carisma: comunidad*, pp. 135-160.

¹⁰ Cf. ID., *Agustín de Hipona. Regla para la comunidad*, pp. 75-83; ID., *Carisma: comunidad*, pp. 161-180.

D. RETOS O DESAFÍOS DE LA VR AGUSTINIANA HOY

Los valores presentes en el Evangelio son tantos, que tratar de vivirlos todos de manera profunda es prácticamente imposible. En realidad. Bastaría vivir uno en radicalidad y profundidad para tocarlos a todos. Así, san Antonio trató de vivir radicalmente la invitación de Jesús: “*ve y vende todo lo que tienes y dalo a los pobres; luego ven y sígueme*” (Mc 10,21 par.). San Agustín, por su parte, propuso el ideal en su *Regla* a partir de las primeras comunidades cristianas: vivir con “*una sola alma y un solo corazón*” (Hch 4,32; cf. *Regla* I,3). Vivir este ideal es estar en comunión con todos los valores del Evangelio.

De la misma forma, los retos de la VR agustiniana hoy son muchos¹¹. Podemos poner largas listas y siempre alguien encontrará más retos y desafíos. Son tantos que nos perderíamos y no profundizaríamos en ninguno. Por eso he optado por señalar sólo tres; los que considero más importantes porque enfrentando estos retos estaremos tocando y rescatando el resto, estaremos en el camino correcto de la revitalización.

1. *Volver a Jesucristo. Volver a Dios*

¿Cuál es nuestro papel hoy? ¿Trabajar bien? ¿Mantener nuestros apostolados tradicionales con solvencia? No. Nuestro papel principal es *testimoniar a Dios* además de hablar de El. Hoy Dios ha pasado a ser el contenido prioritario de predicación y de testimonio, especialmente en Europa. Y esto porque Dios y su reinado están ausentes cada vez más en la vida de los hombres, sobre todo en los que tienen cuenta corriente. Dios no está ya ni en el arte moderno, ni en la prensa, ni en RTV (Radiotelevisión), y lo que no sale en los medios no existe para la gente. Nuestra tarea es desequilibrar ese mundo aparentemente feliz, pero de felicidad falsa y amenazada, y reflejar la sospecha de un mundo trascendente de felicidad plena. Reflejar la buena noticia de Dios desde la vida.

Hoy es la fe en Dios la amenazada tras la predicción filosófica de su muerte. Muchos hombres hoy viven al margen de Dios totalmente, incluso le amenazan y piden cuentas acerca de su proceder. Cobra vigencia la palabra de Jesús: “*cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la*

¹¹ Cf. Documento “*La renovación de la vida agustiniana*”, 2.2. Desafíos en ORDEN DE SAN AGUSTÍN, *Capítulo General Ordinario 2007. Documentos y determinaciones*, Roma 2007, pp. 20-22.

tierra?” (Lc 18,8). Incluso Jesús ha dejado de ser acogido, reconocido, amado. Los Beatles se atrevieron a decir, ya en los 60, que eran más famosos que Jesucristo. Hoy cunde la *desafección religiosa* y la *indiferencia*, se extiende la *increencia*, avanza el *ateísmo práctico*. La ausencia de Dios constituye una verdadera tragedia social, por tanto, se trata de saber que tenemos un gran reto: *comunicar esperanza al mundo de hoy*. Que la esperanza y la trascendencia no están en estirarse la piel, ni en la eterna juventud, ni en el poder, ni en el dinero, ni en la fama. El mismo Benedicto XVI dijo en un discurso: “la Iglesia debe hablar de muchas cosas... pero su tema auténtico, y en cierto sentido único, es Dios. El gran problema de occidente es precisamente el olvido de Dios. ¿Estamos convencidos de ello?”¹².

He ahí un reto para nuestra VR; he ahí un papel central: hablar de Dios en un mundo que le ha puesto fecha de caducidad. Ya sabemos que la fe no quita, confiere humanidad. Re-liga al hombre para liberarlo de ídolos y fantasmas. Fe, esperanza y amor no son quimeras, sino dimensiones gratificantes de la condición humana. No son los deseos humanos los que crean a Dios, sino que es Dios quien ha creado al hombre con capacidad de pensar, desear y relacionarse con Él. Dios enriquece al hombre, lo completa. Pero el mundo de la increencia-indiferencia está ahí.

1.1. Acentos

¿Cómo bajar a Dios de los cielos para que lo perciban en nuestra vida los hombres de hoy? Veamos algunos acentos:

a) *Evangelizar*. Pablo VI nos dice: “los religiosos tienen en su vida consagrada un medio privilegiado de evangelización eficaz. A través de su ser más íntimo se sitúan dentro del dinamismo de la Iglesia, sedienta de absoluto, de Dios, llamada a la santidad. Es de esa santidad de la que ellos dan testimonio. Encarnan la Iglesia deseosa de entrega al radicalismo de las bienaventuranzas, signo de total disponibilidad” (*Evangelii Nuntiandi* n. 9). Allí donde el proyecto primero es tener, serán una contracultura. Dicen a gritos que lo más importante es ser: *ser hermanos*, verdaderamente hijos de Dios. Hemos optado por ser presencia de Cristo libre ante el poder, el dinero, los honores y la ambición humana.

¹² BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana ante la Navidad (2006) en *Ecclesia* 3343-3344 (6 y 13 de enero de 2007). Citado por L. A. MONTES PERAL, “Hablar de Dios hoy y testimoniarlo”: *Estudio Agustiniiano* 44 (2009), 5-33.

b) *Testimonio personal y comunitario*. Solo convence quien es, no quien aparenta ser. La apariencia nos delata por todas partes. ¿Cuál es la mejor catequesis sobre Dios? La presencia de una comunidad verdadera donde las personas se aman, se honran los unos en los otros, se valoran, se respetan... El testimonio coherente de todos y cada uno de los hermanos. Hoy la gente se siente poco impactada por una comunidad sólo espiritual, y peor si la acompañan señales de inmadurez; en cambio, valora la comunidad humana y humanizadora que es donde Dios se manifiesta.

c) *La alegría*. El hombre es para el hombre salvación y consuelo, puesto que es esencialmente humano y ninguna virtud es tan apropiada al hombre de hoy como esta: suavizar lo más posible las penas de los otros, hacer desaparecer la tristeza, devolver la alegría de vivir, es decir, el placer de vivir. Cómo arrastra una comunidad donde hay *verdadera alegría*, donde se han desterrado los rostros adustos, donde se reza, se trabaja, se recrea juntos. La gente se divierte, se jaranea, toma, pero la procesión va por dentro. La alegría verdadera, la que brota de la paz interior, es revolucionaria: "... Otras cosas había que cautivaban más fuertemente mi alma con ellos, como era conversar, reír, servirnos mutuamente con agrado. Leer juntos libros amenos, bromear unos con otros y divertirnos en compañía..."¹³.

d) *Ser portadores de esperanza*. La falta de esperanza cierra el camino hacia la felicidad... "de todos los rasgos que caracterizan al hombre de hoy, el más preocupante es la pérdida de la esperanza" (J. A. Pagola). Hay que amar el mundo porque es el solar donde tenemos que levantar el Reino de Dios. Estamos para transformar la realidad. Y realidad no es un concepto en clave, sino una palabra simple y llana que indica, desde una óptica teológica, el campo donde Dios se encarna, el campo que Dios cultiva y en el que nos toca vivir y redimir.

e) *Los gestos de misericordia*. El hombre está lleno de heridas y sufrimientos. La ciencia elimina muchos dolores, pero no la angustia. Cómo arrastra y causa admiración en la gente una comunidad de hermanos samaritanos, repitiendo los gestos compasivos y misericordiosos de Jesús. Con oído de inclusión para los pobres, enfermos, marginados... Cómo influye esta visión en el pueblo, cómo deja mudos a los no creyentes.

f) *Justicia y paz*. Para nosotros la pobreza y la injusticia deben ser un reto. Esto implica sencillez de vida... No podemos vivir instalados con fama de ricos. Eso es demoledor. Habrá que optar por compartir nuestros

¹³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 4,8,13, p. 114-115.

bienes, tener proyectos que sean signo, que indiquen con quién estamos, opción en unos casos y sensibilidad siempre hacia el mundo de los pobres y una postura insobornable a favor de la justicia, la equidad, la simetría, la igualdad, la distribución universal de los bienes, graficando con nuestra vida el ideal de la primera comunidad cristiana: “*entre ellos ninguno pasaba necesidad*” (Hch 4,34).

1.2. Nuestras llagas

Estamos saturados de análisis, diagnósticos y propuestas, artículos valientes y audaces. Sin embargo, nada cambia verdaderamente entre nosotros. Para escribir estas líneas tuve que leer una veintena de folletos y artículos diversos, excelentes todos. Pero todo queda en el disco duro o pasa a la biblioteca porque llegan otras novedades. Nuestra vida es esencialmente poética, apasionada, parabólica. La historia nos ha castrado y hemos confundido esa castración con los votos. Lo nuestro es lo simbólico, la intimidad con el misterio y la irremediable utopía de la fraternidad adobada por el amor. Nuestra vida es anunciadora de felicidad y hemos enmudecido y encarcelado esa buena noticia con un mensaje que a nadie molesta ni llama la atención. Tenemos que vivir nuestra fraternidad como una pasión: la pasión de Jesús. Hoy morimos por demasiado prudentes y sabios; y el Espíritu es locura, y no encuentra brecha para penetrarnos y movilizarnos y arriesgar. Hoy es tiempo más de visionarios que de administradores del tesoro. Tenemos que volver a lo primigenio; elegir, como Pedro, entre obedecer a Dios o a los hombres. Obedecer a Dios trae conflictos, obedecer a los hombres lleva a traiciones. Es preciso escuchar a ese Viento que no sabes ni “*de dónde viene ni a dónde va*” (Jn 3,8).

1.3. Reflexión

No se trata de buscar a ciegas a Dios, sino de buscarlo allí donde se encuentra: en la humanidad de su Hijo. Contemplar al Hijo es contemplar al Padre. Porque “*a Dios nadie le vio jamás, el Hijo único que es Dios, y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer*” (Jn 1,18). Y por Él en el hermano, en la comunidad y en los pobres.

Nosotros al seguir a Jesús damos testimonio de que Dios está con nosotros, que nos hemos encontrado con Él, que lo hemos experimentado, incluso, lo hemos bajado del cielo, viviendo sus valores –*unitas, caritas, veritas*–, que hemos adoptado el estilo de vida de su Hijo Jesús y proseguimos su causa: la causa del Reino. La increencia pone al hombre frente a un muro ciego, Jesús le abre las ventanas al infinito. En este contexto de

marcada indiferencia o manifiesta increencia, Dios debe ser “bandera primera” de la VR.

Cuando la Iglesia se acomodó excesivamente con este mundo la VR nació para ser memoria de su dimensión escatológica (monaquismo). Ahora cuando domina la tendencia opuesta del alejamiento, la VR debe realizar nuevos compromisos con el mundo, abriendo nuevas fronteras. Porque la VR no es un oficio, ni un estilo ascético, ni una espiritualidad, sino un *carisma parabólico*: ser Iglesia en la “anormalidad desaparegada”. Estamos llamados hoy a recuperar el desierto (donde no hay nadie, sólo Dios), irnos a la periferia (lejos del centro) y a la frontera (ir al riesgo)¹⁴. Ir hacia las pequeñas fraternidades insertas en el pueblo de Dios, pero con sentido universal, entregados a las *dos grandes fronteras*: la increencia o neopaganismo y la injusticia. E ir con marcado sentido de la gratuidad, de la gracia, del buen humor y de la paciencia histórica.

La derrota de la VR no vendrá por la disminución de efectivos, sino por la muerte de nuestro vínculo espiritual con el Señor y con nuestra personal vocación y misión (cf. VC 63). En un mundo en búsqueda del Trascendente solamente los religiosos/as que ardan con el fuego de Jesús en su dedicación al Reino pueden ser relevantes para la humanidad en este milenio.

2. Volver a la comunidad en fraternidad

La fraternidad cristiana sale al encuentro de tres necesidades psicológicas de todo ser humano vistas desde la perspectiva del Evangelio: 1ª *amar y ser amados*. En el *ágape* que hunde sus raíces en Dios mismo (cf. 1Jn 4,8.16), encuentra un camino para su realización. 2ª *ser útiles, producir*, que tiene su campo en la esperanza cristiana que lucha por la transformación de la sociedad y del mundo. Y la 3ª que es *comprender el sentido de la existencia*, puede encontrar su realización en la fe que lleva a ver y a juzgar en grupo dialogante la realidad en que se vive¹⁵. Por eso la fraternidad siempre tendrá adeptos.

Nuestras características agustinianas más saltantes son la *interioridad*, la *amistad* y la *comunión de vida*, que apuntan a un cristianismo vivido apasionadamente, con sentido comunitario, capaz de realizar el

¹⁴ Cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, p. 335.

¹⁵ Cf. C. MACCISE, *Los religiosos como signo de fraternidad*, Bogotá 1997; ID., *Un nuevo rostro de la vida consagrada* (Frontera 45), ed. Frontera, Vitoria / Gasteiz 2004, pp. 47-60.

encuentro con Dios y el servicio al hombre. Desde el comienzo de la Regla, la *koinonia* o comunión de la primera comunidad cristiana de Jerusalén es el elemento básico de la comunidad agustiniana: tener una sola alma y un solo corazón. Agustín añade, la expresión “hacia Dios”.

Pero además, en toda persona humana existe una llamada a realizarse plenamente en su vivir con los demás. En todo hombre hay una inclinación, una llamada a la comunión y a la comunicación; el hombre es dialogal, llamado a compartir su vida con otros. Ser hombre es ser-con y su vivir un vivir-con. Un hombre-isla no es humano. E. Mounier dice que se podría afirmar que no existo sino en la medida en que existo para el otro. Mejor aun, *ser es amar*. Es más, no es posible encontrarse uno a sí mismo sino en y desde los demás¹⁶. Es decir, “necesitamos de los demás para ser nosotros mismos”. En otras palabras, los amigos son una necesidad.

Si en la *amistad* se encuentra la felicidad, su búsqueda ha de ser considerada como otra de las exigencias del ser humano. Si la amistad no se entiende como la entendía Agustín –abierta a la trascendencia–, nunca podrá ser hallada del todo. La verdadera amistad no sólo es llamada, dice Agustín, sino también don y regalo del propio Dios: “No hay verdadera amistad sino entre aquellos a quienes Tú unes entre sí por medio de la caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado [Rm 5,5]”¹⁷. La vida sin amigos es un destierro para san Agustín, por eso la amistad constituye el ideal supremo de la vida agustiniana y es también un valor cristiano, dado que el “*ámense los unos a los otros*” es norma para todo creyente sin distinción.

Donde haya una comunidad inmersa en el gozo del Espíritu, la atención recíproca ayuda a superar la soledad y la incomunicación; contribuye a que todos se sientan corresponsables, y donde el perdón cicatriza las heridas y refuerza la comunión. “En comunidades de este tipo, la naturaleza del carisma encauza las energías, sostiene la fidelidad y orienta el trabajo apostólico de todos hacia la única misión” (VC 45). Esto es trabajar por la renovación. El “documento de Dublín” (1974) ya marcó esta convicción: “El Capítulo está convencido de que si nosotros los agustinos no conseguimos una renovación de la vida común a la luz del NT y del espíritu de san Agustín, el resto de nuestros problemas (crisis de vocaciones,

¹⁶ Cf. T. VIÑAS ROMÁN, *La amistad en san Agustín* (Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana 1), FAE, Madrid 2003; ID., *Los religiosos y las religiosas “ayer, hoy y mañana”*. Reflexiones sobre la Vida Consagrada (Colección Sígueme 25), San Pablo, Madrid 2010.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 4,4,7, p. 107.

crisis de identidad, problemas apostólicos, etc.) no se resolverán ni surgirá una nueva vitalidad en la Orden”¹⁸.

2.1. Acentos

La aspiración a *una vida de comunidad más fraterna* es un fenómeno universal entre los consagrados. Pero no vivimos juntos para simbolizar el amor, sino para vivirlo. La fraternidad busca una expresión más inmediata, un estilo de vida más acogedor y sencillo, en diálogo y participación. Es la amistad, la sinceridad y la madurez humana lo que hoy se valora más, pero siempre tendrá como base *una relación de fe*, pues es el Señor quien nos convoca a vivir juntos, por Él vivimos en comunidad y no por otra cosa.

Hoy sabemos que la comunidad no se improvisa; es un proceso. ¿Es una utopía vivir en comunidad? En verdad siempre se encuentran algunos “llaneros solitarios”, pero lo normal es la preocupación por vivir comunitariamente. Y es que el hombre ha sido hecho a imagen de un Dios que es comunidad de personas. Por tanto, existir es coexistir. El hombre no puede realizarse sino es con los otros. Hoy, que nos vemos acosados, avasallados por una sociedad que masifica implacablemente la vida y disuelve a la persona –¡tantas vidas solitarias, no compartidas, con hambre de amistad... tanta gente valorada sólo por lo que produce!–, volver a la familia y a la fraternidad es un imperativo.

La predicación de Jesús se centra en el llamado a los hombres a formar la fraternidad del Reino. Hoy el mundo sufre el vacío de la fraternidad, por un lado, y por otro, la añora utópicamente. Si la VR tiene hoy un papel que desempeñar es el de crear, permitir, suscitar, animar y sostener comunidades de vida auténticamente fraterna; lo que el mundo espera de nosotros es que les mostremos *la fuerza y la potencia creadora del amor que nos ha unido*, sabiendo que, aunque los hilos sean frágiles, la trama hecha por el Espíritu no hay quien la rompa.

Si la comunidad religiosa llega a ser la matriz de la que nacen y donde llegan a plenitud *hombres liberados de sí mismos*, de su cerrazón, de sus egoísmos, desalientos, inconsistencias, de lo que retiene al hombre en la esclavitud, para estar unificados y serenos, gozosos en la espera del futuro, hermanos de todos... entonces seremos esperanza para el mundo. Los

¹⁸ ORDEN DE SAN AGUSTÍN, Documentos del Capítulo General Intermedio 1974, III, n. 64. Citado también por ID., “*Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy*”, n. 9 en Documentos del Capítulo General Intermedio 1998, Roma 1998, p. 15.

hombres verían que la utopía es posible... y todo porque hemos creído en Cristo y en sus promesas.

A mejor vida de comunidad, más calidad de vida religiosa. La mejor y mayor profecía que podemos ofrecer hoy es la *comunidad vivida en fraternidad*. En un mundo donde la injusticia divide y destruye, donde todos luchan por el botín; nosotros optamos por ponernos al servicio los unos de los otros, compartiendo bienes, búsqueda y amistad orientados hacia Dios. Frente a un mundo desagarrado y agresivo, al que se le han muerto las ilusiones de fraternidad real, incapaz de soñar utopías; los religiosos tendremos que ser hombres y mujeres de paz, creadores de comunión, despertadores de esperanza. Si muchos viven como hermanos, aun siendo tan distintos, es que la fraternidad es posible. Y es posible porque es posible el amor a Dios que nos une y hermana. Es más, debe llegar a ser tan intensa, que terminemos “habitando los unos en los otros”.

La caridad será el centro. Esta experiencia de caridad fraterna ya le llamó la atención a Agustín en Roma: “es la caridad que se observa principalmente entre sí; es la que regula su alimento, sus palabras, vestidos y semblante. Y les une y les concierta; su violación es a sus ojos ofensa al mismo Dios. Arrojan lejos de sí y rechazan todo lo que podría serle obstáculo; lo que la hiere no puede durar un solo día. Todos saben que Jesucristo y los apóstoles de tal modo la recomiendan que, si ella sola falta, todo es vacío y nada, y si ésta existe hay plenitud en todo” (*Costumbres de la Iglesia y de los maniqueos* 1,33,73). La caridad es la perla preciosa, la vida del hombre nuevo, el distintivo cristiano, el comienzo de la vida eterna. Y si la caridad viene adobada con buen humor y alegría, “miel sobre hojuelas”.

También el “llevar las cargas los unos de los otros” es importante y significa el ayudarse a superar las imperfecciones personales mutuamente, con el fin de llegar a un progreso en las relaciones humanas. “Llevar las cargas” no es sólo soportar al hermano en sus defectos, sino también ayudarle en sus tareas concretas, involucrarnos en su vida y en su quehacer desde la caridad.

La vida consagrada es un profetismo, no sólo de palabras y gestos, sino existencial. Una profecía encarnada donde toda la vida es símbolo de la centralidad de Jesús y de los valores del Reino. Así, los consejos evangélicos que impugnan los ídolos de nuestra sociedad, se convierten en signos proféticos y escatológicos de los bienes futuros del Reino de Dios. El éxito o el fracaso dependerá de nuestro renovado y radical seguimiento de Cristo, de la docilidad al Espíritu Santo y del enraizamiento en la comunidad eclesial; del celo misionero, de la respuesta a los

desafíos de hoy, y de la fidelidad a las exigencias de nuestro carisma propio.

2.2. Nuestras llagas

El riesgo que comporta un programa comunitario lo resumió Juan Berchmans: “Mi máxima penitencia es la vida común”. Pero fue Voltaire quien escribió la leyenda negra de la comunidad: “vienen sin conocerse, viven sin amarse y mueren sin llorarse”. Aun siendo leyenda negra, algo nos toca. Jesús, el Santo, se puso a la cola de los pecadores para ser bautizado en el Jordán, como un pecador más. Nosotros, a veces, nos creemos perfectos, subimos al estrado y pontificamos. Nosotros no matamos ni una mosca, no rompemos ni un plato. También a los religiosos nos va bien la gloria y el triunfo, nos gusta el incienso y la alabanza, que la gente hable bien de nosotros. ¿Tendremos que aprender algo de esa actitud de Jesús?, ¿no?

En todas partes hay religiosos poco vulnerables a la crítica constructiva, porfiados para imponer lo suyo, incapaces de escuchar al otro, escasamente sociables y excesivamente sensibles, susceptibles, con poca o nula capacidad de integración, diálogo y convivencia. Hay que ser exigentes a la hora de admitir candidatos para la vida comunitaria. No podemos poner minas anticomunitarias ni antipersonales en nuestras casas...

La comunidad puede predisponer a la persona para alcanzar la madurez vocacional, pero no puede causar ésta; el grupo puede favorecer el crecimiento, pero no producirlo. Lo que produce la madurez vocacional es la *capacidad intra-psíquica de interiorizar los valores*, la decisión libre y personal de modelar nuestros comportamientos con los valores que hemos profesado y no según temores o recompensas. Depende, pues, de las actitudes internas de cada uno. Una comunidad agustiniana no encuentra su justificación en sí misma, en sus obras, sino que se justifica si todo lo que hace es medio para *hacer realidad los valores que la convocan y trascienden*: libres con respecto a los medios, pero vinculados a los fines.

Las llagas de nuestra VR están ahí y habría que ponerles terapias espirituales. No se trata de regresar a las glorias de la VR en sí, sino para permitirnos un reencuentro con la exigencia primigenia de nuestra vocación., es decir, en función del Reino. Así podremos ser como el pueblo de Israel en Babilonia, que no optó por el sueño restaurador de un templo de poder, sino por la esperanza de un pequeño resto, humilde y discreto que ande ante Dios convertido y purificado por la prueba que suscitó su propio pecado.

Si es verdad aquello de que “a mayor calidad de vida comunitaria, mayor calidad de VR”, sería conveniente reflexionar cómo andamos en esto. Porque el testimonio más negativo para la acción evangelizadora es el de una comunidad dividida, carente de espíritu fraterno, donde estallan las luchas y las divisiones entre los religiosos. Se puede tener la sospecha de que la decadencia que vivimos no es más que el resultado de haber fallado –flagrantemente– en la vida comunitaria. Hemos descubierto que es muy difícil vivir con tantas diferencias de edad, mentalidad, formación, cultura... Si no vivimos una vida cohesionada desde dentro, con momentos fuertes de expresión comunitaria, este deterioro irá creciendo.

*Prioricemos la fraternidad*¹⁹. Ya sabemos que la VR ha evolucionado. De sus orígenes monásticos y laicales, se abrió a una vida apostólica y sacerdotal. De unas tareas a otras. Eso que entonces fue impulso del Espíritu, hoy tiene sus limitaciones. Por ejemplo, que en muchas partes se valore la vida consagrada más por la actividad de los religiosos, que por su testimonio de vida; más por su trabajo pastoral, que por su fidelidad al carisma original. Se ha llegado a una “parroquialización”, “clericalización” de la VR, hasta el punto de considerar incompleta la VR no sacerdotal. Craso error.

2.3. Reflexión

Lo hemos dicho más arriba, vivimos tiempos de intercomunicación, pero no de comunión. Es más, a pesar de los medios, abunda la soledad y la masificación anónima. Pues bien, la vida en comunidad responde a ese desafío de una manera vital. Agustín buscó siempre a los amigos; para él, vivir solo y sin amigos era la mayor de las orfandades. Así, optó por unas relaciones humanas basadas en la amistad, el compartir, el amor, el servir juntos, frente a los ídolos del tener posesivo, el poder dominador y el gozo narcisista. Los agustinos hoy estamos llamados a esto: ser signo de comunión y solidaridad en un mundo individualista e insolidario²⁰.

El fundamento teológico de la fraternidad agustiniana sería instaurar la comunidad cristiana primitiva, la que surgió en Pentecostés. La frater-

¹⁹ Según Timothy Radcliffe (ex Maestro General de los dominicos) sea cual sea el papel que uno desempeña en la VR, nunca puede ser más que uno de los hermanos. Y cuenta que cuando le preguntan qué hace ahora, responde: “hago lo que hacemos todos: ser un hermano” (T. Radcliffe, “Nuestra vocación más necesaria que nunca” en *Religión Digital* 29.01.2008).

²⁰ Cf. D. NATAL, “La comunidad agustiniana en la práctica” en *Elementos de una formación agustiniana*, Roma 2001, p. 319.

nidad es consecuencia de la caridad, del amor, y en esto pinta mucho la *gracia* que, para Agustín, es un auxilio, un don permanente que otorga Dios, en ese constante proceso de divinización del hombre desde las relaciones humanas²¹. ¿Qué es lo que pretendemos al vivir en comunidad? Veamos tres modelos²²:

- 1) *Comunidad de observancia*: es aquella donde las necesidades de los individuos se subordinan y adaptan a las de la comunidad. Donde cada cual desempeña las funciones que le encomiendan y se acomoda a ellas. Le mandan y obedece sin rechistar. Donde cada uno realiza las expectativas que los demás tienen sobre él. Es la comunidad la que dice cómo interpretar la realidad.
- 2) *Comunidad de auto-realización*: pone el acento en el individuo más que en la institución. La norma fundamental y orientadora es: la comunidad debe procurar que cada miembro satisfaga sus necesidades. La actividad debe respetar y valorar las dotes personales. La comunidad funciona si hace felices a los que viven en ella. La persona cuenta más que la estructura. Este modelo puso en crisis el modelo anterior, para favorecer la comunidad de vida.
- 3) *Comunidad para el Reino*: ¿la persona es para la comunidad o la comunidad, para la persona? Tenemos mal planteada la pregunta. La comunidad es para los valores. En nuestro caso para los valores cristiano-evangélico-agustinianos. La comunidad es el lugar de trascendencia, el espacio humano que nos sirve para mejor interiorizar los valores del Reino, que son los que fundamentan el por qué estamos juntos. La comunidad consiste en vivir en comunión para profundizar el compromiso vocacional y construir el Reino de Dios. Ésta es eficaz si se autotrasciende, si estimula a las personas a amar a Dios con todo el corazón y con toda la mente, y a comprometer a todos en la tarea.

Pero antes de ponernos al servicio de los demás, tenemos que ser nosotros mismos. Forjarnos un yo conocido. Desarrollar nuestra identidad que no es otra cosa que la capacidad de mantener la unidad y continuidad internas. Estabilidad emocional, madurez. Lo contrario es la falta de autoestima y la falta de compromiso con los valores agustinianos que se mani-

²¹ Cf. N. CASTELLANOS, *San Agustín, pastor desde la fraternidad* (Cuadernos de Espiritualidad Agustiniiana 42), FAE, Madrid 2003.

²² Cf. A. MANENTI, *Vivir en comunidad. Aspectos psicológicos*, Sal Terrae, Santander 1983, pp. 9-14.

fiesta en la dispersión y en las inconsistencias. La comunidad es eficaz en la medida que favorezca esta consistencia interna: construirse a sí mismos para darse libremente a Dios. Es válida si permite a los religiosos conocerse realmente y conocer los valores por los que merece la pena perderse a sí mismos. Pero no olvidemos que las personas no nacen maduras, se hacen maduras; y las comunidades no existen, se construyen.

3. Volver al equilibrio oración/acción

Hay un consenso general en esto: el fin de nuestro estilo de vida no es otro que la *búsqueda de Dios*. Por buscar a Dios, san Antonio se fue al desierto, san Pacomio fundó sus cenobios y san Agustín se juntó con sus amigos para una vida común y fraterna. Es decir, por el hecho de ser religiosos, todos somos, primero y antes que nada, *contemplativos*. Y si falla esto, fallan las bases del edificio. Pues bien, si este es el fin de la VR agustiniana y cualquier otra, ¿no será una desviación y una traición el hecho de que todos estemos saturados de trabajo hasta decir basta, y que, de hecho, la búsqueda de Dios, la oración y la contemplación la dejemos en un segundo plano cuando debiera ser el primero? Se puede tener la impresión que el ministerio nos ha robado el carisma. Que las actividades que, en realidad, debieran ser importantes, pero secundarias, han llegado a cubrir casi todo el espacio, y que nuestro ser se ha visto desplazado, en muchos casos, por nuestro quehacer.

La búsqueda de Dios es una manera de vivir, una espiritualidad que intenta enfocar toda nuestra vida hacia Dios. Todo en nuestra comunidad tiene sentido si está centrado en Él. Nuestro testimonio no está en la tarea que hacemos, sino en ser testigos de la realidad de Dios, de la centralidad de nuestra fe en Él. Hoy vemos personas que hacen el bien sin referencias a Dios, y creyentes que viven en la práctica las antípodas de su fe. Por tanto, a nosotros se nos pide significarnos por la coherencia de lo que profesamos, por la búsqueda genuina y honesta de Dios, es decir, que nos tomamos tan en serio el tema, que siguiendo a Jesús, dejamos los valores-eje de este mundo. Ese será el signo de contradicción en medio de este mundo.

En un mundo donde cada vez Dios parece estar más ausente, aquí estará nuestro papel más genuino, nuestra piedra de toque y carro de arrastre, porque tras esa capa de duda o desdén emerge en el hombre contemporáneo una creciente hambre de paz, de silencio interior, de significado y de esperanza. Sólo seremos significativos si podemos ofrecer lo que la gente no tiene y necesita: paz, alegría y libertad interior; si mostramos signos de esperanza, porque, de hecho, Dios es la única esperan-

za para todos, hoy y siempre, ante la felicidad amenazada. Y esta búsqueda de Dios no nos debe sacar del mundo. La realidad en que estamos insertos constituye el lugar teológico. No tenemos que distraer nuestra atención de este mundo para encontrar a Dios.

La clave de una profundización en la búsqueda de Dios es el *autococimiento*; y la clave de éste es el desprendimiento y el *desapego*. Sin un verdadero desapego del mundo será difícil amar. Desprendimiento significa libertad frente a las cosas que nos encadenan. ¿A qué estamos pegados los agustinos hoy?, ¿al pasado?, ¿a las costumbres?, ¿a los números?, ¿al trabajo?, ¿a la imagen?, ¿a labrarnos un nombre perenne?, ¿a parroquias, ministerios, colegios, apostolados?, ¿a nuestra reputación?, ¿tal vez a ciertas comodidades burguesas? El desapego nos deja libres para lo importante. Como María de Betania, debemos dejar la cocina para ponernos a los pies de Jesús (cf. Lc 10,39). Nuestro reto hoy es aprender a morir. Sólo quien asume la voluntad de morir está capacitado para volver a vivir de manera completamente nueva, porque como dijo el Maestro: “*aquel que guarda su vida la perderá, pero quien se atreva a perderla por mí y el Evangelio, la salvará*” (Mc 8,35 par.).

3.1. Acentos

La lógica de la comunidad que Jesús quiso era el *servicio*; la lógica del poder no tiene cabida en la comunidad de Jesús. En la comunidad del Reino no se puede buscar el culto a la personalidad: en ella es preciso unir la *humildad* al servicio: el mayor tiene que hacerse como el menor (cf. Mt 19,13-15). Tampoco la lógica de la facilidad, pues Jesús llama a “*cargar con la cruz*” (Mc 8,34 par.) y a renunciar hasta a la propia vida. Jesús exigía disponibilidad para el despojamiento total, para la vivencia en radicalidad del mandamiento del amor y para el cumplimiento dócil de la voluntad del Padre. Hoy la comunidad más apreciada es la que integra todas las dimensiones fundamentales: sentido humano, oración y vida interior, convivencia y amistad, sentido de la misión.

Habría que acentuar el que se nos vea *rezar juntos*²³. Es un gran signo de comunión. Hacer el esfuerzo de *comer juntos*. Cuando Jesús amaba a alguien no le echaba un discurso, se iba a comer con él. Comer juntos es una opción de amistad y de unión. El *trabajar juntos*, si es posible; si no,

²³ “Nos ven trabajar, animar la actividad parroquial o educativa, movernos con prisa de un lugar a otro, pero ¿nos ven orar?” (ORDEN DE SAN AGUSTÍN, “*Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy*”, n. 3, p. 9).

entender que el trabajo es comunitario y dar cuenta de él. Tener un *espacio diario de silencio y meditación* innegociable para que Dios sea quien tenga la primera y la última palabra, no nosotros. Y finalmente, el *estudio*, importante para dar respuestas profundas al hombre de hoy. Y poner acento en la *misión*. La comunidad como base de aprovisionamiento, pero en función de la acción, de la misión, del servicio a la Iglesia.

La comunidad ha de ser una escuela de realismo y de ideales, donde lo primero que busca es cambiar el corazón y luego las estructuras. Por eso nuestro símbolo es el corazón. Cada uno es lo que es su amor. Toda comunidad bien llevada es una parábola de alternativa social porque propone con su vida la realización de las bienaventuranzas. La comunidad es “lugar de perdón y fiesta” (J. Vanier). En la comida y en la fiesta se juntan la alegría de comer y beber y compartir la vida fraterna en la gran familia del Reino (cf. Lc 22,28). Fiesta que anima, sí; pero que también *compromete* seriamente.

3.2. Nuestras llagas

En lugar de llenar el vacío de nuestras vidas con futilidades; en vez de refugiarnos en el activismo o en la resignación; en vez de buscar falsas seguridades en estructuras y expresiones anticuadas, debemos renovar nuestro “primer amor” (Ap 2,4), nuestra pasión por Jesús y por su comunidad. Sin eso seremos irrelevantes y la decadencia seguirá en curso. Si tenemos que ir contra corriente no es porque seamos sectarios, sino porque tenemos una propuesta alternativa: Jesús, su Reino, la fraternidad. La VR tiene su origen en el Espíritu del Resucitado y, como todo carisma, ha sido dado para la Iglesia y para el mundo, no para mirarnos el ombligo.

Como dice Jean Vanier: “la vida comunitaria está ahí para ayudarme, no a huir de la profunda herida de mi soledad, sino para hacerme permanecer en la realidad del amor, para crecer poco a poco en la curación de mis ilusiones y mis egoísmos, convirtiéndome yo mismo en pan para los demás. Estamos en la vida comunitaria unos para los otros, para crecer juntos y para abrir las propias heridas al infinito, para que Jesús se manifieste a través de ellas”²⁴.

Los religiosos trabajamos, con frecuencia, a un ritmo anormal. Nos quejamos de activismo y da la impresión de que no podemos detener esa avalancha de compromisos que se nos vienen encima. Nos acosan tantas urgencias inaplazables de todo tipo, y a la larga, nos desfondamos, apare-

²⁴ J. VANIER, *Comunidad: lugar de perdón y fiesta*, Narcea, Madrid 1983⁴, p. 220.

ceмос duros, funcionarios, cumplidores sí, pero sin alma. Y a veces, cansados, agotados, quemados. Nos conviene escuchar la invitación de Jesús: “*vengan ustedes solos a un sitio tranquilo a descansar un poco, porque eran muchos los que iban y venían y ni para comer tenían tiempo*” (Mc 6,30-31).

Por otro lado, la comunidad es siempre conflictiva. Si bien es verdad que no podemos vivir aislados, que necesitamos de la comunidad (“es mejor comer con dientes careados que comer sin dientes”) ésta es conflictiva por naturaleza: distintos pareceres, distintos grados de madurez psicológica y vocacional, experiencias habidas, educación... Pero lo importante para nosotros no es constatar que hay conflictos, sino saber cómo afrontarlos. Por encima de los problemas, cualquier comunidad es conflictiva porque su problema de fondo –cómo hacer unidad desde la diversidad– es un problema real. La tendencia a realizarse de manera libre e individual hay que compaginarla con la tendencia a la unidad y a la dependencia del grupo. ¿Cómo ser individuales sin ser individualistas? En esto debe primar el sentido de pertenencia y el sentido de individuación. Si no se resuelve esta aparente antinomia estallará la lucha por el poder... y adiós comunidad. Si no se tiene un sentido de pertenencia claro, uno seguirá sus deseos narcisistas. No suele faltar este sentido, pero la comunidad debe fomentar el criterio de individuación, reconocer que se es distinto, con nombre propio, complementario... Individualidad no significa individualismo²⁵. Finalmente, hay que saber que nunca tendremos una comunidad perfecta. No se puede identificar utopía con realidad, como no se puede identificar el camino con la meta.

3.3. Reflexión

La gente nos tiene que ver *felices*. No hay cosa que más atraiga que ver a una persona libre y feliz. En muchos ambientes, la gente lo tiene todo, pero no es feliz. Siempre anda a la búsqueda de llenar el hueco, ese “algo” que le falta. Y cuando decimos felices decimos contentos, centrados, alegres... con ese signo de Dios natural, sencillo y transparente que el pueblo percibe siempre en los/as religiosos/as. Más preocupados por ser que por hacer, porque hace más por el Reino un político que toma decisiones acertadas, que lo que puedan hacer todos los religiosos juntos. Pero el político intenta cambiar las cosas “de fuera hacia dentro”, en cambio, los religiosos intentamos cambiar las cosas “de dentro hacia fuera”. Es decir, lo importante no es lo que hacemos, sino lo que somos. Acentuando

²⁵ Cf. A. MANENTI, *Vivir en comunidad*, pp. 14-17.

lo que somos podemos cambiar el mundo desde dentro. Lo que hacemos es empujar el carro en la dirección del Reino. Lo que hagamos vale como signo de que estamos por la vida, por la paz, por el amor, por la justicia, por el bien, por la verdad, en definitiva... por la *fraternidad universal*, sin exclusión alguna. De la misma manera que Jesús no solucionó el problema del hambre o de la salud, sino que sus milagros son signos del Reino que “*ya está en medio de ustedes*” (Mt 12,28 par.). Ser fermento, sal, luz, lámpara en alto y fieles; ese es nuestro reto, sabiendo que la pobreza y tantos otros males, siempre estarán ahí, para quien quiera verlos.

En realidad, no se trata propiamente de una cuestión de equilibrio, sino que debe tener *preeminencia* la oración sobre la actividad. No se puede citar de pasada el Evangelio; “nadie puede dar lo que no tiene”. De tanto dar terminamos en pozos secos. En vez de transmitir entusiasmo, terminamos en funcionarios. Actividad, sí; pero tiempo de oración, de estudio, de celebración, de silencio interior, también.

La Biblia entiende por “espiritual” el don del Espíritu que nos hace reconocer a Jesucristo como Señor y Salvador. La comunidad religiosa es excéntrica, misionera: no existe para afirmarse a sí misma, sino para perderse al servicio del Reino. Sin la referencia al mundo no tiene sentido. Pero tampoco la comunidad religiosa sería la comunidad del Espíritu, si en ella no hubiera lugar para la oración y la contemplación, para la lectura sosegada, para los carismas personales, para el crecimiento en la relación interpersonal, en la comunión, para la auténtica libertad.

E. CONCLUSIONES: ¿VUELTA AL EDÉN?

- 1) El desafío de la VR hoy es *volver a Jesús*. Esa es también la terapia para nuestras llagas. Nuestra crisis debe apuntar hacia delante y adelante sólo está Jesús. En el fondo la VR pretende volver al sueño de Dios expresado en la utopía mítica del jardín del Edén, es decir, de la humanidad confiada, transparente y recíprocamente amorosa, tal como Dios la creó. Pues bien, esta humanidad nunca se expresó más perfectamente que en Jesús, el nuevo Adán (cf. GS 22a). Nuestra vocación es volver a ese Jesús, renunciando a todo lo que nos aleja de Él. Y creo que nos ha pasado lo que a la Virgen de Copacabana, el antiguo santuario agustino de Bolivia. Despojada de toda vestimenta es una talla preciosa, pero lleva encima tantas telas lujosas que lo único que aparece es su carita aislada como una estrella en la noche. Por lo tanto, vuelta a la desnudez, la desnudez de Belén, la desnudez del Gólgota, la desnudez de la

Pascua, la libertad de Jesús para el mundo. La desnudez espiritual nos llevará a una radicalización de opciones, y todo porque creemos que el bautismo es cosa seria y que implica la totalidad del ser, que es posible morir y renacer realmente en Cristo.

- 2) Jesús resucitado nos invita a volver a Galilea para verlo (cf. Mc 16,7). *Volver al primer amor* (cf. Ap 2,4). Esa bendita ignorancia del primer paso, la primera seducción. Galilea es la liberación de tantas cosas superfluas y superficiales... Que nos basta lo sencillo y lo profundo. Ser libres para adorar simplemente “*en espíritu y en verdad*” (Jn 4,23). Todo esto nos plantea la exigencia fundamental de toda vida consagrada: la *contemplación*. La raíz de toda VR es mística. Si lo que nos anima no es una experiencia real del Señor, todo lo demás es sencillamente absurdo. Volver a lo que buscaban los primeros llamados: la morada de Cristo (cf. Jn 1,38). El autor del Apocalipsis dice: “*Tengo contra ti que has perdido tu amor primero*” (Ap 2,4). Lo que motiva la frustración es la conciencia de haber perdido el amor primero. En resumen: el desafío de volver a Jesús implica reconstruir con valentía una coherencia de vida en torno a Jesús. El terreno privilegiado de este testimonio y esta vuelta a Jesús, es la vida comunitaria en fraternidad.
- 3) Hay una VR que agoniza porque es irrecuperable, pero también hay una VR que debe *renacer como Nicodemo, siendo viejos* (cf. Jn 3,4). No podemos pretender grandes “falanges religiosas”, la VR es minoritaria por definición. Estamos en el tiempo apasionante del riesgo pionero, de los que se compran el tema de la resurrección y se animan mutuamente en la carrera hacia el sepulcro vacío. Este es un tiempo de tempestad y de intemperie, es tiempo de Cristo. No resistirán las casas construidas sobre arena, sino las ancladas en la roca de Cristo arquitecto (cf. Mt 7,24-27). “*Si el Señor no construye la casa...*” (Sal 126). Es tiempo para inspirados y no para funcionarios, para místicos, para quienes inauguran sin saberlo una nueva manera de ser Iglesia, como les ha pasado a todos los grandes fundadores. La VR ha de ser el aliento de Dios frente al sector oprimido, ha de dignificar con su presencia, ha de ser la mano de Dios que está presente, que anima, que da esperanza a los pobres.
- 4) Hoy nuestras comunidades han cambiado y para bien. Hemos pasado de un tenor de vida muy estructurado a otro más *dinámico y flexible*; de un estilo de vida que gravitaba sobre un comporta-

miento regular a otro en que se da paso a las *relaciones interpersonales*; de una vida marcada por actos comunes a una *comunidad de vida* rica en relaciones, donde cobra más importancia la amistad, el diálogo, la acogida y la aceptación mutua, la valoración y el respeto, la realización gozosa de cada uno; de una presencia física a una compenetración espiritual; de más unidad y menos uniformidad; más preocupados por la *koinonia* que por el rendimiento; menos “comunidad estufa con castañas calientes” y más comunidad orientada hacia la *misión*.

