

61/2
2026

ESTUDIO AGUSTINIANO

Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



MAYO-AGOSTO 2026
Núm. 61 Fasc. 2



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 61 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2026



ARTÍCULOS

MAGIN D., Rodel, <i>An Augustinian reading of Micah 6,8, on Justice, Mercy and Humility</i>	187
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El evangelio de Marción en los estudios recientes – Status quaestionis</i>	237
BARROQUILLO OBDIANELA, Cedric Errol, <i>La Regla de San Agustín: Aportación agustiniana al desarrollo humano integral y sostenible</i>	295
TOTUMO MEJÍAS, Carlos Alexander, <i>Fidelidad creativa de las “parroquias agustinianas”</i>	327

TEXTOS Y GLOSAS

GALINDO GARCÍA, Ángel, <i>Acompañar, discernir e integrar la fragilidad: Lectura moral del capítulo VIII de Amoris laetitia</i>	357
TOTUMO MEJÍAS, Carlos Alexander, <i>Análisis teológico de la encíclica Magnifica humanitas de León XIV</i>	387
HERNÁNDEZ, Bernat, <i>Orar a la carta</i>	407

RECENSIONES	413
-------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Agustiniana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

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

SUSCRIPCIÓN 2026

España: 55 €
Extranjero: 75 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2026

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN
Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Carlos Alexander Totumo

COMITÉ CIENTÍFICO
Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Giuseppe Caruso
(*Prof. Patristicum Augustinianum, Roma*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)
Alfonso Vives Cuesta
(*Prof. Univ. Valladolid*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Directrices de la Revista: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_directrices.pdf

Instrucciones para los autores: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_normas_estilo.pdf

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-60

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

An Augustinian reading of Micah 6,8, on Justice, Mercy and Humility

Fr. Rodel D. Magin, OSA

Colegio San Agustín, Biñan, Inc., Philippines

ORCID: 0009-0001-4813-34813481

magin.rodel@csa-binan.edu.ph

Recibido: 1 enero 2026 / Aceptado: 10 abril 2026

Abstract: This article presents an Augustinian reading of Micah 6,8, focusing on the prophetic exhortation «to do justice, to love mercy, and to walk humbly with God». The study begins with an exegetical analysis of Micah 6,1–8 within its covenantal and literary context, examining the prophetic critique of cultic religion and the ethical demands rooted in Israel's relationship with YHWH. Particular attention is given to the tripartite requirement of justice, mercy, and humility as the authentic response expected from the covenant community. The article then explores Augustine's interpretation of this passage in *De civitate Dei* 10.6, *Sermon* 48, and *Sermon* 49, together with relevant themes drawn from his other works. It argues that Augustine unders-

tands these three virtues not merely as moral obligations but as expressions of the interior offering of a life ordered toward God through Christ. Justice is grounded in ordered love, mercy manifests participation in divine compassion, and humility reflects Christ's kenotic self-giving. Consequently, visible ethical actions become signs of an invisible sacrifice united to Christ's salvific work. The study demonstrates that Augustine's interpretation transforms Micah's prophetic exhortation into a Christological vision of Christian discipleship oriented toward communion with God.

Keywords: Augustinian reading, humility, justice, Micah, mercy.

Una lectura agustiniana de Miqueas 6,8 sobre la justicia, la misericordia y la humildad

Resumen: Este artículo presenta una lectura agustiniana de Miqueas 6,8, centrándose en la exhortación profética de «practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con Dios». El estudio comienza con un análisis exegético de Miqueas 6,1–8 dentro de su contexto literario y de la alianza, examinando la crítica profética a la religión cultural y las exigencias éticas arraigadas en la relación de Israel con YHWH. Se presta especial atención al requisito tripartito de justicia, misericordia y humildad como la respuesta auténtica que se espera de la comunidad de la alianza. A continuación, el artículo explora la interpretación que Agustín hace de este pasaje en *De civitate Dei* 10.6, el Sermón 48 y el Sermón 49, junto con temas relevantes extraídos de sus otras obras. Sostiene

que Agustín entiende estas tres virtudes no solo como obligaciones morales, sino como expresiones de la ofrenda interior de una vida ordenada hacia Dios a través de Cristo. La justicia se fundamenta en el amor ordenado, la misericordia manifiesta la participación en la compasión divina y la humildad refleja la entrega kenótica de Cristo. En consecuencia, las acciones éticas visibles se convierten en signos de un sacrificio invisible unido a la obra salvífica de Cristo. El estudio demuestra que la interpretación de Agustín transforma la exhortación profética de Miqueas en una visión cristológica del discipulado cristiano orientada hacia la comunión con Dios.

Palabras clave: Lectura agustiniana, humildad, justicia, Miqueas, misericordia.

1. Introduction

As the title itself indicates, this article offers an Augustinian reading of Mic 6,8. By an «Augustinian reading»¹, I refer to the manner in which Augustine interpreted this biblical text and its threefold requirement: «to do justice, to love mercy, and to walk humbly with God». To me, such

¹ The present study adopts the expression «Augustinian reading» following J. Moon, *Jeremiah's New Covenant*:

An Augustinian Reading, Studies in Biblical Literature (New York: Peter Lang, 2011), 3, who employs the term to describe an interpretation of Jer 31,31-34 shaped by Augustine's mature theological position after the anti-Pelagian controversy. Moon argues that the «new covenant» signifies not a replacement of the old covenant but the restoration of a covenantal relationship broken by human infidelity.

an approach presupposes an effort to understand both the meaning of Mic 6,8 within its original redactional context and Augustine's interpretation of the same passage. The diachronic (historical-critical) and synchronic (literary) approaches serve the former task, while attention to Augustine's hermeneutical practice substantiates the latter. Only when these two perspectives are adequately examined can an integration be achieved between the world of the prophet Micah and that of Augustine, thereby opening the possibility of relating their insights to another horizon—the world of contemporary readers.

I will attempt to interpret the prophetic exhortation of Mic 6,8 through an interdisciplinary methodology integrating historical-critical exegesis, literary analysis, and patristic theological interpretation. This essay argues that Augustine understands the command to practice justice, mercy, and humility not merely as ethical obligations but as expressions of an interior spiritual offering directed toward union with God. In order to establish this claim, a diachronic and synchronic reading of Mic 6,8 first situates the text within its prophetic and covenantal context, with particular attention to its redaction history, literary genre (Mic 6,1-8), and the semantic range of the key expressions «to do justice, to love mercy, and to walk humbly with God» including their reception in the Septuagint tradition.

The study then examines Augustine's interpretation within the framework of late antiquity Christian exegesis, recognizing that his reading unfolds within the perspective of the Church's faith in the fourth and fifth centuries and is mediated through the Greek and Latin biblical traditions. Finally, these perspectives are brought into dialogue so that the prophetic text, Augustine's theological reception, and the experience of contemporary readers shaped by the Augustinian way of life may illuminate one another. In this way, the article seeks to demonstrate how Mic 6,8 continues to exercise theological and spiritual efficacy through its Augustinian interpretation directed toward union with God, inviting contemporary believers to respond anew to the call to discipleship in the present age.

In revisiting Mic 6,8 through Augustine's exegetical and theological vision, this study contributes to contemporary Augustinian scholarship by showing how biblical ethics and sacrificial theology converge within a unified spiritual anthropology. By recovering Augustine's interpretation

of justice, mercy, and humility, the article highlights the enduring relevance of patristic exegesis for theological reflection today, demonstrating that the prophetic call of Micah continues to shape Christian discipleship through the Augustinian tradition.

This study does not aim to provide an exhaustive exegesis of the Book of Micah. Rather, it adopts a focused approach that attends to the literary form and the semantic and theological density of Mic 6,1-8, particularly its key terms—justice, mercy, and humility—as they prepare for an Augustinian reading of the text. While broader historical and canonical considerations are acknowledged, the analysis intentionally concentrates on those elements most relevant for understanding how the prophetic exhortation is received and interpreted within Augustine’s theological framework.

2. Micah 6,1-8 as a Covenant Lawsuit

The following analysis focuses on the literary and theological dimensions of Mic 6,1-8 that are most pertinent to its Augustinian reception. In the 1920s, H. Gunkel began analyzing the literary form of Mic 6,1-8 (cf. Isa 1,18-20; 3,13-15; 41,1ff.; 43,9ff.; Jer 2,4-9; Hos 2,4ff.; Ps 50,7-13; Ps 82), concluding that it should be understood as a prophetic lawsuit.² According to him, prophetic lawsuits were traditionally conducted in Israel at the city gates, particularly within the administration of secular legal proceedings. J. Begrich further developed Gunkel’s work by classifying prophetic lawsuit forms, especially those found in Deutero-Isaiah.³ Through his analysis of the lawsuit literary form (*Gattung*) and historical setting (*Sitz im Leben*), H. J. Boecker likewise agreed with the Gunkel-Begrich position that the lawsuit originated within Israelite secular legal practice

² H. Gunkel, «Propheten Israels seit Amos», *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1909-1913) 1553; cf. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit* (Rib-Pattern), JSOTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1978), 5-6; D. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective», *Journal of the Adventist Theological Society* 21 (2010), 45.

³ J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja*, TB 20 (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1963), cited in D. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective», 46.

conducted at the city gates.⁴ He identified three principal elements of the lawsuit: (1) addresses preceding the trial, (2) speeches delivered before the assembled court during the proceedings, and (3) concluding pronouncements or verdicts.

A different proposal emerged in 1952 when E. Würthwein reconsidered the *Sitz im Leben* of the prophetic lawsuit and rejected the view that its setting was primarily juridical.⁵ For him, the appropriate background was cultic. Comparing divine lawsuit passages in Mic 6,1-8 with texts in the Psalms describing divine judgment within liturgical settings (e.g., Pss 50, 75, 68, 82; 96:11-13; 97:1-6; 98:7-9), Würthwein suggested that lawsuit language formed part of the oral proclamation of the Torah during covenant-renewal ceremonies. In such gatherings, the community's covenant fidelity was examined, and thus the cult provided both the formal and actual *Sitz im Leben* of the lawsuit.

F. Hesse, however, distinguished between cultic pronouncements and prophetic lawsuits. In his view, the cult pronounced judgment upon Israel's enemies rather than upon Israel itself, and Ps 50 should therefore be interpreted as an imitation of prophetic lawsuit language rather than its original setting. The prophetic proclamation, he argued, maintained an independence distinct from cultic declarations.⁶

In 1959, H. Huffmon introduced another influential proposal by interpreting Mic 6,1-8 in light of covenant-making procedures. Examining passages such as Isa 1,2-3; Jer 2:4-13; Ps 50; and Deut 32, he argued that YHWH's law court must be understood within the framework of covenantal relations, thereby coining the term «covenant lawsuit.»⁷ Huffmon evaluated competing theories regarding summoned witnesses—whether

⁴ H. J. Boecker, *Law and Administration of Justice in the Old Testament and Ancient Near East*, trans. J. Moiser (Minneapolis: Augsburg, 1980), 27–52.

⁵ E. Würthwein, «Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952), 1-16, cited in D. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif», 46.

⁶ F. Hesse, «Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1953), 45-53, cited in D. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif», 47.

⁷ H. Huffmon, «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *Journal of Biblical Literature* 78 (1959), 285-295.

natural elements served as judges (Gunkel),⁸ reflected secular courtroom practice (Scott),⁹ or derived from the heavenly council tradition (Cross).¹⁰ He ultimately concluded that the most convincing background lay in Hittite suzerainty-vassal treaties, particularly those invoking heaven and earth as covenant witnesses (cf. Deut 4,26; 30,19; 31,28). The similarities between Mic 6,4-5 and treaty preambles recalling a suzerain's benevolent acts further supported this interpretation.¹¹

J. Harvey extended Huffmon's research by examining Hittite diplomatic correspondence addressing covenant violations. Unlike Huffmon, who emphasized covenant formulas, Harvey focused on letters sent to unfaithful vassals, noting parallels between these documents and prophetic lawsuits.¹² The purpose of the covenant lawsuit, he argued, was to vindicate YHWH's moral and juridical righteousness amid Israel's historical disasters¹³ while simultaneously urging repentance so that divine grace might be renewed.¹⁴

W. Limburg later proposed a synthetic view, suggesting that the *Sitz im Leben* of the prophetic lawsuit incorporated elements of secular law, cultic practice, and international treaty traditions. In Mic 6,1-8, the prophet speaks on behalf of YHWH using forms of speech rooted in diplomatic and juridical discourse.¹⁵ This convergence of legal, cultic, and political dimensions underscores the formal and relational character of the prophetic address, situating it within a broader framework of covenantal accountability.

⁸ D. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif», 46.

⁹ R. B. Y. Scott, «The Literary Structure of Isaiah's Oracles», in H. H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy* (New York: T & T Clark, 1950), 175-186.

¹⁰ G. E. Mendenhall, «Ancient Oriental and Biblical Law», *Biblical Archaeologist* 17 (1954), 26-46; cf. Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif», 50.

¹¹ Huffmon, «The Covenant Lawsuit», 287.

¹² J. Harvey, «Le "Rib Pattern": réquisitoire prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance», *Biblica* 43 (1962), 172-196.

¹³ Harvey, «Le "Rib Pattern"», 172-196.

¹⁴ Harvey, «Le "Rib Pattern"».

¹⁵ J. W. Limburg, «The Root rib and the Prophetic Lawsuit Speeches», *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), 291-304.

In this study, I adopt this synthetic perspective, understanding Mic 6:1-8 primarily as a covenant lawsuit that integrates juridical, cultic, and diplomatic elements. Within this broader framework, the concept of רִיב (*rib*) becomes particularly significant. Building on this perspective, B. Gemser argued that the רִיב (*rib*) pattern reflects not merely a literary form but a broader forensic mentality within Israel's theological worldview.¹⁶ The controversy language expresses the conviction that YHWH, understood as a personal and moral ruler rather than an abstract system, maintains a divinely ordered moral reality.¹⁷ Thus, the רִיב motif portrays YHWH as the supreme judge whose judgments are righteous yet ultimately beyond full human comprehension.¹⁸

Not all scholars accepted these conclusions. De Roche argued that prophetic רִיב texts should not be described as lawsuits because legal disputes normally involve three parties, whereas prophetic controversies involve only two.¹⁹ He therefore proposed understanding רִיב more broadly as «contention» rather than formal litigation.²⁰ This proposal, however, appears unpersuasive. Even in modern legal understanding, a lawsuit may involve only plaintiff and defendant, and in prophetic texts YHWH himself functions both as prosecutor and judge.²¹ As Davidson and Nielsen observe, divine judgment in Israelite thought does not require a third-party adjudicator.²²

Subsequent critiques, such as that of Daniels, likewise questioned the existence of a distinct lawsuit genre.²³ Yet the structural coherence of

¹⁶ B. Gemser, «The Rib-or Controversy-pattern in Hebrew Mentality», in M. Noth - D. W. Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VTSup 3 (Leiden: Brill, 1955), 120-137.

¹⁷ Gemser, «The Rib- or Controversy-pattern», 137.

¹⁸ Gemser, «The Rib- or Controversy-pattern».

¹⁹ M. De Roche, «Yahweh's Rib against Israel: A Reassessment of the So-Called "Prophetic Lawsuit" in the Pre-Exilic Prophets», *Journal of Biblical Literature* 102 (1983), 563-574.

²⁰ S. Roberts, *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*, 2nd ed. (New Orleans: Quid Pro Books, 2013), 8-10.

²¹ De Roche, «Yahweh's Rib against Israel», 574.

²² Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit Motif», 46.

²³ D. R. Daniels, «Is There a "Prophetic Lawsuit" Genre?», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), 339-360.

Mic 6,1-8 — introduction (vv. 1-2), accusation (v. 3), historical recollection (vv. 4-5), rejection of ritual compensation (vv. 6-7), and concluding exhortation (v. 8)— supports the interpretation of the passage as a covenant lawsuit. The repeated use of רִיב terminology, legal expressions such as עֲנֵה בִי «answer me», and the summoning of cosmic witnesses reinforce this juridical framework.²⁴

At the outset, Mic 6,1-8 presents identifiable participants in a judicial drama: the prophet as herald, YHWH as plaintiff, Israel as defendant, and creation itself as witness. As Nielsen notes, YHWH uniquely assumes the dual role of prosecutor and judge. This apparent tension reflects Israel's theological understanding of God, whose righteousness demands judgment while whose covenant love seeks restoration.

The offense under consideration is Israel's breach of covenant. Yet the lawsuit does not merely condemn; it aims at reconciliation. The historical recollection of YHWH's saving deeds (vv. 4-5) functions similarly to the historical prologue of Ancient Near East (ANE) treaties, reminding Israel of the covenant relationship already established. Key expressions — חסד, אהבת חסד, עשוהו משפט, and הצנוע לכת עם-אלהיך — thus articulate attitudes of covenant fidelity rather than merely ritual obligation.

Consequently, Mic 6,1-8 may be understood as a covenant lawsuit mirroring the structural features of suzerainty treaties: preamble, witnesses, accusation, historical prologue, stipulations, and concluding sentence.²⁵ The speech culminates in the climactic exhortation to «do justice, love mercy, and walk humbly with your God,» which summarizes the ethical and spiritual demands of covenant life.

The passage may therefore be divided into three movements: the summons to trial (vv. 1-2), the recollection of divine beneficence (vv. 3-5), and the revelation of what YHWH truly requires (vv. 6-8). Israel's proposed sacrifices are rejected, for what God desires is not ritual excess but covenantal faithfulness expressed through justice, mercy, and humble communion with Him.

In view of the foregoing discussion, I believe that Mic 6,1-8 may rightly be understood as a covenant lawsuit in which YHWH confronts

²⁴ Harvey, «Le “Rib Pattern”», 178-179.

²⁵ Huffmon, «The Covenant Lawsuit», 287.

Israel concerning its breach of covenant fidelity. The juridical structure of the passage—summons, accusation, historical recollection, and response—culminates not in condemnation but in a revelatory clarification of what God truly requires of His people. While the earlier verses expose the inadequacy of ritual responses proposed by Israel, the speech reaches its theological climax in v. 8, where the divine will is expressed with striking simplicity and clarity.²⁶

Verse 8 therefore functions as the interpretive key to the entire lawsuit. It transforms the courtroom confrontation into an ethical and spiritual exhortation, revealing that covenant faithfulness consists not primarily in cultic performance but in a life shaped by justice, mercy, and humble communion with God.²⁷

It is precisely this movement—from external sacrifice to interior disposition—that provides the decisive point of contact with Augustine's interpretation. The prophetic demand articulated in Mic 6,8 thus opens a deeper question concerning the nature of authentic worship: not what is offered externally, but how the human person is inwardly ordered toward God. This question becomes central in Augustine's theological vision, where justice, mercy, and humility are understood as expressions of a life transformed in relation to God.

A closer examination of the linguistic, literary, and theological dimensions of v. 8 is therefore necessary, since it is through these terms that the prophetic exhortation becomes the foundation for Augustine's interpretation of the Christian life.

3. Micah 6,8: Justice, Mercy, and Humility

The following exegetical analysis examines the Hebrew text of Mic 6,8 alongside its Septuagint rendering, since Augustine's interpretation emerges within the Greek and Latin reception of Scripture.

²⁶ Davidson, «The Divine Covenant Lawsuit», 65; cf. F. I. Andersen - D. N. Freedman, *Micah* (New York: Doubleday, 2000), 509.

²⁷ J. Rogerson, «Micah», in J. Dunn (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 706.

	BHS	BGT	TRANSLATION
8a	הגיד לך אדם מה-טוב	εἰ ἀνηγγέλη σοι ἄνθρωπε τί καλόν	He has declared to you, O mortal what is good;
8b	ומה-יהוה דורש ממך	ἢ τί κύριος ἐκζητεῖ παρὰ σοῦ	and what does the Lord seek of you
8c	כי אם-עשות משפט ואהבת חסד	ἀλλ' ἢ τοῦ ποιεῖν κρίμα καὶ ἀγαπᾶν ἔλεον	but to do justice, and to love mercy,
8d	והצנע לכת עם-אלהיך	καὶ ἔτοιμον εἶναι τοῦ πορεύεσθαι μετὰ κυρίου θεοῦ σου	and walk humbly with your God?

In the context of the lawsuit, this passage speaks of Israel's offense as inexcusable since what is good has already been revealed in v. 8a (הגיד לך) (מה-טוב).²⁸ The Old Testament frequently presents YHWH's requirements under the rubric of מה-טוב (cf. Amos 5,14; Isa 1,17; Ps 37,27; Ps 34,14).²⁹ In this context, "the good" refers to the religious and ethical teaching already enshrined within the covenant between YHWH and Israel. Through the תורה, God's people had already been instructed concerning the right course of action. Thus, what is good (מה-טוב) consists in the performance of YHWH's will.³⁰ Israel is therefore called not to discover new obligations but to practice what has already been revealed.

In Mic 6,8, מה-טוב carries a nuance of preference in contrast to Israel's proposal of sacrificial offerings. The idea parallels Prov 16,16 (קנה-חכמה מה-) (טוב), where wisdom is preferred over gold. The symmetrical structure of v. 8ab highlights the fundamental concern of maintaining a right relationship with YHWH:³¹

²⁸ J. W. Miller, *Meet the Prophets: A Beginner's Guide to the Books of Biblical Prophets* (New York: Paulist Press, 1987), 134.

²⁹ J. L. Mays, *Micah* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 141.

³⁰ G. Brin, «The Significance of the Form מה-טוב», *Vetus Testamentum* 38 (1998), 462-465.

³¹ F. I. Andersen - D. N. Freedman, *Micah* (New York: Doubleday, 2000), 526.

הגיד				
	לך			
		אדם		
			מה-	
Verb	Pronoun	Noun	Interrogative	טוב
			ומה	
		יהוה		
	ממך			
דורש				

The verb הגיד (he has declared), a hiphil form of נגד (to declare), denotes divine proclamation and revelation. It is used elsewhere to describe God revealing His works (Ps 111,6), commandments (Ps 147,19), covenant (Deut 4,13), and even hidden or incomprehensible realities (Jer 33,3). As O'Connell observes, its most significant theological usage appears in liturgical contexts, particularly in calls to praise and vows of thanksgiving (cf. Pss 9,12; 50,6; 145,4; Isa 42,12; 48,20).³²

In Mic 6,8, YHWH himself is the subject of the verb, indicating divine revelation addressed to humanity concerning realities already known yet insufficiently lived.³³ What YHWH דורש (requires or seeks) from Israel surpasses outward ritual observance, demanding instead total dedication of the self.³⁴

The address is directed primarily to אדם (mortal), signifying humanity in general, yet concretely referring to the covenant people. YHWH specifies three constitutive elements of the good He seeks: עשות משפט (to do justice), אהבת חסד (to love mercy), and הצנע לכת עם-אלהיך (to walk humbly with your God).

³² R. O'Connell, «נגד», in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, 19-20.

³³ O'Connell, 19-20, «נגד».

³⁴ D. Simundson, «The Book of Micah: Introduction, Commentary, and Reflections», in *The New Interpreter's Bible*, vol. 7 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 533-589.

The threefold requirement summarizes covenantal life. First, «to do justice» (עשות משפט) entails acting in conformity with truth and righteousness according to God's law, forming the basis of social fairness. Such justice is expected not only of leaders but of all members of the covenant community.³⁵ Second, «to love mercy» (אהבת חסד) signifies a response to God's saving love through faithful and compassionate action toward others. The people are called to mirror the covenantal fidelity God has shown despite their infidelity.³⁶ Third, «to walk humbly with your God» (הצנוע לכת עם-אלהיך) demands a life marked by vigilance before God—spiritually attentive, watchful, and mindful of the divine presence.³⁷ Such humility expresses obedience to God's will and fidelity to the statutes contained in the תורה.

The covenant framework is therefore essential for interpreting Mic 6,8. Patterned after Ancient Near Eastern suzerain-vassal treaties, YHWH's covenant establishes stipulations guiding Israel's life.³⁸ Among these stipulations, justice, mercy, and humility take precedence over cultic performance. The prophet thus clarifies that God desires not sacrifice itself (vv. 6-7), but an abiding relationship grounded in faithful living.

The passage in Mic 6,8 consequently functions as an exhortation addressed to those already belonging to the covenant community. It articulates the fitting response expected of God's people. In the later development of Christian doctrine, Augustine would further interpret these three requirements, relating justice, mercy, and humility to the saving mission of Jesus Christ. His interpretation of this tripartite exhortation forms the subject of the following section.

³⁵ T. F. Torrance, «The Prophet Micah and His Famous Saying», *Evangelical Quarterly* 8 (1952), 208.

³⁶ Torrance, «The Prophet Micah and His Famous Saying», 208.

³⁷ C. F. Dumermuth, «The Good Threefold Way», *American Journal of Theology* 8 (1994), 186-187.

³⁸ D. J. McCarthy, «Covenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry», *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), 219.

3.1. משפט mišpāt

The noun משפט occurs 422 times in OT and is a *mem*-noun derived from the verb שפט (*šāpat*) which generally means «to govern or to rule»,³⁹ a function mainly attributed to the judges in the OT. Ploeg argues that both the major and minor judges in the OT «were leaders endowed with charisms and called by YHWH in difficult circumstance in order to lead the men of their tribe or even neighboring tribes to battle» (cf. Judg 2, 16-19; 3,10; 4,4; 15,20; 16,31; 1 Sam 4,18; 7,15; 8,1; 2 Sam 7,7-11; 2 Kgs 23,22; Ruth 1,1).⁴⁰ Such attributes of the judges presupposed that they exercised civil authority which included the administration of justice.⁴¹

The verb שפט also means «to judge». As such, it implies a judicial function in an ANE trial. This happens when two disputants presented themselves before the competent authority or only before a third person to whom one's case was submitted in order to claim one's right (Cf. Gen 16,5; 31,53; Exod 18,16; Num 35,24; Deut 1,16; Judg 11,27; 1 Sam 24,13-16; Isa 2,4; Ezek 34,17; 20,22; Mic 4,3).⁴²

Following the ANE administration of justice, YHWH is sometimes portrayed as one who judges or makes a decision.⁴³ In such a forensic context, שפט appears as the authoritative act of discerning and deciding what is just and unjust, who is innocent and guilty.⁴⁴ In essence, it is an internal act.⁴⁵

³⁹ H.-J. Fabry, «שפט», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, vol. 15 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 411-426.

⁴⁰ J. P. M. van der Ploeg, «Studies in Hebrew Law», *Catholic Biblical Quarterly* 12 (1950), 248-259, at 249; cf. H.-J. Fabry, «שפט», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, 426.

⁴¹ H.-J. Fabry, «שפט», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 426.

⁴² Van der Ploeg, «Studies in Hebrew Law», 248; cf. H.-J. Fabry, «שפט», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, 420.

⁴³ Van der Ploeg, «Studies in Hebrew Law», 248.

⁴⁴ P. Bovati, *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 185.

⁴⁵ Cf. Deut 16:18; 1 Kgs 3:28; Jer 5:28; Ezek 16:38; 23:45; Zech 7:9; 8:16; Lam 3:59.

Although usually rendered «judgment» in English translation, the term משפט encompasses what is usually understood now.⁴⁶ From a theological perspective, it refers to YHWH's act of judgment (Cf. Gen 16,5; 18,25; Exod 5,21; Judg 11,27; 1 Sam 24,13-16; 2 Sam 18,19-31; Isa 33,22; Jer 11,20; Ezek 7,3-27; Pss 7,9; 9,9-20; 10,18; 26,1; 35,24; 43,1; 50,6; 51,6; 58,12; 67,5; 75,3-8; 82,1-8; 94,2; 96,13; 98,9; Job 21,22; 22,13; 23,7; Lam 3,59; 1 Chr 16,33; 2 Chr 20,12).⁴⁷ This represents what is doubtless the most important idea for correct understanding of משפט.⁴⁸ The elder (זקן) at the city gate, or the priest (כהן) in the Temple, or the king (מלך) in the palace makes a decision or judgment on God's behalf. Therefore, those who are chosen to judge or rule must possess certain qualities such as fear of God. It means that they are «men who are trustworthy and who hate a bribe» (Exod 18,21; Deut 2 ;17,20 ;15-1,13 Sam 1 ;14,20 Kgs 28 ,12-3,9; Isa 5-11,1 ;6-9,5; Ps 1-2,10l; Prov 16-8,15).⁴⁹

משפט as judgment can either be human or divine.⁵⁰ A person makes a correct judgment or a «just» decision when it is made in conformity with God's Law. He or she gains merit and prosperity in conforming with God's Law. On the contrary, God is not bound by His own Law because His standard of the Law is His own Being. He acts according to His own nature which is the foundation of משפט and according to the covenant He has with Israel.⁵¹

⁴⁶ J. Burnside, *God, Justice, and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible* (Oxford: University Press, 2011), 30.

⁴⁷ F. Büchsel, «κρίσις», in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 469-470; cf. G. Liedke, «טפּשׂ», in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, 1395.

⁴⁸ B. Johnson, «מִשְׁפָּט», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 89.

⁴⁹ Bovati, *Re-Establishing Justice*, 176.

⁵⁰ Justice», in *Dictionary of Biblical Theology*, ed. X. Léon-Dufour, 2nd ed. (London: Cassell, 1996), 282-287.

⁵¹ R. Gleason, *Yahweh: The God of the Old Testament* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), 37.

משפט as judgment has a wide range of meanings: e.g., as an act of deciding a case by God (Deut 1,17; Prov 16,33; 29,26; Mal 2,17); as place, court seat of judgment (Deut 25,1; 1 Kgs 7,7; Isa 28,6; Eccl 3,16); as process, litigation, before judges (Job 14,3; Eccl 11,9, 12,14); as case or cause presented for judgment (Isa 50,8; Job 13,18, 23,4; 1 Kgs 3,11); as sentence, decision of judgment (1 Kgs 20,40; Eccl 8,5) and; as execution of judgment (Jer 7,5; Ezek 18,8; Deut 32,41; Zeph 3,8).

משפט has also the meaning of «justice» or «rectitude» as an attribute of God (Isa 30,18; Gen 18,25; Job 40,8; Deut 32,4; Ps 111,7) or of a person (Ps 106,8; Prov 12,5; Job 29,14). God requires persons to do it (Isa ;1,17 56,1). It is the joy of the righteous (Prov 21,15) and rulers should know it (Mic 3,1; Prov 29,4). This virtue can be attained when one follows God's Law which is the norm of religious and moral life of every Israelite. משפט is also used for God's commandments or ordinances (Cf. Exod 23-21,1; Lev 28,26;18,5).⁵² Ploeg argues that the word משפט as commandment or ordinance is synonymous to several Hebrew words such as חק (statute), חקקה (enactment), תורה (law), עדות (testimony or witness), מצוה (commandment) and ברית (covenant).⁵³ To him, these concepts are interrelated with one another and their application in the OT is closely linked to Israel's religion. They are usually identified with the observance of both casuistic and apodictic laws indicated in the Pentateuch.⁵⁴ Hence, משפט is an ordinance that refers to «collection of religious rules according to which God wills to be served».⁵⁵ As such, it is usually used in the plural form משפטים.⁵⁶

In a forensic context, Johnson explains that every proceeding needs a decision. It is the highest expression of jurisdiction by the judging authority.⁵⁷ In the OT, a decision or verdict is qualified by some other terms: e.g., *sentence of death* משפט-מוות (Cf. Deut 21,22 ;19,6; Jer 16;26.11); *blood guilt* משפט דמים (Cf. Ezek 7,23); *just decision* משפט-צדק (Cf. Deut 16,18);

⁵² Gleason, *Yahweh: The God of the Old Testament*, 94.

⁵³ van der Ploeg, «Studies in Hebrew Law», 248.

⁵⁴ van der Ploeg, «Studies in Hebrew Law», 248.

⁵⁵ Bovati, *Re-Establishing Justice*, 250.

⁵⁶ R. S. Hess, «טפשמ», in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1142-1144.

⁵⁷ Hess, «טפשמ»1142-1144 ,«; cf. Bovati, *Re-Establishing Justice*, 347-348.

true decision משפט אמת (Cf. Ezek 18,8; Zech 7,9); and *decision making for peace* ומשפט שלום (Cf. Zech 8,16).⁵⁸ Bovati explains that these qualifiers show how the magistrates' judgment becomes an expression of the truth and justice normative in social regulations in Ancient Israel.⁵⁹ Bovati also identifies the two sides of a sentence or decision: first, the declaration of innocence or guilt, who is right and who is wrong; second, the meting out of punishment which demands force to be applied to the guilty.⁶⁰ Thus, it can be read in some texts from the OT how YHWH strikes the wicked among the people of Israel (Ps 1,5; Isa 5,16; Ezek 5,8; Hos 6,5 ;5,1) as a form of sentence to them.⁶¹

As in many of its occurrences in OT, משפט here is essentially linked with the duty to observe the stipulations of the covenant with God. Although the word is often used in judicial contexts, the practice of משפט is not confined to the judges at the «gate» nor it is limited to the political and religious leaders. As the addressee in אדם (6,8) indicates משפט is intended «for the entire people of Israel»,⁶² reminding them «of their identity as creatures and vassal of Suzerain-YHWH (Mic 5-6,3)».⁶³ They are summoned to do justice, i.e., to follow God's covenantal laws and statutes which would ensure social cohesion and protect the rights of the people, especially the poor and the needy.

⁵⁸ B. Johnson, «טפשמ», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 90.

⁵⁹ Bovati, *Re-Establishing Justice*, 351.

⁶⁰ Bovati, *Re-Establishing Justice*, 345.

⁶¹ B. Johnson, 91 «טפשמ».

⁶² J. Cruz, *Who Is Like Yahweh? A Study of Divine Metaphors in the Book of Micah* (Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 139.

⁶³ M. M. Ibita, «What to Me Is the Multitude of Your Sacrifices? Exploring the Critique of Sacrificial Cult and the Metaphors for Yhwh in the Prophetic Lawsuit (Micah 6:1-8 and Isaiah 1:1-20)», in H. L. Wiley - C. A. Eberhart (eds.), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*, Resources for Biblical Study 85 (Atlanta: SBL Press, 2017), 186.

3.2. חסד *hesed*

The word חסד occurs 245 times in the OT.⁶⁴ The ancient versions translate it in various ways: «kindness» (טִיבוּתָא) in Targum Aramaic; «mercy» (ἐλεος) in LXX; «mercy» (misericordia) in Vulgate. The Septuagint's rendering ἐλεος, later received by the Latin tradition as misericordia, becomes decisive for Augustine's theological interpretation. There is likewise a variety in the modern English translations: «kindness or loving-kindness or mercy» in KJV; «steadfast love» or «loyalty» in RSV; «kindness» or «love» in NASB; «unfailing love» in NIV. According to Whitley, the different translations may indicate the ambiguity of its meaning.⁶⁵

TWOT and *BDB* assume that חסד comes from the verb *ḥāsad* which means «to be good, or to be kind». This assumption seems to be suspicious because חסד as used in Lev 20,17 and Prov 14,34 has a negative implication. Both texts use the word to mean «shame or reproach».⁶⁶ Stoebe suggests the Arabic word *hasad* (حسد) which means «to be envious» or «to be jealous» as a possible etymology of חסד but he realizes that it is impossible to draw out semantic conclusion from it.⁶⁷ Utilizing it as its root word, Zobel argues, becomes even more problematic.⁶⁸

In Mic 6,8, to love חסד emphasizes the act of doing or performing it. YHWH commands His people not only to practice חסד but to love it with a proper attitude that is rooted in filial and reverential obedience.⁶⁹ Sakenfeld, stresses that the prophet's choice of the verb underlines the aspect of a radically repentant life which YHWH seeks to His covenantal

⁶⁴ H.-J. Zobel, «חסד», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 44.

⁶⁵ C. F. Whitley, «The Semantic Range of *Hesed*», *Biblica* 62 (1981): 519.

⁶⁶ H. J. Stoebe, «חסד», in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2 (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 449.

⁶⁷ Stoebe, «449», «חסד».

⁶⁸ Zobel, «45», «חסד».

⁶⁹ J. McKay, «Man's Love for God in Deuteronomy Deuteronomy and the Father/Teacher - Son/Pupil Relationship», *VT* 22 (1972): 435.

people.⁷⁰ Thus, for her, חסד in Mic 6,8 may be best interpreted as «loyalty» for «it involves active concern for the well-being of all the people of God».⁷¹ Rabbi R. Shapiro prefers to translate חסד as «grace» for it refers to «God's unlimited, unconditioned, and all-inclusive love for all creation».⁷² Tushima posits that it should be translated as «covenant loyal love» for it speaks of God's act to His covenant people who too are expected to elicit a corresponding loyal loving disposition in God's people towards him and to other members of the covenant community.⁷³

With these circumstances, it appears fitting now to recapitulate the meaning of חסד and רחמים in Mic 6,8. Those discussed above are all parts of the comprehensive understanding of the Hebrew word חסד. But it seems more appropriate that «to love mercy», as LXX and Vulgate recommend, is the most suitable meaning in the context of Mic 6,8. In the context of covenantal relationship contracted by YHWH, the suzerain and Israel as His vassal, it is undeniable that for many times, the people had become unfaithful to the promises they made to YHWH. Israel, although burdened with guilt for having broken the covenant, cannot lay claim to God's חסד on the basis of legal justice; yet they can and must go on hoping and trusting to obtain YHWH's חסד. When the people became aware of their infidelity, as discussed so far, the prophets as a messenger between YHWH and His people awakened this awareness, and so they appealed to mercy.

In describing חסד as mercy, the prophets link it with the incisive image of love on YHWH's part. In their preaching, mercy signifies a special power of love on the part of YHWH, which prevails over the sin and infidelity of the chosen people. Because of His love for them, His mercy is expressed by pardoning their sins, their infidelities and even their betrayals. When He finds repentance and true conversion, it is His mercy that brings His people back to grace. He manifests His mercy to His people and brings

⁷⁰ K. D. Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 103.

⁷¹ Sakenfeld, *Faithfulness in Action*, 103.

⁷² R. Shapiro, *Amazing Chesed: Living a Grace-filled Judaism* (Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 2013), ix.

⁷³ C. Tushima, «Advancing Justice in the Search for Peace: An Exegetical Study of Micah 6:8 as a Recipe for Peace in Africa», *Verbum et Ecclesia* 40 (2019), 5.

them aid and salvation because of His covenant with them. As He always fulfills His promises, so He also expects His people to do the same.

In effect, *חסד* as mercy is not only a notion that is applied to YHWH. It is also a characteristic expected of the whole people of Israel when they relate to one another as chosen by YHWH. The *חסד* of YHWH is always available to His people while He expects His people to emulate this quality that He so frequently demonstrates, even though the people's expression of it can be only a pale reflection of it.⁷⁴

In summary, *חסד* may be viewed as:

First, YHWH's fidelity to His people Israel in view of His covenant with their ancestors, Abraham and Jacob (Mic 7,20). It is associated with His mercy and compassion toward them (Mic 7,18). His fidelity and mercy empower every individual to be faithful and compassionate in dealing with one another. It has a profound effect on individuals because it is extended to those who practice it.

Second, the same mercy and compassion which He shows to Israel are required of His people. They, too, must practice *חסד* as mercy by being faithful to God and by showing compassion and mercy towards one another. *חסד* points to one important tenet in the OT Religion: the covenant. Israel, being chosen by YHWH, should mirror His mercy as well. As they were able to experience tangibly and spiritually His *חסד*, they were also called to extend His *חסד* to others inside or outside their community. At the heart of *חסד* is loving commitment within the context of a relationship. It represents both the attitude of loyalty and faithfulness to the relationship and to the related parties, and the corresponding kind and dutiful action, often expressed as help or deliverance, that arises from it. Hence, God's people are expected to also show *חסד* to God as their covenant obligation, expressed in faithfulness, obedience, devotion and most of all, mercy.⁷⁵

⁷⁴ Sakenfeld, *Faithfulness in Action*, 103-105.

⁷⁵ R. Routledge, «*Hesed* as Obligation: A Re-Examination», *Tyndale Bulletin* 46/1 (1995): 196.

3.3. **לכת עם-אלהים *hašnēa' lāket 'im 'ēlōheykā***

The biblical motif of «walking with God» provides the interpretive key for understanding Micah's exhortation.

3.3.1. **The Verb *הצנע* *hašnēa'***

הצנע is hiphil infinitive absolute of the verb *צנע* which means «to be modest, humble, lowly».⁷⁶ The verb appears only in Mic 6,8 and nowhere else, but the cognate adjective *צנוע* (humble) is found in Prov 11,2: «When pride comes, then comes disgrace; but with the humble (נועים) is wisdom».⁷⁷ In the Aramaic targum *הצנע* *צניע* mean «retiring, modest».⁷⁸ LXX renders Mic 6,8d with the word *ἔτοιμον* (ready, prepared): «ready to go with your God» (*ἔτοιμον εἶναι τοῦ πορεύεσθαι μετὰ κυρίου θεοῦ σου*), NETS: «to be ready to walk with the Lord». The Vulgate has *sollicitum* (anxious, concerned): «anxious to walk with your God» (*sollicitum ambulare cum Deo tuo*). Because of the rare occurrence of *הצנע* in the Bible, its exact meaning is hardly established.⁷⁹

Limburg believes that the expression in Mic 6,8d «stresses the theological dimension of the sort of life God wants».⁸⁰ Note that Micah combines two important terms: the infinitive absolute *הצנע* which functions adverbially (humbly) and the verb *לכת* (to walk) which is a common metaphor in the Bible for the way of life.

3.3.2. **The metaphor *לכת עם-אלהים* (*lāket 'im 'ēlōhēm*)**

The metaphor *לכת עם-אלהים* (walk with God) with the preposition *עם-* (*'im-*) is found only in Mic 6,8d. However, a similar expression with the preposition *אח-* (*'ēṭ-*) is found in Gen 24-5,22: «Enoch walked with

⁷⁶ BibleWorks, *WTT Database*, version 8 (2009).

⁷⁷ H. Ringgren, «*sn'*», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 420.

⁷⁸ BibleWorks, *Targumim Database*, version 8 (2009).

⁷⁹ F. I. Andersen - D. N. Freedman, *Micah* (New York: Doubleday, 2000), 529.

⁸⁰ J. Limburg, *Hosea-Micah* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 193.

God (וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת-הָאֱלֹהִים) after the birth of Methuselah three hundred years, and had other sons and daughters. Thus all the days of Enoch were three hundred sixty-five years. Enoch *walked with God* and he was not, for God took him». The same expression is found in Gen 6,9: «These are the generations of Noah. Noah was a righteous man, blameless in his generation; Noah *walked with God* (וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת-הָאֱלֹהִים)». Levi is also described as one who *walks with God* «in peace and uprightness» (Mal 2:6). It is to be noted that the expression found in Gen 24-5,22 and 6,9 comes from the priestly genealogies of Adam and Noah which are very formulaic.

The genealogy of Adam (Gen 32-5,1) uses a formula that begins with «live» (חַיָּה) and ends with «die» (מוֹת): e.g. «Adam *lived* . . . nine hundred thirty years and he *died*; Seth *lived* . . . nine hundred twelve years and he *died*; Enosh *lived* . . . nine hundred five years and he *died*; Kenan *lived* . . . hundred and ten years and he *died*; Mahalalel *lived* . . . eight hundred ninety-five years and he *died*; etc. The same formulation is used all the way down the line of Adam's descendants—except in the case of Enoch. Enoch is said to have «*walked with God* . . . three hundred sixty-five years Enoch *walked with God*, and he was no more, because God took him» (Gen 23-5,22). Enoch did not simply «live» like the others, he «walked with God». This suggests that «walking with God» was on a higher plain than just «living».⁸¹ The *hithpael* form of the verb הִלֵּךְ used with Enoch may indicate habitual manner of life.

Why does the author want to point to Enoch so specifically as an exception? It is not merely because he did not die. That in itself is reason enough to merit special attention, but it does not sufficiently explain the purpose of the author in this case. The author's purpose can be better seen in the way he has emphasized, through repetition, that Enoch «walked with God» (vv. 22, 24). The phrase «walked with God» . . . clearly means something to the author, for he uses the same expression to describe Noah as «a righteous man, blameless among the people of his time» (6:9), and Abraham and Isaac as faithful servants of God (17,1; 24,40; 48,15). Its use here shows that the author

⁸¹ Italics supplied.

views it as the reason why Enoch did not die. Enoch is pictured as one who did not suffer the fate of Adam («you will die») because, unlike the others, he «walked with God».⁸²

«Walk with God» and other similar expressions in the Bible, e.g., «walk before God» (Gen 17,1; 24,40; 48,15; 1 Kgs 2,4; 8,23, 25; 9,4; 2 Chr 6,14; 7,17; Pss 56,13; 116,9), or «walk in God's way» (Judg 2,22; 2 Kgs 21,22), etc. express fidelity to God through a life lived with integrity of heart and uprightness, acting according to His way, and keeping His statutes and ordinances. Undoubtedly, לכת עם-אלהם in Mic 6,8c has the same sense as ויתהלך חנוך את-האלהים in Gen 24-5,22. Both refer of a manner of life which is faithful to God and morally upright.

Having examined the significance of הצנוע and how הלך is used figuratively in the Bible to convey various religious senses, it is now high time to determine the meaning of Micah's exhortation לכת עם-אלהים. Different English translations of the Bible and scholars render it in various ways: Hillers, «to walk wisely before your God» (NEB); Hyatt, «living wisely in fellowship with your God»; Thomas, «to walk circumspectly»; Goldman, «to walk modestly»; Allen, «to walk carefully»; Wolff, «to walk attentively with your God»; Robinson, «to walk in purity»; «to be ready to walk with the Lord your God» (NETS), and «to walk humbly with your God» (RSV, NIV, NJB, KJV, NAB, NAS, NRSV).⁸³ In our analysis, the exhortation in Mic 6:8d invites people to live a blameless and righteous life like Enoch and Job, who are said to have «walked with God» (Gen 6,9 ;24-5,23), or like Abraham and Isaac who have also «walked before God» (Gen 48,15 ;24,40 ;17,1). To the person who «walks uprightly» (הישר הולך) God's word will be a blessing (Mic 2,7).

With הצנוע functioning adverbially to describe לכת עם-אלהם, Micah also exhorts the people to be humble and lowly. The person who is blameless and upright must also be meek and modest. According to Ringgren הצנוע has the nuance of «a discreet or cautious, modest life characterized by an

⁸² J. H. Sailhamer, «Genesis», in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 74.

⁸³ S. Dawes, «Walking Humbly: Micah 6:8 Revisited», *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), 332.

acknowledgement of human limitations and an avoidance of presumption toward God».⁸⁴ Allen stresses that humility leads to a deeper fellowship with God. He says, «over against a natural tendency to self-centeredness and turning everyone to his own way, Micah counsels a life of fellowship with the God of the covenant».⁸⁵

It appears, then, that the phrase עַם-אֱלֹהִים serves as the nexus in understanding the third requirement. More than their secular or metaphorical rendition of the terms, the whole gamut of the third covenant requirement focuses on God. In view of this, לַכֵּת עַם-אֱלֹהִיךָ may mean setting God at the center of human life, and thus takes on something like a stamp of eschatological existence.⁸⁶ It entails following a life that is based upon the ways of God. Mays sees it as «a way of life that is humble, not so much by self-effacement, as by considered attention to another. The humility lies in not going one's own way presumptuously, but in attending the will and way of God».⁸⁷ Hence, those who «walk humbly with God» are the ones who humble themselves before God and before others.

Aware that Israel's life is a partnership with God, each Israelite is described as walking with him. By virtue of His special relationship with them, the people of Israel were offered a communion that is based on YHWH's fidelity and sincerity to them. The act of walking humbly with God should help them recognize that it is only in Him that they should cling to because He is their leader. As a covenant community, their lives should be rooted and grounded in the character of YHWH. The only possible way the covenanted people of YHWH can emulate His character is to walk humbly with Him. It is only through this when they can pay attention to YHWH.

4. Augustine's interpretation of Mic 6:1-8

Augustine explicitly cites Mic 6,1-8 in three of his works: *The City of God*, Book 10 (civ. Dei 10), *Sermon* 48 (s. 48), and *Sermon* 49 (s. 49).

⁸⁴ Ringgren, «sn'», 421.

⁸⁵ L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 374.

⁸⁶ Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 395.

⁸⁷ J. L. Mays, *Micah* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 142.

In these writings, the bishop of Hippo interprets the prophetic exhortation concerning justice, mercy, and humility within the broader theological horizon of sacrifice, conversion, and Christian life.

4.1. The *City of God*, Book 10

Augustine cites the tripartite requirement of justice, mercy, and humility in *The City of God*, Book 10, Chapter 5 (civ. Dei 10,5), within his discussion of *true sacrifice*. He argues that these requirements constitute the authentic sacrifice symbolized by the outward offerings mentioned in Mic 6,6-7.

4.1.1. Historical Context

De civitate Dei was written between 413 and 427 in response to accusations directed against Christians following the sack of Rome in 410. Prior to Christianity's rise, Roman religious life centered upon devotion to numerous gods and goddesses. Christians, however, refused participation in traditional sacrificial cults, professing faith in one invisible God. This refusal carried economic and social consequences: pagan religious practices lost financial support, while Christians were perceived as socially disruptive and politically disloyal.⁸⁸

The sack of Rome by Alaric the Goth intensified these tensions. Many pagans interpreted the catastrophe as divine punishment for abandoning traditional worship.⁸⁹ Reports of destruction, violence, and devastation spread throughout the Empire, shaking Roman confidence in its own permanence.⁹⁰ Augustine's preaching reflects the anguish of this

⁸⁸ J. Ermatinger, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Westport, CT: Greenwood Press, 2004), 5-6.

⁸⁹ Cf. retr. 2,43,1.

⁹⁰ Cf. exc. urb. 3,3.

moment, as noted by U. M. Lang,⁹¹ while P. Brown highlights Augustine's remarkable pastoral sensitivity in guiding his congregation through collective anxiety.⁹²

Against accusations that Christianity caused Rome's downfall, Augustine sought to demonstrate that pagan sacrifices were themselves disordered forms of worship. As D. Kasprzak observes, Augustine aimed to show that Christianity offered the true resolution to Rome's moral and religious crisis.⁹³ Pagan sacrifices, he argued, represented a distortion of worship because what belonged to God alone was offered to lesser beings.⁹⁴

4.1.2. *Literary Context*

Book 10 of *The City of God* addresses the Platonists and examines whether worship should be directed toward intermediary spiritual beings or solely toward the true God. Within this argument Augustine cites Mic 6,6-8, emphasizing the prophetic distinction between external sacrifices and the interior sacrifice God truly desires.⁹⁵

⁹¹ U. M. Lang, «Augustine's Conception of Sacrifice in *City of God*, Book X, and the Eucharistic Sacrifice», *Antiphon* 19 (2015), 33.

⁹² P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley: University of California Press, 1967), 246.

⁹³ D. Kasprzak, «The Theological Principles Underlying Augustine's "City of God"», *Theological Research* 1 (2013), 96.

⁹⁴ Lang, «Augustine's Conception of Sacrifice», 34.

⁹⁵ Civ. Dei 10,5: «Item apud alium Prophetam: In quo, inquit, adprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum? Si apprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis? Si acceptaverit Dominus in milibus arietum aut in denis milibus hircorum pinguium? Si dederò primogenita mea impietatis, fructum ventris mei pro peccato animae meae? Si annuntiatum est tibi, homo, bonum? Aut quid Dominus exquirat a te nisi facere iudicium et diligere misericordiam et paratum esse ire cum Domino Deo tuo? Et in huius Prophetæ verbis utrumque distinctum est satisque declaratum illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur haec sacrificia, quae requirit Deus». Latin text according to *Sancti Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum Series Latina* (Turnhout: Brepols). Text consulted via <https://www.augustinus.it/latino/>. English translations are my own unless otherwise indicated.

For Augustine, sacrifice (*sacrificium*) reaches its fulfillment in Christ's self-offering on the cross.⁹⁶ Christian worship continues this sacrifice, especially in the Eucharist,⁹⁷ understood—as R. J. Teske⁹⁸ and U. M. Lang⁹⁹ suggest—as both memorial and participatory offering. Sacrifice therefore transcends ritual slaughter and encompasses the whole life of the believer.

Ancient religious systems often relied on sacrificial exchanges intended to secure divine favor.¹⁰⁰ Augustine contrasts this mentality with Christian worship, insisting that sacrifice must involve interior transformation rather than external appeasement.¹⁰¹ True sacrifice consists not in destruction of victims but in right intention directed toward God. Hence, sacrifice becomes «the visible sacrament of an invisible sacrifice»,¹⁰² a sacred sign expressing interior devotion.

4.1.3. *The City of God* and Mic 6,8

When Augustine speaks of *verum sacrificium*, he refers to every act by which human beings cling to God in holy fellowship and are directed toward the supreme good in which true happiness is found.¹⁰³ Within this framework, the exhortation of Mic 6:8—doing justice, loving mercy, and walking humbly with God—expresses authentic sacrifice when performed for God's sake.¹⁰⁴

⁹⁶ Cf. civ. Dei 10,20.

⁹⁷ Cf. civ. Dei 10,20.⁹⁷ Cf. civ. Dei 10,25.

⁹⁸ R. J. Teske, *Augustine of Hippo* (London: Routledge, 2008), 253-269.

⁹⁹ Lang, «Augustine's Conception of Sacrifice», 34.

¹⁰⁰ J. B. Hennessey, «Thirteenth-century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman», in *Phoenicia and Its Neighbours*, 3 (Leuven: Peeters, 1985), 84; cf. J. Waszkowiak, «Pre-Israelite and Israelite Burnt Offering Altars in Canaan — Archaeological Evidence», *PJBR* 13 (2014) 43-69.

¹⁰¹ Hennessey, «Thirteenth-century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman», 84.

¹⁰² Civ. Dei 10,5: «Sacrificium ergo visibile inuisibilis sacrificii sacramentum id est sacrum signum est».

¹⁰³ Civ. Dei 10,6: «Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus».

¹⁰⁴ Cf. civ. Dei 10,6.

Thus Augustine spiritualizes Micah's prophecy. The prophet's ethical demands become expressions of interior worship opposed to pagan sacrificial practices. Augustine's interpretation responds directly to contemporary polemics: pagan sacrifices failed because they were offered to false gods,¹⁰⁵ whereas true sacrifice belongs exclusively to the one true God.¹⁰⁶ The prophetic text therefore serves Augustine's apologetic aim while simultaneously articulating a theology of interior devotion.¹⁰⁷

4.2. Sermon 48

Sermon 48 represents Augustine's first homiletic treatment of Mic 6,6-8, preached in 420 at the Celerina Basilica in Carthage.¹⁰⁸ Here Augustine reflects especially on justice and judgment.

4.2.1. Historical Context

During this period Augustine faced pastoral challenges arising from political instability and moral decline within Christian leadership.¹⁰⁹ As Brown notes, Augustine's community experienced uncertainty and discouragement following imperial upheavals and ecclesial tensions.¹¹⁰ The sermon addresses believers struggling to understand suffering and divine justice in a troubled world.¹¹¹

¹⁰⁵ Cf. civ. Dei 10,20.

¹⁰⁶ Cf. civ. Dei 1,1.

¹⁰⁷ Civ. Dei 10,6: «Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit».

¹⁰⁸ J. Rotelle (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, III/2: *Sermons 20-50* (Brooklyn, NY: New City Press, 1990), 327-332.

¹⁰⁹ Brown, *Augustine of Hippo*, 314.

¹¹⁰ Brown, *Augustine of Hippo*, 330.

¹¹¹ Brown, *Augustine of Hippo*, 337.

4.2.2. *Literary Context*

The sermon consists of eight paragraphs structured around the Sunday readings, of which Mic 6,1-8 formed the Old Testament lesson. Augustine begins by recalling the question posed by the “mortal” seeking an appropriate sacrifice for God.¹¹² The prophetic response redirects attention from material offerings to self-offering: «You were asking what you should offer for yourself. Offer yourself».¹¹³

Augustine interprets Micah’s exhortation within the framework of sacrifice, emphasizing transformation of the person rather than ritual performance. He employs the African Latin translation, shaped by the Greek text, focusing not on philological detail but on moral and spiritual application.¹¹⁴

4.2.3. *Sermon 48 and Mic 6:8*

In this sermon Augustine distinguishes between *judgment* (*iudicium*) and *justice* (*iustitia*).¹¹⁵ Judgment concerns self-examination—the refusal to justify one’s sins—while justice governs one’s relation to others. Right judgment produces justice, since conversion of the self leads to righteous action.¹¹⁶

¹¹² A. Pellegrino, «Introduction», in J. Rotelle (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, III/2: *Sermons 20–50* (Brooklyn, NY: New City Press, 1990), 50.

¹¹³ S. 48,2: «Lectio prima prophetica quid nobis commendaverit, me commemorante recolite. Quid dignum, inquit, offeram Domino? Quaerebat homo sacrificium quo placaret Deum vel quo placeret Deo. Curvabo, inquit, genu Deo excelso, placabo eum in milibus taurorum aut in denis milibus caprarum pinguium, aut offeram Deo fructum ventris mei pro peccato animae meae? Primogenita, inquit, mea offeram Deo meo pro peccato animae meae? Respondetur tibi, o homo. O homo, a quo respondetur, nisi a quo factus est homo? Respondetur ergo tibi, o homo, quaerenti quid offeras Deo, et unde places Deum vel unde placeas Deo. Respondetur tibi quid sit bonum, aut quid aliud Dominus exquirat a te, nisi ut facias iudicium et iustitiam et diligas misericordiam paratusque sis ire cum Domino Dei tuo. Quaerebas quid offerres pro te. Offer te. Quid enim Dominus quaerit a te, nisi te? Quia in omni creatura terrena nihil melius fecit te. Quaerit te a te, quia tu perdideras te».