- 5) Dificultades: falta de conciencia práctica de que *somos convocados por el Señor*. Construir una fraternidad nos exige integrar nuestra existencia con la de otros que no hemos elegido, pero que sí ha elegido el Señor para nosotros; esto significa que los demás, tal como son, son un don del Señor para mí (cf. CdC 29), un don necesario en el proyecto de vocación que el Señor nos dio. Hasta el punto que uno siente que no puede realizarse según el plan de Dios si no es con los otros. Sólo desde la conciencia de que somos convocados por el Señor a vivir con Él y en Él, se puede aspirar a la aceptación mutua que nos hace capaces de amar radicalmente y compartir el ideal de Cristo.
- 6) Nada se construye, y menos una comunidad, si no es desde la *sinceridad*. Cuando hay confianza y sinceridad abrimos el camino de la intimidad. Nada construye tanto una comunidad como la *transparencia*. Las máscaras sólo sirven para el teatro. Es evidente que a muchas de nuestras comunidades les falta la *unión de corazones* (con-cordia), de la que debemos ser signo. Y la alegría que es la medida exacta de dicha unión; que hay un exagerado pudor y una gran distancia aunque las personas lleven conviviendo muchos años juntas. Antes la formación estaba encaminada a la unidad por la sumisión más que por la participación. El principio vital unificador de los miembros de la comunidad es el *Espíritu*. La amistad es necesaria en el mayor grado posible. La afinidad de caracteres es un factor que hay que tener en cuenta. Pero el polo aglutinante de la comunidad siempre será el Espíritu del Señor. Él nos ha llamado a seguirle con otros. Pero nadie aguanta por su propio esfuerzo estar todo el día con otros. Es necesario oxigenarse con la soledad y la *oración personal*.
- 7) *¿Es difícil seguir a Jesús?* Sí y no. Realmente no es para débiles de espíritu, pero si Él llama da los medios para seguirle. Falta la deci-

sión nuestra que es lo que no aportó el joven rico cuando le llamó Jesús (cf. Mc 10,17-22 par.). Nos gustaría un certificado de que valemos, de que servimos para esto; queremos ver claro y la VR es aventura, riesgo. Nos atenaza el miedo, queremos estar seguros... por otra parte, nos vemos tan lejos de la perfección que anhelamos, que viene el desánimo. Hay que dar pasos adelante, *decir sí y confiar*: quien dice sí a Dios, como María de Nazaret, recibe mucho más de lo que ofrece: “*el ciento por uno y después la vida eterna*” (Mc 10,30 par.). Y no nos llama porque somos santos, sino para que lo seamos; ni llama a los preparados, sino que prepara a los elegidos.

- 8) Los hermanos que son ejemplo favorecen la coexistencia del grupo, el que ha crecido puede ayudar a crecer a los demás. Y los que no son ejemplo... queda el dicho del Evangelio: “*de dos que están en el campo, uno será tomado y otro dejado...*” (Mt 24,39). “Hay monjes falsos... pero no perece la fraternidad piadosa por esos que profesan lo que no son”²⁶, dice Agustín.
- 9) “*La voluntad de Dios no es un misterio por lo menos en cuanto atañe al hermano y se trata del amor*” (E. Käsemann). El seguimiento de Jesús no fue una experiencia exigida a un grupo de selectos; a todos invitó a amar sin fronteras, a perdonar “*setenta veces siete*” (Mt 18,22), a venderlo todo para comprar el tesoro²⁷, sólo que los religiosos por la profesión nos compramos el campo del tesoro (cf. Mt 13,44).
- 10) La fuerza no es la comunidad en sí, sino los valores que vive la comunidad. Es decir, lo que hace crecer es la adhesión personal a unos valores. Y una vez orientados y aceptados los valores, podemos organizarnos a su luz: *el seguimiento radical de Jesús*. Aquí tan erróneo es frustrar a la persona, como darle todos sus caprichos. Por tanto, un no a la política permisiva y un sí a la política del *discernimiento comunitario*. El centro nunca será el universo humano, ni siquiera la comunidad, sino *los valores* que dan solidez a la comunidad y a las personas que optan por ella. Esto implica muchas veces ir donde no quería ir, o hacer lo que no me agrada, y no por obligación, sino por libre aceptación.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos* 132,4, p. 466.

²⁷ Cf. R. ALONSO, *La aventura de seguir a Jesucristo* (Creer y Crecer 10), FAE, Madrid 2005, pp. 2-3.

Jacques Maritain Favré.

Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte (1973-2014)

ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ¹

RESUMEN: Los pensadores siempre han tenido una influencia muy importante a la hora de plasmar y llevar adelante sus reflexiones sobre la existencia y la contingencia. Jacques Maritain es uno de los filósofos más cercanos a la fe cristiana del siglo XX. Su vida, trayectoria e ideas han influenciado en diversos pontificados, especialmente de Giovanni Battista Montini (Pablo VI). Influyó en la Doctrina social de la Iglesia y en el proyecto político de la Democracia Cristiana.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, pensamiento cristiano, Doctrina social de la Iglesia, humanismo, democracia cristiana.

ABSTRACT: The thinkers have always a great influence in the hour of developing and carry forward his thought about the life and the human contingency. J. Maritain is one of philosophers closest to the Christian faith in the twentieth century. His life, trajectory and ideas have influenced several pontificates, especially John Baptist Montini (Paul VI). He has influenced the Social Doctrine of the Church and the political project of the Christian Democracy.

KEY WORDS: Philosophy, Christian thought, Social Doctrine of the Church, humanism, Christian democracy.

¹ Enrique Somavilla Rodríguez, OSA, es doctor en Teología Dogmática y en Derecho, licenciado en Ciencias Eclesiásticas, Máster en Doctrina Social de la Iglesia, Máster en Relaciones Internacionales y Protocolo, Máster en Derecho de la Unión Europea, Diploma de Estudios Avanzados en Derecho (DEA). Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca), donde imparte diversas asignaturas: *Análisis Político y Económico; Sacramentos de Iniciación cristiana, Misterio de Dios, Iglesias Orientales, Doctrina social de la Iglesia.* Profesor de *Teología cristiana de las religiones: relaciones interreligiosas y Teología de la Comunicación* en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid (Centro Agragado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos).

1. PERFIL BIOGRÁFICO-BIBLIOGRÁFICO DE JACQUES MARITAIN

Jacques Maritain² nace en París el 18 de noviembre de 1882 en una familia protestante; su padre Paul es abogado y su madre Geneviève Favré es hija del diputado republicano Jules Favré, tenaz opositor de Luis Napoleón. Jacques frecuenta el liceo *Henri IV*, donde hace amistad con Ernest Psichari, nieto de Ernest Renan, y donde demuestra enseguida una vivaz vocación intelectual. Terminado el Liceo se inscribe en la Sorbona, titulándose antes en filosofía y después en ciencias naturales; en esos años manifiesta simpatías por el socialismo humanitario, y es justamente en ocasión de una manifestación a favor de los estudiantes socialistas rusos perseguidos por el Zar, que encuentra a Raïssa Oumançoff³, nacida en 1885 en Rostov, sobre el Don, en una familia de hebreos ortodoxos.

Los dos jóvenes están insatisfechos del clima científico, escéptico y relativista de la Sorbona, y desesperados –como desesperada estaba su entera generación– mientras meditan en el suicidio encuentran en el College de France a Bergson, el cual, explicando a Plotino, les abre la esperanza de otros horizontes y caminos de la verdad⁴. Una búsqueda de la verdad que será incansable para ambos durante toda su existencia, unida esencialmente a la reflexión filosófica engrandecida desde el amor y la amistad. La amistad con Charles Peguy⁵ y León Bloy, testigos de fe y libertad intelectual, acerca a los esposos Maritain al cristianismo, y en la Iglesia católica recibirán el bautismo en 1906⁶. Esto le llevó a una crítica muy drástica frente a la modernidad⁷.

² La publicación en 1986 de sus obras completas ha permitido estudiar con mayor profundidad el pensamiento de JACQUES Y RAÏSSA MARITAIN, *Obras completas*, Editions Saint-Paul, XV volúmenes. Es una pena que en español no se encuentren las obras completas de este gran filósofo y pensador católico. Existen una serie de títulos ya traducidos.

³ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés: I. Souvenirs*, New York, Éditions de la Maison Française, 1941 (cfr. Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. XIV, pp. 668, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse-Éditions Saint-Paul, París) y *Les grandes amitiés: II. Les aventures de la grâce*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944 (*Oeuvres complètes*, vol. XVI, pp. 811-1083); trad. Italiana, *I grande amici*, Milano, Vita e Pensiero, 1956, p. 50; J.-L BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain: les mendiants du ciel*, París, Stock, 1995; N. POSSENTI GHIGLIA, *I tre Maritain*, Milano, Ancora, 2000; R. MCINERNEY, *The Very Rich Hours of Maritain. A. Spiritual Life*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003; J. DOUGHERTY, *Jacques Maritain: An Intellectual profile*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2003.

⁴ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., O.C, vol. XIV, pp. 82-84.

⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., O.C, vol. XIV, p. 699.

⁶ Acerca de la conversión del matrimonio Maritain Cfr. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit. y R. MARITAIN, *Récit de ma conversion (1909)* editado por J. MARITAIN, París,

Los primeros años de enseñanza (1909 -1926)

Después de una permanencia de dos años en Heidelberg para estudiar biología con Hans Driesch, los Maritain vuelven a París donde Jacques inicia su actividad didáctica y cultural enseñando filosofía en el Colegio Estanislao y en el Instituto Católico, colaborando con diversas revistas, entre las cuales “La revue universelle”, cercana al movimiento de la *Action Française*⁸. Fue el P. H. Clérissac, OP, que dio a conocer a los Maritain la filosofía de Santo Tomás⁹, que constituirá, como metodología de búsqueda, el punto de referencia de toda la obra maritainiana en metafísica, política, estética, pedagogía, filosofía del derecho, a partir de “La filosofía bergsoniana” que marca el alejamiento de su primer maestro¹⁰. La adhesión al tomismo no significa para Maritain un rechazo de la filosofía moderna, sino una revisión crítica de las contribuciones que *Los tres reformadores, Lutero, Descartes, Rousseau* (1915), no obstante sus visiones unilaterales, han dado al desarrollo de la cultura y de la modernidad¹¹.

Maritain se proclama a sí mismo en aquellos años “Antimoderno” (1922), pero reivindica una perspectiva “ultra moderna” afirmando la libertad de conciencia y la autonomía de la razón; y a una búsqueda esquemáticamente organizada alrededor de los cánones de la deducción lógica, opone la atención a la experiencia, frente a los principios de la razón. Así, cuando con Raissa escribe *Arte y escolástica* (1920)¹², estudia directamente la obra de los pintores, escritores, músicos con los cuales tenía estrecha amistad. Crítico de autores, corrientes y sistemas de pensamiento, vive al interior de éstos y quiere en alguna manera captar en vivo su principio espi-

Desclée de Brouwer, 1962 (O. C., vol XV, pp. 827-838); G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939)*. T. I. *La II República (1936-1939)*, pp. 79-80.

⁷ A raíz de su conversión al catolicismo, acaecida en 1906, Jacques Maritain, por influjo de los ambientes intelectuales en los que se movió acabó en una posición netamente crítica. Esta crítica se manifiesta ante todo a nivel filosófico, superando los conceptos racionalistas e idealistas que apartan al hombre de lo real y de Dios.

⁸ G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939)*. T. I. *La II República (1936-1939)*, pp. 83-85.

⁹ J. MARITAIN, *Le docteur Angélique*, Paris, Hartmann, 1929 (O.C., Vol. IV, p. 25).

¹⁰ J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne: études critiques*, Paris, Marcel Rivière 1913 O.C. Vol. I, p. 473.

¹¹ Cfr. M. BRESSOLETTE et R. MOUGEL, *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995.

¹² G. SEVERINO, *Du cubismo au classicisme: esthétique du compas et du nombre*, Paris, J. Povolozky, 1921.

ritual y hallar su justificación –a veces también en manera polémica– esforzándose siempre por solidarizar con la inteligencia y su sed de verdad. La belleza y el arte se dan la mano¹³.

Pero aquellos años son para él cruciales, como para toda una generación de intelectuales. Pío XI en 1926 condena a la *Action Française* e invita a los católicos a abandonar el movimiento nacionalista¹⁴. Maritain abandona a Maurras y en la *Primacía de lo espiritual* (1927) aclara –no sin sufrimiento– su posición, distinguiendo los diversos niveles de la acción social, política y eclesial. Estaba en la vigilia de su compromiso político que debía hacer de él uno de los autores más leídos de su tiempo.

El período de Meudon (1927-1939)

Los Maritain habían hecho de su casa en la periferia de París, a Meudon, un cenáculo de encuentros y debates; era frecuentada por filósofos, teólogos, y escritores como Cocteau, Mauriac, J. Green, Claudel; pintores como Rouault, Severini, Chagall; músicos como Satie, Lourié, Strawinsky, para recordar solamente los nombres más significativos. Una Europa reflexiva, intelectual y culta que pensaba, en un tiempo en el que la cultura de la crisis se cebaba en la economía y difundía reflejos de rendición, y que se asomaba con la angustia vital de los que sienten que flotaba a su alrededor siniestras posturas, que harían saltar por los aires todo el entramado social, pero seguía reuniéndose alrededor de los Maritain con la esperanza y la ilusión por el futuro. Una sociedad del período de entreguerras, apaciguada pero a la vez convulsa que se movía entre la alegría de la ya superada *Belle époque* y el derrumbe de un sistema social caduco e impotente que se venía abajo ante los sucesivos acontecimientos políticos, que terminarían con la Guerra Civil en España, fruto de las posturas opuestas y enconadas; en una década que finalizaría en Europa siendo lamentable, dramática y trágica.

En los primeros años 30, en el fervor del debate abierto en la *Société Française de Philosophie*, al cual participan E. Wilson, L. Brunschwiegg, M. Blondel, E. Bréhier, Maritain define el estado y la naturaleza de la filoso-

¹³ J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920 (O. C., vol. I, p. 643).

¹⁴ Esta posición filosófico-cultural se traduce, a nivel político, en un acercamiento a los grupos de *Action Française* que mantuvo una buena relación. Cuando en 1926 la Santa Sede condenó el movimiento, provocó un profundo cambio en Jacques Maritain que da paso a una reflexión intelectual que terminará a principios de la década de los Treinta y servirá de trampolín para su obra el *Humanisme intégral*, aparecida en 1936.

fía cristiana: la pone como fundamento de la política, del derecho, de la pedagogía. En *Los grados del saber, distinguir para unir*, analiza los distintos niveles del conocimiento, desde la física de Einstein a la mística de San Juan de la Cruz. El “proyecto filosófico” de Maritain emerge así a la luz. Las viejas disciplinas tomísticas asumen un atractivo nuevo e innovador. Pensamientos antiguos entran con fuerza renovadora en el debate, y la inteligencia puede esperar entonces no perder nada de su lucidez, haciéndose discípula de una tradición. “Nova et vetera”, un golpe de timón inesperado llega a los debates y a los horizontes culturales de los cristianos de la época, que se miden con los desafíos de las crisis políticas de las democracias europeas; las dificultades económicas resultantes de la crisis del 29 y con el avance espectacular de los totalitarismos.

En el período de Meudon¹⁵, Maritain no sólo define su posición filosófica, sino que orienta claramente su compromiso político. En 1932 hace amistad con E. Mounier; colabora en la fundación de la revista “Esprit”, promueve y suscribe numerosos manifiestos políticos contra la guerra en España, pues no considera al General Franco un “libertador”, y contra la invasión italiana de Etiopía; pero no se inscribe en ningún grupo, movimiento, partido político, porque quiere conservar su independencia de filósofo, comprometido en la lucha política en nombre de los principios morales y no de los intereses particulares de un grupo. Hombre de gran pasión civil, Maritain –intelectual ni de derecha ni de izquierda como él mismo se autodefine en la *Carta sobre la independencia* (1935)– es espíritu sin partido.

En 1936, sobre la base de una serie de conferencias pronunciadas en Poznan (Polonia) en su primera versión; en Santander, en los cursos de la Universidad de Verano del Palacio de la Magdalena, incautado por la República y también en la Universidad paralela de los cursos de Acción Católica de Ángel Herrera Oria en el Colegio Cántabro regentado por los PP. Agustinos, en España¹⁶, en su segunda versión¹⁷; en Montreal (Canadá), publica *Humanismo integral*¹⁸, que fue objeto en América y en Europa de

¹⁵ F. GOUGÉLOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions, 1988.

¹⁶ E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, *Ángel Herrera Oria y Bruno Ibeas Gutiérrez. Dos figuras del catolicismo social español de la primera mitad del siglo XX*, en *Analecta Augustiniana* 73 (2010) 309-340; E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, *La persecución religiosa en España durante la década de los años treinta. La II República y la Guerra Civil*, en *Religión y Cultura* LIV (2008) 491-526.

¹⁷ Será en 1935 cuando son publicados bajo el título *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, por la propia Universidad Internacional de Verano de Santander.

¹⁸ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., O.C., vol. XIV, p. 978; Cfr. M. BRESSOLETTE et R. MOUGEL, *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mi-

violentas polémicas, pero que contribuye en la formación cultural de numerosos movimientos políticos de inspiración cristiana y orienta el “ideal histórico concreto” de enteras generaciones¹⁹. Superando al concepto marxista de “clase” y al fascista de “nación”, Maritain recupera el concepto de “pueblo” o “cuerpo político” como sujeto y protagonista de la vida política²⁰. Él sostiene que para gobernar no es suficiente actuar “iluminadamente” “para el pueblo”, sino que precisa “existir con el pueblo”, compartir su vida, sus esperanzas y sentimientos profundos: hasta el punto, a veces, de resistir al aspecto más inmediato y emotivo de la psicología de masas, para llegar al corazón de lo vivido y de los valores de la gente. Comunitario contra el individualismo, Maritain es personalista en contra de la ideología de la sociedad de masas.

En la tragedia que la sociedad europea vive a fines de los años 30, él sueña con un rescate, una resurrección espiritual de las fuerzas libres y que piensan: un futuro moral que renueve la cara de la democracia y haga de ella una cosa del hombre, es decir una cosa de personas. En la primera mitad de la década de los años 40, al centro de aquella sugestiva proclamación del renacimiento de la conciencia democrática que es *Cristianismo y Democracia*, Maritain combatió una batalla justa, la cual, durante su estancia americana, encontrará también las ocasiones y los encuentros para ser reprogramada. En la visita a Buenos Aires durante los meses de agosto y septiembre de 1936, Maritain fijó su postura sobre la cuestión judía. Sus ideas eran públicas desde 1931 con una nota sobre la cuestión judía²¹. Esto le llevará a permanecer en tierras americanas durante los años de la Segunda Guerra Mundial, debido a su persecución en la Francia ocupada y por el gobierno de Vichy. Posteriormente en distintas obras suyas saldría el tema a colación, sin duda por el hecho de ser su esposa de origen judío²².

rail, 1995; G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939). T. I. La II República (1936-1939)*, pp. 86-89.

¹⁹ E. FREI, *Sentido, Misión y Espíritu de la Reunión de Montevideo*, en *Política y Espíritu* (nº 22-Mayo 1947) 163. Se refiere al Acta Final de la Reunión que está en el pensamiento de Jacques Maritain que llevará a desarrollar en Latinoamérica el pensamiento y los partidos de inspiración demócrata cristiana con Eduardo Frei en Chile.

²⁰ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp.43-104; Madrid 1999, pp. 63-129.

²¹ Fue traducida en 1932 por L. Castellani y publicado en la revista *Criterio* nº 336, correspondiente a agosto de 1934. Castellani afirma que Maritain nunca se retractó de aquella prodigiosa página, cuando fijó su postura en contra del antisemitismo en el año 1937. Cfr. L. CASTELLANI, *Maritain, hombre de acción*, en *Criterio* nº 489 (1937) 258.

²² J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 300-310.

El período americano (1940 - 1960)

Maritain había dictado cursos de filosofía en América desde 1932, ya sea en Canadá y en Estados Unidos, como en algunos países de América Latina; se encontraba en Toronto, en el Instituto de Estudios Medievales, cuando la policía nazi fue a buscarlo a Meudon en 1940. Las palabras y los escritos de Jacques Maritain eran de sobra conocidos por las autoridades alemanas, que oprimieron sistemáticamente la alegre Europa de 1939 a 1945. Tuvo que quedarse con Raissa en Nueva York, donde su casa, en el Greenwich Village, se volvió en un punto de encuentro de los intelectuales y artistas franceses y belgas en exilio. Con ellos Maritain organizó una fundación universitaria, l'École libre des Hautes Études, en el cual enseñaron hombres famosos como el físico Jean Perrin y el histórico del arte Henry Focillon, y siguió las actividades editoriales de las Éditions de la Maison Française, con las que publicó algunas de sus obras como *Los derechos del hombre y la ley natural* y *Cristianismo y Democracia*. Maritain apoyó siempre a la resistencia en Europa y sus *Mensajes*, transmitidos por la radio *Voz de América*, fueron presencia y acción en la Europa en guerra²³. Nunca llegó a comprender que los católicos se enfrentaran en una guerra en España. Esto le llevó a posicionarse claramente, desde los primeros momentos, a favor del gobierno legítimo de la República Española pero que con el correr de los tiempos, percibió nítidamente los derroteros por donde habían discurrido los acontecimientos. Más tarde cayó en la cuenta de las atrocidades cometidas por ambos bandos durante la contienda fratricida.

En una pequeña obra, *A través del desastre* (1941), que tuvo también una edición clandestina en Francia, sugería la colaboración entre católicos e izquierdas democráticas, la conciliación entre cristianismo y democracia²⁴. En América, Maritain se interesó en los problemas pedagógicos, con R. Hutchins y Mortimer Adler, y difundió los estudios “liberales” en contra del activismo radical de los pragmáticos²⁵. Sus lecciones en la Universidad

²³ Cfr. M. FOURCADE, *Maritain et l'Europe en exil e Maritain inspirateur de la résistance*, en *Cahiers Jacques Maritain*, n° 28 (1994) y n° 32 (1996).

²⁴ Jacques Maritain rechaza de plano las ambigüedades del Gobierno de Vichy por sus posiciones antifascistas y la persecución de los judíos tanto en la Francia ocupada por la Alemania Nazi como la administrada por el Gobierno del General Pétain. Cfr. *Emmanuelle Luyer, Paris à New York. Intellectuels et artistes français à Manhattan. 1940-1947*, Paris, Grasset, 2005, pp. 103-106.

²⁵ El pensamiento de Jacques Maritain en este tiempo se expresa mediante grandes intuiciones. Su experiencia americana al principio de los años cuarenta le permitirá ajustar mucho más las ideas para que sean más operativas, dado que existen formulaciones de importancia o que no sabe aclarar o no creyó, más bien, querer hacerlo.

de Yale, *La educación en este momento crucial* (1943), se volvieron, no sólo en América, un clásico en la historia de la pedagogía²⁶. El tema de la democracia será un clásico en toda su obra²⁷. En 1945, al término de la segunda guerra mundial, el General Charles De Gaulle le nombró a Maritain Embajador Plenipotenciario de Francia ante la Santa Sede, cargo que el filósofo aceptó de muy mala gana, porque lo habría distraído de sus estudios, comprometiéndolo en la actividad diplomática; pero él lo ejerció con un gran compromiso y sentido de autoridad. En Roma organizó el Centro Cultural San Luis de los Franceses, invitando a los más significativos representantes de la cultura francesa a asistir a lecciones y conferencias. Jefe de la delegación francesa en 1947 en la Asamblea de la UNESCO en Ciudad de México, tuvo un rol decisivo en la elaboración de la “filosofía” de la UNESCO y de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas.

Se quedó en los Estados Unidos hasta 1960, enseñando en algunas prestigiosas universidades (Notre Dame, Princeton, etc.). El conocimiento de la realidad política americana y su amistad con Ives R. Simon, filósofo de la democracia, llevó a Maritain a definir su propuesta política en una serie de lecciones en la Universidad de Chicago, que constituyeron el fundamento del volumen *El Hombre y el Estado* (1949), clásico del pensamiento político contemporáneo²⁸. Raissa, que había publicado un libro sobre Chagall, continuó junto a Jacques también en América para cultivar sus intereses en el campo del arte y de la estética, participando en los ambientes literarios y artísticos. Las conferencias de Jacques en la National Gallery of Art de Washington fueron recogidas e ilustradas en el volumen *La intuición creadora en el arte y en la poesía* (1953). Se trata de un período de tiempo cargado de trabajo, de actuación política, social y diplomática y enderezar las relaciones diplomáticas en Francia la Sede Apostólica y de otro el gran desarrollo intelectual realizado en Norteamérica.

²⁶ JOFFREY MEHLMAN, *Émigrés à New York. Les intellectuels français à Manhattan*. 1940-1944, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 123 y 184.

²⁷ L. BONANATE Y R. PAPINI, *La democrazia interazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Bologna, Il Mulino, 2006.

²⁸ Tras la salida como embajador de Francia ante la Santa Sede en 1948, se traslada a EE. UU. Será esta decisión junto a otros factores, los que decidirán una evolución en su pensamiento debido al desencanto ante la evolución político-social de la vieja Europa. El exilio de los años cuarenta en plena Guerra Mundial le hace pensar que encontrará un mejor clima. La vivencia americana va a repercutir en su vida intelectual dando un carácter más pragmático a sus escritos de filosofía política. Será cuando desarrolle *El Hombre y el Estado*.

El período de Toulouse (1961 -1973)

Durante su permanencia en América, después del breve período romano, Maritain hace frecuentes viajes a Francia para dar conferencias, participar en debates, cuidar las ediciones francesas de sus obras. Y en Francia, en 1929, Maritain y sus amigos publicaron una declaración programática, *Sájese*, en la cual son recuperadas y profundizadas las motivaciones culturales que habían animado las reuniones del período de Meudon. En 1960 muere Raissa, durante una estancia en París; Jacques, destruido y sin defensas, habiendo perdido la compañera con la cual había compartido tantas batallas culturales, como anota en su *Diario* (1967), decide quedarse en Francia y retirarse con los Pequeños Hermanos de Jesús en Toulouse. Es un cambio radical, acaecido por las circunstancias que envuelven su vida. En parte, quedarse en Francia era volver a los orígenes. Era reconciliarse consigo mismo.

Quería quedarse fuera del debate cultural, pero el Concilio Vaticano II, cuyas muchas páginas él había preparado, lo compromete²⁹; y al final del histórico evento se expresará con *El campesino de la Garona*, cuya aparición abre un debate muy vivaz³⁰. Se trata de su obra ya tardía, pero fresca y a la vez vital donde aparecen de lleno los grandes y antiguos maniqueísmos de muchos cristianos, “conservadores”, “progresistas”, etc.; puede ser que una vez más estaba fuera de tiempo por haber anticipado los tiempos; puede que ciertas asperezas marquen la característica de un amor que no renunciaba a la lucidez. Uno de los temas fundamentales será la ya debatida libertad de opción y elección de los católicos en política, por los que recibió duros ataques por parte de la revista *Civiltà Cattolica*³¹. Siempre estuvo abierto a los valores de la modern-

²⁹ R. PAPINI Y P. VIOTTO, *Jacques Maritain et le Concile Vatican II, “Notes et Documents”*, n° 3, Octubre-Décembre 2005, pp. 44-54.

³⁰ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s’interroge à propos du temps présent*. Paris 1966, pp. 99-126 y 255-376. “La mission temporelle du chrétien, sa mission de transformer le monde, a des fins plus modestes que celles qu’assignent à l’homme un Marx ou un Teilhard, mais bien plus importantes pour l’homme, du simple fait qu’elles ne sont pas illusoire (ça compte quand même): rendre la cité temporelle plus juste et moins inhumaine, assurer à chacun les biens fonciers de la vie du corps et de l’esprit, et le respect, en lui, de droits de la personne humaine, conduire les peuples à une organisation politique supranationale capable de garantir la paix du monde, bref coopérer à l’évolution du monde en telle sorte que l’espoir terrestre des hommes en l’Évangile ne soit pas frustré, et que l’esprit du Christ et de son royaume vivifie en quelque façon les choses mêmes de la terre”. pp. 296-297.

³¹ A. MESSINEO, *Soggettivismo e libertà religiosa*, en *La Civiltà Cattolica*, 24 de giugno 1950, III, cuaderno 2401, pp. 3-16 y *L’umanesimo integrale*, en *La Civiltà Cattolica*, 1 settem-

dad; de alguna manera se podía decir que abriéndose a los valores liberales que imperaban, provocaba al mismo tiempo una dificultad en la acción política del cristiano. Se trataba de un adelantado a su tiempo.

Retirado del mundo, los últimos años del octogenario filósofo conocen, a través de una incansable actividad, una segunda juventud intelectual. Ciertas páginas de *Approches sans entraves* llevan el mensaje de una libertad e independencia de la inteligencia y del corazón que pueden ofrecer la clave de lectura de una entera bibliografía, la que, más allá de un cierto pesimismo al término de la carrera del protagonista, ha incidido sobre nuestra época más profundamente de cuanto el mismo Maritain no sospechase. En realidad sus escritos, con aquella incansable vigilancia y con el inquieto presagio de “otra cosa” que los hacen vibrar, no han ultimado todavía aquel potencial de libertad y de pasión por el hombre, que los han hecho compañeros de tantos caminos de intensa búsqueda por muchas generaciones. Es necesario recordar su trayectoria sobre el papel del principio pluralista en la democracia. Sostiene la importancia de una reconciliación entre la inspiración democrática y la inspiración evangélica. La fe no nos puede dar ningún sistema social o político particular. La fe ha de tener el complemento de una sana filosofía práctica, con la adecuada información acerca de la historia y la vivencia social y política³². Aún gimiendo por esta pasión, el 28 de abril de 1973, el viejo combatiente entra en el sueño eterno: cierra sus ojos sobre el proyecto de un estudio sobre *Las dos grandes patrias*, publicado después de su muerte por *Le Monde*, testamento espiritual y utopía al mismo tiempo, que nos restituye la figura de un hombre que vivió entre los hombres con la mirada hacia el futuro, hilo rojo de una vida y de una inteligencia inquieta. Hombre honesto, hijo de su tiempo, bajo la experiencia de la vida que le tocó asumir con todas las consecuencias. No siempre bien comprendido y aceptado desde el catolicismo, permaneció fiel a la Iglesia sirviéndola desde la reflexión intelectual, el compromiso político y la vivencia de la fe.

Esto no fue siempre aceptado, comprendido y asumido por muchos católicos que mantendrían una fuerte crítica con el pensador, filósofo y teólogo francés ante el final de su existencia, crítica que permanece en muchos ámbitos sociales, culturales e incluso políticos en la actualidad. No cabe la menor

bre 1956, III, cuaderno 2549, pp. 449-463; Jean-Dominique Durand comenta este segundo artículo en *La grande attaque de 1956*, en *Cahiers Jacques Maritain*, n° 30, Juin 1995, pp. 2-31; publica además con un largo comentario en “Notes y Documents”, n° 2, Mai-Septembre 2005, pp. 34-61 el segundo artículo de A. Messineo, que no apareció en *Civiltà Cattolica* porque fue censurado por Pío XII.

³² J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 297-299.

duda, que Jacques Maritain aportó desde la sinceridad y la coherencia una profunda reflexión sobre la política, la democracia, el Estado, la participación de los católicos en la vida pública, etc., de suma importancia para todos.

2. CRONOLOGÍA DEL AUTOR EN RELACIÓN A SU OBRA

Entre sus numerosas obras, mencionaremos algunas principales, la mayoría de las cuales han tenido varias ediciones, tanto en francés como en castellano y otros idiomas: *Art et Scolastique*, París 1920 (Arte y Escolástica, Buenos Aires 1945 ss.); *Eléments de philosophie: I, Introduction générale à la Philosophie*, París 1920 (Introducción general a la Filosofía, Buenos Aires 1959 ss.); *II, L'ordre des concepts*, París 1923 (*El orden de los conceptos: lógica formal*, Buenos Aires 1960 ss.); *Trois réformateurs*, París 1925; *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París 1932 (Los grados del saber, Buenos Aires 1947); *De la philosophie chrétienne*, París 1933; *Sept leçons sur l'Être*, París 1933 (*Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Buenos Aires 1944); *Science et sagesse*, París 1935; *Humanisme intégral*, París 1936 (*Humanismo integral*, Santiago de Chile 1947); *La philosophie de la nature, Essai critique sur ses frontières et son objet*, París 1936 (*Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires 1945); *Court traité de l'existence et de l'existant*, París 1947 (*Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires 1949); *La personne et le Bien commun*, París 1947 (*La persona y el bien común*, Buenos Aires 1948); *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París 1951 (*Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Buenos Aires 1966); *Man and the State*, Chicago 1951 (*El hombre y el Estado*, Buenos Aires 1952) obra que nos ocupa para este trabajo; *Creative intuition in Art and Poetry*, Nueva York 1953 (*La poesía y el arte*, Buenos Aires 1955); *Approches de Dieu*, París 1953 (*Búsqueda de Dios*, Buenos Aires 1958); *On the Philosophy of History*, Nueva York, 1957 (*Filosofía de la Historia*, Buenos Aires 1960); *Pour une philosophie de l'éducation*, París 1959 (*Para una filosofía de la educación*, Buenos Aires 1961); *The responsibility of the Artist*, 1960 (*La responsabilidad del artista*, Buenos Aires 1961); *La Philosophie morale*, París 1960 (*Filosofía moral*, Madrid 1962); *Dieu et la permission du mal*, París-Brujas 1963 (*Y Dios permite el mal*, Madrid 1967); *Le paysan de la Garonne*, París 1966 (*El campesino de la Garona*, Buenos Aires 1967); *De l'Eglise du Christ*, Bruselas 1970³³ (*De la Iglesia de Cristo*).

³³ JACQUES Y RAÏSSA MARITAIN, *Obras completas*, Editions Saint-Paul, XV volúmenes, París 1986.

3. CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO DE LA OBRA *EL HOMBRE Y EL ESTADO*

El libro nace, fruto maduro de seis conferencias dictadas en diciembre de 1949, bajo los importantes auspicios de la Charles R. Walgreen Foundation para el Estudio de las Instituciones Norteamericanas. Jacques Maritain agradece en todo momento los detalles recibidos del presidente de dicha Fundación D. Jerome G. Kerwin por todas las ayudas recibidas. También incluye entre los agradecimientos a cuatro amigos suyos que son: profesor John U. Nef; John Hite; monseñor Charles Journet; profesor Yves Simon. La obra apareció en inglés en 1951 y posteriormente fue traducida al francés en 1953 con nuevas aportaciones de Maritain y la primera versión en español fue publicada en Buenos Aires en 1952. Sin duda nos encontramos en un clima deteriorado por la Guerra Fría que se ha desencadenado tras la derrota de las potencias del Eje, abanderadas por la Alemania Nazi, que había dado lugar a muchas exposiciones de Jacques Maritain sobre la acción del fascismo y nazismo durante las décadas de los años treinta y cuarenta³⁴. Pero también incluyó al marxismo y estalinismo de las décadas posteriores. Esto supuso la crítica tanto a los totalitarismos de derecha como de izquierda. Hasta ese momento nadie se había atrevido a poner en el mismo punto de mira a unos y otros.

4. CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA OBRA

Es uno de los representantes más significativos del tomismo del s. XX, cuya terminología ha renovado, prolongando sus virtualidades hasta esferas y problemas apenas aludidos con anterioridad en la tradición escolástica. Encontrará en santo Tomás la filosofía del pensamiento perenne.

Problemas lógico-metafísicos

Con respecto a uno de los problemas más específicamente modernos, el de la Epistemología o Gnoseología como ciencia, Maritain no estima indispensable una previa verificación del valor y los límites del conocimiento humano, pero tampoco acepta la posición de E. Gilson, para quien toda forma de realismo crítico es ya una concesión al idealismo. Afirma que el problema crítico tiene un sentido y debe ser planteado; lo concibe como un pregun-

³⁴ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 294-310; Madrid 1999, pp. 334-351.

tarse, dada la apertura de la inteligencia a la realidad, hasta qué punto y cómo es medido el pensamiento humano por el ser. “Conocer –dice– es llegar a ser, llegar a ser el no-yo... Conocer consiste, pues, en llegar a ser inmaterialmente lo otro, en cuanto otro... Conocer, en efecto, es esencialmente conocer algo... Al conocer, yo me subordino a un ser independiente de mí, me dejo vencer, convencer, subyugar por él. Y la verdad de mi espíritu es su conformidad con lo que está fuera de él y que es independiente de él”. El problema crítico es, por todo ello, una cuestión metafísica, y presupone un cierto desarrollo del saber, puesto que sólo así puede éste volverse sobre sí mismo. Maritain ha insistido repetidas veces en la diversidad de grados en el saber. La ciencia humana no es esencial y específicamente una, sino que es radicalmente plural y analógica; su más alto grado, en lo estrictamente humano, es la Metafísica, que es también sabiduría. Toda la filosofía, a diferencia de la ciencia moderna, resuelve –afirma– sus conceptos y sus definiciones en el ser inteligible, que, en definitiva, sólo es alcanzado en la intuición abstractiva. Maritain acepta el vocablo “intuición” a partir de la distinción clásica entre *intellectus* y *ratio*. No cae, pues, en lo que él mismo ha llamado “angelismo cartesiano”.

Sin duda, nada hay en el intelecto que no derive originalmente de la experiencia sensible; pero, precisamente, la actividad del intelecto es la que extrae de esta experiencia y lleva *in actu* al fuego de la visibilidad inmaterial los objetos, y ante todo el ser y sus propiedades, las estructuras esenciales y los principios inteligibles, que los sentidos no pueden descifrar en las cosas y que la inteligencia ve. Tal es el misterio de la intuición abstractiva. Pero el ser es primaria y radicalmente el “existente”; de ahí que, para Maritain, la filosofía tomista sea, en su sentido más estricto, una filosofía existencial. “Si yo soy tomista –concluye– ello se debe a que, en última instancia, comprendí que la inteligencia ve y que está hecha para aprehender el ser; en su función más perfecta que no consiste en fabricar ideas, sino en juzgar, la inteligencia se apodera de la existencia ejercida por las cosas”. En la intuición del ser hay una plenitud y profundidad notables: “la intuición primordial del ser es la intuición de la solidez y del carácter inexorable de la existencia, y en segundo lugar, de la muerte y del vacío a que mi existencia está sujeta. En tercer lugar, en el mismo destello de intuición que no es sino mi adquisición de conciencia del valor inteligible del ser, comprendo que esta existencia sólida e inexorable, percibida en cualquier cosa, implica... una existencia absoluta e irrecusable, completamente libre de la nada y de la muerte”, es decir, Dios. Aquí aparece la intuición del ser, el concepto de existencia del existir y del ser. Y sus implicaciones³⁵.

³⁵ J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente*, Buenos Aires 1949, pp. 19-61.

La intuición del ser es, pues, según Maritain, en cierta manera, un conocimiento supraconceptual y suprarracional, siempre que el prefijo “supra” no se entienda como análogo a “extra”; taxativamente afirma Maritain que “la metafísica opera puramente por vía del conocimiento conceptual y racional”. Pero el hombre dispone además del conocimiento por connaturalidad, objeto también de estudio de la Epistemología, “que se realiza en el intelecto, pero no en virtud de relaciones conceptuales y por vías de demostración”; se trata de un conocimiento oscuro, en el que juegan un papel importante las tendencias afectivas. De ese tipo es la contemplación mística natural, en que la voluntad desempeña una misión básica, consistente «en impulsar el intelecto hacia adentro, por así decirlo, en contra de sus tendencias naturales, y obligarlo a vaciarse de toda representación particular.

La realidad que se vive en tal caso es la existencia misma, el propio *esse* del yo, en su pura realidad metafísica, Atman y como procedente del “Uno mismo”...; en otras palabras, mediante el vacío, el intelecto es connaturalizado con la realidad espiritual, inconceptualizable, de la cosa conocida». A ese tipo pertenece también el conocimiento poético, que “nace en la vida preconsciente del intelecto y esencialmente es una oscura revelación, tanto de la subjetividad del poeta como de cierto destello de la realidad... Este conocimiento no conceptualizable se lleva a cabo, según creo, a través del carácter instrumental de la emoción que, admitida en la vida preconsciente del intelecto, se hace intencional e intuitiva y determina que el intelecto aprehenda oscuramente cierta realidad existencial como una misma cosa con el yo, que ella ha conmovido, y al mismo tiempo todo lo que esa realidad, emocionalmente aprehendida, pone de manifiesto como signo”. Finalmente, al conocimiento por connaturalidad pertenece también la experiencia moral: “los juicios en los cuales la Ley Natural se manifiesta a la razón práctica no derivan de un ejercicio conceptual, discursivo, racional, de la razón, sino que proceden de la connaturalidad o congenialidad, en virtud de la cual la inteligencia aprehende como buena lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas”.

Problemas ético-sociales

Maritain, separándose de la escuela tomista que le precede, y haciendo hincapié en el carácter existencial de la Ética, sostiene que ésta -incluso en cuanto ciencia racional natural- no puede, en la actual condición de la humanidad, mantenerse a un nivel puramente natural, ya que el hombre exis-

tente es el hombre elevado por Dios a un orden sobrenatural: es, pues, una ciencia necesitada esencialmente de subordinarse a la Teología, sin lo cual quedaría radicalmente manca, pues no tendría en cuenta ciertos datos básicos sobre la vida humana que sólo la Revelación cristiana puede proporcionar. Por eso –dice– Santo Tomás no elaboró nunca una filosofía moral; aunque comentara la *Ética* a Nicómaco, en los puntos claves de esa glosa remite a sus otras obras morales, de carácter netamente teológico. En el terreno de la Filosofía política Maritain rechaza el liberal capitalismo y el socialismo como últimos residuos de la concepción naturalista del hombre típica del mundo moderno³⁶.

El antropocentrismo surgió en el Renacimiento³⁷ como reacción contra el teocentrismo medieval; pero uno y otro son deficientes, aunque de distinto modo. Maritain no desconoce la grandeza del ideal sacrocristiano de la Edad Media, pero lo estima superado³⁸; por lo demás, la excesiva subordinación de lo temporal a lo espiritual es algo defectuoso en sí mismo. Precisamente por ello era sano el deseo de autonomía que surge en el Renacimiento, aunque pronto se desvió hacia formas acristianas y anticristianas³⁹. El defecto de la cristiandad medieval no estuvo en ser cristiandad, sino en la infravaloración de lo temporal en cuanto tal con una mirada puesta en lo eterno; el defecto del humanismo moderno no radica en su condición de humanismo, sino en su carácter antropocéntrico⁴⁰ y dando mayor sentido a lo terreno.

Es preciso por ello, según Maritain, un humanismo integral, que sirva de base a la cristiandad futura. “En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios”⁴¹. Esta “nueva cristiandad” habrá de aceptar el pluralismo y la legi-

³⁶ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 43-105; Madrid 1999, pp. 63-129.

³⁷ Se trataba de recuperar los valores y concepciones de la cultura clásica que se habían perdido progresivamente tras la invasión de los pueblos bárbaros y la caída del Imperio Romano.

³⁸ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 16-24; Madrid 1999, pp. 33-41.

³⁹ El paso de la sociedad medieval fuertemente replegada sobre sí misma con una concepción teológica-social muy fuerte a una sociedad renacentista arraigada sobre los valores clásicos provocó un cambio profundo de la sociedad con una dispersión de aquellos valores que habían sustentado la sociedad del Medioevo.

⁴⁰ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 32-42; Madrid 1999, pp. 41-62.

⁴¹ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 81-82; Madrid 1999, p. 104.

tima autonomía de lo temporal, fomentará la libertad de las personas y una paridad esencial entre los distintos elementos de la empresa, y tendrá conciencia de que la labor común en la ciudad no es tanto una obra divina como una obra humana penetrada de ese principio divino que es el amor.

Razón última de esta actitud es su concepción de la persona

Si el hombre es individuo por lo que tiene de material, la materia es el principio de individuación en la naturaleza, es persona por lo que tiene de espiritual. El hombre en cuanto individuo es parte de la sociedad y a ella se debe⁴²; pero la persona no es para la sociedad, sino a la inversa, pues la persona no tiene otro fin que Dios mismo. Su condición personal da al hombre una dignidad en cierto modo absoluta⁴³. Por eso, concluye, sólo una democracia personalista responde a las exigencias de la naturaleza humana en nuestro tiempo⁴⁴. El sentido de responsabilidad, de coherencia filosófica, de grandeza de pensamiento, de católico converso y convencido, y de pensamiento neotomista planteará a fondo la concepción de la dignidad humana y la acción política.

Visión de conjunto

Maritain, como decíamos, es uno de los pensadores tomistas más vigorosos de la primera mitad del siglo XX. Su obra escrita, y su labor personal, han influido poderosamente en el desarrollo del pensamiento cristiano, sobre todo en Francia, Italia, España e Iberoamérica; ha dejado también numerosos discípulos en los EE. UU. Los mismos títulos de sus escritos reflejan la amplitud de temas abarcados, desde los más estrictamente filosóficos y metafísicos, hasta los de pedagogía, estética, política, etc., poniéndose de relieve siempre el filósofo profundo, o al menos el ensayista brillante y sugerente, atento a la eficacia y operatividad del pensamiento. Maritain es una figura esencial en la reflexión política y la participación de los católicos en la vida pública.

⁴² J. MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948, pp. 17-71.

⁴³ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 91-124. Madrid 2002², pp. 83-113; Buenos Aires 1952, pp. 93-128.

⁴⁴ J. MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948, pp. 285-337.

Su posición filosófica puede sintetizarse así:

Fidelidad a los principios de una rigurosa Filosofía y del tomismo, procurando desarrollarlos y aplicarlos a los nuevos problemas planteados por la historia. Su intento ha sido objeto de críticas; algunas en el terreno de filosofía teórica, se le ha acusado de una excesiva dependencia de Cayetano⁴⁵ y Juan de Santo Tomás, con detrimento de la profundización en el genuino Santo Tomás⁴⁶; pero sobre todo en el de la filosofía práctica, donde han sido criticados algunos de sus planteamientos sobre el tema de las relaciones entre religión y política, y su modo de entender la distinción entre individuo y persona. La misión temporal del cristiano quedará reflejada en muchos de sus escritos que con el paso del tiempo han adquirido mayor y decisiva importancia⁴⁷.

5. VALORACIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA

Para la inteligencia disciplinada, analítica y poderosa de Jacques Maritain, el joven intelectual de origen judío y cultura francesa, sumido en el escepticismo y en las nebulosas de la duda existencial, esos nuevos caminos amplían su perspectiva indefinidamente, y por ellos explora las viejas verdades de la patristica y de la escolástica, doctrinas que lo renuevan y que él renueva y pone al día. Con ese impulso inicial, se enfrenta posteriormente, ya pertrechado de bases sólidas, a los problemas del siglo XX, en especial a los relacionados con el hombre y la justicia; se adentra en los problemas de la democracia⁴⁸, de la dignidad de la persona, de la relación de ésta con el Estado y con la justicia y, finalmente, en lo que a mi entender es la cumbre de su construcción ideológica, al problema de la filosofía de la historia, que no es otro que la búsqueda y descubrimiento del sentido de la existencia humana en el tiempo: ¿Hacia dónde vamos? ¿Dónde nos dirigimos?

⁴⁵ J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 78-81.

⁴⁶ J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 87-92.

⁴⁷ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. París 1966, pp. 289-298.

⁴⁸ J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 289-299. "En lo que concierne, pues, a la sociedad de mañana y a su renovada democracia que esperamos, la única solución posible es de tipo pluralista. Hombres pertenecientes a familias filosóficas y religiosas las más diversas, pueden y deben colaborar en la común tarea y en pro del bien común de la comunidad terrena, con tal que acepten la carta y leyes fundamentales de una sociedad de hombres libres" p. 291.

Esas son las preguntas fundamentales a las que nos encontramos abocados y que no hemos obtenido las respuestas adecuadas, en el plano de la experiencia de la sociedad civil. Tal necesidad de soluciones queda en función del sentido de nuestra existencia como personas, sujetos de una dignidad y que poseen un gran sentido de la justicia y el deber.

Maritain y Raissa, ambos como en el cumplimiento de una predestinación, se convierten al cristianismo bajo el padrinazgo del León Bloy y, desde ese momento, él en especial se entrega con verdadera vocación de filósofo a la reflexión sobre diversos temas, entre ellos, la persona, la persona humana, recalca, porque acepta que hay otras de carácter divino, y al hacerlo no se queda en el estudio de los datos individuales de su objeto de interés, sino que, siguiendo a sus lejanos maestros antiguos, Santo Tomás de Aquino⁴⁹, y por conducto de él, Aristóteles, redescubre al ser humano, profundiza sobre su carácter social, su esencia de ente político, parte de la colectividad por naturaleza y esencia, no por accidente, como se pensó en el siglo de la ilustración⁵⁰.

De la aceptación de la sociabilidad natural del hombre a la manera aristotélica, sólo hay un paso, y lo da Jacques Maritain, al análisis neotomista⁵¹ de la doble vertiente existencial del ser humano, por una parte unidad indivisible, única e irrepetible, con un destino propio y personal y, por la otra, un ser social, resultado y hechura de su comunidad y, a su vez, partícipe en la forja de la misma comunidad; al mismo tiempo producto de su medio social y responsable de él. ¿Y cómo responsable? Responsable a través de los conceptos de bien común y democracia, temas sobre los que siempre regresa, en su extensa obra, que lo mismo circula e influye en Europa occidental que en América Latina y en Estados Unidos.

Su bibliografía es muy extensa y forma por sí misma una doctrina nueva y tradicional a la vez; en la forma y en el lenguaje es Maritain precursor del fresco pensamiento del Vaticano II, al poner al día las doctrinas de los escolásticos encabezados por santo Tomás de Aquino y la filosofía cristiana en general, pero en el fondo inequívoco y cuidadoso en la más depurada ortodoxia. Aunque será san Agustín quién tendrá suma importancia a la hora de reflejarse en los documentos conciliares, santo Tomás mantendrá una resonancia vital y trascendente en dichos textos aprobados.

⁴⁹ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris 1966, pp. 201-253.

⁵⁰ J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 11-34.

⁵¹ Cf. G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939). T. I. La II República (1936-1939)*, pp. 84-85.

Entre sus obras más influyentes, editadas y leídas por un amplio público de seguidores, menciono en primer lugar *Introducción general a la filosofía*, que le sirve de punto de partida; luego vendrán *Principios de una política humanista*, *El hombre y el Estado*, y su obra capital en materia de doctrina social: *Humanismo integral*⁵². Posteriormente, un poco tardía, en 1959 y forzado por amigos y editores, aparece el libro *Por una filosofía de la historia*, fundamental en el mundo del pensamiento cristiano en busca de explicaciones al devenir humano, resultado de construcciones intelectuales paulatinas, expresadas en artículos y conferencias, y finalmente armadas y acopladas en esta obra admirable, a mi modo de ver, la culminación de una vida de reflexión y exploración intelectual.

El penetrante pensamiento de Maritain, expresado en sus obras de filosofía social, tiene una gran influencia en el pensamiento de lo que se ha conocido como la Doctrina Social cristiana, y en el desenvolvimiento de los movimientos y partidos demócratas cristianos, en especial en América del Sur. Son lectores y comentaristas de su obra destacados políticos y jefes de Estado, como Rafael Caldera y Aristides Galvani en Venezuela, presidente uno y canciller el segundo; el presidente chileno Eduardo Frey, primero de ese nombre, Patricio Aylwin, presidente de Chile, inmediatamente después de que el triunfo por el “No” sacó a Pinochet del gobierno, y muchos más, en Brasil, Argentina, Uruguay, en donde la democracia cristiana se integró al batallador Frente Amplio en contra de la dictadura, y en Centroamérica personajes como Vinicio Cerezo, de Guatemala, y Napoleón Duarte en el Salvador.

En México, académicos y políticos son lectores y seguidores del pensamiento de Maritain, entre los destacados, el candidato del partido de Acción Nacional a la presidencia en 1953, el mexicano Efraín González Luna; el director del seminario de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de México, Rafael Preciado Hernández; el jesuita y catedrático de teoría política Héctor González Uribe; los periodistas Pedro Vázquez Cisneros e Iñigo Laviada; y más recientemente los profesores de derecho Efraín González Morfín y Raúl González Schmal. José Vasconcelos, en su *Historia del pensamiento filosófico*, publicada por la Universidad Nacional de México en 1937, le dedica párrafos elogiosos como crítico de Bergson y como el renovador de la metafísica tomista, también como por haber emprendido estudios admirables, así los califica el Maestro de América, sobre la experiencia mística de San Agustín y San Juan de la Cruz.

⁵² Cf. G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939)*. T. I. *La II República (1936-1939)*, pp.86-89.

El Partido Acción Nacional, que en sus inicios, toma, al elaborar sus principios de doctrina, hoy modificados, preteridos y olvidados, los conceptos de persona, de comunidad y el ya aceptado generalmente de la primacía del bien común sobre bienes individuales o sectoriales, principios fundamentales del pensamiento político de inspiración cristiana, equidistantes por ello de las dictaduras de cualquier tendencia, y de los gobiernos oligárquicos que anteponen sus intereses de grupo o clase a los de la colectividad. Una aportación olvidada, pero trascendental de Maritain, es el concepto de pluralismo político que descubre y admira cuando visita Estados Unidos. Es preciso recordar la situación que le llevó a Sudamérica en principio y a EE.UU. más tarde: implantación de los totalitarismos en Europa; ocupación militar, por parte de Alemania, de Europa y en particular de Francia, su patria; persecución sistemática que le llevó a un exilio interior en un principio como rechazo y luego a otro exterior pero forzado.

Maritain, por otra parte, no es un pensador aislado o solitario; forma con otros estudiosos y políticos de la primera mitad del siglo XX, todo un movimiento de respuesta dialéctica y constructiva confrontada tanto con el materialismo histórico de Marx como con el individualismo liberal en boga⁵³; militan en esta corriente de pensamiento, reconocida no pocas veces como una posible tercera vía para el mundo, pensadores que hay que recordar y releer; un conjunto de autores que responden a esa línea de pensamiento, entre ellos Etienne Gilson, Emmanuel Mounier, Jacques Leclerc, el definidor más preciso del bien común, y otros más que aportan al debate de las ideologías políticas, su concepción social cristiana⁵⁴, pero sin duda, entre ellos sobresale, el mayor reconocido, el más destacado por su profundidad y por lo amplio de su obra, es Maritain⁵⁵.

Maritain en su *Por una filosofía de la historia*, empieza sustrayendo esta disciplina del campo de la metafísica, en la que Hegel⁵⁶ la había situado, para clasificarla al lado de la moral y del derecho, como una rama de la ética y dentro del mundo del deber ser; para él, la historia no es algo predeterminado, acabado o definitivo, no es tampoco una cadena de hechos sujetos sólo a las leyes naturales; es algo más, es principalmente un pro-

⁵³ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 43-69; Madrid 1999, pp. 63-90.

⁵⁴ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 15-40; Madrid 2002², pp. 15-39; Buenos Aires 1952, pp. 13-41.

⁵⁵ Cf. G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1936-1939). T. I. La II República (1936-1939)*, pp. 387-391; 396-399, esp. 391.

⁵⁶ J. MARITAIN, *Razón y Razones. Ensayos diversos*. Buenos Aires 1951, pp. 84-86.

ducto de la voluntad libre de las personas y, por ello, es impredecible. La historia se ubica en el mundo del deber ser y no del ser, como Augusto Comte y Marx lo presuponían, siguiendo en esto a Hegel, al aceptar un fin de la historia necesario y fatal, el progreso para el primero y la sociedad sin clases para el segundo. No, el fin de la historia será el que nos planteemos los que hoy vivimos y pensamos; lo será en la medida que intentemos conseguir que con nuestro quehacer político nos acerquemos a él.

Nos dirigimos hacia donde formulamos nuestra utopía, nuestro modelo, y el acercamiento o el alejamiento de ese fin no es automático, depende del impulso que le demos y de las acciones, omisiones, interés o indiferencia que pongamos los contemporáneos. Otra idea central de Maritain en esta materia es el análisis retrospectivo del cual el pensador francés extrae la conclusión de su teoría del doble progreso contrario, con la que da claridad a muchas contradicciones con las que nos encontramos al tratar de interpretar la historia de la humanidad. No hay sólo un progreso hacia el bien o hacia lo mejor o hacia el ideal, hay, afirma el filósofo, un doble progreso contrario, avanza el bien y simultáneamente avanza el mal, la cizaña y el trigo crecen juntos. El ejemplo que pone no puede ser más gráfico y más acorde con su formación inicial en la historia de Francia; dice que en la Revolución francesa –quién podría dudar–, se alcanzaron y se incorporaron al patrimonio de la humanidad ideas políticas y valores universales que enriquecieron la historia.

Durante la Revolución francesa se declararon los derechos del hombre y del ciudadano, se consolidó la división de poderes, el gobierno por asamblea representativa y los principios de la libertad y la igualdad, sin embargo, todo esto se alcanzó con un esfuerzo intelectual grande que convivió todo el tiempo con el terror, en medio de la anarquía, entre persecuciones sin medida, al lado de los juicios tumultuarios y al pie de la guillotina. Avanzó el bien –¿quién lo duda?–, pero simultáneamente avanzó el mal y, al final, los derechos del hombre y el ciudadano, y los conceptos democráticos, se incorporaron en forma al parecer definitiva a los valores de la humanidad, pero la Revolución y la República desembocaron en el imperio y en la guerra. Finalmente, Maritain no se propone, como sí lo hace su contemporáneo y amigo, el hombre de acción y pensamiento que fue Mounier, fundamentar un socialismo cristiano, y si bien condena la intención estatista, reconoce el valor moral de la denuncia contra la injusticia y la pobreza.

En *Humanismo integral* escribe que “el socialismo en el siglo XIX ha sido una protesta de la conciencia humana y de sus instintos más generosos contra los males que claman al cielo”⁵⁷. Más adelante destaca que fue

⁵⁷ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 98-99; Madrid 1999, p. 122.

una gran obra del socialismo “despertar el sentido de la justicia y el sentido de la dignidad del trabajo contra las fuerzas no demasiado bien dispuestas”. El socialismo, agrega, tuvo la iniciativa de esa obra, pues “ha dirigido una lucha áspera y difícil”, y “ha amado a los pobres”⁵⁸, no sin dejar de señalar el error de proponer la Revolución con mayúscula, como un mesianismo, en lugar de las múltiples revoluciones que serán necesarias para avanzar en el buen sentido, dentro de esa realidad que él descubre y propone en su filosofía de la historia.

Se puede afirmar, por consiguiente, que el pensamiento de Maritain ha hecho su decisiva aportación, que es importante y que tiene que ser considerada, en este nuevo siglo en el que se daban por muertas las ideologías, ocaso de las mismas, vuelve a ser necesario, y quizás con mayor urgencia, un pensamiento clarificador y sólido en materia política. Como decía Chesterton, cuando las cosas se ponen muy complicadas no hay que acudir a los técnicos y a los expertos, hay que interrogar a los filósofos, y Maritain lo es, y su pensamiento bien puede ser una guía en el revuelto mundo de la política actual, porque sostiene que debemos esperar que las cosas mejoren, es decir, propone la virtud de la esperanza⁵⁹ que late en su pensamiento, pero básicamente invita a la acción; las cosas dependerán de lo que hagamos, no de la fatalidad ni del azar⁶⁰.

6. MARITAIN Y LA DSI

Para apreciar fiel y justamente el sentido del pensamiento político social de Maritain en sus dos trabajos principales al respecto, *Humanismo Integral* (1936) y *El Hombre y el Estado* (1951), es indispensable evaluarlo en el contexto más amplio de sus diversos trabajos sobre el tema tanto anteriores, como posteriores a ellos. Las mayores críticas a ambos libros, como

⁵⁸ IDEM, París 1936, p. 99; Madrid 1999, pp. 122-123.

⁵⁹ Virtud poco asumida en su dimensión teologal pues nuestra sociedad se hunde en muchos momentos en una visión pesimista de la realidad. Este mundo revuelto de la acción política no es capaz de remontar sus propios pensamientos y acciones porque ha sacado a Dios de su entorno, empeñándose en retirarle al ámbito de la vida privada.

⁶⁰ Sociedad difícil y complicada la que nos ha tocado vivir en este siglo XXI pero no más fácil ni agradable la del siglo XX. Si en ésta nos encontramos en una lucha contra el terrorismo en todas sus facetas; aquella se enfrentó a dos grandes guerras mundiales e innumerables conflictos locales. Si aquella derivó a sistemas totalitarios, al ateísmo y el materialismo; ésta tiene que luchar contra el secularismo y la pérdida de identidad.

aquellas de Joseph Desclausais, Louis Salleron (ambas en 1936), Julio Alleinvielle (1945-48), y A. Massineo, S.J. (1956), fueron largamente erróneas por fallar en la contextualización de Maritain, lo que fue hecho correctamente por las mordaces defensas de Maritain hechas por Etienne Borne, M. D. Chenu, Etienne Gilson, Olivier Lacombe, Charles Journet, Reginald Garrigou-Lagrange, Alcide De Gasperi, Cornelio Fabro y Adriano Gallia, entre otros. Sin embargo, la clave decisiva en la interpretación de esos dos libros es el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente comenzando por *Mater et Magistra* (1961)⁶¹ y *Pacem in Terris* (1963)⁶² de Juan XXIII y *Gaudium et Spes* (1965)⁶³ del Concilio Vaticano II, pasando por *Ecclesiam Suam* (1964)⁶⁴, *Populorum Progressio* (1967)⁶⁵, *Humanae Vitae* (1968)⁶⁶, y *Evangelii Nuntiandi* (1975)⁶⁷ de Pablo

⁶¹ Se inscribe dentro de la tercera revolución industrial: aparece el auge de la televisión; el debate de la energía atómica; muchos pueblos de África y Asia obtienen la independencia nacional; mayor distanciamiento entre países desarrollados y en vías de desarrollo. El problema no es simplemente económico-social de Occidente sino que se abre al conjunto de la humanidad.

⁶² Se encuentra en la misma situación que la anterior: construcción del Muro de Berlín, crisis de los misiles en Cuba, de la que Juan XXIII tuvo un gran protagonismo para su resolución pacífica; Guerra Fría, ansia de libertad e inestabilidad de las nuevas naciones tras los procesos de descolonización. Juan XXIII, tuvo mayor éxito en dichas negociaciones entre John Fitzgerald Kennedy y Nikita Krushev que el obtenido por Juan Pablo II en la mediación en George H. W. Bush y Saddam Hussein en la guerra de Iraq.

⁶³ Pieza clave en los documentos conciliares del Vaticano II: representa el mayor giro en la Doctrina Social de la Iglesia, no tanto en los contenidos sino en la perspectiva sobre los problemas sociales; enfoque teológico y evangélico de las relaciones Iglesia-mundo, tras sustituir la tradicional doctrina social en clave del derecho natural y aplicando un método inductivo, partiendo de los problemas concretos llegar a los planteamientos más generales, en lugar del método deductivo y abstracto, vigente hasta ese momento.

⁶⁴ Recoge la conciencia de la Iglesia sobre sí misma: meditar sobre su propio misterio; tratar de llevar adelante las necesarias reformas y corregir los defectos que los miembros tienen; las relaciones que debe mantener la Iglesia con el mundo que le rodea y en el medio donde vive y trabaja. La Iglesia debe tomar plena conciencia de la necesidad de renovarse para comunicar con mayor esplendor el rostro de Cristo.

⁶⁵ Queda enmarcada por la Conferencia de Bandung con una fuerte reivindicación de los países más pobres y subdesarrollados. Pide una ayuda al subdesarrollo porque se trata de una etapa previa al desarrollo de las naciones. Se crea la Comisión de Justicia y Paz. Los Obispos de Tercer Mundo se convierten en los portavoces de los pobres, de los que no tienen voz.

⁶⁶ La guerra de 1967 entre Israel y las Repúblicas Árabes de Egipto, Siria y Libia; los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, la Primavera de Praga quedan enmarcados dentro de la llegada de la *Humanae Vitae*: La posición de la Iglesia sobre el tema del aborto; el control de la natalidad y otros aspectos de la sexualidad humana, no aceptando ningún tipo de control de la natalidad que no sea natural, generó muchas controversias en muchos ambientes católicos, incluso de fuerte contestación.

VI, para culminar con la obra monumental de Juan Pablo II, a partir justamente de su primera Encíclica, *Redemptor Hominis* (1979)⁶⁸. La noción de “*Humanismo integral*” de Maritain ha jugado un rol crucial en el desarrollo de esta enseñanza social. Es el propósito de este proyecto el dar una breve reseña de la conexión entre el original trabajo de Maritain⁶⁹ en la filosofía política y las enseñanzas subsiguientes de los romanos pontífices, especialmente de Juan Pablo II.

La acción y el pensamiento de la DSI, se han intensificado fehacientemente en todos los pontificados desde León XIII, de manera especial en Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. Desde la *Rerum Novarum* (1891)⁷⁰ de León XIII, la enseñanza social de la Iglesia, en ocasiones llamada “doctrina”, cuando se enfoca en los principios, y “enseñanza” cuando se trata de la aplicación de esos principios a áreas específicas, ha ido tomando gradualmente una forma más y más precisa en torno a la dignidad de la persona humana (derechos humanos), la centralidad de la familia tradicional y el significado y propósito de la comunidad civil. Es a través de estas enseñanzas que la Iglesia intenta actuar como levadura en la sociedad secular, compenetrándose ella misma en cada cultura nacional o regional, pero sin identificarse con ninguna de ellas en su temporalidad y pluralismo, sino manteniéndose como una fuerza trascendente e iluminadora, a fin de construir una *civilización de amor*, asumida por Pablo VI desde dentro, o una *consecratio mundi* recogida por Juan XXIII. Juan Pablo II había pre-

⁶⁷ Tras la crisis del petróleo de 1973 y la grave crisis económica que arrastró posteriormente, llevó a una progresiva y generalizada falta de confianza y unida a la guerra de Israel y los países árabes. Trata de la evangelización en un mundo que necesita un nuevo impulso para vivir a Cristo y de una Iglesia que ha de dar testimonio en medio de una sociedad perturbada bajo la acción del miedo, el temor y la angustia. Se presenta a toda la humanidad.

⁶⁸ La Iglesia aborda, sin duda, una crisis de identidad y de autocrítica dentro sí misma. Se manifiesta una filosofía del personalismo que se mantendrá durante todo su pontificado. Aborda los problemas contemporáneos del hombre y trata de manifestar cuáles pueden ser las respuestas que necesita, que se basan en la comprensión del ser humano.

⁶⁹ Fue Pablo VI el que le llamó en numerosas ocasiones para poder escuchar una voz que siempre se adelantaba a su tiempo. Antiguos conocidos desde que fue embajador de Francia ante la Santa Sede, tras finalizar la II Guerra Mundial de 1945 hasta 1948 ante la petición del General Charles De Gaulle. De todos es de sobra conocido la situación que atravesaron las relaciones diplomáticas entre ambos países desde la liberación de Francia cuando Pío XII nombró Nuncio Apostólico en París en diciembre de 1944 a Angelo Roncalli, futuro Juan XXIII.

⁷⁰ La Unión de Friburgo en 1884, donde se encuentran representadas todas las corrientes social-católicas europeas dará como resultado el centro de estudios sobre la cuestión social para la búsqueda de soluciones prácticas. Las conclusiones de estos estudios fueron el punto de partida para la posterior elaboración de dicha Encíclica.

parado un discurso para conmemorar el 90º aniversario de la *Rerum Novarum*, aniversario que se volvería trágico para los anales de la historia de la Iglesia y la del hombre sin ningún género de dudas, pero no le fue posible pronunciarlo debido al atentado contra su vida, ocurrido aquel fatídico 13 de mayo, en la Plaza de san Pedro. No obstante ello, fue publicado y en él se encargó de poner al día la denominada Enseñanza Social de la Iglesia en apretada síntesis: “Esta enseñanza social nació a la luz de la Palabra de Dios y del auténtico Magisterio, desde la presencia de los cristianos dentro de las cambiantes situaciones del mundo, en contacto con los desafíos provenientes de ellas. Su objeto es, como siempre ha sido, la sagrada dignidad del hombre, a imagen de Dios, y la protección de sus derechos inalienables; su propósito, la realización de la justicia, entendida como el avance y la completa liberación de la persona humana en sus dimensiones terrena y trascendente; su fundación, la verdad sobre la naturaleza humana misma, una verdad aprendida por la razón e iluminada por la Revelación; su energía, el amor como mandamiento evangélico y norma de acción”⁷¹.

La descripción de Juan Pablo II bien podría servir como imagen precisa de la visión de *El Hombre y el Estado*. Maritain desarrolló esta visión para la filosofía social y política católica a través de los terribles eventos de la Segunda Guerra Mundial. Y en realidad, la urgencia presente de esa tarea fue presentada por Juan Pablo II en su mensaje conmemorativo del 50º aniversario del final de la Segunda Guerra Mundial en Europa (8 de Mayo de 1995). Luego de enfatizar la obligación de no olvidar jamás esa tragedia, él describe lo que condujo a ella y lo que la siguió: “El mundo, y en particular Europa, se dirigieron hacia aquella gran catástrofe porque habían perdido la energía moral necesaria para hacer frente a todo lo que les empujaba hacia la guerra. En efecto, el totalitarismo destruye la libertad fundamental del hombre y viola sus derechos”⁷².

Más adelante señala que las políticas e ideologías que condujeron a la guerra, fundadas en su fracaso en entender “que no se edifica una sociedad digna de la persona humana sobre su destrucción, sobre la represión y sobre la discriminación”⁷³ no han desaparecido en absoluto. Por ello urge que “Esta

⁷¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Los imperativos de la Rerum Novarum, no superados aún*. Texto leído por A. Casaroli, cardenal Secretario de Estado en la celebración de la Encíclica (16-05-1981), a los obreros llegados a Plaza de san Pedro con motivo de dicho evento, en *Ecclesia* 2033 (1981) 7-11.

⁷² JUAN PABLO II, *Mensaje con ocasión del 50 aniversario del final en Europa de la Segunda Guerra Mundial* 6 (08-05-1995); en *Ecclesia* 2738 (1995) 23-24.

⁷³ JUAN PABLO II, *Mensaje con ocasión del 50 aniversario del final en Europa de la Segunda Guerra Mundial* 7 (08-05-1995); en *Ecclesia* 2738 (1995) 24.

lección de la Segunda Guerra Mundial no ha sido aún plenamente recibida en todas partes. Y sin embargo está presente y debe continuar como aviso para el actual milenio⁷⁴. La situación actual en contra de todo tipo de terrorismo que azota a muchas sociedades es uno de los puntos más importantes de la acción política mundial. Juan Pablo II actúa como guardián en la tradición de Maritain; él continúa los esfuerzos del filósofo para construir las bases intelectuales de una teoría personalista sobre los valores de la democracia o “*Humanismo integral*”. Maritain fue desarrollando su pensamiento en el contexto histórico del surgimiento de las ideologías totalitarias del fascismo, nazismo y comunismo, destructivas de los derechos humanos y de la familia, tanto como de una democracia de libertad y responsabilidad hacia el bien común⁷⁵.

Cuando publicó *Humanismo Integral*, esas ideologías estaban en pleno trabajo político, y a punto de lanzar la Segunda Guerra Mundial con el fanatismo de su imperialismo racial y nacionalista⁷⁶. El “*Humanismo integral*” propuesto por Maritain en 1936 aspiraba a conducir a la persona humana hacia un desarrollo pleno bajo “*la primacía de lo espiritual*” que eventualmente sería alcanzada en Cristo, como él mismo lo había experimentado con el P. Clerissac, Peguy, León Bloy y otros, particularmente después de su bautismo en 1906 y el comienzo de sus estudios tomistas en 1910. Por medio de estos últimos descubrió una antropología cristiana que podría llegar a ser un puente entre todas las personas en una sociedad libre⁷⁷.

Su libro *Cristianismo y Democracia* fue publicado en 1943 “en homenaje al pueblo francés” durante sus sufrimientos. Al final de la guerra, la “guerra fría” surgió debido al hecho de que solamente las primeras dos ideologías habían sido derrotadas, pero no la tercera: el marxismo-leninista comunista creció en su diseño imperialista y en la supresión de los derechos humanos, a pesar de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. La participación de Maritain en este histórico documento es bien conocida. En *El Hombre y el Estado*, él, valientemente, intentó formular una “*fe democrática secular*”, aceptable por todos en una sociedad libre, como un cuerpo en sí mismo de al menos ciertas verdades previas y trascendentes, demostrables, asumidas por cualquier constitución legal: “Una socie-

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 288-304; Madrid 1999, pp. 327-345.

⁷⁶ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 81-104; Madrid 1999, pp. 103-129.

⁷⁷ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. París 1966, pp. 189-252.

dad de hombres libres, en efecto, supone principios fundamentales que se hallan en el corazón mismo de su existencia. Una democracia auténtica implica un acuerdo profundo de las mentes y de las voluntades sobre las bases de la vida común; es consciente de sí misma y de sus principios y debe ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida social y política; debe portar en sí misma un común credo humano: el credo de la libertad”⁷⁸. En realidad, Maritain procuró articular la fuerza moral de un credo democrático precisamente para contrarrestar las mismas premisas que debilitaban a occidente en su enfrentamiento con el totalitarismo⁷⁹.

El liberalismo burgués es incapaz de defender la libertad sin una filosofía coherente del gobierno y de la vida pública; así “Del mismo modo que no tenía un bien común real, no tenía tampoco un pensamiento común real -no había cerebro en ella, sino un cráneo neutro y vacío, tapizado de espejos-. No es nada sorprendente que antes de la Segunda Guerra Mundial, en los países que la propaganda fascista, racista o comunista trataba de agitar y corromper, la democracia burguesa se haya convertido en una sociedad sin idea ninguna de sí misma y sin fe en sí misma, sin fe común alguna que pudiera permitirle resistir a la desintegración”⁸⁰. La fe democrática articulada por Maritain fue ante todo “una fe puramente práctica, no teológica o dogmática”⁸¹.

La gente de una sociedad democrática, con diferentes “e incluso opuestas visiones metafísicas o religiosas, puede coincidir, no en virtud de identidad de doctrina alguna, sino de una analógica semejanza en sus principios prácticos, en las mismas conclusiones prácticas y compartir una misma “fe” secular práctica, con tal que reverencien por igual, acaso por razones totalmente distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraterno y el valor absoluto del bien moral”. De esta manera, Maritain señala que “la educación es manifiestamente el medio principal para mantener la convicción común en la carta democrática”. E insiste que tal educación no puede ser neutral o separada de las “tradiciones filosóficas o religiosas o escuelas de pensamiento” que han contribuido a la formación de la nación⁸².

⁷⁸ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 128-129; Madrid 2002², pp. 116-117; Buenos Aires 1952, pp. 130-131.

⁷⁹ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 127-133; Madrid 2002², pp. 115-120; Buenos Aires 1952, pp. 129-135.

⁸⁰ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 87-89; Madrid 1999, pp. 110-112.

⁸¹ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, p. 130; Madrid 2002², p. 118; Buenos Aires 1952, pp. 132.

⁸² J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 138-144; Madrid 2002², pp. 125-131; Buenos Aires 1952, pp. 141-147

Maritain trató cuidadosamente de promover lo que Juan Pablo II ha llamado “*filosofía pública*” para una convergencia en un diálogo con el mundo como ha propuesto la enseñanza de la Iglesia, incluida principalmente en los citados documentos del magisterio. Las acusaciones de pragmatismo, secularismo, naturalismo, liberalismo, idealismo, nihilismo, ultraespiritualismo, marxismo y otras necedades de que fue víctima, fueron vigorosamente refutadas por aquellos que lo conocían bien, como se ha señalado previamente. Y sus ideas han llegado gradualmente a ser parte del núcleo de la enseñanza social de la Iglesia en el marco específico de la realidad cultural y de una “*filosofía pública*” vivificada por una antropología cristiana⁸³, respondiendo las preguntas fundamentales sobre la persona humana y la comunidad humana. Sin duda, Jacques Maritain ha sido una figura de primer orden en el desarrollo de la acción política de los católicos y su influencia claramente manifiesta. Para otros, se trata de un hombre polémico que se trasluce en sus obras.

Los dos Papas del Vaticano II, y la *Gaudium et Spes* de éste, se hicieron cargo de estas preguntas sobre la cultura y el evangelio social que se encontraban en boca de muchos. El Papa Juan XXIII, demostrando una gran apertura hacia el mundo, no para “conformarse” a él⁸⁴, sino para evangelizarlo mediante la inculturación del Evangelio, fue considerada significadamente en la Encíclica *Pacem in Terris* (1963) no sólo para los católicos sino “*para todos los hombres de buena voluntad*”. Luego, sin duda, Pablo VI, después de dictar su primera Encíclica, *Ecclesiam Suam* (1964) sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo, se dirigió a las Naciones Unidas en Octubre de 1965, como a un Areópago contemporáneo, con el lenguaje de una “*filosofía pública*” comprometida con la verdad universal. Ese mismo año, el más cercano amigo espiritual e intelectual de Maritain, el P. Charles Journet, fue hecho cardenal en enero, y en septiembre, justo antes del viaje de Pablo VI a Nueva York para dirigirse a la ONU, el Papa recibió a Maritain en Castelgandolfo. Y el 8 de octubre, en la ceremonia de clausura del Concilio Vaticano II, con el enérgico humanismo cristianocéntrico expuesto en *Gaudium et Spes*, el Papa entregó a Maritain el *Mensaje a los Buscadores de la Verdad*. Sin embargo, el momento decisivo vino con la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio* en 1967, en la cual Pablo VI hace dos referencias explícitas a Maritain, una de ellas a *Humanismo Integral*, en sus versiones francesa e inglesa. El mismo Pablo VI volvió nuevamente a re-

⁸³ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 32-42; Madrid 1999, pp. 41-62.

⁸⁴ Rom 12,2.

coger la idea de inculturación del Evangelio mediante un humanismo integral en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de 1975⁸⁵.

Posteriormente vino Juan Pablo II, que puso el tema de la cultura en el centro de su pontificado, comenzando en su primera Encíclica *Redemptor Hominis* de 1979; luego en su discurso a la ONU en octubre de ese año y, más adelante, el 2 de junio de 1980, en su discurso programático a la UNESCO: En el mundo de la cultura Dios ha hecho una Alianza con el Hombre, hizo contrapunto con su insistencia en la centralidad de la enseñanza social de la Iglesia en el corazón de la evangelización. Esta “*filosofía pública*” y “*humanismo integral*” fue especialmente remarcada en la serie de discursos dirigidos a la “*gente de la cultura*” o “*constructores de la sociedad*” y de la “*civilización del amor*”, esto es, a científicos, filósofos, teólogos, artistas, diplomáticos, oficiales públicos, industriales, hombres de empresa, etc.

En Río de Janeiro⁸⁶, el día 1 de julio de 1980, justo un mes después de su discurso a la UNESCO⁸⁷, Juan Pablo II usa el término “*humanismo integral*” para explicar que es a través de la cultura como mejor se configura el trabajo de los cristianos en la sociedad democrática. “La cultura debe cultivar al hombre y a cada hombre en toda la extensión de un humanismo integral y pleno, en el cual todo hombre y todos los hombres sean promovidos a la plenitud de cada dimensión humana”⁸⁸. La libertad debe ser entendida en un sentido más sustantivo que la mera libertad de elección. Entronca en la misma raíz del hombre, en su cualidad como tal, en su propia dignidad. La libertad que la democracia cristiana trató de buscar y promover por encima de todo fue lo que “San Agustín llamó *libertas maior*, esto es, libertad en su desarrollo pleno, libertad en un estado moral adulto, capaz de elecciones autónomas a propósito de las tentaciones provenientes de todas las formas desordenadas del amor a sí mismo. La cultura integral incluye la formación moral, la educación en las virtudes de la vida individual, social y religiosa”⁸⁹.

⁸⁵ El tema del desarrollo lo había recogido ya Juan XXIII en *Mater et Magistra* en plena euforia ante la reconstrucción en los países del Este de Europa y las consecuencias muy positivas del Plan Marshall en los países de Europa Occidental para seguir posteriormente el Concilio Vaticano II con *Gaudium et Spes* y Pablo VI con *Populorum Progressio* y *Evangelii Nuntiandi*.

⁸⁶ JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre con los hombres de Cultura*, 2 (01-07-1980) en Río de Janeiro (Brasil). AAS 72 (1980) 848.

⁸⁷ *L'Osservatore Romano* 12 (15-06-1980 Edición Española) 12.

⁸⁸ JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre con los hombres de Cultura*, 1 (01-07-1980) en Río de Janeiro (Brasil). AAS 72 (1980) 847.

⁸⁹ JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre con los hombres de Cultura*, 2 (01-07-1980) en Río de Janeiro (Brasil). AAS 72 (1980) 849. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 81-84; Madrid 1999, pp. 103-106.

Según Juan Pablo II, la educación tiene un rol decisivo en este esfuerzo, especialmente la educación superior. Dirigiéndose a profesores y alumnos en la catedral de Colonia, el 18 de noviembre de 1980, y a los profesores universitarios en Bolonia, el 18 de abril de 1982, Juan Pablo II advirtió contra los efectos deshumanizadores de los esquemas reduccionistas extrapolados de la ciencia. Preservar y desarrollar el conocimiento completo de los seres humanos pertenece a la “comunidad universitaria [que debe] demostrar su necesidad de modo convincente, presentando el incentivo de ese humanismo integral que desde siempre inspira sus ideales y que ciertamente responde todavía a tantas expectativas secretas de nuestros contemporáneos”. En noviembre de ese mismo año, en su visita a España, pronunció dos discursos en esta misma línea, uno en Salamanca y otro en Madrid. Luego, en la Universidad de Friburgo, el 13 de junio de 1984, señalando que “la ciencia es libre si admite ser determinada por la verdad”. La crisis surge en la cultura científica en virtud del hecho que “la ciencia no está en condición de responder a las preguntas sobre su propio significado. Y la crisis de hoy es en gran medida una crisis de la ideología del cientismo, que insiste en afirmar la autosuficiencia del proyecto científico como si por sí misma pudiera responder las preguntas del hombre sobre sí mismo”⁹⁰. Una gran tarea para la cultura y la defensa de la libertad es causada por el sentido de los propios límites y parcialidad de la ciencia. La tarea positiva es la de “la integración del conocimiento, en el sentido de síntesis en la que la imponente acumulación de descubrimientos científicos encontrará su significación en el marco fundamental de una visión integral del hombre y del universo”. El 15 de mayo de 1988, Juan Pablo II insiste nuevamente en que la Iglesia apoya “un verdadero humanismo integral que eleve la dignidad de la persona a su verdadera e irrenunciable dimensión de hijo de Dios”.

Finalmente, el 12 de Mayo de 1990, en Ciudad de México, dirigiéndose a los Hombres de la Cultura, Juan Pablo II atiende nuevamente a las palabras de Pablo VI a la clausura del Concilio: “esta irrenunciable vocación al servicio del hombre –de todo el hombre y de todos los hombres– es la que

⁹⁰ Juan Pablo II crea el Pontificio Consejo para la Cultura en 1982 y así pretende favorecer el encuentro del Evangelio con las distintas culturas para hacer presente a la Iglesia en los organismos internacionales porque se encuentra completamente convencido que la cultura será el vehículo que el hombre tiene para poder para vivir de una manera cada vez más digna y humana. Por eso para el desarrollo de los pueblos incluye el respeto por la identidad cultural de cada sociedad y a la apertura a lo trascendente, que nunca pueden imponerse por la fuerza a los demás. El hombre ha de ser visto en y desde la esfera de la cultura que se plasma por medio de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia: la vida, la muerte, el ocio, el trabajo.

mueve a la Iglesia a dirigir su llamada a los intelectuales de México –comenzando por los intelectuales católicos– para que, abriendo nuevos espacios a la participación y a la creatividad, no escatimen esfuerzos para lograr completar el trabajo de integración –propio de la verdadera ciencia– y establezca los cimientos de un auténtico humanismo integral que encarne los altos valores de la cultura y la historia de México”⁹¹. Esa es la gran tarea de la cultura al asegurar y elaborar el pensamiento sobre la noción básica de la dignidad humana. Juan Pablo II mismo elabora a partir de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio, en referencia al misterio de Cristo en relación al hombre que busca desplegar y especificar el significado de la dignidad humana en tres aspectos: la noción de persona, la capacidad humana de amar y la capacidad humana de trabajar. En realidad, estos podrían servir como los tres grandes temas de la prodigiosa obra de escritos y discursos sobre doctrina social y política de Juan Pablo II. Él mira las enseñanzas del Concilio como la base de sus propias enseñanzas.

Los padres del Concilio Vaticano II encuentran la raíz de la persona en Cristo, como aquel que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación”, porque “en cierto modo se ha unido con cada hombre. Trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con humano corazón”. La persona debe intentar integrar “todas las realidades de su existencia en una síntesis armoniosa de vida, orientada hacia un fin último, que es la sublime expresión de amor”. La noción de “*humanismo integral*” designa la meta de tal síntesis o integración personal y cultural⁹².

El segundo aspecto de la dignidad humana corresponde a la capacidad de amar. “Amando se descubre que la profunda capacidad de darse uno mismo eleva la persona e ilumina su interior. En efecto, el amor es una atracción deslumbrante por salir de uno mismo y trascender a sí mismo”. Así, Juan Pablo II habla de desarrollar *la civilización del amor*, que es “una meta muy atractiva y, al mismo tiempo, exigente”. Como se ha dicho más arriba, Juan Pablo II adoptó el término “*la civilización del amor*” de Pablo VI, que, a su turno, la derivó de la noción de humanismo integral de Maritain. Esta civilización del amor se enmarca en la opción preferencial por los pobres y opción preferencial por los jóvenes, recogida por la Conferencia de Puebla.

⁹¹ JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre al mundo de la Cultura*, 5 (12-05-1990) en Ciudad de México. En *Ecclesia* 2480 (16-06-1990), 31; *L Osservatore Romano*, Ed. *Lengua Española*, (20-06-1990) 20; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Librería Editrice Vaticana, 13/ I, 1990, pp. 1267-1275.

⁹² Esto es lo que pretendió ya Jacques Maritain en 1936 al publicar *Humanisme intégral*.

En cuanto al tercer aspecto, el trabajo, es “*uno de los grandes temas de la cultura, particularmente en nuestro tiempo*”. Juan Pablo II busca superar la antigua separación entre trabajo y cultura. “Mirando al pasado, es interesante recordar el escaso valor que en la antigüedad clásica se otorgaba al trabajo como parte de la cultura. De hecho, descanso y trabajo eran considerados antagónicos. Incluso en el panorama cultural de nuestros días, el trabajo humano no siempre es considerado como un medio para la realización personal. Pero desde el ángulo de la fe, la perspectiva se hace mucho más amplia hasta el punto de considerar la actividad humana un medio de santificación y una experiencia de unión con Dios”. El problema del trabajo humano ocupa una porción central en la obra de Maritain; en *El Hombre y el Estado* menciona brevemente el tema del trabajo como uno de los problemas más urgentes de nuestros días⁹³. Pero, una vez más, es en su gran obra *Humanismo Integral* que Maritain desarrolla más plenamente la idea de la transformación del mundo moderno por medio de una nueva aproximación al trabajo⁹⁴. Esto ha servido como base para los desarrollos de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Jacques Maritain fue un innovador que provocó no pocas veces la hostilidad y la crítica de muchos de sus hermanos católicos. Sin embargo, hoy día, a la luz del desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia después del Concilio Vaticano II y del torrente de escritos y viajes de Juan Pablo II, podemos decir con propiedad que la noción de “*humanismo integral*” acuñada por Maritain ha servido para dar curso a una gran corriente de doctrina político-social.

Benedicto XVI con sus Encíclicas *Deus caritas est* (25-12-2005); *Spe salvi* (30-11-2007) y *Caritas in veritate* (29-06-2009), recoge sobre todo en la tercera, donde hace un recorrido por las distintas Encíclicas sociales de los respectivos Papas y del Vaticano II, la dimensión del compromiso social: “La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados. No obstante, tiene una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia a favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de su vocación”. “La fidelidad al hombre exige la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad (Cf. Jn 8,32) y de la posibilidad de un desarrollo humano integral”⁹⁵. “El desarrollo humano integral supone la libertad responsable de

⁹³ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 120-124; Madrid 2002², pp. 109-113; Buenos Aires 1952, pp. 123-128.

⁹⁴ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936, pp. 243-256; Madrid 1999, pp. 278-293.

⁹⁵ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 9, 29 de jun. 2009; AAS 101 (2009) 646-647.

la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana”⁹⁶. “El desarrollo humano integral como vocación exige también que se respete la verdad”⁹⁷. “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de ser más”⁹⁸. “El tema del desarrollo humano adquiere un alcance aún más complejo: la correlación entre sus múltiples elementos exige un esfuerzo para que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos”⁹⁹. Con el viaje a España, segundo después del Encuentro de las familias en Valencia en el año 2005, llega a Santiago de Compostela como un peregrino más, donde Galicia le abre el corazón a su presencia y a sus palabras; y a Barcelona, que le recibe con los brazos abiertos para consagrar el Templo Expiatorio de la Sagrada Familia en noviembre de 2010; no se puede olvidar el formidable alegato a favor de la justa distribución de la riqueza mundial, el gran desafío de la humanidad en el siglo XXI¹⁰⁰. La Jornada Mundial de la Juventud que se celebrará en Madrid en 2011 concluirá con una triada de Visitas Apostólicas a nuestro país, donde –como ha comentado el Papa–, se debate el empuje laicista que atropella a toda Europa

Hace muchos años, Maritain, en un momento de íntima reflexión, se comparó a sí mismo con un “*buscador de vertientes*”, donde se plantea una serie de preguntas clave: “¿Qué soy yo? ¿Un profesor? No lo creo: enseño por necesidad. ¿Un escritor? Tal vez. ¿Un filósofo? Lo espero. Pero también una especie de romántico de la justicia pronto a imaginarse, después de cada combate, que ella y la verdad triunfará entre los hombres. Y también, quizás, una especie de zahorí con la cabeza pegada a la tierra para escuchar el ruido de las fuentes ocultas y de germinaciones invisibles”¹⁰¹. Efectivamente, bien podríamos decir que las grandes obras de Maritain, *Humanismo Integral* y *El Hombre y el Estado*, han descubierto el “*sonido escondido de las aguas rápidas y de floraciones invisibles*”, cuyos frutos solamente hoy comenzamos a

⁹⁶ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 17, 29 de jun. 2009; AAS 101 (2009) 652.