¹¹⁴ Pellegrino, «Introduction», 50.

¹¹⁵ Cf. s. 48,2.

¹¹⁶ S. 48,2: «Ut displiceas tibi quod eras, et possis esse quod non eras».

The sermon emphasizes three themes: self-offering as true sacrifice, proper use of material goods, and the practice of justice grounded in interior conversion.¹¹⁷ Augustine thus connects Micah's exhortation with the Augustinian theme of interiority: transformation begins within the self and manifests outwardly in ethical living.¹¹⁸

4.3. Sermon 49

Sermon 49, preached shortly afterward at the shrine of Saint Cyprian in Carthage, continues Augustine's reflection on Mic 6:8 and develops themes introduced in *Sermon 48*.¹¹⁹

4.3.1. *Historical and Literary Context*

Augustine explicitly presents this sermon as a continuation of the previous homily. Although the Gospel reading concerned the Workers in the Vineyard (Matt 20,1-16), Augustine returns to Micah because the labor in God's vineyard itself signifies justice.¹²⁰

The sermon elaborates on five interrelated themes—namely, justice, faith, self-judgment, forgiveness, and communal responsibility. Augustine expresses the principle later summarized as «hate the sin but love the sinner» when he exhorts: «Nolite amare vitia amicorum vestrorum, si amatis amicos vestros».¹²¹

4.3.2. *Sermon 49 and Mic 6,8*

Here Augustine links justice inseparably with faith: «Do justice, believe; the just live by faith».¹²² Justice requires interior examination

¹¹⁷ Cf. s. 48,8.

¹¹⁸ Cf. s. 52,22.

¹¹⁹ S. 49,1: «Cum enim de sancto Propheta quod lectum fuerat aliquid exponere voluissem, lectum autem fuerat, quaerenti homini quibus sacrificiis placaret Deum renuntiatum esse nihil ab illo Deum quaerere-nisi facere iudicium et iustitiam et diligere misericordiam paratumque esse ire cum Domino, Deo suo».

¹²⁰ S. 49,1: «Opus enim in illa vinea, ipsa est iustitia».

¹²¹ Cf. s. 49,6.

¹²² S. 49,2: «Facite iustitiam credite: *Iustus ex fide vivit*. Difficile est ut male vivat qui bene credit. Credite ex toto corde, credite non claudicantes, non haesitantes, non contra ipsam fidem humanis suspicionibus argumentantes».

but also social responsibility. One who judges oneself rightly becomes a mirror (*speculum*) through which others may also be corrected.

Justice therefore entails loving persons while rejecting vice. Augustine deepens the interpretation begun in Sermon 48: justice arises from faith, interior judgment, and charity toward others. The ethical demand of Mic 6,8 becomes a program for Christian communal life grounded in love.¹²³

Comparing the two sermons reveals a thematic progression. Sermon 48 interprets justice primarily in relation to sacrifice and self-offering, whereas Sermon 49 integrates justice with faith and social responsibility. Together they show Augustine's idea of moving from interior conversion toward communal charity, culminating in the distinction between loving persons and rejecting sin.

5. Exploration of the themes of justice, mercy, and humility in Augustine

The preceding discussion examined Augustine's explicit interpretation of Mic 6,1–8 in three principal texts—*De civitate Dei* 10,5, *Sermon* 48, and *Sermon* 49—where the bishop of Hippo reflects on the prophetic exhortation «to do justice, to love mercy, and to walk humbly with your God» (Mic 6,8). We have seen that in *De civitate Dei*, Augustine interprets the tripartite requirement as referring to what he considers as true sacrifice. Furthermore, in *Sermon* 48, he understands justice (*iustitia*) primarily as right judgment (*rectum iudicium*) concerning oneself and the proper use of one's possessions. This interpretation is further developed in *Sermon* 49, where justice presupposes faith in God, self-judgment, and the capacity to love the person while rejecting vice.

We now expand this analysis by examining Augustine's broader theological understanding of justice, mercy, and humility across selected writings. Such an exploration serves to illuminate and validate the interpretation already identified in the three texts under study, demonstrating that Augustine's reading of Mic 6,8 is not incidental but deeply rooted in his wider theological vision.

¹²³ Cf. s. 49,7.

5.1. Justice

The term *iustitia* derives from *iustus*, meaning «upright», «just», or «righteous», and ultimately from *ius*, the right belonging to a citizen within the *civitas*.¹²⁴ In Roman thought, justice was commonly understood as rendering to each person what is due—a notion later described as distributive justice.¹²⁵ Augustine was familiar with this juridical framework, yet he transformed it by grounding justice in *caritas*, the love owed to God and neighbor.¹²⁶

For Augustine, Christian justice consists fundamentally in fulfilling the double commandment of love (Matt 22:37–40).¹²⁷ Justice is therefore not merely the recognition of rights or social obligations but an expression of rightly ordered love directed toward God as the supreme good and toward neighbor in charity.¹²⁸ In this sense, justice becomes theological rather than merely civic: it is love enacted according to God's will.¹²⁹

5.1.1. *Justice and Ordo Amoris*

Augustine situates justice within the framework of the *ordo amoris*, the proper ordering of loves.¹³⁰ Human beings inevitably love; the moral question concerns what they love and how they love it.¹³¹ When love is rightly ordered according to God's design, harmony emerges between human desire and the created order.¹³² Justice thus consists in loving God above all things and governing created goods according to their proper rank.

All virtues arise from rightly ordered love, while vice results from disordered love. Because love shapes identity itself, a person ultima-

¹²⁴ J. Boatright, «The History, Meaning and Use of the Words Justice and Judge», SMLJ 49/4 (2018) 727–728.

¹²⁵ Boatright, «The History, Meaning», 727–728.

¹²⁶ Cf. div. qu. 61,4.

¹²⁷ Cf. Trin. 8,10,14.

¹²⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999), 514.

¹²⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 514.

¹³⁰ Cf. div. qu. 36,1–3; lib. arb. 1,11–15; c. Faust. 22,27; cat. rud. 14,1–2; ep. 140,4; Trin. 9,14; civ. Dei 11,17; 15,22.

¹³¹ Cf. conf. 13,9,10.

¹³² Cf. mor. 1,25,46.

tely becomes what he or she loves. Divine grace therefore becomes necessary to heal disordered desire and restore justice within the human heart.¹³³

5.1.2. *Justice and the Summum Bonum*

In *De civitate Dei* XIX, Augustine identifies God as the *summum bonum*, the highest good toward which all human desire is directed.¹³⁴ Eternal life constitutes true happiness, while separation from God represents the supreme evil.¹³⁵ Justice must therefore be understood in relation to humanity's ultimate end: living rightly means living in conformity with God's will and orienting one's life toward participation in divine goodness.¹³⁶

Divine justice does not contradict divine mercy; rather, punishment and reward alike manifest God's fidelity to moral order. Justice ultimately reflects God's goodness, since true fulfillment consists in communion with Him.

5.1.3. *Justice and Lex Naturalis*

Augustine further explains justice in the light of eternal law (*lex aeterna*) and natural law (*lex naturalis*).¹³⁷ The eternal law governing the cosmos is inscribed within human rational nature. Consequently, justice involves living according to the divine order already present within human conscience.¹³⁸

To violate natural law is not merely to disobey an external command but to act against one's own created nature.¹³⁹ Hence Augustine's exhor-

¹³³ Cf. c. Faust. 5,11.

¹³⁴ Cf. civ. Dei 19,1,1.

¹³⁵ Cf. civ. Dei 19,4.

¹³⁶ Nat. b. 7: «Quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est».

¹³⁷ Cf. div. qu. 53,2.

¹³⁸ Cf. s. Dom. mon. 2,9,32.

¹³⁹ Cf. lib. arb. 1,6,15.

tation to «enter into the sanctuary of God»,¹⁴⁰ understood as entering one's conscience, where divine justice is revealed interiorly.¹⁴¹

5.1.4. *Christ: The Justice of God*

For Augustine, Christ embodies divine justice itself. Creation reflects divine order through *mensura*, *numerus*, and *pondus*—measure, number, and weight—which together express harmony within creation and ultimately point toward the Trinity.¹⁴² Through Christ's saving work, this order is restored, enabling humanity to participate once again in divine justice.¹⁴³

Justice therefore involves interior transformation made possible through grace. Human free will, healed by grace, becomes capable of directing itself toward the good and cooperating in the restoration of creation's proper order.

5.1.5. *Justice in the Earthly City*

Still in continuity with Augustine's concern for ordering human relations according to divine justice, the bishop of Hippo explains how justice may be practiced within earthly society. He recognizes that certain structures—the family, the city, and the wider human community—provide the context in which justice is lived. All people desire justice and seek order in their relationships with one another.

Augustine's emphasis must be understood within the socio-political upheavals of his time. The sack of Rome in 410 AD and the gradual transformation of the Roman world introduced instability and social

¹⁴⁰ S. 48,7: «Donec introeam in sanctuarium Dei».

¹⁴¹ R. Dodaro, «Justice», in A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 482.

¹⁴² J. McEvoy, «The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought», in *Studies in Medieval Philosophy*, vol. 17, ed. J. Wippel (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 102.

¹⁴³ McEvoy, «The Divine as the Measure of Being», 102.

disorder, as new powers and new religious perspectives reshaped public life.¹⁴⁴ The traditional Roman understanding of justice, long associated with imperial authority, was being replaced by emerging social realities.¹⁴⁵ In this context, Augustine stresses the necessity of justice, peace, and order both personally and socially, insisting that a political community lacking justice is nothing more than a band of robbers.

Yet Augustine also acknowledges the fragility of justice in earthly life. Human judgment is prone to error, social relations are marked by conflict, and even so-called just wars reveal the misery of temporal existence.¹⁴⁶ Justice therefore cannot rest on sentiment alone but requires a free and deliberate choice of the good. Human beings must direct their will toward the *summum bonum*, choosing what is good through reflection, contemplation, and prayer. For this reason, Augustine maintains that the establishment of justice in society presupposes the prior transformation of the human heart, from which authentic acts of justice arise.¹⁴⁷

5.1.6. *Justice and the Temporal Order of Things*

If justice presupposes the *ordo amoris* and fidelity to the *lex naturalis* established by God, then its observance necessarily concerns temporal realities.¹⁴⁸ Yet justice is not limited to them, for its full realization consists in loving God above all things and giving Him what is due.¹⁴⁹

¹⁴⁴ J. W. ERMATINGER, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2004), 1–6.

¹⁴⁵ P. Geary, «Barbarians and Ethnicity», in *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock et al. (Cambridge: Belknap Press, 2001), 107–29; N. Cantor, *Antiquity: From the Birth of the Sumerian Civilization to the Fall of the Roman Empire* (New York: Perennial, 2003), 43–46; J. Moorhead, *The Roman Empire Divided: 400–700* (Great Britain: Pearson, 2001), 35–65.

¹⁴⁶ Cf. civ. Dei 19,7.

¹⁴⁷ For instance in civ. Dei 19,12 where Augustine discussed some instances when a human person can make a choice for himself or herself so as to attain peace.

¹⁴⁸ Cf. div. qu. 36,1–3; lib. arb. 1,11–15; c. Faust. 22,27; cat. rud. 14,1–2; ep. 140,4; Trin. 9,14; civ. Dei 11,17; 15,22.

¹⁴⁹ Cf. civ. Dei 19,21; div. qu. 61,4.

While definitive justice will be fulfilled only at the end of time, believers are called to use temporal goods according to God's will.¹⁵⁰ As pilgrims in the present world, the citizens of the City of God possess peace by faith and direct their desires toward eternal happiness. Justice therefore begins in this life but reaches completion only in eternity. Conscious of their pilgrimage, Christians strive to establish a more just social order while living not according to the flesh but according to God, keeping their hope fixed on the life to come.¹⁵¹

5.2. Mercy

The Latin term for mercy, *misericordia*, derives from *miser* (miserable, wretched, or unfortunate) and *cor* (heart). While some linguists trace *miser* to a Proto-Indo-European root meaning «to lament» or «to be emotionally affected», Augustine understands *cor* in a distinctly biblical sense: not merely as the seat of emotions but as the center of the entire human person. The heart signifies the locus of spiritual, intellectual, and moral life. Mercy, therefore, engages the whole person — mind, heart, body, and soul— and cannot be reduced to mere sentimentality.¹⁵²

Augustine employs the term *misericordia* extensively throughout his writings, describing it as a compassionate movement of the heart prompted by another's misery and expressed through concrete assistance whenever possible.¹⁵³ As with his understanding of justice, Augustine connects mercy to Christ's twofold commandment of love—love of God and love of neighbor. Mercy thus becomes, for him, the true sacrifice pleasing to God. The sacrificial prescriptions of the tabernacle and the

¹⁵⁰ J. Couenhoven, «St. Augustine's Doctrine of Original Sin», *AugStud* 36.2 (2005): 373; R. Edwards, *The Flight from Desire: Augustine and Ovid to Chaucer* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 15.

¹⁵¹ Cf. civ. Dei 14,9.

¹⁵² G. Knight and R. Ray, «Heart», in *Bible Dictionary and Concordance* (Uhrichsville, Ohio: Barbour, 2002), 137.

¹⁵³ L. Swift, «Giving and Forgiving: Augustine on Eleemosyna and Misericordia», *Augustinian Studies* 32.1 (2001): 26.

Temple attain meaning only when accompanied by acts of mercy, which reveal the interior disposition God truly desires.¹⁵⁴

5.2.1. *God as the Source of Mercy*

Augustine consistently attributes his own conversion to divine mercy.¹⁵⁵ Throughout the *Confessions*, he recounts how God's grace both forgave past sins and prevented further wrongdoing. In Book II, he acknowledges that his transformation resulted not from personal strength but from God's merciful initiative, which melted away sin and restored him to life.¹⁵⁶

By emphasizing divine mercy as the beginning of conversion, Augustine underscores a fundamental theological principle: God always takes the first step toward humanity. Human response, though necessary, remains secondary to divine initiative. Mercy is therefore not primarily a human achievement but a participation in God's prior act of love.

5.2.2. *Christ: Image of God's Mercy*

For Augustine, Jesus Christ constitutes the concrete manifestation of divine mercy.¹⁵⁷ Christ nourishes, heals, and restores humanity, making visible the compassion of God.¹⁵⁸ Whenever believers act mer-

¹⁵⁴ Civ. Dei 10,5.

¹⁵⁵ For instance conf. 1,6,7; 1,18,28; 1,18,30; etc.

¹⁵⁶ Conf. 2,7,15: «*Quid retribuam Domino, quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde? Diligam te, Domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala et quae, te duce, non feci. Quis est hominum, qui suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata conversis ad te? Qui enim vocatus a te secutus est vocem tuam et vitavit ea, quae me de me ipso recordantem et fatentem legit, non me derideat ab eo medico aegrum sanari, a quo sibi praestitum est, ut non aegrotaret, vel potius ut minus aegrotaret, et ideo te tantumdem, immo vero amplius diligit, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.*»

¹⁵⁷ Cf. nat. et gr. 5,5.

¹⁵⁸ S. 38,8: «eget Christus, quando eget pauper».

cifully toward others, Augustine teaches, Christ himself acts through them.¹⁵⁹

This conviction appears clearly in Augustine's interpretation of the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25–37). The Samaritan represents Christ, who heals wounded humanity, carries it to safety, and entrusts it to the Church symbolized by the inn. The two coins given to the innkeeper signify the double commandment of love. Through this allegory, Augustine presents mercy not merely as moral obligation but as participation in Christ's saving work.¹⁶⁰

5.2.3. *Almsgiving as Manifestation of Mercy*

Mercy assumes many concrete forms —forgiveness, care for the sick, and assistance to those in need— but Augustine places particular emphasis on almsgiving (*eleemosyna*).¹⁶¹ He exhorts Christians to share with the poor what they relinquish through fasting, thereby transforming personal discipline into communal sustenance.¹⁶²

For Augustine, almsgiving participates in salvation because it expresses living faith.¹⁶³ Christians, especially those possessing wealth, are called to recognize Christ present in the poor.¹⁶⁴ The believer becomes *pauper Dei*, a «beggar of God», continually dependent upon divine mercy and therefore obligated to extend mercy to others.¹⁶⁵

5.2.4. *Mercy as a Sign of Faith*

Augustine further describes mercy as a sacrament of faith.¹⁶⁶ A sacrament, understood as a *sacrum signum*, signifies a reality beyond

¹⁵⁹ Cf. s. 25,8.

¹⁶⁰ Cf. s. 171,1–2.

¹⁶¹ Cf. s. 39,6.

¹⁶² Cf. s. Dom. mon. 2,2,7.

¹⁶³ Cf. gr. T. Nov. 36,13.

¹⁶⁴ Cf. s. 39,4.

¹⁶⁵ Cf. s. 61,7–8; s. 53,10.

¹⁶⁶ A. Fitzgerald, OSA, «Mercy, Works of Mercy», in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald, OSA (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company), 558.

itself.¹⁶⁷ Acts of mercy therefore function as visible signs of invisible faith.

This occurs in two complementary ways. First, acts of mercy imitate Christ's compassion toward humanity. Second, they presuppose recognition of Christ's presence in those served, as expressed in Matt 25:35–40.¹⁶⁸ Mercy thus becomes an act of spiritual vision: believers perceive Christ not with bodily eyes but through faith.

Consequently, Augustine insists that almsgiving must arise from love rather than fear of punishment. Charity motivated solely by anxiety about judgment fails to express authentic faith; true mercy flows from love for Christ himself.¹⁶⁹

5.2.5. *Mercy as Christian Responsibility*

Augustine exhorts all Christians, regardless of social status, to practice mercy as an essential dimension of discipleship.¹⁷⁰ As scholars such as D. Dunn observe, Augustine rejects the notion that poverty exempts anyone from charitable responsibility.¹⁷¹ For him, wealth and poverty are ultimately soteriological realities rather than merely economic conditions.¹⁷²

Both rich and poor depend upon God and upon one another.¹⁷³ The poor provide the wealthy an opportunity to grow in charity, while the wealthy serve as instruments of God's providence. This reciprocal relationship reflects humanity's shared condition as beggars before God.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Civ. Dei 10,5: «sacramentum, id est sacrum signum est».

¹⁶⁸ S. 239,7: «... Haec faciendo agnoscimus Christum in bonis operibus, non corpore, sed corde; non oculis carnis, sed oculis fidei ...».

¹⁶⁹ Cf. civ. Dei 21,27,3.

¹⁷⁰ Cf. en. Ps. 75,9; 86,5; 147,13; s. 38,8; 113B,4; 239,6–7; civ. Dei 21,27.

¹⁷¹ D. Dunn, «Augustine's Homily on Almsgiving», *JECH* 3.1 (2013): 6.

¹⁷² Dunn, «Augustine's Homily on Almsgiving», 6–7.

¹⁷³ Cf. s. 56,6,9.

¹⁷⁴ K. Van Til, «Poverty and Morality in Christianity», in *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, eds. W. Galston and P. Hoffenberg (Cambridge: University Press, 2010), 70.

Augustine's teaching also anticipates later Christian reflection on social inequality.¹⁷⁵ Mercy challenges systems that perpetuate privilege and exclusion by directing believers toward solidarity rooted in dependence upon God.¹⁷⁶ In this way, acts of mercy contribute not only to individual salvation but also to the moral transformation of society.

5.2.6. *Mercy and Covenant Love*

Augustine's understanding of mercy closely corresponds to the biblical concept of *hesed*, covenantal love marked by faithful compassion. Mercy begins with receiving God's love and extends outward toward others. One cannot show mercy without first experiencing it.¹⁷⁷

God's supreme act of mercy is revealed in the sending of His Son for humanity's redemption. Christ's death on the cross therefore becomes both the source and model of merciful living. By participating in this divine mercy, believers enact the prophetic exhortation of Mic 6:8 and embody the covenant relationship restored through Christ.

5.3. Humility

The term «humility» derives from the Latin *humus*, meaning «earth», while the adjective *humilis* signifies what is lowly or grounded. The noun *humilitas* and its cognates appear more than 1,700 times in Augustine's writings, revealing the centrality of this virtue in his theology and spirituality.¹⁷⁸ Although humility may appear to suggest psychological self-deprecation or diminished self-worth,¹⁷⁹ Augustine understands it differently. Christian humility does not deny one's gifts or capacities;

¹⁷⁵ G. Gutiérrez, «The Violence of a System», 93.

¹⁷⁶ Ward, «Porters, Catapults, Community, and Justice», 58.

¹⁷⁷ Cf. en. Ps. 126,14; s. Dom. mon. 2,11,39.

¹⁷⁸ D. W. Ruddy, *A Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility* (Ph.D. diss., Boston College, 2001), 52.

¹⁷⁹ C. R. Snyder and S. J. Lopez, *Handbook of Positive Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 413.

rather, it acknowledges that every good originates from God and therefore leads the believer to gratitude.¹⁸⁰

Humility directs the human person beyond the self toward the divine source of all goodness. The humble recognize that authentic hope lies not in self-sufficiency but in dependence upon God. For Augustine, humility functions as the remedy for humanity's fundamental illness: pride. Pride caused the fall of angels and humanity's original sin and remains the root of all sin (Cf. Eccl 10:13). Whereas pride blinds and enslaves, humility restores spiritual vision and freedom. Thus, while pride wounds humanity, humility heals it.¹⁸¹

5.3.1. *Christ as the Foundation of Humility*

Jesus Christ, the Incarnate Word, constitutes the supreme manifestation of divine humility. Augustine describes Christ through numerous titles: *humilis deus*,¹⁸² *auctor humilitatis*,¹⁸³ *magister humilitatis*,¹⁸⁴ *doctor humilitatis sermone et opera*,¹⁸⁵ *medicus humilis*,¹⁸⁶ *via humilitatis*,¹⁸⁷ *fundamentum humilitatis*,¹⁸⁸ and *norma humilitatis*.¹⁸⁹ Christ is therefore not only the model but also the source and foundation of humility.¹⁹⁰

To know Christ is to know His humility, which is not merely an ethical example but the very path of reconciliation between God and humanity. Augustine famously teaches that the way to God is «first humility,

¹⁸⁰ Ruddy, *A Christological Approach to Virtue*, 52.

¹⁸¹ Cf. civ. Dei 12,6.

¹⁸² Cf. cat. rud. 4,8.

¹⁸³ Cf. s. 77,11.

¹⁸⁴ Cf. Jo. ev. tr. 25,16.

¹⁸⁵ s. 62,1: «magister humilitatis verbo et exemplo».

¹⁸⁶ Cf. s. 22,1.

¹⁸⁷ Cf. Jo. ev. tr. 5,3.

¹⁸⁸ Cf. s. 69,2.

¹⁸⁹ Cf. s. 126,11.

¹⁹⁰ S. 68,11: «humilis non eris, nisi eum qui propter te humilis jactus est adtenderis. Disce a Christo. quod non discis ab homine: in ilia est norma humilitatis; ad hunc qui accedit, prius in ipsa humilitate formatur, ut in exaltatione decoretur».

second humility, and third humility».¹⁹¹ Humility is thus both salvific and exemplary: it reveals how salvation is accomplished and how believers are called to live.¹⁹²

5.3.2. *Humility in God's Plan of Salvation*

Christ reveals humility through His *kenosis* (Phil 2:7), emptying himself in the Incarnation in order to restore humanity's broken relationship with God. By becoming human, the Word enables humanity to participate in divine life. The humility manifested in Christ's incarnation, passion, and death lies at the heart of salvation history.¹⁹³

Augustine emphasizes that humanity, lost through the misuse of free will, is restored through divine grace. Only the humility of God—expressed in the suffering and sacrifice of Christ—can heal human pride. Through this divine self-humbling, communion between God and humanity is restored.¹⁹⁴

5.3.3. *Humility and Pride*

Augustine interprets humility most clearly in contrast to pride (*superbia*).¹⁹⁵ In *De civitate Dei*, pride is defined as the elevation of the self in place of God, seeking human praise rather than divine approval and ultimately producing isolation and domination. Drawing upon the

¹⁹¹ Cf. ep. 118,22.

¹⁹² E. Portalie, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, trans. R. L. Bastian (Chicago: Regnery, 1960), 172–173.

¹⁹³ S. 174,2,2: «Christus Iesus venit in mundum peccatores salvos facere. Attende Evangelium. Venit enim Filius hominis quaerere et salvare quod perierat. Si homo non perisset, Filius hominis non venisset. Ergo perierat homo, venit Deus homo, et inventus est homo. Perierat homo per liberam voluntatem: venit Deus homo per gratiam liberatricem».

¹⁹⁴ Trin. 4,4: «Porro iniquorum et superborum una mundatio est *sanguis iusti* et humilitas Dei, ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus».

¹⁹⁵ E. TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder and Herder, 1970), 107–113.

account of the Fall (Gen 3) and Sirach 10:13, Augustine identifies pride as the beginning of sin.¹⁹⁶

Humility, by contrast, restores right relationship with God. The humble love God as the *summum bonum*, from which proper love of self, neighbor, and creation flows.¹⁹⁷ Pride generates disordered love (*amor sui*) that replaces love of God (*amor Dei*), whereas humility reestablishes the right order of love.¹⁹⁸ Biblical tradition consistently portrays pride as destructive—alienating persons from God, disrupting community, and leading ultimately to downfall.¹⁹⁹

5.3.4. *Christ's Humility as Antidote to Pride and Despair*

The New Testament presents Christ's humility most vividly in the hymn of Phil 2,6–8. Christ's self-emptying reveals both the depth of divine love and the gravity of human sin. His obedience unto death transforms humiliation into redemption and despair into hope.²⁰⁰

Augustine teaches that Christ's humility not only heals pride but also liberates humanity from despair.²⁰¹ By humbling himself, Christ conquers sin and death, demonstrating that divine love reaches humanity even in its fallen state. The Incarnation reveals both God's condescending mercy and humanity's need for healing.

Augustine's own conversion exemplifies this dynamic. Reflecting on his spiritual journey, he recognizes that God was always present within him even while he searched externally: «You were within, but I was outside».²⁰²

¹⁹⁶ Sir 10,15 (Vulgata): «quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor eius quoniam initium peccati omnis superbia qui tenuerit illam adimplebitur maledictis et subvertet eos in finem».

¹⁹⁷ Cf. doc. Chr. 1,23,22.

¹⁹⁸ H. Ringgren, «sn̄», in *TDOT*, vol. 12, 420.

¹⁹⁹ R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, ed. R. Hoerber (Grand Rapids: Baker Books, 1989), 115.

²⁰⁰ D. Bertschmann, «Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2–11 in the Light of the Christ Hymn», *JBL* 137.1 (2018): 241.

²⁰¹ Cf. Trin. 4,2,4.

²⁰² Conf. 10,27,38: «intus eras et ego foris».

Humility thus becomes an inward journey in which God heals the human heart from pride.

5.3.5. *Humility as True Self-Knowledge*

In the *Confessions*, Augustine insists that knowledge of self and knowledge of God are inseparable.²⁰³ Through inward reflection, the person discovers both personal limitation and divine intimacy.²⁰⁴ His famous prayer—«May I know myself; may I know You»²⁰⁵—expresses this unity.

Humility therefore entails radical self-awareness grounded in truth. By acknowledging dependence upon God, individuals come to understand their proper identity as creatures made in God's image.²⁰⁶ Interior silence and introspection enable the believer to encounter Christ dwelling within. Only the humble can truly listen to this interior teacher.²⁰⁷

5.3.6. *Divine and Human Humility*

Augustine distinguishes between divine humility and human humility. Christ's kenotic descent cannot be literally imitated, since humanity cannot become divine. Human humility instead consists in relinquishing pride and recognizing one's creaturely dependence.²⁰⁸

Yet imitation remains possible through participation. By knowing oneself truthfully, one discovers one's place within the ordered structure of creation. As scholars note, humble self-knowledge aligns the interior order of the soul with the divine order of reality, producing what Augustine calls the *tranquillitas ordinis*—the tranquility of order.²⁰⁹

²⁰³ Cf. conf. 10,5,7.

²⁰⁴ Cf. conf. 3,6,11.

²⁰⁵ Sol. 2,1: «noverim me, noverim te».

²⁰⁶ G. Matthews, «Knowledge and Illumination», in *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. E. Stump and N. Kretzmann (Cambridge: University Press, 2001), 176.

²⁰⁷ Cf. vera rel. 39,72.

²⁰⁸ Cf. Jo. ev. tr. 25,16.

²⁰⁹ Ruddy, *A Christological Approach to Virtue*, 150.

As individuals grow in self-knowledge, they recognize God's goodness and respond with gratitude and praise, acknowledging creation itself as a gift.²¹⁰

5.3.7. *Humility and Eternal Life*

Humility ultimately directs the believer toward eternal life.²¹¹ Just as Christ's descent in humility led to exaltation (Phil 2,8–9), so those who embrace humility will share in divine glory.²¹² Augustine observes that where humility is present, majesty is revealed; where weakness appears, strength is manifested; and where death is endured, life emerges.²¹³

The path of humility, however, remains inseparable from suffering. Participation in Christ's exaltation requires willingness to drink the *calix humilitatis*, the cup of humility.²¹⁴ Through this participation in Christ's suffering, believers are gradually conformed to Him and prepared for eternal communion with God.

6. Conclusion

This study has sought to offer an Augustinian reading of Mic 6,8 by bringing into dialogue the prophetic text, its exegetical foundations, and Augustine's theological interpretation. The analysis of Mic 6,1–8 as a covenant lawsuit has shown that the prophetic critique is not directed against sacrifice as such, but against its reduction to external performance detached from covenantal fidelity. The climactic exhortation in v. 8 — “to do justice, to love mercy, and to walk humbly with your God” — thus emerges as the authentic response required of God's people, one that integrates ethical action and relational communion with YHWH.

²¹⁰ Cf. en. Ps. 144 [145].

²¹¹ Cf. Jo. ev. tr. 104,3.

²¹² B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1997), 205.

²¹³ S. 160,4: «Ubi humilitas, ibi maiestas; ubi infirmitas, ibi potestas; ubi mors, ibi vita».

²¹⁴ Cf. s. 96,3.

A close examination of the key terms *לכת הצנע לכת*, *משפט*, and *חסד* has further demonstrated that these expressions cannot be understood merely in juridical or moral categories. Rather, they articulate a comprehensive vision of life ordered according to God's will: justice as right relationship grounded in divine order, mercy as faithful participation in covenantal love, and humility as a mode of existence lived in attentive communion with God. In this sense, the prophetic exhortation already points beyond external observance toward an interior disposition that shapes the whole of human life.

Within this framework, Augustine's interpretation of Mic 6,8 reveals the full theological depth of the prophetic text. He understands justice, mercy, and humility as expressions of an interior offering in which the human person is directed toward God through Christ. What the prophet demands as covenantal fidelity, Augustine interprets as the transformation of the self into a living sacrifice. Thus, ethical action is not abolished but fulfilled, becoming the visible expression of an invisible devotion ordered toward the supreme good.

In bringing together the prophetic and Augustinian perspectives, this study has shown that Mic 6,8 is not merely an ethical summary but a theological synthesis of the Christian life. The movement from external sacrifice to interior disposition finds its fulfillment in a life conformed to Christ, in whom true worship is realized. Justice, mercy, and humility are therefore not isolated virtues, but dimensions of a unified spiritual existence rooted in communion with God.

For contemporary readers, this Augustinian reading of Mic 6,8 offers a renewed understanding of discipleship. In a context where religious practice can again risk becoming externalized or fragmented, the prophetic call—interpreted through Augustine—invites believers to a deeper integration of life, where action flows from interior conversion and all is directed toward God. In this way, the ancient exhortation of Micah continues to speak with enduring theological and spiritual force, calling each generation to rediscover the meaning of authentic worship as a life wholly offered to God.

6. Bibliography

- ALLEN, L. C. (1976). *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, Grand Rapids, Eerdmans.
- ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N. (2000). *Micah*, New York, Doubleday.
- BERTSCHMANN, D. (2018). «Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2–11 in the Light of the Christ Hymn», en *Journal of Biblical Literature*, 137, 1: 241–260.
- BOECKER, H. J. (1980). *Law and Administration of Justice in the Old Testament and Ancient Near East*, Minneapolis, Augsburg.
- BOVATI, P. (1994). *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- BROWN, P. (1967). *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press.
- BÜCHSEL, F. (1985). «κρίσις», en G. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans.
- BURNSIDE, J. (2011). *God, Justice, and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*, Oxford, Oxford University Press.
- CANTOR, N. (2003). *Antiquity: From the Birth of the Sumerian Civilization to the Fall of the Roman Empire*, New York, Perennial.
- COUENHOVEN, J. (2005). «St. Augustine's Doctrine of Original Sin», en *Augustinian Studies*, 36, 2: 357–376.
- CRUZ, J. (2016). *Who Is Like Yahweh? ? A Study of Divine Metaphors in the Book of Micah*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht,
- DANIELS, D. R. (1987). «Is There a “Prophetic Lawsuit” Genre?», en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 99, 3: 339–360.
- DAVIDSON, R. (2010). «The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective», en *Journal of the Adventist Theological Society*, 21: 45–84.
- DAWES, S. (1988). «Walking Humbly: Micah 6:8 Revisited», en *Scottish Journal of Theology*, 41: 331–339.
- DE ROCHE, M. (1983). «Yahweh's Rîb against Israel», en *Journal of Biblical Literature*, 102, 4: 563–574.
- DODARO, R. (1999). «Justice», en A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans.
- DUMERMUTH, C. F. (1994). «The Good Threefold Way», en *American Journal of Theology*, 8: 186–203.

- DUNN, D. (2013). «Augustine's Homily on Almsgiving», en *Journal of Early Christian History*, 3, 1: 1–15.
- EDWARDS, R. (2006). *The Flight from Desire: Augustine and Ovid to Chaucer*, New York, Palgrave Macmillan.
- ERMATINGER, J. W. (2004). *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Westport, CT, Greenwood Press.
- FABRY, H.-J. (2006). «שפט», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, Grand Rapids, Eerdmans.
- FITZGERALD, A. (ed.) (1999). *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans.
- GEMSER, B. (1955). «The Rîb- or Controversy-pattern in Hebrew Mentality», en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden, Brill.
- GEARY, P. (2001). «Barbarians and Ethnicity», en G. W. Bowersock et al. (eds.), *Interpreting Late Antiquity*, Cambridge, Belknap Press.
- GLEASON, R. (1964). *Yahweh: The God of the Old Testament*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- GUTIÉRREZ, G. (1974). «The Violence of a System», Lima, CEP.
- HARVEY, J. (1962). «Le “Rîb Pattern”: requisitoire prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance», en *Biblica*, 43: 172–196.
- HESS, R. S. (1997). «משפט», en W. A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan.
- HUFFMON, H. (1959). «The Covenant Lawsuit in the Prophets», en *Journal of Biblical Literature*, 78: 285–295.
- IBITA, M. M. (2017). «What to Me Is the Multitude of Your Sacrifices? Exploring the Critique of Sacrificial Cult and the Metaphors for Yhwh in the Prophetic Lawsuit (Micah 6:1–8 and Isaiah 1:1–20)», en H. L. Wiley - C. A. Eberhart (eds.), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*, Atlanta, SBL Press: 169–194.
- KASPRZAK, D. (2013). «The Theological Principles Underlying Augustine's “City of God”», en *Theological Research*, 1: 95–107.
- LANG, U. M. (2015). «Augustine's Conception of Sacrifice in City of God, Book X», en *Antiphon*, 19, 1: 25–45.
- LÉON-DUFOUR, X. (ed.) (1996). *Dictionary of Biblical Theology*, London, Cassell.

- LIMBURG, J. (1988). *Hosea–Micah*, Atlanta, John Knox Press.
- MATTHEWS, G. (2001). «Knowledge and Illumination», en E. Stump - N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAYS, J. L. (1976). *Micah*, Philadelphia, Westminster Press.
- MCCARTHY, D. J. (1965). «Covenant in the Old Testament», en *Catholic Biblical Quarterly*, 27: 217–240.
- MCGINN, B. (1997). *The Foundations of Mysticism*, vol. 1, New York, Crossroad.
- MENDENHALL, G. E. (1954). «Ancient Oriental and Biblical Law», en *Biblical Archaeologist*, 17, 2: 26–46.
- MILLER, J. W. (1987). *Meet the Prophets*, New York, Paulist Press.
- MOON, J. (2011). *Jeremiah's New Covenant: An Augustinian Reading*, New York, Peter Lang.
- NIELSEN, K. (1978). *Yahweh as Prosecutor and Judge*, Sheffield, JSOT Press.
- PORTALIE, E. (1960). *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Chicago, Regnery.
- RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap Press.
- ROGERSON, J. (2003). «Micah», en *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans.
- ROTELLE, J. (ed.) (1990). *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Brooklyn, NY, New City Press.
- SAKENFELD, K. D. (1985). *Faithfulness in Action*, Philadelphia, Fortress Press.
- SHAPIRO, R. (2013). *Amazing Chesed*, Woodstock, VT, Jewish Lights Publishing.
- SIMUNDSON, D. (1994). «The Book of Micah: Introduction, Commentary, and Reflections», en *The New Interpreter's Bible*, vol. 7, Nashville, Abingdon Press: 533–589.
- SWIFT, L. (2001). «Giving and Forgiving», en *Augustinian Studies*, 32, 1: 17–32.
- TESELLE, E. (1970). *Augustine the Theologian*, New York, Herder and Herder.
- TRENCH, R. C. (1989). *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids, Baker Books.

- TUSHIMA, C. (2019). «Advancing justice in the search for peace: An exegetical study of Micah 6:8 as a recipe for peace in Africa», en *Verbum et Ecclesia*, 40, 1: 1–8.
- WÜRTHWEIN, E. (1952). «Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49: 1–16.
- ZOBEL, H.-J. (1986). «יָדָן», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, Grand Rapids, Eerdmans.

El evangelio de Marción en los estudios recientes *Status quaestionis*

David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid
ORCID: 0000-0003-0269-0204
dacineira@hotmail.com

Recibido: 20 marzo 2026 / Aceptado: 15 junio 2026

Resumen: La monografía de Adolf von Harnack sobre Marción (1921) fue considerada durante largo tiempo el estudio «definitivo» sobre este enigmático personaje, hasta el punto de que apenas parecía posible añadir algo sustancial que no estuviera ya contenido en dicha obra. No obstante, en las últimas décadas se ha producido una notable proliferación de investigaciones académicas dedicadas a su figura, caracterizadas por la incorporación de nuevos enfoques e interpretaciones. Si en una primera etapa estos estudios se centraron en la relevancia del testimonio de Pablo para la teología de Marción, en la actualidad varios investigadores han emprendido la compleja tarea de reconstruir su evangelio, del cual no se ha conservado ningún manuscrito.

Resulta especialmente significativo que, de las ocho reconstrucciones completas llevadas a cabo en los dos últimos siglos, cinco se hayan realizado en la última década. El presente artículo ofrece al lector de lengua castellana una síntesis actualizada del estado de la investigación, con especial atención a dichas reconstrucciones, y pone de relieve su relevancia para abordar la cuestión sinóptica, así como para comprender el proceso de configuración del Nuevo Testamento.

Palabras clave: Marción, evangelio, problema sinóptico, datación y configuración del Nuevo Testamento, cristianismo pre-niceno.

The Gospel of Marcion in Recent Scholarship Status quaestionis

Abstract: Adolf von Harnack's monograph on Marcion (1921) was long regarded as the «definitive» study of this enigmatic figure, to the extent that it seemed scarcely possible to add anything of substance not already contained in that work. Nevertheless, in recent decades there has been a notable proliferation of scholarly research devoted to his figure, characterized by the incorporation of new approaches and interpretations. Whereas earlier studies focused primarily on the significance of Paul's testimony for Marcion's theology, more recent scholarship has undertaken the complex task of reconstructing his Gospel, no manuscript of which has survived.

It is particularly noteworthy that, of the eight complete reconstructions produced over the past two centuries, five have appeared within the last decade. This article offers Spanish-speaking readers an up-to-date synthesis of the current state of research, with special attention to these reconstructions, and highlights their importance for addressing the Synoptic Problem as well as for understanding the process of the formation of the New Testament.

Keywords: Marcion, Gospel, Synoptic Problem, dating, formation of the New Testament, Pre-Nicene Christianity.

Numerosos teólogos destacados del siglo II escribieron sobre la figura de Marción o entablaron una confrontación directa con sus ideas². Sin embargo, durante muchos siglos posteriores su figura cayó en un relativo olvido, siendo mencionada tan solo de manera tangencial en los estudios sobre la configuración del canon del Nuevo Testamento. Quien hubiera pensado que, tras la insigne obra de Adolf von Harnack sobre Marción publicada en 1921, revisada y aumentada en 1924, poco más podía decirse acerca de este enigmático personaje³, se habría equivocado por completo. En las últimas dos décadas la figura de Marción ha vuelto a convertirse en objeto de investigación de particular interés, como lo demuestra la abundancia de publicaciones recientes dedicadas a su persona y que cuestionan varios de los postulados de Harnack.

² Vinzent (2015: 68) menciona nueve teólogos de los siglos II y principios del III que escribieron sobre Marción.

³ Para el debate actual sobre su persona y obra cf. Löhr (2020: 109-133).

Es cierto que la interpretación propuesta por Harnack continúa siendo predominante en el imaginario colectivo de exégetas y patrólogos, probablemente debido a la fuerza explicativa y al atractivo de la imagen que ofrecía⁴. Así, bajo la influencia de su obra ha perdurado la convicción de que Marción rechazó el testimonio del Antiguo Testamento⁵. Incluso ha surgido en tiempos recientes algún «nuevo Marción», que sostiene que el Antiguo Testamento debería ser tratado por los cristianos como un texto apócrifo⁶. Asimismo, el nombre de Marción continúa vinculado estrechamente con la configuración del canon neotestamentario, al haber combinado una biografía de Jesús —*Evangelion* (*Ev⁷)— con una colección de cartas paulinas (su *Apostolos*, también denominado *Apostolikon*). En este sentido, se le ha considerado un posible catalizador del proceso de canonización⁸. Al restringir el evangelio a un único texto escrito y el testimonio apostólico a una sola colección epistolar, Marción excluyó otros evangelios y cartas apostólicas. De este modo, habría actuado como creador de un canon y, entre los cristianos, aparentemente como el primero de su clase, al definir de alguna manera qué escritos debían ser considerados portadores de autoridad. Incluso se ha sugerido que pudo ser el primero en emplear la denominación «Nuevo Testamento»⁹, en el prefacio de

⁴ Para la visión de Harnack sobre Marción cf. Kinzig (2002: 253-274).

⁵ Véase las reacciones y la recepción popular de las tesis de Marción referentes al Antiguo Testamento en Detmers (2002: 275-292).

⁶ Esa es la opinión de Notger Slenczka (2013; 2017), profesor de teología sistemática en la Universidad Humbolt de Berlín, postura que ha provocado críticas en el mundo germano, tanto en el ámbito académico como periodístico, cf. Dohmen (2017), Feller (2023).

⁷ *Ev designa el evangelio (εὐαγγέλιον) atestiguado como parte de la colección de escritos marcionita, sin implicar con ello la autoría de Marción ni siquiera su participación activa en la compilación o promulgación de dicha colección (Klinghardt, 2020: 27, versión alemana).

⁸ Klinghardt (2017: 318-334); (2021: 401-404).

⁹ Vinzent (2026) sugiere que la colección de Marción fue la primera de su tipo, al reunir un evangelio y diez cartas paulinas, y que fue precisamente esta colección la primera en llevar el título de «Nuevo Testamento». Además, fue la única colección a la que se le atribuyó este título hasta entrado el siglo III, cuando este pasó a la colección que hoy se conoce como el Nuevo Testamento canónico. Véase también Kinzig (1994); Vin-

su obra *Antítesis*¹⁰, donde establece un contraste entre el «Antiguo» y el «Nuevo» Testamento: entre la «Ley y los Profetas», por un lado, y el **Ev* junto con las epístolas paulinas, por otro.

Si durante tiempo numerosos estudiosos centraron su atención en la importancia del testimonio de Pablo de Tarso para Marción¹¹, en los últimos años se ha producido también un renovado interés por el estudio del **Ev*. Los Padres de la Iglesia sostuvieron que Marción habría adulterado el evangelio de Lucas, por lo que tradicionalmente se sostenía que Marción había «elegido» exclusivamente el evangelio lucano entre los cuatro evangelios que ya circulaban en las comunidades cristianas, lo que presupondría la existencia del evangelio tetramorfo hacia mediados del siglo II. Según Sebastian Moll (2014: 123), sin embargo, «parece bastante posible que Marción solo conociera un evangelio en la comunidad de su lugar de origen en el Ponto, que sería obviamente el evangelio de Lucas», y que posteriormente se viera obligado a justificar dicha «elección»¹². Fuera como fuese y en términos generales, a lo largo del siglo XX la mayoría de los estudiosos aceptó la prioridad de Lucas frente a Marción¹³, con algunas excepciones¹⁴. No obstante, a partir de 2006 varios autores han cuestionado la dependencia de Marción respecto al evangelio canónico lucano.

La relevancia del **Ev* para comprender la historia del cristianismo primitivo ha sido señalada con frecuencia, ya que podría constituir un eslabón significativo para el estudio del género evangélico, la historia textual del evangelio de Lucas, la relación entre el **Ev* y Lucas, así como

zent (2024: 41). Para Litwa (2025), Marción fue pionero en el uso del concepto de Nuevo Testamento, pero probablemente no inventó su nombre. En contra, Liue (2015: 406s; 431).

¹⁰ Esta obra se ha perdido y se conservan referencias a ella en Tertuliano, constituyendo una especie de introducción a su evangelio. Según Scherbenske (2010: 279) se trataría de un texto isagógico, que ofrecía una visión sobre la composición y el uso de esta obra por parte de Marción para su actividad catequética, así como elementos de la hermenéutica marcionita.

¹¹ Cf. Schmid (1995); Vinzent (2006; 2025a; 2025b).

¹² Ante la discrepancia de los testimonios de Tertuliano y Epifanio, según Klinghart (2021: 395), es posible que «Marcion became a Christian after arriving in Rome».

¹³ Roth (2008: 513-527).

¹⁴ Knox (1942).

para la discusión en torno al problema sinóptico. Con todo, el principal desafío para la investigación reside en que el texto de este *Ev debe ser reconstruido, puesto que no se conserva ninguna copia directa del mismo. Como se verá a continuación, la reconstrucción de su contenido se ha convertido en uno de los objetivos centrales de las investigaciones más recientes sobre esta obra. El objetivo del presente artículo es, exclusivamente, ofrecer una revisión y dar a conocer al público de lengua castellana las diversas y recientes publicaciones sobre dicho *Ev (*status quaestionis*), el cual ha sido tradicionalmente marginado por exégetas y patrólogos.

1. El *Evangelion* (*Ev)

Hasta la fecha no se ha descubierto ningún testimonio manuscrito que contenga el *Ev, ni en el griego original ni en traducciones antiguas. De esta obra únicamente se han preservado fragmentos, ya sea en forma de citas o alusiones, con más de setecientas atestaciones repartidas en más de quince autores antiguos, en su mayoría polemistas críticos con Marción. Entre ellos destacan Tertuliano, especialmente en su *Contra Marción*¹⁵, Epifanio de Salamina¹⁶ y Adamancio¹⁷; en menor medida también lo mencionan Ireneo de Lyon (*Haer.* 1.27.2), Clemente de Alejandría, el autor del *Elenchos*, Orígenes, el autor de un *Adversus omnes haereses* atribuido a Tertuliano, Efrén el Sirio, Filostrato, Jerónimo y Eznik de Kolb¹⁸.

¹⁵ Para la edición crítica de la obra cf. Braun (2001); Vinzent (2016).

¹⁶ En el *Panarion* se encuentran 78 (77) pasajes del evangelio de Marción y 40 del *apostolikon*. Se trata de un testimonio importante del texto griego original de Marción, aunque su forma de citar las Escrituras no es siempre muy precisa, con tendencias a mezclar textos de Lucas y Mateo.

¹⁷ Pretty (1997: 21s.; p. 30: sects. 807a; 809b; 824a; 868d-f; 858c; 864a/II, 5; 8; II, 4; 19; V, 14; 22); Tsutsui (2004).

¹⁸ Para las fuentes y testimonios sobre el evangelio de Marción cf. Roth (2015: 83-91, 270-85; 347-58); Klinghardt (2021: 27-72). Específicamente para Eznik, cf. Hage (2002: 29-37).

1.1. Problemas metodológicos para la reconstrucción del *Ev

La dificultad para reconstruir este evangelio se ve acrecentada por el hecho de que varios de estos autores no citan la obra en griego, sino a partir de traducciones —más o menos libres— a sus propias lenguas (latín, siríaco o armenio), o bien mediante simples alusiones y paráfrasis. En algunos casos, además, es posible que consultaran manuscritos que ya contenían un texto modificado respecto del original, o que dependieran de fuentes indirectas o de segunda mano. Dado que se trata en gran medida de autores polémicos contra Marción, cabe suponer que no siempre fueron escrupulosamente fieles al texto que transmiten, además de que cada autor tenía su modo de citar, cuyas tendencias polémicas y posibles armonizaciones inconscientes introducen un notable grado de incertidumbre, alternando en ocasiones entre citas textuales y referencias realizadas de memoria.

Los editores modernos de la reconstrucción hipotética del texto griego se plantean la disyuntiva de limitarse a yuxtaponer los fragmentos que pueden atribuirse con cierta verosimilitud al *Ev, dejando de lado todo lo que no está explícitamente citado, o intentar reconstruir el *Ev completo, aun a costa de introducir elementos conjeturales. La mayoría de los editores —entre ellos Adolf von Harnack (1924) y, más recientemente, Dieter Roth (2015)— ha optado por la primera alternativa. Esta solución tiene la ventaja de ofrecer una mayor fiabilidad en los fragmentos individuales, pero presenta el inconveniente de producir un texto extremadamente fragmentario, que no permite formarse una idea clara de la forma que el *Ev pudo haber tenido en su origen, obliga constantemente a remitirse al evangelio de Lucas para comprender la ubicación y el contexto de los pasajes, y además dificulta percibir con claridad las lagunas señaladas por los heresiólogos.

La segunda vía, en cambio, pretende restituir un texto legible y coherente, es decir, un verdadero evangelio que permita apreciar, al menos en términos generales, la organización original del texto marcionita, que tenga en cuenta no solo los pasajes explícitamente atestiguados por los heresiólogos, sino también aquellos que con toda probabilidad —o al menos con razonable verosimilitud— formaban parte del *Ev, así como los que con certeza estaban ausentes. Para las secciones que con verosimilitud formaban parte del *Ev, pero que no fueron citadas por los heresiólogos,

gos, resulta necesario recurrir a integraciones —esto es, aquellas secciones que con seguridad o alta probabilidad pertenecían al *Ev, pero que los heresiólogos no citan—, que solo pueden realizarse a partir del evangelio de Lucas, que, si bien no es necesariamente idéntico, debió de ser al menos cercano al texto —hoy perdido— del *Ev. En este punto se plantea una alternativa metodológica: adoptar la llamada «recensión alejandrina», es decir, el texto griego reflejado en las ediciones críticas más difundidas del evangelio lucano (por ejemplo, *Nestle-Aland*²⁸), como hace Matthias Klinghardt (2021); o bien recurrir al denominado «texto occidental» de Lucas, representado especialmente por el *Codex Bezae*, que podría aproximarse más al texto utilizado por Marción (Nicolotti 2019: xcvi; ciii). El principal inconveniente de este enfoque reside en el mayor grado de conjeturalidad que introduce; no obstante, este problema suelen mitigarlo señalando los distintos grados de probabilidad de las reconstrucciones propuestas gracias a distintas tipográficas empleadas.

A pesar de estas dificultades, existe un amplio consenso entre los estudiosos en considerar que el *Ev constituye una versión —ya sea anterior, posterior o proveniente de una fuente común— del evangelio canónico de Lucas. Por ello, su contenido no se pierde completamente en la historia ni queda necesariamente relegado al olvido. A diferencia de la hipotética fuente Q, la existencia del *Ev está ampliamente atestiguada en la tradición patrística. Las reconstrucciones del evangelio marcionita implican, por tanto, un uso minucioso y crítico de diversas evidencias: citas polémicas patrísticas, paráfrasis y alusiones; variantes presentes en los manuscritos de Lucas; y paralelos cercanos en los evangelios canónicos de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, así como en evangelios no canónicos como los de Tomás y Pedro.

1.1. Sinopsis de su contenido

Según Tertuliano (*Marc.* 4.2.4.3), «su» evangelio era anónimo, ya que Marción habría «mutilado» el título original, eliminando el nombre del autor y conservando únicamente el título εὐαγγέλιον. En opinión de Watson (2018: 275), sin embargo, este anonimato reflejaría una tradición anterior al establecimiento del evangelio tetramorfo: el texto preservaría las palabras y los hechos del Señor tal como eran transmitidos por el

testimonio apostólico colectivo y el anonimato constituiría una garantía de que ninguna perspectiva puramente individual se interponía entre ese testimonio y el lector.

El texto debía de ser una narración similar al actual evangelio de Lucas, aunque con algunas secciones ausentes y otras transmitidas en una forma diferente¹⁹. Probablemente comenzaba con una indicación cronológica —el año decimoquinto del reinado de Tiberio (29 d.C.)—, correspondiente a Lc 3,1, para continuar inmediatamente con la llegada de Jesús a Cafarnaúm (4,31-37). En comparación con Lucas, faltaban por tanto: el prólogo; el anuncio del nacimiento de Juan Bautista; la anunciación a María; la visitación a Isabel; la natividad y circuncisión de Juan; el censo en Belén y el nacimiento de Jesús; su circuncisión y presentación en el Templo; el episodio de Simeón y Ana; la escena de Jesús a los doce años en el Templo; la juventud de Jesús en Nazaret; la predicación y el encarcelamiento de Juan Bautista; el bautismo y la genealogía de Jesús; y las tentaciones en el desierto. En otras palabras, el evangelio marcionita no transmitía nada relativo al nacimiento y la infancia de Jesús, comenzando directamente con el inicio de su ministerio en Galilea.

Asimismo, es probable que faltaran en el texto otros episodios²⁰. Entre los más importantes se cuentan: el pasaje del signo de Jonás, con la referencia a la reina del Sur, a Salomón y a los hombres de Nínive (Lc 11,29b-32); las exhortaciones a la conversión vinculadas al episodio de la torre de Siloé y la parábola de la higuera estéril (13,1-9, exclusivo de Lucas); la advertencia de los fariseos sobre Herodes y la profecía de la muerte en Jerusalén (13,31-33, solo en Lucas), así como el lamento sobre Jerusalén (13,34-35); el anuncio de la pasión como cumplimiento de las profecías (18,31-33, con triple atestiguación); la entrada mesiánica en Jerusalén (19,29-40); el llanto de Jesús sobre la ciudad (19,41-44, exclusivo de Lucas); la expulsión de los vendedores del Templo y probablemente también la enseñanza en el recinto (19,45-48); la parábola de los viñadores homicidas (20,9-18); el discurso sobre la hora decisiva con la cita de

¹⁹ Datos tomados de Nicolotti (2019: cxi-ii).

²⁰ Moll (2014: 126-132) contabiliza y analiza 32 perícopas que Marción habría suprimido y que este autor explica su ausencia en base a cinco normas extraídas de la doctrina de Marción. Solo para la parábola del hijo pródigo (15,11-32) y el pasaje 13,29-30 no encuentra explicación para su supresión.

Isaías y la mención de las dos espadas (22,35-38, solo en Lucas); y, finalmente, la traición de Judas y el arresto de Jesús en Getsemaní (22,47-53). Conviene notar que solo en algunos de estos pasajes ausentes aparecen referencias veterotestamentarias que, en principio, podrían haber resultado problemáticas para la teología marcionita.

Existen, además, otras perícopas cuya presencia en el evangelio marcionita es incierta, debido a que los heresiólogos no las mencionan explícitamente; por ello, su inclusión varía según los distintos intentos de reconstrucción. Entre ellos se encuentran: la curación de la suegra de Pedro (4,38-39); la incredulidad de los fariseos y la comparación de los muchachos (7,29-35); la condena de las ciudades —Sodoma, Corazín, Betsaida, Tiro, Sidón y Cafarnaúm— (10,12-15); la parábola del buen samaritano y el episodio de Marta y María (10,29-42, exclusivo de Lucas); la denuncia de la hipocresía de los escribas (20,45-47); la ofrenda de la viuda (21,1-4); la discusión entre los discípulos sobre quién era el mayor (22,23-27) y la promesa de sentarse en los tronos del juicio (22,28-30); el episodio de Simón de Cirene (23,26) y las lamentaciones de las hijas de Jerusalén, con cita de Oseas (23,27-31, exclusivo de Lucas). Tampoco está atestiguado el final del evangelio, que en Lucas concluye con la ascensión desde Betania (24,50-53; cf. Vinzent, 2002).