⁹⁷ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 18, 29 de jun. 2009; AAS 101 (2009) 653.

⁹⁸ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 29, 29 de jun. 2009; AAS 101 (2009) 664.

⁹⁹ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 30, 29 de jun. 2009; AAS 101 (2009) 665.

¹⁰⁰ L. M^a ANSON, *Benedicto XVI. Caritas in veritate*, en ABC (07-11-2010) 29.

¹⁰¹ J. MARITAIN, *Carnet de notes, Ouvres complètes*, Vol. XII, *Préface*, p. 130.

ver, en la medida que vamos caminando hacia una nueva sociedad, hacía una nueva cristiandad. Sin duda, como veremos a continuación, la influencia de Jacques Maritain sobre la Doctrina Social de la Iglesia ha sido una constante sobre los escritos de distintos Papas del siglo XX y XXI.

7. MARITAIN Y LA DEMOCRACIA CRISTIANA

En primer término, debemos establecer que las fuentes doctrinales de la Democracia Cristiana se encuentran fundamentalmente en el pensamiento social de las Iglesias cristianas, una de cuyas canteras es la Doctrina Social de la Iglesia, cuyas raíces se remontan al Antiguo Testamento y que se actualizan hasta nuestros días con los mensajes de Juan Pablo II y Benedicto XVI y el magisterio local de las Iglesias de los más diversos países. Asimismo está la aportación de la ética social de otras iglesias cristianas, tales como aquellas de raigambre protestante. Junto a ello encontramos el pensamiento filosófico del pensador francés Jacques Maritain, conocido en el mundo de las ideas como “el filósofo cristiano de la democracia” y la aportación de otros pensadores como Emanuel Mounier, Nicolás Berdaieff y Teilhard de Chardin entre otros. También forma parte de nuestro acervo doctrinario el ideario contemporáneo expuesto por Claudio Orrego Vicuña, Arístides Calvani, Jaime Castillo Velasco, Josef Thesing y Eduardo Frei Montalva, entre otros. Cabe advertir, que en estas fuentes encontramos los principios de validez general, aunque también importantes aportes de carácter ideológico¹⁰². “Los demócratas cristianos asumimos en el mundo de hoy, la misión de construir una sociedad de hombres y pueblos libres y solidarios. En esta acción, nos inspiramos en los valores espirituales y éticos del cristianismo, particularmente en nuestra visión del hombre y de la sociedad”. *Manifiesto Político Mundial de los Demócratas Cristianos*¹⁰³. Como

¹⁰² Sin duda, la Democracia Cristiana que había nacido en Europa, en el siglo pasado, como consecuencia del segundo gran enfrentamiento armado entre las grandes potencias; entre las ruinas y la devastación; tuvo una gran fuerza que se proyectó también hacia los países latinoamericanos con una fuerte implantación. Uno de los países con mayor fuerza va a ser Chile que atravesará momentos muy difíciles como Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil. Perú, Nicaragua, El Salvador, Honduras, México, República Dominicana y de otro, Cuba, Bolivia, Colombia y Venezuela. Los partidos demócratas cristianos son de inspiración cristiana y como resultado también de la herencia de Jacques Maritain.

¹⁰³ Sería la Democracia Cristiana la que jugó un papel decisivo en Alemania e Italia, juntamente con Holanda tras la Segunda Guerra Mundial para poder conseguir con la So-

lo hemos expresado anteriormente, las raíces remotas de la Doctrina Social de la Iglesia las encontramos en el Antiguo Testamento, donde el tema de la justicia se nos presenta como un tópico recurrente, a la vez que religioso y social. En el Éxodo, el Deuteronomio, en Isaías y Jeremías se nos interpela profundamente respecto de la debida protección que se ha de otorgar a los derechos de los más desamparados. En el Nuevo Testamento, Jesús predica insistentemente la idea de identificarse con el desamparado a través de la fraternidad y amistad que comparte. Se proclama en Mateo la pobreza de espíritu, entendida ésta como un estado de necesidad de Dios que se manifiesta, entre otras actitudes, en compartir equitativamente los bienes disponibles.

A la luz del Evangelio, la Doctrina Social de la Iglesia se ha desarrollado a través de los tiempos, pudiendo establecerse una división en tres periodos: el período Patrístico, en que se incorporan los escritores eclesiásticos desde la antigüedad hasta comienzos de la Edad Media. Son los llamados Padres de la Iglesia: San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Clemente y, sin lugar a dudas, San Agustín. En términos generales, el pensamiento social Patrístico se centró en el problema de la propiedad: Dios destina los bienes de la tierra al goce de todos sus hijos y el impulso del egoísmo lleva a que los más fuertes se apropien no sólo de las cosas sino incluso de los hombres, generándose el régimen de esclavitud. Los padres de la Iglesia abogarán por la justicia y el derecho de los pobres: “lo que se da al pobre es una deuda en nombre de la justicia” y por la libertad: “por el derecho natural se establece el derecho de todos a la misma libertad”.

Un segundo período es la llamada Escolástica cuyo exponente más fructífero es Santo Tomás de Aquino con su obra clásica *La Suma Teológica*. Santo Tomás sostendrá que hay un derecho del pobre que consiste en la distribución de los bienes según las necesidades de cada uno (justicia distributiva) y un derecho de propiedad (justicia conmutativa) que sin embargo, está limitado a que el propietario no pueda usar para sí mismo los bienes propios superfluos, porque los pobres tienen derecho a ellos. Finalmente, el período Contemporáneo está marcado por la doctrina sustentada

cialdemocracia la utopía de una Europa unida. Eso es lo que Konrar Adenauer y Robert Schuman juntamente con Jean Monnet y Alcide De Gasperi y Paul Van Zeeland se propusieron llevar a cabo dicha unión. Aunque haya distintos acuerdos previos será el Tratado de Roma de 1957 quien lo consagre. Hoy tras más de cincuenta años el 1 de diciembre de 2009 entró en vigor el Tratado de Lisboa, marco de la actual Unión Europea; Cfr. G. ANDREOTTI, *Dignidad, fortaleza y sacrificio por el progreso de la patria*, en *30 Días XXVIII* (nº 8-9-2010) 4-6; J. L. REQUERO, *Esperando un Adenauer*, en *La Razón* (07-12-2010) 12.

por los Papas a partir de León XIII, hacia fines del siglo pasado. Es precisamente este pontífice quién emite la Encíclica *Rerum Novarum* en 1891, documento magisterial que marca un hito en el pensamiento social católico por la riqueza de su contenido¹⁰⁴. Esta Encíclica viene a defender la tesis del derecho de los trabajadores a asociarse para asumir la defensa de sus legítimas reivindicaciones; señala el deber del Estado de jugar un rol de protección de los más indefensos en el campo económico y social y, asimismo, denuncia el peligro representado por las tesis materialistas que conducen a la polarización y al odio de clases.

Con posterioridad Pío XI en su Encíclica *Cuadragesimo Anno* de 1931, denuncia la destrucción del andamiaje social producto de la violencia ejercida por una competencia capitalista exacerbada, que se manifiesta en un individualismo sin límites. Juan XXIII hace conciencia respecto de los desequilibrios, ya no tan sólo en las relaciones sociales al interior de cada sociedad, sino de aquellos derivados del desarrollo desproporcionado entre países y continentes ricos y grandes extensiones del planeta que viven en condiciones de pobreza. Es así cómo en su Encíclica *Mater et Magistra*, de 1961, aborda los problemas del subdesarrollo. Su Encíclica *Pacem in Terris* de 1963, es una invocación al respeto de los derechos humanos, no sólo en el plano individual, sino en la dignidad integral e inalienable del hombre, ser esencialmente social que como miembro de comunidades o cuerpos intermedios, está dotado de deberes y derechos de solidaridad mutua.

Durante el pontificado de Pablo VI culmina el Concilio Vaticano II que entrega al mundo en 1965 la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, que aborda el tema de la autonomía de lo temporal, expresando: “Dios entrega al hombre un mundo lleno de potencialidades y confía al hombre su libertad e inteligencia para que, a través de su trabajo, de la ciencia y la técnica, prolongue en el tiempo su obra creadora”. Cabe hacer presente que del pensamiento citado, ya expresa una preocupación implícita por la preservación de la creación, lo que constituye una opinión precursora sobre las temáticas del medio ambiente y de la defensa de los recursos naturales del planeta. La Encíclica *Populorum Progressio* en 1967 constata la desilu-

¹⁰⁴ Fue un proceso muy largo para su elaboración el que sufrió incluso para sus contenidos. La defensa de la propiedad privada, el tema del salario, la lucha de clases, la defensa del derecho de asociación, aclara la competencia de la Iglesia y de los individuos. Aparecerá como antisocialista aunque acepte algunos de sus postulados y hará una crítica muy fuerte contra el capitalismo. Consiguió ser un estímulo profundo para el pensamiento y la acción social en la Iglesia y en la sociedad. Resultó ser causa de muchas reformas sociales y aceleró la mejoría de las condiciones de trabajo de los obreros.

sión frente al fracaso de las tesis económicas fundadas en la identificación del desarrollo con el crecimiento cuantitativo y apunta a que la razón de este fracaso radica en la primacía del tener más que sobre el ser y propone un desarrollo integral, un humanismo pleno que parte de la solidaridad, corresponde a la noción que el progreso de los unos no sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. No hay un cuestionamiento a la riqueza, sino del amor al dinero, pues para que seamos solidarios en lo temporal, nuestras sociedades deben saber crear riquezas.

Corresponde destacar la preocupación de Juan Pablo II por los problemas ecológicos y ambientales, que se sintetizan en el mensaje “Paz con Dios Creador” donde expresa que la paz mundial también está amenazada por la “falta del debido respeto a la naturaleza, la explotación desordenada de sus recursos y deterioro progresivo de la calidad de vida”¹⁰⁵. Y agrega: “La tecnología, la filosofía y la ciencia concuerdan en la visión de un universo armónico, o sea, un verdadero cosmos, dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. Este orden debe ser respetado”¹⁰⁶. La Doctrina Social de la Iglesia siempre ha intentado presentar y propiciar principios de reflexión, pero también se necesitan normas de juicios y directrices de acción.

Juan Pablo II ha emitido grandes Encíclicas de contenido social, entre ellas *Laborem Excercens* y *Sollicitudo rei Socialis* que entregan ricos principios para la acción, además de innumerables discursos que en recorridos por el mundo han ayudado a creyentes y no creyentes a comprender los problemas mundiales a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. El Santo Padre ha reiterado una y otra vez que la misión evangelizadora de la Iglesia posee como elemento insustituible la acción por la justicia y la promoción de los derechos humanos. Ha insistido que la Iglesia opta por el hombre y que en el centro de su mensaje se encuentra un auténtico compromiso evangélico por los más pobres¹⁰⁷. Esta dimensión, opción por el hombre y la promoción de los derechos humanos estará presente en todo el pontificado de Juan Pablo II. En la Encíclica *Laborem Excercens*, sobre el trabajo humano, se introduce un enfoque necesario: “lo que importa

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz: Paz con Dios, paz con toda la creación* 1, 1 de enero de 1990; AAS 82 (1990) 147.

¹⁰⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz: Paz con Dios, paz con toda la creación*, 1 de enero de 1990, n° 8; AAS 82 (1990) 151.

¹⁰⁷ JUAN PABLO II da un nuevo giro de tuerca en *Sollicitudo rei socialis* llamando la atención sobre el hecho dramático del subdesarrollo cada día más alejado de superdesarrollo de la era industrial. Denuncia claramente no sólo el estancamiento general sino el retroceso del desarrollo en los países del Tercer Mundo. Persiste la desigualdad, el hambre y una crisis estructural donde subyace la insatisfacción del hombre.

desde la perspectiva de la fe no es el objeto del trabajo, (la técnica, la maquinaria), sino el sujeto del trabajo: el hombre que mediante su trabajo se realiza y coopera en la obra creadora de Dios”. De este principio surge otro concepto básico: la prioridad del trabajo frente al capital, que según el Papa es una expresión “de la primacía del hombre sobre las cosas”. No se nos convoca a una confrontación, sino a superar la antinomia entre el trabajo y el capital, estableciendo que el trabajo no puede ser degradado a la calidad de una simple mercadería o factor, como lo hacen los materialistas prácticos. Es un hombre que sabe perfectamente la identidad de los sistemas políticos y económicos que dividen a Europa y al mundo¹⁰⁸. Se trata de buscar medios o formas de concertación entre el trabajo y el capital¹⁰⁹. Cabe destacar que elemento fundamental del magisterio de Juan Pablo II es la recurrente convocatoria a los laicos para traducir en realidad concreta las directrices sociales de la Iglesia.

Finalmente, las iglesias locales y el Episcopado latinoamericano han reiterado los conceptos del magisterio universal situándolos en el contexto de este continente. De allí han surgido importantes aportes como son los documentos de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida¹¹⁰. Tampoco puede dejar de mencionarse la múltiple labor que en este campo ha desarrollado la Iglesia Chilena en las últimas décadas y el inestimable aporte de las iglesias protestantes, de la fe judía y del humanismo de algunas religiones orientales. Una de las aportaciones más relevantes del cristianismo que hemos asumido plenamente es la opción preferencial por los pobres, como exigencia del bien común¹¹¹. De hecho, la ética protestante contemporánea ha asumido que la cuestión de la pobreza no es indiferente a la salvación del hombre, por lo que debe constituirse en una preocupación central para la humanidad. De esta forma, somos llamados a “actuar en cristiano”, es decir, a desarrollar una acción temporal (histórica) profana para promover al necesitado de alimento, de salud, de afecto; al necesitado de los otros y al necesitado de Dios. La dilatada trayectoria filosófica-política de Jacques Maritain se encuentra recogida en muchos aspectos y temas. “El pensamiento va con reconocido afecto

¹⁰⁸ La Iglesia trató de elevar las condiciones de vida de los trabajadores en ambos sistemas: marxista y capitalista hace una crítica muy intensa y profunda.

¹⁰⁹ Abordará exclusivamente el tema del trabajo en sus relaciones con el hombre. Abordará temas como la técnica, el capital, el empleo, la responsabilidad compartida, el sindicato, la huelga y nuevas ideas: el capital es fruto del trabajo.

¹¹⁰ V. CONFERENCIA GENERAL DE EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. *Documento Conclusivo*. CELAM, Bogotá 2007, 311 pp.

¹¹¹ *Ibid.* pp. 205-211.

a su persona, gran testigo de la fe e insigne filósofo de nuestro siglo, recordando la luminosa contribución que ofreció la formación de tantos cristianos laicos comprometidos en el campo social y político y el apasionado y clarividente compromiso derrochado en sostener los principios del hombre y la democratización de la sociedad”¹¹².

Con el pontificado de Juan Pablo II aparece una fuente de inspiración doctrinaria clave para los demócratas cristianos que ha sido la filosofía política de Jacques Maritain, uno de los grandes pensadores contemporáneos, en cuya extensa obra, es posible encontrar respuestas a los interrogantes más fundamentales de la existencia. Su libro *Los Grados del Saber* es considerado una de las obras filosóficas más relevante de nuestra época. Su filosofía política atiende, en primer lugar, la visión antropológica y luego la mejor forma de vida para el hombre, para concluir esbozando un modelo de sociedad. Maritain dirá que el hombre es persona, a saber: un universo de naturaleza espiritual, dotado de razón y libertad y un centro inagotable de conocimiento, de amor y de libertad. Esta inteligencia y amor es comunicada y compartida con los demás hombres, porque la persona es un ser social (necesita dar, realizarse, y a la vez, recibir). La norma de la sociedad humana es el bien común. La persona es un ser social, sólo se realiza como tal, dentro de una comunidad cuyas normas legítimas debe respetar, quedando a salvo sus derechos fundamentales. Esto implica que los intereses particulares deben ser supeditados a un conjunto de condiciones que permitan “la buena vida de la multitud”, el logro más pleno de la perfección de todos y cada uno de los miembros de una comunidad.

Elementos del bien común, son los recursos materiales, una justa legislación, las normas de convivencia que conforman la base de la educación de la comunidad, la libertad de conciencia y religiosa, el pleno respeto de los derechos humanos y una adecuada distribución de las funciones y de las partes, ya que una sociedad comparte en común el bienestar material y moral de sus miembros. Ahora bien, para Maritain, uno de los problemas fundamentales de la filosofía política radica en la proporción entre fines y medios. Según Jacques Maritain, constituye un principio evidente que los medios deben ser proporcionados y apropiados a los fines, “ya que son las vías hacia el fin y, en cierta forma, el fin mismo en realización”. Aceptará, por tanto, que “no emplear medios intrínsecamente buenos es un sin sentido”. Pero este axioma evidente, es frecuentemente burlado en el campo de la política, cuando se la entiende sólo como un arte o una técnica autónoma de todo parámetro

¹¹² J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, pp. 97-124; Madrid 2002², pp. 87-113; Buenos Aires 1952, pp. 98-128.

moral. La política amoral se define entonces como el arte de conquistar y conservar el poder por cualquier medio, con la única condición que sea adecuado para conseguir el éxito. Maritain sostiene, en cambio, que existe una estrecha relación entre política y moral, más concretamente, nos habla de una “racionalización de la vida moral política”, que se sustenta en el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la vida política, social, cultural y de sus valores más profundos, la justicia, la ley y la amistad cívica, todo lo cual se liga necesariamente con la democracia.

Señalará que los medios deben ser necesariamente morales: “El fin para la democracia son a la vez la justicia y la libertad. El empleo por la democracia de medios fundamentalmente incompatibles con la justicia y la libertad sería, por tanto, una operación de autodestrucción”¹¹³. Los conceptos de persona¹¹⁴, bien común y proporción moral entre fines y medios constituyen la base fundamental de la filosofía política de Jacques Maritain, la que se encuentra en obras tan importantes, como: *La persona y el bien común*, *Los derechos del hombre y la ley natural*, *Del régimen temporal y de la libertad*, *El hombre y el Estado* y *Humanismo Integral*. En esta última plantea la factibilidad de un ideal histórico concreto, que él denomina “la nueva cristiandad”¹¹⁵. El filósofo francés percibió ya a comienzos de la década del cuarenta que el mundo viviría un proceso irreversible hacia la globalización, desde una perspectiva política, económica y social. Es así como en su clásica obra “*El Hombre y el Estado*” plantea la necesidad de una sociedad política mundial, a través de la generación de una autoridad supranacional y de una justicia internacional, como mecanismo indispensable para garantizar el imperio de los Derechos Humanos, que como hemos señalado, son universales, inalienables y anteriores al Estado¹¹⁶.

¹¹³ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, p. 75; Madrid 2002², p. 69; Buenos Aires 1952, pp. 76.

¹¹⁴ Sin duda, todos estos postulados recogidos por el pensamiento de Jacques Maritain tuvieron su importancia e influencia en los escritos de Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II: serán los temas sobre la persona, su dignidad, su humanidad. La influencia de Maritain es de sobra conocida en la Enseñanza Social de la Iglesia y en temas sobre Política, participación ciudadana en la vida pública, los partidos políticos, así como en expresiones recogidas por Juan Pablo II en muchos de sus discursos, alocuciones, Encíclicas sociales, encuentros con hombres de la Cultura y la educación.

¹¹⁵ Esta fue la línea de trabajo de la Iglesia en la pastoral de masas que adoptó tras los desastres de la Segunda Guerra Mundial que dejó desolado, ultrajado y arruinado el suelo europeo. Este régimen de Cristiandad se mantuvo hasta la conclusión y clausura del Concilio Vaticano II.

¹¹⁶ Esto fue recogido por JUAN XXIII en *Pacem in terris* 19-23, 11 abr. 1963; AAS 55 (1963) 293-296. En adelante PT.

Tales derechos son inherentes a la persona humana, están impresos en el corazón de cada hombre en función de la dignidad de cada uno; por acción de Dios; en definitiva por ser hijos de Dios.

Maritain establece asimismo que el principio de soberanía es relativo y que en todo caso, se refiere particularmente al cuerpo político y no al Estado o la Nación. “La independencia de las naciones no se pondría en peligro sino, más bien, se garantizaría mejor, por la creación de una sociedad política mundial. Los Estados habrían de renunciar a su privilegio de ser personas soberanas, es decir, a un privilegio que jamás han tenido. Habrían de renunciar a su plena independencia, es decir; algo que ya han perdido”¹¹⁷. La soberanía reside en las personas, en los individuos, no en las sociedades, el Estado lo obtiene por delegación de las mismas; por eso siempre es el Estado el que ha de estar al servicio de la persona y nunca el individuo al servicio del Estado; tal cuestión llevó a los totalitarismos a sus últimas consecuencias en la denigración del ser humano. “Garantizar la justicia mediante la ley, que es la principal función del Estado, tendría evidentemente que ser la función principal del Estado mundial”¹¹⁸.

Los planteamientos del Concilio Vaticano II, en cuanto a la dignidad y a la vocación de la persona humana son el eje fundamental donde se asientan los postulados que ya hemos visto en la *Gaudium et Spes*. Es el concilio el que trata de subrayar que se trata del hombre no en abstracto sino en concreto, en su condición actual en la sociedad moderna y globalizada. De otra parte el tener en cuenta los signos de los tiempos, como una categoría esencial no sólo ya como argumento sociológico sino también teológico. El cambio es muy determinante pues atiende a los acontecimientos que marcan y configuran al hombre en cada momento y devenir histórico, tanto a nivel externo como interno de cada persona. Pablo VI añadiría que el Concilio ha instado y la Iglesia ha colocado permanentemente la promoción del hombre actual como un verdadero acto del servicio a la humanidad. La comunidad cristiana ha tratado de llevar a la persona al puesto que siempre ha debido estar. Oposición a la degradación de la misma, en el seno de una sociedad neoliberal y capitalista donde se encontraba como individuo; una mayor despersonalización en base a sociedades opulentas y organizadas económicamente que hacen del hombre un simple engranaje;

¹¹⁷ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, p. 231; Madrid 2002, p. 215; Buenos Aires 1952, pp. 237-238.

¹¹⁸ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, p. 232; Madrid 2002, p. 216; Buenos Aires 1952, pp. 238.

las bárbaras consecuencias de los sistemas totalitarios donde no existe el respeto por la dignidad de la persona pues se sacrifica todo en función de la raza, la nación o el Estado; un desarrollo económico muy rápido de zonas determinadas en detrimento de otras más desequilibradas.

Conclusiones

El nuevo humanismo del que habla el Concilio se enmarca en la responsabilidad del hombre hacia los demás ante la sociedad, el mundo y la historia dado que entra dentro de este plano de participación política y social. El resultado de toda esta situación ha hecho posible que exista cada día una mayor conciencia de la dignidad de la persona y la responsabilidad de someter todas las cosas creadas sino también está llamado a establecer un orden político, social, económico, educativo, cultural que puede permitir a cada uno afirmar e incrementar su propia dignidad. De este modo, se podrá ahondar con mayor intensidad las reivindicaciones humanas como la plena vida libre digna para todo hombre; la libertad religiosa que adquiere mayor conciencia en la sociedad actual dentro del desarrollo histórico; el concepto de persona como fundamento esencial de la vida y la Doctrina Social de la Iglesia como la clara voluntad de encontrarse presente en el mundo actual globalizado.

La antropología cristiana considera al hombre en su totalidad inmerso en una complejidad, en sus dimensiones tanto natural como sobrenatural. El sentido social, con marcado carácter comunitario, que la persona debe ser siempre considerada, en orden al bien común social aparece como otro de los aspectos fundamentales del argumento antropológico. El contenido de la antropología cristiana manifiesta que la Iglesia al presentar al hombre, con su dignidad como persona no hace otra cosa que cumplir con su misión en la historia y así poder ir adaptando y aplicando los criterios para la participación política, el ejercicio de los derechos de las personas según la acomodación de los tiempos y lugares, la denuncia de la violación de los derechos humanos y la afirmación de los derechos a nivel regional, nacional e internacional. Por tanto, es muy importante e indispensable poder comprender en todo momento el significado verdadero del pensamiento antropológico, la doctrina sobre el hombre o la persona humana que posee sus derechos y deberes con respecto a la sociedad civil, el marco institucional y político.

Dignidad significa perfección, excelencia, realce, importancia, honra,

seriedad, estimación, etc. que son conceptos estrechamente relacionados con la misma noción de persona. La dignidad de la persona es la perfección y excelencia del hombre en cuanto que exigen ante sí mismo y ante los otros una valoración, una estima y una realización de la persona como tal. Tal dignidad viene dada por la misma naturaleza como punto de partida, algo de lo que proviene la vida del hombre y a la vez algo que se debe cumplir. Una dignidad que hay que conquistar y defender continuamente y que puede desaparecer cuando la existencia no va acompañada conforme a las propias exigencias de la dignidad fundamental de su naturaleza. La antropología cristiana considera la naturaleza y la dignidad del hombre conforme a la luz de la Revelación tanto en el orden material como espiritual. Esta doble consideración del hombre como imagen natural e hijo de Dios ni divide ni separa la realidad de la persona humana que es única e irrepetible, que posibilita la interacción entre el mundo inmanente y trascendente. Toda la antropología cristiana que la Iglesia coloca como fundamento de su doctrina social, ha de comprenderse en función de la visión realista y a la vez dramática del hombre¹¹⁹. El hombre es siempre una persona, diversa y distinta de todas las demás, desde el primero hasta el último instante de su existencia, incluso antes de su nacimiento o cuando no se tiene conciencia o la ha llegado a perder, las características de su personalidad. La dignidad de la persona implica y va ligada implícita y explícitamente a la espiritualidad sobre la inmortalidad y la resurrección de Cristo y también creemos que resucitaremos en Él.

La realización más concreta de la participación política bajo el predominio de la recta conciencia ha sido, sin duda, toda la preparación de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, pero quien se lleva la palma es *Pacem in terris* de Juan XXIII, donde aparece como eje de toda convivencia humana la persona que se haya dotada de una inteligencia y libre albedrío¹²⁰ y concebirá la vida social y política en función de la libertad, exigencia de la dignidad del hombre, junto con la verdad, la justicia y la caridad¹²¹, y que es la síntesis de la doctrina política nacional e internacional. Existe una concordancia intrínseca que lleva unida a la dignidad humana con la libertad y la responsabilidad personal del hombre especialmente vinculada al campo de los valores espirituales y religiosos¹²². A lo largo del tiempo el pensamiento cristiano se ha manifestado y explicado en diversas

¹¹⁹ GS 12-13 y 22.

¹²⁰ JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, 9, 11 abr. 1963; AAS 55 (1963) 257-304.

¹²¹ PT 34 y 35.

¹²² GS 17 y DH 1.

épocas en función de las condiciones históricas.

Entre los derechos fundamentales de la persona según la Doctrina Social se encuentran los *derechos personales* que son: derecho a la vida o existencia y a la integridad personal; *derechos a los valores morales y culturales*: derecho al honor y a la verdad, derecho a la educación; derecho al culto de Dios y derecho a la libre elección de estado. Los *derechos en el campo económico*: derecho al trabajo y derecho a la propiedad privada. Los *derechos sociales* que se inscriben en: derecho de reunión, de asociación y de residencia y de emigración. Por último están los *derechos políticos*: derecho a tomar parte activa en la vida pública y contribuir al bien común y derecho a la defensa legítima de sus propios derechos¹²³. Cabe decir que todos los derechos corresponden a los distintos aspectos de la vida y a los contenidos y enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia¹²⁴. La Iglesia que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana... Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de la misma, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones¹²⁵. Del carácter social del hombre, se sigue que el desarrollo de la persona humana y el paulatino crecimiento de la misma sociedad están mutuamente condicionados. Porque en principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales son y deben ser la persona humana, ya que por su propia naturaleza tiene necesidad de la vida social. La vida social no puede ser para el hombre algo accidental; el hombre desarrolla todas sus cualidades y puede responder a su vocación, mediante el trato con los otros, la ayuda mutua y el diálogo con los hombres¹²⁶. Cuando hablamos de la dimensión pública de la fe nos estamos refiriendo a que existe una auténtica relación entre el diálogo y la convicción cristiana y que no acepta bajo ningún concepto la indiferencia con respecto a la verdad. El cristiano debe descubrir los fines sociales mediante el pensamiento, la reflexión y el diálogo en una con-

¹²³ GS 18-22; 23-25; 41-73

¹²⁴ PT 11-12, 29

¹²⁵ GS 76.

¹²⁶ GS 25.

tinua búsqueda de sus principios. Como lugar público la Iglesia se encuentra emplazada al encuentro del difícil consenso y al sosegado acuerdo. La presencia pública de la fe ha de tener en cuenta a una sociedad viva y mirando al futuro, en búsqueda de lo mejor y deliberando en sus postulados. La condición pública de la expresión creyente es una de las formas de expresar y afirmar la condición de ciudadano y creyente.

La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo. Sin embargo, ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo realizarán tanto más eficazmente en bien de todos, cuanto procuren mejor una sana cooperación entre ambas, teniendo en cuenta también las circunstancias de lugar y tiempo. Pues el hombre no está limitado al mero orden temporal, sino que, viviendo en la historia humana, conserva íntegra su vocación eterna. La Iglesia, fundada en clamor del redentor, contribuye a que estén más ampliamente vigentes, en el seno de una nación y entre las naciones, la justicia y la caridad. Predicando la verdad evangélica e iluminando todas las áreas de la actividad humana por medio de su doctrina y del testimonio prestado por los fieles cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad política de los ciudadanos¹²⁷. De aquí la necesidad que tiene la Iglesia de promover, presentar y anunciar el Evangelio a todos los hombres, de las distintas culturas, tiempos y civilizaciones, más allá de sus opiniones, creencias y posturas acerca de la realidad social y política.

El diálogo con el mundo era uno de los puntos necesarios que la Iglesia debía tratar de manera abierta y positiva. La participación política sobre la base democrática, la aceptación de una nueva visión entre el hombre, el Estado y el humanismo cristiano e integral hacen de Jacques Maritain una figura influyente en el pensamiento eclesial. Para Maritain el hombre no puede ser considerado de una manera aislada ni como un mero número, de aquí arrancará el devenir de los derechos sociales, ni tampoco la concepción de un Estado omnipotente y omnipresente que pueda concentrar como un estilo de superhombre colectivo, que cayó como marioneta en manos del Estado totalitario, siendo la máxima expresión de la idea como manifestación de Hegel. La filosofía hegeliana desembocó en la espantosa tragedia del siglo XX, arrastrando todo lo que tenía por delante.

Pero, ahora el Estado debe entenderse como el medio que está al ser-

¹²⁷ GS 76.

vicio del hombre mediante el ejercicio del poder para llegar a conseguir el mayor bienestar posible. Según Maritain poner el hombre al servicio del Estado nos llevaría a una perversión antropológica que llevó a cabo el marxismo como filosofía y el comunismo como opción política; de igual forma exponer al hombre como engranaje del liberalismo nos ha llevado a otra tan perversa como el liberalismo como pensamiento y al capitalismo como neoliberalismo económico. No cabe duda que el siglo XX ha sido dramático en estos aspectos y ha llevado incluso a sucumbir a alguno de los sistemas que no aguantaban más tiempo en pie. La intervención del Estado en el campo de la expresión del pensamiento, debe ser ante todo práctico, nunca ideológico. El Estado no podrá estar preparado en ningún momento, para ocuparse de dicho pensamiento o de la inteligencia. “La Autoridad y el Poder son dos cosas diferentes: el Poder es la fuerza mediante la cual se puede obligar a otro a obedecer. La Autoridad es el derecho de dirigir y mandar, de ser oído u obedecido por otro. La Autoridad requiere el Poder. El Poder sin la Autoridad es tiranía”¹²⁸. En verdad, analizada la realidad, después de las experiencias políticas que dieron lugar al despliegue de los totalitarismos tanto de izquierda como de derecha con todas las funestas consecuencias en el siglo pasado, primero en Europa y posteriormente en otros continentes; se puede afirmar que aquel Estado en que no se erige como primer y esencial valor la dignidad del hombre y la de la autoridad pública al servicio de Dios tenderá, por sus propios cauces a ser un Estado totalitario, en el que será inviable vivir en paz y poner en práctica los principios de respeto y tolerancia por la persona humana. Prueba de ello fue el combate realizado por Maritain a los totalitarismos desplegados en Europa de los años treinta y la persecución sistemática llevada a cabo por el Nazismo en Alemania y las zonas ocupadas por ella. El resultado palpable fue la desolación reinante en Europa y Extremo Oriente y el rescate realizado por EE. UU.

Esto tuvo una gran repercusión social en el ambiente cultural, social y político de la época. Las preguntas que nos asaltan a nuestra razón son: ¿cómo pudo darse esta situación en la Europa que era cuna de la civilización occidental?, ¿puede ser comprensible que la fuente de estos crasos errores fuera la culta Alemania?, ¿no fue posible detener toda esta vorágine incomprensible de odio, muerte y sin razón? Sin duda, la sistematización para sacar a Dios de la vida pública, la violación de los derechos funda-

¹²⁸ J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Madrid 1983, p. 144; Madrid 2002², p. 131; Buenos Aires 1952, pp. 148.

mentales de la persona, el ultraje permanente de la dignidad humana, fueron las causas determinantes que condujeron a que saltase por los aires la esencia de la civilización, se desgajase el sentido de la cultura y se cometieran las mayores atrocidades perpetradas por el hombre, fundadas en la supremacía del Estado para poner al hombre al servicio del mismo. Nunca anteriormente se había conocido tal magnicidio en la historia humana como la del siglo XX. Jamás se había enfrentado la sociedad al derrumbe de valores esenciales acerca de la concepción del hombre y al respeto por la dignidad de su persona. Nunca fue tan profundo el magnicidio provocado por el hombre contra el hombre. Europa, la vieja Europa, se enfrenta hoy ante el inmenso proceso de la falta de fe y del penetrante laicismo, abanderado desde distintas instancias, presentado como paradigma de los problemas del hombre, que se siente acuciado por las grandes dificultades económicas, los fracasos personales y por la paulatina descomposición del estado del bienestar, arraigado en nuestras sociedades que fueron opulentas en su momentos de esplendor pero que en la actualidad pasan por tiempos de penurias en todos los órdenes. Pero no debemos equivocarnos, lo que hace posible todo esto es la pérdida de valores éticos y morales

La influencia en el pensamiento contemporáneo ha sido muy fuerte y estrecha en el continente europeo sino también, como ya hemos recordado en Iberoamérica para llegar posteriormente al área anglosajona. Es claro que el componente tomista de su filosofía y sus incursiones en la teología no han sido del todo acertadas al no establecer claramente la distinción de la filosofía cuyos presupuestos son de índole racional y la teología que se sostiene desde la fe. Maritain oscila en sus planteamientos políticos desde donde pasa de la defensa del estado confesional a la proyección de la nueva cristiandad, de un sistema político cristiano, que resulta ser a la vez laico y secularizado. Con esto tuvo serios enfrentamientos con otros pensadores católicos. Pero de manera rápida Maritain asumiría a delinear su filosofía política como mera democracia moderna de estilo parlamentario haciendo la distinción de la democracia liberal. Realmente será un adelantado de las ideas modernas y democráticas actuales.

Hay que tener en cuenta que ya los antiguos teólogos del siglo XVI, habían estudiado y desarrollado los principios tomistas sobre la constitución democrática de los Estados nacionales y el pensamiento católico los había asumido, manifestando su necesidad, conveniencia y legitimidad. Su pensamiento teórico está muy cerca de la democracia cristiana y los partidos de corte popular, muy frecuentes en Europa occidental y las repúblicas sud-americanas. En su obra *El paisano de Garona*, denuncia la situación de caos en las que se encuentra sumergido el cristianismo actual donde ataca a

todos los estratos de la sociedad y de los miembros de la Iglesia ante la decadencia, debilidad y crisis. Posiblemente también Maritain tenga parte de responsabilidad ante tales hechos sobre el estudio y la conclusión de una cristiandad secular y profana. Así la participación en la vida pública parece sugerir que la dimensión religiosa no debe de estar presente en ella. Puede plantear que en el plano temporal recogerá una profunda transformación de las estructuras sociales. El Concilio Vaticano II trató en su declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la Libertad religiosa, no abrogó la obligación de un pueblo y unos políticos en su gran mayoría creyentes de que reconocieran y dieran culto público a Dios¹²⁹. La libertad individual de las personas y de los estamentos sociales, no pueden tener como base las exigencias o imposiciones de las estructuras del Estado a las cuales necesariamente hay que sujetarse. Por encima de ellas se encuentran la libertad de conciencia, la libertad de opción y expresión y de la libertad religiosa¹³⁰. Derechos reconocidos en todos los Estados libres, democráticos y pluralistas, cuestión no tan reconocida donde imperan las denominadas ideologías totalitarias y autoritarias. Derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad debiéndose incorporar como un derecho civil¹³¹. Se olvidan muy fácilmente dónde se encuentran las raíces, los derechos y las libertades de las personas; en manera muy peculiar cuando no aceptamos la exigencia de la dignidad humana.

“Para ser más precisos, permítaseme señalar una costumbre que los equipos harían muy bien si la toman prestada de la vida de las órdenes religiosas. La costumbre en que pienso es la del capítulo, donde todos los miembros de una comunidad religiosa se reúnen regularmente para un examen de conciencia común. Cada cual debe manifestar las faltas –por supuesto, no las del fuero interno, del tribunal interior de la conciencia, sino de las que dependen del fuero externo– cometidas en los días precedentes; y cada uno tiene también que dar a conocer paralelamente el mismo tipo de faltas o de omisiones externas, visibles, observadas en los demás. Se produce así una especie de limpieza general, presidida por el abad o el prior, que aplica ahí los ungüentos de una exhortación conveniente: después de lo cual uno vuelve fresco y alegre a su celda. Así pues, nuestros equipos organizados con espontaneidad, tal como los veo, imitarían esta sabia cos-

¹²⁹ DH 3.

¹³⁰ DH 6.

¹³¹ DH 2.

tumbre, adaptada convenientemente o modificada, y se reunirían en capítulo a su manera –conozco familias cristianas que lo han practicado durante años con un beneficio moral considerable– subrayando, en especial, todo lo que concierne a las exigencias del respeto y del amor mutuo en los temas, importantes o mínimos, a los que el grupo ha dedicado atención. Y el jefe del equipo desempeñaría el papel de prior dando directrices morales y las explicaciones que juzgue necesarias. El beneficio de esta costumbre es doble: diría, por una parte, el desarrollo del sentido de responsabilidad y de la conciencia moral y el progreso de la caridad cristiana; y por otra, el alivio psicológico debido al hecho de dar cabida a esta percepción y a esta experiencia de los defectos del otro que, si permanecen encubiertos, podrían engendrar, por ligera que fuese la materia, amargura o resentimiento”¹³².

Siempre, aunque no se lo reconozca, la Iglesia ha sido una adelantada a los tiempos y los modos, para llevar a cabo la participación de los hombres en la sociedad; la ayuda profunda y desinteresada a la comunidad política y la toma de conciencia de la responsabilidad de los católicos en la democracia y su actuación para conseguir el bien común. Para ello se exige una arraigada transformación del Estado neoliberal y una actividad política permanente de los mismos cristianos; un tanto olvidados de sus responsabilidades o a veces retirados de las mismas. Maritain también contribuyó a todo este proceso con su pensamiento y filosofía política que como ya hemos expuesto anteriormente influyó poderosamente en los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI.

La reflexión cultural, la acción política, la antropología cristiana, la participación de los católicos en los asuntos públicos, y la toma de decisiones por parte de todos, podrán hacer realidad las mejores estrategias de orden social, económico y político que deben orientar los cambios necesarios en el mundo actual. Es preciso que no se deteriore la acción de los políticos, de los partidos democráticos para que se puedan desarrollar los modelos más adecuados para cada sociedad y lo que demandan los ciudadanos para cada tiempo y espacio. Será necesario, conocer los problemas, tratar de asumirlos, pensarlos y dar las respuestas adecuadas. Sin duda, estaremos acercando las dificultades de los ciudadanos a la acción pública y al mismo tiempo seremos capaces de seguir leyendo los signos de los tiempos en medio de los hombres. Maritain no sólo comprendió tal necesidad en su momento histórico, sino que además trato de dar pistas de futuro para comprender mejor tal cuestión. Su importancia ha sido decisiva, su vitalidad

¹³² J. MARITAIN, *La educación en la encrucijada*, Madrid 2008, pp. 179-180.

no deja dudas, su pensamiento sigue permanente. Aquellas obras que fueron incluso polémicas en su tiempo se adelantaron al tiempo.

Hoy siguen en pleno vigor. Lo que parecía no comprenderse o aceptarse en el contexto político y social, las denuncias realizadas o las puntas de lanza expuestas desde el *Humanismo integral*; *El Hombre y el Estado*; *La Educación en la encrucijada*; *Reflexiones sobre la persona humana*; *Los derechos del hombre y la Ley natural*; no hacen más que expresar y poner de manifiesto la actualidad palpable de todas ellas, sin entrar a las de carácter más filosófico, no hace falta más que volvamos a leerlas y nos daremos cuenta, sin duda alguna, que es realmente cierto. La gran problemática en torno a la experiencia moderna y contemporánea del ser cultural no pudo escapar de la reflexión tanto teológica como filosófica de nuestro tiempo y del entorno. También, bajo su influencia, la Constitución *Gaudium et spes*, fijará la cultura como un de los temas más urgentes de la sociedad y de la Iglesia. Toda su obra respira los anhelos de la filosofía cristiana, recoge la posición teológica en una línea de pensamiento tomista en la que trata de conjugar la fidelidad creadora junto al esfuerzo por la renovación y el progreso. Sigue de manera constante a Santo Tomás de Aquino. La lleva adelante con un fuerte espíritu y una gran modernidad dando un toque de originalidad a los problemas de su tiempo. Profundiza en el realismo que hereda de la filosofía tomista. En *Humanismo integral* concita una gran filosofía cristiana de la historia. Acoge en el neotomismo la esencial de su pensamiento que es, sin duda, ser profundamente humano que reconcilia el corazón con la inteligencia; al mismo tiempo nos reconcilia con nosotros mismos. El problema en la actualidad aparece cuando se tiende a restaurar la primacía de la sabiduría, la dignidad del conocimiento que se ordena a la verdad y el intento de reconciliar las ciencias, conscientes de su fuerza, poder y valor, con la sabiduría, el saber natural con la verdadera Sabiduría.

La inteligencia no se puede satisfacer ilimitadamente con el concurso del aprehender los fundamentos de un mundo que se rompe en mil pedazos, a causa de haber dejado a Dios fuera de nuestro conocimiento y existencia. Cuando hacemos desaparecer a Dios de nuestro entorno político, económico, social, educativo y cultural, no se encuentra dentro de nuestra manera de comprender el mundo, la sociedad y el hombre, despreciamos la auténtica Sabiduría. Cuando Dios sale de nuestro entorno vital, desaparecen los criterios de moralidad o los principios éticos, responsables de nuestras actitudes frente a la realidad, que se encuentra muy necesitada de un nuevo encuentro del hombre con Dios. El laicismo penetrante y disonante, en todas las estructuras de nuestra sociedad, vuelve a ponerse en movimiento para que no sea viable el encuentro de las ciencias y el pensamiento

religioso; del diálogo entre fe y cultura; de la manifiesta necesidad de poder llegar a dotar de verdadero sentido religioso a las acciones culturales del hombre. Este es nuestro reto actual, desde el presente y que se proyecta hacia el futuro. Se trata del ejercicio del hombre que reflexiona desde la profundidad de su ser.

Sin duda, la figura de Jacques Maritain trasciende el pensamiento social y político de un tiempo, dominado por los totalitarismos que arrastraron a Oriente y Occidente a la devastación humana, y que nos llega hoy para orientar nuestro presente. En la actualidad nosotros tenemos también otra serie de dificultades, a las que hemos aludido anteriormente, que sin duda, se encuentran dentro del misterio de la existencia. De nuestras opciones, de las responsabilidades sociales, del sistema de valores, de la puesta en práctica de dichos valores y de los principios éticos y morales, dependerá que podamos salir de la actual crisis global, que encaremos el futuro con la fuerza necesaria para que volvamos a poner a Dios donde debe estar, en el eje de nuestra existencia y de nuestra sociedad. Pues la dignidad del hombre sólo reside en el Señor.

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

FRANCISCO MARTÍNEZ BOUZAS

RESUMEN: Se analiza en esta parte conclusiva del estudio sobre las dimensiones personalistas y existencialista de la justificación en la Sexta Sesión del Concilio de Trento, el estadio final de la misma en la que se aprueba el Decreto definitivo. El interés del análisis se centra en algunos aspectos concretos como el papel de la fe en el proceso justificante. Por último, se extraen las conclusiones finales de todo el proceso del estudio de la elaboración del Decreto tridentino.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Trento, Sexta Sesión, Justificación, Papel de la fe.

ABSTRACT: Discussed in this concluding part of the study on personalistic and existential dimensions of justification in the Sixth Session of the Council of Trent, the final stage of it in approving the final Decree. The interest of the analysis focuses on specific aspects such as the role of faith in the justification process. Finally, conclusions are drawn throughout the study process for preparing the Tridentine decree.

KEY WORDS: Council of Trent, Sixth Session, Justification, Role of faith.

Abreviaturas:

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

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

CG: Congregación general.

CPeo: Congregación de prelados teólogos

CTeo: Congregación de teólogos.

IV.- CUARTO Y QUINTO PROYECTOS DEL DECRETO

IV. 1/ Datos históricos (diciembre 1546-enero 1547):

-7-16 de diciembre (CG): presentación por capítulos del cuarto proyecto del Decreto y debates particulares sobre cada uno de los capítulos y cánones¹.

- 10 de diciembre (CG): análisis del capítulo 7º y debates sobre el problema del papel de la fe en el proceso de la justificación².

-13 de diciembre (CPeo): se inician las discusiones por parte de los prelados teólogos sobre cuestiones importantes y especialísimas³.

-17 de diciembre (CG): nueva discusión sobre la certeza de la gracia⁴.

- 17 de diciembre (CPeo): deliberaciones sobre el problema fe-justificación⁵.

-9 de enero (CG): presentación del quinto proyecto del Decreto⁶ y conclusión de los debates en torno a la certeza de la gracia⁷.

-13 de enero (Sesión VI): Promulgación del Decreto sobre la justificación⁸.

IV.2/- El cuarto proyecto, “Cum hoc tempore non sine”:

Entramos en el estadio final de la Sexta Sesión, etapa menos rica e interesante desde todos los puntos de vista, puesto que a estas alturas se les había dado respuesta, ya definitivamente, a los principales interrogantes y

¹ CT., V, 691-ss.

² CT., V, 696-700.

³ CT., V, 724-ss.

⁴ CT., V, 728.

⁵ CT., V, 724-743.

⁶ CT., V, 776-777.

⁷ CT., V, 772-773.

⁸ CT., V, 790-799.

se había alcanzado un acuerdo en torno a la línea substancial a seguir. En consecuencia, las deliberaciones del mes de diciembre respetan la esencia del proyecto de noviembre y se limitan a introducir breves variantes accidentales. “Le «Forme» IV e V, distinta da Massarelli, escribe Jedin, non sono altro che un ulteriore sviluppo del progetto del novembre”⁹.

El interés por lo mismo que desde nuestra perspectiva presenta el cuarto proyecto, nada tiene que ver con el suscitando por los anteriores.

IV.3/- La fe en el proceso justificante:

El verdadero centro del debate en este estadio conclusivo lo constituye justamente este problema: el paso difícil de Rom. 3, 22-28. En el nuevo esquema el problema se solucionaba en la misma dirección e incluso con la misma redacción del proyecto de noviembre que alteraba, como ya se vio, la síntesis de Seripando y relegaba la fe a una posición extrínseca en el proceso justificante. La crítica la había iniciado ya el mismo legado Cervini¹⁰. El día 18, y ya de una forma abierta y pública, la renovó el obispo de Fano, Pietro Bertano que se maravillaba de que a la fe se le otorgase un puesto tan secundario en el capítulo 8^o¹¹. A pesar de su intervención, los diputados, de nuevo en actividad, no retocaron dichos aspectos particulares del proyecto, limitándose a incluir sus sugerencias entre las censuras *gravieres* sobre las que todavía se debería reflexionar seriamente. Y es así como el día 10 de diciembre, en una discusión particularizada como nunca del capítulo 7^o, se afrontó abiertamente el problema: “Quomodo intelligatur impium gratis per fidem sine operibus iustificari”¹². En la Congregación general de

⁹ JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento, II*, Morceliana, Brescia, 1962, 330.

¹⁰ CT., II, 431.

¹¹ CT., V, 645.

¹² CT., V, 696. E. Stakemeir ha prestado gran atención al problema fe-justificación en Trento. Por consiguiente es la suya la bibliografía más autorizada sobre este tema. Entre otros, los siguientes títulos: STAKEMEIR, E., *Glaube und Rechtfertigung nach den Verhandlungen und Lehrbestionsgeschichte des Konzilz von Trient*, Herder, Freiburg i. B, 1937, IB., “Glaube und Busse in der Trienter Rechtfertigungsverhandlungen”, *Römische Quartalschrift*, 43 (1935)157-177. Véase también ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 80-ss; LYONNET, S., *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, E. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1962; IB., *De peccato et Redemptione. II. De vocabulario Redemprionis*, E. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1972, 106-ss. SCHILLEBEECKS, H., *De sacramentale Heilseconomie*, H. Nelissen, Antwerpen, 1952; AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, E., Warny Lovaina, 1945.

ese día se pudo comprobar que se trataba de un problema vivo y candente. No obstante, el día 10 no se llegó aún a una clarificación decisiva. Fue de nuevo Bertano el primero en renovar las críticas intentando introducirse en el mismo núcleo de la doctrina paulina y revalorizando el papel primordial de la fe:

“Quia fides prima est in dispositione non placet, quia loquimur de iustificatione, quasi excludatur quod in iustificatione non requiritur fides et cum Paulus dixit, iustificari per fidem, non intelligit, quia fides est in dispositione, sed in ipsa iustificatione. Nam in iustificatione fides natura et ordine est”¹³.

Las apreciaciones de Bertano fueron recogidas por un gran número de padres, remitiéndose todos ellos a sus palabras. Cabría, sin embargo, preguntarse si era omnicomprendiva del pensamiento paulino. De todos modos, su insistencia obligó al Concilio a plantearse el problema con mayor rigor y en clave diversa.

Para abordar la cuestión se renunció a las Congregaciones generales, optándose por una vía menos formal y mucho más eficaz: las Congregaciones de preladados teólogos, compuestas por veinte y tres miembros con voz deliberativa, elegidos entre los obispos más eximios desde el punto de vista de su formación teológica, juntamente con los cinco generales de Órdenes religiosos. Y de este modo, desde el día 13 el centro de gravitación de Concilio pasó a manos de esta comisión semioficial. Sin formulismos de ninguna clase, con breves intervenciones y examinando frase por frase, se revisaron los capítulos 6º y 7º. El día 17 se llega por fin al punto crucial: “Deinde interrogantur quare dicamur sola fides iustificari”¹⁴. De nuevo se hicieron sentir las diferencias de escuela. A favor de la conservación del sabor escotista del Decreto se alinearon lógicamente los escotistas y los dominicos Stella y Catarino. Para ellos, la fe mencionada por San Pablo es el acto de fe informe. En consecuencia, de ella no se puede derivar más que una justicia imperfecta. Por lo tanto se la debe localizar exclusivamente como principio de los actos dispositivos¹⁵.

La tendencia tomista, apoyada sin reservas por Seripando y Bonucci, tuvo en Bertano su principal portavoz: la fe entra no sólo en la disposición, sino también en la estructura más íntima de la justificación:

¹³ CT., V, 699.

¹⁴ CT., V, 724: “Congregatio praelatorum e theologorum de reddenda ratione quare per fidem et gratia iustificari dicamur ut ait Paulus”.

¹⁵ CT., V, 725.

“Dicimur fide iustificari, quia fides nedum in dispositione sed in iustificatione prima est, et ita deberet decretum aptari: et exordium et fundamentum humanae salutis”¹⁶.

Pero justamente distingue entre la fe que solo dispone –*fides informata*– y la fe que justifica o *fides formata*, tal como por ejemplo lo expresan estas dos intervenciones de Seripando:

Seripando (17 de diciembre: protocolo): “...et quando Paulus dicit quod fides sola iustificat, intelligit de fides formata”¹⁷.

Seripando (17 de diciembre: sentencia completa): “...ex fide enim formata iustificamur, non disponimur ad iustificationem. Dicit enim B. Thomas, quod fides per caritatem formata est illa, ex qua est iustitia”¹⁸.

Palabras similares a las de Seripando se pudieron escuchar en las sentencias de Tomás Caselli, obispo de Bertinoro y en el General de los servitas.

Pronto en nuestras conclusiones volveremos sobre estos textos para someterlos a comparación con el concepto paulino de fe justificante. Por ahora proseguimos atentos a la dinámica conciliar. El 18 se renueva la discusión, pero bajo distinta perspectiva, la impuesta por Cervini sumamente activo en estos últimos días: cómo ha entendido la Iglesia -y con preferencia sobre la escolástica, la patrística- la fórmula paulina de la fe justificante. La más interesante entre todas las respuestas fue, una vez más, la de Bertano: la fórmula “fide iustificamur” ha sido interpretada por la antigua Iglesia y por el mismo Pablo en el sentido de que se excluyen las obras de la ley (Antiguo Testamento) y no en cambio las buenas obras siguientes. Mas es la sola fe la que justifica y es a través de la sola fe que *aferramos* la justicia (“per fidem iustitia apprehenditur”)¹⁹. Como era previsible, la expresión del obispo de Fano provocó reacciones negativas, dado que la consideraban demasiado próxima al campo luterano y se apropiaba de sus mismas fórmulas; pero también, otras positivas: las de Seripando, Catarino, Stella, Bonucci y Romeo. Finalmente, después de que Cervini hubiese presentado un elenco de citas de la patrística griega (Orígenes, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro y Teofilato), en las que se hacía una exégesis de Rom. 3, 28 en el sentido de que la función justificante de la fe tiene cabida

¹⁶ CT., V, 724

¹⁷ CT., V, 725.

¹⁸ CT., V, 726.

¹⁹ CT., V, 729.

en los tres estadios de la justificación y no solamente en el primero o dispositivo, se llegó el día 21 a esta fórmula de síntesis, aprobada por todos:

“per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum e radix *omnis* iustificationis. Nam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum Dei consortium prevenire”²⁰.

Restaba todavía por resolver otras dos cuestiones, si bien ya mucho menos arduas. Una: el “*quare gratis*” de Rom. 3, 24 (“*iustificati gratis per gratiam*”). No fue, sin embargo, difícil llegar a un acuerdo de principio que sostenía que nada de lo que precede a la misma justificación es capaz de merecer la gracia justificante. La misma fe, pues, es gracia²¹. Con ello sin embargo –se usaba el verbo *promeretur*– quedaba abierta la puerta a la inclusión del mérito de congruo en el obrar humano dispositivo de la justificación.

El día 23 propuso Cervini la otra dificultad que versaba sobre una posible calificación de la causalidad de la fe: ¿se debe citar expresamente en el capítulo 8º a la fe entre las causas de la justificación? Se trataba de un problema de naturaleza técnica, destinado también a provocar el desacuerdo. Muchos optaban sin más por la respuesta negativa, dado que la consideraban (los escotistas) como *causa dispositiva*, en una posición, por lo mismo, ajena al mismo núcleo y estructura de la justificación. Las corrientes tomista y agustiniana, en cambio, veían con buenos ojos una mención expresa en el esquema causal, si bien tampoco entre ellos reinaba precisamente la armonía y las opiniones se dividían entre la causa instrumental conjuntamente con el bautismo, o parte de la causa formal, en cuanto integrante del don de la justicia de Dios, como opinaba el mismo Seripando, aunque al final rechazó cualquier esquematización causal de la fe, opuesto como era a toda racionalización filosófico-escolástica de los misterios: “Esta dificultad nos la origina la filosofía, se quiere discutir con su vocabulario los misterios divinos”²². Y fue esta la tendencia que en definitiva prevaleció: se la excluyó de toda esquematización causal, valorándose su importancia decisiva y determinante con las expresiones acordadas el día 21: “*initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*” y con su mención

²⁰ CT., V, 733. La fórmula, ya definitiva, es netamente de origen agustiniano. El acento recae especialmente sobre la palabra *omnis*, subrayada justamente por eso. Cfr. STAKEMEIR, E., *Glaube und Rechtfertigung*, 118-ss, 202.

²¹ CT., V, 735-736.

²² CT., V, 743.

al lado del bautismo al referirse a la causa instrumental: “...instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est *sacramentum fidei*, sine qua nulli unquam contigit iustificatio”.

A estas alturas restaba ya solo por revisar el capítulo 9º para llegar a un acuerdo sobre la certeza de la gracia. El tratamiento reservado en los últimos días a este tema refleja palmariamente a qué clima se había llegado: se vislumbraba ya al alcance de la mano el final de la Sesión y, en consecuencia, muy poco padres eran favorables a prolongar la discusión, enfrentándose una vez más con la ardua cuestión que ya había consumido horas y horas de debate. Todo ello deja entrever el hecho de que en la votación del día 17 se concluyese que el problema de la certeza de la gracia en el fondo no tenía mucho que ver con la justificación, y en ese caso era preferible orillararlo de la temática del Concilio en aquel momento. Bastaba con renovar la precedente decisión de condena de la certeza luterana y la apertura de un amplio margen de libertad para la coexistencia de las diversas opiniones de escuela en el seno de la catolicidad²³. La última palabra sobre el tema se pronunciaría el 9 de enero. En búsqueda de una formulación definitiva que reflejara el espíritu del acuerdo y respetara los límites fijados, se llegó a ésta mediante un añadido que explicitaba la certeza de fe que se excluía:

“Tamen cum Dei laude e gratia omnes concordarunt quod exprimeretur in capite et in canone, quod nemo possit esse certus certitudine fidei *cui non potest subesse falsum*, se esse in gratia Dei et ita...”²⁴.

Condena pues de una certeza absoluta de la gracia y tolerancia de una certeza del estado de gracia basada en la fe, tal como era entendida por los escotistas.

IV. 4/- El quinto proyecto, “Cum hoc tempore non sine”²⁵:

El quinto proyecto del Decreto es el resultado de las modificaciones introducidas sobre el precedente esquema, fruto de los debates de los últimos días. La concordancia con el Decreto definitivo es literal en casi todos

²³ CT., V, 728. Sobre este particular remito a la bibliografía de Stakemeir mencionada en la cita 12. También a SCHREIBER, G., *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, Herder, Freiburg i. B., 1951, 145-167.

²⁴ CT., V, 733.

²⁵ CT., V 776-777.

los capítulos y cánones, a excepción de breves alteraciones estilísticas en los capítulos 6º, 9º, 11º, 13º y 16º.

IV. 5/- Conclusiones provisorias:

Primera: La delimitación del católico *justificación por la sola fe*, principal tarea y logro de esta fase conclusiva de la Sesión, revaloriza el comportamiento y actitud del ser humano en *todo* el proceso de su justificación y, al mismo tiempo, subraya su incapacidad radical ante cualquier forma de autojustificación, puesto que solamente puede colaborar con aquello que ha recibido como don. Misteriosa y dispar pues la condición del ser humano en la casa del mundo, campo de trabajo y tierra de sus sudores. Incommensurables la grandeza y el dinamismo recibidos:

“...nous n’avons pas seulement à être aidés pour nous sauver nous-mêmes, mais à être sauvés”²⁶.

“Ex eo enim quod credit in Deum iustificatem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum”²⁷.

Segunda: Por medio de la fe el hombre participa de su justificación de una forma personal, en apertura y expresión de su entera condición humana. Con esta afirmación avanzamos una hipótesis importante que intentaremos justificar, a saber: que el concepto paulino de la fe fue asimilado a toda la riqueza y plenitud en *esta pronunciación concreta* de la doctrina tridentina sobre la justificación, en contra de lo que con frecuencia se ha escrito²⁸. La exégesis bíblica ha evidenciado que el significado de la fe paulina (el verbo πιστεύειν), compartido por todos los autores del AT y NT, no se limita a su dimensión confesional, como asentimiento intelectual a las verdades reveladas por Dios, sino que implica una estructura integral; en

²⁶ BOUYER, L., *Du Protestantisme à l’Eglise*, Cerf, París, 1954, 13.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Rom. 4,5*.

²⁸ ALFARO, J., *o.c.* 85-87. Así concluye Alfaro el examen de este punto: “Es pues evidente que la noción tridentina de la fe no coincide plenamente con la de san Pablo, porque incluía solamente la dimensión confesional: quedaba reducida al asentimiento de la verdad revelada de que Dios perdona y salva en Cristo. Al excluir las otras dimensiones de la fe paulina, y en particular la dimensión fiducial, Trento no podía descubrir (ni por consiguiente intentar explicar) la problemática paulina de la justificación como *gracia* y por eso *en la fe*”, 87. La misma opinión en la mayoría de la teología manualística, cfr. GONZÁLEZ, S., *De gratia: Sacra Theologia Summa, III*, BAC, Madrid, 1961.

la fe, en efecto, el hombre se compromete en todas sus dimensiones. La respuesta de la fe paulina, que es justificante, “es respuesta total del hombre al acto salvífico de Dios por Cristo (confesión de Cristo como Señor, confianza en la promesa divina cumplida en Cristo, sumisión a la gracia de Dios revelada definitivamente en la muerte y resurrección de Cristo”²⁹). El hombre en el acto de fe se implica de una forma integral, involucra todas sus dimensiones y no solo la intelectual, especialmente su dinamismo fiducial de abandono y total confianza en Dios. San Pablo hereda del AT esta visión fiducial³⁰ y la proyecta con gran relieve en su concepción. Señala Bultmann que el sentido primario del uso específicamente cristiano del verbo *creer* es el de aceptación del kerygma de Cristo, pero en ello están incluidos elementos de confianza, de esperanza y fidelidad³¹. La aceptación de un mensaje lleva por lo mismo consigo un acto de obediencia. Creer significa al mismo tiempo una confesión de la radical insuficiencia humana, basada en la experiencia cristiana de la situación del hombre como nada creatural y como existencia bajo el pecado, y una participación en la firme solidez y constancia de la palabra de Dios. Pero significa también una proclamación de la plena libertad humana, participación del hombre en la actividad esencialmente divina de la justificación³².

La más acuciante paradoja de la realidad de la existencia cristiana, una visión y una testificación de la condición integral de la criatura espiritual, con su existencialidad, su historicidad, su intelectualidad, su libertad, su dinamicidad operativa, su categoría de ser personal, subrayada ya hace años por Mouroux y otros teólogos³³. Son las variantes de la estructura de la condición humana que confluyen en el acto de creer en la visión paulina.

Si incorporamos esta configuración a una perspectiva teológica de la justificación, en la visual de San Pablo, da lugar a esta síntesis, perfectamente lograda de Alfaro:

²⁹ ALFARO, J., *o. c.*, 87.

³⁰ “Creer (en el AT) significa exactamente apoyarse en quien merece por sí un crédito sin límites; se funda en Dios absolutamente por ser Él el que es (Gen. 15,6). La fe es disposición al abandono total”, cfr. GELIN, A., “La foi dans l’Ancien Testament”, *Lumière et Vie* 22 (1955), 433.

³¹ BULTMANN-WEISERS, “artículo πίσυς”, *Theologische Wörterbuch zum NY (G. Kittel)*, 209, 218-220. Sobre la concepción paulina en particular, cfr. BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, I, Charles Scribner’s Sons, New York, 1951, 314-ss.

³² LYONNET, S., *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, 188.

³³ MOUROUX, J., *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Fayard, París, 1954; GUARDINI, R., *Von Leben des Glaubens*, Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1935; BRUNNER, E., *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, München, 1951.

“La justificación, don absoluto de Dios, recibido en la libre respuesta del hombre, de tal modo que la respuesta misma del hombre sea confesión y cumplimiento de su mismo ser efectivamente justificado por la gracia de Dios: el acto de justificación de Dios (gracia absoluta) y la transformación del hombre de pecador en «justificado» se encuentran en la respuesta misma de la fe que constituye el «ser justificado» del hombre”³⁴.

Pero es legítimo preguntarse: ¿es ésta efectivamente la noción de fe subyacente en el pasaje tridentino que nos preocupa, la fe que es “*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*”? La respuesta que demos, debe fundamentarse en un análisis de las intervenciones de aquellos padres que solicitaron o aprobaron la modificación del Decreto y la inclusión de la fe en la entera estructura de la justificación, más que en las palabras desnudas, genéricas y plurivalentes del texto conciliar.

Nada nos autoriza a suponer que el Concilio asumió tal concepción de la fe en un contexto diverso del propugnado por sus defensores. Ahora bien, aunque en Trento no se empleara la terminología *fe en su estructura integral*, se habla con aquel lenguaje escolástico que asume su entero significado y expresa en una fórmula toda la riqueza significativa de la noción paulina: “*fides formata*”, “*fides viva*”, “*fides quae per dilectionem operatur*”, “*fides per caritatem formata*”, como más arriba tuvimos ocasión de constatar.

No se trataba pues de dimensiones yuxtapuestas, extrínsecamente añadidas y paralelas a la fe, sino inmanentes, constituyendo con ella un único todo integral. El testimonio de cuatro teólogos modernos o relativamente modernos, es suficiente para probar que esas expresiones escolásticas, que señalan el contexto conceptual de la expresión tridentina, transmiten el concepto paulino de la fe como estructura integral:

J. A. Möhler: “En effet, suivant les scolastiques, il est une espèce de foi qui possède à elle seule la vertu de justifier. Désignée sous le nom de *fides formata*, cette foi a la charité pour forme, pour principe vivifiant; d’où elle est également appelée *fides caritate formata, animata, fides viva, vivida*”³⁵.

H. Küng: “La foi par laquelle l’home este justifié est bien la foi au plein sens du mot, une foi vive, *fides viva*”³⁶.

³⁴ ALFARO, J., *o.c.*, 66. Interpretaciones semejantes en teólogos de nuestros días, cfr, RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, 255-260; LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2007, 193-200.

³⁵ MÖHLER, J. A. *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d’après leur confessions de foi publiques*, I, Societe nationale pour la propagation des bons livres, Bruselas, 1938.

³⁶ KÜNG, H., *La Justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 439.

M. Flick-Z. Alszeghy: “... più spesso invece in S. Paolo significa adesione totale a Dio, cioè quella fede che oggi chiamamo «viva» e «formata», poiché in essa la cognizione sbocca nella speranza e nella carità; prendendo il termine in questo senso, l'uomo è giustificato per la fede (Rom. 3,28), anzi si potrebbe dire che la sola fede justifica (cfr. S. Tommaso, *Expos. In Tim.*, cap. 1, lect.3)”³⁷.

Creemos, en consecuencia, que en esta fase de la Sexta Sesión tridentina y en el mismo capítulo de ella nacido, el *cooperari* del hombre integra su total dimensionalidad. Ninguna de las valencias o vertientes del hombre es ajena a la acción salvífica de Dios; al contrario, el hombre queda implicado ante el proceso salvífico en su entera integridad a través de una respuesta de fe que penetra y pone al descubierto la enorme paradoja y el insondable interrogante que es el ser humano, al mismo tiempo que su cabal humanidad: su importancia creatural que alude al hombre existencial con sus muchos hemisferios, con su biografía, tejida de miedos, enfermedad e incertidumbre. Porque creer significa proclamar mi radical insuficiencia, basada en mi experiencia y en la conciencia de mi condición, “ver pero gracias a una luz recibida de otro, y por decirlo así, con los ojos de otro”³⁸. Porque la fe es confianza filial y abandono, “apoyarse”, “creer a Dios”, garantía única pero infalible y suficiente de mi existencia, mi condición de ser libre, ya que la fe es acto plenamente libre por definición.

Pero la fe no es una confianza quietista en oposición a las obras, sino un “operatur”, una adhesión a Cristo que pone en revolución a todo el hombre, sin excluir su dinamismo, dado que la persona humana está llamada a desplegar sus posibilidades por medio de actos, mi condición, en fin de persona, ya que la fe es un diálogo Yo-Tú, el asentimiento y la aceptación de una persona por otra persona³⁹. Su nombre es la mejor ilustración de este hombre y de su actitud ante la justificación por la fe: Abraham que “creyó a Dios”, “se apoyó” solamente en él, confió ciegamente, “dando a Dios su gloria”⁴⁰. Abraham, padre de los creyentes y “padre” también de aquel hombre de carne y hueso, de todos los hombres peregrinos a través de los caminos de la historia y de la existencia, que emerge de las obscuridades y del anonimato de la naturaleza para establecer un diálogo personal, de tú a ti con Dios, su Señor.

³⁷ FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una Antropologia teologica*, Librería Editrice, Firenze, 1970, 336.

³⁸ LYONNET, S., *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, 188.

³⁹ Rom., 4, 1-4, 13-22

⁴⁰ ALFARO, J., “Persona y Gracia”, *Gregorianum*, 41 (1960), 11.

VI.- EL DECRETO TRIDENTINO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN:

Abordamos finalmente el Decreto tridentino con la intención de que nos ofrezca la oportunidad de efectuar una síntesis y una reasunción integrativa de los aspectos que han ido aflorando a lo largo de este estudio y que ahora hallan su línea de codificación y recopilación definitivas. El Decreto, compuesto de un proemio, dieciséis capítulos y treinta y tres cánones, es lo bastante polivalente e intencionadamente obscuro, como para dar cabida a consideraciones desde ángulos muy dispares. Siguiendo su misma estructura, articulo su examen en tres grandes niveles.

V. 1.- Primer nivel: la primera justificación:

Lo primero que el Concilio pretende integrar es la pecabilidad del hombre, aplicación y reflejo en este tema del precedente Decreto conciliar sobre el pecado original. Se abre así el campo a una descripción de la situación del hombre antes de la primera vocación. Basta para ello recordar el primer estadio de ese esquema generalísimo de *Historia Salutis*:

“...cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, «facti immundi» et (ut Apostolus inquit) «natura filii irae», quemadmodum...”⁴¹.

Sin embargo, la consideración y el esquema histórico son meramente accidentales y ocasionales; el punto de partida tridentino es preponderantemente de tipo estático, atendiendo con predilección al concepto metafísico de naturaleza: el hombre –esencia universalmente válida– por el pecado original incurre en una privación ontológica que afecta radicalmente su ser, de forma que se manifiesta en su obrar⁴².

Sin prejuzgar una explicación u otra del pecado original, es evidente la ausencia de un punto de vista positivo que no se sienta satisfecho con esta perspectiva estática, neutra y privativa del estado del hombre ante la llamada divina y especialmente –y es lo que más nos interesa aquí– también se percibe la falta del aspecto personal de la pecaminosidad (el hombre como personalmente enfrentado con Dios de una forma activa). En otras palabras, habría que hacer más visible la sugerencia que Scheffezyk hace a

⁴¹ CT., V, 792, cap. 1º.

⁴² FRANCO, R., “Naturaleza y Persona en la justificación del pecador” *Estudios Eclesiásticos* 40 (1965), 64.

la teología católica: la conexión entre el pecado original como “peccatum naturae” y su manifestación que son los pecados personales⁴³. De este modo el sujeto de inserción de la llamada divina aparecería, no exclusivamente como el hombre abstracto, enemistado con Dios en virtud de una “pérdida” que lleva inserida en su naturaleza, sino también como aquel ser personal, dinámico e histórico que con su propia actuación intensifica la ruptura del diálogo con Dios.

Este primer capítulo, no obstante, es perfectamente integrador de toda la realidad del ser del hombre que queda salvado como persona, al menos en su dimensión metafísica: el hombre, bajo la ley del pecado, sigue siendo persona en cuanto que es capaz de ser internamente interpelado por la gracia, suscitando en él una libre respuesta: “tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset”⁴⁴. La apertura del hombre a la gracia en razón de su libertad se identifica en el ser humano con su estructura fundamental de espíritu finito, pero únicamente en la visión del hombre como persona se logra la expresión suma del punto de inserción de la llamada de la fe de Dios⁴⁵. Al señalárenos en este momento inicial que el hombre permanece en posesión de la capacidad de una libre respuesta a la interpelación de la gracia, se está determinando la clase de sujeto con el que hemos de habérmolas en todo el proceso justificante: un ser libre, un ser personal.

Dentro de este levisimo esquema histórico salvífico se introduce en los capítulos 2º y 3º el evento de Cristo como verdadero *existencial sobrenatural*, en terminología de Rahner: es la transformación objetiva de la situación existencial del hombre como suceso independiente de la ratificación personal de esa gracia, transformación ligada a la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Visión pues de la justificación en cuanto fase de la *Historia Salutis*⁴⁶. Cabría aquí una mención al carácter personal de este previo y existencial *estar* constituido en salvación, en cuanto que lo que ha acaecido en Cristo, sustenta mi propia situación personal, obrando en el propio ámbito de mi ser como una llamada de un Absoluto personal, que me interpela en una relación Yo-Tú, con anterioridad a mi percepción

⁴³ SCHEFFEZYK, L., “Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existencialismus”, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 15 (1964), 17-57.

⁴⁴ CT., V, 792, cap 1º.

⁴⁵ ALFARO, J., *a. c.*, 7-8; LUBAC, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques*, Aubier- Montaigne, París, 1946, 484.

⁴⁶ RAHNER, K. “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1962, 258.

de este eterno diálogo salvífico. Pero es una perspectiva ajena al Decreto que se limita a subrayar el existencial crístico: “ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur”⁴⁷.

El capítulo 4º prosigue, en su primera parte, la descripción objetiva, innata y prelógica, la prodríamos llamar, pero ya en la segunda hace referencia al modo subjetivo de acceder a ella: el subjetivo-ser-constituido en salvación se halla indispensablemente conexionado, en la presente era salvífica, con la administración sacramental (bautismo)⁴⁸.

Los capítulos 5º y 6º forman un bloque temático en el que se completa el modo de acceder y ratificar en la propia vida el existencial crístico (justificación subjetiva). Todo se inicia con un “exordium” que es la vocación divina –“ab eius vocatione... vocantur”– para proseguir, como en un diálogo, con una libre aceptación o rechazo de esa llamada –“eidem gratiae libere assentiendo et cooperando”–. Un teólogo protestante, E. Brunner, se ha basado en esta libre aceptación de la gracia en el capítulo 5º para incluir al Tridentino en la órbita del pensamiento personalista⁴⁹. Pero el núcleo personalista de este capítulo es todavía más profundo y rico de lo que observa Brunner. En mi opinión, el dato determinante se encuentra, no tanto en la libertad de respuesta del hombre, como en el carácter íntimo de la gracia vocacional. Toda vocación es primeramente llamada no a la aceptación de algo sino de alguien; al menos desde el punto de vista de la psicología del sujeto convocado, tiene mayor importancia en el orden de la aceptación la persona que invita que el aspecto objetivo, la misión a realizar, es decir, el modo de obrar de la gracia en la profundidad psicológica del hombre tiene lugar “mediante una atracción primaria, espontánea e indeliberada, que no es una atracción de un objeto, sino de una Persona hacia Sí”⁵⁰. El aspecto se complementa por parte del interlocutor humano con una *personal auto-donación*, no solo por provenir de un sujeto libre –diferente de una “cosa”–, sino también por articularse en el flujo de un diálogo y comunión personal con el Absoluto personal.

Si en el capítulo 4º se había unido toda justificación subjetiva a un *opus operatum* sacramental, que siempre puede dar lugar a una versión de tipo cosístico y naturalista, ahora en el 6º se matiza y completa esta cierta uni-

⁴⁷ CT., V, 792, cap.3; cfr. CT., V, 797-798, cánones 2 y 10.

⁴⁸ CT., V, 792, cap. 4º.

⁴⁹ BRUNNER, P., “Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient”, en *Pro veritate (Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Staehlin*, Münster, 1963, 59-96; cfr. FRANCO, R., a. c., 66-67.

⁵⁰ ALFARO, J., a. c., 10.

lateralidad: en el hombre el hacerse consciente del existencial sobrenatural afirmándolo por la fe y ratificándolo existencialmente a través de la esperanza, del amor y de un movimiento de alejamiento del pecado, significan su disposición a justificación. Ahora bien, estos actos, interpretense como se quiera, exigen y dan siempre lugar a una decisión de tipo personal, a una situación en la que cada hombre se compromete en una medida bien concreta, como expresamente se dice en el capítulo siguiente:

“...secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem”⁵¹.

No obstante, quizás lo que con más visibilidad recalca el Decreto en este capítulo, es la afirmación de que el hombre permanece como persona, incluso antes de la justificación, constatación deducida de la posibilidad y necesidad de una dinamicidad humana en forma de preparación y cooperación que, aún sin ser causa, influye de algún modo en la justificación.

Las dificultades que plantea el capítulo 7º, dedicado a considerar la esencia de la justificación desde el punto de vista de sus causas, ya las hemos apuntado anteriormente: un progreso innegable y clarificante con una contrapartida. Una cierta racionalización de lo inefable, que sin embargo es teológicamente legítima, ya que, sin suponer un control de las intenciones mismas de Dios, se ajusta a la constitución apriorística del entendimiento humano, parte integrante del hombre como persona, que no puede sentirse satisfecho con la mera constatación de un hecho, renunciando a la investigación última y radical de lo real, descubierto y analizado en sus causas.

Se indican también en el mismo capítulo dos aspectos sobresalientes de la “ontología” de la justificación⁵². Es simultáneamente *justificación* en tanto que es perdón de los pecados y *santificación* en tanto que también es vivificación interna. Al final del capítulo se recuerda de nuevo la inherencia de la gracia, su profunda actuación en el hombre en forma de renovación interior:

“caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret”⁵³.

Se rechaza pues la doctrina de la imputación extrínseca y se insiste en el aspecto creado de la gracia. No vamos a recuperar ahora las implicacio-

⁵¹ CT., V, 793, cap.7º.

⁵² La palabra es de Rondet, cfr., RONDET, H., *Gratia Christi*, Beauchesne, París 1948, 278.

⁵³ CT., V, 793, cap. 7º.

nes antipersonalistas que de aquí se derivan y que ya mencionamos a lo largo de este trabajo. Recordemos únicamente que el sujeto justificante es visto como substancia que recibe un accidente, puesto que la gracia justificante es una realidad creada, una forma accidental infundida e inherente a la misma alma.

A pesar de todos los intentos de la teología moderna que trata de huir de la cosificación de la gracia creada en búsqueda de un sentido personalizante⁵⁴ y de descartar el dualismo entre la gracia creada y la doctrina de la inhabitación⁵⁵, será muy difícil superar los resabios y los supuestos mentales “ontologicistas”, por designarlos con alguna palabra. Estos intentos deben tener en cuenta que el pensamiento personalista no puede presentarse nunca como una visión totalmente adecuada de toda la realidad de la revelación, ya que en ella coexisten ciertos valores de tipo ontológico y no puramente racionales, que no son permeables a una visión exclusivamente personalista, tal como recuerda G. Gloege⁵⁶. So pena de anegar el dato revelado, el Decreto tridentino no podía por menos, especialmente en aquellos años y con esquemas mentales heredados de la Escolástica, que aludir a estos elementos ontológicos como integrantes de la esencia de la justificación.

Pero no en vano pasó el tiempo con una consiguiente maduración de ideas y con el crecimiento de una tendencia a una síntesis más omnicompreensiva: a renglón seguido, en efecto, el Decreto menciona la vertiente increada de la gracia justificante. Tras recordar que las virtudes teologales forman parte de ese don creado, añade:

“Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit”⁵⁷.

Se alude en estas líneas al efecto inmediato de las tres manifestaciones fundamentales de la justificación en el hombre: un relación unitiva con Cristo que no puede por menos de realizarse en mi plano personal: el hombre es admitido a la propia intimidad trinitaria a través de una específica comunión personal con Cristo, lo que significa una asimilación con Él y una incorpora-

⁵⁴ RITO, H., *Recentiores theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae*, Herder, Roma, 1963; KUHN, U., *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Lutherisches Verlagshaus, Berlín, 1961.

⁵⁵ MOELLER, Ch., “La Grace et la Justification”, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 532-544; PHILIPS, G., *L’union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l’origine et le sens de la grâce crée*, Duculot, Gembloux, 1974.

⁵⁶ GLOEGE, G., “Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem”, *Kerygma und Dogma*, 1 (1955), 23-41; FRANCO, R., *a. c.*, 82.

⁵⁷ CT., V., 793, cap. 7º.

ción viva a su Cuerpo. Con ello pensamos justamente que la dimensión relacional del hombre con Dios queda salvada en la redacción final del Decreto, ya que tiene lugar como diálogo de comunión, como amistad, sin la mediación de un algo entitativo y por lo mismo su orientación es más personalista. Pero este efecto, es menester no ocultarlo, acaece como manifestación de la justificación que el Decreto concibe en su esencia o momento decisivo como una expresión conceptual, preferentemente ontologista.

El problema de la fe justificante, tratado en el capítulo 8º, es una síntesis de la última elaboración, a la que hemos aludido en el apartado precedente. Significa así mismo una proclamación importante de la presencia del hombre total con sus plurales vertientes y dimensiones en toda la estructura de la justificación. La fe es inicio, fundamento y raíz de toda la justificación y no solo en el sentido temporal-cronológico (*zeitlich*), como ha pretendido ver W. Joest, sino también en sentido objetivo⁵⁸. Una fe, por lo tanto, que se inserta en el esquema relacional dialógico que el moderno personalismo ha subrayado, en tensión hacia un encuentro personal con Dios, que invita al ser humano a una respuesta implicativa de todo su ser. Advertimos, de pasada, que también varios autores protestantes modernos, entre ellos el mencionado W. Joest, han visto en la fe justificante del capítulo 8º, no meramente la fe dogmática, sino también un principio de fe fiducial⁵⁹.

Con relación al capítulo 9º (certeza de la justificación) sería superfluo repetir en estas líneas conclusivas los análisis que a lo largo de nuestro estudio se han pretendido hacer. Basta con recordar los principales momentos del mensaje del capítulo: negación de la mera inercia y pasividad del hombre frente a la eficacia de la gracia de Dios. El ser humano es concomitante al lado de la validez y firmeza del paso de Dios, del que no puedo dudar. He de desconfiar, en cambio, de la seguridad de mi cooperación, que limita siempre en mi la absolutez de la acción divina. Es así como mi “posesión” de la gracia justificante queda condicionada por mi cualidad de ser creatural, lo que convierte mi *saber* sobre tal “posesión” en un saber no objetivamente garantizado, sino plenamente humano. De esta manera se salva una vez más al hombre como persona delante de la intervención divina, que respeta su condición de ser libre.

⁵⁸ JOEST, W., “Die tridentinische Rechtfertigungslehre”, *Kerygma und Dogma*, 9 (1963), 64; cfr., FRANCO, R., *a. c.*, 69.

⁵⁹ *Ibid.*

V. 2/- Segundo nivel: la justificación en su dinamicidad:

Al crecimiento de la gracia de la justificación -la nueva vida recibida- está consagrada la segunda parte del Decreto (capítulos 10º-13º).

Si bien la esencia de la justificación es la misma en todos los justificados, en cada uno de ellos se realiza en grados diferentes, como nos recordaba el capítulo 7º, en relación con la misma diversidad receptiva de cada hombre y su participación “del único misterio total de la salvación, del todo indivisible de los méritos de Cristo, de la única pasión”⁶⁰. El capítulo 10º hace notar que esta aprehensión del único Cristo es susceptible de aumento, como fuerza irradiante. El lenguaje con el que se matiza esta propiedad de la gracia, nos parece muy sugestivo en cuanto que, elaborado con terminología bíblica, remite al carácter peregrinante y dinámico del hombre:

“...euntes de virtute in virtutem, renovantur (ut Apostolus inquit) de die in diem, hoc est mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae: in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur...”⁶¹.

La justificación es en consecuencia una tarea humana, diaria, que se realiza poniendo en movimiento la fuerza propulsora de la semejanza sobrenatural, restituida a lo largo del camino de la existencia humana, desarrollada en pluralidad de situaciones históricas.

La posibilidad de esta tarea es al mismo tiempo necesidad y, como tal no puede estancarse en una actitud quietista, sino que, por exigencia interna, debe plasmarse en actuaciones de todo tipo:

“Nemo autem quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet”⁶².

No es suficiente, por consiguiente, la sola fe en orden a la vida eterna y las obras buenas del justo están exentas de toda mancha de pecado. De esta forma, el hombre justificado es de alguna manera coautor de su propia salvación, en la medida en que, día tras día, corresponde con su dinamismo a la propia dinamicidad de la gracia santificante. No solo se salva pues al hombre como realidad personal operante, sino que se sigue la línea

⁶⁰ SCHMAUS, M., *El credo de la Iglesia Católica. Orientación postconciliar, II*, Rialp, Madrid, 1970, 634.

⁶¹ CT., V, 794, cap. 10º.

⁶² CT., V, 795, cap. 11º.

de un cierto antropocentrismo, directamente provocado por la exageración extrinsicista de la Reforma⁶³.

V. 3/- Tercer nivel: la pérdida de la gracia justificante (capítulos 14º -16º):

No es obviamente evidente ni seguro que el justificado se mantenga siempre en la nueva existencia, conservando lo recibido, por causa de la índole escatológica que caracteriza la condición humana: peregrinante entre las sombras de este mundo que velan la faz y la presencia divinas. La justificación, consecuentemente, comporta una limitación radical, derivada de la conciencia y de la realidad de la existencialidad histórica del hombre, en el que permanece la concupiscencia, no como pecado, pero sí, como división interna, raíz de una pecaminosidad y fuente de lucha constante. De hecho, incluso los justos caen cotidianamente en pecado (“in peccata labuntur”), causa de pérdida de la gracia si esos pecados son graves.

Desde la perspectiva que se analiza en este trabajo, estas afirmaciones tridentinas acentúan la existencialidad del hombre con su doble hemisferio constitutivo: el *homo duplex* que se trasluce y trasparenta en el campo de su obrar. Es el descenso al ámbito del hombre concreto y cotidiano con sus tragedias interiores, con su caos operativo y con su tensión agónica, como imperativos de su vida.

El Decreto finaliza, sin embargo, con una afirmación optimista. Después de recordar que existe una recuperación de la gracia perdida que se llama segunda justificación (cap. 14º), señala en el 16º la existencia de una “merces” de vida eterna, puesto que la interna animación que en el justificado opera la sabia que brota de Cristo su cabeza, hace que sus buenas obras sean propiamente meritorias –“pro huius vitae statu”– del premio eterno.

Se concluye así el ciclo vital de la gracia en el hombre: en donación *personal* del Absoluto *personal* a un finito *personal*. El diálogo, incoado en este mundo, tendrá su coronación plena en la visión de Dios que “es ante todo encuentro personal inmediato con el Dios vivo: en él coinciden la autorrevelación plena de Dios, la revelación plena de su Personalidad y su plena donación personal al hombre”⁶⁴.

⁶³ KÜNG, H., *La Justificación. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París 1965, 133, 261.

⁶⁴ ALFARO, J., *a. c.*, 15.

EPÍLOGO: CONCLUSIONES FINALES

Primera: Una breve recapitulación, al final de este estudio, debe mostrarnos ante todo la coexistencia a lo largo de varios meses durante la Sexta Sesión tridentina de dos ideologías o esquemas mentales, que funcionaron como inteligencias precategoriales, vacías en un primer momento de realidad temática y que paulatinamente se van llenando de contenido, de forma que llegan a configurar y a dar nombre a dos tipos paralelos de pensamiento y de enfoque de los diversos problemas en torno a justificación del pecador. Coexistiendo como horizontes mentales apriorísticos y potenciales, se entrecruzan, sin embargo, en más de un momento a la hora de trazar la directriz doctrinal más fundamental de la Sesión conciliar. En puntos más particulares siguen, en cambio, caminos diversos y reclaman quizás soluciones contrapuestas.

Segunda: Reuniendo como en un solo haz el encuentro de las dos líneas de fuerza, descubrimos una perspectiva central y fundante que, por darle un apelativo, podríamos designar como “personalismo metafísico” o visión óptica de la persona. Y es preciso concordar que, en esta especie de contexto ideológico, se enmarcan la reflexión y la respuesta tridentina a los variados interrogantes de la justificación del hombre. Resulta así una tendencia “oficial” y “ortodoxa” que, con altos y bajos, en línea parabólica y ascendente, elabora su mensaje doctrinal, adscribiendo la justificación a una renovación ontológica de la esencia más profunda del hombre, mediante la inherencia de una realidad divina de carácter creado y la disposición, aceptación y cooperación con esa realidad por parte humana.