En diversos pasajes, Jesús subraya la importancia de la ley judía y de los mandamientos; en ocasiones sigue las prácticas de la ley e invita a otros a hacer lo mismo. Asimismo, alude con frecuencia a los profetas y menciona figuras del Antiguo Testamento como Eliseo, Noé, Lot y Abraham, además de aparecer transfigurado junto a Moisés y Elías (Davis, 2021; Litwa, 2025, cap. 5).

En los dos últimos siglos se han publicado ocho reconstrucciones completas en griego del evangelio de Marción (Hahn 1832; Zahn 1888/1892; von Harnack 1924; Klinghardt 2015/2020; 2021; Roth 2015; Nicolotti 2019; BeDuhn y Bilby 2023; Bilby 2020-2025), a las que habría que añadir la reconstrucción en latín propuesta por Tsutsui (1992). De ellas, cinco han aparecido en la última década, lo que pone de manifiesto el notable interés que esta obra de Marción ha suscitado recientemente en la investigación académica. La historia de las reconstrucciones modernas del evangelio marcionita ha sido expuesta con detalle en las secciones introductorias de diversas monografías (BeDuhn 2013; Gianotto 2019; Klinghardt 2015/2020; 2021; Roth 2015: 8—45). A continuación, se

presentarán algunos de los aspectos más relevantes de este desarrollo historiográfico

2. Reconstrucciones del *Ev en los siglos XIX-XX

La reconstrucción pionera de August Hahn (1832), basada en su estudio previo sobre Marción y sus escritos (1823), constituye el primer intento de presentar de manera exhaustiva un texto griego continuo del *Ev tal como podía reconstruirse a partir de las fuentes disponibles. Aunque su enfoque maximalista —orientado a reconstruir un relato completo— fue posteriormente cuestionado por numerosos editores, su trabajo estableció un punto de partida decisivo para las reconstrucciones posteriores.

En 1892, Theodor Zahn, en su *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Zahn 1892: 455—529), tras una amplia y crítica revisión de las fuentes relativas a Marción, adoptó una posición metodológica significativamente distinta de la de sus predecesores. Su objetivo principal fue corregir y restringir la reconstrucción, que consideraba excesivamente generosa en el caso de Hahn, la que calificó como «una crítica adivinatoria sin fundamento histórico alguno», especialmente las reconstrucciones basadas en el silencio de Tertuliano o de Epifanio, cuando a partir de dicho silencio se suponía la presencia de determinados pasajes tomados del evangelio de Lucas sin que existiera una prueba explícita de su inclusión en el texto marcionita (1892: 451²¹). Para su reconstrucción del texto griego utilizó como base la *Editio VIII critica maior* del evangelio de Lucas publicada por Tischendorf en 1869.

Algunas décadas más tarde, el estudio crítico y la reconstrucción llevados a cabo por Adolf von Harnack (1921; segunda edición en 1924) se convirtieron en la tercera gran reconstrucción de referencia y en el estándar académico durante buena parte del siglo XX. Harnack adoptó en gran medida el enfoque discontinuo propuesto por Zahn y asumió varias de sus indicaciones metodológicas, aunque procuró simplificar su presen-

²¹ «No se ha dejado de fijar el texto incluso de aquellos pasajes sobre los cuales, según las fuentes, simplemente no sabemos nada, determinándolo en parte hasta la última palabra, y se ha llegado así a afirmaciones contradictorias».

tación del texto y revisar diversas decisiones editoriales. El texto griego reconstruido puede consultarse en el *Beilage IV* (1924: 183—240). Tras presentar su reconstrucción, Harnack concluye con una afirmación que influyó durante casi un siglo en la valoración académica del texto marcionita: «Que el Evangelio de Marción no es más que lo que sostuvo el juicio de la Iglesia antigua acerca de él —es decir, una versión adulterada del Evangelio de Lucas— es algo que ya no requiere mayor discusión» (p. 240). La obra de este destacado historiador y exegeta fue considerada durante mucho tiempo la síntesis definitiva sobre Marción y sobre la reconstrucción de su evangelio, hasta el punto de que durante décadas se estimó que poco podía añadirse a su trabajo más allá de una revisión del aparato crítico.

A pesar de esta aureola de autoridad que rodeó la reconstrucción de Harnack, algunos estudios posteriores han cuestionado su carácter casi intocable. Así, Tsutsui (1992: 68) subraya que la propuesta de Harnack no debe considerarse «*kein Heiligtum*» («ningún objeto sagrado»). No obstante, este autor comparte en gran medida la tesis central de Harnack según la cual el evangelio de Marción sería una versión corregida del evangelio de Lucas: Marción habría modificado el texto lucano porque encontraba en él numerosos elementos o tendencias que consideraba inaceptables o erróneos, eliminándolos con el propósito de restaurar lo que percibía como el evangelio original y auténtico (Tsutsui 1992: 67).

En lo que respecta a la reconstrucción textual, Tsutsui introduce una particularidad notable: es el único autor que presenta el texto principal en latín en lugar de griego, al adoptar como base el texto latino de Tertuliano, dado que los testimonios de Epifanio de Salamina y de Adamancio son mucho más fragmentarios. Esta decisión responde también al hecho de que los tres principales testigos patrísticos del evangelio de Marción —Tertuliano, Epifanio y Adamancio— difieren considerablemente en cuanto a su cronología, su carácter literario, su fiabilidad y la lengua en la que escriben. A ello se añade la posibilidad de que los propios marcionitas practicasen revisiones textuales de su evangelio, lo que habría dado lugar al uso de diferentes modelos textuales. Por esta razón, Tsutsui considera metodológicamente problemático amalgamar sin más los testimonios disponibles.

En principio, en opinión de Tsutsui, la solución más adecuada habría sido presentar los tres testigos patrísticos junto al texto del evangelio de Lucas en una sinopsis de cuatro columnas acompañada de comentarios

explicativos. Sin embargo, por razones de espacio y de presentación tipográfica, optó por un formato alternativo: cada página se divide en tres secciones. En el primer tercio se presenta el texto latino reconstruido a partir de la información transmitida por Tertuliano; en el segundo tercio se consignan los testimonios de los autores griegos (Epifanio y Adamancio), junto con las referencias a los pasajes correspondientes del texto de Tertuliano —indicados en el primer tercio mediante un pequeño asterisco—; el tercer tercio está reservado a las notas explicativas, donde se abordan cuestiones de crítica textual y de interpretación.

A pesar de este planteamiento metodológico original, la reconstrucción propuesta por Tsutsui no representó un avance significativo respecto a la de Harnack y apenas ha ejercido influencia en la investigación posterior.

3. Reconstrucciones del *Ev en el siglo XXI

Diversas publicaciones recientes han revitalizado el estudio del texto del *Ev, proponiendo reconstrucciones considerablemente más sofisticadas que los intentos anteriores y adoptando enfoques metodológicos diferenciados que conducen a resultados notablemente distintos. En comparación con la reconstrucción clásica de Adolf von Harnack, estos trabajos han introducido avances significativos con implicaciones relevantes para la crítica textual, el análisis de fuentes y la crítica redaccional, el problema sinóptico, así como para la investigación sobre la formación del canon. Por primera vez, además, el evangelio de Marción se ha convertido en tema *per se* de estudios monográficos²².

3.1. Una reconstrucción en inglés del *Ev (Jason BeDuhn)

La monografía de Jason BeDuhn, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon* (2013), tras dedicar sus dos primeros capítulos a la figura de Marción y a la configuración de su Nuevo Testamento, centra el tercero en el *Evangelion* (pp. 65—201). En esta sección ofrece una extensa introducción en la que aborda uno de los debates más controvertidos de los

²² Para la valoración de diversas reconstrucciones, cf. Smith (2019).

estudios bíblicos contemporáneos: la cuestión de la relación literaria entre el evangelio de Lucas y el evangelio de Marción. En términos generales, el problema puede formularse de la siguiente manera: ¿es el *Evangelion* una versión editada del evangelio de Lucas o, por el contrario, Lucas depende de un texto anterior representado por el evangelio marcionita? (p. 78ss.).

Tras examinar las principales posiciones propuestas en la investigación moderna —a) la hipótesis patrística, según la cual el evangelio de Marción deriva de Lucas mediante un proceso de reducción; b) la hipótesis de Schwegler, que sostiene que Lucas sería una expansión del evangelio marcionita; y c) la hipótesis de Semler, según la cual ambos evangelios procederían de un proto-evangelio común—, BeDuhn se inclina por una posición cercana a la tercera. A su juicio, Lucas y el *Evangelion* podrían entenderse como versiones alternativas de una tradición evangélica común, adaptadas respectivamente a contextos misioneros predominantemente judíos y gentiles. Desde esta perspectiva, las diferencias entre ambos textos responderían más a necesidades prácticas vinculadas a la misión que a motivaciones ideológicas o sectarias. En tal escenario, el *Evangelion* habría circulado en un sector del cristianismo emergente compatible con el trasfondo religioso del propio Marción (pp. 91–92).

De acuerdo con esta hipótesis, detrás del hecho histórico de que Marción elaborara el primer canon cristiano podría situarse un acontecimiento previo significativo: la composición del *Evangelion* por un autor desconocido, en un momento y lugar que no pueden determinarse con certeza. BeDuhn considera probable que este evangelio fuera compuesto en la región de Asia Menor, probablemente en su zona occidental, fuertemente helenizada, durante el último tercio del siglo I. En tal caso, el *Evangelion* sería aproximadamente contemporáneo de otros relatos sobre Jesús que posteriormente serían incorporados al canon neotestamentario. En consecuencia, constituiría un testimonio independiente de las tradiciones evangélicas dentro del primer siglo de la literatura cristiana (p. 92).

La obra de BeDuhn recibió una acogida ampliamente positiva en diversas reseñas²³ y fue objeto de un panel específico en el encuentro de la *Society of Biblical Literature* de 2014. Este debate dio lugar a nuevas reseñas publicadas en la revista *Early Christianity* (2015), a las que el pro-

²³ Para las reseñas, cf. Bilby, M. G., & BeDuhn, J. D. (2023a).

pio autor respondió (BeDuhn 2015). Muchos estudiosos valoraron especialmente la traducción inglesa del texto y el abundante aparato de notas que acompaña a la reconstrucción. Sin embargo, también se señaló una limitación metodológica importante: al presentar el evangelio de Marción únicamente en traducción inglesa, resultaba difícil discutir con precisión la relación textual entre el *Evangelion* y el evangelio de Lucas.

Un segundo aspecto que BeDuhn considera relevante en el análisis del evangelio de Marción es la presencia de los llamados *acuerdos menores* en este texto. Según el autor, el **Ev* contiene significativamente menos —aproximadamente un tercio— de los acuerdos menores que aparecen en el texto actual del evangelio de Lucas. No obstante, aunque esta línea argumentativa resulta sugestiva y merece ser explorada, BeDuhn no presenta en su monografía la evidencia detallada que sustente esta afirmación. Además, la mayoría de los *acuerdos menores* solo puede evaluarse adecuadamente sobre la base del texto griego, ya que su análisis depende de matices lingüísticos que se pierden inevitablemente en la traducción inglesa. Por esta razón, numerosas cuestiones relativas al evangelio de Marción y a la historia del cristianismo primitivo solo pueden examinarse con precisión a partir de una reconstrucción crítica del texto griego²⁴.

En respuesta a estas críticas, Jason D. BeDuhn, en colaboración con Mark Bilby, ha publicado recientemente en formato PDF una reconstrucción del texto griego del evangelio marcionita (Bilby — BeDuhn 2023b), lo que permite abordar con mayor rigor las cuestiones de crítica textual implicadas.

3.2. Dieter T. Roth, *The Text of Marcion's Gospel*

La reconstrucción de Dieter T. Roth (2015) ofrece un texto griego del **Ev* caracterizada por un examen sistemático de los hábitos de citación de los testigos del texto marcionita, al comparar las citas del evangelio de Marción transmitidas por cada autor con las citas que ese mismo autor realiza del texto canónico de Lc en otros pasajes de su obra (p. 79), prestando atención a las adaptaciones lingüísticas y estilísticas propias

²⁴ Véase estas y otras críticas en Roth (2017: 25-40).

de cada escritor. En consecuencia, en su catálogo de pasajes atestiguados solo se incluyen aquellos versículos cuyo contenido es mencionado, al menos parcialmente, por alguna fuente (p. 47). El principio metodológico fundamental de este enfoque —formulado originalmente por Schmid para la reconstrucción marcionita de las cartas paulinas (1995: 26-29) y adoptado por Roth para el *Ev— consiste en reconocer que, si las lecturas del evangelio de Marción deben extraerse de las «citas» transmitidas por sus adversarios, resulta imprescindible describir con la mayor precisión posible el modo en que dichas fuentes citan las Escrituras.

A partir de este procedimiento, Roth reconstruye un texto griego del *Evangelion* utilizando tres fuentes principales y quince fuentes secundarias. La importancia de este examen minucioso de todas las fuentes disponibles representa una de las principales ventajas de su reconstrucción frente a otras propuestas recientes. En particular, su análisis de los hábitos de citación —especialmente en el caso de Tertuliano— constituye una contribución fundamental, ya que permite determinar con mayor precisión si, en un pasaje concreto, el autor está citando de manera relativamente fiel el texto marcionita o si simplemente está recurriendo a su memoria del propio texto bíblico que utiliza habitualmente.

Dado que una de las debilidades más evidentes de las reconstrucciones anteriores —incluida la de Adolf von Harnack— radicaba en la falta de distinción entre los distintos niveles de certeza de las lecturas reconstruidas, Roth introduce un sistema tipográfico que distingue cuidadosamente entre pasajes atestiguados, no atestiguados y omitidos («no presentes»), así como entre diversos grados de probabilidad de las lecturas. Así, diferencia entre: (1) lecturas seguras (en negrita), (2) lecturas muy probables (en negrita cursiva), (3) lecturas probables (tipografía regular) y (4) lecturas posibles (cursiva). A ello se añaden dos categorías de lecturas inciertas: (5) texto en cursiva entre paréntesis, cuando la redacción no puede determinarse con precisión, y (6) texto entre corchetes {}, cuando existe incertidumbre respecto al orden de las palabras.

Las lecturas consideradas seguras son aquellas que (a) pueden verificarse mediante el análisis de los hábitos de citación de la fuente en el mismo versículo en otros contextos, y además (b) están confirmadas por su presencia en la tradición manuscrita de Lucas, (c) cuentan con atestiguación múltiple en las fuentes, o (d) coinciden con la lectura unánime de los manuscritos lucanos. Las lecturas muy probables incluyen aquellas

que pueden verificarse por los hábitos de citación, aunque no estén confirmadas por la tradición manuscrita, o bien aquellas que cuentan con apoyo manuscrito, pero cuya forma exacta no puede comprobarse mediante el análisis de dichos hábitos. Por su parte, las lecturas probables presentan alguna deficiencia en los distintos métodos de confirmación.

Es importante subrayar que todas estas categorías se basan exclusivamente en el testimonio directo de las fuentes relativas al *Evangelion*. Roth evita, por principio, formular conjeturas acerca de pasajes del evangelio de Lucas que no estén explícitamente atestiguados como presentes en el evangelio marcionita. Este conservadurismo metodológico resulta, en muchos aspectos, digno de elogio. Sin embargo, también introduce un cierto sesgo a favor del texto canónico de Lucas, ya que tiende a privilegiar las lecturas coincidentes con la tradición manuscrita lucana y a devaluar las variantes propias del *Evangelion* que no encuentran paralelo en dicha tradición. En este sentido, algunas lecturas textualmente significativas del evangelio marcionita pueden quedar infrarrepresentadas.

En conjunto, Roth pretende ofrecer una contribución significativa al estudio del evangelio de Marción mediante una reconstrucción considerablemente más rigurosa y metodológicamente controlada que las propuestas anteriores (BeDuhn, 2017: 8–24). El propio autor, sin embargo, subraya que su trabajo no debe considerarse «la última palabra» en este ámbito, sino más bien un intento de hacer avanzar el debate académico sobre bases más sólidas, con la esperanza de estimular nuevas investigaciones sobre las lecturas de este texto (p. 437). En esta línea, el volumen concluye señalando cuatro ámbitos que requieren estudios monográficos futuros: la prioridad relativa entre el evangelio de Lucas y el evangelio de Marción; las posibles relaciones entre las lecturas del *Evangelion* y el llamado texto «occidental»; la relación entre Marción y el evangelio tetramorfo; y, finalmente, el posible uso del evangelio de Marción en el aparato crítico del texto de Lucas en la edición crítica de *Nestle-Aland*²⁸.

3.3. El evangelio de Marción: el evangelio más antiguo (Matthias Klinghardt)

Uno de los investigadores más activos en el estudio de Marción durante las dos últimas décadas es, sin duda, Matthias Klinghardt, profesor emérito de Teología Bíblica en la Technische Universität Dresden. En un

artículo publicado en 2006, cuestionó la hipótesis dominante durante los últimos 150 años, que constituye el supuesto fundamental que Adolf von Harnack adoptó a partir de los testimonios de Ireneo y Tertuliano: la idea de que Marción habría mutilado el evangelio de Lucas. En dicho estudio, Klinghardt retoma la hipótesis inversa, según la cual el evangelio utilizado por Marción sería anterior a Lucas; en consecuencia, el texto lucano representaría una ampliación redaccional de un evangelio más antiguo que también habría sido empleado por Marción. Desde esta perspectiva, la acusación —transmitida por Ireneo y Tertuliano— de que Marción obtuvo su evangelio mediante una «purificación» redaccional de modificaciones posteriores resulta insostenible.

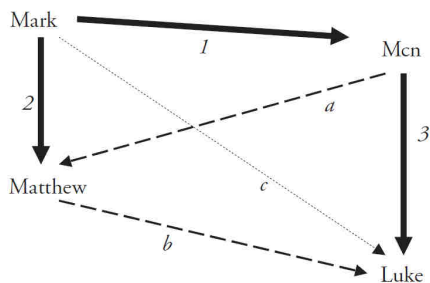
Según el análisis de Klinghardt, la información que transmite Tertuliano acerca de esta controversia sugiere más bien que la crítica marcionita al texto evangélico no se dirigía contra supuestas modificaciones precanónicas del evangelio (eventualmente de carácter paulino), sino contra añadidos eclesiásticos incorporados posteriormente que «su» evangelio recibió en el marco de la edición canónica del texto (Tertuliano, *Adv. Marc.* IV.4.4²⁵). Por otra parte, el inicio del evangelio de Lucas —en particular Lc 1,1-4 y 4,16-30— indicaría que las diferencias entre ambas versiones se explican mejor como adiciones lucanas al texto de Marción que como abreviaciones marcionitas de Lucas. Esta revisión lucana, de carácter antimarcionita, se hallaría además muy próxima al contexto de la formación de la colección de los cuatro evangelios y habría sido la que estableció por primera vez la unidad literaria de Lucas–Hechos²⁶.

La inversión de la relación literaria entre Marción y Lucas en favor de la prioridad del primero llevó a Klinghardt a explorar las múltiples perspectivas que esta hipótesis abre para integrar el evangelio utilizado por Marción en la solución del problema sinóptico. En un artículo posterior, publicado en 2008, sostiene que dicho evangelio sería anterior a los evangelios de Mateo y Lucas y que, por consiguiente, debe incorporarse

²⁵ Para este texto clave de Tertuliano, cf. el apéndice de Zwierlein, 2015: 77-83.

²⁶ En contra Hays (2008: 228): “Klinghardt makes such a compelling case for the integral role of Luke 4.16–30 in the texts of Luke and Acts that he has ultimately undermined his own position. A slightly sloppy redactor possesses more plausibility than a brilliant one. To the evidence that he adduces for the unifying function of Luke 4.16-30, one might add the great masses of material explicated by narrative critics such as Robert Tannehill”.

al entramado de las interrelaciones sinópticas. Sobre esta base, propone el siguiente diagrama de relaciones (2008: 21):



Dado que Klinghardt no investiga en detalle la relación entre el evangelio de Marcos y el evangelio marcionita (Mcñ), la dirección de esta relación (1) constituye, en este punto de la discusión, una mera conjetura. Si se supone que la influencia discurre de Marcos hacia Mcñ, la flecha (1) indicaría que Mcñ representa una reedición modificada y ampliada de Marcos. En tal caso, Mcñ habría seguido en términos generales el orden narrativo de Marcos e incluso habría incorporado elementos de su redacción, —por ejemplo, *6,20–49; *7,1–28, 36–50; *15,1–10; *16,1–17:4, entre otros pasajes— cuyo origen, sin embargo, no puede determinarse con seguridad. Al mismo tiempo, Marción no solo habría añadido secciones al texto marciano, sino que también habría omitido parte de su contenido. Entre las omisiones más significativas se encuentran Mc 1,1–20, la «gran omisión» (Mc 6,45–8,26) y el final del discurso de las parábolas (Mc 4,26–34).

En su extensa monografía en dos volúmenes publicada en 2015 —posteriormente revisada y ampliada en 2020, y traducida al inglés en 2021—, Matthias Klinghardt expone en el primer volumen una presentación sistemática de su teoría global sobre la historia de los evangelios del Nuevo Testamento, mientras que el segundo volumen está dedicado a la reconstrucción del *Evangelion*, es decir, del texto que el autor identifica con el evangelio utilizado por Marción y que considera «el evangelio más antiguo». Las tesis fundamentales de su propuesta pueden resumirse en tres puntos principales (p. 22, aquí emplearemos la edición inglesa):

3.3.1. La prioridad del *Evangelion* (*Ev) sobre Lucas

El evangelio de Lucas no constituye una versión abreviada o revisada del texto utilizado por Marción; por el contrario, Lucas sería una redacción —principalmente una ampliación— de un evangelio anterior que fue utilizado tanto por Marción como por otros grupos cristianos. Nuestro autor cuestiona la acusación de los heresiólogos de que Marción habría editado y falsificado un texto evangélico canónico (Lc) preexistente para adecuarlo a su herejía. Frente a esta acusación, Klinghardt sostiene que el *Evangelion* es literariamente anterior al evangelio de Lucas, que constituiría una redacción ampliada del primero. En apoyo de sus tesis aduce la contradicción inherente entre la afirmación antimarcionita de que Marción habría modificado el *Evangelion* para adaptarlo a su pensamiento y que estos mismos adversarios detectaban constantemente contradicciones entre la teología considerada errónea de Marción y el texto de su evangelio, lo que implica que su texto evangélico no respaldaba su teología. Esta incoherencia suscita serias dudas acerca de la tesis tradicional según la cual Marción habría editado un texto evangélico canónico preexistente (p. 40).

Según esta interpretación, cuando Marción acusó a sus adversarios «católicos» de falsificar «el Evangelio» mediante su integración en una Biblia compuesta por Antiguo y Nuevo Testamento, su crítica estaría dirigida contra los editores «católicos» responsables de la edición canónica del Nuevo Testamento. Desde esta perspectiva, las diferencias textuales entre *Ev y Lucas reflejarían interpolaciones extensas introducidas en el evangelio más antiguo en el proceso de composición de esa Biblia en dos volúmenes. Esta interpretación de *Adv. Marc.* IV.4.4 presupone la prioridad de *Ev respecto a Lucas y proporciona, según Klinghardt, una explicación más satisfactoria de este pasaje clave que la hipótesis tradicional de interpolaciones marcionitas (p. 141).

Más significativo aún es su análisis de diversos pasajes situados al comienzo y al final del evangelio —correspondientes a Lc 4 y 24 (pp. 143-177)—, en los que el texto lucano presentaría indicios claros de ser una redacción del *Evangelion* y no al contrario. En este contexto introduce el denominado «criterio de coherencia redaccional» (pp. 178-183), según el cual una redacción posterior tiende a producir un mayor grado de coherencia respecto de una versión anterior, en función del propósito que mo-

tiva dicha redacción. Mediante múltiples ejemplos, Klinghardt intenta demostrar la mayor coherencia narrativa y temática de Lucas —así como del conjunto Lucas-Hechos— en comparación con el *Evangelion*, cuya composición sería más flexible y cuyo perfil ideológico resultaría relativamente neutro, lo que sugiere que Lucas conocía el *Evangelion* y no a la inversa.

3.3.2. El *Evangelion* fuente para el resto de los evangelios canónicos

Matthias Klinghardt sostiene que el *Evangelion* no solo constituye una fuente para el evangelio de Lucas, sino también para los otros tres evangelios canónicos, todos los cuales serían posteriores y dependerían, en distintos grados, de él. En esta perspectiva, el *Evangelion* debe entenderse como el primer evangelio, un auténtico «protoevangelio» (*Urevangelium*). Los argumentos en favor de esta tesis se desarrollan en la cuarta sección del primer volumen de su obra (pp. 187ss.). El modelo de interrelaciones evangélicas propuesto por Klinghardt prescinde de la hipotética fuente Q. En su reconstrucción diacrónica de la historia de la tradición del *Evangelion*, el autor parte de dos presupuestos fundamentales que intenta justificar de manera detallada: (1) la prioridad de *Ev respecto de Lc y (2) la prioridad de Mc respecto de Mt (pp. 194 ss.). A partir de estos supuestos, Klinghardt sostiene que, mediante la reconstrucción del *Evangelion*, disponemos de todos los componentes principales de la producción evangélica primitiva. El *Evangelion* se convertiría así en la pieza clave que faltaba para comprender adecuadamente la relación literaria entre los evangelios canónicos. Esta propuesta se representa en su modelo mediante un diagrama gráfico (p. 315), presentado como una hipótesis de trabajo que el autor desarrolla de forma extensa en la primera parte de la obra:

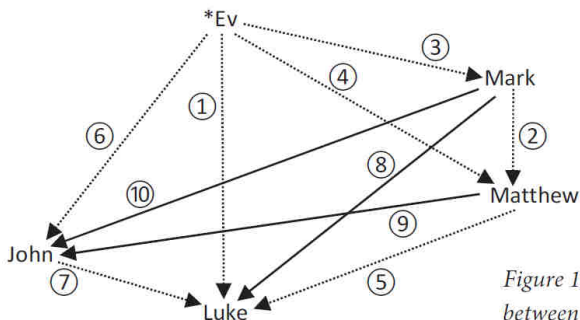


Figure 10: Additional relations between the canonical Gospels

Resulta imposible exponer aquí en detalle todos los presupuestos y argumentos en los que se fundamenta su hipótesis; por ello, nos limitaremos a señalar algunos de los más relevantes. Si el *Evangelion* (*Ev) estuvo ampliamente difundido —como sugieren los datos de la historia del texto, en particular las tradiciones de la *Vetus Latina*²⁷ y la *Vetus Syriaca*— antes de la fijación de la edición canónica, resulta plausible suponer que *Mc* represente la primera redacción de ese hipotético evangelio más antiguo. Partiendo de la prioridad de *Ev respecto de *Mc*, las diferencias entre ambos textos deben interpretarse como el probable resultado de la actividad redaccional marcana sobre *Ev. Con este objetivo, Matthias Klinghardt compara diversos conjuntos de pasajes: *Ev 9,51–19,28 con *Mc* 8, (22–26)27–10,52; *Mc* 6,45–8,26 (la denominada «gran omisión»); los llamados «solapamientos Marcos-Q» en *Mc* 9,41–10,12 y sus paralelos en *Ev; así como el comienzo y el final del evangelio. A partir de este análisis concluye que la relación entre el *Marcos precanónico (*1,1–16,8) y el Marcos canónico (1,1–16,20) corresponde de manera bastante estrecha a la relación entre *Ev y el evangelio de Lucas.

Un segundo presupuesto se refiere al evangelio de *Mt*, que Klinghardt interpreta como una compilación elaborada a partir de *Mc* y *Ev. Este planteamiento permitiría explicar los denominados «acuerdos menores», en la medida en que *Mt* habría corregido tanto a *Mc* como a *Ev, mientras que *Lc* seguiría a *Mt* en contra de *Ev y de *Mc* (p. 240.251). Por otra parte, Klinghardt postula también la dependencia de *Jn* respecto de *Mt* (y de *Mc*), de modo que el cuarto evangelio dependería literariamente de los sinópticos. Para ilustrar la posible influencia mateana en *Jn* remite, entre otros ejemplos, a *Mt* 26,52–53. Asimismo, las consideraciones relativas a la «posición intermedia» de *Jn* entre *Ev y *Lc*, así como la recepción joánica de determinados elementos procedentes de *Mt*, conducirían a una

²⁷ Según Klinghardt, el evangelio de Marción habría sido traducido al latín antes de mediados del siglo II y esta traducción es el origen de la primera versión latina de Lucas. En consecuencia, considera las lecturas singulares del texto en latín antiguo como una fuente adicional para la reconstrucción del evangelio de Marción, junto a Tertuliano, Epifanio y el *Diálogo de Adamancio*. Por el contrario, Bauer (2017) considera que no hay evidencia de la existencia de una traducción latina del *Evangelion* de Marción ni siquiera de los evangelios del Nuevo Testamento (y otros escritos bíblicos) antes del cambio de siglo II al III.

conclusión que coincide con una interpretación aceptada de las complejas relaciones entre Juan y los sinópticos: el evangelio de Jn conocía y utilizaba los evangelios sinópticos. No obstante, existiría una diferencia significativa: Lc no formaría parte de los pretextos utilizados por Jn, mientras que **Ev* sí lo habría sido (p. 319).

Por un lado, la inclusión del **Ev* en el panorama general —y el reconocimiento de su función como fuente de Marcos, Mateo y Lucas— sería compatible con la intuición fundamental de la llamada hipótesis de las dos fuentes. En efecto, las relaciones literarias entre los tres evangelios sinópticos resultan demasiado complejas para ser explicadas mediante un simple modelo de dependencia lineal sin la mediación de una fuente adicional. La constatación de que, en cada caso, dos de los tres evangelios sinópticos presentan acuerdos frente al tercero difícilmente puede explicarse sin postular la existencia de una fuente común. En el modelo de Klinghardt, esta fuente no sería la hipotética Q, sino **Ev*. A diferencia de Q, la existencia del *Evangelion* estaría atestiguada de manera inequívoca por la tradición antigua y no requeriría una deducción puramente hipotética, aunque la reconstrucción precisa de pasajes extensos todavía no pueda considerarse definitivamente establecida.

Por otro lado, este modelo incorpora también un supuesto característico de la hipótesis de la «prioridad de Mc sin Q», a saber, que Mt y Lc no surgieron de manera independiente. Más bien, Lc dependería de Mt. Las reflexiones sobre la «posición intermedia» de Jn entre **Ev* y Lc, junto con la recepción joánica de ciertos elementos procedentes de Mt, reforzarían la idea de que las relaciones entre Jn y los sinópticos deben concebirse como procesos de recepción de textos escritos. En esta reconstrucción, el número de textos disponibles para comparación y reelaboración habría aumentado progresivamente en cada etapa de la tradición: Mc habría tenido a su disposición únicamente **Ev*; Mt habría utilizado **Ev* y Mc; Jn habría reelaborado **Ev*, Mc y Mt; y finalmente Lc habría recurrido a los cuatro evangelios anteriores: **Ev*, Mc, Mt y Jn (p. 320).

La historia de la tradición entre **Ev* y Lc representada en el diagrama debería designarse con mayor precisión como **Marcos*, **Mateo* y **Juan*. En consecuencia, la reconstrucción de la historia de la tradición evangélica debe completarse con una fase editorial final que trasciende las etapas individuales del desarrollo precanónico (p. 324)

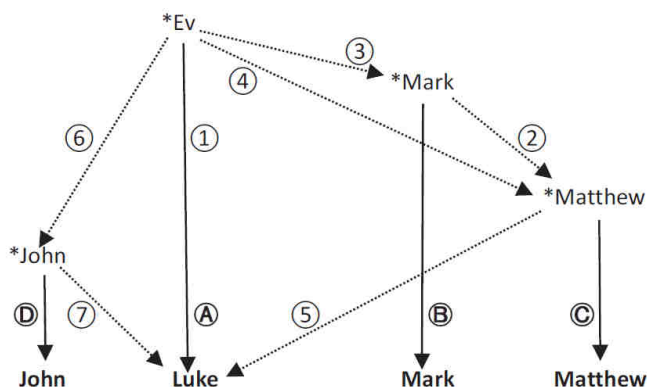


Figure 12: *The canonical redaction of the Gospels*

La etapa editorial final de las relaciones A, B, C y D se reduce, en realidad, a un único paso editorial. Las revisiones 1 y A son idénticas. El redactor que revisó *Ev (el evangelio más antiguo, precanónico), lo convirtió en el evangelio de Lucas canónico y finalmente lo combinó con los Hechos de los Apóstoles en una obra ficticia en «dos volúmenes», y sería, por tanto, el editor del Nuevo Testamento o un colaborador de su edición (p. 358). Véase el diagrama (p. 383):

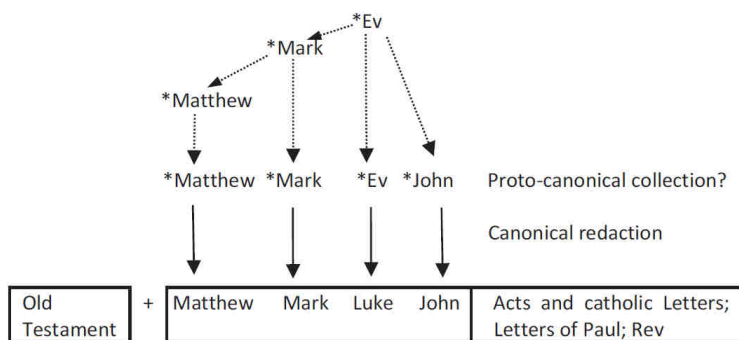


Figure 13: *The proto-canonical collection (?) and the canonical edition of the Gospels*

La cronología de la edición canónica se correlaciona de manera más verosímil con la única referencia temporal disponible acerca de Marción: su separación de la comunidad cristiana de Roma en el año 144 d.C. Este

dato permite situar una configuración temprana de un canon neotestamentario relativamente completo hacia mediados del siglo II, en la que Marción habría actuado como principal catalizador, mientras que Lucas-Hechos habría desempeñado una función estructurante. Por otra parte, resulta poco probable que el *Ev haya sido compuesto antes de finales de la década de 80, lo que contribuye a delimitar el marco cronológico para el surgimiento de los evangelios precanónicos. Dicho marco abarcaría el período comprendido entre los años 90 y 150 d. C. Incluso sin suscribir la tesis de Markus Vinzent sobre la autoría marcionita del evangelio más antiguo, y que después expondremos, sitúa el surgimiento de los evangelios precanónicos no antes de la segunda mitad de la década de 130 d.C., posiblemente también en relación con el impacto de la segunda revuelta judía (p. 404).

El segundo volumen de la obra de Klinghardt ofrece una reconstrucción del texto griego del evangelio más antiguo articulada en distintos niveles de certeza y atestiguación, tipográficamente diferenciados, acompañada de un amplio aparato crítico y de un análisis detallado que fundamenta las decisiones editoriales. La sección A reúne los testimonios relativos al texto del *Ev, plenamente documentados en el caso de Tertuliano, Epifanio y Adamancio, mientras que los testimonios adicionales se incorporan de forma selectiva. La sección B presenta la información crítico-textual más relevante, incluyendo variantes de la tradición textual canónica —especialmente del texto lucano en su forma occidental, tanto en la tradición latina antigua como en la siríaca antigua— que coinciden con los testimonios heresiológicos directos sobre *Ev o los complementan. En este sentido, Klinghardt alcanza un resultado equiparable a una edición crítica del **Evangelion* análoga a las ediciones estándar del Nuevo Testamento. Su análisis establece una comparación sistemática entre las lecturas atestiguadas del **Evangelion* y las variantes presentes en la tradición textual de Lucas, señalando que aproximadamente el 60 % de los pasajes con atestiguación múltiple presentan divergencias redaccionales. Este dato sugiere que el **Evangelion* estuvo sujeto a procesos de transmisión textual similares a los que dieron lugar a las variantes en los testigos de los evangelios canónicos. La sección C ofrece una evaluación crítica de conjunto y explícita la fundamentación de las decisiones adoptadas en la reconstrucción, argumentando en los distintos niveles previamente señalados y reflejando la variabilidad en el grado de fiabilidad de

las valoraciones. Finalmente, el apéndice II presenta la traducción inglesa (o alemana, en la edición alemana) del texto reconstruido, mientras que el apéndice III se dedica a la documentación de las atestaciones del *Ev y sus correspondencias en los manuscritos del evangelio canónico de Lucas.

3.4. Crítica a las hipótesis de Klinghardt: Pier Angelo Gramaglia

La obra de Klinghardt se caracteriza por su notable ambición y por apoyarse en un entramado de presupuestos e hipótesis complejas, lo que ha suscitado diversas críticas en el ámbito académico. Resulta significativo que un fascículo de la revista *Zeitschrift für antikes Christentum* (ZAC) de 2017, en el que participan varios colegas, que han emprendido obras similares, estuviera dedicado a evaluar su propuesta, evidenciando sus logros y deficiencias, juntamente con la respuesta del propio Klinghardt²⁸. Así, Jason BeDuhn objeta que Klinghardt, en lo que respecta a las fuentes, recurre casi exclusivamente a los tres testigos principales (Tertuliano, Epifanio y Adamancio), aceptando testimonios adicionales únicamente cuando coinciden con alguno de ellos²⁹. Este proceder deja sin consideración más de una docena de testigos independientes del texto del *Evangelion*. Más problemático aún resulta, según BeDuhn, que Klinghardt no mantenga de forma consistente un criterio estricto basado exclusivamente en la atestiguación directa de la presencia o ausencia de los pasajes. En su lugar, reaparecen con frecuencia reconstrucciones de carácter especulativo —en cierto modo reminiscentes de las propuestas de Adolf von Harnack— sustentadas en juicios subjetivos sin un control probatorio suficiente acerca de la probable inclusión o exclusión de determinados textos. Con todo, debe reconocerse que Klinghardt distingue explícitamente entre esta dimensión más conjetural y aquella basada estrictamente en el testimonio de las fuentes; es esta última —tipográficamente destacada en negrita— la que ha de considerarse como el núcleo de su reconstrucción.

²⁸ BeDuhn (2017: 8–24, esp. 12–17); Roth (2017: 25–40); Smith (2017: 41–62); Schmid (2017: 90–109); Klinghardt (2017: 116). Así mismo, en un congreso celebrado en la Universidad de Loyola de Chicago, Klinghardt (2023) presentó su teoría, la cual fue rebatida por Huggins (2023).

²⁹ Valoración de Jason BeDuhn (2017).

Al margen de las recensiones críticas acerca de su libro aparecidas en revistas académicas³⁰, destaca la monografía de Pier Angelo Gramaglia, *Marcione e il Vangelo (di Luca)*, dedicada a refutar de manera sistemática la reconstrucción textual propuesta por Klinghardt³¹, aunque sin ofrecer una nueva reconstrucción alternativa. Para ello, Gramaglia opta por trabajar sobre el texto griego editado por Klinghardt, desprovisto de los recursos tipográficos y signos críticos, entendiéndolo no como un texto atribuible a Marción, sino como un texto griego base sobre el cual llevar a cabo un análisis léxico. A partir de este, identifica lexemas y expresiones que podrían remontarse al texto utilizado por Marción, documentando sus hipótesis en extensas notas a pie de página (p. x). En consecuencia, el aparato crítico de su obra se concentra en dichas anotaciones, de modo que solo a través de ellas puede determinarse el grado de acuerdo o desacuerdo con la reconstrucción y la metodología hermenéutica de Klinghardt.

Además de las citas de autores eclesiásticos, Gramaglia recurre a los testigos del evangelio de Lucas pertenecientes al denominado tipo textual «occidental», en particular el Codex Bezae Cantabrigiensis, las *Vetus Latinae* —especialmente la *Itala*— y las versiones siríacas más antiguas, como la sinaítica y la curetoniana.

La obra se estructura en dos partes, cada una compuesta por tres capítulos. En la primera, Gramaglia recopila y traduce exclusivamente aquellos pasajes que, con alta probabilidad según los testimonios antiguos —especialmente Tertuliano y Epifanio—, estaban ausentes en el *Ev, con el propósito de verificar si tales textos presentan una impregnación total o parcial de redaccionalidad lucana, atribuida por Klinghardt a añadidos

³⁰ Nicolotti (2018: 550-553). Para las valoraciones de la segunda edición de M. Klinghardt, cf. Roth (2022: 93-103), quien expresa dos elementos en los que coincide con Klinghardt (pp. 96-98), pero existen entre ellos desacuerdos en la metodología (pp. 98-102): en contra de Klinghardt, Roth considera que hay que prestar atención al texto reconstruido del evangelio de Marción antes de discutir la relación entre el evangelio de Marción y el canónico Lucas; también cuestiona el presupuesto que se deba asumir una dirección redaccional o editorial.

³¹ Gramaglia, 2017: IX: «Il problema più ingarbugliato è però quello riguardante le cosiddette interferenze tra il testo pre-canonico e il testo canonico, che rischiano di portare a molti arbitri privi di fondamento sia codicologico sia filologico».

y revisiones introducidos por el redactor final (el Lucas canónico)³². Este análisis se desarrolla en tres niveles. El capítulo 1 reúne textos lucanos ausentes tanto en el evangelio de Marción como en los sinópticos (y en Q, si se admite su existencia), es decir, materiales sin paralelo y exclusivos de la edición canónica de Lucas. El capítulo 2 examina los dichos de Q transmitidos por Lucas, pero ausentes en el evangelio de Marción —rechazando así la eliminación de Q propuesta por Klinghardt (p. 44)—, interpretándolos como revisiones lucanas tardías. Asimismo, Gramaglia sostiene que algunos dichos de Q sí estaban presentes en el evangelio de Marción. Finalmente, el capítulo 3 (pp. 73-117) analiza la presencia de dichos sinópticos —revisiones lucanas de materiales sinópticos— en los textos de Lucas, ausentes o desplazados en el evangelio de Marción, pero caracterizados por una marcada redaccionalidad léxica lucana, con especial énfasis en los *hápax legomena*, manifestada en diversos niveles —verbos, sustantivos e incluso sintagmas completos— y afecta a segmentos que no pueden considerarse marginales, sino que, en numerosos casos, constituyen el núcleo estructural del relato y articulan el conjunto del léxico narrativo.

A partir de este análisis, Pier Angelo Gramaglia concluye que el estudio de la frecuencia estadística de los lexemas lucanos en comparación con los de los restantes sinópticos, permite afirmar que la ausencia de determinados textos lucanos en el evangelio de Marción se correlaciona de manera sistemática con una elevada densidad de redacción léxica característica de Lucas. No obstante, reconoce la existencia de casos en los que dicha redaccionalidad —por ejemplo, en revisiones de Q o de Marcos— ya está presente en el texto marcionita. Este hecho le permite concluir que el evangelio de Marción no puede considerarse un «evangelio presinóptico», sino más bien un texto plenamente lucano, que habría conocido una segunda edición en la que se integraron, desarrollaron e interpolaron, por motivos ideológicos, los materiales previamente ausentes (pp. 116s.)

Hasta este punto, Gramaglia converge en buena medida con las conclusiones de Matthias Klinghardt; sin embargo, le reprocha no haber advertido que el propio texto atribuido al evangelio de Marción contiene también rasgos de redaccionalidad lucana.

³² «Si tratta cioè di testi, secondo la mia teoria, presenti in Luca solo dopo la seconda e finale riedizione del suo Vangelo» (p. 3).

En la segunda parte de la obra, estructurada asimismo en tres capítulos, Gramaglia aborda el comentario de los textos que, según los heresiólogos, estaban presentes en el evangelio de Marción. Considera inviable la reconstrucción orgánica y segura de un texto continuo alternativo al propuesto por Klinghardt; por ello, opta por traducir al italiano el texto griego tal como aparece en la edición de este, con el fin de facilitar la confrontación crítica. Reconoce, además, que dicha edición presta adecuada atención a la recensión occidental del evangelio de Lucas y constituye un esfuerzo notable de análisis textual. Para los pasajes plausiblemente atribuibles al texto original del evangelio de Marción, remite la discusión detallada a las notas a pie de página, donde identifica el hipotético texto marcionita.

En términos generales, Gramaglia coincide con Klinghardt en numerosos puntos, aunque en otros alcanza conclusiones divergentes. En particular, considera que la solución a la cuestión sinóptica propuesta por Klinghardt resulta, en ocasiones, especulativa e inaceptable, y en otras, insuficientemente fundamentada. Ambos coinciden, sin embargo, en entender el evangelio de Marción como una recensión anterior del texto de Lucas, y no como el resultado de una manipulación reductiva por parte de un autor herético. No obstante, Gramaglia rechaza la tesis de que dicho evangelio careciera de los rasgos redaccionales característicos del Lucas canónico: sostiene, por el contrario, que ciertos pasajes presentes con seguridad en el texto marcionita evidencian una alta densidad de redaccionalidad lucana y, además, una dependencia de la fuente Q o de otras tradiciones sinópticas. En consecuencia, no puede sostenerse que el texto del *Ev fuera exclusivamente presinóptico, ni que toda actividad redaccional lucana deba atribuirse únicamente a una segunda edición canónica. De ello se sigue, finalmente, el rechazo de la hipótesis según la cual todos los evangelios sinópticos —incluido el de Juan— derivarían de un desarrollo histórico-redaccional a partir de un supuesto evangelio de Marción presinóptico³³.

En el plano metodológico, Pier Angelo Gramaglia reprocha a Matthias Klinghardt haberse limitado en gran medida a identificar alusiones de carácter temático, relegando a un segundo plano el análisis léxico. A su juicio, únicamente los paralelismos basados en identidad léxica permiten fundamentar de manera rigurosa una relación genética entre textos, mien-

³³ Cf. Nicolotti (2018: 554-559).

tras que las afinidades temáticas carecen de la precisión necesaria para establecer dependencias literarias.

En sus conclusiones (pp. 363–370), Gramaglia presenta de forma sintética su reconstrucción de la génesis y de las relaciones entre los evangelios. Postula la existencia de dos ediciones del evangelio de Lucas. La primera, anónima, habría circulado hacia los años 80-90 d.C. y habría estado precedida e influida por la tradición oral, por la colección de dichos de Q y por una primera edición del evangelio de Marcos, anterior a la destrucción de Jerusalén. Esta primera redacción habría sido conocida y adoptada por Marción en el ámbito antioqueno, sin que ello implique su autoría. El texto marcionita sería, en consecuencia, plenamente ortodoxo y no presinóptico — tesis que Gramaglia considera uno de los principales errores de Klinghardt, p. 369.

Posteriormente, el propio Lucas —cuya identidad histórica permanece incierta— habría emprendido, en décadas sucesivas, una segunda edición de su obra, introduciendo revisiones, correcciones, ampliaciones e interpolaciones. Estas modificaciones reflejarían una mayor elaboración estilística, la incorporación de nuevos materiales procedentes de Q y una actualización de las temáticas religiosas y cristológicas. Esta segunda redacción evidenciaría, además, determinadas opciones filológicas e ideológicas del redactor, ya perceptibles en su tratamiento previo de la fuente Q. Las interferencias entre ambas recensiones se explicarían así más plausiblemente como interacciones entre dos fases de redaccionalidad lucana que como el resultado de la relación entre un texto presinóptico y una revisión canónica posterior.

Según esta hipótesis, la segunda edición de Lucas no habría sido conocida ni aceptada por Marción, quien habría permanecido fiel a la primera («Marción quizá nunca se permitió retocar su primer evangelio lucano», p. 369). Este texto proto-lucano habría experimentado escasas modificaciones por parte de Marción, al menos hasta la redacción de las *Antítesis* (p. 364³⁴). Mientras que dicha primera edición habría continuado

³⁴ Gramaglia, 2017: 365, n. 4: «Pare davvero che le *Antitheses* siano state composte quando Marcione venne a conoscenza della seconda edizione finale del Vangelo di Luca, visto che la *concorporatio legis et prophetarum* è presentata come *interpolatio* e quindi non può essere interpretata come accorpamento editoriale canonico di Antico e Nuovo Testamento bensì come seconda recensione del *Vangelo di Luca* con tutte le sue interpolazioni redazionali, giudicate giudaizzanti da Marcione».

en uso dentro de los círculos marcionitas, la segunda redacción habría sido la que alcanzó estatus canónico en las Iglesias cristianas, probablemente a comienzos del siglo II d.C.

Por lo que respecta a la reconstrucción del texto marcionita, Gramaglia la considera una tarea altamente problemática e inevitablemente hipotética. Ni siquiera testigos textuales relevantes como el Codex Bezae Cantabrigiensis o las versiones de la *Itala* y de la *Vetus Syriaca* ofrecen, a su juicio, una base suficientemente sólida, dado que también presentan interpolaciones y transmiten formas textuales ya modificadas.

3.5. Andrea Nicolotti, *Il vangelo di Marcione* (2019)

Al igual que la reconstrucción de Matthias Klinghardt, Andrea Nicolotti (2019) adopta el enfoque maximalista y continuo ya propuesto por Hahn. Este método permite ofrecer un texto más coherente, contextualizado y legible, al integrar no solo los pasajes explícitamente atestiguados por los heresiólogos, sino también aquellos que con seguridad —o al menos con alta probabilidad— estuvieron presentes, aunque no hayan sido transmitidos de forma directa, así como los que pueden considerarse con certeza ausentes. El principal inconveniente de este planteamiento reside en el incremento del componente conjetural; no obstante, esta limitación puede mitigarse mediante el uso de recursos tipográficos que indiquen con precisión los distintos grados de verosimilitud de la reconstrucción propuesta. En este sentido, Nicolotti recurre a un sistema tipográfico diferenciado: negrita para los pasajes seguramente presentes en el texto marcionita, redonda para aquellos probablemente presentes en una forma semejante, y cursiva para los segmentos inciertos, ya sea por la discordancia de las fuentes antiguas o por las dudas de la crítica moderna acerca de su presencia o formulación (Nicolotti, 2019: cxiii-cxvii).

Nicolotti considera que varias decisiones adoptadas por editores precedentes han estado condicionadas por sus respectivas posiciones en torno a la cuestión sinóptica y a la relación entre Marción y Lucas. Consciente de las dificultades que plantea la elección entre variantes cuando los heresiólogos discrepan entre sí, opta por adoptar como base el denominado texto occidental, tomando como referencia el texto griego

del evangelio de Lucas conservado en el Codex Bezae Cantabrigiensis (D) (p. ciii). Del mismo modo, en lo que respecta a las integraciones —esto es, los pasajes que con seguridad o verosimilitud formaban parte del evangelio de Marción, pero no fueron citados por las fuentes patrísticas—, recurre igualmente al texto lucano occidental, en lugar de las ediciones críticas estándar. Aunque este texto no pueda identificarse plenamente con el original marcionita, diversos estudiosos lo consideran el testimonio más próximo disponible (BeDuhn 2013: 88; Nicolotti 2019: cii-cvii; Klinghardt 2021: 26; 73-79). Este procedimiento permite, nuevamente, ofrecer una reconstrucción continua que articula de manera coherente tanto los pasajes atestiguados como aquellos inferidos.

La comparación con el evangelio de Lucas y con la teología marcionita lleva a Nicolotti a concluir que el evangelio de Marción no refleja de manera inequívoca una teología específica, ya sea «ortodoxa» o propiamente marcionita. En efecto, los pasajes ausentes respecto a Lucas no incluyen necesariamente contenidos teológicamente inaceptables para un marcionita que expliquen su omisión, mientras que algunos de los materiales conservados incluso parecen contradecir dicha teología. Este hecho confirma la observación, ya formulada por diversos autores, de que no se percibe con claridad una intervención redaccional sistemática orientada a eliminar pasajes doctrinalmente problemáticos (p. cxii).

La edición y traducción italiana presentan el texto griego en la página izquierda y su traducción en la derecha, acompañadas en el margen inferior por un aparato continuo de variantes, fuentes y reconstrucciones alternativas del texto marcionita. No se incluyen referencias directas a las fuentes patrísticas —Tertuliano, Epifanio y Adamancio—, remitiéndose al lector a ediciones previas como las de Roth o Klinghardt.

En cuanto a su orientación metodológica, la reconstrucción de Nicolotti presenta notables afinidades con la de Klinghardt, especialmente en el objetivo de restituir un texto continuo y en el recurso al Codex Bezae Cantabrigiensis para colmar las lagunas entre las atestiguaciones patrísticas del *Evangelion*. No obstante, Nicolotti se muestra más prudente en sus reconstrucciones, restituyendo un número considerablemente menor de pasajes, versículos y términos, y, en muchos casos, con un menor grado de certeza.

La recepción crítica de su propuesta ha sido diversa y refleja la polarización del debate académico. El investigador franco-canadiense Paul-

Hubert Poirier (2019: 314-317) valora positivamente la obra, considerando que confirma la hipótesis —ya defendida por Schwegler y Semler— de que el evangelio de Marción representa una versión más antigua y simplificada del evangelio de Lucas, y no una reducción posterior de un texto canónico más amplio. Su evaluación es claramente elogiosa, al calificar esta reconstrucción como una de las más logradas de los últimos años. La reseña concluye con una nota laudatoria, al estilo de como inició: «Au terme de ce compte rendu, je n'hésite pas à dire que le *Vangelo di Marcione* de C. Gianotto et A. Nicolotti est l'une des meilleures —sinon la meilleure— reconstructions de l'*instrumentum* de Marcion à avoir été publiées ces dernières années» (p. 317).

En contraste, diversas reseñas italianas (Girolami, 2020; Mantelli, 2020; Ronzani, 2020) adoptan una posición crítica, alineándose con la interpretación tradicional que sostiene la prioridad y mayor antigüedad del Lucas canónico, así como la dependencia del texto marcionita respecto de este. Estas evaluaciones cuestionan, en particular, la fiabilidad del Codex Bezae Cantabrigiensis como base para suplir las lagunas de la tradición patrística, y se muestran favorables a la conclusión de Pier Angelo Gramaglia de que toda reconstrucción maximalista y continua del evangelio de Marción constituye una empresa excesivamente hipotética y, en cierto sentido, tendenciosa. Asimismo, señalan diversas inexactitudes en la traducción italiana de Nicolotti. Con todo, estas mismas reseñas reconocen el valor del trabajo como una contribución significativa al debate, destacando tanto su utilidad para la discusión de un problema altamente controvertido, así como el carácter minucioso y exhaustivo de su aparato crítico.

3.6. Marción en la era digital

La era digital ha alcanzado también los estudios del evangelio de Marción mediante la digitalización de manuscritos, transcripciones, colaciones y evaluaciones, así como su visualización. Los métodos computacionales permiten acelerar significativamente los análisis algorítmicos, facilitando una identificación más precisa de las citas de Marción en los autores heresiólogos y la distinción entre referencias implícitas y menciones explícitas. Cuando un mismo pasaje aparece en varios autores, se

abren interrogantes sobre su frecuencia, autoría y grado de uniformidad, ahora abordables mediante datos interconectados y reutilizables de forma colaborativa³⁵.

El acceso al texto del evangelio de Marción exige trabajar, por un lado, a partir de los textos de los heresiólogos —con una tradición textual relativamente manejable— y, por otro, desde el evangelio de Lucas, con su propia complejidad textual. En relación con las reconstrucciones de Klinghardt y Roth, Garcés (2018) señala tanto una carencia como una oportunidad: aprovechar los recursos digitales para un análisis más exhaustivo y sistemático de los datos fundamentales de la historia textual. En este sentido, resultaría metodológicamente preferible identificar previamente, de forma rigurosa, el texto marcionita y el lucano dentro de los testimonios heresiológicos, objetivo que ha comenzado a materializarse en propuestas recientes de reconstrucción del texto marcionita, como ha intentado realizar el siguiente estudioso.

3.6.1. Mark G. Bilby, *El evangelio de los pobres según Marción. El primer evangelio*

En 2021, Mark G. Bilby publicó en formato PDF una extensa investigación titulada *ΠΤΩΧΩΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΙΩΝΟΝ. The First Gospel, the Gospel of the Poor: A New Reconstruction of Q and Resolution of the Synoptic Problem based on Marcion's Early Luke*. Esta primera versión, de acceso abierto, alcanza las 1445 páginas —muchas de ellas constituidas por tablas analíticas—. En su versión más reciente (LODLIB v5.01, 2025), concebida como un proyecto abierto, en desarrollo y de carácter colaborativo en el marco de las *Humanities as Open Data Science*, el material se presenta en cinco documentos no paginados que suman 1302 páginas. La reducción responde, en gran medida, a la exclusión de los conjuntos de datos normalizados correspondientes a reconstrucciones previas del

³⁵ Véase la página web del proyecto «The earliest Edition of the New Testament» (<https://marcionbible.tu-dresden.de/>), donde se pueden encontrar algunas variantes del evangelio de Marción (Pauling, 2016), mientras que el texto de su evangelio se encuentra en proceso de construcción, con el objetivo de que sea accesible y mejorado en colaboración con terceros.

evangelio de Marción (Hahn, Zahn, Harnack, Tsutsui, Roth, Klinghardt y Nicolotti), que en versiones anteriores incluían incluso lematización y análisis morfológico.