El hombre, sujeto de ese proceso de renovación, es un ser que emerge del mundo de las cosas inanimadas e irracionales y se constituye como persona, entendida ésta como aquello que, por contener la razón formal de la misma, vale para todas las personas, tiene alcance universal. Penetración, pues, en lo más profundo de la realidad personal, mas con la hipoteca de no haber sorprendido la totalidad de su misterio. Más allá de la estructura fundante, de aquello que es su razón, su esencia, su horizonte universal, se esconde una dilatada parcela de lo que la persona humana es y significa, como misterio de lo singular concreto existente, como existencia nueva, diferente, como edición a ejemplar único e irrepetible. Nada de lo que completa esa razón formal y abstracta de la persona humana (corporeidad, espiritualidad, enfermedad, fragilidad, sanabilidad, limitación cognoscitiva, libertad, dinamicidad espiritual y operativa...) está ausente de la visión del hombre tridentino. Y a la inversa: muy poco está presente, al menos como punto de

partida y en términos generales, de aquello otro que es anterior y permeable a esa consideración abstracta y universal.

Tercera: Y sin embargo, el repaso que ahora concluye, nos ha demostrado precisamente que no se puede achacar la culpa de esa laguna a una ausencia de gérmenes de tipo personalista y existencial. Existieron y florecieron, en primer lugar como contexto mental de una corriente que, pese a ser minoritaria, los dejó sentir con una elocuencia y una radicalidad como pocas veces se podrá presentar en la historia de la teología católica.

Esta tendencia ideológica, a parte de caldear con sus instancias los principales momentos de la elaboración del Decreto sobre la justificación, se mostró particularmente fecunda en la presentación y defensa de la teoría de la doble justicia. Aunque condenada al fracaso y perdedora en cuanto a resultados prácticos, inmediatos y visibles, es preciso reconocer que coloreó la atmósfera conciliar con acentos y resonancias originales que aluden sobradamente a las dimensiones personalistas y existenciales del ser humano.

De este modo, podemos afirmar legítimamente que, al menos en la dialéctica de los debates, el aspecto singular, concreto de la persona, su existencial e histórica configuración son datos reales a tener en cuenta en una panorámica global y equilibrada de la Sexta Sesión.

Cuarta: Al propio tiempo, estas instancias minoritarias y el mismo madurar reflexivo de la conciencia conciliar corresponden a una mayor y mejor disposición, con reflejos prácticos en la formación de la síntesis conciliar, de aquello que se transparenta en la fase inicial de la Sesión, para dar entrada a una antropología más integrativa de la entera dimensionalidad del hombre.

Surge así una imagen de la doctrina católica de la justificación que, manteniendo como línea de principio e hilo conductor de lo que es el ser humano como persona en su perspectiva óptica y universal, es reconciliable, en momentos al menos esporádicos, con aquella perenne aspiración del pensamiento de dar alcance a la totalidad del misterio encerrado en el horizonte de cada persona singular, que arrastra la herencia de una concreta existencia y una personal historicidad, siempre nuevas, siempre diferentes, siempre inéditas y siempre, por eso mismo, impenetrables en elevada proporción.

Libros

Sagrada Escritura

KRATZ, Reinhard Gregor, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*. Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 18 x 11 cm, 357 p.

El libro es de divulgación, pero sumamente interesante, como cabría esperar de la pluma de uno de los mejores especialistas en la historia antigua de Israel. Conviene fijarse ante todo en el título del libro. El autor distingue el Israel *histórico* y el Israel *bíblico*. ¿Son diferentes ambos? Sin duda. Desde los últimos lustros del siglo pasado la historia antigua de Israel ha dado un vuelco total. Como es de divulgación el libro se limita a exponer una panorámica general sobre tres puntos importantes, sobre los que el cambio ha sido muy fuerte. En primer lugar trata del Israel *histórico*, es decir, de lo que hoy (desde los años 70' del siglo pasado) se sostiene sobre la historia de Israel desde sus orígenes hasta los tiempos de Herodes. Actualmente la fuente de información de los historiadores es la arqueología. Los relatos bíblicos carecen de interés para la reconstrucción histórica. Son textos tardíos y tendenciosos. Esta es la opinión común hoy. Ya en la década de los 60' del siglo pasado se comenzó a negar la historicidad de las tradiciones patriarcales. En las décadas siguientes el éxodo, la toma de posesión de la tierra, la época de los jueces sufrieron el mismo descalabro. A esto hay que añadir la independencia entre los patriarcas y el Éxodo. Todas esas tradiciones pertenecen a la prehistoria, también los relatos acerca de David y Salomón. La historia solo comienza a partir del s. IX, cuando los anales asirios mencionan a los reyes de Israel. Incluso la historia del periodo monárquico debe ser redimensionada profundamente. Un último capítulo de esta primera parte trata de la religión, que también ha sufrido un fuerte impacto. Durante la monarquía la religión de Israel era politeísta. Al lado de Yahvé, el dios nacional, que por cierto tenía esposa, se adoraba a otros dioses. La segunda sección trata de la literatura bíblica, a saber, el origen y crecimiento de las tradiciones bíblicas (o sea del Israel *bíblico* o el Israel *inventado*). En la tercera sección, el autor escribe sobre los archivos *judíos*, es decir, sobre los lugares y documentos del judaísmo. Este es un tema novedoso; no suele formar parte de los cursos sobre la Biblia. En estos lugares se originaron judaísmos un tanto diversos de los que dan cuenta los papiros de Elephantina (colonia judía de la época persa existente en el alto Nilo), Qumran, Garizin, Jerusalén y Alejandría. En cada uno de estos lugares se ha encontrado documentación que refleja un judaísmo que se vive diferentemente. El autor ha recogido con soltura y competencia lo que la mayor parte de los historiadores escriben sobre los dos temas primeros. El tercer tema es más original; el autor sigue aquí caminos no frecuentados. El resumen está muy bien hecho. La traducción al español sería necesaria, porque de lo que se piensa modernamente acerca de la historia de Israel no hay apenas nada. Lamentablemente en España sobre este particular vivimos en un desierto. Solamente encuentro algo parecido en la obra de M. Liverani, *Más allá de la Biblia* (Barcelona Crítica 2005), si bien a un nivel más elevado que requiere mayor exigencia por parte del lector. – C. MIELGO.

GERHARDS, Meik, *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11, 1-9* (=Wissenschaftliche Mono-

graphien zum Alten und Neuen Testament 137). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2013, 23 x 16 cm. 371 p.

Tema del libro es comparar la antropología de dos obras cumbres de la literatura universal: la Epopeya de Gilgamesh y la Biblia. Con acierto el autor ha elegido esta epopeya mediorientista porque es la obra más representativa del Medio Oriente. Su interés antropológico ha sido siempre señalado y reconocido. El libro tiene dos partes principales. Antes tiene una introducción en la que informa ampliamente sobre la historia de los textos, particularmente de las diversas copias halladas de la epopeya, de la que conservamos aproximadamente las dos terceras partes. Su influencia fue grande; no se libró Palestina, pues en Megiddo se ha hallado una copia. La versión ninivita es la más completa y es la que sirve de referencia mayormente. Es natural que preste más espacio a la epopeya de Gilgamesh. No obstante, como sucede con los textos bíblicos, no le interesa discutir las diversas etapas o la evolución de ambas tradiciones. Ambas definen una determinada manera de concebir al hombre, que es el objetivo principal del libro. Extraña un tanto el largo capítulo dedicado a señalar los elementos de la *conditio humana*, es decir, a la antropología filosófica, sobre todo, a la historia de la misma en la cual encaja la antropología oriental y bíblica. Trata el autor esta parte en diálogo con los filósofos, particularmente modernos. Esto le permite presentar la epopeya con rasgos muy actuales y por lo mismo considerarla como una obra clásica. A continuación acomete el estudio de la antropología de la obra de las doce tablas. Gilgamesh para el autor tiene mucho de biografía, pues presenta el desarrollo de la personalidad del héroe. Ahí es donde reside su importancia antropológica. La vida del héroe no está predeterminada; en el curso de la narración se construye. Al comienzo Gilgamesh es rey, pero no ejerce como pastor del pueblo, ya que lo maltrata. Después se abre a las necesidades de la comunidad que rige y gobierna. En la narración tiene gran importancia la muerte inevitable, pero esto no impide que el héroe encuentre sentido a la vida. A pesar del destino fatal, la epopeya presenta a Gilgamesh desarrollando su vida individualmente y abierto a la comunidad, en definitiva, se hace más humano. Tiene razón el autor en señalar el humanismo presente en la obra. En la segunda parte se hace un comentario a la Biblia, en concreto a Gen 2-3 y 11, 1-9, versículo tras versículo. El estudio es minucioso y detallado. Aquí hay temas antropológicos de gran envergadura, como es la formación del hombre, la ciencia del bien y del mal, el destino del hombre, el desarrollo de la civilización, la creatividad en todos los órdenes, la caída o el pecado y las consecuencias del mismo y la muerte en fin. Son temas que permiten al autor establecer paralelismos claros. Señala cómo en muchos de estos temas en las dos obras hay un grado alto de ambivalencia, como por los demás en la filosofía actual. Al final el autor establece la relación de estas antropologías con la filosofía moderna. Esta no aceptará todos los postulados de la antropología bíblica; son las mismas visiones más a menos que diferencian la antropología de las Doce Tablas de la bíblica. La bibliografía es amplia.— C. MIELGO.

FÖRG, Florian, *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik* (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 45. Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2013, 24 x 16 cm, 546 p.

El libro recoge la tesis defendida por el autor en Dortmund en 2010 y publicada con leves cambios. Se notan las características de una disertación: orden y resúmenes claros para señalar los avances de la investigación. A parte de una breve introducción, el libro se compone de 6 partes. Los orígenes de la Apocalíptica del A.T. no son fáciles. Esto lo demuestra el autor en la parte II, donde expone la historia de la investigación. La disparidad de opiniones es tan clara que se justifica la utilidad de este nuevo estudio. No define lo que es la

Apocalíptica; más bien procede señalando las características de la misma, ateniéndose a la opinión más generalizada. Así enumera aquellas en las que hay una opinión más o menos común: esperanza de un reinado de Dios universal y visible, la doctrina de los dos eones, la distinción de dos realidades (una celestial y otra terrena), horizonte global y universal, esperanza de una futura figura con dominio soberano, carácter sapiencial y pseudonimia. Como nadie duda del carácter apocalíptico del libro de Daniel, comienza analizando si estas características se dan en él. Efectivamente todas ellas se encuentran en el libro, al que dedica unas 100 páginas, discutiendo detenidamente todos los temas. Con ello ya tiene un patrón para señalar si en otros cuerpos literarios se dan de la misma manera. Así pasa a señalar los salmos de Yahvé-Rey (47; 96-99). Aquí el autor procede más rápidamente, puesto que sobre este particular ha escrito un libro anterior, por lo que se limita a exponer las conclusiones. En los salmos no se dan todas las características que aparecen en Daniel. Algunas de ellas están modificadas. Por ejemplo, los salmos hablan evidentemente del reinado de Yahvé, pero este reinado es ya presente en el culto, y no futuro. Hay dos eones, pero son simultáneos, uno en el culto pero el viejo eón sigue fuera existiendo. Hay una perspectiva universal y global, pero no se da la expectación de una figura soberana; aparecen elementos sapienciales (por ejemplo el dominio de Dios en la creación) pero no, a juicio del autor, la pseudonimia, porque para él son tan dependientes del II Isaías, que deben considerarse como interpretaciones escritas de los profetas. Como la mayor parte de los criterios se dan, los salmos de Yahvé-Rey deben ser considerados como apocalípticos, por lo que la apocalíptica no debe ser considerada como marginal o extraña a culto. También encuentra ciertas características apocalípticas en los profetas Zacarías y Ageo: esperanza del reinado de Dios, renovación total del hombre (lo que supone la doctrina de los dos eones) y también un horizonte universal y global. Deben ser considerados como los primeros pasos de la apocalíptica. Numerosas páginas dedica al profeta Ezequiel en el que sorprende características de esta corriente teológica y literaria, como la esperanza en un futuro mejor dentro de la esperanza del reinado de Dios, o la perspectiva global. No hay esperanza de un futuro enviado de Dios, al estilo *del Hijo del Hombre* de Daniel. Por lo que concluye que Ezequiel debe colocarse entre la profecía y la apocalíptica. Varias conclusiones extrae del estudio. Citamos estas dos: No es una corriente extraña al judaísmo y al culto y tuvo su origen en el destierro. Como se habrá observado, el autor estudia la apocalíptica como corriente ideológica y teológica, no como corriente literaria. Es una disertación digna de atención y aplauso.— C. MIELGO.

SCHELLENBERG, Annette, *Kohelet* (Zürcher Bibelkommentare,17). TVZ. Theologischer Verlag. Zürich 2013, 23 x 15 cm 168 p.

La autora se confiesa aficionada a la lectura de *Qohelet*. Su tesis versó sobre este libro precisamente. La *Zürcher Bibelkommentare* es una serie de comentarios muy concisos que, aunque está dirigida a un público amplio, es técnica y escrita por gente preparada. Extraña un tanto la amplia extensión de la introducción (32 p.) para lo que suele ser común en los volúmenes de esta serie. No obstante, las dificultades de este libro bíblico exigían un estudio detenido. Un tema que se espera de la introducción es la disertación sobre el autor o autores, dadas las contradicciones que se observan en el libro. La autora encabeza el tema señalando que hay un solo autor y dos narradores, a los que la autora llama *Qohelet*, *el rey* y *Qohelet*, *el sabio*. Hay además adiciones menores en un tiempo posterior. *Qohelet* no es el autor del libro, sino el narrador. Esta diferencia entre narrador y autor la ve en el cap. 1°. Se habla de *Qohelet* en 3ª persona (1,1-2, 7,12 y12, 8-10) y luego *Qohelet* en 1,12 habla en primera persona, donde *Qohelet* se identifica con el hijo de David rey en Jerusalén; hijo de David rey en

Jerusalén solo puede ser Salomón. En otros textos *Qohelet* no se presenta como rey, sino como sabio. Esto parece demostrar, a juicio de la autora, que hay que distinguir entre *Qohelet* rey y *Qohelet* sabio. Se suele decir que el autor bíblico echa mano de la ficción al presentarse como hijo de David y rey. Para la autora esto no es suficiente, puesto que observa que *Qohelet* rey es pesimista. Hay dos visiones diferentes del mundo y de la vida. Esta parece ser la razón por la que admite dos autores. El editor aparece al principio y al final (1,1-2; 12,8-10) hablando en 3ª persona, manifestando así que él no es *Qohelet*. Hay otros que entienden esto de otra manera: *Qohelet* sería el autor del libro y los versículos citados del comienzo y del final serían del editor. Para la autora tales cambios gramaticales de persona, no necesariamente indican diferencia de autores. *Qohelet* para la autora es el portavoz del libro de *Qohelet*. A pesar de lo que se extiende sobre la autoría del *Qohelet* personalmente no veo clara la relación entre el *Qohelet* rey y el *Qohelet* sabio. Otros temas de la introducción siguen: las contradicciones, la unidad del libro, los géneros literarios y la estructura. Se extiende más en los temas, que constituyen una especie de *excursus*. Llama la atención la prestada a las tradiciones recogidas en el libro. Habiéndose presentado tantas veces a *Qohelet* como un heterodoxo, son bien venidas estas páginas. *Qohelet* está enraizado en la sabiduría, pero debe colocarse entre los sabios críticos. Niega un principio básico de la sabiduría como la correspondencia entre acción y efecto; la aceptación de la suerte o el azar tampoco le acercan a la sabiduría antigua. No le caen bien a *Qohelet* los profetas y apocalípticos. Los que hablan del porvenir pierden el tiempo. Con la literatura sapiencial del Oriente tiene paralelos, incluso con la literatura helenística. Pero estos paralelos tienen poco valor a la hora de fechar el libro. Como casi todos los autores, se inclina por pensar que su composición debe ponerse en la segunda mitad del s.III y en Jerusalén. A continuación comenta el texto versículo por versículo. El comentario es detallado y atento siempre al sentido de los términos. Esto es esperable de una autora que ha dedicado muchas horas al estudio de este libro bíblico no fácil. – C. MIELGO.

G. LINDER, Leo, *Jesus, Paulus und Co. Was wir wissen können, was wir glauben dürften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 23 x 15, 283 pp.

Es interesante seguir esta historia de Jesús, Pablo y cía. en el relato de Leo Linder, quien indaga por la credibilidad de la fe cristiana. En la primera parte del libro busca una doble respuesta. Por una parte, emprende un viaje a los lugares arqueológicos y expone los hallazgos que confirman e ilustran las afirmaciones de los evangelios, asegurando así su marco histórico e iluminando las relaciones sociales de la época, en combinación con los paisajes que constituyeron los escenarios del NT. Por otra parte, lee los textos no solo desde una perspectiva teológica, sino como narraciones que presentan una confrontación literaria con la realidad vivida. Aunque no se llega a oír a Jesús en su tono original, pero se escucha su voz dentro de un contexto más cercano al original. La segunda parte expone cómo el NT se convirtió en fuente de inspiración de toda una cultura. Partiendo de Jerusalén, sigue las rutas de Pablo y Pedro, pasando por Líbano, Siria, Turquía, Grecia, Roma y se analiza cómo el cristianismo logró implantarse en esas ciudades. La tercera parte expone los primeros siglos del cristianismo y la desconfianza que suscitó en el mundo gentil, lo que obligó a adaptarse para convertirse en la forma más convincente de adoración a Dios. El libro está escrito por una persona, que no es un experto en la temática pero se ha informado bien a nivel teológico y arqueológico, transmitiendo su visión de ese proceso de expansión del cristianismo. El autor responde a la cuestión de si el cristianismo es una creencia inventada o se basa en acontecimientos reales, que configuran y orientan la vida de muchos cristianos. Destinado al gran pú-

blico, es una lectura amena, además de aportar gran material reprográfico de calidad (76 fotografías y mapas). La edición ha sido muy cuidada.– D.A. CINEIRA

LOHFINK Gerhard, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Trad. de M. Villanueva Salas. Ed. Herder, Barcelona 2013, 22x14, 604 pp.

Aparentemente el “caso Jesús de Nazaret” se ha vuelto un tema trillado, o en el mejor de los casos, un estudio raído, incluso ya tópico. Pero sólo en apariencia. La figura de aquel judío Jesús que vivió en la Palestina del siglo I cuyo movimiento logró prender la mecha en un tiempo record, así como las fuentes lo testimonian, concretamente los evangelios, lejos de fenecer al olvido, continúan siendo objeto de estudio, hoy, desde diversas perspectivas y desde los más variados enfoques, que si bien no resuelven todo, nos desvelan datos esclarecedores, proporcionándonos un campo de resultados sólidos y de consistentes certezas.

La investigación neo-testamentaria con su ingente y cada vez más apasionante producción bibliográfica en estos últimos años avanza prometedora. A esta producción pertenece la obra que ahora presentamos, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*, de G. Lohfink, reconocido exégeta alemán (1934) y profesor emérito de Exégesis de Nuevo Testamento en la acreditada Universidad de Tubinga. De notoriedad también en el campo escriturístico es su hermano Norbert Lohfink, aunque en el ámbito de la exégesis vetero-testamentaria. Ambos, son autores de varios libros. La obra de G. Lohfink se presenta más que interesante. A pesar de ser una obra muy cuidada y científica, es digna de elogiar porque, a pesar del nivel, la fluidez y asequibilidad con que el autor expone sus ideas están presentes en todo el desarrollo, favor que hace al permitir una lectura clara y fluida, además de destacar la ausencia de densas citas a pie de página así como la renuncia a páginas tupidas de bibliografía. Esto, con la sencillez del lenguaje permite que la obra sea accesible a un público no estrictamente especializado, pero sí con nociones más o menos básicas.

El desarrollo temático de la obra se encuentra dividido en un total de veintiún capítulos. Debido a que es extenso, esta reseña se propone aludir a algunos aspectos considerados esenciales, aunque bien podría –y de hecho es probable– que queden otros aspectos sin aludir. En el primer capítulo, la sección introductoria, el autor lleva a cabo una aproximación a la por todos conocida cuestión del “Jesús histórico”. Consciente de la avidez y de la sed de indagación que invaden al hombre occidental en búsqueda de la constatación de los hechos, Lohfink se pregunta si tal avidez está justificada en el caso de Jesús: ¿debe la figura de Jesús estar abierta a todas las técnicas de la investigación histórica?. La respuesta es positiva, Jesús no sólo está abierto al estudio histórico, sino que también es lícito analizar y dilucidar todas las fuentes acerca de él, determinar su género, y cultivar así la historia de la tradición. En otras palabras, el autor se muestra más que favorable a la aplicación de los métodos históricos-críticos para acercarse a la figura de Jesús. Sin embargo, rechaza de modo definitivo cualquier acercamiento aséptico, por el hecho mismo de que los evangelios no son recopilaciones y narraciones asépticas sobre Jesús. Sin entrar en disquisiciones de una teoría del conocimiento, Lohfink argumenta que el “hecho puro”, la “realidad desnuda”, surge siempre de un acceso interpretativo a la realidad; es decir todo está envuelto en interpretación, no *a posteriori*, ya en un nivel muy anterior: las impresiones exteriores son procesadas simultáneamente por el cerebro. De aquí que el autor defienda la necesidad de como verdadero conocimiento. Bien es verdad que los autores de los evangelios cuentan con multiplicidad de tradiciones sobre Jesús, estas, a su vez, sirven para interpretarlo.

Hay otros aspectos que merece la pena reseñar conexos al anuncio del reino por parte de Jesús. Dicho sea de paso, el autor no aborda la infancia de Jesús, su integración en las filas

del movimiento de Juan el Bautista es somera, parte directamente de la proclamación del Reino. Desde un principio, el reino (reinado) de Dios, estuvo relacionado con la sociedad, una sociedad en la que se hace visible dicho reinado; no obstante, Lohfink, señala cómo las comprensiones posteriores han devenido en una afirmación abstracta y, por tanto, “a-tópica” del reino. Para el autor es asombroso que esto no haya sido evidente a la exégesis neotestamentaria; pero todo se debe, según él, a un esquema conceptual y ampliamente difundido y arraigado en las mentes cristianas, tal esquema no es otro que el del “subjetivismo” e “individualismo”. Esta opción comprensiva ha impedido abarcar la realidad total de lo que Jesús entendía por reino, despojándolo de su alcance social, reduciéndolo a una magnitud puramente religiosa, y entendiendo su dimensión escatológica como “sobre-natural”, es decir, a-mundano. Aquí se empalma con otros de los aspectos: el carácter del reino, y las enseñanzas parábolicas que lo escenifican. Respecto al primero, Lohfink constata que la misión de Jesús se circunscribe al territorio judío (cultural y religiosamente entendido). En su proyecto está presente la reagrupación de Israel. Por esta razón se concentra en Israel, no tiene prevista una misión entre los gentiles. No se trata de una mirada egoísta. Como buen judío, conocedor de las Escrituras, Lohfink asume que Jesús conocía la “peregrinación de los pueblos” presente en la teología de Israel, aunque también debió conocer aquellas posturas contrarias que se hallaban en la misma tradición judía; pero la visión de la peregrinación de los pueblos era la respuesta a la pregunta de qué es lo que Dios tiene previsto para los pueblos. De modo que, la concentración de Jesús en el pueblo de Israel acontece ante un horizonte de amplitud mundial. En justa lógica, Israel es un medio por el que Dios desea llegar a todos, y, en esta lógica, es donde entra el otro elemento, las parábolas. Estas no muestran una idílica bondad de Dios. Lo que hacen las parábolas es mostrar cómo irrumpe el mundo nuevo de Dios, lo que Lohfink llama la “racionalidad del reino”, es decir, el poder creador de Dios que actúa en la historia, el proyecto que Dios tiene sobre el mundo, la novedad que desea crear en el seno de la sociedad. Debe reconocerse aquí la originalidad de Lohfink al tratar de acercarnos al contenido de las parábolas y a su frescura con ejemplos muy de nuestro tiempo.

Finalmente, una serie de elementos que se presenta interesante: Jesús y la Torá, lo que Lohfink llama “reclamaciones de excelsitud” y la resurrección. En lo que respecta al primer elemento, el autor da por sentado el conocimiento que Jesús tuvo de las Escrituras Israel. En sus enseñanzas no se halla una oposición a la Torá ni mucho menos un desafío a su preceptos. Con pleno conocimiento de la Torá, Jesús la re-valida, poniendo primero al descubierto las contradicciones de su interpretación casuística, elevándola a una auténtica radicalidad. Jesús interpreta la Ley, no la diluye ni la infravalora; según Lohfink, su genialidad reside en que consigue dar con el centro de la Ley: Dios y el hombre; amor a Dios y amor al prójimo. En relación al siguiente elemento, “reclamaciones de excelsitud”, a simple vista no se capta su sentido. Este vendría a ser lo que se denomina como la autoconciencia de Jesús o la auto-comprensión que Jesús tenía de sí, aunque si bien Lohfink toma distancia de tal terminología, pero, en este aspecto se muestra categórico: la proclamación radical del reino de Dios de Jesús incluye una “cristología implícita”, lo cual equivale a decir que en las palabras y acciones de Jesús hay una “reclamación”, reclamación que se explica por la conciencia elevada que Jesús tenía de sí mismo, y que debía llevar con suma cautela para evitar equívocos. De esta manera. Lohfink tiende el armazón del viaducto que conectará con los acontecimientos pascuales; a partir de ese momento todo se empieza comprender y Jesús es visto a pleno a luz. Esta “cristología implícita” que se desprende las reclamaciones de excelsitud de Jesús, será la base de la cristología de las primeras comunidades. Con este argumento, Lohfink sale al paso de opiniones que sostienen que Jesús fue divinizado y de que la “cristología” no tiene como suelo más que las comunidades judeo-helenistas. Un último aspecto a señalar es el arduo tema de la resurrección, cuestión que Lohfink da por hecho. Rechaza

dos hipótesis, una que explica todo el acontecimiento de la resurrección como una “situación de descubrimiento” a la que llegan los discípulos; después de permanecer sumidos en la aflicción comprenden que Jesús no ha permanecido en la muerte sino que ha sido exaltado por Dios. Tal hipótesis, teológicamente es viable más no históricamente. La segunda hipótesis rechazada, y más antigua que la anterior, es la que considera los sucesos pascales como “visiones subjetivas”, como en el caso anterior, los seguidores de Jesús caen en la cuenta de que el Maestro no puede estar muerto; sus deseos y esperanzas cristalizaron en la certeza de que había resucitado, abriéndose paso de forma eruptiva una serie de visiones intra-anímicas. En otras palabras, las apariciones del resucitado serían como una proyección, producto de elaboraciones cerebrales. Lohfink responde con un argumento un tanto psicológico al decir que en el ser humano ya hay una estructura que le capacita a producir visiones y de la cual Dios se sirve para dirigirse a los hombres. De allí que toda visión es total y enteramente obra del hombre e igualmente, total y enteramente obra de Dios. Del mismo modo las experiencias pascales de los discípulos pueden ser entendidas real y verdaderamente en un plano teológico como apariciones del Resucitado en las que Dios revela a su Hijo con poder y gloria, y, en el plano psicológico como visiones en las que la capacidad imaginativa de los discípulos ha creado la imagen del resucitado.– G. ARÁUZ.

FREY, Jörg – BENJAMIN SCHLIESSER, Benjamin (Hg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss* (B-ThS 140), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2013, 20,5 x 12,5, 294 pp.

La teología de Pablo se halla en un intenso debate. Grandes obras han aparecido en las últimas décadas: J. Becker, J. Dunn, U. Schnelle y M. Wolter. La obra de M. Wolter, *Pablo, un compendio de su teología* (2011), informa sobre el *status questionis* de los problemas exegéticos, pero al mismo tiempo juzga y propone sus tesis, teniendo muy presente los conceptos de identidad, realidad, construcción en diálogo con la constelación de problemas filosóficos actuales. Para analizar la contribución de esta obra se congregó un grupo de estudios de NT en Berlín (junio 2012). El presente libro ofrece las aportaciones de esas jornadas con los ensayos de S. Gathercole (“El rechazo alemán a la nueva perspectiva”), W. Stegemann (“¿Debemos tomar al pie de la letra las palabras de Pablo?”), M. Teobald (“¿Fracasó Pablo? El apóstol en diálogo personal con el judío Pablo”). Para la publicación se añadieron una serie de contribuciones de S. Alkier (“Construcciones de la fe”), R. Zimmermann (“La fundamentación ética en Pablo”), así como la participación de un ortodoxo, A. Despotis (“El cristianismo paulino como religión de conversión y la concepción teológica de la justificación paulina”). Finalmente, M. Wolter responde a las cuestiones planteadas. Por su parte y como introducción al tema, B. Schliesser presenta las cuatro obras más relevantes de la teología paulina de los últimos años. El libro, al margen de ser un análisis crítico de las ideas de Wolter, constituye una antología de las tendencias y debates actuales de los estudios de la teología paulina, especialmente en ámbito alemán.– D.A. CINEIRA.

LANG, Manfred (Hrsg.), *Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation* (ABG 31), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, 23 x 16, 461 pp.

El origen del libro lo constituye un manuscrito del desaparecido W. Wiefel (†1998), concebido como una introducción al pensamiento y la vida de Pablo. Ante los grandes cambios acaecidos en las investigaciones paulinas durante las últimas décadas, se consideró oportuno

tuno completar el manuscrito con artículos que mostraran las nuevas líneas de investigación, de tal forma que presentan cinco imágenes de Pablo que surgen en el tiempo posterior al apóstol: a) literatura deuteropaulina (Chr. Landmesser, “¿Cómo actúa Dios? Observaciones sobre la presentación de Dios en las cartas paulinas”; M. Lang, “El recordado Pablo. La imagen de Pablo según Col 1,24-2,5 y Ef 3,1-13”; U. Schnelle, “Pablo y los inicios de la cultura de la tradición cristiana”; b) Hechos y las Pastorales (M. Engelmann, “Yo Pablo, las imágenes de Pablo en las Pastorales”; M. Labahn, “La construcción multicausal del papel neoconservador de las mujeres en las cartas Pastorales, 1 Tim 2,9-3,1a”); c) la iglesia antigua (M. Meiser, “La imagen de Pablo en la literatura cristiana antigua”). Otros dos artículos abordan la figura de Pablo en la historia del arte, “Pablo en la iconografía de la iglesia occidental” de ámbito protestante (E. Wipfler) y “Pablo y Pedro. Sobre la iconografía del apóstol Pablo en los iconos rusos” (Th. Daiber). Esta colección de artículos muestra la *construcción* de modos de presentación que surgen de las intenciones reconocibles y los campos de tensión. Eso acontece de forma especial en el encuentro de la nueva perspectiva de los estudios paulinos con la exégesis tradicional. Asimismo, constituye una *reflexión*, pues cada contribución emplea abstracciones para describir la antigüedad e ilustran así los conceptos. También refleja la *transformación* histórica acaecida en las presentaciones teológicas como consecuencia de los cambios y las nuevas exigencias, tal y como se constata en las presentaciones del arte y en la herencia literaria paulina. Si bien, esta estructuración aglutina los artículos y complementa el manuscrito de Wiefel, pero no se ve un hilo conductor claro del conjunto de los ensayos.– D.A. CINEIRA.

MARGUERAT, Daniel, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 24 x 16, 295 pp.

El libro es la colección de 13 artículos centrados en la figura de Pablo, abordando la construcción literaria y teológica del libro de Hechos, y concluyen con los escritos teológicos del apóstol. Esta disposición se basa en el primer capítulo que actúa como programa del libro: “Pablo después de Pablo: una historia de la recepción”. Defiende la idea de una recepción triple en el siglo I: documentaria, biográfica y doctoral. El polo documentario recuerda a Pablo como escritor, cuyos escritos fueron recopilados, copiados, reconfigurados en ciertos casos y reunidos en una colección que formó parte del NT. Desde el polo biográfico, Pablo viene presentado como heraldo del evangelio, misionero de las naciones, cuyos rasgos destacados son narrados en la historiografía. Desde el polo doctoral, se invoca a Pablo como doctor de la iglesia: sus enseñanzas son imitadas en las cartas pseudo-epigráficas; se difunden sus enseñanzas de eclesiología y ética, se escriben libros en su nombre (deutero-paulinas y las Pastorales).

Los cap 2-9 están dedicados a la construcción teológica y literaria de Hechos centrándose en la figura de Pablo. El relato de la misión de Pablo en Hechos (cap. 2) tiene una función identificativa para el cristiano y presenta el enlace continuo con el judaísmo y las causas de ruptura, la universalidad de la nueva fe, el papel fundante de la palabra y la presencia del cristianismo en el imperio. En el cap. 3, “La Torah en Hechos”, Lc equilibra la suspensión soteriológica de la Torah afirmando repetidamente que su *ethos* fue conservado por el ala judeocristiana del movimiento. El cap 4 aplica al apóstol la imagen del filósofo Sócrates, lo que muestra la grandeza del héroe y su mensaje, cuyo objetivo es resaltar la dignidad intelectual del cristianismo. La esencia del testigo de la resurrección (cap. 5) es ser indicador de las buenas nuevas que no emanan de él/ella misma, sino que precede y genera sus palabras. La trama prevalece en la narración de Hechos, pero Lucas crea los personajes (cap. 6), de tal forma que

cristaliza en ellos un motivo teológico de la trama. Para los cristianos, el hogar (cap. 7) ha reemplazado el templo, constituye un área social de integración y ofrece al evangelio un ámbito donde se forjan nuevas relaciones y donde se estructura la identidad cristiana. La teología de la resurrección permite al lector asumir la historia de la salvación de Israel y ver los efectos de Pascua en la historia (cap. 8). Lc emplea uno de los modelos culturales, los banquetes (cap. 9), como vector de identificación del grupo, declarando una ética paradójica: los primeros son los últimos, el compartir los bienes se convierte en realidad, las barreras sociales y religiosas desaparecen. Los cap 10-13 abordan temas más o menos clásicos de la teología paulina: Pablo místico, la justificación por la fe, imitación de Pablo como padre y madre de la comunidad (1 Tes 2,1-12), el tema del velo de la mujer en Corinto. La colección de artículos muestra el fenómeno de la recepción paulina, que implica coherencia y cambio, continuidad y discontinuidad con respecto al original, a la vez que se reconoce la necesidad y legitimidad del fenómeno de la recepción. El autor, gran conocedor de Pablo y de Hechos, expone de forma magistral la herencia del apóstol mediante estos ejemplos ilustrativos.– D.A.CINEIRA.

BEDENBENDER, Andreas, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg* (SKI 5), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, 24 x 16, 551 pp.

El libro supone la composición de Mc hacia el año 70 e investiga cómo influyeron la guerra judía y la destrucción de Jerusalén en el texto de Mc. Estos eventos significaron una catástrofe, una fuente de turbación espiritual para Mc. La guerra suponía el fracaso aparente del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, y eso llevó a Mc a analizar racionalmente los hechos. Para él, Dios se ha retirado de Jerusalén y ha abandonado a su suerte a los sublevados. La destrucción del templo tenía que suceder, pero no porque Dios lo quisiera, sino porque el templo contribuía a romper la igualdad económica y social de la sociedad judía y porque se había vinculado a fantasías imperialistas y nacionalistas. Mc ha creado un montaje literario y ha superpuesto la historia de la guerra judía con la historia de Jesús, haciendo coincidir el camino de Jesús hacia el Gólgota con el camino de sufrimiento del pueblo judío, por lo que el ev. de Mc constituye una obra alegórica, cuyos pasajes centrales pueden ser interpretados de forma simbólica. El autor investiga si es plausible una lectura de la historia de la pasión como alegoría de la guerra judía. El volumen contiene 4 partes y un resumen. La primera parte presenta la tesis del libro. En el cap. 1, expone los resultados de la investigación sobre el auditorio de Mc, analizando cómo Mc se interrelaciona con su auditorio. Los lectores implícitos del escrito es un grupo heterogéneo, además de los potenciales lectores de orientaciones cristianas a las que el autor no estaba interesado y que por tanto ignora. Cap 3 aborda las tradiciones premarquianas a las que se puede remontar el ev, algunas de las cuales integró sin mucha reelaboración. El cap. 4 plantea la cuestión de si el texto de Mc puede ser considerado un escrito judío. El cap. 5 constituye una fundamentación del contexto étnico, social y teológico. La 2ª parte está dedicada a una serie de indicaciones topográficas de Mc que dejan traslucir en qué medida la guerra judía constituyó una experiencia traumática. En el desierto se refleja la desolación del lugar de Jerusalén o del templo, lugar sagrado. La historia de la crucifixión y muerte de Jesús en el Gólgota constituye una poetización ejemplar de la situación de Israel (cap 7). En las historias del mar (caminar sobre las aguas, la tempestad calmada), el evangelista asume tradiciones bíblicas del caos de las aguas y de la llegada de los pueblos extranjeros pare reelaborar los sucesos de la guerra. Igualmente, la confesión de Pedro en las localidades de Cesarea de Filipo está en relación con la función que esta ciudad desempeñó en los años 67-70; también Betsaida (casa de la caza) es clave en los sucesos de

la guerra. Por tanto, esos lugares suscitaban en el público, a nivel lingüístico y temporal, asociaciones con la guerra. La 3ª parte muestra cómo Mc se posiciona contra Roma y los celotes. Al mismo tiempo, considera a los celotes víctimas de los romanos (Mc 15, Barrabás). Mc estimula a su público a no apartarse de Israel. 4ª parte contiene una serie de pequeños estudios acerca de la datación de Mc, el contexto religioso e ideológico de la guerra judía, una lectura en clave romana de los nombres de las localidades (Cafarnaún, Betsaida, Corazaín). Como resultado, el estudio del evangelio se inserta dentro de los textos de la época, lo que demuestra un *continuum* ideológico y sociológico del judaísmo, perteneciendo así Mc a una serie de textos de la apocalíptica judía. Sin duda, Mc 13 refleja esa catástrofe judía y que impacto a los cristianos y al escrito evangélico. Más difícil es determinar el grado de simbolismo que pudieran sugerir algunas de las localidades propuestas.– D.A.CINEIRA.

ORLANDO, Luigi, *La giornata di Gesù a Cafarnaio. Saggio esegetico di Marco* 1,21-34. *Analecta Nicolaiana* 16. Ecumenica Editrice, Bari 2013, 24x17, 200 pp.

El profesor L. Orlando, con una evidente madurez en el campo de la exégesis bíblica, publica un estudio monográfico en el que a partir de Mc 1, 21-34, reconstruye la “jornada de Jesús” en Cafarnaún, en paralelo con los otros sinópticos, de Mateo y Lucas, para luego exponer, en una visión de conjunto, una lectura propia del evangelio de Marcos. El primer evangelio resulta así, más que nunca, un manifiesto teológico de alto valor que, acercándose a las primitivas fuentes orales (una comunidad judeo-cristiana), ofrece a la cristiandad una interpretación cristológica de Jesús de Nazaret de primera importancia para la fe de esta nueva religión. El autor ha publicado antes varios estudios sobre el evangelio de Juan y el Apocalipsis, las cartas Iª y IIª de Pedro, las de Santiago y Judas, y otro sobre: *Il Gesù reale. Una ricerca cristologica* (Analecta Nicolaiana 11, Bari 2011). Así, se muestra la gran cercanía de Jesús a la vida diaria, su denominación como santo de Dios mientras busca al hombre que sufre y cura a los enfermos y endemoniados, y junto a su llamada a la conversión, indica también que el Reino de Dios está cerca. La actividad de Jesús en la Galilea de los gentiles confiere a la vida de Jesús un sentido universal y de aquí partirá también la nueva vivencia histórica de este Jesús y su misión que encomienda a sus discípulos a partir del encuentro con el Resucitado.– D.NATAL

Teología

AYROULET, Elie, *De l'image à l'image. Reflexions sur un concept chef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur* (Studia Ephemeridis Augustinianum 136), Roma 2013, 24 x 16,30, 356 pp.

Tanto el tema objeto de estudio como el Padre de la Iglesia estudiado pueden estimular el interés por el presente libro. El tema de la imagen de Dios en el hombre es fundamental en la antropología cristiana; san Máximo el Confesor es un teólogo también importante, y no solo por su condición de oriental, afincado buena parte de su vida en occidente, también por su visión comprensiva de la teología y especialmente de la antropología. El modo de tratar san Máximo el par “imagen-semejanza” reviste una originalidad totalmente particular: una hermenéutica de Gén 1,26-27, esclarecida por una interpretación cristológica de Col 1,15,

sobre el horizonte de la divinización del hombre. En efecto, el santo mártir no se contenta de poner en relación entre ellas las dos nociones –imagen y semejanza divinas en el hombre–, sino que somete a una y otra a la dimensión superior de la gracia de la divinización que les confiere un carácter dinámico. Esta percepción inicial del autor del estudio es la que le ha impulsado a explicitar las consecuencias teológicas de esta manera de ver el par “a imagen y semejanza” en el hombre. El estudio se desarrolla en cuatro partes y doce capítulos. La primera parte estudia la “imagen y semejanza” en la tradición filosófica anterior a Máximo el Confesor, con un capítulo dedicado a la tradición platónica, otro a Aristóteles y un tercero a la imagen y semejanza en el contexto de la relación del alma con lo divino. Los dos capítulos de la segunda parte están dedicados a la Sagrada Escritura; el primero estudia la imagen y semejanza en el Antiguo Testamento y el segundo, en el Nuevo Testamento. La tercera parte se centra en el estudio del Logos como imagen de Dios invisible en la teología de Máximo, con un primer capítulo dedicado al Verbo de Dios como “arquetipo” del hombre en cuanto *Logos* creador; un segundo, al trasfondo de la doctrina de los *logoi*: la relación de las criaturas con el *Logos* divino; un tercero, al Verbo como imagen visible del Dios invisible, o sea, la concepción maximiana de imagen aplicada al verbo-Logos; un cuarto, a la Transfiguración como expresión de Cristo a la vez imagen visible e invisible de Dios. La cuarta parte se ocupa ya del hombre creado a imagen y semejanza de Dios en la teología de Máximo el Confesor, en tres capítulos que versan sobre “Imagen divina, Logos y *ousía* el primero; “Imagen divina, Logos y finalidad del hombre, el segundo; “Imagen de Dios y finalismo libre y analógico de la divinización”, el tercero. Como deja ver esta síntesis programática, el autor ha investigado dos fuentes del pensamiento Maximiano, la filosofía clásica y la Sagrada Escritura, cuya aportación concreta irá señalando con coincidencias y divergencias a lo largo del estudio. En cambio, falta toda mención a la tradición patrística, pero está bien presente en sus páginas. De hecho, de forma constante el autor sitúa las posiciones doctrinales de Máximo en relación con las posiciones de las dos grandes tradiciones patrísticas anteriores: la ireneana-antioquena y la alejandrina, representada esta sobre todo por Orígenes y Gregorio de Nisa. La comprensión de Máximo de la imagen de Dios en el hombre es relacional y dinámica. Él la pone en relación con el logos humano en tanto que designa su esencia. La imagen divina la constituye el dinamismo de la naturaleza humana con vistas a su divinización; se presenta como potencia natural de cada hombre, como expresión del movimiento de su naturaleza hacia la finalidad para la que fue creado, Dios. La imagen de Dios va unida a la no-limitación del ser del hombre y a la tensión intrínseca hacia su creador; no revela solo el orden de la naturaleza, sino también el orden del sobrenatural, órdenes no heterogéneos, sino abiertos el uno al otro. Esta concepción está dominada por la idea de dinamismo, movimiento y finalidad. La divinidad del hombre es del orden de la orientación de un movimiento más que de la esencia. Pero este movimiento no es consecuencia de una caída intencional de los seres a partir de una previa unión con Dios. Para Máximo la semejanza no es algo fundamentalmente distinto de la imagen; designa el devenir de la imagen inscrita y dada al hombre en la creación; devenir que acontece en el interior del espacio ético en que el hombre ha de colaborar con la gracia que actúa en él en orden a la divinización. La semejanza es como la vocación de la imagen a alcanzar su prototipo a través del compromiso ético; cualifica a la imagen en camino hacia su plenitud de imagen, a la vez vocación y respuesta. Representa para la imagen la llamada a cumplirse de manera personal en cada hombre siempre más como imagen; posible solo por la libre cooperación personal de cada ser humano. Guarda relación con la persona humana más que con la naturaleza. Por otra parte, si cabe la semejanza, cabe también la desemejanza, pero la tensión entre ambas nociones va vinculada al concepto de participación. Toda esta doctrina es puesta en relación con la idea de Cristo, imagen-arquetipo según la cual y en vista de la cual fue creado el hombre. Máximo, que integra el finalismo en su cristología, asume y

resume las dos tradiciones interpretativas anteriores a él de Col 1,15 en el sentido de una invisibilidad y de una visibilidad de la imagen divina que es Cristo. En todo ello juega un rol capital la noción de energía divina. Respecto de la ubicación de la imagen es original, Máximo tiene una posición original. Realiza una especie de síntesis entre la tradición ireneano-antioquena y la alejandrina, pero se identifica con ninguna de ellas. No ha localizado la imagen en la totalidad del hombre –tradición antioquena– sino que la sitúa en el alma y especialmente en el *nous* –tradición alejandrina–, pero no es heredero de esta tradición, al no excluir el cuerpo de esa imagen. Máximo asocia el cuerpo a la imagen por el hecho de que permite al alma revelarse como imagen de Dios en el hombre, mostrándose aquí heredero de los Capadocios más que de Filón. La lectura del libro resulta tan interesante como la antropología de Máximo en cuanto relacionada con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Claridad de ideas y claridad de exposición lo caracterizan. La obra concluye con una rica bibliografía, precedida por diversos índices: bíblico, de obras de Máximo, de autores antiguos no cristianos, de autores antiguos cristianos, de autores modernos, de términos griegos, de nociones y de temas.– P. DE LUIS.

DELGADO, Mariano / LEPPIN, Volker (Hrsg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18), Academic Press / Kohlhammer, Freiburg / Stuttgart 2013, 16 x 23, 495 pp.

El libro recoge las actas de un simposio de la Universidad de Friburgo en Suiza, siguiendo un ritual académico acendrado, sobre los problemas derivados de la categoría, ya muy aceptada y extendida teológicamente, de la manifestación de Dios en la historia, o sea, de que la revelación divina no debe ser concebida primeramente como ideas o nociones, sino más bien como “hechos y palabras”, que dijera el Vaticano II. Aparte de profesores de dicha universidad suiza participan también doctores de otras universidades, sobre todo alemanas, conformando un repaso bien estructurado tanto cronológica como temáticamente en torno a lo que reza su título: “Dios en la historia. Disputas sobre los conceptos de salvación y condenación en la historia del cristianismo”. A fin de cuentas, la captación de la historia como dato religioso es la innovación que presentó la fe israelita, que quedó consignada en el Antiguo Testamento, y que fue continuada luego por la fe cristiana, también basada en los hechos acaecidos en torno a la persona de Jesucristo, y que prosiguió siendo así sentida en los vericuetos incesantes de la historia occidental. El libro se ordena en cinco grandes partes. La primera en torno a la Biblia, cuyos temas centrales son la presencia de Dios en Israel y la acción de Dios en la resurrección de Jesús. La segunda se dedica a la Antigüedad, con capítulos o conferencias sobre los primeros teólogos de la historia, esto es, Ireneo de Lyon, Eusebio de Cesarea y Agustín de Hipona. La tercera se centra en el Medioevo, cuyas conferencias tratan del milenarismo, los movimientos religiosos laicales y mendicantes, y las visiones belicosas de Juana de Arco. La cuarta parte considera la Modernidad, y por tanto el descubrimiento de América, el nacimiento de la Reforma con Lutero, de la contrarreforma de Ignacio de Loyola, la rebelión de la monarquía e Iglesia inglesas, y la conmoción que sufrió el deísmo con el terremoto de Lisboa. Finalmente, la quinta parte analiza la Actualidad en sentido amplio, pues parte de las elucubraciones histórico-teológicas de Hegel, para recaer luego en la oscuridad en que se adentró la fe con la experiencia de Auschwitz, con una última conferencia sobre catástrofes actuales como el 11-S y el maremoto de Fukushima. Que la teología se recree en la historia es un signo de su esfuerzo por el realismo y la encarnación en la vida humana, que no pretende andar por las nubes sino bajar al mundo y convivir con los problemas diarios de la existencia, tratar de los unilateralismos de poner a Dios siempre a

nuestro lado y en contra de los rivales, saber que no puede dejar de lado cuestiones como la justicia, la violencia o el mal, tan humanas como espirituales. Y como siempre es de alabar en ediciones alemanas, informativos índices finales de citas bíblicas, de personas citadas y de conferenciantes.– T. MARCOS.

ESTRADA, Juan Antonio, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2013, 16 x 23'5, 407 pp.

Escribir una cristología es el sueño de todo profesor de dogmática (como jugar Wimbledon para un tenista o hacer un *western* para un cineasta), así que el autor, conocido y algo recelado profesor jesuita de filosofía y teología en la Facultad de teología de Granada, sentirá una envidiable satisfacción. El libro informa perfectamente de su contenido desde su mismo título y subtítulo. Quiere buscar una cristología actual, esto es, una interpretación bíblica de Jesucristo asumible para el hombre de hoy; lo que asimismo avisa que va a consistir en encuadrar la idea tradicional de salvación cristiana dentro de un ofrecimiento de sentido existencial para el ser humano. Se otea a los guardianes de la ortodoxia echándose las manos a la cabeza, se les oye horrorizarse: '¡relativista, reduccionista, ...ista!' En fin, que no llegue la sangre al río, no va a ser para tanto. Es cierto que una cristología puramente inmanente, o una salvación concebida solamente como sentido vital, nos produce un poco de vértigo, suena a neo-gnosticismo o mero psicologismo. Pero el P. Estrada advierte ya desde el prólogo que no pretende reducir sino asentar la cristología en lo humano, lo que servirá de apertura posterior a una mirada trascendente, y por tanto, a una afirmación creyente. Es lo que se ha llamado 'cristología ascendente', típica de los sinópticos, apegados primariamente a la muerte y resurrección –mientras el evangelio de Juan aporta la 'cristología descendente', centrada sobre todo en la encarnación del Verbo–, que a él le parece metodológicamente más adecuada: la humanidad de Jesús como punto de partida más científico (más actual), más revelador de Dios, de mayor ejemplaridad moral. En este contexto afirma que la vida de Jesús tendría sentido en sí misma, sin la resurrección, como modelo ético y enseñanza religiosa, lo que no significa en absoluto que excluya la resurrección, lo que es un complemento de fe y esperanza. Con estas premisas va estructurando los diferentes capítulos del libro: los relatos de la infancia, la proclamación del reino de Dios, el significado de la última cena, la injusticia de la condena a muerte, la fe en la resurrección, las interpretaciones cristológicas, para concluir, en el último capítulo, con la oferta de sentido del cristianismo. En nuestra actual "era pos-religiosa", nos dice, hay que conciliar humanismo y valores mundanos con espiritualidad y valores trascendentes. Las preguntas por la vida y la muerte son cuestiones universales, de ahí el valor y extensión de las religiones, de ahí el aprecio al cristianismo como momento cenital, que concentra en una persona, en una historia, las respuestas a tales preguntas. Una primera respuesta de sentido está centrada en su vida y enseñanzas de fraternidad, ofrecida a todos los hombres; una segunda respuesta da un paso más allá de la muerte, confiada en el amor de Dios, que es una propuesta de fe y felicidad eterna. Exposición clara y concisa del autor, sin abrumar con citas científicas, y magnífica presentación editorial y tipográfica, con una sugerente imagen de portada (de la que cabría informar en la página de créditos).– T. MARCOS.

VIDAL, José Manuel – BASTANTE, Jesús (eds), *Un concilio entre primaveras. De Juan XXIII a Francisco*, Herder, Barcelona 2013, 14 x 21'5, 430 pp.

Un nuevo libro celebrativo de las bodas de oro del Vaticano II, libros que, como sucede en los regalos de boda o aniversario, nunca sobran. Es un trabajo de colaboración entre la edi-

torial Herder y el noticiero *Religión Digital*, editado por el director y redactor jefe del segundo, que respectivamente lo prologan y epilogan, y que han fichado un granado elenco de autores (mayormente teólogos españoles, amén de un par de obispos) para elaborar cada uno un capítulo referido al antes, durante y después de la asamblea conciliar. Todos, o casi, han experimentado personalmente el cambio acaecido desde el antes al después, todos añaden sus vivencias al razonamiento académico o periodístico, todos han sentido las zozobras y esperanzas del nuevo tiempo, todos tienen interesantes reflexiones individuales que aportar. El libro está muy bien estructurado desde las tres grandes partes mentadas. Tras el prólogo experiencial del sacerdote y periodista director de la edición (J.M. Vidal), la primera parte marcha en torno a los pasos iniciales del sínodo ecuménico: *Dos papas y un concilio*, con paradas capitulares sobre Juan XXIII (J.L. González-Balado), vicisitudes interiores de los primeros momentos (Díaz Merchán), amena crónica de la prehistoria papal-conciliar (H. Raguer), testimonios del secretario personal (L. Capovila) y un pariente de Juan XXIII (M. Roncalli), y un repaso a la personalidad equilibrada y dubitativa –según se mire– de Pablo VI (J.M. Laboa). La segunda parte se centra en el contenido documental: *Los mensajes del concilio*, destacando como es natural las grandes Constituciones, es decir, la *Lumen gentium* y su descentralización comunal (M. Gelabert), la *Gaudium et spes* en su hermosura benevolente hacia lo humano (J. Arregi), la *Dei Verbum* y su recentramiento bíblico (X. Pikaza) y la apertura litúrgica de la *Sacrosanctum concilium* (J.M. Bernal) –donde, por cierto, en el epígrafe aparece la errata garrafal de nombrar la Constitución como *Verbum Dei*–, además de la *Dignitatis humanae* (J. Espeja), por suponer la libertad religiosa una de las grandes renovaciones del concilio, y la *Inter mirifica* (A. Montero), porque más allá de su apariencia anodina abordó el signo de los tiempos de la generalización del cuarto poder democrático, todo contrapunteado con la presencia de ‘auditoras’ en la última fase conciliar y los discursos de clausura (I. Gómez Acebo). Y la tercera parte aborda el posconcilio: *Cincuenta años después. Éxitos, fracasos y tareas pendientes*, que compone diversas percepciones más bien decepcionadas por la ‘involución’ o invierno sobrevenido, tanto en las circunstancias especiales de España (J. Martín Velasco) como en las esperanzas truncadas de la Iglesia (J.I. González Faus), concretamente en la colegialidad (J. Martínez Gordo), desembocando en cierta irritación (J.M. Castillo) o en una renovación de la esperanza hacia otro concilio (J. Montserrat) o por la nueva primavera del papa Francisco (J. Bastante). Tal vez las notas debieran haberse numerado por capítulos, en vez de por texto entero, dado que corresponden a diversos autores, y más dado que en algún caso no hay notas. Pero en fin, buen regalo de cumpleaños al concilio.– T. MARCOS.

GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 2013, 21x14, pp.182.

“Este libro pregunta por la importancia de la “teología de la liberación” para la teología actual en su conjunto y para la vida eclesial actual y califica la teología de la liberación como una tarea eclesial necesaria e integral” nos dice Josef Sayer que hace una interesante introducción en la que encuadra la vida, el pensamiento y las obras de Gustavo y de Müller hoy Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe y Cardenal. La primera preocupación que tiene Gustavo Gutiérrez cuando vuelve al Perú después de estudiar teología en Europa y, especialmente, en los dominicos de Francia, es la vida de los pobres de los que aprenderá mucho por ver en ellos a sujetos. La sensibilidad especial de la percepción y análisis de la realidad social que tiene, así como las condiciones de vida y el papel de los pobres en esa realidad y la confrontación de esa realidad con la luz de la fe, le convierten en Padre

de “La Teología de la Liberación”. El nombre nace del cambio de título, al dar una conferencia sobre “Teología del desarrollo” en 1968 pero considera que, teniendo en cuenta las perspectivas desde las que iba a darla, convenía más el título de “Teología de la Liberación”. Las ideas de esa conferencia las desarrolla en su libro más conocido: “Teología de la Liberación” y en innumerables escritos posteriores en los que aparece una profunda espiritualidad y mística católica. Muchos han considerado sus enfoques teológicos como aportaciones muy importantes para la teología y para la pastoral de nuestra época. El que se hable o no de la Teología de la Liberación hoy no le preocupa a Gustavo. Lo que sí le importa es la realidad de la vida de los pobres, de los marginados de todo tipo y de que la luz de la fe mueva a los cristianos a optar por ellos y a vivir la misericordia de Dios como lo hizo Cristo. Y ese es el campo de la Teología de la liberación se llame como se llame. Tener en cuenta la gran brecha entre ricos y pobres, las estructuras de pecado y la opción preferencial de Dios por los pobres han influido no solamente en la teología sino en los documentos del CELAM y de los Papas. La Iglesia Latinoamericana ha dado en sus documentos opción por los jóvenes y por los pobres. Pero esta teología no se basa solamente en el séptimo mandamiento sino también en el primero. ¿Cómo puede hablarse del amor de Dios frente a la miseria de los pobres? ¿Qué pasa con la esperanza de los pobres? Los ídolos del mercado y del consumismo, del capitalismo, de la globalización económica sin solidaridad se contraponen a la fe en el único Señor del mundo y de la historia que toma posición a favor de los pobres, de los marginados, de los excluidos. No simplemente porque moralmente sean buenos o malos sino por amor gratuito de Dios y la demostración más palpable es la opción preferencial por los pobres hecha en Jesucristo. G. L. Müller, después de haber estudiado con un grupo de profesores la corriente de teología de la liberación, conoce a Gustavo en el Perú asistiendo a un curso dado en el año 1988 por él. Participaban, también, estos mismos profesores. Para Müller fue clave, porque además de la amistad con Gustavo, fue motivo para desarrollar una profunda relación con la Iglesia y la teología Latinoamericana. Durante años, no menos de 15, estuvo utilizando 6 u 8 semanas de su tiempo de profesor libre de clases en Europa para dar cursos de teología en el Perú y, además, conocer la realidad que viven los pobres sobre todo en la sierra peruana del sur, a tres o cuatro mil quinientos metros de altura, en parroquias campesinas, compartiendo la vida llena de privaciones de los pobres. No tuvo reparo en visitar los poblados más alejados e incommunicados, subiendo por empinados senderos de montaña y durmiendo en el suelo como hacen en sus casas sus pobladores. Por eso hablará de que la Teología de la Liberación es una teología práctica que significa conocer la realidad en la que viven los pobres, los marginados, los excluidos para buscar la cohesión entre fe y vida. La Iglesia no se puede preocupar solamente de sus seguidores, sino que hay una humanidad junto a ella en la que vive y existe, con la que debe comprometerse y preocuparse para hacerla más humana, donde se respeten los derechos fundamentales de los hombres con igualdad de oportunidades y de derechos, derecho a la vida, a la sanidad, a la alimentación; derechos políticos, económicos, sociales, culturales, de justicia social, por su dignidad de seres humanos y por ser imagen e hijos de Dios. Así, se puede decir que la teología de la liberación es una teología eclesial que no se queda incubada en el interior de la Iglesia, sino que es una teología práctica, que mira al mundo para responder a los gritos que Dios da desde el mundo. Sayer cita a Ratzinger cuando hace alusión a Gustavo en su libro “La sal de la Tierra”: “Entramos en diálogo con él –un diálogo que, en parte, he mantenido yo personalmente con él– y llegamos a un entendimiento cada vez mayor. Esto nos ayudó a nosotros a comprenderlo mejor, y, por otra parte, él reconoció la unilateralidad de su obra y continuó realmente el desarrollo de dicha obra hacia una forma de “teología de la liberación” apropiada y con posibilidad de futuro”. Como muestra este libro, la teología de la liberación tendrá vigencia mientras haya injusticias, marginación, exclusión por las que los pobres y la

humanidad no puedan vivir dignamente y haya una parte importante de la humanidad que padece hambre, postergación, miseria, marginación, carencias que más bien hacen que el ser humano aparezca como no-hombre, no-mujer, “pues Dios nos ha liberado a todos en Jesús para la libertad” (Gal 5,1). En “La teología: una función eclesial”, describe Gustavo muy bien el lugar de la teología en la Iglesia. Hace una confesión de fe en las fuentes de la teología y en el magisterio de la Iglesia. La teología tiene que estar al servicio de la Iglesia y debe ser instrumento de colaboración en la nueva evangelización en cuanto a lenguaje y la forma de expresar el contenido para conectar con el hombre de hoy. Y el teólogo debe ser un místico que hace como Jesucristo: estar atento al encuentro con Dios para cumplir su voluntad. Los métodos de análisis de la realidad no son infalibles pero la teología debe estar atenta continuamente a los nuevos cuestionamientos de los signos de los tiempos y preocuparse de responder a ellos dentro de la Iglesia. Comenta por ejemplo: “En ese contexto, las diferentes teologías son útiles e importantes esfuerzos, pero a condición de que no se consideren únicas e indispensables y sean conscientes de su papel de modesto servicio a las tareas primeras de la Iglesia”. La opción por el pobre, la promoción humana y la inculturación son punto de partida para una reflexión teológica actual en Latinoamérica. Tiene Gustavo una mentalidad dinámica. Dice que la teología tiene que estar atenta a los nuevos desafíos y no anclarse en los anteriores que ya no tienen vigencia. Así será colaboradora de la nueva evangelización reclamada por Juan Pablo II y puede ayudar a encontrar “la ruta y el lenguaje” adecuado para proclamar la Buena Nueva del Evangelio de la liberación radical e integral a los pobres. Hace una acotación importante sobre la teología y sobre el teólogo en la que ha estado empeñado él mismo. La teología tiene que desarrollar la dimensión mística, contemplativa y el teólogo debe también andar el camino del seguimiento de Jesús. Y dentro de las dificultades del contexto histórico en el que le toca vivir, necesita tener un seguimiento de Cristo alimentado por el encuentro con Dios para descubrir la voluntad del Padre y seguirla con Cristo. El título del artículo de Müller resume muy bien su contenido: “Experiencia liberadora: impulsos para la teología europea”. No habla simplemente de la teoría sino de la práctica liberadora que él mismo ha vivido al lado del nativo pobre y marginado en el Perú y las enseñanzas que ha podido sacar para la teología europea. Si la nueva teología europea valió para preparar el concilio Vaticano II, la teología de la liberación de Gustavo ha sido la gran impulsora de la realización del Concilio en Latinoamérica poniendo sus raíces en el entorno de la “Gaudium et spes” y de la “Lumen Gentium”. No solamente se trata de nuevos contenidos sino de las categorías con las que se exponen. Se pudiera decir que entiende la teología de la liberación como una reflexión teológica crítica del actuar cristiano a la luz de la fe al servicio de la praxis liberadora de Dios. “A diferencia de la teología de proveniencia europea, volcada hacia lo existencial, la teología de la liberación no se pregunta solamente qué aportan Dios, la gracia y la revelación para la auto-comprensión de los cristianos en el seno de la burguesía bien situada y socialmente asegurada. La teología de la liberación entiende por trabajo teológico la participación transformadora -y, con ello, práctica- en el actuar liberador universal inaugurado por Dios por el cual la acción histórica del hombre es llamando al servicio de la liberación y humanización del hombre y capacitada para él...., (pues) el Concilio había presentado a la Iglesia no como una comunidad religiosa separada del mundo y autosuficiente, sino como el sacramento de la salvación en el mundo. En cuanto la Iglesia actúa como signo e instrumento para la unidad de Dios con los hombres y de los hombres entre sí, se presenta como servidora de aquella salvación que Dios ha constituido de forma históricamente una y definitiva en Jesucristo y que él ha hecho, en el Espíritu Santo, principio permanente de la historia de la humanidad, y de la construcción de una sociedad digna del hombre”. También supone la nueva concepción de la Iglesia originada en el concilio Vaticano segundo. Todos los laicos y todos los integrantes de la Iglesia son portadores de

la misión integral de la Iglesia. Las comunidades de base son un signo de integración del pueblo con la Iglesia. “La Iglesia no es ya solamente Iglesia para el pueblo ni tampoco solamente Iglesia del pueblo, sino que la Iglesia es pueblo de Dios en el seno de los pueblos y a partir de los pueblos de la tierra, y, de ese modo, ella es el pueblo de Dios para el mundo. Los pobres y marginados se comprenden a sí mismos en virtud de un profundo encuentro interior con el Evangelio como personas ante Dios, en cuanto intervienen como portadores activos de la vida de la comunidad eclesial y, de ese modo, cumple la misión de la Iglesia como sacramento de la salvación en el mundo. El teólogo profesional no se encuentra frente a los fieles o a los no versados en teología como experto en religión, sino que, al igual que todos los discípulos, se comprende a sí mismo como oyente y discente ante el único maestro y palabra de Dios: Jesucristo. De ese modo, entra en el contexto de la experiencia de fe y de la religiosidad viva del pueblo, es decir, de la comunidad de aquellos que profesan la fe en Jesucristo y que se atreven a tomar el camino de su seguimiento en la existencia -existencia para otros-. Participa así en sus sufrimientos y esperanzas. De ese modo, la teología de deliberación es, en el mejor sentido de la palabra, teología surgida a partir de la comunidad, teología contextual. Así se supera la brecha entre una teología universitaria erudita y una reflexión creyente de las experiencias concretas de las comunidades”. “La teología de la liberación no se funda en una nueva relación. Sólo quiere ser una nueva manera de poner de relieve la cooperación de los cristianos en la praxis de Dios que transforman mundo”. Gustavo también distingue entre pecado personal, social y estructural. Por otra parte, no es lo mismo pobreza que hambre. A la vista de lo dicho, se puede afirmar que la teología de la liberación no es una sociología religiosa o socio-teología. Es una auténtica teología. Busca superar los dualismos “que quieren relegar al Dios al más allá y la salvación a la interioridad”. La fe se entiende como una respuesta del hombre al Dios que le interpela en la creación, en la historia de la salvación, en la esperanza de encontrarle más allá de la muerte individual y del fin de la historia. Esa respuesta de fe no es teórica sino que supone participación teórica y práctica en la transformación de la historia para que verdaderamente sea liberadora y salvífica según lo ha inaugurado Dios en Cristo. No se trata del predominio de la orto-praxis sobre la ortodoxia. Se refiere a la colaboración en la praxis liberadora y salvadora de Dios en el amor. Tiene pasos metodológicos que la diferencian de la teología clásica. Supone, siguiendo a Cristo, participación de los cristianos en la praxis de Dios por la liberación y la salvación del hombre haciendo respetar su dignidad. Un primer paso, requiere una mirada a la realidad en la que se mueve el cristiano, no ingenua sino crítica, y, por tanto, en un segundo paso busca la ayuda no solamente de la filosofía sino de las ciencias sociales y de todas las ciencias humanas para analizar esa realidad buscando las causas, consecuencias y soluciones. Ese análisis de la realidad es juzgado a la luz de la fe, del Evangelio y de la revelación en un tercer paso. El último paso sería el actuar: “una transformación activa, críticamente reflexionada, de la realidad empírica” (39) para conseguir el señorío de Dios en la tierra, según la Buena Nueva que anunció Jesús. La opción por los pobres viene de la acción liberadora de Dios que busca la transformación del hombre en sujeto de su historia liberado de toda opresión y dependencia. Cita Müller a Gustavo cuando dice: “Si la reflexión teológica no lleva a vitalizar la acción de la comunidad en el mundo, a hacer más pleno y radical el compromiso de caridad;...esa reflexión habrá servido de poco”. La teología de la liberación fue acogida con gran entusiasmo, sobre todo, por muchos grupos de jóvenes cristianos europeos como complemento de la teología política. Ella apoyaba la mentalidad crítica propiciando una Iglesia profética que da valor a la fuerza transformadora del Evangelio que clama contra el capitalismo burgués y sus estructuras de dependencia, explotación y abuso de poder. Se creyó que con la caída del marxismo y el triunfo del capitalismo ya no tendría que hacer la teología de la liberación. Dice Müller: “La teología de la liberación no habrá muerto mientras haya hom-

bres que se dejen incitar por el actuar liberador de Dios y hagan de la solidaridad con sus semejantes que sufren y cuya dignidad es degradada la medida de su fe y el impulso de su acción social. En pocas palabras, la teología de la liberación significa creer en Dios como Dios de la vida y como garante de una salvación del hombre entendida de una manera integral, y ofrecer resistencia a los dioses que significan la muerte prematura, la pobreza, la pauperización y degradación del hombre...quien toma en serio el enfoque de la teología de la liberación no se sorprenderá de su carácter estrictamente teocéntrico y cristo-céntrico ni tampoco de la inserción en la comunidad y en la vida de la Iglesia". Con ello se supera la relación entre naturaleza y gracia y los dualismos de immanencia y trascendencia. Responder a la pregunta que le vale a Gustavo para hacer teología contextualizada cuestiona a la teología europea: "¿Cómo hablar de Dios frente al sufrimiento de los pobres en Latinoamérica, frente a su muerte prematura y a la violación de su dignidad como persona?". La teología de la liberación le vale también para que el "nosotros" de la Iglesia europea se extienda no ya a Latinoamérica sino a todo el mundo como pidió el Vaticano II. Sigue Müller desarrollando la influencia de la teología de la liberación en la teología europea y acaba diciendo que le pone delante la nueva evangelización, la promoción humana y la inculturación del Evangelio: "Nueva evangelización, servicio de la Iglesia a una sociedad justa, cuidadosa del bien común y protectora de los más débiles, y una nueva síntesis de fe y cultura moderna son las tareas principales de la Iglesia en Europa". En los artículos siguientes amplían el desarrollo de estas ideas y Müller aclara con contundencia los ataques de marxismo y los demás cuestionamientos que se le hacen a esta teología. Este libro de Gustavo Gutiérrez y Gerhard L. Müller logra con claridad exponer lo que es la Teología de la Liberación clarificando en primer lugar que sí es teología, su punto de partida, su método y los pasos de ese método, y sus continuos desafíos ante los signos de los tiempos. Deshacen las acusaciones de marxista y los prejuicios que se han tejido alrededor de ella. Propician, además, el acercamiento a ella para aprovechar los aportes significativos para la Iglesia actualizadora del amor de Dios a la humanidad y transformadora del pecado personal, social y estructural del mundo como seguidora de Cristo salvador y liberador integral y empeñada en la nueva evangelización. Con este libro todos tienen la ocasión de entender lo que es la teología de la liberación y sus alcances al servicio de la Iglesia y del mundo hoy.- E.ALONSO.

AGUILÓ, Alfonso, *¿Es razonable ser creyente? 50 cuestiones actuales en torno a la fe*, 5ª edición, Ediciones Palabra, Madrid 2013, 21x14, 462 pp.

La intención del autor es responder a preguntas fundamentales que se puede hacer el hombre normal, el padre de familia que quiere orientar a su hijo, el mismo joven que se plantea su fe, el catequista que necesita responder a los interrogantes de sus catecúmenos, como, por ejemplo, si existe Dios o por qué creer, por qué creer en la Iglesia, cual es la verdad sobre las páginas más oscuras de su historia, cómo se enfrenta el hombre al problema del mal o de la muerte, o si debe aceptarse todo lo que se dice sobre la ética sexual. Será útil también para agentes pastorales, asesores laicos de grupo, jóvenes charlistas de retiros, para profesores de religión. El autor no tiene pretensiones de erudición sino de respuestas breves y sencillas, contrastadas fundamentalmente en conversaciones con personas muy diversas. El desarrollo se lleva en estilo de diálogo con un interlocutor que está preocupado por su fe o por la fe de otros cercanos a él y que busca respuestas adecuadas a sus preguntas. Pero no se trata de dar simples recetas sino de llevar a pensar y a hacer pensar buscando el camino de la verdad. Toca temas fundamentales y los va desmenuzando a base de preguntas y respuestas hasta llegar a las más elementales. En la primera parte se hacen las preguntas detalladas

sobre: “¿Crear en Dios?”, en la segunda: “Una religión, pero... ¿por qué la cristiana?”, en la tercera: “Objeciones a la Iglesia Católica”, en la cuarta: “¿Es razonable creer?”, en la quinta: “La cuestión del sexo”, en la sexta: “Intolerancia con lo más débiles”, en la séptima: ¿“Para qué sirve creer?”. Su finalidad es aportar un poco de luz a cuestiones fundamentales del hombre, pero no haciendo elucubraciones filosóficas, teológicas, escriturarias, patrísticas, sino una luz basada en el sentido común, “para ayudar al hombre a encontrar razones para vivir con paz y esperanza”. Sería este el distintivo que marca al libro y lo diferencia de una teología o filosofía natural o de una apologética. Así se puede entender el título del libro quizá mejor si le quitamos los signos de interrogación y dejarlo simplemente en: es razonable ser creyente. Da respuestas clásicas con un lenguaje coloquial, sencillo y de fácil comprensión, pero no ingenuo, pues acude a pensadores importantes para respaldar sus afirmaciones sin poner referencias, sin embargo, al final del libro, recomienda una bibliografía de varios de los autores que ha citado a través del libro. Podemos acabar diciendo que, de hecho, es significativo que tenga cinco ediciones.– E. ALONSO.

MACSWAIN, Robert, *Solved by Sacrifice. Austin Farrer, Fideism, and the evidence of faith* (= Studies in Philosophical Theology 51), Peeters, Leuven 2013, 24 x 16, 275 pp.

Austin Farrer (1904-1968) fue una figura significativa dentro de la teología del siglo XX, aunque la mayoría de los comentaristas se han centrado en su metafísica del libro *Finite and Infinite*, como un tratado de teología racional que estudia a Dios por medio de la pregunta filosófica. El presente estudio propone un análisis epistemológico que toma seriamente el llamado fideísmo moderado del pensamiento de Farrer. Se estudia la relación entre la fe y la razón en su obra, su relación con Karl Barth, el positivismo lógico, el tomismo y la filosofía de Wittgenstein, ofreciendo una visión que resuena en la epistemología religiosa contemporánea. Macswain reivindica esta otra cara del pensamiento de Austin Farrer que se encuentra en su obra *Faith and Speculation*, donde se defiende la inteligibilidad del lenguaje religioso y la racionalidad de la creencia religiosa demostrando la identidad de las presuposiciones metafísicas del ser humano y del ser divino. Aunque en esta etapa no se insiste en la justificación de la creencia religiosa, siempre mantendrá la exigencia de la posibilidad de la verdad racional del teísmo. Por eso su postura se llama fideísmo moderado, pues desde una posición centrada en la teología racional avanza hacia una defensa de la creencia subjetiva de la experiencia de Dios, la fe no es contraria a la razón, sino que la precede. Desde la experiencia de Dios hay que llegar a la comprensión o razonabilidad de Dios. Farrer con las palabras *Solved by sacrifice* que da título al libro, no se refiere como suponen los lógicos, al sacrificio del intelecto, sino el sacrificio de los santos, al sacrificio de su voluntad.– J. ANTOLÍN .

SCHNEIDER, Nikolaus –Martin URBAN, *Was kann man heute noch GLAUBEN? Ein Disput*, Gütterloher Verlaghaus, Gütterloh, München 2013, 20x13, 144 pp.

¿En qué podemos creer todavía? ¿Es hoy todo pura superstición o mitología? ¿Es Dios una mera invención humana? ¿En qué quedan los antiguos relatos bíblicos a la luz de las investigaciones actuales? ¿Es la revelación obra del Espíritu o más bien pura creación del cerebro humano? ¿Qué podemos decir del Dios del cielo a la luz del actual Universo en expansión permanente? ¿Qué queda de la providencia divina en un mundo donde las leyes físicas y el azar imperan? ¿Y, finalmente, cuál es el futuro de la Iglesia cuando las campanas aún suenan pero muchos no acuden a su llamada? Este libro nos presenta la disputa entre dos

autores tanto desde la perspectiva más científica como desde la fe religiosa. N. Schneider, Presidente del Consejo de la Iglesia Evangélica, en Alemania, tiene una profunda fe y confianza en el Dios de Jesús que llega a la razón y llena el corazón del hombre. Mientras que M. Urban, publicista científico, cree que el cristianismo actual no cumple las esperanzas del Dios que Jesús nos transmitió ni en relación con las otras religiones y ni en lo que se refiere a las conquistas de la ciencia actual. Estamos ante una controversia sincera, abierta y muy actual que conviene meditar. Al final del libro, bajo dibujos humorísticos de Oswald Huber, se exponen algunas aclaraciones sobre la teoría de la evolución, la Big Bang origen del mundo, la historia y las historias, la teología liberal y su crítica, la teología dialéctica, el principio de tercio excluido en la física actual, el mundo como ecumene universal y otros conceptos que ayudan a comprender mejor los términos de la disputa y su talante abierto y distendido.– D.NATAL.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?* Ediciones Palabra, Madrid 2013, 24x17, 221 pp.

Pretende el autor exponer la exigencias de la fe en la vida concreta de los creyentes, en el comportamiento de los cristianos, en la conducta diaria para que haya coherencia entre la fe y la vida práctica del cristiano. Con ésta completa una obra anterior que versa sobre lo que hemos de creer los cristianos. Da la sensación de que estas dos obras fueran la síntesis pastoral para seglares de la amplia cultura teológica dogmática y moral que posee el autor como profesor y escritor sobre temas de esas materias. Tiene tres volúmenes que recogen la moral fundamental, familiar y social que con el tomo de la síntesis de ellos están dando solidez a este “Yo soy cristiano”. A través de la obra se ve el deseo de ayudar a descubrir que la moral católica no es un invento de normas externas sino que corresponde a las exigencias de la persona humana a la que plenificará si corresponde a las exigencias de su recta conciencia. Además, el mensaje moral cristiano orienta correctamente el comportamiento del individuo en lo personal y da respuesta a las exigencias de la justicia y la convivencia social. Vivir las exigencias morales no es fácil, pero, con los medios sobrenaturales, los fieles, especialmente los santos, que las han practicado son ejemplo de vidas plenas y que, además, han elevado la atmosfera vital de la humanidad, preocupados por hacer una sociedad justa y rescatar el fundamento de los valores morales en los que debe sustentarse. En 12 capítulos responde temas claves de la moral como: origen de la moral y la conciencia; la conducta ética no limita la libertad humana; fuentes del actuar ético; antropología cristiana y modo de vivir cristiano; la vida en familia y la moral sexual; el valor de la vida humana y la bioética; la moral social, económica y política. Es un programa de vida que invita al cristiano a ser una persona humana plenificada que intenta vivir lo que realmente es y que da testimonio de coherencia entre fe y vida.– E.ALONSO.

MARTÍN VELASCO, Juan, *Vivir la fe a la intemperie*, Narcea Eds., Madrid 2013, 21x13.5, 203 pp.

El autor trata de comunicar la fe como vida, fundamentado en los teólogos de la nueva teología europea del siglo XX, pero matizada con la “intemperie”, en un mundo radicalmente secularizado de países europeos sin ropa ni hogar que cobije, en medio de una “cultura de la ausencia de Dios” y con un clima gélido marcado por la indiferencia religiosa, el nihilismo, el hedonismo, el relativismo, el liberalismo que echa por tierra la fundamentación moral de

los valores. Ser creyente es vivir la fe en el Hijo de Dios tal como dice S. Pablo. La fe hace vivir “una vida enteramente nueva” y “no agobiarse por el día de mañana”, “perdonar hasta setenta veces siete”, “amar a los enemigos”, ya que somos “hijos del Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos y caer la lluvia sobre justos y pecadores”. La fe a la “intemperie” supone una experiencia de Dios, una fe personal, experiencial y confesante que me da unos ojos especiales para encontrar su Presencia en lo más profundo de mi ser, en los demás, en los “signos de los tiempos” en el mundo sin apoyos socioculturales, a la intemperie, pero con esperanza y movida por el amor con fuerza para transformar la vida. Se plantea el problema del hombre y lo define a través de la opción fundamental que toca no solo al ser o no ser sino al cómo ser y desde el poder ser tenemos que emplear la libertad para elegir y construir nuestro ser. Podemos cerrarnos en nosotros mismos o abrirnos a la fuerza que nos impulsa a lo trascendente y escuchar a Dios. El siguiente apartado continúa en forma vivencial, describiendo el proceso de construcción de la fe a partir de la segunda mitad del siglo XX tal como lo ha experimentado el autor y su entorno. “De la fe como creencia pasamos a la fe como encuentro; de asentimiento a verdades, a la adhesión personal; del sometimiento a la autoridad, a la confianza en quien se nos revelaba... que comprende también la obediencia, la sumisión, la entrega de sí, la confianza amorosa... redescubrimiento de la Biblia”. De tal manera que la fe no es solamente creer verdades sino supone un avance hacia una creencia personal y madura que, al tomar conciencia de la situación con los demás, con el pobre, con el marginado, avanza hacia una fe también comprometida, pero sin apoyos sociales ni culturales sino en régimen de secularidad, a la intemperie. Pero, el sentirse a la intemperie supone profundizar más el encuentro con el Dios gratuito y llegar a que se adhiera a lo más profundo del ser de tal manera que sea una fe “experimentada”, confesante, cristológica, eclesial e interpretada. La alegría de la fe tiene que ver con la felicidad y el sentido de la vida. Bien entendida, la fe que ha llegado a tocar lo más profundo del ser humano ayuda a descubrir el camino de abrirse el hombre a lo que le puede plenificar y que no lo encuentra en este mundo; a lo trascendente, a Dios mismo. Y es que la fe conecta con la esperanza y en un tercer apartado se plantea si se puede hablar de esperanza en un mundo que se ha decantado por la cultura del nihilismo y de la indiferencia y acaba diciendo que lo finito no puede llenar el ansia de infinito. Ahí, tienen sentido los gritos de Dios hoy, los “signos de los tiempos”, el Dios de los cristianos como “Presencia de la más absoluta trascendencia en el fondo de lo real y en lo más íntimo de cada persona”. “Superior a lo más elevado de mí mismo, más íntimo que mi propia identidad” (San Agustín). Y es que Dios es precedencia absoluta; el horizonte en el que discurre la historia y la vida del ser humano; el “Medio divino” de Teilhard y en el vivimos nos movemos y existimos como nos dice el autor. Completa la comunicación de la experiencia de las virtudes teológicas partiendo de que la fe y la esperanza sin amor no se pueden entender. Supone también una experiencia del amor de Dios que implica no solamente la afectividad sino también lo cognoscitivo y lo volitivo para envolver a toda la persona y dejar que toque lo más profundo del ser para definir la vida movida por ese amor. El amor de Dios gratuito y amoroso a los hombres se manifiesta de forma especialísima a través de Jesucristo. Él es el modelo máximo de la caridad que da la vida por amor a Dios y al prójimo por Dios. La afectividad valora y, así, como la fe daba unos ojos, la caridad da el “Ordo amoris”: el mundo y la persona ordenados por el amor impulsa al hombre a lo alto, hacia Dios. La segunda parte del libro se preocupa de orientar las vicisitudes por las que pasa el hombre como son el cansancio espiritual, la vejez, la soledad. Pudiéramos acabar diciendo que este libro es una síntesis muy valiosa de antropología y teología espiritual, pero no simplemente teórica sino vivencial, experiencial. Es muy valioso para el hombre culto de hoy y debe ser leído por los cristianos que quieren tomar en serio la vida práctica cristiana comprometida y orientada por Dios.— E.ALONSO.

MONASTERIO, Enrique, *La buena vida. Libres para pensar*. Palabra, Madrid 2013, 21x11, 286 pp.

Esta es la tercera publicación de las colaboraciones del autor en la revista “Mundo Cristiano” correspondiente a la sección “Pensar por libre”. Abarca los artículos que salieron en la revista entre los años 2006-2012. Son breves, pero escritos con mucha gracia e ironía. Pretende escribir desde la fe con buen humor y mirando con afecto a su interlocutor, aunque él no corresponda con tanto cariño. A partir de los hechos que se le presentan en la vida y que le llaman la atención, los comenta el autor con chispa especial y los encamina, con orientación de la luz de fe, a un actuar correcto. Nos dice en el prólogo “yo solo trato de reflexionar, con libertad y buen humor, sobre noticias, anécdotas, incidentes de la vida diaria” porque “el pensamiento libre, sin trabas ni prejuicios, nos capacita para abrirnos a Dios y alcanzar la verdad”. Pudiera decirse, según comenta él mismo, que quiere ser “una especie de catequesis desordenada, nada sistemática, pero pegada al terreno” y siempre con “una palabra de esperanza y de consuelo”. Son no menos de 70 artículos todos ellos con títulos llamativos como “Necro-sexuales a jornada completa”, “Tortugas políticamente correctas”, “Fuego, cayucos, Plutón e hidromasaje” y, en este, cuenta: “En el verano los periódicos presentan un aspecto lamentable. Flacos, desnutridos y sin publicidad, se alimentan del cambio climático, beben del nivel de los embalses, se calientan en los incendios forestales y pedalean con los cotilleos de los famosos... (y con) ¿Negros subsaharianos mojados?... Y es que, reconócelo, hay cosas que no se pueden tolerar. Plutón era un planeta de toda la vida, con derechos adquiridos. Y, de pronto, unos astrónomos lo ponen en la calle por enano. O sea, que lo discriminan por la estatura. No me lo podía creer. Con lo bien que sonaba la lista con Plutón al final... ¿Se puede saber de qué estás hablando? De los negros, tío... Hay que tener mucha hambre, pero mucha, mucha, para tirarse al océano cabalgando un ataúd... Sí, pero yo estudié en el cole que, en caso de extrema necesidad, todos los bienes son comunes. O sea, que si te mueres de hambre, lo que robas no lo robas: es tuyo...”. Sigue una gran variedad de títulos como: “Regálame un piropo en Navidad”, “La rebelión de las máquinas”, “Contraseñas”, “Machismo, hembrismo y síndrome de Estocolmo”, “En un Estado-Nodriza”, “Garromáticos espirituales”, “Requiem por el cero patatero”, “La arruga ofende”, “El divorcio perjudica el medio ambiente”, “Un adjetivo parásito”, “Parole, parole, parole...”. “Hombre de la mano en la oreja”. “La insoportable levedad del ‘ex’ ”. Acaba el libro con un texto de matiz especial: “Carta a un negro muerto en el fondo de un cayuco”: “Este verano vi tu fotografía en un periódico. Sentí lástima y vergüenza: mientras tú morías en la playa, yo estaba a salvo... Te cuento estas cosas amigo muerto, a pesar de que mis reflexiones ya te importen poco. Aunque, pensándolo mejor, quizá sí te interesan. Quizá, desde el cielo, estás pidiéndome que las escriba para que, al menos tres o cuatro lectores comprendan que los pecados sociales no son pecados anónimos de responsabilidad limitada. Que todos hemos de pedir perdón y revelarnos. Solo así seremos dignos de compartir tu cayuco para llegar con él al cielo”. Es un placer muy enriquecedor leer cada uno de los breves, pero innumerables artículos, sobre los más diversos temas que hoy mismo resultan actuales, pero orientados todos desde la luz de la fe.– E.ALONSO.

Moral-Pastoral-Liturgia

CAAMAÑO LÓPEZ, José Manuel, *Autonomía moral. El ser y la identidad de la teología moral*, San Pablo-Comillas, Madrid 2013, 21,5 x 14,5, 455 pp.