No se trata de una monografía convencional ni de una obra de lectura continua, sino de un proyecto de gran densidad técnica que ofrece abundante información procesada mediante herramientas de lingüística computacional. Su propuesta central consiste en haber alcanzado una solución «científica» al problema sinóptico mediante la reconstrucción del evangelio perdido de Qn³⁶ (*Neue Quelle*), concebido como el evangelio judeano más antiguo, anterior al año 70 d. C., centrado en la figura de Josué de Nazaret. Este texto es reconstruido de manera progresiva y sistemática en interrelación con las versiones más tempranas de los evangelios de Marcos, Lucas y Mateo. En este marco, Qn constituye, según Bilby, una revisión sustancial del Q tradicionalmente aceptado por la investigación neotestamentaria, en cuanto implicaría procesos de supresión, expansión, corrección y simplificación. La novedad metodológica radica, además, en situar el evangelio de Marción —hasta ahora raramente considerado como base textual primaria— en el centro de la reconstrucción conjunta de Q y del problema sinóptico.

La primera parte de la obra introduce un enfoque innovador para el estudio de la historia compositiva de los evangelios, basado en el rastreo de «cascadas» de transmisión audio-textual y sus procesos de síntesis. Según este modelo, toda tradición textual posee su propia cadena de transmisión en la historia de la recepción, particularmente en contextos donde los textos adquieren carácter sagrado. A partir de comparaciones con la *Critical Edition of Q*, Bilby sostiene que el estrato evangélico más antiguo (Qn) coincide en buena medida con las reconstrucciones tradicionales de Q, aunque las amplía significativamente, proponiendo que el primer evangelio no fue meramente una colección de dichos, sino un relato helenístico que incluía enseñanzas, narraciones, milagros, muerte y resurrección, datable en torno a los años 65-69 d.C.

La reconstrucción de este primer evangelio se desarrolla en la segunda parte, sobre la base de la hipótesis de que el evangelio de Marción depende de dos fuentes principales: Qn y una versión temprana de Marcos

³⁶ Se trataría del primer evangelio tal como M. Bilby ha reconstruido científicamente.

(Mc1, datada entre los años 75-80 d.C.). En este contexto, Bilby identifica el evangelio de Marción (Ev = tercer evangelio), al que equipara con una forma primitiva de Lucas (Lc1, creado c. 80s), como un testimonio clave que confirma gran parte del material tradicionalmente atribuido a Q, que han sido debatidos pero que generalmente tienen paralelos en Mateo y/o en el evangelio de Tomás, al tiempo que permite validar o descartar determinados dichos discutidos. Así, elimina algunos pasajes habitualmente asignados a Q (como la introducción de Juan el Bautista, el bautismo o las tentaciones), e incorpora otros nuevos a Qn: tres pasajes sobre mujeres seguidoras (Qn 7,12-8.3), la transfiguración (Qn 9,28-31a,33-35), la fábula del rico y Lázaro (Qn 16,19-31), una forma breve de la historia de Zaqueo (Qn 19,2.6.8-10) o ciertos relatos de la pasión y resurrección anteriores al año 70 d.C.

La tercera parte presenta un análisis estadístico de conglomerados de pasajes en Marcos y Lucas, concluyendo que el evangelio de Marción combina material procedente de Mc1 y de Qn, con predominio de esta última. El estudio de las tradiciones simples, dobles y triples revela una distribución anómala, caracterizada por una escasez de tradiciones simples y una sobreabundancia de tradiciones dobles y triples, lo que refuerza la hipótesis de dependencia dual.

El segundo volumen (LODLIB v5.01, vol. 2) ofrece una extensa sinopsis (679 páginas) con textos griegos paralelos que permiten visualizar la reconstrucción de los distintos estratos evangélicos (Qn, Mc1, Lc1, Mt1, etc.), acompañados de traducción inglesa y comentario versículo por versículo. Los volúmenes siguientes incluyen, respectivamente, un diccionario de datos indexado, una recopilación de testimonios patrísticos sobre el evangelio de Marción, y una edición crítica iterativa del primer evangelio (Qn, c. 65-69 d.C.), junto con su traducción, así como la del texto reconstruido de Lc1 (el evangelio de Marción). El conjunto incorpora además referencias cruzadas a reconstrucciones anteriores (Hahn, Zahn, Harnack, Tsutsui, Roth, Nicolotti, Klinghardt) y a diversas traducciones modernas (BeDuhn y Gramaglia).

En lo que respecta específicamente al evangelio de Marción, la propuesta de Bilby puede sintetizarse en los siguientes puntos: (1) el *Evangelion* depende exclusivamente de dos fuentes, Qn y Mc1 (75-80 d.C.); (2) no constituye una versión tardía de Lucas influida por Mateo, sino una forma temprana de Lucas (Lc1), utilizada por un Mateo primitivo

(Mt1³⁷); (3) ejerció una influencia indirecta sobre el evangelio de Juan, más temática que textual, por ejemplo, en los marcos narrativos y temas más amplios (la pesca milagrosa, la aparición posterior a la resurrección asociada con comer pescado, y los tropos dionisiacos aplicados a Jesús); (4) no deriva del Lucas canónico, sino que el *Ev fue —junto con los estratos tempranos de Marcos, Mateo y Juan— utilizado como fuente principal para la redacción del Lucas canónico; (5) numerosos pasajes característicos de Lucas no estuvieron nunca presentes en el *Evangelion*: el prólogo, el anuncio del nacimiento de Juan, la anunciación, la visitación, el nacimiento de Juan el Bautista, la natividad, la adoración del niño Jesús, Juan predicando el arrepentimiento a los recaudadores de impuestos, la genealogía de Jesús, el bautismo de Jesús, la tentación de Jesús, la decisión de ir a Jerusalén, los ayes contra las ciudades de Galilea, el buen samaritano, la visita a María y Marta, la advertencia contra Herodes, el hijo pródigo, el llanto sobre Jerusalén, la ofrenda de la viuda, Pilato declarando inocente a Jesús, las mujeres que se lamentan, los dos malhechores, dos de las últimas palabras de Jesús, la mayor parte del episodio del camino de Emaús y la ascensión. (6) El *Ev carece de manera sistemática de los rasgos literarios, estilísticos y teológicos propios de la redacción lucana posterior (Lc2); (7) su redactor tendió a mantenerse fiel a sus fuentes, limitándose a reformulaciones menores, que suelen resaltar temas como el asombro ante la enseñanza y los milagros de Jesús y la piedad de Jesús al buscar la soledad y la oración; (8) el editor del *Ev conservó en general el orden de sus materiales, con escasas reorganizaciones, omitiendo ocasionalmente episodios completos e intentando reconciliar las fuentes moviéndose estratégicamente entre ellas; (9) introdujo raramente material nuevo, centrado en motivos específicos como la revelación mediante signos o la simbología dionisiaca; y (10) su texto se encuentra mejor atestiguado precisamente en aquellos pasajes que no coinciden con Marcos y Mateo, por ej., los ayes, el rico y Lázaro, la advertencia contra la avaricia, etc. Los testigos posteriores hostiles a *Ev tendieron a centrarse en su

³⁷ Nuestro autor postula tres redacciones del evangelio de Marcos (Mc1, 75-80 d.C.; Mc2, 140s d.C.; Mc3, 140s d.C.), dos redacciones para Lucas (Lucas primitivo o evangelio de Marción, creado c. 80s d.C.; Lc2, 117-138), dos redacciones para Mateo (Mt1, c. 90s d.C.; Mt2 140s d.C.), y tres redacciones para el evangelio de Juan (Jn1, c. 100-110 d.C.; Jn2, c. 110-117; Jn3, c. 140s d.C.).

contenido único, no en el contenido que coincidía ampliamente con Mc1 (como fuente del *Ev) y Mt1 (como receptor del *Ev).

Según Mark G. Bilby³⁸, el evangelio transmitido por Marción no constituye simplemente un escrito dependiente de dos fuentes, sino el testimonio más temprano y representativo de un modelo evangélico de doble fuente. En esta perspectiva, el *Evangelion* reflejaría de manera estrecha sus dos tradiciones subyacentes —Qn y Mc1—, alternando entre ellas con un mínimo de intervenciones redaccionales y escasas reorganizaciones estructurales. A diferencia de la elaborada estrategia compositiva atribuida a Mt1, caracterizada por la reorganización temática y la expansión en discursos, el *Evangelion* carecería de un programa editorial comparable. Del mismo modo, no presentaría los rasgos de sofisticación literaria e intergenérica —de carácter narrativo, biográfico, historiográfico, genealógico o filosófico— que, según Bilby, definen la redacción lucana posterior (Lc2-Hechos), perceptibles no solo en los relatos de la infancia, genealogía, bautismo, tentación o ascensión, sino en el conjunto de su arquitectura literaria. Leído sin presupuestos teológicos o historiográficos previos, el *Evangelion* tampoco ofrecería indicios de una actividad redaccional orientada a la supresión deliberada de tradiciones consideradas problemáticas. Por el contrario, su relativa simplicidad estructural y su brevedad serían indicativas de una fase más temprana en el desarrollo de los estratos evangélicos. En este sentido, reflejaría un modelo de transmisión menos elaborado, centrado en la conservación de tradiciones previas más que en su reelaboración, reorganización o expansión sistemática.

Desde el punto de vista metodológico, la propuesta de Bilby destaca por la incorporación de herramientas propias de la lingüística computacional, los sistemas de procesamiento del lenguaje y la inteligencia artificial, que permiten manejar grandes volúmenes de datos mediante tablas, diagramas y análisis estadísticos. Asimismo, merece subrayarse su adhesión a los principios de los datos abiertos y de la ciencia abierta, lo que se traduce en un proyecto colaborativo y en constante desarrollo.

No obstante, estas mismas características plantean ciertas limitaciones. La obra, en su estado actual, no está concebida como una monografía de lectura continua, es decir, una publicación editorial plenamente

³⁸ 2025, Vol 1: 35 (en el original no vienen enumeradas las páginas, por lo que damos la referencia de página del documento en PDF).

estructurada, sino más bien como un repositorio o base académica de datos y análisis en proceso de elaboración, lo que dificulta su evaluación global.

En comparación con otras propuestas de reconstrucción del problema sinóptico, Bilby mantiene, en términos generales, un esquema afín a la teoría de la doble fuente —Q y Marcos—, aunque profundamente reformulado. En lugar de concebir la relación entre las fuentes en términos de dependencia literaria directa, introduce el concepto de «cascadas» de transmisión, en las que la recepción y reelaboración de las tradiciones se producen de manera dinámica y no lineal. Esta reformulación constituye uno de los aportes más originales de su propuesta, aunque también uno de los aspectos que requieren mayor clarificación y contraste crítico en el marco de la investigación especializada.

4. Otros estudios sobre Marción

Las monografías anteriormente mencionadas han asumido la tarea de reconstruir el texto perdido del evangelio de Marción. No obstante, otros autores han situado este evangelio en el centro de sus investigaciones sin proponer una reconstrucción textual, centrándose más bien en su relación con los evangelios sinópticos o en otros aspectos de relevancia.

4.1. Marción como editor de una *Vorlage* (fuente original) anterior y la secundariedad del Lucas canónico

En su monografía de 2006, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Joseph B. Tyson retoma y desarrolla la hipótesis formulada por su maestro John Knox (1942), proponiendo una datación relativamente tardía del evangelio canónico de Lucas y de los *Hechos de los Apóstoles*, situándolos en la década de 120 d. C.³⁹ Según esta interpretación, ambas

³⁹ La datación de Hechos de los Apóstoles es objeto actual de debate. Véase la conclusión a la que llega BACKHAUS (2018: 285): «La datación temprana consecuente y la datación temprana modificada se muestran insostenibles; la datación estándar se revela infundada; la datación tardía radical, improbable; y la datación tardía relativa (ca. 100-130 d. C.), como la solución globalmente más viable».

obras habrían surgido como respuesta al influjo del movimiento marcionita y a su marcada orientación paulina.

Para fundamentar esta tesis, Tyson plantea un modelo compositivo en tres etapas. En una primera fase se habría redactado un texto evangélico pre-marcionita que integraba material procedente de Marcos y de la fuente Q, junto con tradiciones propias (*Sondergut*). El resultado de esta síntesis sería una forma de «Proto-Lucas» (PLc), que comenzaría en Lc 3,1 y presentaría un relato de la resurrección notablemente reducido. Este *Proto-Lucas* constituiría la *Vorlage* del texto utilizado por Marción (MLc), correspondiente a la segunda etapa. En este nivel, Tyson atribuye a Marción la supresión de aquellos elementos que habría considerado teológicamente problemáticos, lo que explicaría la acusación patrística de que había «mutilado» el evangelio.

La tercera etapa correspondería a la redacción del Lucas canónico y de *Hechos*, en la que el autor habría desarrollado una teología explícitamente antimarcionita. Este objetivo se habría materializado mediante la armonización de Pablo con Pedro y los líderes de Jerusalén, la reformulación del concepto de apostolado y la vinculación de los orígenes del movimiento cristiano con la Escritura y la praxis judías. En este proceso se habrían añadido materiales nuevos a la *Vorlage*, como el prólogo (Lc 1,1–4), los relatos de la infancia (Lc 1,5–2,52) y episodios posteriores a la resurrección (Lc 24,13–53⁴⁰). Asimismo, el redactor final de Lucas habría intervenido sobre su fuente imprimiéndole una mayor cohesión literaria. Tyson sitúa esta fase final en torno a los años 120–125 d.C., coincidiendo con la creciente difusión de las enseñanzas de Marción.

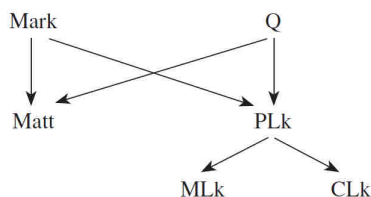


Fig. 2: Tyson's View of Gospel Relationships

⁴⁰ Para las presentaciones del Jesús resucitado en el evangelio canónico de Lucas y Marción, con especial atención a los problemas críticos de texto en Lucas 24 (especialmente las lecturas occidentales más breves) y en las formas distintivas en que ambos textos teorizan la presencia corporal resucitada de Jesús (especialmente los términos φάντασμα y πνεῦμα, γάρξ y ὁστέα) cf. Smith (2017: 41-62).

Uno de los argumentos centrales de Tyson —en continuidad con Knox— es que resulta poco verosímil que Marción hubiera seleccionado el evangelio de Lucas dentro de una colección cuádruple para, acto seguido, eliminar una proporción tan significativa de material específicamente lucano. Esta observación sugiere que Marción no habría «mutilado» el Lucas canónico, sino que habría utilizado una versión anterior del mismo, en la que al menos parte del *Sondergut* lucano aún no estaba presente. En consecuencia, ciertos pasajes ausentes en el texto marcionita no habrían sido conocidos por él.

No obstante, el modelo de Tyson presupone una coherencia editorial tanto en la actividad redaccional de Marción como en la del autor de Lucas-Hechos. Este supuesto opera en ambas direcciones. Por un lado, Tyson considera que determinados materiales —como los relatos de la infancia— no formaban parte del *Proto-Lucas* y deben atribuirse a la redacción final, concebida en clave antimarcionita. Por otro lado, sostiene que el propio Marción eliminó ciertos pasajes por razones teológicas, tanto de la tradición sinóptica (por ejemplo, el relato de la tentación en Lc 4,1—13) como del *Sondergut* (por ejemplo, la parábola de la higuera en Lc 13,1—9). Sin embargo, este criterio no resulta siempre consistente, ya que existen textos ausentes en el evangelio de Marción —como la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32)— cuya omisión no se explica fácilmente desde la teología marcionita (cf. Moll, 2014: 129).

Conviene subrayar que la obra de Tyson no se orienta a la reconstrucción del texto del evangelio de Marción, sino al replanteamiento del problema sinóptico. En este contexto, cabe preguntarse en qué medida la prioridad de MLc (evangelio de Marción) —o de una *Vorlage* como el *Proto-Lucas*— afecta a la explicación de las tradiciones doble y triple en Lucas. Dado que Tyson sostiene que la *Vorlage* de MLc ya integraba Marcos y Q, para mantener un esquema cercano a la teoría de las dos fuentes, debe atribuir a la intervención de Marción la ausencia de determinados materiales en MLc. En ausencia de esta hipótesis editorial, sería necesario postular que la redacción final del Lucas canónico reintrodujo dichos materiales desde otras fuentes, reubicándolos de acuerdo con el orden de Marcos o de Q, lo que plantea dificultades adicionales desde el punto de vista compositivo.

4.2. Marción como autor del primer Evangelio (Markus Vinzent)

Markus Vinzent no se propone reconstruir el *Evangelion*, sino defender su prioridad respecto de los evangelios canónicos, situando tanto su composición como la de estos en un marco histórico concreto dentro de la primera mitad del siglo II, como respuesta a la composición del *Evangelion* por parte de Marción, al que atribuye el estatuto de primer evangelio. A su juicio, no existen evidencias suficientes —ni externas ni internas— que permitan datar los evangelios canónicos antes de mediados de dicha centuria. En este sentido, subraya que las primeras citas explícitas de los evangelios emergen únicamente en la segunda mitad del siglo II, en un contexto cronológico coetáneo o incluso posterior al testimonio del *Evangelion*. Con anterioridad, la autoridad se articulaba preferentemente mediante la transmisión de *logia* de Jesús, más que a través de narraciones evangélicas estructuradas. Desde esta perspectiva, Vinzent considera más plausible que el surgimiento del evangelio narrativo se produjera en estrecha relación con la consolidación de su autoridad comunitaria, y no como un experimento literario que habría permanecido latente durante varias décadas⁴¹.

Asimismo, sostiene que Ireneo introduce por vez primera la acusación polémica según la cual Marción habría editado un evangelio de Lucas preexistente, interpretación que Vinzent vincula a una construcción apologética basada en la idea de una pureza original corrompida por la herejía. En consecuencia, busca identificar indicios de reconocimiento implícito, por parte de los adversarios de Marción, de su posible prioridad literaria. Entre estos, destaca el prólogo antimarcionita al Evangelio de Juan, conservado en manuscritos latinos medievales pero que, según su interpretación, remitiría a un testimonio más antiguo de Papías del siglo II.

Metodológicamente, Vinzent intenta reconstruir la secuencia de acontecimientos a partir de pasajes en los que Tertuliano expone —presuntamente de forma parafrástica— la posición de Marción sobre el origen y la publicación de su evangelio y de los otros cuatro, bajo la hipótesis de que tales formulaciones reflejarían contenidos de sus *Antítesis*. Así, por

⁴¹ Vinzent, 2014: 215-282. Marción «created the new literary genre of the ›Gospel‹, and also gave his work this title, for which there was no historical precedent» (p. 277).

ejemplo, en *Adversus Marcionem* IV.4.2, Tertuliano formula la cuestión de la prioridad en términos que Vinzent interpreta como eco de una reivindicación marcionita: la idea de que su *Evangelion* habría sido objeto de apropiación por parte de los autores de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Según esta lectura, Marción habría denunciado las reescrituras posteriores como alteraciones judaizantes de su texto original (2024: 43ss). No obstante, esta reconstrucción se apoya en pasajes de carácter marcadamente retórico, lo que exige una valoración crítica particularmente cautelosa.

Especial relevancia adquieren, en este contexto, las referencias de Tertuliano a Marción como *evangelizador* (IV.4.5), es decir, como «productor» o «fabricante» de evangelios, asociado a una supuesta innovación literaria —rechazada, sin embargo, por el propio Tertuliano (IV.11.12)—. A partir de tales indicios, Vinzent sugiere que Marción habría sido responsable de la primera configuración literaria que combinaba dichos y narraciones sobre Jesús. Este texto primitivo habría circulado inicialmente en forma de apuntes o *memorabilia* (ἀπομνημονεύματα), difundidos sin su autorización por sus discípulos. Antes de que Marción publicara una versión editada y autorizada, dichos materiales habrían sido apropiados, extractados, reelaborados e interpolados por diversos autores, quienes los habrían divulgado bajo la denominación de «evangelio» (2014). Vinzent sitúa este proceso de intensa actividad literaria en Roma, aproximadamente entre los años 138 y 145 d.C.

En esta línea, plantea que los evangelistas canónicos habrían utilizado estos apuntes no autorizados como base para sus propias composiciones, adoptando el género y parte del contenido, pero cuestionando la autoridad de su fuente. Los textos resultantes habrían sido posteriormente «autorizados» mediante su atribución a figuras apostólicas, en un proceso consciente de redacción, adaptación y combinación de materiales.

Con todo, la hipótesis de Vinzent —según la cual Marción no solo habría desempeñado un papel inspirador en la génesis de los evangelios, sino que habría sido asimismo el creador del género literario del «evangelio» y el primero en aplicar dicha denominación a su propia obra— ha sido acogida con un considerable escepticismo por parte de la investigación especializada⁴². Tal reserva obedece, en gran medida, al carácter

⁴² Edo Lorrio (2017); Annese (2025: 558-594).

indirecto y marcadamente interpretativo de las fuentes sobre las que se sustenta su reconstrucción, así como a las dificultades metodológicas que entraña extraer conclusiones históricas sólidas a partir de testimonios de naturaleza polémica y retórica. Más problemática aún resulta, a mi juicio, la propuesta de una datación tan tardía de los cuatro evangelios canónicos y de su composición en un lapso temporal relativamente breve, una tesis que apenas cuenta con defensores en la actualidad, no solo por las dificultades que plantea desde el punto de vista histórico-literario, sino también a la luz de los testimonios patrísticos más tempranos, cuya existencia presupone una circulación anterior de tales escritos.

4.3. El Evangelio de Marción, uno de varios textos evangélicos del siglo II (Judith Lieu)

Aunque Lieu no ofrece una reconstrucción completa del evangelio de Marción, sí examina numerosos pasajes y lecturas dentro del marco de considerar a Marción tanto intérprete como editor de su evangelio, de un modo «afín a las prácticas del siglo II de análisis textual y de polémica filosófica» (p. 190). Junto a muchas observaciones perspicaces, sin embargo, en muchos casos, la autora no es muy explícita en afirmar su postura tras exponer diversas posibilidades. En la primera sección del libro (pp. 15-180) ofrece un análisis minucioso de los principales relatos conservados sobre Marción y su enseñanza: Justino, Ireneo, Tertuliano, Epifanio, Adamancio y Efrén. Lieu examina la preocupación polémica y el contexto más amplio de cada uno de esos autores, mostrando que tales preocupaciones y contextos vuelven profundamente ambiguos (y a menudo anacrónicos) la mayor parte de sus informes y críticas. La segunda sección del libro (pp. 183-289) se centra en la propia obra de Marción, en la medida en que podemos intentar reconstruirla, y en relación con el evangelio de Marción, Lieu dedica el capítulo 8 (pag. 183-209), en el que se plantea si Tertuliano y otros críticos consideraban la actuación de Marción como un falsificador, mutilador, corrector o restaurador del evangelio verdadero original, identificando pacientemente y eliminando las corrupciones e interpolaciones: «dicen que Marción no introdujo cosas nuevas en la «regla» ... tanto como recuperó aquello que posteriormente había sido

corrompido» (I. 20.1)⁴³. Sus adversarios encontraron en su «evangelio» pruebas suficientes para convencerse de que era una forma expurgada de lo que ellos conocían como el evangelio según Lucas.

Como se ha intentado explicar en el siglo XIX y XX, el fenómeno del «evangelio de Marción» frente al Lucas canónico podría explicarse, independientemente de cualquier análisis de datación, mediante la hipótesis de que el Lucas canónico es el resultado de adiciones redaccionales a un estrato anterior; tales adiciones potenciales podrían ser posteriores a Marción o a algún evangelio hipotético anterior también disponible para él. Esta solución puede apoyarse en la observación de que un porcentaje desproporcionado de las «ausencias marcionitas» corresponde a material exclusivo del evangelio de Lucas (p. 201), p. ej. la omisión de las parábolas del Hijo Pródigo o del Buen Samaritano.

Sin embargo, Lieu considera poco convincentes los intentos de integrar el «evangelio» de Marción en cualquiera de las teorías convencionales sobre la interrelación e interdependencia de los tres evangelios sinópticos (p. 202). Cualquiera que sea la interpretación de las actividades de los autores y editores de los evangelios ahora canónicos, la redacción y la «corrección» eran estrategias textuales ampliamente difundidas en el siglo II, y no hay razón para excluir a Marción de su práctica. Recuperar la forma y el contenido precisos del evangelio que encontró y tomó como base puede resultar inalcanzable, aunque es difícil negar que estaba estrechamente relacionado con el Lucas «canónico»; de igual modo, puede que no sea posible determinar con certeza todos los cambios que introdujo deliberadamente (p. 203). Así, tras exponer diferentes ejemplos de diferencias entre el texto de Marción y el de Lucas, concluye que «no admiten una única explicación: en muchos casos es probable que Marción estuviera siguiendo el texto que ya tenía a su disposición; por otra parte, no sería sorprendente que realizara cambios o elecciones textuales, pues las modificaciones accidentales o conscientes son una característica muy extendida de la transmisión manuscrita en este período. No es imposible

⁴³ Lieu, 2015: 190. Para la categorización de Marción como *emendator* o crítico textual, cf. Mills (2025); la opinión de Orígenes acerca de Marción en Perrone (2015: 352): «For it happened this way also with Marcion: supposing even the scriptures had been corrupted (ἡμαρτησθαι) and interpolated (παρεγγραφάς) by the devil, he resolved to emend (διορθοῦν) scripture by himself. Τοιοῦτον γάρ τι παθὼν καὶ ὁ Μαρκίων καὶ ὑπολαβὼν ἡμαρτησθαι τὰς γραφὰς καὶ τοῦ διαβόλου γεγενῆσθαι παρεγγραφάς, ἐπέτρεψεν ἑαυτῷ διορθοῦν τὴν γραφὴν».

que algunas lecturas originales de Marción acabaran incorporándose posteriormente a la tradición textual más amplia —como a menudo se sostenía en la erudición más antigua—. Aun así, es fácil pecar de exceso de confianza al atribuir significado a las formas, términos o silencios concretos de los informes de los oponentes de Marción, intentando adivinar cuáles pudieron haber sido sus intenciones» (p. 206).

Así, tanto a nivel macro como micro, cualquier solución al origen del «evangelio» de Marción que presuponga textos escritos relativamente fijos y estables, editados mediante un cuidadoso proceso de comparación, supresión, adición y reorganización, parece condenada a quedar enredada en una maraña de líneas de dependencia directa o indirecta, cada vez más difíciles de concebir en la práctica. El evangelio que Marción utilizó como texto principal seguía la misma estructura y secuencia de unidades textuales que el evangelio de Lucas canónico, aunque pudo carecer de algunos de los pasajes y versículos que hoy forman parte de este último. Marción sí editó la versión escrita del Evangelio que recibió, aunque probablemente no en la medida en que creían sus oponentes, ni como podría parecer al comparar una reconstrucción de su «evangelio» con el Lucas canónico. Una consecuencia es que el propio Lucas canónico sería resultado de un desarrollo redaccional posterior a la forma conocida por Marción, tanto a nivel de variantes textuales como, probablemente, de pasajes más extensos; sin embargo, demostrar que tal desarrollo estuviera específicamente dirigido contra Marción, aunque es objeto de investigación, resultaría difícil. El «evangelio» de Marción debe situarse dentro de un contexto más amplio: la transmisión de las tradiciones de Jesús en el siglo II, tanto de forma oral como escrita (p. 209).

El texto de Marción y su interpretación del evangelio de Lucas —tal como lo presentan sus oponentes— permiten cierto análisis de las estrategias adoptadas por todas las partes, así como de las capas de edición y transmisión, sus «omisiones», ya sean afirmadas directamente o deducidas a partir del silencio, son necesariamente opacas. Ciertamente es posible proponer explicaciones acordes con sus intereses conocidos, pero estas son solo tentativas y resultan incómodas frente a la probada disposición de Marción a «conservar», editar o «releer» aquello que podría parecer contrario a su perspectiva. La solución más probable a esta incertidumbre es situar a Marción entre una serie de intentos de «extender» el relato evangélico escrito hasta el tiempo de la Iglesia, intentos destinados a

responder a necesidades contemporáneas y, en particular, a proporcionar cierta legitimación en medio de pretensiones de autoridad en competencia. La conclusión más verosímil es que el evangelio con el que trabajaba Marción era anónimo, y que lo asoció con «el evangelio» defendido por Pablo de Tarso en la carta a los Gálatas porque era el único «evangelio» a su disposición (p. 430).

5. Conclusión

El debate en torno a la enigmática figura de Marción se encuentra hoy más vivo que nunca. El volumen de publicaciones ha crecido de manera significativa, hasta el punto de que cabría plantearse, por analogía con los estudios sobre el Jesús histórico en décadas pasadas, el surgimiento de una «*third quest*» en torno a este personaje. No obstante, un examen detenido de la bibliografía reciente revela que una proporción significativa de estas contribuciones procede de un número relativamente reducido de investigadores, cuya productividad resulta, en cualquier caso, incuestionable. En este sentido, podría hablarse de la existencia de un círculo académico especialmente comprometido con la recuperación de la relevancia de un personaje que marcó un hito en el cristianismo de mediados del siglo II, particularmente en la capital del Imperio. Con todo, y pese al dinamismo de estos estudios, sus resultados han tenido hasta ahora un impacto limitado en el conjunto de la exégesis del Nuevo Testamento.

Si durante un tiempo el interés por la figura de Marción se centró en su recepción de la tradición paulina y en la relevancia de su opción reduccionista del corpus bíblico —caracterizada por el rechazo del Antiguo Testamento y la selección de un número restringido de escritos del Nuevo Testamento— para la configuración del canon neotestamentario, la investigación reciente ha situado en primer plano la importancia de su evangelio como fuente primaria para el conocimiento de su pensamiento teológico, del cual se derivarían su corpus bíblico y la relevancia paulina. Este desplazamiento ha suscitado un notable interés por la labor de reconstrucción de dicho evangelio, del cual no se conserva ningún manuscrito, aunque contamos con testimonios indirectos, pero consistentes, transmitidos por sus detractores. Tras casi un siglo desde la publicación de la influyente obra de Harnack —periodo durante el cual parecía que poco

podía añadirse sustancialmente a sus conclusiones y a su reconstrucción del evangelio marcionita —, la investigación contemporánea ha comenzado a distanciarse, de forma tanto implícita como explícita, de la caracterización propuesta por este autor.

Este giro se manifiesta, en primer lugar, en la proliferación, en apenas una década, de nuevas propuestas de reconstrucción del evangelio de Marción, como las que se han expuesto en el presente artículo. Dichas propuestas no solo resultan considerablemente más sofisticadas que la de Harnack, sino que adoptan enfoques metodológicos diversos, lo que ha propiciado avances significativos y una revisión profunda de los presupuestos interpretativos.

Frente a la concepción harnackiana de Marción como hereje y mutilador del evangelio de Lucas —interpretación que hunde sus raíces en Ireneo y Tertuliano y que ha sido ampliamente reproducida tanto en manuales como en distintos ámbitos exegeticos—, la mayor parte de los estudios recientes converge en una revisión crítica de este paradigma. En efecto, aunque las posiciones de BeDuhn, Vinzent, Klinghardt, Bilby y Lieu presentan matices diversos —e incluso, en algunos casos, divergencias significativas—, se observa entre ellos un consenso básico en rechazar la tesis de que Marción elaborara su evangelio mediante una mera labor de edición reductora y falsificadora del texto lucano⁴⁴.

Más aún, algunos autores, como Vinzent y Klinghardt, han radicalizado esta revisión al atribuir al evangelio de Marción un papel fundamental, e incluso fundacional. Así, Vinzent sostiene que Marción no solo habría compuesto el primer evangelio, sino que sería también el creador del propio género evangélico; por su parte, Klinghardt defiende que el evangelio utilizado por Marción constituiría el testimonio más antiguo y la fuente principal de los cuatro evangelios canónicos.

Las nuevas reconstrucciones del evangelio de Marción, considerablemente más sofisticadas que los intentos precedentes, permiten establecer con mayor grado de precisión la comparación entre el texto marcionita y el Evangelio de Lucas en su forma canónica. En un breve lapso de tiempo, Matthias Klinghardt, Dieter T. Roth, Pier Angelo Gramaglia,

⁴⁴ En contra, Moll (2014: 125-138): «No hay motivo para presumir que la postura tradicional, que afirma que Marción falsificó a Lucas, sea incorrecta» (p. 138).

Andrea Nicolotti y Mark Bilby han publicado estudios de referencia que contribuyen decisivamente a la revalorización del evangelio de Marción, no solo como ejercicio filológico orientado a la recuperación de un texto perdido, sino también como objeto de análisis en los ámbitos de la crítica textual, el estudio de las fuentes y la crítica redaccional.

Las divergencias entre sus respectivas reconstrucciones ponen de relieve tanto la complejidad de la empresa como su inevitable carácter parcialmente conjetural. Ello obedece, en gran medida, a la limitación de las fuentes disponibles y a la dificultad de discernir con precisión qué constituye una cita explícita del evangelio de Marción, qué corresponde a una alusión y qué puede considerarse una simple rememoración. A esta problemática se añade la posibilidad de que los testimonios conservados sobre la Biblia de Marción reflejen —y simultáneamente polemiquen contra— una forma textual ya reelaborada por sus discípulos, de modo que no siempre sería posible atribuir con certeza todos los rasgos del texto a la actividad editorial del propio Marción.

Conscientes de estas limitaciones, las ediciones contemporáneas han adoptado distintas estrategias: algunas optan por ofrecer un texto base que incluye únicamente aquellos elementos cuya procedencia marcionita puede establecerse con alto grado de verosimilitud; otras, en cambio, presentan reconstrucciones más extensas, configuradas según el estilo narrativo de los evangelios sinópticos y apoyadas en gran medida en el texto lucano —con preferencia, en varios casos, por su forma occidental—, recurriendo a diversos recursos tipográficos para indicar el distinto grado de certeza de cada pasaje. En este contexto, cabe destacar la incorporación de nuevas herramientas computacionales, incluidas aplicaciones de inteligencia artificial y métodos digitales de análisis, que facilitan el tratamiento de amplios corpus de datos y abren perspectivas prometedoras para el futuro de la investigación.

Para los especialistas en Nuevo Testamento que no centran su interés primordial en la reconstrucción filológica —entre los cuales se sitúa el autor de este trabajo⁴⁵—, resultan particularmente relevantes las conclusiones relativas a la datación del evangelio de Marción. La mayoría de los estudios examinados coincide en subrayar la importancia de recuperar el

⁴⁵ Un análisis filológico detallado requeriría examinar cada perícopa de cada reconstrucción, lo que excede el objetivo de la presente contribución.

contenido del *Evangelion* como un texto evangélico que surge en un horizonte temporal próximo al de los evangelios posteriormente canonizados, y que funcionó como escritura autoritativa para un sector significativo del cristianismo del siglo II⁴⁶. Asimismo, el acuerdo entre Markus Vinzent, Klinghardt, Gramaglia y David Trobisch⁴⁷ en torno a la posible prioridad cronológica del evangelio de Marción invita a reconsiderar críticamente las conclusiones sostenidas en siglos pasados por Theodor Zahn y Adolf von Harnack.

La cuestión de la datación se halla estrechamente vinculada al problema de las relaciones entre el evangelio de Marción y los evangelios sinópticos, introduciendo así un nuevo elemento en los intentos de explicar el complejo problema sinóptico, debatido intensamente durante más de dos siglos y aún lejos de haber alcanzado una solución satisfactoria, como evidencian los numerosos congresos internacionales dedicados a esta temática en las últimas décadas⁴⁸. Si Dennis R. MacDonald propuso en su momento una reinterpretación del problema sinóptico a partir de la figura de Papías⁴⁹, los autores aquí considerados otorgan al evangelio de Marción un papel significativo en dicha cuestión, lo que implicaría una revisión sustancial de modelos explicativos consolidados, entre ellos la teoría de las dos fuentes⁵⁰. En el presente estudio se ha prestado especial atención a la propuesta de Klinghardt, que, aun siendo más especulativa, destaca por su grado de elaboración y por el alcance de sus implicaciones.

⁴⁶ Una excepción constituye Roth, quien su objetivo exclusivo era la reconstrucción del mejor texto posible del evangelio de Marción al estilo de las ediciones críticas del Nuevo Testamento, sin entrar en otras implicaciones.

⁴⁷ Según Trobisch (2023: 20), la comunidad marcionita no había creado la edición marcionita, sino que simplemente la utilizaba. El argumento se basa en la observación de que la edición no respalda la teología de Marción y de que fue utilizada por grupos cristianos no relacionados con el movimiento marcionita. Según Ireneo, Policarpo declaró que, sin que el público lo supiera, un ejemplar del libro del evangelio más antiguo que el evangelio de Marción había sido conservado en los archivos eclesiásticos de Asia Menor durante más de un siglo, junto con una colección más completa de las cartas de Pablo.

⁴⁸ Andrejevs (2023).

⁴⁹ MacDonald (2012: 89) ofrece un diagrama que proporciona un mapa intertextual para la hipótesis Q+/Papías, y denomina a su reconstrucción textual con el título original *Logoi de Jesús* (para el texto y traducción, cf. apéndice I, pp. 561-619).

⁵⁰ Trobisch (2023:138) aboga por abandonar la teoría de la doble fuente y entiende los paralelismos literales como citas compartidas de la edición marcionita. «Según este

La convergencia de investigaciones sobre el *Evangelion*, reflejada en las publicaciones analizadas, sitúa este temprano documento cristiano en el centro de diversas áreas de estudio que durante largo tiempo han prescindido de un testimonio potencialmente tan antiguo. No obstante, los desafíos que plantea su reconstrucción textual aconsejan prudencia: antes de extraer conclusiones firmes sobre el evangelio de Marción y su relevancia para la historia del cristianismo primitivo, resulta imprescindible profundizar en las cuestiones metodológicas, así como en el análisis crítico de las fuentes y de su interpretación.

En este sentido, la crítica de fuentes y la crítica redaccional —especialmente en lo que respecta a las relaciones sinópticas— disponen ahora de un nuevo punto de partida, al que Vinzent y Klinghardt han contribuido de manera interesante. Por su parte, el lector de lengua castellana puede acceder, a través de este trabajo, a una visión general de los avances recientes y de las principales líneas de investigación desarrolladas, en su mayoría, en los ámbitos académico anglófono y germanófono, aunque también en el contexto italiano.

Cabe esperar que en el futuro próximo surjan también en el ámbito hispanohablante estudios que profundicen en la figura de Marción, entendido como un testigo privilegiado de un periodo crucial en el que el cristianismo transitaba desde la vitalidad de las tradiciones orales sobre Jesús hacia su progresiva textualización mediante intervenciones autorales y procesos literarios complejos. Este proceso adoptó diversas orientaciones: desde la apropiación de las Escrituras judías en paralelo a desarrollos similares en el ámbito sinagoga, hasta la creciente valorización de una literatura propiamente cristiana, pasando por diversas formas de síntesis entre ambas tendencias. En este contexto, Marción y su círculo desempeñaron un papel decisivo al suscitar, en el seno de la denominada Gran Iglesia, una reflexión sobre la configuración de los distintos corpora —evangélico, epistolar y otros escritos— que, con el tiempo, llegarían a constituir el canon del Nuevo Testamento en cuanto conjunto dotado de autoridad normativa.

estudio, el editor de la Edición Canónica interpoló y amplió la edición marcionita y, sin embargo, afirmó publicar escritos y documentos auténticos del siglo I» (p. 141).

Bibliografía

- ANNESE, ANDREA (2025). «La formazione del canone del Nuevo Testamento. Considerazioni a partire da alcune pubblicazioni recenti», en *Cristianesimo nella storia*, Ricerche storiche, esegetiche, teologiche 46: 581-603. DOI: 10.17395/117987.
- BACKHAUS, KNUT (2017). «Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos», en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 108: 212–258. DOI 10.1515/znw-2017-0009.
- BAUER, THOMAS JOHANN (2017). «Das *Evangelium* des Markion und die *Vetus Latina*», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 73-89. DOI 10.1515/zac-2017-0005
- BECKER, EVE-MARIE in conversation with Markus Vinzent (2018). «Marcion and the Dating of Mark and the Synoptic Gospels», en Markus Vinzent (ed.). *Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur*. Studia Patristica XCIX, Leuven — Paris — Bristol, CT: Peeters, 5-33.
- BEDUHN, JASON DAVID (2013). *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*. Salem, OR, Polebridge. ARK: <https://n2t.net/ark:/13960/s2m7q24b0n0>
- BEDUHN, JASON DAVID (2015). «Review of *The First New Testament*, by Jason D. BeDuhn», en *Early Christianity*, 6: 434-442. DOI: <https://doi.org/10.1628/186870315X14404160895135>
- BEDUHN, JASON DAVID (2017). «New Studies of Marcion's *Evangelion*», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 8-24.
- BEDUHN, JASON DAVID - MARK G. BILBY (2023), *Greek Edition of the First New Testament: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ*, 2023. «BeDuhn's Greek Reconstruction of Marcion's Gospel», <https://doi.org/10.7910/DVN/UQVGW6>, Harvard Dataverse, V2.
- BILBY, MARK G. (2020-07/2025-03). *The First Gospel, the Gospel of the Poor: A New Reconstruction of Q and Resolution of the Synoptic Problem based on Marcion's Early Luke*. LODLIB v5.01. doi.org/10.5281/zenodo.3927056 - <https://zenodo.org/records/15033575>
- BILBY, MARK G. (2021). «Normalized Datasets of Klinghardt's and Nicolotti's Reconstructions of Marcion's Gospel», en *Journal of Open Humanities Data*, 7: 32, pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.5334/johd.70>

- BILBY, MARK G., & BEDUH, J. D. (2023a). «BeDuhn's Greek Reconstruction of Marcion's Gospel», en *Journal of Open Humanities Data*, 9: 25, pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.5334/johd.126>
- DAVIS, PHILLIP ANDREW JR. (2021). «Marcion's Gospel and its Use of the Jewish Scriptures», en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 112: 105-129.
- DETMERS, ACHIM (2002). «Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext», en Gerhard May y Katharina Greschat (eds.). *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationales Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, TU 150, Berlin — New York, Walter de Gruyter: 275-292.
- DOHMEN, CHRISTOPH (2017). «Zwischen Markionismus und Markion: Auf der Suche nach der christlichen Bibel. Aktualität einer scheinbar zeitlosen Frage», en *Biblische Zeitschrift*, 61: 182-202.
- EDO LORRIO, PABLO (2017). «Reseña de Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, 2014», en *Scripta Theologica* 49: 247-248.
- FELLER, YANIV (2023). «The Specter of Marcion: Decanonizing the Old Testament in Twenty-First-Century Germany», en *The Journal of Religion*, 103: 409-430.
- GARCÉS, JUAN (2018). «Marcion in der Turing-Galaxie: Textbegriff, Analyse und Erschließung der Frühgeschichte des Neuen Testaments im Zeichen des digitalen Medienwandels», en Jan Heilmann - Matthias Klinghardt (eds.). *Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert*. TANZ 61, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag: 115-145.
- GIROLAMI, M. (2020). «Reseña de C. Gianotto and A. Nicolotti, *Il Vangelo di Marcione*», en *Studia Patavina* 67: 565-568.
- GRAMAGLIA, PIER ANGELO (2017). *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt*, Torino, Accademia University Press.
- HAGE, WOLFGANG (2002). «Marcion bei Eznik von Kolb», en Gerhard May y Katharina Greschat (eds.). *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationales Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, TU 150, Berlin — New York, Walter de Gruyter: 29-37.

- HAHN, AUGUST (1823). *Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweisen dargestellt, dass es nicht selbstständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukas-Evangelium war, den Freunden des Neuen Testaments und den Kritikern insbesondere, namentlich Herrn Hofrath, Ritter und Professor Dr. Eichhorn zur strengen Prüfung vorgelegt*, Königsberg, Universitäts Buchhandlung.
- HAHN, AUGUST (1832). «Evangelium Marcionis ex Auctoritate Veterum Monumentorum», en Ioannis Caroli Thilo (ed.), *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Lipsius, F.C.G. Vogel: 401-486.
- HARNACK, ADOLF VON (1924). *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HAYS, CHR. M. (2008). «Luke: A Response to the Plädoyer of Matthias Klinghardt», en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 99: 213-232.
- HUGGINS, RONALD V. (2023). «Did Marcion's Gospel Come First? A Response to M. Klinghardt», en Olegs Andrejevs, Simon J. Josphe, Edmondo Lupieri y Joseph Verheyden (eds.). *The Synoptic Problem 2022: Proceedings of the Loyola University Conference*, Biblical Tools and Studies 44, Leuven, Peeters: 387-396.
- KINZIG, WOLFRAM (1994). «Καὶνὴ διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries», en *Journal of Theological Studies*, NS 45: 519-544.
- KINZIG, WOLFRAM (2002). «Ein Ketzer und sein Konstrukteur. Harnacks Marcion», en Gerhard May y Katharina Greschat (eds.). *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, TU 150, Berlin — New York, Walter de Gruyter: 253-274.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2006). «Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles», en *New Testament Studies* 52 (2026) 484-513. doi:10.1017/S0028688506000270
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2008). «The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion», en *Novum Testamentum* 50: 1-27.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2017). «Das marcionitische Evangelium und die Textgeschichte des Neuen Testaments: Eine Antwort an Thomas Johann Bauer und Ulrich B. Schmid», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 110-120.

- KLINGHARDT, MATTHIAS (2017). «Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence?», en *New Testament Studies* 63: 318-334.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2020). *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band I: Untersuchung*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60/1. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen, Francke.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2021). *The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels. Part I: Inquiry*. Biblical Tools and Studies 41, Leuven — Paris — Bristol, CT, Peeters.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2023). «The Literary Character of the Gospel Tradition» en Olegs Andrejevs, Simon J. Jospheh, Edmondo Lupieri y Joseph Verheyden (eds.). *The Synoptic Problem 2022: Proceedings of the Loyola University Conference*. Biblical Tools and Studies 44, Leuven, Peeters: 359-385.
- KNOX, JOHN (1942). *Marcion and the New Testament*, Chicago, University of Chicago Press. Perseus Digital Library. G. R. Crane (Ed.). Tufts University.
- LIEU, JUDITH M. (2015). *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LITWA, M. DAVID (2025). *Marcion. The Gospel of a Wholly Good God*, Minneapolis, MN, Fortress Press.
- LÖHR, WINRICH (2020). «Problems of Profiling Marcion», en H. Gregory Snyder (ed.). *Christian Teachers in Second-Century Rome. Schools and Students in the Ancient City*, Supplements to Vigiliae Christianae 159, Leiden — Boston, Brill: 109-133.
- LUKAS, VOLKER (2008). *Rhetorik und literarischer «Kampf»: Tertullians Streitschrift gegen Marcion als Paradigma der Selbstvergewisserung der Orthodoxie gegenüber der Häresie; eine philologisch-theologische Analyse*. Europäische Hochschulschriften / 23 (859), Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Wien, Lang.
- MACDONALD, DENNIS R. (2012). *Two Shipwrecked Gospels. The Logoi Jesus and Papias's Exposition of Logia about the Lord*. Early Christianity and its Literature 8. Atlanta, GA, Society of Biblical Literature.
- MANTELLI, S. (2020). «Reseña de C. Gianotto and A. Nicolotti, *Il Vangelo di Marcione*», en *Augustinianum*, 60: 601-608. DOI: <https://doi.org/10.5840/agstm202060234>

- MILLS, IAN N. (2025). «Marcion as Textual Critic? Heresiological Rhetoric and the Conventions of Roman Scholarship», en *Journal of Early Christian Studies* 33: 27-53. DOI: <https://doi.org/10.1353/earl.2025.a954622>.
- MOLL, SEBASTIAN (2014). *Marción. El primer hereje* (BEB 145), Salamanca: Sígueme.
- NICOLOTTI, ANDREA (2018). «Due nuovi studi sul Vangelo di Marcione», en *Annali di Storia dell'Esegesi* 35: 549-561.
- NICOLOTTI, ANDREA (2019). «Marcione e il suo vangelo», en Claudio Gianotto — Andrea Nicolotti (2019). *Il vangelo di Marcione*. Nuova Universale Einaudi 22. Torino: Giulio Einaudi editore: lxx-cxvii; 1-233.
- NORELLI, ENRICO (2016). *Markion und der biblische Kanon*, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 11/15, Berlin — Boston, Walter de Gruyter: 1-27.
- PAULING, DANIEL y MATTHIAS KLINGHARDT (2016). «Marcion Variants». [Acceso 23 marzo 2026] <https://marcionbible.tu-dresden.de/marcionvariants.html>.
- PERRONE, LORENZO (ed.) (2015). *Origenes Werke Dreizehnter Band Die neuen Psalmenhomilien Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, GCS Neue Folge 19, Berlin - München - Boston, Walter de Gruyter.
- POIRIER, P.-H. (2019). «Reseña de C. Gianotto and A. Nicolotti, *Il Vangelo di Marcione*», en *Laval théologique et philosophique* 75 : 314-317. DOI: <https://doi.org/10.7202/1070841ar>
- PRETTY, ROBERT A. (1997). *Adamantius. Dialogue on the True Faith in God. De Recta in Deum Fide*, Translated with Commentary by Robert A. Pretty, Leuven, Peeters.
- RONZANI R. (2020). «Reseña de C. Gianotto and A. Nicolotti, *Il Vangelo di Marcione*», en *Chiesa e Storia* 10: 394-403.
- ROTH, DIETER T. (2017a). «The Link between Luke and Marcion's Gospel: Prolegomena and Initial Considerations», en Joseph Verheyden y John Kloppenborg (eds.). *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know?*, BTS 29, Leuven, Peeters: 59-80.
- ROTH, DIETER T. (2008). «Marcion's Gospel and Luke. The History of Research in Current Debate», en *Journal of Biblical Literature* 127: 513-527.

- ROTH, DIETER T. (2015). *The Text of Marcion's Gospel*. New Testament Tools, Studies and Documents 49, Leiden - Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004282377>.
- ROTH, DIETER T. (2017b). «Marcion's *Gospel* and the History of Early Christianity: The Devil is in the (Reconstructed) Details», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 25-40.
- ROTH, DIETER T. (2018). «Marcion's Gospel and the Synoptic Problem in Recent Scholarship», en Mogens Müller y Heike Omerzu (eds.). *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*, International Studies in Christian Origins/ LNTS 573, London, T&T Clark: 267-283.
- ROTH, DIETER T. (2022). «Reseña de Matthias Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, 2nd ed.», en *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 27: 93-103.
- SCHERBENSKE, ERIC W. (2010). «Marcion's Antitheses and the Isa-gogic Genre», en *Vigiliae Christianae* 64 255-279.
- SCHMID, ULRICH (1995). *Marcion und sein Apostolos*, Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25, Berlin — New York, Walter de Gruyter.
- SCHMID, ULRICH (2017). «Das marcionitische *Evangelium* und die (Text-) Überlieferung der Evangelien. Eine Auseinandersetzung mit dem Entwurf von Matthias Klinghardt», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 90-109.
- SMITH, DANIEL A. (2017). «Marcion's *Gospel* and the Resurrected Jesus of Canonical Luke 24», en *Zeitschrift für antikes Christentum* 21: 41-62.
- SMITH, DANIEL A. (2019). «Marcion's Gospel and the Synoptics: Proposals and Problems», en J. Schröter, T. Nicklas, & J. Verheyden (eds.). *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century: Experiments in Reception*. BZNW 235. Berlin, De Gruyter: 129-174. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110542349-008>.
- SMITH, DANIEL A. (2022). «Critical Source Problems. Canonical Luke and Marcion's Gospel», en Joseph Verheyden — John S. Kloppenborg — Geert Roskam — Stefan Schorn (eds.). *On Using Sources in Graeco-Roman, Jewish and Early Christian Literature*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCCXXVII, Leuven — Paris — Bristol, CT, Peeters: 369-398.
- TERTULLIEN (2001). *Contre Marcion. Tome IV (Livre IV)*. Texte critique par Claudio Moreschini, Introduction, traduction et commentaire

- par René Braun, Sources Chrétiennes 456, Paris, Les Éditions du Cerf.
- TROBISCH, DAVID (2023). *On the Origin of Christian Scripture. The Evolution of the New Testament Canon in the Second Century*, Minneapolis, Fortress Press.
- TSUTSUI, KENJI (1992). «Das Evangelium Marcions: Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion», en *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 18: 67–132.
- TSUTSUI, KENJI (2004). *Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantios-Dialog. Ein Kommentar zu den Büchern I – II*. Patristische Texte und Studien 55, Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- TYSON, JOSEPH B. (2006). *Marcion and Luke—Acts: A Defining Struggle*, Columbia, University of South Carolina Press.
- VINZENT, MARKUS (2002). «Der Schluss des Lukasevangeliums bei Marcion», en Gerhard May y Katharina Greschat (eds.). *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung. Worträge der Internationales Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15-18. August 2001 in Mainz*, TU 150 Berlin – New York, Walter de Gruyter: 79-94.
- VINZENT, MARKUS (2006). *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 89, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- VINZENT, MARKUS (2014). *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven, Peeters.
- VINZENT, MARKUS (2015). «Marcion's Gospel and the Beginnings of Early Christianity», en *Annali di Storia dell'Esegesi* 32: 55-87.
- VINZENT, MARKUS (2016). *Tertullian's Preface on Marcion's Gospel*. Studia Patristica Supplements 5, Leuven, Peeters.
- VINZENT, MARKUS (2018). «Methodological Assumptions in the Reconstruction of Marcion's Gospel (Mcn). The Example of the Lord's Prayer», en Jan Heilmann, Matthias Klinghardt (eds.), *Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert*, TANZ 61, Tübingen, Verlag Narr Francke Attempto: 183-222.
- VINZENT, MARKUS (2023). *Concordance to the Precanonical and Canonical New Testament*. TANZ 70, Tübingen, Narr im Narr Francke Attempto Verlag.
- VINZENT, MARKUS (2024). *Christ's Torah: The Making of the New Testament in the Second Century*. Abingdon, Oxon, Routledge.

- VINZENT, MARKUS (2025a). *Die älteste Sammlung paulinischer Briefe und die Entstehung der kanonischen Paulusbriefsammlung*. TANZ 72, Tübingen, Verlag Narr Francke Attempto.
- VINZENT, MARKUS (2025b). *Von Paulus zu Saulus. Zwei Paulusbriefsammlungen im 2. Jahrhundert*. Freiburg, Verlag Herder.
- VINZENT, MARKUS (2026). «The Influence of Marcion on the Formation of the New Testament Canon», en Stanley E. Porter - Benjamin P. Laird (eds.), *The New Testament Canon in Contemporary Research*. Texts and Editions for New Testament Study 21, Leiden, Brill: 131-155. https://doi.org/10.1163/9789004751071_008
- WATSON, FRANCIS (2018). «Reception as Corruption. Tertullian and Marcion in Quest of the True Gospel», en Jesper Hogenhaven, Jesper Tang Nielsen y Heike Omerzu (ed.), *Rewriting and Reception in and of the Bible*. WUNT 396, Tübingen, Mohr Siebeck: 271-287.
- WILHITE, DAVID E. (2017). «Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument», en *Vigiliae Christianae* 71: 1—36.
- WILSON, STEPHEN G. (2016). «Marcion and Boundaries». en Kimberley Stratton - Andrea Lieber (eds.). *Crossing Boundaries in Early Judaism and Christianity. Ambiguities, Complexities, and Half-Forgotten Adversaries. Essays in Honor of Alan F. Segal*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 177, Leiden, Brill: 200–220. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004334496_011.
- ZAHN, THEODOR (1892). *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Zweite Hälfte*, Erlangen — Leipzig, Andreas Deichert: 409-529.
- ZWIERLEIN, OTTO (2015). *Die antihäretischen Evangelienprologe und die Entstehung des Neuen Testaments*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 2015/5, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

La Regla de San Agustín: Aportación agustiniana al desarrollo humano integral y sostenible

Cedric Errol Barroquillo Obdianela, OSA
ORCID: 0009-0008-7276-7981
cedricerrolbarroquillo@gmail.com

Recibido: 1 mayo 2026 / Aceptado: 20 junio 2026

Resumen: La *Regla de san Agustín* es «el código fundamental de esta espiritualidad agustiniana» (*Constituciones*, I, 6) y encapsula los pilares fundacionales de la vida en común, que delinea los principios y valores que los hermanos deben observar para facilitar el desarrollo holístico e integral tanto del individuo como de la comunidad colectiva. Este artículo pretende demostrar que los principios de la DSI, indispensables para la consecución del desarrollo humano integral, se encuentran en la Regla y estos están en sintonía con algunas intuiciones y formulaciones de la Regla. Los valores y principios establecidos en la Regla sirven

como marco para comprender el desarrollo humano integral. Estos principios y valores se alinean perfectamente con la enseñanza social del Magisterio y encuentran una clara resonancia en las encíclicas papales que abordan las dimensiones morales y sociales del progreso humano, específicamente, la Regla enfatiza la virtud de la caridad, la solidaridad, el bien común, y un gobierno basado en principios como importantes para el florecimiento individual y comunitario.

Palabras clave: *Regla de san Agustín*, desarrollo humano integral, Doctrina social de la Iglesia.

The Rule of St. Augustine: Augustinian contribution to the integral human and sustainable development

Abstract: The *Rule of St. Augustine* is «the fundamental code of this Augustinian spirituality» (*Constitutions*, I, 6) and encapsulates the foundational pillars of communal life, outlining the principles and values that the brothers must observe to facilitate the holistic and integral development of both the individual and the collective community. This article aims to demonstrate that the principles of Catholic social teaching — indispensable for achieving integral human development — are present within the *Rule* and in harmony with some of its insights and formulations. The values and principles established in the *Rule* serve

as a framework for understanding integral human development. These principles and values align perfectly with the social teaching of the Magisterium and find a clear resonance in papal encyclicals that address the moral and social dimensions of human progress; specifically, the *Rule* emphasizes the virtue of charity, solidarity, the common good, and principle-based governance as important for both individual and communal flourishing.

Keywords: *Rule of St. Augustine*, integral human development, Catholic Social Teaching.

1. Introducción

El concepto del desarrollo ocupa una posición central tanto dentro de las agendas de las sociedades seculares modernas como del Magisterio social de la Iglesia. No obstante, las complejidades que rodean al desarrollo global posiblemente surjan de la ambigüedad inherente al término «desarrollo». Mientras que se han logrado avances significativos en las esferas económica, tecnológica y científica —que representan las dimensiones cuantitativas del desarrollo— las dimensiones cualitativas, tal como la calidad de la vida de los ciudadanos, han sido ampliamente marginadas.

Desde el comienzo de la Doctrina social de la Iglesia (DSI) con la *Rerum novarum* (RN) de León XIII hasta nuestros días², los Sumos Pontífices han criticado constantemente las ideas reduccionistas del desarrollo que limitan su comprensión al crecimiento económico, avance tecnológico

² Se puede argumentar que la Doctrina Social de la Iglesia es, en esencia, una teología comprensiva de desarrollo.

o la mera reducción de la pobreza³. Un paradigma de desarrollo centrado exclusivamente en la acumulación material y la expansión del Producto Interno Bruto (PIB) ha demostrado ser fundamentalmente incapaz de abordar las preocupaciones humanas más profundas. Como destaca Michael Green, incluso Simon Kuznets advirtió contra la suposición de que la expansión económica es sinónimo de progreso social⁴. Macelli observa que la sociedad ha quedado tan fascinada por el paradigma del crecimiento económico que se ha visto comprometida la precisión lingüística; como consecuencia, el término «desarrollo» se ha empleado indiscriminadamente a los proyectos industriales, independientemente de su valor cualitativo o su falta de mérito (cf. Tony Macelli, 1977: 45).

El Papa Francisco sostiene que la idea contemporánea del desarrollo se ve obstaculizada por un error ontológico. Al priorizar la razón técnica sobre la realidad de la existencia humana (LS 115), la teoría moderna del desarrollo ha adoptado una antropología distorsionada, un «antropocentrismo desviado» (LS 118) que efectivamente erosiona la triple relación fundamental —con Dios, con el prójimo y con el resto de la creación—. Este «antropocentrismo desviado» facilita el surgimiento de un paradigma tecnocrático —un sistema que fundamentalmente no reconoce la dignidad intrínseca de la persona—⁵. Como observa José-Román Flecha: «Nues-

³ *Gaudium et spes* (GS) habla de la ambivalencia del crecimiento económico (GS 4), el rápido avance de la tecnología (GS 5). En *Mater et magistra* (MM), Juan XXIII articuló aún más este rechazo al reduccionismo, afirmando que el verdadero desarrollo se caracteriza por el desarrollo tanto económico como social (MM 192). Pablo VI, en su *Populorum progressio* (PP), articuló que el auténtico desarrollo no se reduce simplemente al crecimiento económico (PP 14). Benedicto XVI en su *Caritas in veritate* (CV) dice: «Pero se ha de subrayar que no basta progresar sólo desde el punto de vista económico y tecnológico» (CV 23).

⁴ «Él quiso advertir que el PIB era capaz de medir la producción de una nación, podía ayudar a definir las políticas económicas y a guiar el manejo de la(s) inversiones, pero que de ninguna manera es capaz de medir el éxito de una sociedad» (Michael Green, 2018: 166). Simon Kuznets, economista, hizo un estudio sobre el crecimiento y el desarrollo y su impacto en la sociedad.

⁵ En su encíclica programática inaugural, *Redemptor hominis* (RH), Juan Pablo II ya señaló los peligros de la ambivalencia del progreso técnico (cf. RH 8) y preguntó: «¿Este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, “más humana”?» (RH 15). En RH, Juan Pablo II pone a la persona humana en el centro de la misión de la Iglesia y destaca aquí que una técnica que parece de ética pueda ser deshumanizadora (cf. RH 15-16).

tra cultura contemporánea nos ha hecho creer que todo lo que podemos —técnicamente— realizar, podemos —éticamente— llevarlo a cabo» (2001: 131). Es una falacia que la viabilidad técnica dicta la permisibilidad ética y que cualquier objetivo alcanzable a través de la tecnología es moralmente justificable. Como respuesta a las concepciones deshumanizadoras prevalecientes del desarrollo, Pablo VI emitió su encíclica histórica *Populorum Progressio*. Si bien la *Gaudium et Spes*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, introdujo los fundamentos temáticos del desarrollo (cf. GS 64-65), pero no proporcionó un tratamiento profundo y exhaustivo del tema. Por esta razón, PP es ampliamente considerada como la contribución más significativa de Pablo VI, una «respuesta de una Iglesia recién salida del Vaticano II» (Carlos García Andoin, 2018: 212). En esta encíclica, Pablo VI propuso una idea del desarrollo que trascendía las métricas puramente económicas⁶ e «inaugura una nueva línea de la Doctrina Social de la Iglesia: por su alcance universal y no limitado a los países industrializados... por su enfoque más humanista, por su orientación a la acción» (Ildefonso Camacho, 2020: 121).

Este artículo examina la *Regla de San Agustín* y su relevancia para el desafío contemporáneo del desarrollo humano integral. En particular, argumenta la importancia de la *Regla* no solo dentro de la teología espiritual sino también dentro de la teología moral. Marciano Vidal enfatiza el nexo intrínseco entre espiritualidad y teología moral, afirmando que todas las acciones humanas necesitan un horizonte y motivación espiritual (2000: 907). Pasar por alto la dimensión espiritual del discurso sobre el desarrollo humano integral es un enfoque fundamentalmente equivocado (cf. Macelli, 1977: 49). Jaime Tatay postula que las contribuciones de las grandes tradiciones religiosas son imprescindibles para el discurso sobre el desarrollo humano integral, particularmente porque los modelos contemporáneos del desarrollo han demostrado ser insuficientes para abordar las crisis globales actuales (cf. 2019: 6).

⁶ Juan Pablo II enfatizó que debe ser entendido en continuidad con los otros documentos del Vaticano II (cf. SRS 6) mientras Benedicto XVI comparó su significado con el de la RN.

2. La primacía de la caridad en la *Regla de San Agustín* y en la *Caritas in veritate*

2.1. La caridad en la *Regla de San Agustín*

«Antes de todas las cosas, amadisimos hermanos, amemos a Dios y después al prójimo porque estos son los principales mandamientos que se nos han dado» (*Regla* 1). Así comienza la *Regla* con el doble precepto del amor que sintetiza «toda la ley y los profetas» (*Mt* 22, 33-40). Para Agustín, el amor constituye el mandamiento primordial; como Clodovis Boff postula, el amor es «el comienzo, el medio y el fin del camino hacia Dios, como también hacia los hermanos» (1991: 50). Nello Cipriani articula que la caridad, para san Agustín, es el centro de su sistema teológico: teología trinitaria, eclesiología, moral y espiritualidad (cf. Nello Cipriani, 2013: 266).

El amor funciona como la lente interpretativa para la Sagrada Escritura:

El amor por el que amamos a Dios y al prójimo posee confiado toda la magnitud y latitud de las palabras divinas. El único maestro, el celestial, nos enseña y dice: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos pende toda la ley y los profetas. Si, pues, no dispones de tiempo para escudriñar todas las páginas santas, para quitar todos los velos a sus palabras y penetrar en todos los secretos de las Escrituras, mantente en el amor, del que pende todo...(s. 350, 2)

El amor sirve como la piedra angular de las virtudes. Para el obispo de Hipona, la virtud facilita nuestra proximidad con Dios —la fuente de la felicidad humana— y la define como «perfecto amor a Dios» (*mor.* I, 15, 25). El amor sustenta toda la estructura ética, interpretando las virtudes como diversas manifestaciones del amor. Escribe san Agustín:

La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos (*mor.* I, 15, 25)

No obstante, el obispo de Hipona especifica que no todas expresiones del amor nos lleva hacia Dios porque no todo el amor es inherentemente bueno. Él diferencia entre dos modalidades antitéticas: el amor ordenado (*ordo caritatis* o caritas) y el amor desordenado (*cupiditas*) (cf. *De civ. Dei* XV, 22). Este último se caracteriza por ser deshonesto e ilícito, concupiscencia que arrastra al hombre hacia abajo y opera en directa oposición a la ley y voluntad divina, por tanto, se entiende como pecado (cf. *en. Ps.* 63, 17-19). El *ordo caritatis* constituye la esencia concisa y definitiva de la virtud (cf. *De civ. Dei* XV, 22); es la santidad que eleva a la humanidad hacia Dios. Esto permite al ser humano ejercer el amor con autenticidad, asegurando que todo el afecto se dirige hacia su propio fin. San Agustín lo describe bellamente de esta forma: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor» (*De civ. Dei* XIV, 28). Agustín postula que estas modalidades bifurcadas de amor ejercen una profunda influencia en el tejido sociopolítico⁷.

En la *Regla*, el obispo de Hipona traslada los grandes temas en la realidad vivida de la vida monástica. Postula que la vida monástica debe ser gobernada fundamentalmente por el *ordo amoris* en la que Dios permanece como el eje central de todos los esfuerzos de los hermanos. Este marco exige que los hermanos amen a Dios a través de otros, transponiendo efectivamente el ideal de la *Ciudad de Dios* a la vida monástica. Agustín caracteriza el monasterio como una *sancta societas* (cf. *Regla* I, 7) que se encuentra en marcado contraste con el *saeculum* (cf. Enrique Eguarte, 2024: 67).

Una de las manifestaciones de la caridad dentro de la comunidad es la preservación de la unidad. Consecuentemente, la exhortación de san Agustín a los hermanos a vivir en unidad establece un paralelo bíblico con

⁷ Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho... el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansía someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho... (*De Genesis ad Litteram* XI, 15, 20).

los *Hechos de los Apóstoles* que describe la vida de los primeros cristianos de Jerusalén: «Ante todo, que habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola alma y un solo corazón en camino hacia Dios. Este es el motivo por el que, deseosos de unidad, os habéis congregado» (*Regla*, I, 3). La unidad, dentro del marco agustiniano, es la consecuencia directa de la caridad. Esta visión eclesiológica está arraigada profundamente en su teología trinitaria: la Trinidad como la perfecta comunidad de amor; es la expresión suprema de la comunión en diversidad. La comunidad está llamada a reflejar esta relación divina en el monasterio. Más allá de su función pedagógica para la perfección cristiana, el monasterio sirve como el crisol para la unidad y comunión entre hermanos y entre los cristianos, de acuerdo con la voluntad del Creador quien creó la humanidad de un solo hombre (cf. *De civ. Dei* XII, 22). Como comenta Cipriani: «el sano pluralismo... el amor es el vínculo que mantiene unida a la Iglesia. La unidad eclesial... proviene sobre todo la caridad, porque ella no une solo pensamientos sino también las voluntades de los hombres» (2013: 270).

2.2. La escala del amor: de la regla a la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI

Conmemorando el cuadragésimo aniversario de la *Populorum progressio* de Pablo VI, Benedicto XVI emitió la *Caritas in veritate* (CV) en 2009. Como su encíclica social inaugural, el documento pretende rearticular los principios del desarrollo humano integral promovido por su predecesor, anclándolos en la síntesis fundacional de la «caridad en la verdad»: «La caridad en en la verdad... es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (CV 1). Es el mandamiento fundamental que sustenta la doctrina y enseñanza moral de la Iglesia (cf. CEC 1889). La caridad funciona como criterio por el cual se discierne la vida y la acción cristiana como aparece también en la *Regla* V, 31⁸.

⁸ Dice san Agustín: «A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso... ha de prevalecer la caridad que no pasa» (*Regla* V, 31). En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI): «La caridad...debe ser reconsiderada en su auténtico valor de criterio supremo y universal de toda la ética social» (no. 204). Cf. DCE 15; FT 92.

De manera análoga con la *Regla*, CV establece la caridad como el ímpetu para todos los esfuerzos humanos y postula que la caridad es «una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz» (CV 1). Así como el amor sirve como principio cohesivo que sostiene todos los valores establecidos en la *Regla*, en el pensamiento de Benedicto XVI, el amor sirve como «el principio ordenador de la moral cristiana» (Julio Martínez, 2009: 107) y «la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia» (CV 2)⁹, por tanto, «“Caritas in veritate” es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia» (CV 6).

Visto en su dimensión social, la caridad constituye el principio de la unidad dentro de la vida social reconociendo que la humanidad, en su diversidad, está unida como una comunidad universal y una familia humana (cf. CV 53). La forma presente de la interconectividad global carece de una profundidad interior por la unidad y Benedicto la considera como una de las causas del subdesarrollo. Por tanto, argumenta que «la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines» (CV 34). Además, la caridad exige el principio de la solidaridad, que «todos se sientan responsables de todos» (CV 38), y el principio de la subsidiariedad (cf. CV 58, 60).

En su dimensión política y económica, la caridad llama a la salvaguardia de los derechos humanos y la aplicación consistente de los principios morales dentro de la estructura económica y política. En la promoción del desarrollo humano integral, la caridad insiste en que los gobernantes reconozcan la primacía de la persona porque «el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad» (CV 25).

⁹ Desde el comienzo de la doctrina social moderna de la Iglesia, los pontífices del siglo XX han afirmado constantemente la primacía de la caridad en todo el espectro de los esfuerzos humanos. En RN, León XIII mantiene que la justa solución a la «cuestión social» —sobre la dignidad de los obreros, en particular— depende fundamentalmente en la práctica de la caridad (cf. RN 22), por tanto, hay una necesidad de una «gran efusión de la caridad» (RN 41). Pío XI habla del concepto de la caridad social (cf. QA 88) como un principio elevado y noble y se entiende como la dimensión cristiana del amor que fomenta genuina solidaridad. Juan XXIII subraya la necesidad de la caridad en los asuntos económicos y en el orden social (cf. MM 39). Juan Pablo II describe la opción preferencial por los pobres como el ejercicio de la caridad cristiana (SRS 42).

3. Pobreza agustiniana y el principio del bien común

3.1. La pobreza agustiniana: la comunión de bienes

Posidio, en su obra *Vita Augustini*, proporciona un detallado testimonio sobre la vida de la comunidad que Agustín, recién ordenado, fundó.

Ordenado, pues, presbítero, luego fundó un monasterio en la iglesia, y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y regla establecida por los apóstoles. Sobre todo miraba a que nadie poseyese bienes, que todo fuese común y se distribuyese a cada cual según su menester. Así lo había practicado él primero al regresar de Italia a su patria (*Vita Augustini* V).

Habiendo articulado el santo propósito de la vida en común —la realización de la *sancta societas*— Agustín procede a prescribir normas concretas, comenzando por la comunión de los bienes, la regla establecida por los apóstoles de la que habla Posidio: «No consideréis nada como propio, sino tenedlo todo en común» (*Regla* I, 4). Dentro de este pasaje específico de la *Regla*, la influencia de *Hch* 4, 32 está explícitamente discernible. Así, la descripción lucana de la comunidad primitiva de Jerusalén es el modelo perfecto de la comunidad.

Mientras que en la *Regla* aparece como una cita directa del texto lucano, Agustín introduce dos cambios sutiles, pero un significativo modificación que reorienta la ideal monástica. Primero, emplea una inversión, pasando el texto bíblico *un solo corazón, una sola alma* a *una sola alma y un solo corazón*. Más importante aún, añade la frase preposicional *In Deum*, que no se encuentra en el texto de *Hch*. Estos cambios sugieren dos cosas: las dos dimensiones de la *Regla*, a saber, la dimensión eclesiológica y la dimensión escatológica. El primero resalta la unidad de los hermanos, mientras el otro representa la peregrinación caminando hacia Dios ya que el texto *in Deum* indica un dinamismo, un movimiento. En este contexto, la comunión de los bienes es la «encarnación viva de la comunión de corazón» (Clodovis Boff, 1991: 57) y añade Boff: «sin comunión de los bienes no hay verdadera comunidad» (1991: 57).

En su comentario sobre el salmo 131, Agustín dice: «de las cosas que cada uno posee dimanar las riñas, las enemistades, las discordias, las guerras entre los hombres, los alborotos, las mutuas disensiones, los escán-

dalos, los pecados, las iniquidades y los homicidios» (*en Ps.* 131, 5). Este texto demuestra cómo la posesión privada, amada de manera desordenada, puede producir una cadena de violencia¹⁰. La comunión de bienes sirve como catalizador de la armonía comunitaria y funciona para «posibilitar la comunión, facilitarla y eliminar los obstáculos que la entorpecen o impiden» (Pío de Luís Vizcaíno, 2018: 214). En este sentido, el bien común se articula como la unidad forjada en la caridad donde la comunidad trasciende una mera cooperación utilitaria, donde cada hermano nunca se reduce a un instrumento para adquirir bienes, sino más bien, se reconoce como el principio, causa y fin del esfuerzo de la comunidad.

Ahora bien, en sus *sermones* 355 y 356, Agustín proporciona una defensa pastoral de la comunión de los bienes, clarificando que el compartir los bienes no es el fin en sí mismo, sino un medio para la armonía espiritual. La comunión de bienes sirve como andamio estructural, la «base de la comunión de los corazones» (Boff, 1991: 57). Además, la práctica de comunión de bienes dentro del monasterio posee un alcance social que se extiende más allá de los muros de la clausura. San Agustín personalmente ejemplifica este imperativo social y vendió sus propiedades y distribuyó las ganancias a los pobres (cf. s. 355, 2). De hecho, Agustín integra el tema de la comunión de los bienes en su discusión y sermones sobre los pobres y ricos:

Ante todo, acordaos de los pobres; de esta forma depositáis en el tesoro celeste aquello de que os priváis viviendo más sobriamente. Reciba Cristo hambriento lo que al ayunar recibe de menos el cristiano. La mortificación voluntaria sirva de sustento para quien nada tiene. La escasez voluntaria del rico sea abundancia necesaria para el pobre (*en Ps.* 51, 14)

¹⁰ El rechazo de Agustín a la propiedad privada dentro de la comunidad monástica sirve como protección vital contra patologías espirituales del materialismo e individualismo. No obstante, se requiere aquí una aclaración significativa: Agustín no rechaza categóricamente la adquisición de la propiedad dentro del mundo secular. Como lo elucida, la propiedad privada se categoriza no como un derecho divino, sino más bien un derecho humano. En este sentido, las leyes humanas sirven para proteger y garantizar las leyes divinas. El derecho a la propiedad nunca es absoluto. Siempre está subordinada al bien común. El obispo de Hipona reconoce la validez de la propiedad privada justamente adquirida (cf. *In Io. Ev. Tr.* 6, 25).

Por tanto, la comunión de los bienes es arquitectura fundacional para la construcción de una sociedad justa e igualitaria y esta práctica es «limitada a lo que es necesario y compartiendo lo demás con los pobres»¹¹ (Boff, 1991: 60). Como recuerda Benedicto XVI: «esa pobreza motivada totalmente por la dedicación a Dios a su reino es un gesto de solidaridad con los pobres del mundo» (Benedicto XVI, 2007: 188).

De tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizase las tareas propias para sí mismo. Pues lo que dice la Escritura de la caridad, esto es, que no busca sus cosas (1Co 13, 5), se entiende así: que antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes. A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto cuidéis mejor lo que es común que vuestras propias cosas (Regla V, 31)

Esta cita de la *Regla* subraya que el progreso auténtico de la comunidad se entiende como el fruto maduro de la caridad. Agustín postula que la vitalidad de la comunidad se mide por el nivel en el cual cada miembro prioriza el bien común sobre la persecución del interés personal. El progreso auténtico no se consigue por acumulación de cosas materiales por consumo propio. Por tanto, el cuidado de las cosas comunes se convierte en un indicador del desarrollo de la comunidad y del individuo porque «solo cuando se cuida lo común es cuando aparece la caridad comunitaria que edifica» (Eguiarte, 2024: 167). Por consiguiente, el criterio del amor cobra su significado central en la búsqueda del bien común y permite a cada miembro de la comunidad navegar la jerarquía moral de la realidad. Al distinguir entre lo que debe ser disfrutado «frui» por sí mismo y lo que debe ser usado «uti» como un medio para lograr un fin, cada miembro asegura que todos los bienes temporales estén correctamente subordinados a Dios, el *Summum bonum*¹². Cuando un miembro trabaja exclusivamente

¹¹ Mucha gente frecuentaba la catedral para recibir comida y ropa. En una ocasión, durante la ausencia de Agustín, recibió una noticia de que los monjes habían dejado de prestar ayuda a los pobres. Les recordó su deber de servir a los indigentes (cf. *ep.* 122, 2).

¹² Cf. *De Doc. Chris.* I, 4, 4.

para su ganancia personal y retiene para sí mismo los frutos de su trabajo, comete un error fundamental del mal uso del amor —amor desordenado.

3.2. El principio del bien común y el destino universal de los bienes

A lo largo de la evolución y el desarrollo de la doctrina social, el Magisterio de la Iglesia ha afirmado de manera constante la importancia de la promoción del bien común, aunque la definición precisa de este principio se consolidó en los documentos posteriores. León XIII, en RN, afirma el deber del Estado de velar por el bien común (cf. RN 23-25)¹³ y sostiene que el uso de la propiedad privada no es absoluto, sino que debe estar siempre orientado y subordinado al bien común (cf. RN 33). Para Pío XII, el bien común es:

...aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales corresponde una natural precedencia no bastan, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos (*Radiomensaje de navidad de su santidad Pío XII*, 24 de diciembre de 1942)

Por tanto, el bien común se entiende como una condición que promueve el desarrollo humano. Por su esencia, debe ser accesible y disponible para todos. La conceptualización del bien común de Pío XII subraya su rol vital para la promoción del desarrollo humano integral que abarca tanto la dimensión corporal como la dimensión espiritual de la persona: «el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto las exigencias del cuerpo, como las del espíritu» (PT 57).

GS ofrece una definición definitiva del principio del bien común: «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asocia-

¹³ En el *Radiomensaje* por la solemnidad de Pentecostés de 1941, Pío XII sostiene que corresponde al poder público administrar equitativamente el bien común (cf. *La solennità*, 15).

ciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS 26). Según GS, la realización de este principio depende de dos fundamentos clave: el respeto a la dignidad humana y la concepción de la persona humana como ser relacional (cf. CDSI 164). Por ende, el compromiso con el bien común implica el respeto a los derechos humanos derivados de la dignidad inviolable de la persona. Trasciende el bienestar individual, pues cada acción social se orienta hacia el florecimiento colectivo de la sociedad. Por último, el principio del bien común llama a una responsabilidad mutua y compartida.

En medio de profundas transformaciones sociales, un secularismo generalizado y un consumismo penetrante, la promoción del bien común se ve obstaculizada por los desafíos complejos. SRS, por ejemplo, enumera algunos desafíos como «la estructura del pecado», egoísmo (cf. SRS 36) y «afán de ganancia y sed de poder» (SRS 37). Estos desafíos plantean una pregunta fundamental: «¿Tiene sentido en la situación actual seguir hablando del “bien común”?» (Bartolome Sorge, 2022: 51).

«Entre las múltiples implicaciones del bien común, adquiere inmediato relieve el principio del destino universal de los bienes». GS 69 establece la base del destino universal de los bienes: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad». El destino universal de los bienes debe realizarse de tal manera que todos se beneficien de los bienes creados por Dios para su propio desarrollo y para el desarrollo de todos los pueblos ya que el desarrollo es un derecho (cf. PP 22; CA 31). Juan Pablo II considera el destino universal de los bienes como el «primer principio de todo ordenamiento ético-social» (LE 19) y Francisco lo considera «regla de oro» (LS 93). Por tanto, el destino universal de los bienes emerge como una obligación moral motivada por la caridad cristiana: «...los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos»¹⁴.

¹⁴ Encontramos la misma idea en el *sermón* de san Agustín: «Ante todo, acordaos de los pobres; de esta forma depositáis en el tesoro celeste aquello de que os priváis viviendo más sobriamente [...] Que la escasez voluntariamente del rico sea abundancia necesaria para el pobre» (s. 210).

4. La *Regla* y el principio de la solidaridad

4.1. La amistad en el pensamiento de San Agustín

Aunque Agustín no emplea explícitamente el término “solidaridad” dentro de la *Regla* o sus obras más amplias, el principio fundacional se manifiesta claramente en la expresión: «una sola alma y un solo corazón hacia Dios» (*Regla* I, 3). Ésta subraya una estructura de responsabilidad mutua, donde la comunidad está unificada por un destino singular: Dios mismo. Para san Agustín, la dimensión comunitaria constituye un elemento esencial de la antropología —una realidad que el obispo de Hipona articula a través de sus tratados sobre la amistad—. La amistad, para san Agustín, funciona no meramente como una preferencia personal, sino como una dimensión social indispensable para el florecimiento de la existencia humana. Como dice Agustín: «En este mundo son necesarias estas dos cosas: la salud y el amigo» (s. 299/D, 1).

En su obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, san Agustín ofrece una definición profunda de amistad: «La amistad es la voluntad de querer el bien para uno por causa de la misma persona a la que se ama con una voluntad recíproca» (q. 31, 3)¹⁵. De esto se deduce que la amistad genuina implica un deseo mutuo por el bienestar del otro y una aversión compartida a cualquier cosa que pueda causarle daño. Esta comprensión sitúa la esencia del tema directamente en la persona individual, más que en cualquier atributo específico que pueda poseer. Por tanto, la amistad no solo fomenta o exige la igualdad; la produce activamente como un resultado precioso. Esta idea se manifiesta explícitamente en los capítulos 3 y 4 de la *Regla* que delinean el imperativo de cuidar la fragilidad y de ejercer la responsabilidad mutua en salvaguardar los unos a los otros. La amistad, como manifestación de la sociabilidad del ser humano, es esencial, en particular, en una sociedad caótica: «¿Qué consuelo nos queda en una sociedad humana como ésta, plagada de errores y de penalidades, sino la lealtad no fingida y el mutuo afecto de los buenos y auténticos amigos?» (*De civ. Dei* XIX, 8).

¹⁵ «Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él» (CV 7).

Comunicarse y relacionarse sirven como fuente de paz y la naturaleza indispensable de la amistad pone de relieve la necesidad inherente del ser humano de relacionarse y comunicarse. Un individuo cerrado, carente de sociabilidad está condenado a una vida de soledad e incomunicabilidad (cf. *De civ. Dei* IX, 12, 2). Es a través de una interacción que una persona desvela su personalidad, comunica sus ideas vitales y fomenta entendimiento necesario para construir una sociedad justa: «...pues por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros, sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos» (*De ordine* II, 12, 35).

La inclinación humana hacia su propio interés —impulsada por una avaricia insaciable por la riqueza, el poder y el dominio— desestabiliza la paz y el orden en la sociedad, así generando discordia. Para combatir este egoísmo destructivo, Agustín postula que la amistad es imprescindible para el establecimiento de una sociedad justa, precisamente porque la amistad auténtica está arraigada en la caridad: «De allí mana igualmente la verdadera amistad, que no se mide por intereses temporales, sino que se bebe por amor gratuito. Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma verdad; si tal amistad no es gratuita, no puede existir en modo alguno» (*ep.* 155, 1, 1).

La visión agustiniana de la amistad, caracterizada por una alteridad, la preocupación por los demás, se traduce ahora en una estructura de la solidaridad y responsabilidad compartida —principios que específicamente codificados en la *Regla*.

4.2. El principio de la solidaridad en la DSI

En las primeras líneas de GS, los padres conciliares articulan explícitamente una profunda conciencia de la condición compartida de la humanidad, posicionando a la Iglesia en una solidaridad profunda con toda la familia humana (cf. GS 1). Por consiguiente, el documento delinea el principio de la solidaridad que está arraigado en el relato bíblico de Génesis y en la inherente naturaleza social del ser humano (cf. GS 12), subrayando la solidaridad como vital para el desarrollo y crecimiento de la humanidad.

Pablo VI subraya las afirmaciones sobre la importancia del principio de la solidaridad en la PP. La encíclica se divide en dos partes: mientras la primera delinea los aspectos del desarrollo humano integral, la segunda parte está dedicada al tema del desarrollo solidario. El desarrollo integral sólo es posible a través de un desarrollo solidario (cf. PP 43). Por tanto, la promoción del desarrollo humano integral constituye un imperativo ético universal y no una obligación exclusiva de las autoridades políticas e institucionales. No obstante, el principio de la solidaridad alcanza su articulación más madura y sistemática en las encíclicas SRS y FT.

Juan Pablo II conceptualiza la solidaridad no como un sentimiento impreciso¹⁶, sino como un principio social y virtud moral (cf. SRS 38), situándolo como un contrapeso indispensable contra la «estructura de pecado» caracterizada por «el afán de ganancia exclusiva, por una parte; y por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad» (SRS 37). De ahí que, el principio de la solidaridad como una virtud moral sirve como una fuerza transformadora capaz de transformar la estructura de pecado¹⁷. Visto como una virtud teologal o cristiana (cf. SRS 40, la solidaridad trasciende el altruismo convencional a través del reconocimiento al prójimo no sólo como un mero objeto de benevolencia, sino también como el otro «yo».

Contextualizado dentro de una época definida por la globalización y la conciencia de la interdependencia global, el Papa Francisco promulgó la encíclica *Fratelli Tutti* en 2020. En esta encíclica, el pontífice aborda las fracturas del mundo moderno resaltando la importancia de la fraternidad, solidaridad y amistad social para la convivencia global (cf. FT 5). El Papa Francisco lamenta que, a pesar de una conciencia creciente de la interdependencia global, la sociedad contemporánea está experimentando una profunda regresión ética y social. Citando a Benedicto XVI: «la so-

¹⁶ La solidaridad no puede reducirse a un mero sentimiento o una acción pasiva de simpatía; más bien, constituye un compromiso activo y un principio social que exige una acción: «Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas... es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38).

¹⁷ Alejandro Llorente articula que «es la virtud que regula la interdependencia cuando ésta es considerada como un valor de realización» (2018: 152).

ciudad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos» (FT 12).

Coherente con la metodología de la DSI, Francisco utiliza el paradigma clásico de «Ver, Juzgar, Actuar». El primer capítulo de la FT subraya tanto las crisis que enfrenta la humanidad como las motivaciones para la encíclica: nacionalismo (cf. FT 11), la cultura del descarte (cf. FT18), los derechos vaciados de contenido (cf. FT 22) y las pandemias. Cuando redactaba FT, irrumpió la pandemia de Covid-19 y «evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente» (FT 7). Para fomentar una interdependencia gobernada por principios éticos y virtudes, Francisco invoca el relato bíblico del Buen Samaritano. A través de este relato, el pontífice demuestra la amistad que reconoce la dignidad «más allá de toda circunstancias» (DI 1).

«Nadie puede pelear la vida aisladamente...se necesita una comunidad que nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia delante» (FT 8). Es una llamada a una acción, a salir de un aislamiento autoimpuesto; es una invitación a ampliar el horizonte de nuestras redes relacionales y tejer lazos de solidaridad porque la vida se vive plenamente cuando se comparte. La solidaridad en FT es, ante todo, el cuidado de la fragilidad, así, este principio se convierte en un servicio que es «cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo» (FT 115). Es una tarea que cada uno debe emprender: a crecer no solamente en áreas económicas, sino crecer en nuestra humanidad porque «hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestra sociedad desarrollada» (FT 64). Francisco define la solidaridad como:

una palabra que expresa mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero. [...] (FT 116).

En este número, se puede discernir un eco del concepto de la solidaridad de Juan Pablo II en SRS: es un compromiso profundo que exige

una dedicación al bien común y de transformar la sociedad, a cambiar la estructura misma del pecado que dificulta la consecución de una interdependencia global y a construir «una civilización del amor» (FT 183).

5. *Regla VII, 45 y el principio de la subsidiariedad*

Como previamente establecido, la caridad sirve como el mecanismo vital a través del cual se ejercen las tareas monásticas. Por esta razón, san Agustín la coloca como el gran precepto que se debe observar. La virtud de la caridad no es una mera virtud dentro de la *Regla*, sino constituye un principio esencial para el gobierno dentro del monasterio. Dice san Agustín: «Por su parte, el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad» (*Regla VII, 46*)¹⁸. Por ende, esta cita demuestra que dentro de la estructura agustiniana del gobierno, tanto la tiranía como el autoritarismo son fundamentalmente incompatibles. De ahí que Agustín evita el término «superior» para referirse a alguien con autoridad. En su lugar, emplea el título «prior»: «Prior o prepósito, pues aunque tiene autoridad en la comunidad y es preciso honrarlo, sigue siendo un hermano. Se trata de una concepción horizontal de la autoridad...» (Eguiarte, 2024: 194)¹⁹.

El inicio de la Gran Depresión en 1929 desestabilizó las estructuras sociopolíticas globales. Este evento catalizó el surgimiento de regímenes totalitarios y legitimó el modelo del colectivismo socialista como alternativa al capitalismo. Un régimen totalitario concentra el poder de la nación en una sola persona o un solo partido, quitando a los individuos su libertad y controlando todos los aspectos de la vida, sea pública sea privada. El colectivismo socialista mantiene que los medios de producción deben pertenecer a la sociedad o al Estado y la propiedad privada debe ser eliminada. Tanto el totalitarismo como el colectivismo socialista utilizan un modelo de un gobierno centralizado que prioriza la estructura colectiva sobre la autonomía individual. Como respuesta directa a la crisis global,

¹⁸ «la idea, pues, que quien preside una comunidad no tiene que aprovecharse de ello para tener el gusto de dominar a los otros, sino que únicamente tiene que cuidar del bien de quien le ha sido confiado...» (Cipriani, 2009: 127)

¹⁹ «en latín significa literalmente “colocado adelante o por delante de los otros».

Pío XI emitió la encíclica *Quadragesimo anno* en 1931. Este documento se emitió para conmemorar la gran encíclica social de León XIII, *Rerum novarum*.

Dentro de esta encíclica, Pío XI critica toda forma de un gobierno totalitarista que pretende dominar la esfera social y privada de cada individuo. Este documento sirve como una crítica definitiva del poder absoluto y del gobierno centralizado que ignora o suprime la autonomía, iniciativa y capacidad de las organizaciones más pequeñas.

El modelo agustiniano del liderazgo rechaza una autoridad centralizada en favor de un modelo donde el poder del prior es estrictamente limitado y distribuido a través de la delegación de las tareas. Asimismo, Agustín instruye que el gobierno debe estar anclado en la caridad en lugar de una autoridad ejercida a través del temor y dominio: «desee más ser amado por vosotros que temido...» (*Regla* VII, 46)²⁰. El paradigma agustiniano del gobierno no infringe la libertad humana, sino que la favorece²¹. Reconoce que la agencia única y aportación de cada miembro son indispensables para el desarrollo integral de cada persona y de la comunidad entera²²: «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia» (*Regla* VIII, 48).

²⁰ Resulta llamativo un pasaje del capítulo VI de la *Regla*, donde Agustín señala que el *preposito* (prior) no debe pedir perdón a sus súbditos, aun cuando se haya sobrepasado en la corrección fraterna (cf. *Regla* VI, 43). Si bien es cierto que el obispo de Hipona promueve un gobierno fundamentado en la caridad, también comprende que, para salvaguardar el orden y el bien común en la vida comunitaria, es necesario sostener la «*regendi auctoritas*» (Eguiarte, 2024: 189).

²¹ Dice Amartya Sen: «el desarrollo puede ser visto...como un proceso de la ampliación de las libertades reales que disfrutaban las personas» (Amartya Sen, 2000: 3); «El desarrollo requiere la eliminación de las fuentes grandes de la falta de libertad: pobreza y tiranía, unas pobres oportunidades económicas y privación sistemática social...» (Sen, 2000: 3). Christian Hodge explica que el «desarrollo humano consiste en remover las condiciones que impiden a las personas ejercer su libertad...» (Christian Hodge —Marianne Daher— Rodrigo López —Juan Carlos Castilla— Gonzalo Edwards, 2018: 401).

²² Martha Nussbaum postula que «el término “desarrollo humano” sugiere el despliegue de poderes que las personas llevan al mundo» (2011: 20). Es decir, se trata de las acciones y potencialidades de las personas que las ejercen libremente para traer cambio en el mundo.

Agustín escribe: «Por lo mismo, remita al Presbítero, que tiene entre vosotros mayor rango, lo que sobrepasa su cometido o capacidad» (*Regla* VII, 45). Esta cita anticipa implícitamente el principio de la subsidiariedad, demostrando que sus principios básicos ya estaban operativos en el monasterio de San Agustín en el siglo IV. Según este modelo, la gobernanza garantiza que los problemas se resuelven al nivel más localizado posible; el Presbítero solo interviene cuando una crisis aumenta en magnitud más allá de la competencia del *Prepósito*.

QA define el principio de la subsidiariedad²³ de esta manera:

como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos (QA 79)

Este principio está anclado en la naturaleza inviolable de la dignidad humana, que exige respeto a la libertad individual y a la capacidad humana de responsabilidad moral. Si bien el Estado mantiene la obligación de brindar asistencia secundaria cuando sea necesario, no debe absorber la agencia individual, ya que tal acción socava la autonomía humana, y como bien dice Benedicto XVI: «Sin duda, el principio de la subsidiariedad, expresión de la inalienable libertad humana» (CV 57). Lejos de ser un paternalismo y un mero asistencialismo, este principio se alinea sin problemas con lo que afirma Pablo VI que las asistencias externas deben derar los recipientes, permitiéndoles llegar a ser artífices de su propio destino (PP 65). Por consiguiente, el principio de la subsidiariedad es intrínsecamente inseparable del principio de la solidaridad. Dice Benedicto XVI: «El principio de subsidiariedad debe mantenerse íntimamente unido al principio de la solidaridad y viceversa, porque así como la subsidiariedad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la

²³ El término “subsidiariedad” proviene de la palabra latina «subsidium», «por tanto de apoyo, promoción, desarrollo —respecto a las menores» (CDSI 186).

solidaridad sin la subsidiaridad acabaría en asistencialismo que humilla al necesitado» (CV 58).

6. La Regla de San Agustín ante el reto de la sostenibilidad del desarrollo

En su encíclica de 2015, *Laudato si'* (LS), el Papa Francisco extiende a todos su llamada: «El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral». Dentro de esta invitación, el Papa Francisco introduce una expansión a la estructura del desarrollo humano integral: la dimensión de la sostenibilidad.

El surgimiento de la sostenibilidad dentro de la teoría del desarrollo sirvió como un correctivo crítico al paradigma tecnocrático que operaba bajo el defectuoso axioma de la disponibilidad infinita de los recursos²⁴. Este cambio conceptual fue catalizado en 1972 por la publicación del Club de Roma, *Los límites del crecimiento*. No obstante, el concepto «sostenible» no es un desarrollo reciente²⁵. La publicación *Los límites del crecimiento* representó la primera investigación científica rigurosa sobre la relación entre progreso, desarrollo humano y la contaminación ambiental y señaló cinco elementos preocupantes: «población²⁶, producción de alimentos, contaminación ambiental, industrialización y agotamiento de recursos naturales no renovables» (Donella H. Meadows, 1972: 42).

²⁴ Leonardo Boff argumenta que esta mentalidad genera dos tipos de injusticias: «la injusticia social reside en la creación de profundas desigualdades entre las personas, las clases y los países...también hay una injusticia ambiental que se traduce en maltrato a la naturaleza...» (2020: 27-28).

²⁵ La preocupación por la sostenibilidad fue una cuestión ya presente antes de la Revolución industrial del siglo XIX y el concepto «tiene tras de sí una historia de más 400 años que muy pocos conocen» (Leonardo Boff, 2013: 33)

²⁶ El Magisterio social de la Iglesia mantiene una postura firme frente al debate demográfico. Pablo VI rechaza el freno artificial del crecimiento poblacional, recordando que toda acción estatal debe salvaguardar la dignidad inviolable de la persona (cf. PP 37). Por su parte, Papa Francisco denuncia el sesgo de quienes señalan el aumento de la población como causa del deterioro ambiental, omitiendo los efectos negativos del consumismo (cf. LS 50).

Los datos alarmantes de *Los límites del crecimiento* sirvieron de catalizador para la primera conferencia internacional sobre el medio ambiente celebrado en 1972 en Estocolmo y otra conferencia internacional celebrada en 1987 que publicó el informe Brundtland titulado *Nuestro futuro común* bajo el liderazgo de la ministra noruega Gro Harlem Brundtland. El informe Brundtland definió el desarrollo sostenible como aquel «que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades»²⁷.

Apenas cuatro meses después de la publicación de la LS, los estados miembros de las Naciones Unidas ratificaron la Agenda 2030, un plan de acción global diseñado para erradicar la pobreza, salvaguardar el medio ambiente y garantizar el progreso de las naciones. Está estructurada en torno a tres dimensiones: económica, social y ambiental donde están estipulados los 17 objetivos para el desarrollo sostenible²⁸. No obstante, se alcanzó un punto de inflexión crítico con la publicación del informe sobre los objetivos del desarrollo sostenible. Los datos revelan un estancamiento y regresión²⁹. Este parálisis global es precisamente lo que el Papa Francisco lamenta en su exhortación apostólica del 2023, *Laudate Deum*

²⁷ ONU, «Informe de la Comisión mundial sobre medio ambiente y desarrollo», consultado el 1 de octubre de 2024, https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf. En 1992, se celebró otra conferencia internacional sobre el medio ambiente en Río de Janeiro, La Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro que «representa la toma de conciencia madura, por parte de la comunidad internacional, de los principales retos de la sostenibilidad a los que se enfrentaba la civilización al final del siglo XX» (Jaime Tatay, 2018: 143). De esta forma, se consolidó el desarrollo sostenible como un objetivo común adquiriendo así un carácter global y central en todas las acciones políticas internacionales.

²⁸ Cf. ONU, «Objetivos de Desarrollo Sostenible», consultado 2 octubre 2024, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>. Larrú articula que en estos objetivos se establecen seis aspectos claves: 1) dignidad, 2) vida sana, conocimiento e inclusión, 3) prosperidad, 4) planeta, 5) justicia, y 6) asociación (Cf. José María Larrú Ramos, 2020: 63).

²⁹ Cf. ONU, «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible», edición especial, 2023, consultado 2 octubre 2024, https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023_Spanish.pdf.

(LD), criticando la insuficiencia de la acción global: «Pero con el paso del tiempo advierto que no tenemos reacciones suficientes mientras el mundo que nos acoge se va desmoronando y quizás acercándose a un punto de quiebra» (LD 2).

Jaime Tatay observa que «...que el discurso del progreso científico-técnico está agotado y no tiene ya la capacidad para cambiar la dirección de nuestra civilización» (2019: 6). Dado el estancamiento de los esfuerzos globales, es imperativo cambiar la lente con la que percibimos la crisis ambiental. Mientras son indispensables las contribuciones de los datos científicos y avances tecnológicos, sin embargo, la crisis ambiental no se trata solamente del fallo técnico que debe optimizarse, sino también una crisis moral y espiritual³⁰. Tatay postula que «son ahora las grandes tradiciones religiosas quienes pueden ofrecer una alternativa...» (2019: 6)³¹.

La espiritualidad agustiniana, lejos de ser una reliquia del pasado, ofrece una profunda estructura ética para la búsqueda de un desarrollo sostenible. La *Regla* proporciona una manera correctiva a la crisis contemporánea.

7.1. Dimensión ascética de la *Regla*

San Agustín postula un principio fundamental de ascetismo en su *Regla*, afirmando que «...más feliz y tanto más adecuado a los siervos de Dios cuanto menos necesitan» y añade «...es mejor necesitar menos que tener más» (*Regla* III, 18). Este pasaje se alinea estrechamente con la lla-

³⁰ Dice Papa Francisco: «No se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de realidad» (LS 199).

³¹ Erik Assadourian dice: «For the environmental movement to succeed it will have to learn from something it often ignores or even keeps its distance from —religion, and specifically missionary religions, which have proved incredibly successful in orienting how people interpret the world for millennia...» (2013:297). Escribe el Papa Francisco: «...es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores...» (LS 146).

mada del Papa Francisco en LS sobre el cambio del estilo de vida como crítica al consumismo. Dice que «menos es más» (LS 222) argumentando que la acumulación incesante fragmenta el enfoque humano y desensibiliza, en última instancia, al individuo al valor intrínseco de la vida y del momento presente.

Mientras que el modelo contemporáneo ha demostrado su capacidad profunda para estimular el crecimiento económico nacional, simultáneamente ha engendrado una cultura penetrante del sobreconsumo. Esta dinámica ha catalizado la «cultura del descarte» —un ethos que implica el consumo inmediato y desecho. Desafortunadamente, esta lógica ya no se limita a los bienes materiales; se extiende cada vez más a los seres humanos, que son igualmente instrumentalizados y descartados en un mundo cada vez más utilitarista.

La acumulación desenfrenada, postula Tatay, constituye el motor cultural de la degradación ambiental (cf. Tatay, 2019: 9). El Papa Francisco critica el sistema moderno industrial por su incapacidad de cuidar el medio ambiente resaltando su fallo para absorber y reciclar residuos. Él sostiene que la estructura industrial corriente opera de manera lineal que falla a gestionar adecuadamente o desechar adecuadamente los residuos generados durante el proceso de la producción y del consumo (cf. LS 22). Por consiguiente, «la humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo» (LS 23).

La *Regla* de san Agustín subraya en la *Regla* la necesidad de la comunión de los bienes, el trabajo dedicado por conseguir el bien común, la prudencia, y la moderación. La enseñanza de san Agustín en los capítulos I, III, y V —que aborda el tema de la comunión de bienes, la austeridad, y la administración responsable de los bienes— posee una relevancia profunda para los debates sobre la sostenibilidad y el cuidado de la casa común. Al abogar por un estilo de vida que contradice el individualismo, sobreconsumo, y acumulación de bienes, Agustín defiende un estilo de vida disciplinada y moderada como antídoto al problema socio-ambiental. La pobreza agustiniana trasciende una mera renuncia negativa de los bienes materiales; fundamentalmente, este voto está animado por la preocupación por las necesidades del otro. Esta forma específica de ascetismo la encontramos en LS: «...pasar del consumo al sacrificio, de la avidez a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir,

en una ascesis que “significa aprender a dar, y no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios...”» (LS 9).

7.2. Dimensión comunitaria de la *Regla* de San Agustín

El precepto agustiniano de habitar unánimes en la casa con una corazón y una sola alma hacia Dios (cf. *Regla* I, 3) adquiere un significado esencial dentro del discurso contemporáneo de la sostenibilidad. El Papa Francisco critica el antropocentrismo moderno, que falazmente pone el hombre como señor absoluto. Argumenta que pone en riesgo los lazos sociales y engendra un individualismo radical (LS 116). Por tanto, una solución sustantiva a la crisis ecológica necesita fundamentalmente una adecuada antropología. El ser humano es un ser social y «no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano» (LS 119).

La *Regla* de san Agustín exige explícitamente que los hermanos residan bajo un mismo techo dentro de los límites del monasterio. Por tanto, esta proximidad física no es meramente funcional, sino que sirve como base para las virtudes de unidad y solidaridad. La unidad y la solidaridad exigen, por naturaleza, un compromiso a una acción colectiva y a un trabajo colaborativo³².

El Papa Francisco sostiene firmemente que los esfuerzos solitarios son insuficientes para abordar la crisis ecológica. Debido a que la degradación ambiental está fundamentalmente entrelazada con fracturas sociales, constituye una crisis colectiva que exige una respuesta coordinada e impulsada por la comunidad: «A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales» (LS 219). Francisco pone de relieve el rol importante de la acción comunitaria para

³² En su exposición sobre el salmo 132, san Agustín proporciona una definitiva conceptualización de monje, afirmando que la identidad monástica se realiza, por naturaleza, a través de la solidaridad comunitaria. Por consiguiente, el monasterio no es un mero domicilio físico, sino un lugar de una convivencia indivisible (cf. *en. Ps.* 132, 6). Dice Cipriani: «para Agustín el monasterio no solo es escuela de perfección cristiana... quiere que los monjes realicen una experiencia de comunión eclesial» (Cipriani, 2009: 26)

abordar la crisis medioambiental «ya que los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental» (LS 219). Jaime Tatay postula que «no podemos minusvalorar la acción comunitaria a la hora de articular respuestas operativas a los retos que enfrentamos» (2019: 19).

Una preocupación y cuidado genuino por nuestra casa común solo se realiza a través de esfuerzos colectivos concertados y lazos comunitarios revitalizados. Por analogía con el monasterio agustino, el cosmos funciona como un espacio macromonástico fundado por Dios, el creador. Dentro de este claustro universal, toda la creación está convocada a coexistir armoniosamente reflejando el imperativo monástico habitar unánimes con una sola alma y un solo corazón hacia Dios.

Conclusión

Este estudio ha tratado de demostrar que la *Regla*, a pesar de su confinamiento histórico a un contexto monástico, contiene los elementos fundantes que más tarde se convertirían en los principios permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia sirviendo como los pilares esenciales del auténtico desarrollo humano integral.

La caridad emerge como el principio animador y fundante tanto dentro de la *Regla* como de la DSI. Es precisamente a través del ejercicio de la caridad auténtica que se realiza la unidad, fomentando así un entorno en el que se respeta la dignidad humana, se persigue el bien común en colaboración y se promueven activamente los principios de la solidaridad y subsidiariedad.

Tanto la *Regla* como la DSI priorizan el bien común como un componente importante para el desarrollo humano integral. Cada marco exhorta a todos a subordinar el interés personal al bienestar colectivo, y al mismo tiempo advierte severamente contra la fragmentación provocada por el individualismo. Íntimamente ligado a este principio está el destino universal de los bienes. Dentro del contexto monástico, este principio se pone en práctica a través de la pobreza agustiniana: la comunión de bienes. El ideal agustiniano de pobreza abarca, al mismo tiempo, la opción preferencial por los pobres, asegurando que la vulnerabilidad y necesidades de los

más pobres dicten la distribución equitativa de los bienes.

Partiendo de la naturaleza relacional del ser humano, tanto la *Regla* como la DSI subrayan la importancia de la responsabilidad mutua. La DSI lo llama el principio de la solidaridad y en la *Regla* se demuestra a través de la unidad del alma y del corazón.

Se ha establecido que el modelo agustiniano del gobierno dentro del monasterio muestra una correspondencia al principio de la subsidiariedad de la DSI. Tanto la *Regla* como la DSI rechazan la idea de una autoridad absoluta y ambos exigen un gobierno basado en el principio de caridad. En concordancia con la idea de A. Sen y M. Nussbaum, ambos defienden que el auténtico desarrollo humano se logra a través del incremento de las libertades y el reconocimiento de las capacidades individuales.

Con el debate sobre la sostenibilidad del desarrollo —impulsado por el deterioro del medio ambiente—, la *Regla* ofrece una estructura ética. Pone de relieve la importancia de la unidad. Así, como los hermanos viven bajo el mismo techo, la humanidad vive en un hogar común: la Tierra. Pues, la dimensión comunitaria de la *Regla* se hace imprescindible y se espera que todos se preocupen por el bien común, un deber que se logra cultivando un espíritu de comunión. Asimismo, la *Regla* se alinea con la invitación del Papa Francisco en LS sobre el cambio de estilo de vida. La dimensión ascética de la *Regla* subraya la importancia de la comunión de los bienes, la prudencia, la moderación en el consumo y el buen uso de los bienes materiales.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

1.1. Fuentes sobre san agustín

SAN AGUSTÍN. *Regla*. En *Regla y Constituciones: Orden de San Agustín*. Ed. Robert Prevost, OSA. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA. Roma: Curia General Agustiniana, 2008.

———. *De civitate Dei*. En *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

———. *De civitate Dei*. En *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVII. Madrid: BAC, 2004.

- . *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Madrid: BAC, 1995.
- . *De Doctrina Christiana*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XV. Madrid: BAC, 1957.
- . *De Genesis ad litteram*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XV. Madrid: BAC, 1957.
- . *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo IV. Madrid: BAC, 1948.
- . *De Ordine*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo I. Madrid: BAC, 1946.
- . *Enarrationes in Psalmos*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XX. Madrid: BAC, 1965.
- . *Enarrationes in Psalmos*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXII. Madrid: BAC, 1967.
- . *Epistulae*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo VIII. Madrid: BAC, 1986.
- . *Epistulae*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XIa. Madrid: BAC, 1987.
- . *In Iohannis evangelium tractatus*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XIII. Madrid: BAC, 1955.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXIV. Madrid: BAC, 1983.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXV. Madrid: BAC, 1984.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXVI. Madrid: BAC, 1985.

1.2. Fuentes sobre el magisterio social de la Iglesia

LEÓN XIII. *Rerum novarum*. 1891.

PIO XI. *Quadragesimo anno*. 1931.

JUAN XXIII. *Mater et magistra*. 1961.

———. *Pacem in terris*. 1963

PABLO VI. *Populorum progressio*. 1967.

JUAN PABLO II. *Redemptor hominis*. 1979. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.

- . *Laborem exercens*. 1981. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- . *Sollicitudo rei socialis*. 1987. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- . *Centesimus annus*. 1991. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- BENEDICTO XVI. *Deus caritas est*. Madrid: BAC, 2006.
- . *Caritas in veritate*. 2005. Madrid: BAC, 2006. San Pablo, 2009.
- FRANCISCO. *Laudato si'*. Madrid: Palabra, 2015.
- . *Fratelli tutti*. Madrid: San Pablo, 2020.
- . *Laudate Deum*. Madrid: San Pablo, 2023.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo «*Gaudium et spes*». En Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

2. Fuentes secundarias

2.1. Libros y artículos

- ASSADOURIAN, ERIK. «Building an Enduring Environmental Movement». En *WWI, State of the World 2013*. 292-303.
- BENEDICTO XVI. *Jesús de Nazaret: Primera parte: Desde el bautismo a la Transfiguración*. trad. Carmen Bas Álvarez. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- BOFF, CLODOVIS. *El camino de la comunión de bienes: la regla de san Agustín comentada en la perspectiva de la Teología de liberación*. Trad. José Guillermo Ramirez. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- BOFF, LEONARDO. *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. Trad. Jesús García-Abril. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2013.
- CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO. «La aportación eclesial: De Populorum Progressio a Laudato Si'». *Desarrollo Humano Integral y Ecología*

- Integral». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del Pensamiento Social Cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Ed. José María Larrú. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 115-141.
- CIPRIANI, NELLO. *Muchos y uno solo en Cristo: La espiritualidad de Agustín*. Trad. Alejandro Moral Antón y Miguel Ángel Keller. Madrid: Editorial Agustiniana, 2013.
- . *San Agustín: La Regla*. Trad. Alejandro Moral Antón y Santiago M. Insunza Seco. Madrid: Editorial Agustiniana, 2009.
- EGUIARTE, ENRIQUE. *Regla de san Agustín: estudio y exposición*. Madrid: Editorial Pozuelo de Alarcón, 2024.
- FLECHA, JOSÉ-ROMÁN. *El respeto a la creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- GREEN, MICHAEL. «El índice de Progreso social». En *Laudato si': el cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018. 165-177.
- LARRÚ, JOSÉ MARÍA. «Valoración crítica de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Ed. José María Larrú. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 83-113.
- MARTINEZ, JULIO. «Deus caritas est: La verdadera moral del cristianismo es el Amor». En *El pensamiento Joseph Ratzinger: teólogo y Papa*. Ed. Santiago Madrigal. Madrid: San Pablo, 2009. 101-148.
- MEADOWS, DONELLA H., Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, et al. *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Trad. Ma. Soledad Loaeza de Graue. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *Creating Capabilities: The human development approach*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- SEN, AMARTYA. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knoff, 2000.
- SORGE, BARTOLOME. *Temas clave de doctrina social*. Trad. José Pérez Escobar. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2022.
- TATAY, JAIME. *Ecología integral: La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

- . «Creer en la sostenibilidad: Las religiones ante el reto medioambiental». En *Cuadernos Cristianisme i Justícia*. No. 212. Enero 2019.
- VIDAL, MARCIANO. *Nueva moral fundamental: El lugar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000.
- VIZCAÍNO, PÍO DE LUIS. *El monacato de san Agustín: comunión, comunidad, ministerio*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2018.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos. «El Desarrollo Humano Integral en la teología cristiana». En *RFS*. 73/2. 2018. 211-223.
- MACELLI, TONY. «The concept of Integral Human Development». En *Journal of Educational Affairs*. Vol. 3 (1). 44-57. Llorente, Alejandro, C. «Aproximaciones a la virtud de la solidaridad desde *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*». En *Revista Teología*. Tomo XLV. No. 95. Abril 2008. 143-158.
- HODGE, CHRISTIAN, MARIANNE DAHER, RODRIGO LÓPEZ, Juan Carlos Castilla, GONZALO Edwards. «Desarrollo humano integral y sostenible: Diálogos entre Sen-PNUD y el pensamiento social católico contemporáneo». En *Teología y Vida*. Vol. 59 (3). 2018. 399-430.
- ONU. «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible». 2023.
- . «Informe de la Comisión mundial sobre el medio ambiente y desarrollo».
- . «Objetivos de Desarrollo Sostenible».