Celebramos la aparición de este libro que trata de responder a las preguntas ¿Implica la autonomía la contraposición entre Dios y el hombre? ¿Cómo entender la autonomía moral desde un punto de vista teológico y específicamente cristiano? Preguntas nada fáciles, pues tienen que ver con la identidad humana y cristiana. Una búsqueda de la identidad moral cristiana en una época de gran inseguridad y confusión moral. Precisamente la teología moral tiene como objetivo el orientar las decisiones en las que el cristiano debe realizar no solo lo bueno sino radicalmente lo mejor, aquello que plenifica su vida a pesar de todas las condiciones existenciales que hacen complicado la culminación de cualquier proyecto humano. La obra consta de tres partes, el capítulo primero es extenso y analiza el trasfondo filosófico de la autonomía moral a lo largo de la Modernidad buscando los elementos que la han llevado a una comprensión cerrada que se identifica con la libertad de elección o autodeterminación. En esta visión que se ha ido imponiendo libertad de elección y autonomía moral son conceptos intercambiables. En el fondo de esta visión reside una comprensión de la autonomía moral que ha quedado reducida al derecho a elegir libremente lo que uno quiere hacer o no hacer con su vida, pero desligada de aquellos valores y fundamentos que en realidad le sirven de sustento. La comprensión del sujeto humano por parte de Descartes es el punto de partida para la posibilidad de la autonomía, aunque es a Kant a quien se debe la comprensión de la autonomía como el principio supremo de la moralidad. Los dos capítulos restantes son teológicos, el segundo se adentra en los problemas de la recepción teológica de la autonomía moral y el debate surgido después del Vaticano II entre las llamadas moral autónoma y ética de la fe. Aquí se adentra en el estudio de los autores como Fuchs, Böckle, Vidal, Ratzinger, la encíclica *Veritatis Splendor*, etc. Finalmente el tercer capítulo ofrece un intento de comprensión de la autonomía moral desde una perspectiva teológica y cristiana que supere las deficiencias y límites de las corrientes anteriores, tomando en consideración las palabras del Credo, es decir, la última elección es siempre ante Dios, ante el Misterio Absoluto. Es decir, no se puede desvincular la autonomía moral de Dios, en el fondo la autonomía es el reflejo de la propia individualidad, de una vida realizada sin imposiciones ante Dios. La Teología moral no puede hablar del hombre y de su libertad al margen de su fondo creador y del Dios que le da el ser, hay que entender la autonomía moral desde un punto teológico y cristiano, es decir, la persona como criatura de Dios está llamada a la comunión con él, a la salvación. Es en la autonomía moral humana donde se revela nuestro ser en Cristo y la llamada a la santidad de la vida divina, que no es solo una vocación religiosa sino también una exigencia moral. Por eso, en cada acto moral se realiza la progresión humana hacia Dios; es en nuestras elecciones libres dónde verificamos la actuación del Espíritu en el corazón humano, la realización de la autonomía más radical. Ahora bien, como el autor dice en su conclusión hay que seguir buscando y preguntando, pues la elección hay que hacerla ante Dios, nuestro creador, que nos ha creado con conciencia y libertad, por eso, a pesar de nuestra existencia finita y los conflictos y tensiones que conlleva, y ante la posibilidad del error y de interpretar inadecuadamente lo que Dios espera de nosotros, es en esa precisa situación ante nuestra conciencia y ante el Misterio Absoluto que nos sostiene y nos desborda donde tenemos que tomar la decisión de asemejarnos al Dios revelado en Jesucristo.– J. ANTOLÍN.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *Arte y Liturgia*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 21x16, 108 pp.

Este volumen contiene las conferencias sobre Arte y Liturgia de las Jornadas XXXVII de Profesores de Liturgia. Así, su Presidente, A. García Macías, nos ofrece el sentido del arte entre el Dios invisible y Cristo imagen visible suya. Pero la Iglesia no protege un único estilo y procura el amor al arte y la formación artística de todos pues el arte transmite “per viam pulchritudinis” la fe y los misterios que la palabra ofrece “per viam veritatis”. Por eso, la Iglesia ha protegido tanto a los artistas y los quiere y tiene por amigos. Luego, A. Gascón Aranda expone esa “viam pulchritudinis” del arte y la liturgia. De modo que la “lex orandi”, “lex credendi” y “lex vivendi” de la comunidad eclesial han dado “forma a los grandes temas de la iconografía cristiana” y su renovación (p. 20; 22). I.M. Fossas expone el tema del arte sacro al servicio de la Liturgia tal como aparece en los documentos conciliares y postconciliares según la idea fundamental de la encarnación de Cristo con todo su sentido humano y transcendente. Narciso-J. Lorenzo Leal nos presenta la belleza de los objetos litúrgicos y su sentido polisémico, la paradoja de la cruz y la belleza de Cristo, bello en el pesebre y en su muerte y bello en su trasfiguración y resurrección. También se trata del esplendor de los objetos litúrgicos, su belleza sacramental y la belleza de su uso. R. Navarro Gómez nos muestra la relación entre iconografía y liturgia en función de la “actuosa participatio” tan querida al concilio Vaticano II^o. Entonces, nos hace ver el sentido del arte paleocristiano, bizantino, románico, gótico, renacentista, barroco y la situación actual donde se ha de evitar tanto el subjetivismo excesivo (p.92) como un objetivismo neutro cenizo o el mero sentido decorativo, como indica E. Temperán Villaverde, pues el espacio litúrgico es el lugar de la vida interior y santidad de la Iglesia con todo su dinamismo (p.101;102), que ha de llevarnos a Aquel que por su encarnación nos ha salvado “a través de la materia” (San Juan Damasceno) (p.108) para introducirnos en su gloria y la luz de su mediodía, es decir, en el: “fervor charitatis et splendor veritatis” (S. Agustín, *civdei* 18,32).– D.NATAL.

FERRER, Juan M., – Jesús R. FOLGADO (Eds.), *La Liturgia, inspiradora de las artes*. Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona 2013, 21x15, 105 pp.

La fundación san Juan, la Iglesia de Madrid y la Dirección General de Patrimonio de la comunidad de Madrid han querido reflexionar sobre cómo la Liturgia ha influido en el Arte y cómo ahondar en la colaboración mutua que tanto ha enriquecido a ambas. Así, J.M. Ferrer diserta sobre el arte sacro y su relación con el culto cristiano en este año de la Fe y en una sociedad menos religiosa que la tradicional. También nos ofrece este autor algunos ejemplos de la arquitectura y la liturgia tardo-romana en las zonas de Mallorca, Barcelona, Sevilla, Guadalajara y Zamora. J.M. del Río Carrasco expone la función eclesial de las artes y su aportación a la cultura contemporánea con vistas a un nuevo humanismo en un mundo más laico. M. Cristiana Tarrero nos muestra el uso litúrgico de las obras de arte y su relación con los museos, mientras Francisca Soto nos hace ver la influencia del uso litúrgico en la restauración de las obras de arte como El Cristo de las Batallas de Salamanca, el cáliz de Osuna y otros ejemplos. Finalmente, C. Javier Vergara nos ilustra sobre el uso litúrgico del “Carro Triunfal” particularmente en la diócesis de Getafe. El Arte Sacro ha sido siempre un lugar privilegiado de encuentro entre la humanidad y la trascendencia divina. Con todo, las relaciones entre el arte y la religión, y, sobre todo, entre los artistas y la Iglesia no siempre han sido fáciles. Pero es evidente que la religión necesita del arte para expresarse y que el artista recibe un gran tesoro de la religión cuando consigue captar y sacar a luz el esplendor de sus misterios.– D.NATAL.

HAVRE, Didier van, *Amar la Misa*. Trad., de G. Esteban. Eds. Rialp, Madrid 2013, 22x14, 202 pp.

La Iglesia expresa su fe mediante la acción litúrgica y las oraciones. La ley de la oración es la ley de la fe: *lex orandi, lex credendi*, es decir, la Iglesia cree como reza. De este punto parte Didier van Havre para ofrecernos, más que un estudio, una reflexión sobre la Eucaristía. Van Havre, sacerdote y Doctor en Teología, actualmente vicario de Notre-Dame au Sablon (Bruselas) como bien lo señala al inicio del opúsculo, no tiene otro interés que el de compartir su amor y fascinación por este sacramento. La celebración de la Eucaristía es, sin lugar a dudas, oración, pero también es, ante todo, acción. El principal actor es Cristo resucitado. Lo más extraordinario es sentir la presencia de Cristo que se acerca a la Iglesia orante. En todo el libro, compuesto de tres partes, el autor adopta un estilo descriptivo. Dado que su interés es pedagógico en cuanto que desea ofrecer una herramienta para valorar y descubrir el valor extraordinario de la Eucaristía, que por siglos la Iglesia ha venerado, lleva a cabo la presentación teniendo en mente sobre todo a los fieles laicos. En la primera parte titulada “la fe de la Iglesia”, el autor ofrece una breve semblanza a manera de recordatorio de lo que significa la eucaristía; en la segunda parte, “la celebración de la eucaristía”, siguiendo el ordinario de la eucaristía ofrece una descripción de todo lo que el sacerdote y los fieles hacen durante la celebración eucarística; muestra el significado de gestos y oraciones, los cuales los relaciona a la vida de Jesús, para después exponer las actitudes que corresponden a tales gestos y sus consecuentes implicaciones en la vida del fiel. Y por último, la tercera parte, está dedicada al “tiempo litúrgico”, en ella se describen los distintos tiempos cuya lógica sigue el acontecer de los misterios de la vida de Jesús. El material al que recurre van Havre para emprender su exposición lo conforma la Biblia, el Catecismo y su Compendio, las enseñanzas del Concilio Vaticano II, así como documentos del magisterio de Pablo VI y de Benedicto XVI.– G. ARÁUZ.

MOYA, Juan (Ed.), *Devocionario eucarístico. Con cincuenta momentos de adoración*. Palabra, Madrid 2013, 334 pp.

El Oratorio del Caballero de Gracia de Madrid tiene una gran tradición de 4 siglos de adoración eucarística. Los sacerdotes que atienden este oratorio han recogido un resumen doctrinal sobre la Eucaristía y su adoración, las visitas al Santísimo y la comunión espiritual, la Exposición y Bendición, el Rosario Eucarístico y Novena a la Eucaristía además de Himnos y Canciones eucarísticas, oraciones de preparación y acción de gracias para la Misa, y sobre todo han preparado 50 “Momentos” de adoración al Santísimo. Estos momentos reúnen más de 50 textos de la Sagrada Escritura, del Magisterio, de muchos santos y autores espirituales para ayudar a adorar la Eucaristía, personal y comunitariamente, y meditar este gran Misterio “culmen y fuente” de la fe y la vida cristiana. La adoración a Dios es hoy el mejor y mayor antídoto contra todos los ídolos de nuestro tiempo, y la Eucaristía, sacramento del amor y la comunión, el mejor remedio y medicina contra el individualismo insolidario que con tanta fuerza hoy nos empuja y aqueja.– D.NATAL

SAN PABLO (Ediciones), *Misal diario. La Palabra día a día. Enero 2014*, San Pablo, Madrid 2013, 12x10, 143 pp.

Se trata de una nueva propuesta que se ofrece al cristiano que acude a la Eucaristía diaria. Este librito recoge las lecturas y los salmos así como las oraciones de cada día para ha-

cerlas más accesibles al creyente. E incluye también un comentario a esas lecturas y a las fiestas o santos que se celebran en cada jornada, con el fin de llevar toda la riqueza de los textos y de la celebración a la vida de cada día, con sus penas y alegrías, sus angustias y esperanzas como nos ha recordado el Papa. Un librito que encantará a muchos por su sencillez y sentido práctico pues también muy fácil de llevar y manejar de modo que obvia las incomodidades, tan frecuentes, en los librotos tradicionales de ir Misa, y muy útil también para quienes no pueden acudir a la celebración diaria para nutrirse de forma individual o familiar de la Palabra proclamada.– D.NATAL

PERO-SANZ, José Miguel, *Aguardando el cielo. En torno a la esperanza*. Ed. Palabra, Madrid, 19x12, 138 pp.

Actuar por esperanza es condición común a los humanos. Es la constatación de José Miguel Pero-Sanz para ofrecernos una meditación sobre la esperanza en esta obra. Aludiendo al texto evangélico de Mt 16, la visita de las mujeres al sepulcro, Pero-Sanz abre su reflexión a fin de poner de manifiesto la especificidad de la esperanza cristiana. Efectivamente, Cristo ha resucitado, y el sepulcro vacío es señal de que su resurrección desborda la historia. En el caminar esperanzado de aquellas mujeres que se dirigían al sepulcro, el autor ve reflejada la vida de todo creyente. La presentación, distribuida en ocho capítulos y con un estilo ameno y recurrente a ejemplos concretos -algunos tomados de la Sagrada Escritura-, bien podría sintetizarse de la siguiente manera: nuestra existencia se articula como un entramado de sucesivas esperanzas. Sin embargo, no se trata de una esperanza abstracta. La esperanza cristiana reside en un Ser concreto, vivo y personal, Dios. Conscientes de que también transitamos por caminos sembrados de espinas, porque la meta es cierta y su consecución segura es por lo que nuestros días merecen ser vividos. La esperanza es el amor que convierte la existencia en una feliz aventura, digna de ser vivida.– G. ARÁUZ.

Filosofía

MEYLAHN, Johann-Albrecht, *The limits and possibilities of postmetaphysical God-talk. A conversation between Heidegger, Levinas and Derrida*, Peeters, Leuven 2013, 24x16, 355 pp.

Esta obra trata de abrir nuevas vías de sentido y del misterio a nuestra era post-metafísica y al lenguaje sobre Dios. Pues, con la afirmación tajante de que estamos en una “época post-metafísica” no está ya todo dicho ni tampoco hemos dicho la última palabra de la Metafísica ni del sentido de la trascendencia o de Dios. De hecho, a partir de la denuncia de la ontología y del trabajo del campo metafísico elaborado por Heidegger, de la clausura del discurso denunciado por Derrida y el ansia del Infinito re-cordada por Levinas, se trata de abrir nuevas vías al misterio y de sentido por medio de la teo-poética. Ya muy famosos escritores como Salinas, Lorca o Machado, nos habían dicho que: Cada cosa tiene su misterio y la poesía, en su caso, nos conduce al misterio de las cosas. Así, también, elaboraciones filosóficas actuales, como las santas locuras ya antiguas (pp. 321-346), nos conducen a dimensiones que los humanos, demasiado cuerdos y encerrados en sí mismos, apenas pueden vislumbrar, pero que nos recuerdan que toda noche oscura es también noche luminosa, tanto en san Juan de la Cruz como en Heidegger, que todo lo finito señala lo infinito, como ha mos-

trado tantas veces Levinas, y que todo desierto ha encaminado al pueblo de Dios a la tierra prometida y al lugar del otro. Heidegger, Derrida y Levinas, cada uno a su manera, nos han señalado esos caminos que parecen conducir a “ninguna parte” pero que luego nos sitúan a las puertas del paraíso y del mundo del otro totalmente diferente y prójimo. Con todo, es verdad que nunca hay que confundir la teo-poética con la teo-política para que Dios no se quede en programa y el programa no se haga Dios y volvamos a caer en la idolatría del poder, el dinero y la violencia. Pero, eso no quiere decir que todos los caminos están cerrados, pues todo *locus* y *topos* humano es también *lucus* (a lucendo), como dice Heidegger, estrella y vía láctea que nos apunta al camino.– D.NATAL.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Rialp, Madrid 2013, 19,5 x 13,5, 338 pp.

Se nos ofrecen en este libro divulgativo las convicciones morales de nuestra cultura y las claves para construir o reconstruir con solidez los cimientos fundamentales de nuestra sociedad. Nuestra cultura tiene su origen en la cultura griega y es precisamente allí donde comienza la reflexión moral o ética, cuando Platón en sus diálogos pone en boca de su maestro Sócrates que una vida sin reflexión no merece la pena. Una vida conforme a la razón, la búsqueda del bien moral, supone un esfuerzo diario para adquirir determinadas disposiciones, las virtudes, que solo se consiguen mediante una paciente ejercitación. Un momento de esta historia de búsqueda de lo que es digno del hombre, está representado por la discusión entre Sócrates y el sofista Calicles, que aparece en el *Gorgias*, acerca si es preferible sufrir una injusticia que cometerla. Platón defiende el principio socrático de que es mejor padecer una injusticia antes que cometerla. Nunca es lícito hacer el mal, aunque nos pueda traer beneficios, ya sea riqueza, fama, placer, o cualquier otra cosa. No hay justificación posible para hacer el mal, seamos o no seamos vistos (anillo de Giges), nuestra conciencia es la que nos acusa y nos martillea constantemente. Este es el punto de partida de la ética en nuestra cultura, aunque muchas veces parece que se nos olvida, como si la conciencia, dado que no reflexionamos mucho, apenas nos dice nada, o no tenemos ni tiempo para escucharla.– J. ANTOLÍN.

Historia

GONZÁLEZ VELASCO, M., OSA., *Beato Gerardo Gil Leal, 1871-1936. Mártir Agustino, Apóstol de El Escorial*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial.[Madrid], 2013. 19.50 x 12.50, 301 pp.

El P. Modesto sigue en su encomiable proyecto de presentar al pueblo la vida de los Mártires agustinos de El Escorial. En esta nueva obra nos presenta la biografía del P. Gil Leal, natural de la Vid (Burgos). Allí tomó contacto con los agustinos misioneros de la Provincia de Filipinas, lo que según el P. Modesto, hizo a Gerardo cambiar del Seminario de Burgo de Osma (Soria) al Colegio de los agustinos filipinos de Valladolid, donde hace su noviciado y cursa los estudios de Filosofía, y de aquí pasa al Monasterio de la Vid y más tarde al Escorial, de cuyo Monasterio se habían hecho cargo los agustinos de la Provincia de Filipinas el 1 de junio de 1885. Su estancia en El Escorial y su labor humanitaria llevada a cabo

en la Villa y sus alrededores queda bien plasmada por el autor al relatar la obra social por él realizada desde 1906 a 1936: la construcción de casas baratas, el Patronato social, La Caja dotal, Sindicato de costureras, Escuelas nocturnas etc., obra social de la que aún se acuerdan los que le conocieron y le recuerdan como "el Apóstol de El Escorial".

La obra va dividida en varios capítulos: I. Nacimiento, niñez, adolescencia y juventud (1871-1888). II. Religioso agustino (1888-1936). III. Obras sociales (1906-1936). IV. Persecución religiosa y martirio (1931-1936). V. Proceso de beatificación. VI. Escritos. VII. Fuentes y bibliografía. VIII. Escritos inéditos. La obra termina con dos apéndices: Homenajes al Bto. Gerardo Gil y otros mártires sacrificados en Paracuellos. Una biografía bien documentada, ilustrada y narrada y que se lee con agrado. Hay que agradecer al P. Modesto por el hermoso trabajo que está haciendo para dar a conocer la biografía de los mártires agustinos.– P. HERNÁNDEZ.

VIZUETA MENDOZA, José C., y CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, Javier, OSA, *ILUMINACIONES. La Profesión Religiosa y sus signos*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial, [Madrid], 2013. 24 x 17, 408 pp.

Los orígenes de la vida religiosa se encuentran en el seguimiento radical de Cristo. Quienes consagran su vida a Dios por los votos religiosos saben que ese acto de emisión de la profesión conlleva un doble significado: la consagración a Dios de por vida de una vida dentro del marco propio de la Regla y Constituciones de la Orden o Instituto en la que emiten sus votos, y por otra parte, ante la iglesia y la sociedad la manifestación pública de una nueva forma de vivir la vida siguiendo las pautas de esas Reglas y Constituciones. La importancia de este acto religioso queda patente en la escritura y decoración de su texto en el libro llamado de Profesiones.

La obra va dividida en seis capítulos: I. Presentación de la obra. II. Entrar en religión: La selección de los candidatos; El noviciado y los maestros y los textos para la formación de los novicios. III. La profesión religiosa. IV. Signos de la profesión: los ritos y los libros, actas y cartas de la profesión. V. Bibliografía y el VI: Apéndice (selección de Actas y Cartas).

A lo largo de la historia de las órdenes religiosas tanto en el mundo hispánico como fuera de sus fronteras se han creado auténticas obras artísticas a la vez que históricas, dignas de un museo, que se conservan en los archivos de las mismas. Obras artísticas que los autores nos presentan en el capítulo sexto, pp. 149-403. Obras hermosas donde se recrea con gozo la vista.– P. HERNÁNDEZ

DOMÍNGUEZ, Juan Francisco, *Arias Montano y sus Maestros*. Colección: Biblioteca del Humanismo, Ediciones Clásicas, Madrid 2013, 21x15, 214 pp.

Arias Montano parece que nunca quiso ser llamado maestro o doctor. Prefería presentarse como discípulo y condiscípulo o simplemente como aprendiz. En su madurez solía añadir a su nombre la voz árabe *talmid* que significa *discípulo*, pues él pensaba que sólo uno es el verdadero maestro: Cristo. No obstante él reconoce a otros muchos como maestros en su formación. Esta obra trata de recoger de manera sencilla y breve los datos más importantes sobre los maestros de Arias Montano y su relación con ellos. El autor de esta obra, muy buen conocedor del tema, deja para otra ocasión entrar en un estudio más profundo de algunos de ellos, pues mientras unos han sido bastante estudiados otros permanecen en la sombra y necesitan recibir una nueva luz más fuerte y profunda. En todo caso, tenemos aquí

reseñados ya algunos de estos maestros como son, entre otros: Benito Arias padre, Juan de Quirós en Física, Pedro Mexía y Pedro Serrano en Metafísica, Cipriano de la Huerga, Juan del Caño y Pedro Chacón en Escritura, Mancio del Corpus Christi y Pedro Zumel en santo Tomás y Escoto, Andrés de la Cuesta en nominales, Hernando Díaz en hebreo y arameo, Alfonso García Matamoros y Ambrosio de Morales en Retórica y otras, y Francisco de Mena y F. de Arce en Medicina. Con todos ellos mantuvo A. Montano, casi siempre, una excelente relación ayudándoles, a veces, a publicar sus obras pues él fue un fanático de los libros y un sabio muy autodidacta.– D.NATAL.

Espiritualidad

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Teología espiritual de la Regla de san Agustín*. Ciudad Nueva – Estudio Agustiniiano, Madrid 2013, 22 x 14,5, 200 p.

Debo agradecer con esta reseña la gentil y oportuna solicitud que me hizo el padre Pío de Luis a mi paso por el convento agustiniano de Valladolid, de leer y dar mi parecer con absoluta libertad sobre este pequeño libro que aborda la teología espiritual subyacente en el texto de la *Regla* de san Agustín. He leído con agrado cada una de sus páginas encontrando en ellas una lectura fácil al tiempo que profunda. La perspectiva espiritual con que se aborda el texto de la *Regla* hace tal ejercicio aún más amable. Aún así, la perspectiva espiritual del trabajo realizado está íntimamente ligada a un profundo trabajo teológico por parte del autor. Como afirma en el prólogo “la teología acaba siempre en espiritualidad, es decir, en vida del espíritu y, al revés, la espiritualidad tiene su alimento más sustancial e imprescindible en la teología. La espiritualidad no es pietismo, sino apropiación interior del dogma; de igual manera, el dogma no es ideología, sino expresión formal de lo que vive el espíritu”. En el prólogo del libro se advierte con claridad al lector la impostación teológico-espiritual del trabajo realizado y su tesis fundamental, a saber: La contemplación de la *Regla* de san Agustín tiene como meta fundamental alcanzar la comunión con Dios y con los hombres. El Dios al que se tiene como meta de comunión es el Dios trinitario, a cuyo gozo en la unidad y distinción de sus personas debe estar encaminado todo lo demás. Todo el camino espiritual trazado en la *Regla* a través de los principios ascéticos contenidos en la mayor parte de ella tienen este fin único. Solo desde esta perspectiva se comprende el famoso sintagma del inicio de la *Regla* “*anima una et cor unum*”.

Toda la teología de san Agustín está en tensión constante hacia la meta de la comunión con Dios. Basta recordar el conocido frontispicio de las *Confesiones*: “Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (1, 1). Sin embargo, el autor ilumina esta meta subyacente en la *Regla* a través de otros dos textos agustinianos de época posterior a la escritura de la misma. Un texto de la *Ciudad de Dios* y otro del *Tratado sobre el Evangelio de Juan*. El primero en el libro XII de la *Ciudad de Dios* donde Agustín comentando el relato del Génesis acerca de la creación del hombre y la mujer afirma que “Dios quiso crear un solo hombre del que luego se propagase una muchedumbre para que, por la contemplación del origen común, se mantuviese el vínculo de la concordia entre los muchos”. El querer vehemente de Dios se vio truncado por el pecado que destruyó radicalmente la comunión natural del hombre con Dios y con sus semejantes. Agustín en su teología desarrolla la idea de que con la venida del redentor aquella ruptura de la comunión natural entre los hombres y con Dios viene subsanada con una comunión aún más profunda que es la comu-

nión por la gracia. El plan de Dios es que los hombres ya no estén unidos por ser hijos de Adán, sino por ser hijos de Dios. El texto del *Tratado sobre el Evangelio de Juan* 26, 13 es un texto eucarístico. La eucaristía es el sacramento de comunión. Agustín lo define como “*sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis*”. Aquí cada una de las tres expresiones está referida a una persona de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo respectivamente. El Padre ha tenido la piedad de enviarnos a su Hijo; el Hijo, en quien somos bautizados, es el signo de la unidad cuya sugestiva imagen la encontramos en el pan; el Espíritu Santo es el don recibido, el lazo espiritual que crea la unidad. La Eucaristía garantiza y supone la unidad, es la fuente y la cumbre de la comunión con Dios y con los hermanos. Así pues, como afirma el autor “como el plan de salvación del hombre es trinitario, san Agustín ha descrito la Eucaristía también en clave trinitaria”.

Con el análisis de ambos textos el autor subraya la profunda idea de comunión del pensamiento agustiniano que luego vendrá plasmada, quizá de manera un poco velada, en la *Regla*. La interpretación de la *Regla* que ofrece Pío de Luis consiste en desvelar los textos de cuño teológico que fundamentan esta idea central de la comunión. Dichos textos son pocos en comparación con los textos ascéticos pero importantes en su contenido y ubicación con el ánimo de hacer dicha comunión visible, protegerla e intensificarla. Los textos que señalan los principios teológicos que están a la base de la comunión son: “*anima una et cor unum*”, “*in Deum*” y “*cum dilectione*”. Los dos primeros al inicio de la *Regla*, el tercero al final de la misma. El primero corresponde al Hijo en quien nos hacemos una sola alma según la doctrina del Cristo Total, el segundo corresponde al Padre de acuerdo con el consueto modo bíblico de dirigirnos a Él, el tercero corresponde al Espíritu Santo que es la caridad como realidad teológica.

Todos los preceptos ascéticos descritos en la *Regla* (guarda de la castidad, austeridad, oración, perdón, etc.) tienen la finalidad de caminar hacia la comunión, pero esta comunión es, ante todo, una realidad teológica antes que ascética. La comunión de la mera vida en común, la comunión cuyo fundamento básico es psicológico o la comunión de un compartir de valores del espíritu son insuficientes si falta la base teológica. Esta aseveración comentada de manera lúcida por el autor a mi parecer constituye la idea fundamental de este estudio de la *Regla*. Dicho marco teológico le da toda la perspectiva espiritual a la lectura del texto agustiniano. Además del desarrollo de esta idea principal, el libro de Pío de Luis ofrece una lúcida síntesis sobre los problemas críticos de la *Regla* (fecha, autor, destinatario) y un sugestivo comentario a los principios ascéticos que se encuentran en el texto. Como se ha dicho, dichos aspectos están en función de hacer dicha comunión visible (vida en común), protegerla (interioridad) e intensificarla (*confessio*). Gracias al marco teológico establecido previamente, la vida en común está llamada a ser comunión de vida, la interioridad previene del orgullo que corrompe toda buena obra realizada en la ascesis, y la *confessio*, en su doble dimensión de acción de gracias y contrición de corazón, suscita el sentimiento adecuado para vivir todo lo que se ha decidido abrazar voluntariamente. El autor ofrece un comentario transversal a todas las prácticas concretas contenidas en la *Regla*, todas ellas que están ordenadas no solo a la sanación de los vicios fruto de las tres concupiscencias enunciadas por la teología juánica (ojos, carne y ambición mundana), sino también a poner los ojos en la belleza espiritual de quien nos ha amado hasta el extremo.

El libro de Pío de Luis no es un mero comentario sistemático a la *Regla*, sino que es una nueva perspectiva de lectura desde el concepto de comunión. Aún desde la originalidad de la perspectiva el autor busca ser extremadamente fiel al pensamiento de Agustín tanto así que aún encontrando imágenes sugestivas para explicar la teología del santo renuncia a ellas por no hallarlas aplicadas por el Hiponense (p. 104). Quizá alguno pueda calificar de forzada alguna apreciación acerca de la ubicación de los sintagmas teológicos en el texto de la *Regla*

(p. 32) pero ciertamente a veces no se puede encontrar mejor explicación. Llama la atención que a lo largo del libro el cual, como hemos referido, tiene su tesis fundamental en el gozo de la comunión trinitaria como meta del camino ascético propuesto en la *Regla*, se haga poca citación de la obra *La Trinidad*. Para iluminar dicha meta el autor acude a la *Ciudad de Dios*, al *Tratado sobre el Evangelio de Juan* e incluso a textos antiarrianos como *Contra Maximino*, pero no mucho al tratado por excelencia de Agustín sobre este misterio. Ciertamente, sobre dicha ausencia confieso mi perplejidad pero a la vez mi satisfacción. El autor no ha acudido para exponer su perspectiva de lectura de la *Regla* a las semejanzas psicológicas que Agustín desarrolla en la segunda parte de este tratado y que han sido tantas veces sobrevaloradas por los estudiosos como casi única perspectiva con la cual Agustín se acerca al misterio trinitario. En efecto, el autor ha encontrado mucho más fructífera y abierta la teología interpersonal sobre la Trinidad desarrollada por Agustín en todas sus demás obras, en especial, en aquellas de carácter exegético. Las semejanzas psicológicas, que ciertamente son para Agustín una lejana comprensión del misterio trinitario y hacen parte solamente de una profundización de su ejercicio especulativo, no ofrecen una perspectiva fecunda para hablar de la Trinidad en su dimensión económica tal como dicho misterio es vivido en la comunidad religiosa. Justamente, porque Pío de Luis, valora el texto de la *Regla* en un modo unitario, aunque distinguiendo los aspectos teológicos de los ascéticos, una perspectiva económica de la Trinidad se hace necesaria y por otra parte más fiel al genuino pensamiento agustiniano que no ha querido en ningún momento expresarse de la Trinidad como una realidad intimista y encerrada en sí misma como se podría concluir de una lectura rápida de algunos pasajes que se encuentran en *La Trinidad*. Finalmente, deseo expresar mi alegría por haberme encontrado con un libro profundo pero de ágil lectura, que puede encontrar tanto interés y fecundidad espiritual en los religiosos que han abrazado este santo propósito. Enhorabuena al Padre Pío de Luis por su nueva contribución para el estudio de la teología y espiritualidad agustiniana.– M. SAAVEDRA.

LIBRES BAJO LA GRACIA, *La espiritualidad agustiniana en los escritos de los Papas y de los Piores Generales, y en los documentos de los Capítulos Generales y de la Orden (2001- 2013)*, Vol. IV, Pubblicazioni Agostiniane Curia Generalizia Agostiniana, Roma 2013, 24x17, 215 pp.

Según nos dice en la presentación, recoge la espiritualidad agustiniana en los escritos de los Piores Generales y en los documentos de los Capítulos Generales y de la Orden. Es ya el IV volumen de la colección. En este volumen no se hace más que un elenco de intervenciones orales o escritas de los Papas referidas a la Orden por cuestiones de la “Librería Editrice Vaticana” donde se encuentran editados y este cuarto volumen contiene los documentos de los dos sexenios del generalato del P. Robert F. Prevost con diversos escritos y alocuciones suyas, además de los Capítulos Generales 2001, 2004, 2007 y 2010.

La finalidad de la publicación es la de contribuir a la renovación de la identidad en la Orden, del sentido de pertenencia y de nuestro compromiso con la vida religiosa al servicio del anuncio del reino de Dios, o sea, actualización de la espiritualidad, del carisma agustiniano y de la misión de la Orden al servicio de la Iglesia y de la humanidad, como compromisos, como respuesta profética y solidaria con justicia, caridad y totalmente humana a los Signos de los Tiempos. Detalles importantes sobre estos aspectos da el P. Orcasitas, General saliente, en la homilía de la eucaristía del inicio del Capítulo General del 2001 y después desarrollarán los documentos del P. General entrante y de los capítulos de los dos períodos del P. Roberto Prevost : “Nuestra referencia es Cristo, Camino, verdad y vida , pasado, presente

y futuro de la historia que hemos de anunciar con el lenguaje y los medios a nuestro alcance, para que la buena noticia del Evangelio despierte interés y dé respuesta adecuada a las preguntas más profundas y urgentes de la humanidad” y es responsabilidad del Capítulo trazar el camino de la Orden para ser los colaboradores de ese Cristo visto desde los ojos de caridad que es la espiritualidad agustiniana. La referencia es el hombre de hoy al que tiene que mirar la Orden para hacer propios, como lo hace la Iglesia, los gozos y las esperanzas, los sufrimientos y dolores del hombre de hoy. El motivo es el amor a la humanidad y la confianza en Dios. Tener en cuenta el contexto social es imprescindible para elaborar un plan de gobierno dada la realidad del mundo actual cambiante y la de la Orden con significativas divergencias en el campo cultural, económico y religioso. Se constata que la Orden crece en los países en vías de desarrollo y está disminuyendo en forma alarmante en los de mayor bienestar económico. Nos toca reflexionar para encontrar la forma de conectar con el hombre autosuficiente, descreído, no humilde, olvidado de la dimensión trascendente, agnóstico de estos países desarrollados para saber dar testimonio y saber presentar a Cristo hoy. Puede ocurrir que nuestra vida religiosa esté afectada de esa mentalidad autosuficiente que nos impida ver adecuadamente a Dios y que nos haga confiar más en nosotros mismos que en ese Dios que gratuitamente nos da la posibilidad de vivir fraternalmente en unidad por la caridad y estar al servicio del Reino de Dios como nos dice S. Agustín (en. in. ps., 132, 10). El Espíritu Santo, el Dios Amor, puede concedernos el don de la unidad y del acuerdo fraterno, para crecer en caridad y ser testigos de ella en el mundo (en. in. ps. 30, II, s 2,1) Por otra parte, el desafío de una gran parte de la humanidad subdesarrollada, llena de injusticias y con degradación humana nos provoca a empeñarnos por superar estos problemas para colaborar en la creación de un mundo más humano, más justo, con compromiso con los pobres, con reconocimiento de la dignidad de la persona humana en todas sus dimensiones con exclusión de todo racismo y de toda marginación, discriminación o intolerancia, pobreza. El Cristo total de la eclesiología agustiniana nos lo reclama ya que, ese Cristo Cabeza del Cuerpo en el cielo, se extiende al resto del cuerpo de Cristo en la tierra y está en la vida de cada uno de sus habitantes. De tal manera que veremos a Cristo con los ojos agustinianos de la caridad; viviremos esa espiritualidad de la caridad en comunidad como carisma agustiniano: “El mismo Espíritu puede concedernos el don de la unidad y del acuerdo fraterno, para crecer en caridad, como nos enseña san Agustín: ‘La caridad obra el acuerdo; el acuerdo genera la unidad; la unidad mantiene la caridad y la caridad conduce a la gloria’ (en. in ps. 30, II, s.2, 1) (p.13) y, así, responder a los gritos de Dios hoy a través de los Signos de los tiempos. El P. Prevost desde el primer momento refleja una preocupación por clarificar lo que significa volver a las raíces para renovar la espiritualidad agustiniana, el carisma de la Orden y la misión hoy. Por eso se preocupa por activar la renovación de las Constituciones en la referente a la espiritualidad que será aprobada en el Capítulo Ordinario del 2007 y tanto los documentos de los Capítulos Generales Ordinarios como los Intermedios y todos los del P. Prevost como General tocarán aspectos de la espiritualidad o del carisma para escrutar y responder con ojos agustinianos a los signos de los tiempos en cada momento. Es fundamental este libro para los agustinos y para conocer su espiritualidad y carisma viviendo la caridad en comunidad fraterna para responder a los signos de Dios hoy.– E. ALONSO.

ALEGRE VILAS, José, *La luz del silencio, camino de tu paz*, Narcea Eds. Madrid 2013, 21x13.5, 171 pp.

El silencio no como fin sino como medio, como crisol, cuna, matriz, útero donde se labra el encuentro con Dios que da vida espiritual, que la alimenta y la llena del amor de

Dios para transmitir ese amor en la práctica cristiana. “Como en el silencio del seno materno se concibe una nueva vida, así en el seno del silencio se concibe la palabra. Y en la palabra está la vida y la vida es luz...: el silencio es la matriz, donde se engendra la sabiduría de la palabra para iluminar nuestros pasos en el camino de la vida”. La pregunta está en si queremos ser capaces de llegar a ese punto del silencio donde podamos encontrarnos con Dios, dejar que Él nos hable y escuchar su palabra para ser movidos por el amor de ella y construir el amor en el mundo: “La palabra del Señor... la sentía dentro como fuego ardiente, encerrado en mis huesos: hacía fuego para contenerla y no podía” (Jr 20,7). “Necesitamos entrar en esta pedagogía de Dios: primero el silencio, luego, el amor; por último, ordenar el amor” (p.51). Distingue distintos tipos de silencio, porque el silencio “vale lo que valen los motivos”. El silencio como fenómeno humano favorece la concentración, facilita la atención y el reposo del espíritu. Hay “silencios elocuentes” en la oratoria, en la clase, en la conversación. Silencios de escucha por respeto o para percibir mejor el pensamiento del otro o para meditar en ese pensamiento. Silencio de recogimiento -como el gran silencio de la misa-, silencio de admiración y aprobación o desaprobación. Hay también silencios ambiguos porque te deja perplejo o cortado una palabra inesperada o porque no se tienen argumentos para responder. Pero también puede tener significado negativo como apatía, pereza u omisión o, simplemente, malo como el “delito de silencio” por callar ante la injusticia o por omisión cuando se calla en situaciones que se necesita la luz de la palabra. Desarrolla, en una primera parte, el valor del silencio en la Biblia como muy importante para la vida espiritual, pues la Historia de la Salvación nace del silencio de Dios del que brota la creación. Y define la vida personal y la de su pueblo el silencio de modelos importantes del Antiguo Testamento lo mismo que del Nuevo. Destaca el silencio de María que guarda todas las cosas en su corazón y las medita. Culmina el silencio de Cristo en el gran silencio de la Cruz: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46). En la segunda parte trabaja el silencio en la tradición patristica que se refiere al misterio divino o el silencio como medio ascético. En la tercera parte trata el silencio en la vida concreta que se supone como medio imprescindible para actuar con “paz, serenidad y madurez”, y no quedarnos en la simple visión ocular sino ver más allá y adquirir apertura a la trascendencia en el transcurrir de la vida hasta descansar en Dios. Pretende el autor una invitación y una ayuda para “regresar a ti mismo”, a través de la “palabra del silencio”, interiorizarte, hacer un trabajo interior y motivados por el fuego interior, por el amor “pulir, limpiar, quitar lo superfluo, enderezar lo torcido, limpiar lo oscuro” y abrirnos a Dios. Dejar fluir el deseo de Dios, su seducción “ya que nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (Conf. I,1,1) sin olvidarme de los demás por Dios, que nos provoca desde el silencio a vivir la justicia con amor, la verdad y la solidaridad.- E.ALONSO.

LAFRANCE, Jean, *El Poder de la Oración*, Narcea, Madrid 2014, 13,5 x 21, 197 pp.

Como se dice en la introducción, el propósito del libro es ayudar al creyente a conseguir la verdadera meta de la vida cristiana que es adquirir el Espíritu Santo. Para esta tarea el autor encuentra en la oración un instrumento muy poderoso, útil y, en fin, el más fácil. Pues, a partir de esta idea el libro se convierte un ensayo largo y existencial sobre la oración como contenido principal. Es un ensayo existencial porque se entrevé que es fruto de la experiencia del autor, ya sea por sus publicaciones sobre esta materia o por otros indicios de su experiencia. El mérito más importante del libro es su capacidad de convencer al lector del poder de oración. Tiene más merito porque lo ha logrado no con argumentos abstractos sino con el ejemplo de la oración de los salmos (1ª parte), de la escuela de los grandes orantes de

la comunidad primitiva, del Evangelio de Cristo (2º parte) y, finalmente, de María (3º parte). Hablando de la oración citamos algunas intuiciones muy valiosas sobre la misma: '*Pequeñez, sufrimiento, pecado como fuentes de oración*'; '*rezar es rezar en Jesús*'; '*oración como experimentar la filiación divina*'. Basando ésta última, Lafrance entiende que, en definitiva, la oración de Jesús en Getsemaní es un acto de amor filial al Padre, y que la clave de toda oración es la confianza. También el autor lamenta que hoy a nuestra oración le falta el grito que nace de lo hondo de nuestro ser. De otro lado, hay ciertas tendencias peligrosas de despreciar las oraciones sencillas. Analizando el poder de oración, en el marco de la oración de María y desvelando sus puntos fundamentales, el autor nos lleva también una reflexión mariológica muy profunda. Esta reflexión es una ayuda valiosísima para iluminar la gran veneración de que María goza en todas las iglesias apostólicas. Así la grandeza de María no fue solo por el hecho de engendrar a Jesús sino por otras razones como su capacidad para atraer el amor de la Trinidad hacia ella, su fe en la voluntad de Dios, ser la primera discípula de Jesús y, en fin, convertirse una nueva creatura como posteriormente diría Pablo. Creo que el autor ha conseguido mostrar la verdadera naturaleza de la oración cristiana y cómo hacerla con palabras sencillas, con la fuerza de los ejemplos y experiencias de personas de fe (sea de Biblia, de los Padres, hasta de genios de oración de nuestros tiempos). No es un discurso o tratado monótono sobre oración, sino que se va desarrollando con testimonios originales, sin que esas citas dificulten la lectura de la obra. En fin, creo que será un libro muy útil para aquellos que quieren saber y aprender a orar. Y, además, será una herramienta muy positiva para los futuros sacerdotes y religiosos que, además de orar por sí mismos, tienen necesidad de discernir y ayudar a otros en el campo de oración. Para terminar, la calidad de impresión del libro no es muy de alabar. En estos tiempos de *marketing* es importante y espero que no cause daño a la divulgación del libro (7ª Edición). Sin embargo, la cubierta es suficientemente atractiva y sugerente del contenido y puede paliar mucho esta falta externa.– A. PALLIPARAMBIL J.

LAFRANCE, Jean, *Ora a tu Padre*. Guía para una experiencia de oración de diez días. Narcea Ediciones. Colección espiritualidad. Madrid 2014, 10ª edición, 21x13, 192 pp.

La vida de oración puede ser algunas veces mero rito, firme rutina y otras cosas más, pero también puede ser una verdadera experiencia de amistad con Dios en la liturgia y en vida como la entendió santa Teresa. Es Dios mismo el que nos comunica su deseo de establecer una alianza de amor con sus hijos, bajo la dirección del Espíritu Santo que es amor, y nos muestra a Dios con nosotros en diálogo amoroso como nos enseñó el mismo Cristo, hijo de Dios y hermano nuestro, que nos lleva a que ya no sea yo el que vivo de mí mismo sino que “es Cristo quién vive en mí” (Gal 2,20), como nos dice san Pablo. Él nos guía y unifica y nos enseña a abandonarnos en las manos piadosas del Padre, para que también en nosotros se haga su voluntad como en María nuestra madre. Así, alimentados por Cristo, con su pan único y partido y su sangre derramada, resucitamos a la vida nueva de la comunión Trinitaria, asumida en el ara de la cruz y en la gloria de la resurrección, adorando su santo misterio desde lo más profundo de nuestro corazón para que inunde todo nuestro ser y nuestra vida con un amor filial bajo la acción del Espíritu. Es así como Cristo nos ha enseñado a dejarnos con plena libertad en las manos del Padre amoroso. Estamos ante un escrito que hay que leer y meditar muy despacio para que la paz y el amor del Señor de la vida y el amor inunde todo nuestro ser humano y divino.– D.NATAL

Educación-Varios

MUNCHARIZ, Ana, *Santa Hildegarda de Bingen*. Mística y visionaria alemana del siglo XII. Doctora de la Iglesia. Palabra. Colección Arcaduz. Novela. Madrid 2013, 21x14, 319 pp.

Esta vida novelada nos presenta la figura de la nueva Doctora de la Iglesia, como la proclamó el papa Benedicto XVI en octubre de 2012, santa Hildegarda de Bingen. Había ingresado a los 8 años en un monasterio Benedictino del Palatinado. Es una persona un tanto enfermiza cuya vida transcurre de modo apacible por mucho tiempo, aunque estaba dotada de ciertas visiones especiales. A los 43 años se le ordena que escriba estas visiones. Y, desde ese momento, se convierte en un referente de toda la cristiandad al manifestarse su riquísima personalidad como visionaria-profeta, teóloga, fundadora, médica-boticaria, música, científica, consejera de emperadores y papas, obispos, abades y abadesas, y, también, de gente sencilla a la que cura y consuela. Sus escritos nos muestran el amor de Dios al hombre y al mundo, como un don que hay que cuidar, pero también la armonía entre fe y razón, la igualdad del hombre y la mujer, tan extraña a aquellos tiempos, que sólo se explica por la fuerza del Espíritu del que ella se considera mero instrumento, “una pequeña pluma” que su viento sostiene. La autora, de esta obra, ha sabido conjugar perfectamente lo extraordinario con lo ordinario de la vida de la santa, lo natural con lo sobrenatural, lo histórico con el relato mágico, de modo que el lector avanza como encantado a los largo de estas páginas.– D.NATAL.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*
Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org
- *ESTUDIO AGUSTINIANO*
Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org
- *LA CIUDAD DE DIOS*
Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
edes@edes.es
- *RELIGIÓN Y CULTURA*
Columela, 12
28001 Madrid
ryc@agustinos-es.org
- *REVISTA AGUSTINIANA*
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustiniana.com