Fidelidad creativa de las «parroquias agustinianas»

Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0007-5000-130X
Carlostotumo@gmail.com

Recibido: 27 mayo 2026 / Aceptado: 30 junio 2026

Resumen: El presente estudio examina la relación entre la parroquia diocesana, en cuanto realidad jurídica y teológico-pastoral propia de la Iglesia particular, y la parroquia encomendada a una comunidad o instituto que vive y ejerce su misión según el carisma agustiniano. La tesis que guía esta investigación sostiene que entre ambas formas de presencia eclesial existe una *continuidad real*, fundada en la misma naturaleza de la parroquia como comunidad estable de fieles dentro de la Iglesia particular, y una *creatividad carismática*, derivada del modo concreto en que el carisma agustiniano configura el estilo pastoral, la espiritualidad comunitaria, la mediación apostólica y la forma de presencia eclesial. Desde un enfoque relacional, histórico, eclesiológico, canónico y pastoral, el artículo analiza la evolución de la institución parroquial, la identidad canónica del párroco y de la cura pastoral, la posibilidad jurídica de

encomendar una parroquia a un instituto religioso clerical, así como los núcleos propios de la tradición de san Agustín — interioridad, comunión, amistad espiritual, caridad y servicio a la Iglesia— para mostrar que la parroquia agustiniana no constituye una realidad paralela a la diocesana, sino una realización concreta, carismáticamente cualificada, de la misma forma eclesial. Esta *fidelidad*, sin embargo, no elimina una *tensión fecunda*: la parroquia diocesana responde primariamente a la lógica de la territorialidad y de la estructura de la Iglesia particular, mientras que la parroquia agustiniana incorpora una mediación espiritual y comunitaria que reinterpreta esa misma misión desde la caridad fraternal.

Palabras clave: parroquia, carisma agustiniano, comunión eclesial, cura pastoral, vida comunitaria, misión evangelizadora.

Creative Fidelity of the «augustinian Parishes»

Abstract: This study examines the relationship between the diocesan parish – as a legal and theological-pastoral entity specific to the particular Church – and the parish entrusted to a community or institute that lives out and carries out its mission in accordance with the Augustinian charism. The thesis guiding this research maintains that between these two forms of ecclesial presence there exists a real continuity, founded on the very nature of the parish as a stable community of the faithful within the particular Church, and a charismatic creativity, derived from the specific way in which the Augustinian charism shapes the pastoral style, communal spirituality, apostolic ministry and form of ecclesial presence. From a relational, historical, ecclesiological, canonical and pastoral perspective, the article analyses the evolution of the parish institution, the canonical identity of the parish priest and pastoral care,

the legal possibility of entrusting a parish to a clerical religious institute, as well as the core elements of the tradition of St Augustine—interiority, communion, spiritual friendship, charity and service to the Church—to demonstrate that the Augustinian parish does not constitute a reality parallel to the diocesan one, but rather a concrete, charismatically qualified realisation of the same ecclesial form. This fidelity, however, does not eliminate a fruitful tension: the diocesan parish responds primarily to the logic of territoriality and the structure of the particular Church, whilst the Augustinian parish incorporates a spiritual and communal dimension that reinterprets that same mission through fraternal charity.

Keywords: Parish, augustinian Charism, ecclesial communion, pastoral care, community life, evangelized mission.

1. Introducción

La parroquia continúa siendo, a pesar de las transformaciones culturales y eclesiales del tiempo presente,² una de las mediaciones fundamentales por las que la Iglesia se hace concreta, próxima y sacramentalmente operante en la vida de los fieles. El Concilio Vaticano II, al renovar la

² Muchos teólogos han tratado de elaborar un perfil del tiempo posmoderno y su alcance a la fe cristiana. Como referencia significativa podemos hacer mención de Alberto Cozzi, *¿Qué Dios? La experiencia de lo divino hoy* (Madrid: Encuentro, 2025). Según Cozzi, estamos en un tiempo donde la experiencia posee una supremacía casi absoluta,

conciencia de la Iglesia como misterio de comunión y misión, no abolió la centralidad pastoral de la parroquia, sino que la reinscribió en una comprensión más rica de la Iglesia particular, del sacerdocio ministerial y de la corresponsabilidad del Pueblo de Dios.³ En esta línea, el magisterio posterior ha insistido en que la parroquia no puede reducirse ni a una mera circunscripción administrativa ni a un centro de prestación sacramental, sino que debe comprenderse como comunidad evangelizadora, lugar de vida cristiana, casa abierta y expresión concreta de la cercanía de la Iglesia a las personas.⁴

La tradición eclesial muestra que no todas las parroquias han sido configuradas históricamente bajo un único estilo pastoral. Junto a la forma común de la parroquia diocesana, cuya identidad se articula de mane-

encerrando a la persona en la inmanencia y en lo efímero de las sensaciones. Sin embargo, este elemento no elimina la existencia de una espiritualidad, pero de talante desencarnada y sin rostro personal. Muchas personas rechazan pertenecer a una religión, es decir, a una institución y sus directrices, pero afirman ser seres espirituales por estar abiertos a una fuerza impersonal, en búsqueda de una estabilidad o bienestar psicoemocional y física.

En el ámbito magisterial contemporáneo, la Exhortación apostólica *Dilexi te* del Papa León XIV es especialmente significativa. El Papa afirma que estamos en un tiempo donde la política está determinada por numerosas desigualdades (n. 10) y las personas absolutizan la economía como criterio de felicidad (n. 11). Como consecuencia de estos elementos las comunidades marginadas son consideradas “objetos de beneficencia” (n. 100). Por ello, no es de extrañar que frente a esta cosmovisión, León XIV trate el tema de la dignidad humana en su primera encíclica, titulada *Magnifica humanitas*. Según el Pontífice, en la actualidad existe un riesgo de deshumanización porque, con la absolutización de la técnica, la persona es definida en calidad de datos y rendimiento. Cf. León XIV, Carta encíclica *Magnifica Humanitas* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2026) n. 10.

³ La concepción eclesiológica del Vaticano II enfatiza que la misión de la Iglesia no es transmitir fríamente una doctrina. La Iglesia tiene una *función sacramental*. En su unión e identificación con Cristo, la Iglesia debe ser mediación concreta de salvación para los hombres de cada tiempo y lugar. Dicho en palabras del Concilio: “La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano.” LG 1.

⁴ El papa Francisco, en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013) n. 28, afirmó la realidad viva y la dimensión encarnadora de la parroquia a través de las siguientes palabras: “La parroquia no es una estructura caduca; precisamente porque tiene una gran plasticidad, puede tomar formas muy diversas que requieren de la docilidad y la creatividad misionera del Pastor y de la comunidad.”

ra inmediata en torno al obispo, al presbiterio y al territorio,⁵ la Iglesia ha conocido también parroquias confiadas a institutos religiosos o sociedades clericales de vida apostólica. En tales casos, sin perder su condición de parroquia de la diócesis ni quedar exentas de la autoridad del obispo diocesano, dichas comunidades reciben una impronta particular procedente del carisma que anima a la familia religiosa encargada de la cura pastoral. Esta situación plantea una cuestión teológica y pastoral de gran interés: ¿en qué sentido puede hablarse de *continuidad* entre la parroquia diocesana y la parroquia administrada según un carisma religioso, y en qué sentido emerge una verdadera *discontinuidad*?

La problemática adquiere especial relieve cuando la reflexión se sitúa en el horizonte de la tradición agustiniana. San Agustín no elaboró una teoría de la parroquia en el sentido canónico posterior, pero dejó una profunda comprensión de la Iglesia, del ministerio pastoral, de la comunidad cristiana y de la caridad como forma de unidad, que ha alimentado durante siglos una determinada espiritualidad eclesial. La Orden de San Agustín, heredera de esa tradición, se ha comprendido a sí misma como fraternidad apostólica, orientada a la búsqueda de Dios en comunión de vida y al servicio de la Iglesia.⁶ Cuando esta tradición asume la cura pastoral de una parroquia, no cambia la esencia canónica de la institución parroquial, pero sí reinterpreta su praxis desde categorías propias: interioridad, comunión, amistad espiritual, vida fraterna, escucha de la Palabra, unidad de corazón y servicio eclesial.

Este trabajo propone abordar dicha cuestión desde la categoría de *fidelidad creativa*. La expresión no debe entenderse como una fórmula

⁵ El *Código de Derecho Canónico* (Navarra: EUNSA, 2001), afirma que toda parroquia está inserta en una Iglesia local, es decir, en una diócesis y, por ende, está bajo la guía pastoral del Obispo. Sin embargo, el Ordinario de la Iglesia local puede encomendar la administración de las funciones parroquiales a un párroco determinado, el cual puede ser del clero diocesano o del clero religioso: "La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio." Can. 515 § 1.

⁶ Los números 2, 3 y 13 de las *Constituciones de la Orden de San Agustín* expresan estas ideas.

retórica, sino como una clave hermenéutica.⁷ Hay *fidelidad* porque la parroquia confiada a una comunidad agustiniana sigue siendo, en sentido pleno, una parroquia de la Iglesia particular, inserta en la comunión diocesana, sometida al derecho universal y particular, y ordenada a la misma misión de anunciar la Palabra, celebrar los sacramentos y edificar la comunión eclesial.⁸ Pero hay, al mismo tiempo, *creatividad*, en cuanto que el carisma agustiniano imprime un modo específico de habitar la parroquia, de ejercer la autoridad pastoral, de formar comunidad y de comprender la relación entre vida común y apostolado. Se trata, por tanto, de una *discontinuidad cualitativa*, no ontológica; de una diferencia de mediación, no de esencia.

El objetivo fundamental del artículo consiste en demostrar que la parroquia agustiniana constituye una forma eclesial de recepción

⁷ Juan Pablo II, en la exhortación apostólica *Vita Consecrata* (Madrid: San Pablo, 2003), n. 37, recuerda a los institutos de vida religiosa la necesidad de permanecer fieles tanto al carisma fundacional como a las exigencias propias de cada época. Esta fidelidad, lejos de constituir una actitud estática, expresa un dinamismo que permite al carisma encarnarse históricamente y desplegarse en el devenir de la vida humana. “Se invita a los Institutos – afirma el Papa – a reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy. Esta invitación es sobre todo una llamada a perseverar en el camino de santidad a través de las dificultades materiales y espirituales que marcan la vida cotidiana. Pero es también llamada a buscar la competencia en el propio trabajo y a cultivar una fidelidad dinámica a la propia misión, adaptando sus formas, cuando es necesario, a las nuevas situaciones y a las diversas necesidades, en plena docilidad a la inspiración divina y al discernimiento eclesial. Debe permanecer viva, pues, la convicción de que la garantía de toda renovación que pretenda ser fiel a la inspiración originaria está en la búsqueda de la conformación cada vez más plena con el Señor.”

En la misma línea, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, en el documento *El don de la fidelidad. La alegría de la perseverancia* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 2020), n. 23, subraya que “la fidelidad se confronta con el tiempo, con la historia de la vida cotidiana [...] Es fiel quien conserva conjuntamente la memoria y el presente; esto es lo que permite ser perseverante.”

⁸ El párroco, según el Derecho canónico, posee una triple función pastoral en la administración de la parroquia que se la ha sido asignada; a saber: enseñar, santificar y gobernar (can. 515 § 1). La función de enseñar se concreta en la obligación de predicar, dar homilías y ofrecer formación catequética a todas las edades (can. 528 § 1). La función de santificar se concreta en la administración de los sacramentos (can. 528 § 2). Por último, la función de gobernar se concreta en el ejercicio caritativo de la autoridad tanto al interno de la comunidad como en la atención a los necesitados (can. 529 § 1).

carismática de la parroquia diocesana, y que la tensión entre *continuidad* y *discontinuidad* solo puede comprenderse adecuadamente si se articulan de manera conjunta los planos histórico, eclesiológico, canónico y pastoral. Para ello, el estudio parte de la comprensión conciliar y postconciliar de la parroquia, examina su configuración jurídica en el Código de Derecho Canónico —especialmente los cánones 515, 519 y 520—, relea las intuiciones eclesiales y pastorales de san Agustín, y pone finalmente en relación ambas dimensiones para mostrar tanto las convergencias estructurales como las especificidades carismáticas.

Este artículo no pretende delimitar de manera exhaustiva lo que podría denominarse el “perfil de la parroquia agustiniana”, ni establecer una definición normativa de dicho perfil. Su alcance es más modesto: ofrecer una propuesta de lectura teológica y pastoral que pueda servir como punto de partida para ulteriores desarrollos. En efecto, dentro de la Orden de San Agustín, la determinación formal de tal perfil no corresponde a una instancia individual, sino al discernimiento comunitario de los superiores mayores junto con sus respectivos consejos.

2. Génesis histórica de la parroquia como mediación estable de la Iglesia particular

La parroquia, tal como hoy es entendida en la disciplina canónica y en la praxis pastoral, no surgió de manera instantánea, sino a través de un proceso de diferenciación orgánica dentro de la Iglesia antigua y medieval. En los primeros siglos, la referencia principal de la vida eclesial era la Iglesia local reunida en torno al obispo y a la celebración eucarística.⁹ La unidad entre Iglesia particular, presidencia episcopal y comunión sacramental poseía tal densidad que las formas ministeriales locales no

⁹ San Ignacio de Antioquía, “A los Esmirniotas” 8,1-2, en *Padres apostólicos* (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), expresa estas ideas a través de las siguientes palabras: “Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respetadlos como al mandamiento de Dios. Sin contar con el obispo, nadie haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Téngase por válida aquella Eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. Donde aparezca el obispo, allí esté la multitud, así como donde está Jesucristo, allí está la Iglesia católica.”

podían todavía ser pensadas como realidades plenamente autónomas. Sin embargo, la expansión geográfica del cristianismo, el crecimiento de las comunidades rurales y la imposibilidad material de una presencia inmediata del obispo en todos los núcleos de fieles fueron haciendo necesaria la aparición de instancias pastorales estables que, sin quebrar la unidad diocesana, garantizaran la cercanía sacramental y catequética a los fieles.

La historia de la parroquia puede leerse, por tanto, como la historia de una descentralización pastoral que no rompe la unidad eclesial, sino que la prolonga en el territorio. Las primitivas iglesias bautismales, las comunidades rurales y las sedes estables de predicación y culto fueron configurando paulatinamente una red de presencia eclesial local. En la Edad Media, esta evolución se consolidó jurídicamente, aunque a veces quedara fuertemente marcada por factores de patronazgo, territorialidad rígida o dependencia de estructuras civiles. Aun así, la parroquia terminó siendo el lugar ordinario donde el cristiano nacía sacramentalmente, era instruido en la fe, participaba de la liturgia y se insertaba en una comunidad concreta. La historia muestra, pues, que la parroquia no es un simple artefacto administrativo, sino una respuesta eclesial a la necesidad de encarnar localmente la comunión y la misión.

Esta perspectiva histórica resulta decisiva para la tesis del presente estudio. Si la parroquia nace como mediación de proximidad dentro de la Iglesia particular, entonces su ulterior configuración por medio de distintos carismas no puede interpretarse como una alteración extrínseca de su esencia, sino como una de las formas posibles en que esa mediación histórica se concreta. La parroquia diocesana y la parroquia confiada a religiosos comparten, en consecuencia, una misma *genealogía eclesial*: ambas derivan de la necesidad de hacer presente la solicitud pastoral de la Iglesia particular en un lugar determinado. La diferencia entre ellas se sitúa, por ello, en el modo de mediación y no en el núcleo originario de su razón de ser.

El Concilio Vaticano II reubicó la parroquia dentro de una renovada conciencia de la Iglesia. *Lumen gentium* afirmó que la Iglesia es en Cristo “como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”¹⁰, formulación decisiva para

¹⁰ LG 1.

comprender toda mediación eclesial concreta. Asimismo, al describir el ministerio de los presbíteros, el mismo texto conciliar enseña que éstos han sido consagrados “para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino,”¹¹ subrayando así la estructura sacramental y pastoral de la comunidad eclesial. *Christus Dominus*, por su parte, reconoce que los párrocos son “cooperadores del Obispo,”¹² a quienes se confía, “como a pastores propios, el cuidado de las almas de una parte determinada de la diócesis, bajo la autoridad del Obispo.”¹³ A su vez, *Apostolicam actuositatem* destaca que la parroquia ofrece “el ejemplo clarísimo de apostolado comunitario,”¹⁴ al congregar en unidad las diversidades humanas y hacerlas converger en la universalidad de la Iglesia. Estas afirmaciones muestran que la parroquia solo puede interpretarse adecuadamente como realidad de comunión sacramental, misión compartida y cooperación jerárquica.

El magisterio posterior ha prolongado y densificado esta visión. *Evangelii gaudium* describe la parroquia como “presencia eclesial en el territorio, ámbito de la escucha de la Palabra, del crecimiento de la vida cristiana, del diálogo, del anuncio, de la caridad generosa, de la adoración y la celebración,”¹⁵ y añade que, aunque no sea “una estructura caduca,”¹⁶ necesita una gran plasticidad misionera. En continuidad con ello, la Instrucción *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia* sostiene que la parroquia está llamada a una “reforma, incluso estructural, orientada a un estilo de comunión y de colaboración, de encuentro y de cercanía, de misericordia y de solicitud por el anuncio del Evangelio.”¹⁷ Por su parte, *Pastores dabo vobis* recuerda que la caridad pastoral constituye el principio interior capaz de unificar las múltiples actividades del presbítero y de ordenarlas a

¹¹ LG 21.

¹² *Christus Dominus*, n. 30.

¹³ *Christus Dominus*, n. 2.

¹⁴ *Apostolicam actuositatem*, n. 10.

¹⁵ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 28.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Congregación para el Clero, *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*, n. 2.

<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html> (Consultado el 25-05-26).

la edificación de la comunidad.¹⁸ De este modo, la parroquia aparece no solo como una organización territorial de la pastoral, sino como lugar de convergencia entre ministerio, comunión, misión y carisma.

Desde esta perspectiva, la parroquia no se define primariamente por la posesión de un territorio o de una infraestructura, sino por ser una comunidad estable en la Iglesia particular, estructurada sacramentalmente y orientada a la misión. La parroquia es, en suma, una mediación eclesial concreta entre la catolicidad de la Iglesia y la existencia histórica de los fieles. Esta definición será decisiva para comprender por qué la parroquia confiada a una comunidad agustiniana mantiene plena continuidad con la parroquia diocesana: ambas participan de la misma lógica teológica de encarnación local de la Iglesia.

3. La configuración canónica de la parroquia y la encomienda a un instituto religioso

La noción de *cura pastoral* constituye uno de los conceptos de mayor densidad en el derecho parroquial. No designa simplemente una función de coordinación ni una suma de tareas religiosas, sino la responsabilidad integral por la vida cristiana de una comunidad concreta.¹⁹

El canon 519 precisa que el párroco es el pastor propio de la parroquia que le ha sido confiada y que ejerce la cura pastoral de la comunidad bajo la autoridad del obispo diocesano, participando en el ministerio de Cristo para enseñar, santificar y regir, con la cooperación de otros ministros y con la ayuda de los fieles laicos.²⁰ La triple función del párroco no

¹⁸ Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis* (Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 1992) nn. 21-23.

¹⁹ Can. 515 § 1 La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio.

²⁰ Can. 519 El párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho.

es una mera formulación clásica, sino que expresa la unidad interna del oficio pastoral. No hay verdadera cura de almas allí donde la enseñanza se disocia de la santificación, ni donde el gobierno se ejerce al margen de la Palabra y de la gracia sacramental.

A la luz de lo anterior, la parroquia no constituye primariamente un ámbito de servicios religiosos, sino una comunidad estructurada por una responsabilidad pastoral integral. La parroquia se define, por tanto, por una estructura de misión confiada, y no por una autonomía institucional. El párroco no es el propietario de la comunidad, sino su pastor propio en comunión jerárquica. Esta precisión resulta decisiva porque evita pensar que una parroquia confiada a un carisma religioso queda desvinculada de la diócesis o transformada en una entidad carismática independiente.

El propio Código establece que, aunque la responsabilidad primaria recaiga sobre el párroco, este no debe actuar en solitario. Los cánones 536 y 537 mencionan dos estructuras de participación colectiva: el consejo pastoral²¹ y el consejo de asuntos económicos.²² A través de estas instancias, los fieles participan tanto en la administración y el cuidado de los bienes como en la programación y evaluación del dinamismo pastoral parroquial.

En lo que respecta a la posibilidad de encomendar una parroquia a un instituto religioso, debe afirmarse que tal posibilidad se halla reconocida por el mismo derecho. Si el legislador prevé la encomienda a un instituto religioso, es porque admite que la vida consagrada y los carismas eclesiales pueden aportar una mediación específica al ejercicio de la cura pastoral. Dicha mediación no anula la naturaleza parroquial, pero la cualifica.

²¹ Can. 536 § 1. Si es oportuno, a juicio del Obispo diocesano, oído el consejo presbiteral, se constituirá en cada parroquia un consejo pastoral, que preside el párroco y en el cual los fieles, junto con aquellos que participan por su oficio en la cura pastoral de la parroquia, presten su colaboración para el fomento de la actividad pastoral.

§ 2. El consejo pastoral tiene voto meramente consultivo, y se rige por las normas que establezca el Obispo diocesano.

²² Can. 537. En toda parroquia ha de haber un consejo de asuntos económicos que se rige, además de por el derecho universal, por las normas que haya establecido el Obispo diocesano, y en el cual los fieles, elegidos según esas normas, prestan su ayuda al párroco en la administración de los bienes de la parroquia.

El acuerdo previsto en el canon 520 regula la relación entre la autoridad del obispo, la identidad del instituto, el nombramiento del párroco y el ejercicio pastoral, al fin de que la misión eclesial común se realice respetando tanto la disciplina diocesana como el patrimonio espiritual del instituto.²³ En consecuencia, la encomienda no altera la pertenencia de la parroquia a la diócesis, sino que regula institucionalmente la cooperación entre la Iglesia particular y un sujeto carismático reconocido. La *discontinuidad* aparece aquí como diferencia de forma de vida y de inspiración pastoral, jurídicamente reconocida y eclesialmente ordenada.

La densidad jurídica de cuanto se ha expuesto reviste una relevancia teológica decisiva para la comparación con la parroquia agustiniana. Si la cura pastoral constituye una responsabilidad integral, entonces el aporte carismático de una comunidad religiosa no puede reducirse a una ornamentación espiritual externa, sino que debe incidir —en fidelidad al derecho y sin sustituirlo— al modo concreto en que se anuncie la Palabra, se celebre la liturgia, se ejerza el gobierno pastoral y se acompañe a la comunidad. El carisma solo se vuelve eclesialmente fecundo cuando se inserta en la textura misma de la cura de almas. De ahí que la *discontinuidad agustiniana* no consista en una actividad paralela a la parroquia, sino en una forma particular de asumir su integralidad jurídica y teológico-pastoral.

4. Claves teológicas de san Agustín y del carisma agustiniano para la comprensión de la parroquia

Hablar de una parroquia configurada por el carisma agustiniano exige, ante todo, evitar dos peligros: anacronismo y paralelismo. Frente al pri-

²³ Can. 520 § 1. No sea párroco una persona jurídica; pero el Obispo diocesano, no el Administrador diocesano, puede, con el consentimiento del Superior competente, encomendar una parroquia a un instituto religioso clerical o a una sociedad clerical de vida apostólica, incluso erigiendo la parroquia en una iglesia del instituto o sociedad, con la condición, sin embargo, de que un presbítero sea el párroco de la misma o el moderador de que se trata en el c. 517 § 1, si la cura pastoral se encomienda solidariamente a varios.

§ 2. La encomienda de una parroquia, de la que se trata en el § 1, puede realizarse tanto a perpetuidad como por tiempo determinado; en ambos casos, se hará mediante acuerdo escrito entre el Obispo diocesano y el Superior competente del instituto o de la sociedad, en el que, entre otras cosas, se determinará expresa y detalladamente cuanto se refiera a la labor que debe ejercerse, a las personas que se dedicarán a ella y a los asuntos económicos.

mer peligro se debe tener en cuenta que San Agustín no conoció la parroquia en la forma canónica estabilizada por la tradición latina posterior. Su experiencia eclesial se sitúa en la Iglesia local presidida por el obispo, en el dinamismo de las comunidades cristianas africanas y en el ejercicio del ministerio pastoral en un contexto de intensas controversias doctrinales, cismáticas y sociales. Sin embargo, precisamente por haber sido obispo, predicador, fundador de comunidades y teólogo de la comunión, Agustín ofrece categorías de singular fecundidad para comprender la vida parroquial en clave espiritual y eclesial.

Para evitar el peligro de configurar una parroquia paralela a la diocesana, conviene retomar lo expuesto en el apartado anterior. La parroquia agustiniana permanece fiel a los lineamientos canónicos y eclesiales que rigen la erección y la vida de una parroquia. Ahora bien, junto a esta *fidelidad*, la “parroquia agustiniana” aporta una mediación carismática particular en el modo de asumir su integralidad jurídica y teológico-pastoral. Por ello, las *Constituciones de la Orden de San Agustín* afirman que toda actividad pastoral ejercida por la Orden debe llevarse “a cabo siguiendo las directrices de la Iglesia local y aportando la riqueza de la espiritualidad agustiniana, ofreciendo a los fieles el testimonio de nuestra vida común. Nuestra vida y presencia pastoral deben tener un claro estilo agustiniano, caracterizado por la reflexión común y compartida de la Palabra de Dios y su aplicación al mundo actual.”²⁴

En atención a que en el carisma agustiniano ningún fraile actúa aisladamente, sino en nombre y acompañado por una comunidad determinada, en lo que respecta a las parroquias, las *Constituciones* rezan que “la actividad parroquial, encomendada y ejercida en nombre de la comunidad, corresponde al Párroco, quien, a través de un frecuente diálogo abierto y fraterno con los Hermanos de la comunidad, debe decidir lo que parezca oportuno para la vida parroquial, elaborar y disponer los programas más conformes a la tradición de la Orden y a las exigencias de la Iglesia.”²⁵

A la luz de lo anterior, en una parroquia administrada por la Orden de San Agustín, el párroco no solo debe estar en comunión con el ordina-

²⁴ *Constituciones de la Orden de San Agustín* (Roma: Curia General Agustiniana, 2008) n. 151.

²⁵ *Constituciones de la Orden de San Agustín*, n. 153.

rio del lugar y trabajar conjuntamente con los fieles en la administración de los bienes y en la programación y evaluación de las actividades pastorales, sino que también ha de colaborar fraternalmente con la comunidad religiosa que lo acompaña y sostiene.²⁶ Esta lógica de trabajo compartido, fundada en la subsidiariedad y en la aportación diferenciada de los dones y funciones propios de cada miembro, es expresada por *Renovatio*, n. 17, en los siguientes términos: “La práctica compartida en el ministerio llama a un esfuerzo coordinado [...] El ministerio pastoral es efectivo cuando es compartido, de un modo sinodal de caminar juntos, ofreciendo tiempo y espacio para escuchar y dialogar con nuestros colaboradores en todos los niveles de administración y dirección. En algunas instancias esto requiere pasar de un mero papel consultivo, a compartir el discernimiento y la toma de decisiones.” De este modo, el diálogo en sus diversos niveles favorece tanto la corresponsabilidad como el desarrollo de una verdadera polifonía eclesial, en la que todos pueden aportar sus dones a la encarnación del Evangelio.²⁷

En lo que respecta a la triple función del párroco —enseñar, regir y santificar—, tal como la formula el Derecho, las *Constituciones* la expresan del siguiente modo: “Los Hermanos sacerdotes consideren como principal obligación la proclamación de la Palabra de Dios a los hombres, acomodando el lenguaje y la exposición a la capacidad del auditorio; ofrezcan la Eucaristía, santifiquen a los hombres con los sacramentos, promuevan la actividad litúrgica, reúnan y acrecienten el pueblo de Dios en la unidad

²⁶ El Documento *Renovatio*, del Capítulo General Intermedio del 2022 (Publicazioni Agostiniane: Roma, 2022), n. 20, explica la dimensión comunitaria del trabajo pastoral a través de las siguientes palabras: “Cada hermano, en diálogo con su comunidad local, está llamado a reflexionar sobre la naturaleza y el valor de las obras pastorales en las cuales él sirve. Esta reflexión debe incluir una consideración de los signos de los tiempos, nuestro carisma como agustinos, y el modo en que los miembros de la comunidad contribuyen a la proclamación del Evangelio. Se pide que cada hermano, junto con su comunidad, que imagine ministerios, estilos de vida comunitaria, y medios para que los agustinos proclamen, de un modo nuevo, la Buena Nueva. Deben también evaluar de qué modo ellos colaboran con otros religiosos y laicos al compartir sus obras pastorales.”

²⁷ Las *Constituciones de la Orden de San Agustín*, n. 80, afirman que “congregados en comunidad, el primer servicio que como religiosos prestamos a la Iglesia y a la humanidad consiste en ser testigos de la experiencia de nuestro encuentro con Dios a través de su Palabra y de los acontecimientos de la historia.”

y en la caridad y condúzcanlo al Padre.”²⁸ Como puede apreciarse, las *Constituciones* no solo se refieren a la función de enseñar a través de la proclamación, sino que subrayan también la modalidad en que esta debe realizarse: con un lenguaje acomodado a la capacidad del auditorio que posibilite el encuentro con Cristo. El discurso elaborado posee, así, una función mediadora —la de transmitir el Evangelio— y no una función autorreferencial reducida a la pedantería lingüística.²⁹

En atención a lo dicho, sistematizaremos cinco ideas teológicas centrales que muestran la creatividad carismática de la mediación agustiniana.

4.1. *Eclesiología eucarística y comunión en san Agustín*

Uno de los aportes más fecundos de san Agustín para una teología de la parroquia es su comprensión eucarística de la Iglesia. En el *Sermón* 272, al explicar a los neófitos el misterio del altar, Agustín afirma: “Si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, sobre la mesa del Señor está puesto el misterio que vosotros mismos sois: recibís el misterio que sois.”³⁰ Y añade la fórmula de enorme densidad eclesiológica: “Sed lo que veis y recibid lo que sois.” Aquí la Eucaristía no aparece solo como objeto de adoración o medio de santificación individual, sino como sacramento de la unidad eclesial, en el que la comunidad recibe sacramentalmente lo que está llamada a ser históricamente.³¹ Esta intuición tiene una relevan-

²⁸ *Constituciones de la Orden de San Agustín*, n. 155.

²⁹ San Agustín, como buen orador, comprendía con claridad la función mediadora del discurso. Por ello, el Santo de Hipona afirma que “el que enseña no debe preocuparse de la elocuencia en exponerlo, sino de la claridad en explicarlo”. “La doctrina Cristiana”, IV, IX, 23, en *Obras completas de San Agustín*, tomo XV 15 (Madrid: BAC, 1969). Además, Agustín llega a afirmar que prefiere que lo reprenda el gramático a que no lo entienda el pueblo. “Comentario al Salmo” 130, 20, en *Obras completas de San Agustín*, tomo XXI (Madrid: BAC, 1966).

³⁰ San Agustín, “Sermón (6°)”, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV (Madrid: BAC, 1985).

³¹ San Agustín, “Tratados sobre el evangelio de san Juan” 26, 13, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XIII (Madrid: BAC, 2005), expresa esta eclesiología eucarística a

cia estructural para la parroquia porque sitúa la vida comunitaria no en la periferia de la pastoral, sino en su centro sacramental.³²

Agustín vincula además esta unidad eucarística con una antropología comunitaria muy concreta. El pan uno hecho de muchos granos y el vino nacido de muchos racimos se convierten en imágenes de una comunidad reunida, purificada y unificada por el Espíritu.³³ La Eucaristía forma un pueblo reconciliado, y por ello exige una praxis eclesial coherente con la caridad y la paz. Para una parroquia inspirada en la tradición agustiniana, esta visión implica que la centralidad de la celebración eucarística no se reduce a la observancia cultural, sino que reclama la construcción real de vínculos fraternos, el rechazo de la fragmentación y una pedagogía de la unidad. La parroquia se convierte así en espacio donde la Eucaristía se prolonga en forma de comunión visible.

4.2. Servicio eclesial y ministerio como caridad pastoral

En consonancia con la eclesiología eucarística agustiniana planteada, un segundo elemento a desarrollar en la creatividad carismática parroquial es la concepción agustiniana de la autoridad. La tradición agustiniana concibe el ministerio como una forma de caridad pastoral inseparable de la pertenencia común a la Iglesia. La conocida afirmación agustiniana

través de las siguientes palabras: “¡Oh sacramento de piedad! ¡O signo de unidad! ¡Oh vínculo de caridad! Quien quiere vivir, tiene dónde vivir, tiene de qué vivir. Acérquese, crea, incorpórese para ser vivificado. No sienta repugnancia de la trabazón de los miembros, no sea un miembro podrido que merezca ser amputado, no sea deforme que deba ruborizarse de ello; sea bello, sea proporcionado, sea sano, adhiérase al cuerpo; de Dios viva para Dios; fatíguese ahora en la tierra, para reinar después en el cielo.”

³² Esta idea agustiniana está en total consonancia con la concepción del Vaticano II sobre la Eucaristía. Ella es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana.” LG 11.

³³ Además del sermón 272, los sermones 227, 229 y 229A son esenciales para la comprensión eclesiológica agustiniana a la luz de la Eucaristía. La participación en la Eucaristía no solamente une personalmente al comulgante con Cristo, sino que, desde Él, todos los miembros, desde su particularidad, se unen en la caridad. Por eso Agustín afirma que “los numerosos granos fueron trillados por bueyes cuando se les predicó el evangelio, y fueron almacenados en graneros cuando, siendo catecúmenos, no se les permitía participar en la celebración eucarística.” Pamela Jackson, “Eucaristía”, en Allan D. Fitzgerald (ed.), *Diccionario de San Agustín* (Burgos: Monte Carmelo, 2001) 543.

—“para vosotros soy obispo; con vosotros soy cristiano”³⁴— relativiza toda apropiación autorreferencial del poder eclesiástico y sitúa el ejercicio del ministerio dentro de una relación de servicio.³⁵ El ministro no está sobre la comunidad como pura instancia exterior, sino dentro de ella y para ella, aunque con una responsabilidad propia. Esta comprensión resulta especialmente relevante para la vida parroquial, porque orienta el ejercicio de la autoridad hacia la edificación de la comunión, la escucha de la Palabra, el cuidado de los vínculos y la búsqueda del bien espiritual de los fieles.

Desde esta óptica, la parroquia agustiniana puede contribuir a purificar la praxis pastoral de eventuales derivas funcionalistas o clericales. Si el ministerio se entiende como servicio de caridad y no como posesión del oficio, entonces la autoridad pastoral aparece vinculada a la humildad, al discernimiento, a la vida espiritual y a la responsabilidad compartida. El carisma agustiniano no introduce aquí una lógica ajena a la tradición de la Iglesia, sino que intensifica una dimensión intrínseca del ministerio ordenado: su carácter relacional, eclesial y pastoralmente oblativo.

4.3. La interioridad como principio pastoral

La interioridad constituye uno de los ejes más característicos de la antropología teológica agustiniana y posee una indudable fecundidad pastoral. Cuando Agustín exhorta a entrar dentro de sí mismo para descubrir allí la verdad,³⁶ no legitima una espiritualidad subjetivista, sino que

³⁴ San Agustín, “Sermón 340, 1”, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV (Madrid: BAC, 1985).

³⁵ Lo que Agustín afirma de la autoridad a nivel eclesial es lo mismo que dice de la figura del prior dentro de la comunidad religiosa agustiniana: “El que os preside, que no se sienta feliz por mandar con autoridad, sino por servir con caridad. Ante vosotros, que os proceda por honor; pero ante Dios, que esté postrado a vuestros pies por temor. Muéstrese ante todos como ejemplo de buena obras, corrija a los inquietos, consuele a los tímidos, reciba a los débiles, sea paciente con todos. Observe la disciplina con agrado e infunda respeto. Y aunque ambas cosas sean necesarias, busque más ser amado por vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta a Dios por vosotros.” San Agustín, *Regla*, VII, 45.

³⁶ San Agustín, “Sobre la verdadera religión,” 39, 72, en *Obras completas de san Agustín*, tomo IV (Madrid: BAC, 1948): “No salgas fuera; entra en ti mismo; en el hombre interior habita la verdad.”

invita a reconocer que el ser humano solo alcanza su verdad cuando se deja habitar y trascender por Dios. La interioridad es, por ello, un camino de conversión, de unificación del deseo y de apertura a la gracia.³⁷ Trasladada al ámbito parroquial, esta intuición corrige dos riesgos recurrentes: el activismo pastoral sin hondura espiritual y la reducción de la práctica religiosa a mera exterioridad ritual o sociológica. Una parroquia inspirada en san Agustín se comprende mejor cuando educa en la escucha del corazón, en el discernimiento, en la lectura orante de la Escritura y en la apropiación existencial de la fe.

En términos teológicos, ello significa que el principio pastoral agustiniano no puede confundirse con una simple estrategia de acompañamiento personal. Se trata, más bien, de una hermenéutica de la experiencia cristiana. La parroquia no solo transmite contenidos doctrinales o administra sacramentos; también ayuda al creyente a interiorizar el Evangelio, a ordenar sus afectos,³⁸ a interpretar su propia existencia a la luz de Dios y a descubrir la verdad como llamada.³⁹ En un contexto cultural marcado por la dispersión, la saturación informativa y la fragmentación del sujeto, la recuperación agustiniana de la interioridad ofrece a la parroquia un principio crítico y reconstructivo de gran valor teológico y pastoral.

³⁷ Niño Andrés González, *Ejercicios espirituales con san Agustín* (Madrid: San Pablo, 2016) 119, expresa la noción agustiniana de interioridad con las siguientes palabras: “El retorno a la interioridad no es un ejercicio de introspección en espléndida soledad, sino un proceso donde se adquiere el conocimiento de uno mismo y de Dios.”

³⁸ El *ordo amoris* es un principio esencial en la espiritualidad agustiniana. El amor es, para san Agustín, el dinamismo que orienta el actuar humano hasta definir su ser. Por ello, el obispo de Hipona afirma que “todo cuerpo, por su propio peso, tiende al lugar que le es propio. Un peso no tiende únicamente hacia abajo, hacia su propio lugar. El fuego tiende hacia arriba. La piedra hacia abajo [...] El amor es mi peso, él me lleva a donde quiera que voy.” San Agustín, “Confesiones,” XIII, 9, 10, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV (Madrid: BAC, 1979).

³⁹ Las *Constituciones de la Orden de San Agustín*, n. 144, consciente del carácter evangélico de la actividad pastoral, afirma que “como realidad eclesial, el sentido de misión de la Orden es parte esencial de su identidad y vocación. Y por ello, el apostolado, con el que tratamos de anunciar a todo el mundo el Evangelio de Cristo y de hacer partícipes de su redención a todos los hombres, abarca toda nuestra vida, es decir, la oración, el estudio y la actividad, pero en las formas acordes a la naturaleza y espíritu de la Orden.”

4.4. *Comunión en la caridad y forma comunitaria de la Iglesia*

La comunión en la caridad constituye otro eje decisivo para comprender la recepción parroquial de la tradición agustiniana. La afirmación de la *Regla* —“una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios”— condensa no solo un ideal monástico, sino una forma de pensar la Iglesia desde la unidad del amor. En Agustín, la caridad no es un sentimiento suplementario agregado a la verdad, sino la forma misma en que la verdad es habitada eclesialmente. La comunidad cristiana existe verdaderamente como tal cuando la concordia, la mutua edificación y la paz se convierten en expresión histórica de la gracia. De ahí que la parroquia, si quiere asumir una tonalidad agustiniana, deba ser más que un lugar de afluencia religiosa: ha de volverse espacio de comunión efectiva.

Esta perspectiva ofrece además un criterio eclesiológico de primer orden. Allí donde la parroquia es vivida desde la lógica de la caridad, la pluralidad de ministerios, sensibilidades y estados de vida puede ordenarse a una unidad no uniformadora. La tradición agustiniana ayuda así a pensar la parroquia como comunidad reconciliada, capaz de integrar diferencias sin disolverlas, precisamente porque su centro no es la afinidad sociológica, sino la común orientación hacia Dios.⁴⁰ Tal acento reviste particular importancia en contextos de debilitamiento de la pertenencia eclesial, donde la parroquia está llamada a reconstruir vínculos y a ofrecer formas creíbles de comunión cristiana.

4.5. *Amistad espiritual, vida común y sujeto comunitario de la misión*

La amistad espiritual y la vida común ocupan un lugar singular en la experiencia de Agustín y en la posterior tradición de su Orden. No se trata de un rasgo psicológico accesorio, sino de una mediación teológica: el camino hacia Dios se realiza con otros y a través de otros. La amistad aparece como lugar de verdad, corrección mutua, consuelo, búsqueda compartida y ejercicio concreto de la caridad.⁴¹ Por eso, cuando una parroquia

⁴⁰ San Agustín, *Confesiones*, I, 1, 1, expresa esta idea con las siguientes palabras: “Nos creaste para Ti, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Ti.”

⁴¹ Para San Agustín, *Confesiones*, IV, 4, 7, solamente hay verdadera amistad “cuando Dios la establece como un vínculo entre almas que se unen mutuamente por medio del amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.”

es confiada a una comunidad agustiniana, la forma comunitaria de vida de los religiosos puede incidir de manera decisiva en el modo de comprender el sujeto de la misión. El ministerio no queda reducido a la acción de un individuo aislado, sino que es sostenido y cualificado por una fraternidad apostólica visible.

Esta dimensión permite enriquecer la comprensión contemporánea de la parroquia como sujeto comunitario de la evangelización. Frente al peligro del individualismo pastoral o de la excesiva personalización del oficio parroquial, la tradición agustiniana ofrece una figura de misión compartida, en la que la autoridad se inserta en relaciones fraternas y el testimonio eclesial se vuelve más coral. La parroquia agustiniana, en este sentido, puede ofrecer una imagen concreta de cómo la vida común no disminuye la responsabilidad personal del párroco, sino que la inserta en una trama de apoyo espiritual, discernimiento y corresponsabilidad que beneficia al conjunto de la comunidad.

De este modo, el carisma agustiniano puede sintetizarse, para los fines de este estudio, en cuatro notas: interioridad, comunión, fraternidad apostólica y servicio eclesial. Estas notas no sustituyen la estructura teológica y jurídica de la parroquia, pero sí la cualifican. La parroquia confiada a una comunidad agustiniana seguirá siendo comunidad estable de fieles bajo la autoridad del obispo, pero su praxis tenderá a organizarse según una comprensión más marcada de la vida común, de la formación interior, de la amistad en Cristo, de la centralidad de la caridad y de la misión compartida. Aquí se inscribe la *discontinuidad relativa* que interesa a este estudio.

5. Fidelidad creativa: análisis comparativo entre la parroquia diocesana y la parroquia agustiniana

A partir del análisis realizado, este apartado tiene por objetivo sistematizar cuatro ideas teológicas que ponen de manifiesto la *fidelidad creativa*, o bien la *continuidad discontinua*, existente entre la parroquia diocesana y la parroquia agustiniana.

5.1. Continuidad de naturaleza eclesial y de misión

La primera y más importante afirmación es que entre la parroquia diocesana y la parroquia confiada al carisma agustiniano existe continui-

dad de naturaleza eclesial. Ambas son parroquias de la Iglesia particular. Ambas quedan definidas por la misma realidad canónica de comunidad estable de fieles. Ambas participan de la misma triple misión de enseñar, santificar y regir. Ambas se encuentran bajo la autoridad del obispo diocesano y ambas deben articularse con la pastoral de conjunto de la diócesis. Esta identidad no es accidental; deriva de la naturaleza misma de la parroquia como forma ordinaria de presencia de la Iglesia en un lugar.

Desde el punto de vista sacramental y ministerial, la continuidad es igualmente plena. La Eucaristía sigue siendo el centro de la comunidad; la predicación de la Palabra sigue constituyendo una obligación esencial; la iniciación cristiana, la reconciliación, la atención a los enfermos, la catequesis y la caridad siguen definiendo el corazón de la acción pastoral. Incluso la figura del párroco, aunque pueda proceder de un instituto religioso, mantiene su identidad de pastor propio de la parroquia y no de mero delegado de una comunidad religiosa. En este sentido, la parroquia agustiniana no posee otra misión distinta de la parroquia diocesana, sino la misma misión eclesial recibida en una forma concreta de mediación.

También existe continuidad desde la perspectiva de la comunión diocesana. La parroquia confiada a religiosos no constituye una isla espiritual ni una excepción a la estructura de la diócesis. Si la parroquia es una célula de la Iglesia particular, su configuración carismática debe expresar y fortalecer la comunión con el obispo, con el presbiterio diocesano y con las demás comunidades eclesiales. Una comprensión correcta del carisma no conduce a la autarquía, sino a una participación diferenciada en la única misión de la Iglesia. Por ello, la identidad agustiniana de una parroquia solo es auténtica cuando se vive como forma de comunión eclesial y no como repliegue corporativo.

5.2. *Discontinuidad en la mediación carismática y en el estilo pastoral*

La *continuidad esencial* no impide reconocer una *discontinuidad real*. Esta se da, en primer lugar, en la mediación carismática. Mientras la parroquia diocesana ordinariamente expresa de manera inmediata la presencia pastoral del obispo a través de un presbítero incardinado o destinado por él, la parroquia agustiniana incorpora una mediación adicional: la comunidad religiosa y su patrimonio espiritual. El ministerio no queda

desvinculado del carisma de la Orden, y la vida fraterna de los religiosos puede convertirse en parte del testimonio pastoral ofrecido a la comunidad. La parroquia, así, no solo recibe un pastor, sino también una forma de vida eclesial que la acompaña y la interpreta.

En segundo lugar, hay discontinuidad en el estilo pastoral. La tradición agustiniana tiende a privilegiar procesos comunitarios, formación interior, lectura compartida de la fe, centralidad de la amistad espiritual, vida litúrgica con sentido de fraternidad y una pedagogía de la búsqueda. Esto puede traducirse en estructuras parroquiales menos centradas exclusivamente en la administración de servicios y más atentas a la configuración de comunidades de pertenencia, itinerarios de maduración espiritual y vínculos fraternos. Si la parroquia diocesana corre a veces el riesgo de una funcionalidad dispersa, la impronta agustiniana puede aportar mayor densidad comunitaria y espiritual.

En tercer lugar, la discontinuidad aparece en la relación entre ministerio y comunidad. En la práctica diocesana, el párroco puede quedar más expuesto al aislamiento personal o a una comprensión individualizada del oficio. En cambio, cuando la cura pastoral se desarrolla desde una comunidad agustiniana, el ministerio se inscribe ordinariamente en una trama de vida común, oración compartida, discernimiento fraterno y corresponsabilidad interna. Aunque la responsabilidad canónica siga recayendo sobre el párroco, la comunidad religiosa constituye un soporte espiritual y pastoral que modifica la experiencia concreta del gobierno y del acompañamiento comunitario.⁴² El sujeto visible del testimonio eclesial se amplía, en alguna medida, del ministro individual a la fraternidad apostólica.

Finalmente, existe una discontinuidad en la autoconciencia espiritual de la comunidad. Una parroquia agustiniana puede tender a leerse a sí misma desde categorías propias de la tradición de san Agustín: *una sola*

⁴² El trabajo compartido desde la subsidiariedad —es decir, aquel en el que cada uno de los miembros aporta sus dones y realiza la función que le es propia— queda expresado en *Renovatio*, n. 17, con las siguientes palabras: “La práctica compartida en el ministerio llama a un esfuerzo coordinado [...] El ministerio pastoral es efectivo cuando es compartido, de un modo sinodal de caminar juntos, ofreciendo tiempo y espacio para escuchar y dialogar con nuestros colaboradores en todos los niveles de administración y dirección. En algunas instancias esto requiere pasar de un mero papel consultivo, a compartir el discernimiento y la toma de decisiones.”

alma y un solo corazón orientados hacia Dios, comunidad de búsqueda, espacio de interioridad, escuela de caridad y amistad, lugar de la verdad compartida. Estas categorías no son ajenas a toda eclesiología parroquial, pero en la tradición agustiniana adquieren una densidad particular y orientan la praxis pastoral. No se trata simplemente de una devoción añadida a san Agustín, sino de una hermenéutica espiritual de la vida eclesial.

5.3. *La discontinuidad como enriquecimiento de la comunión*

La cuestión decisiva consiste en interpretar correctamente esta discontinuidad. Si se entiende como ruptura, se cae en una falsa oposición entre estructura diocesana y carisma religioso. Si se la diluye por completo, se pierde el valor específico que la Iglesia reconoce a los carismas. La categoría adecuada es la de enriquecimiento de la comunión. El carisma agustiniano no ofrece una eclesiología alternativa a la diocesana, sino una modalidad concreta de realizar la única eclesiología de comunión. La parroquia agustiniana no es menos diocesana por ser agustiniana; es diocesana de un modo carismáticamente determinado.

Esta afirmación posee relevancia teológica y pastoral. Teológicamente, muestra que los carismas no se sitúan en un plano secundario respecto de la estructura eclesial, sino que pertenecen a la misma vida de la Iglesia y contribuyen a su edificación. Pastoralmente, recuerda que la parroquia necesita hoy formas renovadas de vida comunitaria, profundidad espiritual, sinodalidad real y capacidad de generar pertenencia. En este punto, la tradición agustiniana puede ofrecer aportaciones especialmente valiosas: una comprensión relacional del sujeto cristiano, una pedagogía de la interioridad, una centralidad de la caridad como vínculo de unidad y una experiencia de comunidad que da testimonio de la fe vivida en común.

5.4. *Entre estructura y carisma: una síntesis eclesiológica*

La comparación entre parroquia diocesana y parroquia agustiniana remite, en último término, a una cuestión mayor: la relación entre estructura y carisma en la Iglesia. El Concilio Vaticano II y su recepción poste-

rior han mostrado que la Iglesia no puede comprenderse adecuadamente si se absolutiza alguno de estos polos. La estructura jerárquica pertenece a la constitución misma de la Iglesia; los carismas, por su parte, no son fenómenos accesorios, sino dones del Espíritu para la edificación del Cuerpo de Cristo. En el ámbito de la vida consagrada, *Perfectae caritatis* recuerda que la variedad de familias religiosas ha contribuido a que la Iglesia esté “equipada para toda obra buena” y preparada “para la obra del ministerio en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo.”⁴³ A su vez, *Mutuae relationes* insistirá en que la relación entre obispos y religiosos debe comprenderse dentro de la comunión y de la única misión eclesial.⁴⁴

Desde esta perspectiva, la parroquia agustiniana puede ser leída como un caso ejemplar de articulación entre estructura y carisma. La estructura asegura la pertenencia diocesana, la referencia al obispo, la misión ordinaria y la estabilidad jurídica de la comunidad. El carisma, en cambio, aporta una tonalidad espiritual, una forma comunitaria de ministerio, una pedagogía pastoral y un estilo de presencia eclesial. Cuando ambos niveles se integran correctamente, la parroquia se beneficia de una mayor densidad eclesial: no deja de ser institución, pero evita la rigidez burocrática; no deja de ser carismática, pero evita la autorreferencialidad. La *continuidad discontinua* estudiada en este trabajo es, en el fondo, una figura concreta de esa síntesis más amplia que la Iglesia está llamada a vivir entre su dimensión institucional y su dinamismo pneumático.

⁴³ *Perfectae caritatis*, n. 1.

⁴⁴ La Sagrada Congregación para los religiosos e institutos seculares y la Sagrada Congregación para los obispos, en su documento *Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la iglesia*, n. 15, afirma que “Todos, Pastores, Laicos y Religiosos, cada uno según su propia misión, son llamados a un quehacer apostólico que tiene su fuente en la caridad del Padre; el Espíritu, por su parte, lo nutre, *vivificando las instituciones eclesiales en calidad de alma de las mismas e infundiendo en el corazón de los fieles aquel mismo ánimo misionero que movió a Cristo* (AG 4). Así pues, la misión del Pueblo de Dios no podrá consistir jamás en mera actividad exterior, ya que la tarea apostólica no puede en modo alguno limitarse a la sola promoción humana, por digna que sea, siendo así que toda actividad pastoral y misionera hunde sus raíces en la participación del misterio de la Iglesia. Y la misión de la Iglesia por su misma naturaleza no es otra cosa que la misión del mismo Cristo prolongada en la historia del mundo; consiguientemente, consiste ante todo en compartir la obediencia de Aquél que se ofreció al Padre por la vida del mundo (cfr. Hebr. 5, 8).” https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_14051978_mutuae-relationes_sp.html (Consultado el 25-05-26).

6. Implicaciones pastorales para una parroquia de inspiración agustiniana en la Iglesia particular

Si la parroquia confiada al carisma agustiniano constituye una forma de *continuidad discontinua* con la parroquia diocesana, es necesario señalar algunas consecuencias pastorales. La primera es que la identidad agustiniana de la parroquia debe ser explícitamente eclesial. No basta con incorporar símbolos, devociones o referencias históricas a san Agustín; es preciso que la comunidad viva realmente una espiritualidad de comunión, búsqueda de Dios, interioridad y servicio. El carisma solo es fecundo pastoralmente cuando se traduce en procesos formativos, vínculos comunitarios, estilos de autoridad y opciones apostólicas verificables.

La segunda implicación es la centralidad de la comunidad como sujeto pastoral. La parroquia agustiniana debería esforzarse por superar tanto el clericalismo como el anonimato funcional. La tradición agustiniana ofrece recursos significativos para ello: la experiencia de fraternidad, el diálogo, el discernimiento compartido, la amistad espiritual y la conciencia de caminar juntos hacia Dios. Una parroquia así configurada puede favorecer con especial intensidad los consejos pastorales, los grupos de formación, las pequeñas comunidades, la corresponsabilidad laical y la integración entre vida litúrgica, catequesis y compromiso caritativo.

La tercera implicación es una pastoral de la interioridad. En contextos marcados por la dispersión, la velocidad y la superficialidad, la tradición agustiniana puede ayudar a la parroquia a convertirse en espacio de escucha, silencio, acompañamiento, lectura orante de la Escritura y educación del deseo de Dios. Esto no significa retraimiento intimista, sino fundamento de una misión más honda. Solo una comunidad que aprende a habitar el corazón humano puede hablar al hombre contemporáneo con verdadera densidad espiritual.

La cuarta implicación concierne a la relación con la diócesis. Una parroquia agustiniana madura debe evitar toda tentación de excepcionalidad. Su carisma encuentra legitimidad precisamente cuando se pone al servicio del plan pastoral diocesano, coopera con las demás parroquias, participa de las instancias de comunión y mantiene una relación leal con el obispo y con el presbiterio. La fecundidad del carisma no se mide por su autorreferencialidad, sino por su capacidad de aportar a la comunión eclesial una tonalidad espiritual y pastoral propia.

Finalmente, una parroquia de inspiración agustiniana está llamada a integrar evangelización, vida sacramental y caridad social desde la lógica de la comunión. La herencia de Agustín no separa la verdad del amor ni la contemplación del servicio. Por eso, una parroquia realmente agustiniana no debería limitarse a cultivar un clima espiritual interno, sino traducir la amistad con Dios en cercanía a los pobres, reconciliación comunitaria, promoción de la justicia y acompañamiento de las heridas humanas. La caridad, en Agustín, no es un complemento opcional, sino la forma misma de la verdad vivida.

7. Conclusión

La investigación realizada permite afirmar que la relación entre la parroquia diocesana y la parroquia confiada al carisma agustiniano debe comprenderse, con precisión, como una *continuidad discontinua* o una *fidelidad creativa*. La continuidad se funda en la identidad teológica y canónica de la parroquia como comunidad estable de fieles en la Iglesia particular, bajo la autoridad del obispo diocesano y confiada a un pastor propio para el ejercicio de la cura pastoral. Desde esta perspectiva, la parroquia agustiniana no constituye una realidad distinta en esencia ni un modelo alternativo a la parroquia diocesana, sino una forma legítima y eclesialmente reconocida de realización de la misma.

La *discontinuidad*, por su parte, no afecta a la sustancia de la parroquia, sino a su mediación histórica y pastoral. Allí donde la cura pastoral se ejerce desde una comunidad agustiniana, la parroquia recibe una impronta específica: se enfatiza la interioridad como camino hacia Dios, la comunión como forma de vida eclesial, la fraternidad apostólica como sujeto evangelizador y la caridad como principio de unidad y servicio. Esta diferencia no rompe la comunión diocesana, sino que la enriquece, haciendo visible que la Iglesia no vive solo de estructuras, sino también de carismas que el Espíritu suscita para el bien común.

En un momento eclesial en el que la parroquia está llamada a una profunda conversión pastoral y misionera, la reflexión sobre la tradición agustiniana muestra que la renovación no depende solo de ajustes organizativos, sino de la capacidad de reavivar el tejido espiritual y comunitario de la vida cristiana. Para seguir siendo lugar de encuentro con Cristo y

casa de la Iglesia en medio del mundo, la parroquia necesita volver a ser comunidad de fe, de amistad, de verdad y de caridad. En este horizonte, la aportación agustiniana no es marginal: constituye una posibilidad concreta de relectura y revitalización de la parroquia en clave de comunión, interioridad y misión.

10. Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN, SAN. “Confesiones,” en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV. Madrid: BAC, 1979.
- AGUSTÍN, SAN. “Ser món (6°),” en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV. Madrid: BAC, 1985.
- AGUSTÍN, SAN. “Ser mones (4°),” en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXIV. Madrid: BAC, 1983.
- AGUSTÍN, SAN. “Sobre la verdadera religión,” en *Obras completas de san Agustín*, tomo IV. Madrid: BAC, 1948.
- AGUSTÍN, SAN. “Tratados sobre el evangelio de san Juan,” en *Obras completas de san Agustín*, tomo XIII. Madrid: BAC, 2005.
- AGUSTÍN, SAN. Comentario sobre los Salmos III (76-117),” en *Obras completas de San Agustín*, tomo XXI. Madrid: BAC, 1966.
- AGUSTÍN, SAN. La doctrina Cristiana,” en *Obras completas de San Agustín*, tomo XV. Madrid: BAC, 1969.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Navarra: EUNSA, 2001.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*. 2020. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html> (Consultado el 25-05-26).
- CONGREGACIÓN para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. *El don de la fidelidad la alegría de la perseverancia*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2020.
- COZZI, ALBERTO. *¿Qué Dios? La experiencia de lo divino hoy*. Madrid: Encuentro, 2025.
- DOCUMENTO *Renovatio*, del Capítulo General Intermedio del 2022. Pubblicazioni Agostiniane: Roma, 2022.
- DOCUMENTOS del Concilio Vaticano II. Madrid, BAC, 1973.
- FRANCISCO. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

- GONZÁLEZ NIÑO, Andr és. *Ejercicios espirituales con san Agustín*. Madrid: San Pablo, 2016.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, SAN. “A los Esmir niotas”, en *Padres apostólicos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- JACKSON, PAMELA. “Eucaristía”, en Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, 542-548.
- JUAN PABLO II. *Exhortación apostólica postsinodal Pastores dabo vobis*. Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 1992.
- JUAN PABLO II. *Vita Consecrata*. Madrid: San Pablo, 2003.
- LEÓN XIV. Carta encíclica *Magnifica Humanitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2026.
- REGLA y *Constituciones de la Orden de San Agustín*. Roma: Curia General Agustiniana, 2008.
- SAGRADA CONGREGACIÓN para los religiosos e institutos seculares y la Sagrada Congregación para los obispos, *Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la iglesia*. Roma, 1978. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_14051978_mutuae-relaciones_sp.html (Consultado el 25-05-26).

Textos y Glosas

Acompañar, discernir e integrar la fragilidad: Lectura moral del capítulo VIII de *Amoris laetitia*

Ángel Galindo García¹
Pontificia Universidad de Salamanca
agalindogal@yahoo.es

Recibido: 23 mayo 2026 / Aceptado: 14 julio 2026

Resumen: La presente aportación reflexiona sobre el capítulo octavo de la Exhortación *Amoris Laetitia* analizando dos propuestas fundamentales: diversas formas de discernimiento en el fuero interno de la decisión de las personas en situación moralmente conflictiva y el fuero interno sacramental y divorciados (civilmente) vueltos a casar; y de FC 84 al capítulo octavo citado. Ofrece un análisis

teológico del Acompañamiento desde la reflexión integral de la Exhortación y expone las razones teológicas que aparecen en la teología tradicional para interpretar las situaciones prácticas de la mano de la exhortación citada.

Palabras clave: fuero interno, acompañamiento, familia, discernimiento, sacramental

Accompanying, Discerning and Integrating Fragility: A Moral Reading of Chapter VIII of *Amoris Laetitia*

Abstract: This contribution reflects on Chapter Eight of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, analyzing two fundamental proposals: the various forms of discernment in the internal forum re-

garding the decisions of persons in morally complex situations, and the sacramental internal forum in relation to (civilly) divorced and remarried persons; as well as the development from

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación en el año 2026.

Familiaris Consortio 84 to the aforementioned Chapter Eight. It offers a theological analysis of accompaniment based on a comprehensive reading of the Exhortation and presents the theological reasons found in the traditional theo-

logical tradition for interpreting practical situations in light of the aforementioned Exhortation.

Keywords: internal forum, accompaniment, family, discernment, sacramental.

Introducción²

El anuncio del papa León, el 19 de marzo de 2026, de revisar la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* constituye una buena noticia, especialmente al cumplirse diez años de lo que él mismo definió como un “luminoso mensaje de esperanza sobre el amor conyugal y familiar”, fruto de tres años de discernimiento sinodal sostenidos por el Año Santo de la Misericordia. Es seguro que se redescubrirá que dicha exhortación tiene actualidad.

El papa Francisco tomó “los cambios antropológico-culturales” (AL 32), mas no los confunde con lo esencial que ha de re-expresarse, puesto que en la historia tiene que crecer, madurar y desarrollarse no

² El debate sobre el tema de los divorciados vueltos a casar y la posibilidad de participar en la comunión ha sido intenso no sólo desde la aparición de la exhortación sino dentro de la realización y discusiones en el interior de los sínodos. Posteriormente a la aparición del documento papal han vuelto a aparecer dos tendencias que han puesto sobre la mesa no sólo la raíz del debate teológico sino también las posturas diversas ante el pontificado del papa Francisco. Señalamos algunas intervenciones aparecidos en prensa y en escritos que reflejan este debate: A. Golzani – F. Dossi, *Famiglie, continuiamo a camminare. L'amoris laetitia in sette incontri per gruppi familiari*, Ancora, Milano 2016, 14; E. Antonelli, *Crisi del Matrimonio*, Roma 2015, 2; E. Antonelli, *Per vivere “Amoris laetitia”*, Ares, Milan 2016. C.M. Galli escribe numerosos artículos: “De Benedicto XVI a Francisco, el papa del fin del mundo”, *Pastores* 53 (2013); J. Benedetti, “Pensamiento y acción del papa Francisco”; Obispos de la región de Buenos Aires (Argentina), *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris Laetitia*, septiembre 2016; R. Blázquez, *Asamblea Plenaria de la Conferencia episcopal española*, noviembre de 2016; R. Buttiglione, “En la dirección de Juan Pablo II”, *L'osservatore romano* (16 julio 2016). Puede verse el número monográfico de la revista *Familia. Revista de Ciencias de Orientación familiar* (2024) con los trabajos siguientes: C.A. Simón Vázquez, “*Amoris Laetitia*: fruto sinodal y experiencia eclesial”, 39-58. R.A. Pardo Manrique, “Reflexión teológico-pastoral en torno al capítulo VIII de *Amoris Laetitia*”, 109-153.

sólo en sí sino en la vivencia eclesial, pues la Iglesia está compuesta de hombres de “carne y hueso” y se hallan en circunstancias sobre las que no tienen dominio exclusivo.

De manera especial, con su carisma agustiniano centrado en lo comunitario, el papa León facilitará la escucha recíproca, la nota más destacada del camino sinodal que es la única interpretación válida desde el Concilio Vaticano II. Sólo así se logrará lo que el Evangelio exige: la escucha comunitaria del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad”.

Comenzamos pues, con las mismas palabras de León XIV en el cierre de su mensaje con motivo del décimo aniversario de *Amoris Laetitia*: “Reconociendo los cambios que siguen afectando a las familias, he decidido convocar en octubre de 2026 a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, con el fin de proceder, en un clima de escucha recíproca, a un discernimiento sinodal sobre los pasos a dar para anunciar el Evangelio a las familias de hoy, a la luz de *Amoris Laetitia* y teniendo en cuenta lo que se está realizando en las Iglesias locales”.

Ante esta próxima efeméride, la cuestión que se plantea a la luz del capítulo VIII de *Amoris laetitia* no es si hay que acompañar; eso resulta indiscutible. La verdadera pregunta es cómo acompañar sin oscurecer la verdad, cómo ejercer la misericordia sin debilitar la disciplina sacramental y cómo evitar que el discernimiento se convierta en una vía indirecta para considerar regular aquello que objetivamente no lo es. A estos y otros interrogantes intentamos dar respuesta con esta aportación.

Por otra parte, como el mismo Papa Francisco ha señalado, cada uno de los capítulos de *Amoris laetitia* (a partir de ahora, AL) pueden ser comprendidos por sí solos (AL 7). De todos modos, a diferencia de *Laudato si*”, en este caso es preciso ver el hilo conductor de toda la exhortación. Esta dimensión transversal viene dibujada primeramente por la colegialidad que nace de los sínodos donde la exhortación se fundamenta³ y en segundo lugar por la problemática que hoy, en pleno siglo XXI, está configurando a las familias y a los matrimonios. Ante ello,

³ Los dos sínodos, el de 2014 y el de 2015, son citados más de 130 veces y el Papa continuamente hace alusión a aquello que los Padres dijeron. Un estudio comparativo más profundo demostrará que la enseñanza de esta exhortación recoge la colegialidad de la enseñanza del Papa y lo que hace que su magisterio ordinario sea significativo. “El lector puede acercarse a los siguientes documentos y propuestas. Seguro que le ayudarán

uno de los hilos conductores en el campo práctico, con fundamento moral, aparece en este capítulo con la propuesta de “acompañar, discernir e integrar la fragilidad”⁴.

Todo ello, unido a las polémicas suscitadas en torno al capítulo VIII —especialmente en relación con la nota 351— y, como consecuencia, a los interrogantes planteados acerca del valor magisterial de esta exhortación, me lleva a proponer la siguiente reflexión. No se me escapa que tales controversias y los interrogantes que de ellas derivan tienen su origen —y también muestran aquí su principal debilidad— en determinados sectores eclesiales que nunca terminaron de aceptar el pontificado del papa Francisco. Por ello cometen el error de elevar a categoría de valor dogmático unas propuestas que pertenecen a opiniones propias de una escuela teológica que hubiera sido el lugar propio de su planteamiento o que incluso puede pertenecer al régimen disciplinar de la Iglesia. Me estoy refiriendo al debate moral que aparecerá en esta reflexión y que a mi juicio está presente en la praxis de la moral tradicional en todo aquello que se refiere a la moral para confesores y al tema del discernimiento de conciencias.

Por ello, centraré la reflexión en las partes siguientes: las diversas formas de discernimiento en el fuero interno de las conciencias de aquellos que se acercan a recibir el perdón; y el fuero interno sacramental de aquellos divorciados vueltos a casar que desean participar en la vida de la Iglesia con pleno derecho. Recomendando a los lectores que, para penetrar en el fondo de esta reflexión, tengan en cuenta además del capítulo octavo de AL, el número 84 de FC, EG 36-37, 43-44 y la declaración del Consejo Pontificio para los textos legislativos acerca de la admisión a la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar de junio del 2000⁵.

a profundizar en el tema de este trabajo: 1º. Aportaciones sobre la valoración magisterial del documento “*Amoris Laetitia*”; 2º. Aportaciones sobre los Dubia; 3º. las respuestas a los Dubia; 4º. “Un ejemplo de Evolución doctrinal dentro de la continuidad”, Marciano Vidal; y 5º. “criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de “*Amoris Laetitia*”. Texto de los Obispos de la Región de Buenos Aires (Argentina), septiembre 2016”.

⁴ Puede verse el excelente comentario a la exhortación de un participante en los dos sínodos, el Emmo. Cardenal Lluís Mastínez Sistach, *Come applicare l'Amoris Laetitia*, Libreria editrice vaticana, Roma 2017.

⁵ “Continuamos caminando”, expresa la dimensión dinámica del acompañamiento ante situaciones complejas. Puede verse el análisis de la siguiente obra: A. Golzani – F. Dossi, *Famiglie, continuiamo a camminare. ancora: L'“Amoris laetitia” in sette incontri per*

Como todas las obras de este tipo, las encíclicas, exhortaciones y documentos del magisterio, no se pueden entender sin los textos programáticos que aparecen al comienzo de la obra. Si bien es cierto que, como dice el papa en la misma exhortación, cada uno de los capítulos pueden leerse por separado (AL7) sin embargo todo el texto ha de tener presente los siete números primeros (AL 1-7) sobre la necesidad de profundizar con libertad en algunas cuestiones doctrinales, morales, espirituales y pastorales. Asimismo, es preciso atender a las situaciones concretas y no tanto a las verdades abstractas, pues el tiempo superior al espacio y por tanto a la ley de la gradualidad en toda gama de relaciones de la vida de familia, ya que la vida de familia es un camino y a cómo él ha recogido esta doctrina basándose en las aportaciones de los sínodos y en la reflexión de los teólogos. En todo caso sabiendo que las familias no son un problema sino una oportunidad⁶.

En lo que respecta al capítulo octavo además hay que tener en cuenta los números 291 y 292 y la enseñanza que aparece en los capítulos anteriores de forma concreta 241 ss. No podrá olvidarse la situación y los retos de las familias hoy en día, la fundamentación bíblica y teológica del matrimonio y la familia, el bello comentario y catequesis al capítulo XIII de Corintios, así como los capítulos dedicados a la educación en familia y al sentido de la procreación y la concepción de la familia en su sentido amplio, sin olvidar los retos y propuestas pastorales que el Papa recuerda en uno de los capítulos anteriores.

En íntima relación con este capítulo están los números 241 al 246 sobre “acompañar después de rupturas y divorcios” como formas de acompañamientos pastoral a los hijos débiles y frágiles de la Iglesia. La propuesta del capítulo octavo de AL, además de varias catequesis

gruppi familiari. Estos son los temas para el trabajo en grupos, la oración, el diálogo, y los interrogantes para la reflexión: (1.) Por qué el amor es una alegría: AL 59, 110; (2.) Por qué el amor es el placer de dar y recibir: AL 39, 40, 109, 149, 126; (3.) Por qué el amor es construir relaciones buenas y esperar juntos, AL 129, 127, 128, 129, 138, 130; (4.) El amor es fidelidad a personas reales y concretas: AL 31, 37; (5.) Discernir para creer: AL 303; (6.) Discernimiento: amar y permanecer en camino: AL 239, 221, 36; (7.) Discernimiento para sentirse en la historia de la salvación: AL 325, 163, 164.

⁶ Cf. Ll. Martínez Sistach, *o.c.*, 21ss; Mons. Marcello Semeraro, *Francisco, Amoris Laetitia*, Madrid 2016.

del mismo Papa sobre el tema (en concreto cinco alusiones), FC 83, *La relatio sinodi*, 47.50, 48,82.47 y dos alusiones al *motu proprio Mitis Ludex Dominus Jesus* del 15 de agosto de 2025, está bien fundamentada en la tradición y praxis cristiana incluida la enseñanza de FC.

Los conceptos básicos que aparecen en estos textos hacen referencia a la necesidad del acompañamiento de los hijos de la Iglesia que viven la situación de ruptura de su matrimonio, la importancia de hacer sentir que son parte de la Iglesia (AL 243) y que no están excomulgados, la ayuda al discernimiento sobre la posibilidad de la situación de nulidad de su matrimonio, poniendo a su disposición personas preparadas (AL 244), y la urgencia de atender a los hijos de estos matrimonios, dejando constancia al final (AL 246) que el divorcio es un mal.

También la entraña del capítulo octavo tiene su lógica: el contexto es la vida pastoral de la Iglesia en el campo del matrimonio y la familia; el tono está caracterizado por la cualidad antropológica del discernimiento; la actuación, expresada en los tres infinitivos del título (acompañar, discernir e integrar), es dinámica; el detalle en la atención a los frágiles buscando la misericordia pastoral y el proceso terapéutico se caracteriza por la gradualidad. En todo caso en el horizonte aparece siempre la misericordia de Dios y en todo la misericordia pastoral⁷.

La pedagogía que el Papa propone y desea que se utilice se enmarca en la atención al fuero interno de las personas (AL 300), donde las normas generales quedan en la periferia del tratamiento (si acaso son necesarias, deben ser aplicadas sin el peso de la norma y con la suavidad del horizonte) y lo importante está en el bisturí que se acerca a la conciencia del sufriente. Para ello, del capítulo se desprenden varios principios morales y espirituales a tener en cuenta:

1. Se ha de proponer la perfección y el ideal (291, 298) sin echar más cargas que las necesarias, ya que algunos viven el matrimonio de forma parcial y análogo⁸ (292).
2. Tener presente que quienes sufren estas situaciones no están excomulgados y necesitan una atención pastoral misericordiosa y alentadora (293, 296).

⁷ Cf. F. J. Elizari, “Situación de los divorciados en *Amoris Laetitia*. Acceso a los sacramentos”, *Moralia* 40/153 (2017) 53-96.

⁸ Como señala AL 292, “otras formas de unión contradicen radicalmente este ideal, pero algunas lo realizan al menos de modo personal y análogo”.

3. Importancia del discernimiento pastoral por parte de los pastores buscando la evangelización y el crecimiento humano (293). Para ello deben afrontarse todas estas situaciones de manera constructiva acogiéndolas y acompañándolas con paciencia y delicadeza (294, 298). En todo caso buscando el adecuado discernimiento pastoral y personal del pastor y de la persona implicada dado que las situaciones son muy diversas: una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, entrega generosa, con fidelidad, dificultad para volver atrás; los que se esforzaron por salvar el primer matrimonio y sufrieron abandono injusto; nueva unión que viene de un reciente divorcio, etc.
4. Recordar la ley de la gradualidad sabiendo que el interesado conoce, ama y realiza el bien moral en diversas etapas de crecimiento. Para ello, como decía Santo Tomás, debe ejercitarse en la prudencia, realizando sus actos libres juiciosamente, cuando aún no se está en condiciones de comprender, valorar y practicar lentamente las exigencias objetivas de la ley (295)⁹. Por ello, el pastor no puede emitir juicios a la ligera sobre situaciones que son muy complejas (296, 298, 300).
5. El fin es la integración¹⁰. Este concepto es muy típico de Francisco. Lo tiene en cuenta frecuentemente en *Evangelii gaudium* y en *Laudato si'* al pensar en una Iglesia integradora frente al descarte, considerando que todo está interrelacionado. Se trata de integrar a todos para que puedan tener acceso a la gracia (297, 299) y atender a los diversos niveles y razones —por ejemplo, el bien de los hijos— de integración.
6. Proceso de discernimiento: ha optado por no dar o presentar este tema como ley canónica (300). Se ha de seguir un proceso de discernimiento nítido y pausado analizando cada situación concreta (itinerario en el fuero interno: 300).
7. Principio del mal menor. A veces entre dos males hay que escoger el mal menor para conseguir o cumplir una obligación natural. Es el caso de una madre o un padre que para cumplir con la

⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, q.65, a.3.; Id., q.94, a.4., *De malo* q.2.2.

¹⁰ Cf. LL. Martínez Sistach, *o.c.*, 74-76.

obligación de educar a sus hijos se ven obligados a vivir juntos, aunque esté en situación irregular. El papa Francisco, siguiendo a Juan Pablo II, insiste en la necesidad de hacer un discernimiento pastoral y personal para tomar una decisión: “en estas situaciones, muchos, conociendo y aceptando la posibilidad de convivir, “como hermanos que la Iglesia les ofrece, destacan que si faltan algunas expresiones de intimidad, pueden poner en peligro no raras veces el bien de la fidelidad y el bien de la prole” (GS 51).

8. Situación objetiva negativa sin culpabilidad personal: el Papa invita a tener en cuenta en el discernimiento aquellas circunstancias que anulan o disminuyan la responsabilidad y culpabilidad del sujeto porque o incapacite o disminuya la capacidad de decisión (302). Presenta en este número diversas situaciones debidas a inadvertencia, violencia, temor, estado de inmadurez, angustia, etc. Son aquellas situaciones que en la moral tradicional señalaba como causas que afectan a la capacidad de decisión o que influyen, recordando palabras de Juan Pablo II, en “la imputabilidad subjetiva del pecador” (RP 17). Por ello el discernimiento pastoral ha de tener en cuenta la conciencia rectamente formada de las personas haciéndose cargo de estas situaciones. Este discernimiento ha de ser dinámico con la conciencia de que las personas deben ser mejor incorporadas a la praxis de la Iglesia (303).
9. Etapas en el discernimiento: no basta, es mezquino considerar en el discernimiento la norma general cuando no es suficiente para asegurar la fidelidad a Dios; cuanto más se acerca a lo particular desde lo general mayor es la indeterminación (Santo Tomás) (AL 304); la ley general no puede en su formulación abarcar absolutamente todas las situaciones concretas. Por eso existe la *epikeia* que el pastor ha de tener en cuenta en su discernimiento. La ley natural es una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal y toma de decisión (Comisión teológica internacional 305)¹¹. Tanto el proceso como la decisión

¹¹ Cf. Comisión Teológica Internacional, “En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural” (2009) 59.

es personal. En el fuero interno, el pastor ayuda a discernir. El sujeto toma la decisión. “Es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de gracia y de caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia” (305). En estos casos, el Papa busca ayudar a dar una respuesta concreta que permita crecer en el Señor. Aquí, el Papa añade en nota que el sacramento de la Eucaristía es también ayuda y alimento para los débiles (nota 351 y EG 44).

10. En todo caso, la Iglesia ha de proponer y no descuidar en proponer el ideal pleno del matrimonio (307); pero sin renunciar a este ideal hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día (308).
11. El Papa invita a considerar esos caminos de la omnipotencia y de la misericordia de Dios en el recorrido moral e invita a los pastores “a escuchar con afecto y serenidad, con el deseo sincero de entrar en el corazón del alma de las personas y de comprender su punto de vista, para ayudarles a vivir mejor y a reconocer su propio lugar en la Iglesia” (311-312)¹².

1. Diversas formas de discernimiento en el fuero interno¹³

Partiendo de las consideraciones introductorias, en este apartado primero tendremos en cuenta la necesidad de discernimiento ante la variedad de formas de unión matrimonial. Este discernimiento ha de hacerse por parte del pastor desde la lógica de la integración y no de la exclusión,

¹² Sugiero que el lector, para completar estos datos, se acerque a la lectura de M. Vidal, “Un Ejemplo de Evolución doctrinal dentro de la continuidad. Las cuatro claves de lectura de la nota 351 de *Amoris Laetitia*” y “Criterios básicos para la aplicación del Capítulo VIII de “*Amoris Laetitia*” Texto íntegro de los Obispos de la Región de Buenos Aires (Argentina), septiembre 2016.

¹³ Coincidimos en la valoración de C.B. Petra, *L'acoglienza dei divorziati nella Chiesa*, Citadella Editrice, Assisi 2016.

la unión de este discernimiento con el de los fieles y el fuero interno como lugar donde se desarrolla este discernimiento y acompañamiento. En todo caso, se debe llevar a cabo con el convencimiento de que estos fieles, con su fragilidad, pertenecen a la Iglesia y no están fuera de ella.

La cuestión de situar la solución al problema de participación en la comunión de los divorciados vueltos a casar fue intensa en los dos sínodos. El cardenal Müller apoyó desde el principio la propuesta clave en *Amoris laetitia*, que abre la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar puedan comulgar. Eso es lo que revela no sólo un repaso pormenorizado de la cronología del Sínodo sobre la Familia de 2015, sino también el relato de un miembro del grupo de los obispos de habla alemana¹⁴.

En pleno proceso de votación en el Sínodo, el Prefecto de la Doctrina de la Fe se puso en contacto con la revista alemana *Focus* para afirmar

¹⁴ ¿Qué es lo que hizo a Müller adoptar este punto de vista? En su presentación del informe, el mismo cardenal Marx señaló que el grupo alemán había llegado a un acuerdo sobre este “camino penitencial” gracias a un estudio “muy importante” de san Tomás Aquino, patrón de la virtud de la prudencia. Tal estudio fue liderado por el también dominico cardenal Christoph Schönborn. Schönborn insistió durante las reuniones en la primacía del Catecismo sobre *Familiaris Consortio*, y en los fuertes reclamos del texto de la catequesis, en los que se asegura, por ejemplo, que “el ser humano debe obedecer siempre el juicio cierto de su conciencia” (1800).

En su informe final, los padres sinodales alemanes propusieron una especie de camino intermedio entre las que calificaron como “soluciones simples y genéricas”: o bien denegar el Sacramento a los divorciados o bien permitirselo sin más. A este fin, introdujeron la posibilidad de que los vueltos a casar pudieran volver a la Eucaristía mediante un proceso de “reflexión y penitencia”, acometido en el “fuero interno” con la ayuda de un sacerdote confesor.

De todos modos, como Javier Elizari señala (“Situación de los divorciados en *Amoris Laetitia*” 86-87), a Müller se le puede considerar dentro de los cardenales que no han entendido en su sentido original *Amoris Laetitia*. Se apoyaron en su argumentación en la obligación de los sacerdotes, recogida ya en *Familiaris Consortio*, de “discernir bien las situaciones” en las que los fieles se encuentran. Esto es el mismo párrafo que el cardenal cita ahora, para insistir que “es imposible” que se dé una contradicción entre la Tradición de la Iglesia y la conciencia personal.

Cabe recordar que la propuesta modificada del cardenal Kasper fue aprobada de forma unánime por el grupo alemán, tal y como relató en su presentación del informe final el cardenal Marx. “Cada texto del grupo de habla alemana, cada *relatio*, es unánime. Ningún voto en contra”, dijo en aquel momento el arzobispo de Munich y Frisinga. Lo que significa que el cardenal Müller también votó a favor de la proposición.

que, con respecto a la recepción de la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar, “en ciertos casos puede haber excepciones, desde la perspectiva de la conciencia”. Esta misma frase —“puede haber excepciones”— fue usada por el purpurado varias veces durante las reuniones del grupo. En estas ocasiones, Müller se mostró cada vez más convencido de los méritos del “camino penitencial” que había propuesto originariamente el cardenal Walter Kasper.

1.1. La variedad de formas de unión y la necesidad del discernimiento pastoral

El Capítulo VIII de *Amoris Laetitia* está dedicado al tema: “acompañar, discernir e integrar la fragilidad”. Está dividido de la siguiente manera: dos números introductorios, sin título (291-292); la gradualidad de la pastoral (293-295); el discernimiento de las situaciones irregulares (296-300); las circunstancias atenuantes en el discernimiento pastoral (301-303); las normas y el discernimiento (304-306); la lógica de la misericordia pastoral (307-312). Como puede verse, lo central es el discernimiento de las situaciones irregulares.

Desde el principio hasta el final todo está encuadrado en el horizonte preciso que considera a la Iglesia como “hospital de campaña” (AL 291). Es decir, aunque “la Iglesia siempre proponga el ideal y la perfección

La aprobación de Müller y los otros padres alemanes de la solución del “fuero interno” resultó luego clave para que ese mismo lenguaje fuera adoptado en la *Relación Final* del Sínodo, tal y como se aprecia en párrafos como el siguiente: “El camino de acompañamiento y discernimiento orienta a estos fieles a la toma de conciencia de su situación ante Dios. La conversación con el sacerdote, en el fuero interno, contribuye a la formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una participación más plena en la vida de la Iglesia y sobre los pasos que pueden favorecerla y hacerla crecer” (*Relación Final*, 86).

Este párrafo no sólo fue adoptado por una mayoría de dos tercios de los padres sinodales, sino que aparece casi en su totalidad en la versión final de *Amoris laetitia* (300), en cuyo contexto se ha convertido en la base de las interpretaciones de los obispos tanto de Buenos Aires como de Malta. Esto es, con el apoyo completo de Müller, al menos en este primer momento.

e invite a dar una respuesta más plena a Dios” (AL 291), sin embargo no debe desentenderse “de sus hijos más frágiles, señalados por el amor herido y extraviado” (AL 291); debe acompañarlos con atención y cuidado, buscándoles también allá donde la oscuridad y las dificultades parecen prevalecer, y distinguiendo las diversas formas de unión matrimonial para “valorar/evaluar” (AL 247; 292) en ellas todo aquello que sea posible.

De hecho, varias son las formas de unión cristiana que van desde “la unión de un varón y una mujer.... para constituirse en Iglesia doméstica” (AL 292) hasta las formas de unión en contradicción con el ideal, pasando por formas que realizan el ideal “de forma parcial y análoga”.

El Papa, basándose en la *relatio finalis* del sínodo de 2015, insiste en que la Iglesia tiene el deber moral de “valorar los elementos constructivos en aquellas situaciones que todavía no corresponden o ya no corresponden a su enseñanza sobre el matrimonio” (AL 292). Debe aprender a discernir (AL 76-77) las *semina verbi* de las “situaciones imperfectas” y afrontarlas de forma constructiva buscando su transformación en “oportunidad para el camino de salvación” (AL 294).

En este contexto de referencia al proceso de valoración positiva la *Amoris laetitia* recuerda lo que *Familiaris Consortio* dice sobre la ley de la gradualidad o sobre las etapas del crecimiento moral (FC 34; AL 295), que no ha de confundirse con la gradualidad de la ley. Las personas están en camino, y atraviesan varias etapas cognitivas y existenciales, valoran y deciden moralmente con el ejercicio prudencial de su libertad (esta hipótesis se refiere a las personas que obran con/de buena voluntad) en todo aquello que comprenden en cada momento y sobre lo que tienen capacidad de actuar, cosa que puede no coincidir plenamente con “las exigencias objetivas de la ley” (AL 295). (Por ejemplo: si pueden o no participar en la Eucaristía cuando se encuentran en situación objetivamente irregular).

Esta actitud eclesial de valoración coincide con aquello que en AL 293 se llama “el discernimiento pastoral de las situaciones” que no corresponden con la realidad plena del matrimonio cristiano; se trata de un discernimiento que permita “entrar en diálogo pastoral” con las personas afectadas. En dos ocasiones invita en este número 293 al discernimiento pastoral.

La aparición de *Amoris laetitia* ha despertado un doble debate, como hemos dicho más arriba: por una parte, la calidad o nivel valorativo del magisterio del papa Francisco en esta Exhortación y, por otra, la enseñanza

del capítulo octavo y especialmente la nota 351 (contenido basado en EG 44 y 47). Nos detenemos primero en este segundo debate, especialmente después del reto que lanzan al Papa cuatro cardenales a través de cinco cuestiones, cuyas respuestas se encontrarán en la reflexión siguiente.

1.2. Discernimiento del pastor desde la lógica de la integración

La valoración de las diversas situaciones no se sitúa en el ámbito de la cortesía formal o de la buena voluntad. Corresponde a la lógica de la “misericordia y de la integración” (AL 296) por parte de la Iglesia y del Señor Jesús, bien diversa de la lógica que a veces ha existido en la historia de la Iglesia y, en concreto, en la praxis sacramental, como ha sido la lógica de la exclusión o de la aplicación rígida de la ley.

El Papa insiste en la necesidad de que “el discernimiento del Pastor” busque integrar en la comunidad cristiana a todos aquellos que son integrables de cualquier modo, sin ceder a las dinámicas excluyentes y “evitando toda ocasión de escándalo” (AL 299). Esta actitud estará posteriormente recogida en la carta *Misericordia et misera*, firmada en la clausura del año jubilar de la misericordia, centrada en la afirmación “no hay pecado que la misericordia de Dios no pueda destruir”.

El camino a seguir es claro, como puede verse en la enseñanza que aparece entre los números 296 y 297: “el camino de la Iglesia es el de no condenar eternamente a nadie; de ejercer la misericordia de Dios en todas las personas que la buscan con corazón sincero (296): Se trata de integrar a todos, se debe ayudar a cada uno a encontrar el modo propio de participar en la comunidad eclesial, para que se sienta objeto de una misericordia “inmerecida, incondicionada y gratuita”. Nadie puede ser condenado para siempre, porque esta no es la lógica del evangelio” (297).

Por esto, el discernimiento debe estar muy atento y ha de saber distinguir bien las diversas situaciones sin dejarse llevar de soluciones simplistas y generalizadas: los Padres sinodales han afirmado que el discernimiento por parte de los pastores debe hacerse siempre “distinguiendo adecuadamente” (nota 331: *Relatio sinodi* 2014,26), con una mirada que discierna bien las situaciones. Sabemos que no existen “recetas simples” (AL 298: cita a Benedicto XVI, *Encuentro mundial de las Familias en Milán*, 2002).

1.3. Discernimiento del Pastor y discernimiento de los fieles: “el discernimiento pastoral y personal”

La exhortación de AL no habla sólo del discernimiento del pastor, sino también del discernimiento personal, propio de los fieles. Es más, los pone en estrecha conexión y los estudia de forma unitaria.

AL 298 trata simultánea y unitariamente estas dos modalidades de discernimiento. Cuando estudia la diversidad de las situaciones de los divorciados vueltos a casar, a partir de la cita de FC 84, subraya la necesidad de no dejarse llevar de “afirmaciones excesivamente rígidas” y de “dejar espacio a un discernimiento adecuado, personal y pastoral”. Estas dos modalidades de discernimiento, “personal y pastoral”, se recuerdan también al comienzo de AL 300 y se dice explícitamente que van unidas en el proceso del discernimiento: “si se tiene en cuenta la innumerable variedad de situaciones concretas, como aquellas que hemos mencionado más arriba, es comprensible que no debamos esperar del sínodo ni de esta Exhortación una nueva normativa general de tipo canónico, aplicable a todos los casos. Es posible solamente una nueva invitación a realizar un responsable discernimiento personal y pastoral de los casos particulares”. El Papa, consciente y expresamente no quiere dar una norma más, sino indicar un proceso de discernimiento y acompañamiento para que el fiel tome su decisión.

Este tratamiento unitario de los dos discernimientos no debe ocultar que ambos tienen formas diversas de proceder. Especialmente, la clarificación de esta diversidad es también importante para tratar adecuadamente lo que la exhortación propone.

El discernimiento pastoral, como claramente indica el adjetivo, es aquello que realizan los sujetos de la acción pastoral, sobre todo obispos y presbíteros, en la relación con las personas o situaciones que son objetos de la atención pastoral: va orientado a acoger la peculiaridad y las diferencias de las diversas situaciones, poniendo en consideración las circunstancias —subjetivas y objetivas— y poniéndolas en relación con la enseñanza de la Iglesia y del Obispo (AL 300), mostrando a los fieles los caminos de fidelidad y de crecimiento de la vida cristiana en las situaciones analizadas.

El discernimiento “personal” se refiere, sin embargo, propiamente al discernimiento realizado en primera persona por parte del sujeto moral —el fiel mismo— que se encuentra frente a la necesidad de tomar una

decisión en orden al obrar concreto en una situación particular; tratándose de un cristiano, se supone que es quien busca ser fiel a la voluntad del Señor que ha de manifestarse en la situación concreta; el discernimiento del resto de actuaciones que acompañan esta decisión concreta, es la razón por la que el fiel se dirige al pastor. (El Papa es consciente que todo discernimiento sobre una decisión concreta ha de tener en cuenta el entorno de actuaciones y decisiones que el fiel ha de tomar y que influyen en la decisión concreta como en este caso de acceder o no a la Eucaristía de un divorciado vuelto a casar: algunas de estas actuaciones son señaladas por el Papa como la obligación natural y moral de atender a los hijos, el entorno familiar, el ejemplo dado a los jóvenes, el posible escándalo causado, etc.).

Es mediante este discernimiento personal por el que el fiel llega a su decisión personal de conciencia en la situación. Según nuestra tradición moral, el juicio de conciencia es la norma subjetiva última de la acción y nadie puede sustituirle ni siquiera el pastor (también en el sacramento de la penitencia). AL 305 recuerda y cita en este caso y oportunamente cuanto dice la Comisión Teológica Internacional (2009) sobre el hecho de que “la ley natural no puede presentarse como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen a priori al sujeto moral, sino que es una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”¹⁵.

La exhortación reclama formalmente esta doctrina tradicional en AL 37: “Queremos también dejar espacio a la conciencia de los fieles, que tantas veces responden lo mejor posible al evangelio en medio de sus limitaciones y pueden llevar adelante su discernimiento personal ante situaciones en las que se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, no a pretender sustituirlas”.

1.4. El lugar del discernimiento personal y pastoral: el fuero interno

La exhortación habla simultánea y unitariamente del discernimiento pastoral y personal porque el lugar en el que piensa es aquel en el que

¹⁵ Cf. Comisión Teológica Internacional, “En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural” (20+09) 59.

el sujeto de discernimiento pastoral (el pastor) encuentra al sujeto (o sujetos) de discernimiento personal (el fiel con su conciencia) en orden a la formación del juicio de conciencia para situaciones y decisiones concretas. En este lugar se tratan las situaciones que en la praxis de la Iglesia son consideradas materia propia del llamado fuero interno. El ámbito del fuero interno se distingue del fuero externo —que tiene ordinariamente por objeto el gobierno público de la Iglesia y trata por tanto cuestiones de carácter público— en cuanto se refiere a cuestiones que afectan primariamente a la conciencia moral del fiel (o de los fieles). El fuero interno tiene dos momentos: el no sacramental (coloquio pastoral) y el sacramental (sacramento de la confesión).

El capítulo octavo tiene presente los dos momentos del fuero interno. Es por ello útil pararse a reflexionar sobre esta peculiaridad en la tradición moral.

1.4.1. Pastores y fieles ante el fuero interno no sacramental (diálogo pastoral)

En este momento del fuero interno el pastor ejercita su autoridad moral aconsejándole en dialogo con el fiel. Este diálogo puede exigir/ necesitar un tiempo largo y a veces se sitúa dentro de la dirección espiritual. En este diálogo, el pastor —a iniciativa propia y en cuanto es interpelado— ayuda al fiel a valorar correctamente su propio comportamiento pasado y presente y sus posibilidades futuras, sin sustituir a la persona y obra ayudando a su conciencia, sin sustituirla.

En esta relación de ayuda moral (iluminación/acompañamiento) el pastor inspecciona el horizonte moral de su vida cristiana, ayuda a la persona a elegir cuando depende o no de él, para ver cuál es el ámbito de su responsabilidad y de sus posibilidades concretas; si puede mantenerlas o enderezarlas hacia las salidas espirituales necesarias en orden a la búsqueda sincera de la voluntad de Dios y para conformarse con ella.

El pastor —en el fuero interno no sacramental— no impone comportamientos ni establece aquello que la persona debe hacer; ayuda a la persona a elegir o a ver la propia responsabilidad moral respecto a la posibilidad concreta de su situación en orden a la cuestión (o a las cuestiones) objeto de diálogo. La decisión que aparezca es la norma de

la conciencia del fiel en primera persona y que asume aquella situación concreta —norma no universal en cuanto tal— y que puede no coincidir con la norma objetiva y abstractamente dada por la doctrina. La tradición moral católica conoce bien la posibilidad de la *epiqueia* que justifica y respalda esta decisión personal y formada.

AL 300 se refiere a este tipo de relación pastor-fiel cuando, asumiendo la *relatio finalis* del sínodo del 2015, recuerda que el pastor ayuda a los fieles “a la toma de conciencia de su situación delante de Dios” y acude a la “formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una plena participación en la vida de la Iglesia y los pasos que puede favorecerla o hacerla crecer”. También AL 303 alude al mismo proceso cuando escribe: “es necesario invitar a la maduración de una conciencia iluminada, formada y acompañada por el discernimiento serio y responsable del Pastor, y proponer una mayor confianza en la gracia”. Es asimismo probable la misma ayuda pastoral que se refiere en AL 304 cuando, recordando la enseñanza de santo Tomás de Aquino sobre la indeterminación de la normativa abstracta cuando más se descende a lo particular, afirma que tal doctrina debe estar presente en “el discernimiento pastoral” (del pastor) y precisamente por esto “aquello que forma parte de un discernimiento práctico ante una situación particular no puede ser puesto en el nivel de una norma” entendida como norma general. (Según la enseñanza tomista puesta en práctica continuamente por la Iglesia en el ámbito del sacramento de la penitencia, afirma que “lo particular a veces no entra dentro de lo general indeterminado”. Ejemplo: hay comportamientos del ser humano que por diversas razones —dada la dimensión histórica del ser humano— no están recogidas en la ley¹⁶. Aquí entra la *epiqueia*, es decir, cuando no está recogido por la ley, la autoridad inmediata a dicho comportamiento se convierte en legislador para el mismo).

Es importante subrayar que esta ayuda al discernimiento personal de tipo práctico por parte del pastor no debe ser interpretada como una ayuda a aplicar bien la norma a la situación concreta, sino como una ayuda para que la conciencia tenga la posibilidad concreta de elegir

¹⁶ En la nota 348 de AL podemos leer: “En otro texto, refiriéndose al conocimiento general de la norma y al conocimiento particular del discernimiento práctico, Santo Tomás

y hacer el bien o el bien posible en esa situación. AL 308 tomando literalmente EG 44 subraya que “la misericordia del Señor... nos estimula a hacer el bien posible...”. Y el bien posible no coincide siempre con la realización “del ideal en la forma más plena” (AL 303); al contrario, a veces —también iluminada— “la conciencia puede reconocer no solo que una situación no responde objetivamente a la propuesta general del evangelio; puede también reconocer con sinceridad y honestidad aquello que por el momento es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que la donación de Dios mismo está requiriendo en medio de la complejidad concreta de las limitaciones, aunque no sea aun plenamente el ideal objetivo” (AL 303).

El bien posible no es un bien impuro o indigno. Como el papa observa en AL 308 citando *Evangelii gaudium*: “comprendo a aquellos que prefieren una pastoral más rígida que no dé lugar a ninguna confusión. Pero creo sinceramente que Jesús quiere una Iglesia atenta al bien que el espíritu concede en medio de la fragilidad: una Madre que, en el momento mismo en que expresa claramente su enseñanza objetiva, no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mojarse en el fango del camino” (AL 308, nota 356; cf. EG 45).

En el contexto del capítulo octavo y en particular a la luz de AL 292 (que distingue entre realización radical de la unión ideal —matrimonio cristiano— y realización “en modo parcial o análogo”) aquello que acabamos de decir significa que en la conciencia del fiel puede considerarse como bien posible una de “aquellas situaciones que no corresponden aun a la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio”.

1.4.2. El paso del fuero interno no sacramental al sacramental.

Varias posibilidades

Cuando el fiel pasa por el coloquio o diálogos pastorales es frecuentemente orientado a dirigirse al fuero interno sacramental (la confesión). A veces, el paso es espontáneo o casi natural: a fuerza de los co-

llega a decir que “si no hay más que uno solo de los dos conocimientos, es preferible que sea el conocimiento de la realidad particular que se acerca más al obrar” Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* VI,6 (Ed Leonina, T XLVII, 354”).

loquios el fiel toma conciencia de la necesidad de la confesión en orden a la absolución y pide al presbítero que le ha acompañado que lo confiese.

Tal paso al sacramento no siempre es necesario. El fiel, ayudado e iluminada su conciencia, podría tomar la decisión de pensar que en su caso no tiene necesidad de confesión. Como se sabe, para la doctrina de la Iglesia, la confesión es necesaria para los pecados graves y mortales y, si hay pecados graves, sólo cuando quien los comete ocasiona un mal grave (con conciencia moral de la malicia grave del acto y con pura conciencia jurídica o canónica). Si no se da esta situación es libre de obrar diversamente. Es del todo posible que una persona no tenga la adecuada conciencia moral y/o no tenga libertad de obrar diversamente y que, habiendo hecho alguna cosa considerada objetivamente grave, no haya cometido un pecado grave en sentido moral y por tanto no tenga un pecado grave en este sentido y, como consecuencia, no tiene el deber de confesar para acceder a la Eucaristía. AL 301 alude claramente a esta doctrina cuando dice que quien está en condiciones/situaciones irreversibles (por ej.: volver a unirse con la primera mujer) no necesariamente “vive en estado de pecado mortal” y habla de los elementos/situaciones atenuantes en los sujetos agentes: “los límites no dependen simplemente de una eventual ignorancia de la norma. Un sujeto puede conocer bien la norma, y puede tener gran dificultad en comprender los valores insertos en la norma moral” (nota 339: FC 33) o se puede encontrar en condiciones concretas que no le permiten obrar diversamente (de otra manera) y tomar otras decisiones sin caer en una nueva culpa o hacer un daño a terceros (ejemplo: los hijos). Como bien han expresado los padres sinodales “pueden existir factores que limitan la capacidad de decisión” (340, *relatio finalis*, 51). En la misma línea se coloca AL 295 cuando, apoyándose en FC 34, describe con agudeza el peculiar obrar prudencial de la libertad por parte de los sujetos que obran sin poder cumplir plenamente las exigencias objetivas de la ley, obviamente sin culpa in causa.

En casos semejantes, de no necesidad de paso al sacramento para acceder a la Eucaristía, la confesión es simplemente aconsejada. No es infrecuente que también haya quienes no vean la estricta necesidad de la celebración sacramental y no pidan absolución y por tanto no pida celebrar el sacramento. Como a veces no es necesario acudir a la confesión, no es necesario que se confiese con el sacerdote que le ha acompañado. Podría ser otro confesor.

1.4.3. Acceso al fuero interno sacramental sin paso desde el no sacramental. El discernimiento sacramental

Se observa que en la actual praxis la mayoría de los fieles llegan directamente al fuero interno sacramental sin pasar a través del fuero interno no sacramental (por ejemplo: la dirección espiritual). Esto significa que será más difícil la ayuda por parte del pastor a la formación/acompañamiento de la conciencia del fiel, sea porque ordinariamente en el confesonario el tiempo no es suficiente y especialmente las personas son menos conscientes y dispuestos, sea porque el sacramento no se pueda considerar o establecer como un diálogo de ayuda moral: también se puede incluir tal decisión.

En semejantes casos, la lógica pastoral de AL vería —yo creo— que se invitase al fiel a un dialogo personal en contexto no sacramental, si es posible, o se le reenviase a un servicio diocesano dispuesto para el acompañamiento de las personas en tales situaciones (AL 244). En caso de que el fiel no pueda acogerse a esta sugerencia, el confesor seguirá las reglas propias de la praxis del confesonario respecto del juicio sobre la disposición del penitente.

Cuando interviene el fuero interno en efecto se activa un tipo peculiar de discernimiento que es exactamente el sacramental. Esto tiene como sujeto al confesor y como objeto la disposición del penitente. Según la doctrina tradicional, el confesor es invitado a valorar (juzgar) la disposición moral del fiel (C.980 del CDC. Si el confesor no tiene duda sobre la disposición del penitente y le pide la absolución, no debe negársela ni diferirla) —su arrepentimiento con relación a los pecados graves de los que tiene conciencia—; solo el arrepentimiento dispone a la absolución y la admisión a la Eucaristía. Tal discernimiento no tiene la forma de una sentencia penal de tipo jurídico; es y debe ser —como se ve en la exhortación de Juan Pablo II (*Reconciliatio et poenitentiae* 31, II)— el juicio propio de un tribunal de misericordia, dispuesto a acoger todo signo de arrepentimiento que haga posible la concesión del perdón.

Se trata de un juicio que se basa plenamente sobre cuanto el penitente comunica. Subrayo cuanto se ha dicho antes: según la tradición en el fuero interno (tanto sacramental como no sacramental) se debe siempre creer al penitente sea cuando habla contra sí mismo sea cuando habla a su favor, si no se dan pruebas evidentes en contra. Es por esto, entre otras razones, que se admitía en el pasado la praxis de la aceptación de la nulidad de la

primera unión en el fuero interno, en el caso en el cual el confesor hubiese adquirido la certeza moral de tal nulidad; también si no es demostrable en el fuero externo. Tal posibilidad es aun hoy sustancialmente admitida (esta, entre otras, es la razón por la que el Papa invita a acercarse a aquellas personas que están convencidos de que su primer matrimonio era nulo, pero por miedo u otras razones no piden la nulidad).

Hay por tanto un juicio que no parte de cero sino de una presunción a favor del penitente. Es regla de la praxis penitenciaria que se presume que el penitente está arrepentido cuando viene a confesar ya que ordinariamente el penitente viene libremente para recibir el perdón de los propios pecados y no por otros motivos (máxime en la situación actual en la que los penitentes se ven obligados a hacer un gran esfuerzo para acudir al confesor): por tanto, viniendo se reconoce pecador y sabe tener necesidad de perdón. Esto explica porque, si no hay pruebas en contra —o pruebas por las cuales el confesor tiene la certeza moral de que el penitente no está arrepentido de los pecados graves de los que tiene conciencia—, quien viene a confesar para ser absuelto debe ser absuelto.

2. Fuero interno sacramental y divorciados (civilmente) vueltos a casar.

De FC 84 al capítulo octavo de *Amoris laetitia*

2.1. La continuidad pastoral entre FC y AL

Quien lee *Amoris Laetitia* se da cuenta en seguida de qué es lo que busca e insiste en continuidad con FC; en varios puntos cita FC y se apoya en ella (ejemplo: cuando presenta la idea de las fases del crecimiento moral, cuando invita a prestar atención a la diversidad de situaciones, cuando tiende a discernir lo más posible las situaciones irregulares, etc.).

Se puede decir más: AL comparte profundamente la actitud pastoral de FC cuando en sus primeras frases del núm. 84 muestra el deseo de ir al encuentro lo mejor posible de la situación de los divorciados vueltos a casar: “La Iglesia, instituida para conducir a la salvación a todos los hombres y sobre todo a los bautizados, no puede abandonar a aquellos que —unidos en sacramento matrimonial— han buscado vivir con nuevas parejas. Por ello se esforzará, sin descanso, en poner a su disposición los medios de salvación”.

Es por esta tensión pastoral que FC 84 —mientras tiene bien presente el ideal (la separación de los cónyuges en segunda unión no válida)— admite una segunda posibilidad, que no corresponde plenamente al ideal, sino que de algún modo lo aproxima.

En efecto, FC reconoce que se pueden dar condiciones que hacen el ideal no practicable porque su actuación dañaría importantes bienes; escoge por eso una solución ya propuesta en la praxis del confesionario y asumida también por algunos episcopados (ejemplo el episcopado italiano en 1979), aquella de absolver y admitir a la Eucaristía al penitente dispuesto a vivir en la segunda unión como “hermanos”.

No casualmente AL 298 recuerda explícitamente esta apertura de FC: “La Iglesia reconoce situaciones en las que el varón y la mujer por serios motivos —como la educación de los hijos— no pueden cumplir la obligación por la separación” (AL 329, FC 84).

Por tanto, FC está pastoralmente abierta a una solución que no corresponde con el ideal (la separación) en consideración al bien de los hijos o por otros serios motivos.

Del resto, todo el núm. 84 de FC se configura como un proceso de integración: integra sacramentalmente las nuevas uniones que aceptan no considerarse matrimonio, pero continúan conviviendo por serios motivos; integra, aunque no sacramentalmente, también las parejas que no aceptan en la vida “vivir como hermanos” ya que invita a los fieles a ayudarse a no sentirse separados de la Iglesia (no lo están) y les solicita directamente la participación en diversas formas de vida eclesial.

Es bien conocido que FC mantiene cómo poder buscar otra cosa ya que últimamente el criterio de la verdad objetiva le parece determinante para la admisión a la Eucaristía: la nueva unión objetivamente no es un verdadero matrimonio. Lo dice claramente FC 84:

“La Iglesia, basándose en la praxis tradicional, fundada en la Sagrada Escritura, de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados vueltos a casar. Es lo mismo que no poder ser admitidos, desde el momento en que su estado y su condición de vida contradicen objetivamente aquella unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada por la Eucaristía. Hay otro motivo pastoral peculiar: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los

fieles serían inducidos al error y confusión acerca de la Doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio”.

Amoris laetitia, partiendo de la misma actitud pastoral y de la misma voluntad de integración, llega a una conclusión diversa en este punto ¿cómo?

2.2. Un paso adelante de *Amoris Laetitia*

Para captar el verdadero significado de esta diversa conclusión de *Amoris laetitia* es necesario considerar atentamente un texto de AL 305: “A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de todo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la ida de la gracia y la caridad recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia”. Este texto concluye con la nota 351 que comentaremos más adelante.

Considerando atentamente estas palabras no es difícil descubrir gran semejanza entre ellas y su conexión con FC 84. Cuando aluden a la condición de los divorciados vueltos a casar diciendo “una situación objetiva de pecado” de algún modo constatan la contradicción objetiva. También la referencia al hecho de “la ayuda de la Iglesia” corresponde a la mente de FC que pide a los divorciados vueltos a casar la relación con la Iglesia, si no pueden acceder a la Eucaristía. Cuando afirma después la posible convivencia entre gracia de Dios y estado objetivo de pecado está diciendo que forma parte del patrimonio general teológico, patrimonio ciertamente no negado por FC 84; no solo es nítida la afirmación de FC que los divorciados vueltos a casar no están separados de la Iglesia y pueden/deben participar de la vida de fe, esperanza y caridad de la misma Iglesia.

Lo que aparece decisivamente nuevo en AL está en la nota 351 donde se dice que la ayuda de la Iglesia puede ser constitutivo o establecido por los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía, o bien de la absolución y de la admisión a la Eucaristía.

La nota dice así: “En ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso a los sacerdotes les recuerdo que el confesionario

no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor” (EG 44); “e igualmente destaco que la Eucaristía no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles” (EG 47)¹⁷.

AL admite por tanto que en el fuero interno sacramental el confesor pueda en algunos casos absolver y admitir a la Eucaristía a los divorciados vueltos a casar —con una nueva unión seguramente invalida—.

El hecho de que haya elegido indicar en nota este avance de la praxis muestra claramente que AL no quiere poner una nueva norma en el lugar de la indicada en FC 84, literalmente solo quiere decir que en algunos casos la norma de FC 84 no obliga al confesor, si bien el confesor puede en determinados casos absolver y admitir a la Eucaristía haciendo excepción a la norma.

No se puede naturalmente saber en base a qué esto está dicho. Alguno podría llegar a decir —de hecho, ya ha sucedido— que se trata de una innovación o un ir en otra dirección. Pero esta no sería una conclusión correcta. En realidad, se puede decir lo contrario, que AL llega a este pasaje porque se pone a la escucha de la tradición moral de la Iglesia de forma más amplia de lo que FC 84 había hecho.

2.3. AL en escucha de la entera tradición moral de la Iglesia

Los motivos que llevan a FC 84 a la exclusión de la absolución y admisión a la Eucaristía no está indicado en dicho documento de Juan Pablo II. Como hemos visto son motivos teológicos, presentes ciertamente en la tradición, y motivos pastorales, en particular la preocupación por la suerte de la indisolubilidad también entre los cristianos.

Hay todavía un principio fundamental implícitamente incluido en el texto de FC 84 para excluir a los divorciados vueltos a casar de la Eucaristía, un principio sobre el cual substancialmente se basa la exclusión expresa en términos generales. El principio es: no puede ser admitido nunca a la Eucaristía quien vive una contradicción objetiva con cuanto significa la Eucaristía celebrada.

¹⁷ Cf nota 51 de EG donde esta afirmación se basa en las reflexiones de San Ambrosio y San Cirilo de Alejandría.

Ahora bien, este principio en tal forma absoluto no se encuentra en la tradición; es más, se puede afirmar decididamente que la tradición y la praxis moral de la Iglesia no conoce esta absolutización.

En efecto, para la tradición moral todo el patrimonio de la praxis del confesonario ha ofrecido durante siglos perspectivas más amplias y ha incluido también eventualidades y comportamientos diversos. Por ejemplo, la praxis sabe que para la absolución no se debe exigir del penitente arrepentido más de lo que pueda dar. Estas son circunstancias en las que no se puede pedir al penitente —para absolverlo y admitirlo a la comunión— que quede en una situación de grave peligro moral si esto significa provocar daños graves a sí mismo, a los propios seres queridos o a personas hacia las cuales tiene serias responsabilidades: la teología moral habla entonces de “ocasiones próximas de pecado”. Así la tradición conoce circunstancias en las cuales no se debe intentar cambiar las convicciones objetivamente equivocadas de una persona, que o no entiende o no puede entender la verdad de algunas posiciones morales de la Iglesia, para absolverla o admitirla a la comunión. Son aquellas circunstancias en las cuales el penitente está en “ignorancia invencible” o en condiciones de “conciencia objetivamente defendible” (se tenga en cuenta lo que se ha dicho sobre pecado grave). En tales circunstancias, según la valoración del confesor y teniendo en cuenta el bien del penitente, es posible absolver y admitir a la Eucaristía al penitente también si el confesor sabe que la situación (la modalidad de la acción) en la cual él vive es para la Iglesia un desorden objetivo. Una situación bien conocida de la tradición es aquella de la conciencia perpleja, el caso de la persona que mantiene en conciencia que continuamente hace mal pero no puede dejar/eximirse de hacerlo: la teología moral católica afirma desde siempre que el sujeto es invitado a elegir el mal menor y que en el hacer este mal menor no es culpable. De hecho, es absuelto y participa en la comunión. Análogo es el caso en el que el sujeto se encuentra delante de la necesidad de elegir entre valores que orientan a comportamientos que en situaciones coinciden (comportamientos que tienen doble efecto: principio de doble efecto) y escoge los valores permanentes no en sí, pero sí en su concreta condición y en su contexto existencial.

Estas posiciones de la praxis, bien presentes en la historia moral católica, no niegan el principio usado por FC pero no la absolutizan, constantemente lo interpretan y lo economizan —como dirían los orientales— con relación a las personas concretas y a su camino cristiano.

Ellos afirman que la tradición considerada en toda su complejidad ha admitido y admite la participación en la Eucaristía también a algunos casos de incoherencia entre la situación objetiva de las personas y el significado objetivo de la Eucaristía; los orientales han retenido y retienen que la contradicción objetiva de vida no prevalezca siempre sobre la consideración del bien del penitente¹⁸.

En contextos similares, el sacramento es visto no como premio de los perfectos (objetivamente y/o subjetivamente), sino como ayuda en el camino ofrecido a las personas a la que la culpabilidad subjetiva está claramente disminuida o ausente, no como consagración de la plena verdad de la existencia sino como fuerza/luz donada para crecer en la conciencia y situación de la existencia cristiana.

En otras palabras, AL apuesta por aquella parte de la tradición —en raíz, la misma tradición de FC— que no absolutiza el criterio sino lo relativiza y subordina al bien de la persona (de las personas): se dan circunstancias en las cuales toda norma queda reducida a su fin propio que es la salvación de las almas, el bien de las personas.

2.4. La condición *sine qua non* para la ayuda sacramental

En la perspectiva de AL lo que se requiere para que se active la ayuda sacramental es que se considere como oportuno y/o necesario para el bien de la persona o personas en su camino cristiano.

Pone en guardia ante algunas situaciones que no pueden ser consideradas bajo esta luz (discernimiento). Las palabras que siguen se refieren sobre todo a la posibilidad de realizar funciones y roles en la Iglesia: su significado se extiende también a otras situaciones: “Obviamente si alguien ostenta un pecado objetivo como si fuese parte

¹⁸ C. EG 47 en nota 51: Cf. San Ambrosio, *De Sacramentis*, IV, 6, 28: PL 16, 464: «Tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si pecco continuamente, he de tener siempre un *remedio*»; *ibíd.*, IV, 5, 24: PL 16, 463: «El que comió el maná murió; el que coma de este cuerpo obtendrá el perdón de sus pecados»; San Cirilo de Alejandría, *In Joh. Evang.* IV, 2: PG 73, 584-585: «Me he examinado y me he reconocido indigno. A los que así hablan les digo: ¿Y cuándo seréis dignos? ¿Cuándo os presentaréis entonces ante Cristo? Y si vuestros pecados os impiden acercaros y si nunca vais a dejar de caer —¿quién conoce *sus delitos*?, dice el salmo —, ¿os quedaréis sin participar de la santificación que vivifica para la eternidad?». ».

del ideal cristiano, o quiere imponer algo diferente a lo que enseña la Iglesia, no puede pretender dar catequesis o predicar, y en ese sentido hay algo que lo separa de la comunidad (cf. Mt 18,17). Necesita volver a escuchar el anuncio del evangelio y la invitación a la conversión” (AL 297). Desde el primer momento la misma lógica de la integración debe evitar toda ocasión cierta de escándalo (AL 299): también este aspecto está presente en el discernimiento sacramental.

Hay obviamente numerosos criterios positivos de discernimiento que pueden y deben ser tomados en consideración, AL 293 por ejemplo indica la existencia de algunos datos objetivamente verificables como la estabilidad y publicidad del vínculo, el afecto recíproco, la responsabilidad sobre los hijos, la capacidad de superar las pruebas. AL 300 ofrece también algunas líneas para un examen de conciencia específico que son particularmente significativas: “Los presbíteros tienen la tarea de acompañar a las personas interesadas en el camino del discernimiento de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia y las orientaciones del Obispo. En este proceso será útil hacer un examen de conciencia, a través de momentos de reflexión y arrepentimiento. Los divorciados vueltos a casar deberían preguntarse cómo se han comportado con sus hijos cuando la unión conyugal entró en crisis; si hubo intentos de reconciliación; cómo es la situación del cónyuge abandonado; qué consecuencias tiene la nueva relación con el resto de la familia y la comunidad de los fieles; qué ejemplo ofrece esa relación a los jóvenes que deben prepararse al matrimonio...”¹⁹ (*Relatio finalis* 337, 85).

Otros elementos son tratados de modo que el fiel se mueva en dialogo pastoral y en la relación sacramental: “La conversación con el sacerdote, en el fuero interno, contribuye a la formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una participación más plena en la vida de la Iglesia y sobre los pasos que pueden favorecerla y hacerla crecer. Dado que en la misma ley no hay gradualidad (FC 34), este discernimiento no podrá jamás prescindir de las exigencias de la verdad y de la caridad del evangelio propuesto por la Iglesia. Para que esto suceda, deben garantizarse las condiciones necesarias de humildad, reserva, amor a la Iglesia y a sus enseñanzas, en la búsqueda de la volun-

¹⁹ AL, nota 337, de la *Relación final* 2015,85

tad de Dios y con el deseo de alcanzar una respuesta a ella más perfecta” (AL 300). “Estas actitudes son fundamentales para evitar el grave riesgo de mensajes equivocados, como la idea de que cualquier sacerdote pueda conceder rápidamente excepciones, o que existan personas que puedan obtener privilegios sacramentales a cambio de favores. Cuando se encuentra una persona responsable y discreta, que no pretende poner los propios deseos por encima del bien común de la Iglesia, con un pastor que sabe reconocer la seriedad de las cuestiones que está tratando, se evita el riesgo de que en un terminado discernimiento se llegue a pensar que la Iglesia está siguiendo una doble moral” (300).

AL 298 no se limita a ofrecer criterios para algunas situaciones concretas que podrían consentir la ayuda sacramental. Lo hace utilizando también cuanto se dice en FC 84 sobre casos en los cuales la separación no sería justa y en particular recuerda el caso de “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, dedicación generosa, empeño cristiano, consciente de la irregularidad de la propia situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se caería en nuevas culpas” y ocasionaría graves daños. AL sabe bien lo que dice FC en un caso similar —la solución: vivir como hermanos— pero no puede eximirse de la observación de la nota 329 que la falta de intimidad podría llevar a poner en peligro la fidelidad de la segunda unión y el bien de los hijos. Esta nota alude claramente a la posibilidad que en casos semejantes el bien de los hijos y el bien relacionado de la estabilidad conyugal de la segunda unión —siempre irreversible— estén entre los criterios que pueden conducir al “discernimiento personal y pastoral” a la absolución y al acceso a la Eucaristía.

Siempre AL 298 recuerda otros casos posibles, entre los que está anotado en particular aquello del cónyuge injustamente abandonado y unido en nueva unión estable.

2.5. El confesor católico en medio entre FC y AL.

La centralidad de su papel

No hay duda de que todo confesor católico en este momento se encuentra en medio: a la escucha entre FC y AL. No se puede negar el

desconcierto y la confusión de muchos. La FC, si su solución es reconocida como más limitada e insuficiente, ha ofrecido también durante años un cuadro de referencia dotado de autoridad. El confesor ha podido continuar siendo más un aplicador de la norma que un pastor y un padre personalmente preocupado del bien del penitente y de su camino cristiano.

Hoy, en continuidad con FC, la actitud indicada por AL exige que el confesor asuma mayor responsabilidad personal en el valorar el bien del penitente y de las personas comprometidas en su obrar, con corazón misericordioso y con intención terapéutica. Su rol es ciertamente más comprometido. No se necesita decir que parece más significativo, más rico y misteriosamente mas pleno. Ayudan a comprenderlo algunas palabras del papa Francisco dichas a todos los confesores y que todos deberían meditar:

“Es necesario evitar dos extremos opuestos: el rigorismo y el laxismo. Ninguno de los dos hace bien, porque en realidad no se hacen cargo de la persona del penitente. La misericordia sin embargo escucha con el corazón de Dios y quiere acompañar el alma en el camino de la reconciliación. La confesión no es un tribunal de condena, sino experiencia de perdón y de misericordia.”

(Discurso 28 marzo 2014)

“Muchas veces se confunde la misericordia con el ser confesor ‘de manga ancha’ pero pensad esto: nunca un confesor de manga ancha ni un confesor rígido es misericordioso. Ninguno de los dos. El primero porque dice: adelante, esto no es pecado, vete. El otro porque dice: ‘no, la ley dice...’, pero ninguno de los dos trata al penitente como hermano, lo toma de la mano y lo acompaña en su camino de conversión. Uno dice: no, la ley dice: no. Sin embargo, el misericordioso lo escucha, lo perdona, y lo acompaña porque la conversión, comienza hoy, pero debe continuar con perseverancia. Lo toma sobre si, como el Buen pastor que va a buscar la oveja perdida y la toma sobre si. Pero no hay que confundir. Esto es importante: Misericordia significa tomar sobre si la tarea del hermano y ayudarle a caminar.”

(Discurso 12 marzo 2015)

Análisis teológico de la encíclica *Magnifica humanitas* de León XIV

Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0007-5000-130X
Carlostotumo@gmail.com

Recibido: 1 junio 2026 / Aceptado: 8 julio 2026

Resumen: Este artículo examina la arquitectura argumentativa de la encíclica *Magnifica Humanitas* de León XIV a la luz de tres ideas centrales. En primer lugar, reconstruye la base antropológica del documento, centrada en la dignidad humana, la relacionalidad constitutiva de la persona y la comprensión cristológica del ser humano a la luz del Verbo encarnado. En segundo término, analiza los principales retos contemporáneos identificados por la encíclica, especialmente el paradigma tecnocrático, la concentración del poder tecnológico, la inteligencia artificial, la deshumanización digital y la rehabilitación cultural y política de la guerra. Finalmente, expone la propuesta de acción formulada desde la Doctrina social de la Iglesia, destacando los princi-

pios del bien común, la subsidiariedad, la solidaridad, el destino universal de los bienes, la justicia social y el desarrollo humano integral como criterios para orientar éticamente la técnica en la era digital. El estudio sostiene que la novedad del texto no consiste en romper con la tradición social católica, sino en actualizarla frente a las condiciones inéditas del presente, proponiendo una crítica del poder tecnológico articulada desde una antropología teológica de la dignidad y una praxis histórica ordenada a la fraternidad y al cuidado de la persona.

Palabras clave: *Magnifica Humanitas*, dignidad humana, inteligencia artificial, paradigma tecnocrático, Doctrina social de la Iglesia.

Theological Analysis of the Encyclical *Magnifica Humanitas* of Leo XIV

Abstract: This article examines the argumentative structure of Pope Leo XIV's encyclical *Magnifica Humanitas* in the light of three central ideas. Firstly, it reconstructs the anthropological foundation of the document, centred on human dignity, the relational nature inherent to the person, and the Christological understanding of the human being in the light of the Incarnate Word. Secondly, it analyses the main contemporary challenges identified by the encyclical, particularly the technocratic paradigm, the concentration of technological power, artificial intelligence, digital dehumanisation and the cultural and political rehabilitation of war. Finally, it sets out the proposal for action formulated on the basis of the Church's social doctrine, highlighting the

principles of the common good, subsidiarity, solidarity, the universal destination of goods, social justice and integral human development as criteria for the ethical guidance of technology in the digital age. The study argues that the novelty of the text does not lie in breaking with the Catholic social tradition, but rather in updating it in the face of the unprecedented conditions of the present, proposing a critique of technological power grounded in a theological anthropology of dignity and a historical praxis oriented towards fraternity and the care of the person.

Keywords: *Magnifica Humanitas*, human Dignity, artificial intelligence, technocratic Paradigm, Church social Teaching.

1. Introducción

La encíclica *Magnifica Humanitas* de León XIV se sitúa explícitamente en continuidad con la tradición inaugurada por *Rerum novarum*. Con esta encíclica, publicada en 1891, León XIII impulsó una reflexión sistemática sobre la sociedad, la economía y la política que hoy identificamos como Doctrina social de la Iglesia. El Papa León XIV asume ese legado² y lo relee a la luz de las *res novae* del presente, especialmente frente al impacto de la inteligencia artificial sobre la comprensión de la

² El capítulo segundo de la encíclica expone el recorrido magisterial de las afirmaciones teológicas y sociales de la *Rerum novarum*.

persona, la configuración de las relaciones sociales y la reorganización de las estructuras del poder.

Desde esta perspectiva, la propuesta de León XIV se inscribe en la Tradición y en el Magisterio, y aspira a ofrecer no sólo un juicio moral sobre las transformaciones técnicas de la época, sino también un discernimiento teológico y social capaz de orientar la acción histórica. La encíclica parte de la convicción de que la reflexión cristiana debe confrontarse con la vida concreta de los pueblos y con los conflictos que atraviesan cada tiempo; por eso, su lectura de la técnica no permanece en el plano abstracto, sino que se despliega como una interpretación histórica de las condiciones culturales, políticas y antropológicas del presente.

El análisis teológico que desarrolla este artículo no sigue de manera lineal los cinco capítulos de la encíclica, sino que reorganiza su contenido según tres núcleos de interpretación. En primer lugar, expone la base antropológica que sostiene su argumentación. En segundo término, examina los retos contemporáneos que el paradigma tecnocrático y la inteligencia artificial plantean a esa visión de la persona. Finalmente, presenta la propuesta de acción formulada desde la Doctrina social de la Iglesia, mostrando cómo los principios del bien común, la subsidiariedad, la solidaridad, el destino universal de los bienes y la justicia social pueden orientar una praxis histórica capaz de custodiar la dignidad humana en la era digital.

2. Base antropológica

El discernimiento social realizado por la encíclica está fundado en una comprensión teológica de la persona humana. Desde la perspectiva judeocristiana “la creación lleva impresa una bondad originaria que la mirada humana debe custodiar, cultivar y hacer madurar” (n. 20). Esta afirmación vincula la condición humana con una responsabilidad recibida: el ser humano no se comprende como dueño absoluto de sí ni del mundo, sino como custodio de un bien previo que debe desplegarse históricamente. En este marco se inserta la convicción cristológica decisiva del *Gaudium et spes* 22: “Los cristianos alzamos los ojos hacia el Dios que se hizo carne, sabiendo que ‘el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado’” (n. 1). La humanidad de Cristo no aparece aquí

como un mero modelo moral externo, sino como la clave hermenéutica desde la que puede comprenderse la verdad de lo humano.³

Desde este fundamento antropológico, el deseo humano es interpretado como apertura constitutiva hacia Dios y hacia la plenitud; apertura que es explicada desde una perspectiva agustiniana: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁴. Según esta afirmación agustiniana, el hombre no solamente ha sido creado por Dios, sino que está constitutivamente abierto y anhelante de una plenitud, la cual solamente alcanza en su creador. En efecto, afirma el Papa, “Dios ha inscrito en nuestro corazón un deseo de felicidad que abraza todas las dimensiones de la vida” (n. 11). Por ello, la condición humana no puede reducirse a autoconstrucción técnica ni a optimización funcional. Más aún, debemos “aceptar los límites y la fragilidad de la humanidad sin considerarlos un error que haya que corregir” (n. 12). Lejos de degradar a la persona, el límite forma parte de su verdad y de su posibilidad de maduración.

La plenitud humana, en este sentido, sólo se alcanza en clave relacional y oblativa. Así, “el ser humano está llamado a la comunión con Dios y ‘no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo’” (n. 48). La tradición cristiana, según recuerda el texto, sostiene además que “el ser humano está llamado a trascenderse no por evasión de la realidad” (n. 127), sino para realizarse en el amor, de tal manera que la transformación más alta de lo humano no nace de la autosuficiencia, sino del don y de la gracia.⁵ De ahí que “cuando aceptamos esta posibilidad de trascendernos a nosotros mismos con la gracia de Dios no renegamos de nosotros mismos, no nos volvemos menos humanos [...] Aquí se encuentra – continúa afirmando la encíclica – la diferencia radical respec-

³ “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” porque su humanidad es plenamente libre, abierta a los demás, capaz de construir relaciones solidarias y preciosas, y entregada al don total de sí” (n. 49).

⁴ Esta afirmación agustiniana, tomada de *Confesiones* I,1,1, es expuesta en el número 8 de la encíclica.

⁵ El número de la encíclica citado continúa afirmando que “la fe [cristiana] conoce un ‘más allá que nace del don de Dios. Esta transformación es obra del Espíritu Santo. Como enseñaba santo Tomás de Aquino, este proceso de elevación y transformación ‘sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana’, porque hay una distancia infinita entre nuestra naturaleza y la vida de Dios [...] Dios mismo es quien supera la desproporción ‘infinita’” (n. 127).

to a los sueños prometeicos: lo que salva lo humano no es la autosuficiencia potenciada, sino una relación que libera, una comunión que transforma [...] El futuro de una persona no es calculable, sino que está confiado a su libertad —elevada por la inagotable gracia divina— y a las relaciones que cultiva” (n. 128).

Esta visión adquiere particular relieve frente a las narrativas contemporáneas del transhumanismo y del posthumanismo. El texto observa que “en las promesas del transhumanismo y de algunas corrientes posthumanistas, que persiguen una humanidad potenciada y casi desencarnada, reconocemos un deseo que nos interpela: la necesidad de una vida más plena, menos expuesta a la fragilidad y al sufrimiento. Pero la Encarnación abre un camino diferente. Mientras las ideologías antiguas y nuevas empujan al hombre a la superación técnica del límite y a elevarse por encima de los demás para afianzar un dominio, el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo que desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud, asume nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación” (n. 232). En atención a esta antropología cristológica, el Papa nos invita “a contemplar en el rostro del Hijo una *magnífica humanidad* [...] En Cristo comprendemos que el hombre está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, y no espectador resignado ante los procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad” (n. 233). La encarnación, por tanto, no legitima la fuga de la vulnerabilidad, sino que la asume y la redime.

La dignidad humana recibe aquí una formulación robusta: “el hombre y la mujer son creados ‘a imagen y semejanza’ (cf. Gn 1,26-27) del Dios trinitario. Cada persona, hecha constitutivamente para la relación, es pensada y querida por Dios para entrar en una historia de comunión con Él, con los demás y con la creación. Su dignidad no depende de las capacidades que posee, de las riquezas o del rol que desempeña, ni de las decisiones justas o equivocadas que toma, sino que es un don que la precede y la excede, dado por Dios como expresión de su amor que nunca falla” (n. 50). En esta línea, la encíclica distingue diversas dimensiones de la dignidad —moral, social, existencial y ontológica—⁶ y subraya que “la

⁶ La encíclica expone estas dimensiones de la dignidad a través de las siguientes palabras: a) *La dignidad moral* es el modo en el que la persona orienta sus propias decisiones y su propio obrar; b) *la dignidad social* son las condiciones de vida de la persona y en el respeto

dignidad fundamental de cada persona no se adquiere, no debe ganarse ni necesita ser demostrada” (n. 53). Por eso mismo, “todo ser humano es creado a imagen de Dios e incorporado a una red de relaciones que lo vinculan a los demás, a los pueblos y a la creación” (n. 73), y la fe cristiana invita a leer esta realidad como una responsabilidad recíproca: “no somos simplemente vecinos unos de otros, sino que estamos confiados los unos a los otros” (n. 74).

A partir de aquí, el documento critica toda antropología reductiva. “Absolutizar una sola dimensión del ser humano es siempre erróneo [...] La inteligencia, si se absolutiza, termina por velar otras dimensiones esenciales de la vida: el afecto, la voluntad, la entrega y la relación” (n. 113). Del mismo modo, la vulnerabilidad no debe interpretarse como simple déficit: “Todo lo que representa un ‘límite’ —incapacidad, enfermedad, ancianidad, sufrimiento, vulnerabilidad— tiende a ser leído principalmente como un defecto que hay que corregir, más que como un espacio en el que el ser humano madura y se abre a la relación. En cambio, debemos recordar que el ser humano no florece a pesar del límite, sino a menudo a través del límite” (n. 118). “Precisamente —continúa afirmando el Papa— en nuestro ser limitados es donde encuentran lugar la compasión, la sincera preocupación ante las necesidades de los demás” (n. 119).⁷

Para concluir el desarrollo antropológico expuesto, es necesario subrayar que la antropología planteada no es ingenua, ya que también reconoce el carácter falible del ser humano. Sin embargo, aun en el dolor y el fracaso, la humanidad conserva una apertura a la conversión. Por ello, el

concreto que le es reconocido por la sociedad; c) *la dignidad existencial* es el modo en el que una persona percibe el valor de sí y de su propia vida; y d) *la dignidad ontológica* es la dignidad que pertenece a todo ser humano simplemente por el hecho de existir, de haber sido querido, creado y amado por Dios; ningún pecado, ningún fracaso, ninguna humillación, ninguna exclusión puede afectar el valor profundo de una vida humana que Él ha querido y llamado al ser. (cf. n. 52) [Hemos modificado la redacción de la cita para dar mejor claridad expositiva].

⁷ Para ahondar en la idea de la fragilidad como oportunidad de desarrollo integral de la persona son especialmente relevantes los siguientes números de la encíclica:

N. 120: “Aun cuando el límite se manifiesta como dolor interior, la sensatez humana enseña a no negarlo ni eliminarlo, sino a integrarlo. Para eliminar totalmente el dolor sería necesario, a fin de cuentas, apagar también el amor y el deseo”.

N. 122: “La finitud, cuando se acoge en la verdad, no empobrece al ser humano, sino que lo abre al reconocimiento del rostro de Dios y del otro. Por lo demás, precisamente porque

Papa afirma que “aun cuando el ser humano se deshumaniza y provoca tragedias, una pequeña luz sigue brillando en la humanidad y sigue siendo capaz de reavivarse, con la gracia de Dios, recorriendo caminos de conversión y reconciliación” (n. 121). Desde esta antropología integral se comprende también la subordinación de las estructuras económicas a la persona: “La persona humana es un fin y no un medio, y el orden económico debe permanecer subordinado a su dignidad y al bien común” (n. 152).

3. Retos contemporáneos

El diagnóstico de los retos contemporáneos parte de la convicción de que la fe cristiana debe leer históricamente las transformaciones del presente. Por ello, la encíclica no aborda la técnica como un fenómeno aislado, sino como una configuración cultural y política que incide en la manera de comprender a la persona, de organizar la vida social y de distribuir el poder. En este horizonte, la responsabilidad eclesial consiste en discernir los signos de la época para contribuir, desde el Evangelio, a una historia más justa y fraterna.

Con una poderosa clave simbólica, el documento contrapone dos modelos de construcción histórica: Babel y Nehemías.⁸ El primero expresa la tentación de una humanidad autosuficiente que busca estabilidad, poder y homogeneización sin referencia a Dios; el segundo remite a la reconstrucción compartida, paciente y relacional de la ciudad. Frente al “síndrome de Babel”, que hoy puede asumir la forma de la idolatría del lucro, de la uniformidad digital y de la reducción del otro a medio, la encíclica propone el “camino de Nehemías”, esto es, una lógica de escucha, corresponsabilidad y trabajo compartido. Esta oposición no es meramen-

experimenta el límite —la vulnerabilidad, el dolor, el fracaso— puede reconocer la dignidad propia y ajena como inviolable. Y en la misma experiencia del límite, sigue siendo capaz de intuir una fraternidad más grande que él mismo y de reconocer la injusticia como escándalo”.

⁸ Estos modelos tienen como referente las dos ciudades que San Agustín plantea en su obra *La ciudad de Dios*, XIV, 28, y que el Papa menciona con las siguientes palabras: “San Agustín describe la historia humana como un lugar de lucha entre dos amores, que han construido dos modos de habitar el mundo y de convivir, dos ‘ciudades’: por un lado, el amor a Dios y al prójimo; por otro, únicamente el amor a sí mismo” (n. 130).

te bíblica o espiritual, sino también sociopolítica, pues pone en juego dos modos de concebir el poder, la técnica y la convivencia humana.

El modelo de Nehemías adquiere, en este contexto, un espesor programático singular. Más que una simple referencia bíblica, funciona como una figura de reconstrucción política y social basada en la corresponsabilidad. Frente a las soluciones impuestas verticalmente, la encíclica subraya una lógica de colaboración en la que cada actor participa según su lugar, de modo que la ciudad se rehace no por uniformidad, sino por articulación de diferencias en torno a un bien compartido. Así, la crítica al tecnocratismo queda asociada a una defensa de la participación, la escucha y la reconstrucción de los vínculos comunitarios.

Por ello, la alternativa a Babel⁹ se formula de modo inequívoco: “Evitemos, por tanto, el ‘síndrome de Babel’: la idolatría del lucro que sacrifica a los débiles, la uniformidad que aplana las diferencias, la pretensión de un lenguaje único —incluso digital— capaz de traducirlo todo, incluso el misterio de la persona, en datos y rendimientos. Este es el riesgo de la deshumanización —construir el futuro excluyendo a Dios y reduciendo al otro a un medio—, una tentación antigua y siempre nueva, que hoy también toma un rostro técnico. Elijamos, en cambio, el ‘camino de Nehemías’, que pone de relieve el valor del trabajo compartido para hacer que la ciudad de Dios sea un lugar seguro para los exiliados que regresaron. Hoy, reconstruir significa reconocer que, en la pluralidad de voces y visiones que a veces recuerda la dispersión de las lenguas, existe, sin embargo, una posibilidad luminosa: la de edificar juntos, transformando la diversidad en un recurso y haciendo de la escucha y del diálogo el terreno común en el cual hacer crecer la justicia y la fraternidad” (n. 10). De este modo, el texto

⁹ Las características del modelo de Babel son: “Querer asegurarse estabilidad y poder, y sobre todo ‘perpetuarse un nombre’” [...] La empresa parece imponente: una sola lengua, una sola tecnología, una sola dirección. Sin embargo, el proyecto esconde un profundo engaño: es una obra concebida sin referencia a Dios, sustentada por una uniformidad que elimina la diversidad y que, en lugar de la comunión, elige la homogeneización. Cuando la ciudad se edifica sobre el orgullo y la pretensión de bastarse a sí misma, la comunicación se rompe, las lenguas se confunden y los seres humanos ya no se comprenden. El resultado no es la unidad, sino la dispersión. Babel revela así el límite de toda construcción que, por grandiosa que sea, surge de la absolutización de lo humano y de su pretensión de autosuficiencia, sacrifica la dignidad de las personas en aras de la eficiencia y aspira a alcanzar el cielo sin la bendición de Dios” (n. 7).

hace del trabajo compartido una respuesta concreta a la fragmentación contemporánea.

Estas palabras no significan un rechazo a ultranza de la ciencia y la técnica. Para evitar este error hermenéutico, el Papa realiza una valoración positiva, pero no ingenua. “Los descubrimientos científicos son presentados como un talento confiado a la humanidad” (n. 9) y la técnica se describe como “un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre” (n. 9). La valoración positiva de la ciencia queda, a su vez, complementada por una cautela ética constante debido a que “la tecnología puede curar, conectar, educar, cuidar la Casa común; pero también puede dividir, descartar, generar nuevas injusticias” (n. 9). Precisamente por ello, se advierte que “el poder y la omnipresencia de las tecnologías emergentes se entrelazan con el tejido de la vida cotidiana, moldean los procesos de toma de decisiones e inciden profundamente en el imaginario colectivo” (n. 4). El problema de fondo aparece cuando se instala el *paradigma tecnocrático*, definido como “la tendencia a dejar que la lógica de la eficiencia, del control y del lucro gobierne por sí sola las decisiones personales, sociales y económicas. En ese caso, la técnica deja de ser instrumento y pasa a convertirse en criterio, reduciendo la creación a objeto de explotación y a las personas a engranajes de un sistema que se pretende cada vez más eficaz” (n. 92).

La encíclica insiste además en que los avances tecnológicos “no son neutrales, porque toma el rostro de quien la concibe, la financia, la regula, la utiliza” (n. 9). Por eso plantea una pregunta hermenéutica decisiva: “quién detenta ese poder y hacia qué fines lo orienta” (n. 5). Esta cuestión es especialmente urgente en un contexto en el que los principales motores del desarrollo tecnológico son actores privados y transnacionales, cuyo poder supera a menudo el de muchos gobiernos. La concentración del poder en pocas manos genera opacidad, dificulta el control público y acrecienta el riesgo de nuevas dependencias, exclusiones y desigualdades.¹⁰ A esta concentración se une la seducción de promesas tecnológicas desproporcionadas, por lo que resulta indispensable evitar “el riesgo de desviarse hacia metas engañosas: la ilusión de una tecnología que prome-

¹⁰ “Cuando un poder de tal magnitud se concentra en pocas manos, tiende a hacerse opaco y a eludir el control público, y crece el riesgo de un desarrollo distorsionado que provoca nuevas dependencias, exclusiones, manipulaciones y desigualdades” (n. 95).

te liberarnos de toda fragilidad o modelos de bienestar que ‘dejan atrás’ a pueblos enteros” (n. 12). En tal escenario, la persona “corre el riesgo de ser valorada principalmente en base al rendimiento que ofrece” (n. 94), lo que revela una profunda mutación antropológica y política.

La inteligencia artificial (IA) constituye, dentro de este marco, un caso paradigmático. El texto habla explícitamente de “la era de la inteligencia artificial, en la que la dignidad humana corre el riesgo de verse eclipsada por nuevas formas de deshumanización” (n. 15). Su diagnóstico es matizado. Reconoce, en primer lugar, el carácter cambiante y opaco de estos sistemas¹¹ y, en segundo lugar, la encíclica advierte que no puede equipararse esta “inteligencia” con la humana. Las inteligencias artificiales imitan ciertas funciones y pueden superarlas en velocidad o capacidad de cálculo, pero permanecen ligadas al tratamiento de datos, carecen de conciencia moral y no habitan el horizonte afectivo, relacional y espiritual que hace posible la sabiduría.¹²

En este marco, la defensa de la dignidad humana adquiere un relieve normativo decisivo. La encíclica advierte que “es importante vigilar para que este crecimiento en la conciencia de la dignidad humana no sea ofuscado bajo la presión de nuevas ideologías o de determinados intereses

¹¹ “Es oportuno anteponer dos consideraciones: la primera es que cualquier afirmación sobre la IA corre el riesgo de quedar obsoleta en poco tiempo, dada la impresionante velocidad de desarrollo de estos sistemas. En segundo lugar, todos nosotros, incluidos quienes los diseñan, sabemos muy poco sobre su funcionamiento efectivo. Las inteligencias artificiales modernas están más ‘cultivadas’ que ‘construidas’ [...] Se manifiesta, por tanto, la urgencia de un doble compromiso: por una parte, una profundización de la investigación científica; por otra, un ejercicio de discernimiento moral y espiritual” (n. 98)

¹² “Hay que evitar el equívoco de equiparar esta ‘inteligencia’ a la humana. Estos sistemas imitan ciertas funciones de la inteligencia humana. Al hacerlo, a menudo la superan en velocidad y amplitud de cálculo, ofreciendo beneficios concretos en numerosos campos. Y, sin embargo, esta potencia sigue ligada exclusivamente al tratamiento de datos [...] Ella no tiene una conciencia moral: no juzga el bien y el mal, no capta el sentido último de las situaciones ni asume el peso de las consecuencias. Pueden imitar lenguajes, comportamientos, valoraciones; pueden simular empatía o comprensión, pero no conoce lo que produce, porque no reside en el horizonte afectivo, relacional y espiritual en el que el ser humano se vuelve sabio [...] Trabaja a través de un proceso de adaptación estadística a partir de datos y retroalimentaciones, que puede ser muy eficaz, pero no implica un crecimiento interior” (n. 99).

de gran poder en el mundo de hoy [... ya que] la persona termina reduciéndose a un medio para obtener resultados, a un recurso para ser usado y explotado, y no es reconocida como fin en sí misma, jamás instrumentalizable” (n. 51). Se trata, por tanto, de impedir una doble confusión: la antropológica, que equipara simulación y comprensión, y la política, que delega en sistemas automáticos decisiones que afectan a la vida humana.

De ahí que los peligros deshumanizadores de la IA no sean accidentales ni marginales. Según la encíclica, estos sistemas “pueden acostumbrarnos a delegar demasiado y a buscar respuestas rápidas, debilitando el juicio personal y la creatividad [...] corre el riesgo de hacernos olvidar que estas reflejan los parámetros culturales de quienes las han proyectado y adiestrado, con todas sus virtudes y defectos [...] en usuarios poco conscientes puede inducir a engaño y dar la falsa impresión de estar en una relación con un auténtico sujeto personal. Cuando la palabra es simulada, esta no construye una relación, sino una apariencia [...] que pierda el deseo mismo de buscar realmente al otro” (n. 100). La crítica no se limita, por tanto, a la eficiencia o a la seguridad, sino que alcanza el núcleo mismo de la experiencia humana: el juicio, la creatividad y la relación interpersonal. A ello se suma su huella ecológica, ya que “los actuales sistemas de IA requieren grandes cantidades de energía y agua, inciden de manera significativa en las emisiones de anhídrido carbónico y consumen recursos de manera intensiva” (n. 101). Además, cuando la IA interviene en procesos que afectan derechos, oportunidades, reputación y libertad, su uso “nunca es un hecho puramente técnico” (n. 102), razón por la cual el discernimiento ético no puede limitarse al fin perseguido, sino que debe interrogar el diseño mismo del sistema y la idea de persona y de sociedad que queda inscrita en sus datos y arquitecturas.

En consecuencia, la encíclica reclama responsabilidad, transparencia, gobernanza y prudencia. Sin embargo, en este momento del argumento el interés principal no radica todavía en detallar los instrumentos normativos, sino en mostrar que el problema tecnológico es inseparable de una determinada comprensión del poder y de la persona. Por eso, la discusión sobre marcos jurídicos, controles independientes o criterios de diseño remite, en última instancia, a una cuestión previa: si la técnica permanecerá subordinada al bien humano o si tenderá a convertirse en una racionalidad autosuficiente que reorganiza la vida social según la lógica de la eficacia.

La crítica al poder tecnológico culmina en una reflexión sobre la guerra, la cultura armamentística y la degradación del espacio público. La encíclica denuncia “la expansión de una cultura del poder, hecha de polarizaciones y violencias” (n. 185), así como “un verdadero cambio de paradigma en el discurso público y en las decisiones de rearme, con una preocupante rehabilitación de la guerra como instrumento de política internacional, mientras se erosionan precisamente aquellos criterios éticos que habían limitado su uso” (n. 190). Esta rehabilitación se ve favorecida, además, por “una preocupante pérdida de la memoria histórica [...] Sin una memoria viva de los horrores de la guerra, las decisiones políticas corren el riesgo de tomarse sobre la base de cálculos de fuerza, carentes de una visión de las consecuencias a largo plazo” (n. 191). A todo ello se añade la mediación digital de los conflictos. El texto advierte: “A todo esto se suma un elemento nuevo y decisivo: la dimensión mediática y digital. Las redes de comunicación, los entornos informativos fragmentados y los algoritmos que premian el enfrentamiento pueden amplificar la polarización y el resentimiento, acelerar la propaganda y dificultar el discernimiento común. Así, la guerra no sólo se libra, sino que también se prepara culturalmente a través de narrativas simplistas, lógicas de amigo-enemigo, desinformación y miedo” (n. 192). La encíclica relaciona esta deriva con la estructura económica de la guerra y denuncia “el crecimiento de la industria bélica, que se ha convertido en un sector clave de la economía de algunos países. La estrecha conexión entre los intereses económicos, los aparatos militares y las decisiones políticas genera una ‘nación armada’ [...] Frente a esto] No podemos ignorar los enormes intereses económicos que están detrás de la guerra” (n. 193). En este marco, la incorporación de la IA al ámbito militar agrava todavía más la situación, puesto que han surgido “sistemas de armas con autonomía operativa [que hacen] que la guerra sea más ‘viable’ y menos sujeta al control humano [...] Por ello, el desarrollo y el uso de la IA en el ámbito bélico deben estar sujetos a las restricciones éticas más rigurosas, y al respeto de la dignidad humana y de la sacralidad de la vida, evitando una carrera armamentista” (n. 197).

Frente a esta lógica, la encíclica propone construir “la civilización del amor”, entendida no como idealismo ingenuo, sino como traducción institucional de la fraternidad y de la justicia en medio de los conflictos del

presente.¹³ Esta propuesta se sostiene en una visión realista de la historia, donde “la gracia no elimina el conflicto con un gesto mágico, sino que genera una resistencia activa al mal y una creatividad sorprendente en el bien” (n. 211), y donde “la civilización del amor no nace de un gesto único y espectacular, sino de una suma de fidelidades pequeñas y tenaces, que hacen frente a la deshumanización” (n. 213). De este modo, la acción histórica cristiana queda definida como una praxis perseverante de reconstrucción de vínculos, instituciones y culturas de paz.

4. Propuesta de acción desde la Doctrina social de la Iglesia

La propuesta de acción planteada por la encíclica no consiste en sustituir a la comunidad política ni en confundir los planos de la acción eclesial y civil. Más bien, afirma que, desde sus respectivas autonomías, ambas deben colaborar en la búsqueda del bien común.¹⁴ De igual forma, subraya que “la Iglesia ‘no quiere levantar la bandera de la posesión de la verdad’, porque la verdad no es un territorio a defender, sino un bien que se comparte” (n. 25). Esta disposición abre un horizonte de cooperación pública, escucha mutua y discernimiento común.

El verdadero progreso, en este marco, no puede medirse únicamente por la potencia de los medios disponibles. La encíclica sostiene que “el verdadero progreso nace siempre de un corazón abierto al otro, de una inteligencia dispuesta a escuchar, de una voluntad que busca lo que une más que lo que separa” (n. 15), y añade que “la calidad de una civilización se mide no por el poder de sus medios, sino por el cuidado que sabe ofrecer, por la capacidad de reconocer un rostro en el otro y no una función”

¹³ “La civilización del amor, no es una utopía ingenua, sino un proyecto exigente. Consiste en traducir la caridad en estructuras de justicia, en dar cuerpo institucional a la fraternidad y en considerar al otro —ya sea persona o pueblo— como un aliado necesario para la construcción del bien común” (n. 186).

¹⁴ “La Iglesia reconoce el valor de las realidades sociales y políticas y respeta su propia responsabilidad, apoyando todo lo que protege la vida de las personas y fortalece los cimientos del tejido social. No pretende asumir las funciones que competen al Estado; por el contrario, valora su servicio al bien común y reconoce con convicción la responsabilidad que las instituciones civiles ejercen en la sociedad” (n. 21).

(n. 114). Desde esta lógica, los derechos humanos aparecen como traducción histórica de la dignidad intrínseca de la persona.¹⁵ Son inviolables, universales e inalienables, pero su defensa exige no quedarse en declaraciones formales:¹⁶ “No es suficiente afirmar con palabras que hombres y mujeres tienen la misma dignidad y los mismos derechos; es necesario que esto se traduzca en decisiones concretas” (n. 57).¹⁷

La propuesta de acción incluye también una ética del lenguaje y de la participación. En este punto, la encíclica subraya que el modo de hablar y de intervenir en el espacio público no es un asunto secundario: de él dependen la posibilidad del diálogo, el reconocimiento del otro y la construcción de acuerdos duraderos. Por eso, frente a los discursos que humillan o polarizan, propone una palabra veraz y franca que haga posible la deliberación común y abra caminos de cooperación.¹⁸

Las acciones a realizar en la defensa y trabajo por alcanzar un desarrollo integral de la persona se basa, en atención a la analogía de la *lógica de Nehemías*, en la subsidiariedad, según la cual ninguna instancia superior debe absorber aquello que personas, familias, comunidades locales y

¹⁵ “En la perspectiva cristiana, los derechos humanos no son un añadido externo a la persona, sino una traducción histórica de su dignidad intrínseca, que la comunidad internacional está llamada a tutelar y promover” (n. 54).

¹⁶ “Los derechos humanos son inviolables, porque son ‘inherentes a la persona humana y a su dignidad’. En consecuencia, son universales e inalienables [...] Estos derechos comportan consecuencias prácticas y efectos jurídicos” (n. 55).

¹⁷ “La tutela de los derechos humanos hoy está expuesta a dos riesgos particularmente graves. El primero es el de una declaración puramente formal, mientras que, junto con el progreso tecnológico, avanzan de manera disimulada o evidente violaciones de la dignidad humana. El segundo, que en realidad está en la base del primero, es el de no poder reconocer el fundamento de su universalidad, porque se ha renunciado a la ‘búsqueda de los fundamentos más sólidos que están detrás de nuestras opciones y también de nuestras leyes’” (n. 56).

¹⁸ El Papa invita a “evitar las palabras que humillan o enfrentan y a optar por la claridad que ilumina y la franqueza que abre caminos” (n. 14). Esta invitación se basa en una comprensión filosófica del lenguaje, en la cual las palabras no son regidas sólo por normas gramaticales y por fonética, sino que ellas tienen un poder performativo: “El poder de las palabras es enorme y lo experimentamos en nuestra comunicación cotidiana [...] Todos debemos, por tanto, hacer un examen de conciencia sobre las palabras que usamos” (n. 214).

cuerpos intermedios pueden realizar por sí mismos.¹⁹ La encíclica lo formula con claridad: “Ninguna mano, por sí sola, basta para sostener el peso de los desafíos que atraviesa el mundo; y ninguna es tan débil como para no poder ofrecer su contribución” (n. 13). Por ello, la organización social debe respetar y favorecer la responsabilidad de cada persona, superando toda forma de paternalismo o asistencialismo, y promoviendo una auténtica corresponsabilidad.²⁰

Esta lógica se vuelve especialmente relevante en la revolución digital. En ese ámbito, la subsidiariedad exige que los procesos tecnológicos no se impongan “desde lo alto de modo opaco y unilateral, sino que estén orientados al bien común mediante transparencia, responsabilidad y formas reales de participación, como auditorías independientes, claridad en los algoritmos, acceso equitativo a los datos y mecanismos de apelación” (n. 71). La cooperación entre niveles locales, nacionales e internacionales se vuelve así imprescindible para evitar que unos pocos actores orienten por sí solos los procesos que afectan a toda la comunidad humana.²¹

En cuanto al bien común, la encíclica recuerda que no se trata de un “simple listado de condiciones o instituciones, sino de un dinamismo relacional que hace posible el desarrollo pleno de personas y asociaciones” (n. 60). Este principio se vincula con el destino universal de los bienes, que hoy debe incluir no sólo los recursos materiales tradicionales,²² sino también “las nuevas formas de propiedad: patentes, algoritmos, plataformas digitales, infraestructuras tecnológicas y datos” (n. 67). De este modo, el acceso justo a los bienes inmateriales y tecnológicos deja de ser una cuestión periférica para convertirse en una exigencia central de justicia.

¹⁹ “La organización social debe respetar y favorecer la responsabilidad de cada persona [...] aquello que pueden hacer las personas, las familias, las comunidades locales y los cuerpos intermedios no debe ser absorbido por instancias superiores” (n. 68).

²⁰ “Se debe superar toda forma de gestión paternalista o asistencialista de la vida social, promoviendo un estilo de corresponsabilidad” (n. 70).

²¹ “No se puede dejar que pocos actores por sí solos orienten los procesos, sino que es necesario construir formas de cooperación que respeten los diversos niveles de la comunidad mundial y los hagan corresponsables del bien común” (n. 72).

²² “Los bienes de la tierra —el suelo, el agua, el aire y los recursos naturales— han sido dados por Dios a toda la familia humana para sostener la vida de todos [...] Este destino universal no se refiere sólo a los bienes materiales, sino también a los bienes inmateriales y culturales” (n. 65).

La solidaridad, por su parte, aparece como principio y virtud. Como principio, expresa la interdependencia objetiva entre personas, grupos y pueblos; como virtud, exige una determinación perseverante de trabajar por el bien común con atención preferente a los más débiles. De ahí que “la solidaridad requiere que las decisiones en materia de datos, algoritmos, plataformas e IA tengan en cuenta no sólo el beneficio inmediato de algunos, sino el impacto en todos los pueblos y en las generaciones futuras” (n. 76). Esta exigencia se prolonga en la justicia social, que no se limita a corregir desigualdades ya producidas, sino que interroga los mecanismos y estructuras que las generan. En la era digital, ello implica prevenir nuevas formas de exclusión, someter a control público el uso de los datos y garantizar un acceso equitativo a las oportunidades.

La propuesta de acción incluye, además, una defensa de la verdad como bien común y condición de la democracia. La encíclica advierte que el desinterés por la verdad conduce lentamente al totalitarismo,²³ y por eso rechaza tanto la demonización como la idolatría de los medios.²⁴ Frente a la cultura digital de la inmediatez,²⁵ propone una alianza educativa que involucre a la familia, la sociedad y el Estado (cf. nn. 140-147). Igualmente, reivindica el valor del trabajo como ámbito de expresión, relación y realización personal, y denuncia aquellos enfoques tecnológicos que desespecializan, someten a vigilancia automatizada o relegan a tareas rígidas y repetitivas.²⁶ Diseñar sistemas centrados en la persona y no sólo en el rendimiento constituye aquí una exigencia ética decisiva.

²³ “La búsqueda de la verdad es un elemento esencial para la democracia, que es en sí misma un instrumento de participación en el bien común [...] La democracia no se sustenta únicamente en normas y procedimientos, sino, ante todo, en una relación leal con los hechos y en una orientación real hacia el bien de las personas y del conjunto de la sociedad. El desinterés por la verdad conduce lenta pero inexorablemente hacia el totalitarismo” (n. 134).

²⁴ “No se debe demonizar ni idolatrar los medios, sino gestionarlos a partir de un punto fijo: la verdad es un bien común y no una propiedad de quienes tienen poder o visibilidad” (n. 137).

²⁵ “La omnipresencia de los medios digitales genera una cultura de la inmediatez y la sobreestimulación, que alimenta el cansancio, el aburrimiento y la apatía ante el esfuerzo que supone buscar la verdad” (n. 139).

²⁶ La dimensión del trabajo como medio de realización personal y de servicio, que supera la miopía mercantilista, es una de las ideas de radical importancia en toda la encíclica. “El trabajo no es sólo fuente de ingresos, sino un ámbito decisivo en el que se

En este punto, la encíclica desarrolla con mayor precisión las exigencias normativas de una gobernanza ética de la IA. Recuerda que su uso “nunca es un hecho puramente técnico: cuando entra en procesos que inciden en la vida de las personas, afecta a sus derechos, oportunidades, reputación y libertad [...] Puede producir nuevas formas de descarte” (n. 102). Por ello, “el discernimiento ético de la IA no se puede limitar a preguntarse si usamos un determinado sistema para un fin bueno o malo, sino que debe interrogarse también sobre el modo en el que está diseñado y qué idea de persona y de sociedad queda inscrita en los datos y en los modelos que lo guían” (n. 104). Esta ampliación del juicio moral, desde la finalidad hacia el diseño y la arquitectura de los sistemas, constituye una de las aportaciones más significativas del documento.

De ahí que la responsabilidad no pueda quedar diluida en la complejidad técnica. La encíclica afirma que “para que la IA respete la dignidad humana y sirva realmente al bien común, es esencial que las responsabilidades estén claras en todas las etapas: desde quienes diseñan y programan los sistemas hasta quienes los utilizan y quienes resuelven confiarles las decisiones concretas” (n. 105). Igualmente, sostiene que “pedir prudencia, controles rigurosos y, en ocasiones, también una ralentización en la adopción de la IA no significa estar en contra del progreso, sino ejercitar un cuidado responsable hacia la familia humana [...] No basta invocar genéricamente la ética; se necesitan marcos jurídicos adecuados, vigilancia independiente, educación de los usuarios, una política que no renuncie a su tarea” (n. 106). Se trata, por tanto, de reintroducir la responsabilidad humana allí donde la fascinación tecnológica tiende a disolverla.

La subsidiariedad adquiere aquí una concreción particularmente relevante. El texto advierte que “la IA tiende a aumentar sobre todo el poder de quien ya dispone de recursos económicos, competencias y acceso a los datos [...] Por eso es indispensable que el uso de la IA —sobre todo cuando involucra bienes públicos y derechos fundamentales— esté acom-

forma la identidad, se tejen amistades y relaciones, se aprenden responsabilidades concretas y se discierne la propia vocación”. (n. 167). “Es una necesidad inherente a la condición humana, un camino habitual hacia la madurez, el desarrollo y la realización personal” (n. 149). “A través de él la persona desarrolla muchas dimensiones de su propia existencia” (n. 148). “El trabajo sigue siendo una dimensión fundamental de la experiencia humana; no es sólo un medio de subsistencia, sino también un espacio de expresión, de relaciones y de contribución a la comunidad” (n. 154).

pañado de criterios claros y controles efectivos, inspirados en la participación y la subsidiariedad [...] La propiedad de los datos no puede confiarse sólo al sector privado, sino que debe reglamentarse” (n. 108). Esta afirmación conecta directamente la crítica a la concentración del poder con la necesidad de proteger a comunidades, instituciones públicas y cuerpos intermedios frente a nuevas formas de subordinación tecnológica.

En esa misma línea, la llamada a “desarmar la IA” no pertenece sólo al ámbito militar, sino que expresa un criterio político general: “Desarmar la IA significa sustraerla a la lógica de la competencia armamentística, que hoy ya no es sólo militar sino económica y cognitiva [...] Desarmar quiere decir romper esta equivalencia entre poder tecnológico y derecho a gobernar. Desarmar no significa renunciar a la tecnología, sino impedirle el dominio sobre lo humano. Significa sustraerla a los monopolios, hacerla discutible, refutable, y por tanto habitable, restableciendo en ella la pluralidad de las culturas humanas y de las formas de vida” (n. 110). Con ello, la encíclica propone una ecología integral de la técnica: una forma de habitarla críticamente, sin idolatría, desde la pluralidad cultural y el primado de la dignidad humana.

Finalmente, todos estos principios confluyen en la categoría de desarrollo humano integral. “El desarrollo es auténtico sólo si es ‘integral’, es decir, dirigido a promover a todos los hombres y a todo el hombre” (n. 82). Esto implica que el crecimiento de personas y pueblos abarque todas las dimensiones de la existencia y permanezca abierto a las generaciones futuras. En este marco, la crítica al transhumanismo y al posthumanismo no equivale a un rechazo de la técnica, sino a una objeción frente a toda visión que trate al ser humano como materia disponible para ser perfeccionada o superada.²⁷ Por eso, la encíclica concluye su propuesta afirmando que “el humanismo cristiano no rechaza la ciencia ni la técnica, sino que las asume con gratitud y realismo, y las sitúa ‘con los pies en la tierra’

²⁷ “El transhumanismo imagina una potenciación del ser humano por medio de las tecnologías —biomedicina, ingeniería del cuerpo, dispositivos, algoritmos—, con la aspiración de incrementar el rendimiento y las capacidades. El posthumanismo, sobre todo en sus versiones más radicales, va más allá: critica el antropocentrismo y plantea una forma de hibridación entre el ser humano, la máquina y el ambiente, hasta imaginar que atravesará el umbral en el que la humanidad se superará a sí misma, entrando en una nueva etapa evolutiva” (n. 116).

dentro de una vocación más alta” (n. 129). Se trata, en definitiva, de ordenar la inteligencia creativa al bien común, a la justicia, al cuidado de los frágiles y de la creación, para que la técnica permanezca verdaderamente al servicio de una humanidad más humana.

5. Conclusión

A la luz de las citas examinadas, *Magnifica Humanitas* de León XIV presenta una arquitectura argumentativa coherente que parte de una antropología teológica de la dignidad, atraviesa el discernimiento crítico de los retos contemporáneos y culmina en una propuesta de acción articulada desde los principios de la Doctrina social de la Iglesia. La encíclica no se limita a denunciar los riesgos del paradigma tecnocrático o de la inteligencia artificial, sino que ofrece una visión positiva y exigente de la historia: custodiar la persona humana, reconstruir vínculos de comunión y orientar la técnica hacia el bien común. En este sentido, su novedad no radica en abandonar la tradición social católica, sino en actualizarla con rigor frente a las condiciones inéditas del presente.

La fuerza del texto radica, precisamente, en mostrar que la cuestión tecnológica es inseparable de la cuestión antropológica, política y espiritual. Allí donde la cultura contemporánea tiende a medir el valor humano según el rendimiento, el control o la capacidad de optimización, la encíclica recuerda que la persona es un fin y no un medio, que la fragilidad puede constituir un lugar de revelación y maduración, y que la justicia social debe quedar inscrita desde el origen en las estructuras y diseños que organizan la vida común. De este modo, la Doctrina social de la Iglesia aparece como una gramática viva para pensar y actuar en la era digital, no desde la nostalgia ni desde el temor, sino desde una esperanza crítica orientada hacia una *magnífica humanidad* llamada a la comunión con Dios, con los demás y con la creación.

Orar a la carta

Bernat Hernández
Universitat Autònoma de Barcelona
bernat.hernandez@uab.cat

Recibido: 28 mayo 2026 / Aceptado: 1 julio 2026

El libro *En el restaurante del chef Agustín de Hipona*, de fray Pío de Luis Vizcaíno OSA, parte de una apuesta tan sencilla como arriesgada, la de llevar la oración al lenguaje de la mesa. El lector no se encuentra ante una exposición doctrinal tradicional ni ante una síntesis académica del pensamiento agustiniano. Se trata de una propuesta original, un ejercicio de traslación que convierte una tradición espiritual compleja en una práctica susceptible de ser saboreada.²

La referencia culinaria organiza todo el itinerario. La oración se ofrece como un “banquete” con entrantes, platos servidos, vajilla, postres y bebidas, y el lector es conducido por ese recorrido con una intención claramente pedagógica. La metáfora no funciona como adorno, sino como arquitectura del libro. Ordena los capítulos, marca el ritmo de lectura y, sobre todo, convierte la oración en una experiencia de incorporación, algo que no basta con entender, porque debe ser probado. El texto insiste en que no se trata de leer sobre la oración, sino de degustarla. Esta insistencia reaparece en la caracterización de san Agustín como una “copiosa despensa intelectual, espiritual y moral”, capaz de ofrecer alimento a quien lo busca.

¹ Pío de Luis Vizcaíno OSA, *En el restaurante del chef Agustín de Hipona*, Madrid, Editorial Agustiniana, 2026, colección “Espiritualidad agustiniana”, número 11. Con la simpática postdata del prólogo/publicidad: “Cliente habitual de este restaurante es el actual obispo de Roma, el papa León XIV”.

La fuerza de esta propuesta se entiende mejor si se sitúa en un horizonte más amplio. La lectura de fray Pío de Luis nos recuerda inevitablemente al relato *El festín de Babette* de Karen Blixen, popularizado por la película de Gabriel Axel de 1987.³ En ambos casos, la comida no es un simple recurso decorativo, sino el modo mismo en que acontece una experiencia espiritual. En el libro, la oración se plantea como alimento, como algo que se recibe, se asimila y termina por transformar la vida interior. El banquete cocinado por Babette produce algo muy parecido. Sin discursos ni explicaciones doctrinales, deshace antiguos resentimientos y restablece la convivencia. Como dice el general Loewenhielm al final de la cena: “Se han abrazado la misericordia y la verdad, amigos míos. La rectitud y la dicha se besarán mutuamente”. Se han encontrado en el banquete, lo que permite verbalizar una experiencia que el resto apenas sabe nombrar. La afinidad se hace más clara en la lógica del don. Babette cocina sin esperar nada a cambio; su gesto es pura gratuidad. Del mismo modo, la oración que describe De Luis parte siempre de la idea de que Dios habla primero, y el hombre responde. No se trata de producir algo, sino de acoger.

También coinciden en la función de la memoria. En las *Confesiones*, leídas aquí como una “catedral de oración”, la vida se reorganiza al ser narrada ante Dios. En *El festín de Babette*, el acto de comer despierta recuerdos y hace posible una reconciliación que parecía imposible. En ambos casos, la experiencia transforma porque reordena lo vivido. La diferencia está en el lugar de esa transformación. En la narración de Blixen viene de fuera, como un acontecimiento inesperado; en el libro, se sitúa en el interior, en el corazón. Pero el resultado acaba por converger en una vida que, al ser “nutrida”, cambia. Así entendida, la metáfora del restaurante de nuestro libro encuentra en *El festín de Babette* su equivalente narrativo; la experiencia espiritual no pasa solo por ideas, sino por una disposición elemental de sentarse a la mesa, recibir, recordar y dejarse transformar.

En un registro más académico, en la última década, distintas corrientes teológicas y culturales han insistido en la dimensión simbólica y convivencial del comer. Norman Wirzba, en *Food and Faith*, formuló de manera particularmente clara esa intuición de que comer es una de las formas

³ Isak Dinesen (Karen Blixen), *El festín de Babette* (1952), Madrid, Nórdica Libros, 2005, traducción de Francisco Torres Oliver.

primarias de participar en la vida de otros. No es solo recibir alimento, sino entrar en una red de dependencia, gratitud y comunión en la que la mesa se convierte en un lugar de revelación cotidiana. La oración, como la comida en Wirzba, se entiende entonces como recepción agradecida, incorporación y transformación compartida.⁴ La propuesta de De Luis refleja esa teología contemporánea del alimento.

En una clave bíblica más narrativa, Philippe Baud ha recorrido un territorio próximo en *Et Dieu dit: Passons à table!*, donde la mesa aparece como lugar de revelación, desde la Pascua hasta el festín del Cordero, es decir, desde la memoria de la liberación hasta su cumplimiento escatológico.⁵ En ambos casos, la comida deja de ser un hecho neutro para convertirse en un lenguaje de comunión.

Nuestro autor no entra en esa discusión de manera explícita, pero su libro se mueve en ese mismo contexto. La comida no es aquí objeto de análisis, sino anclaje de mediación entre el hombre y la divinidad. El verdadero asunto es la oración, definida como diálogo nacido de la escucha. En uno de los pasajes más claros, se insiste en que Dios “habla primero” y que el creyente responde “con el oído, la mente, la lengua y el corazón”. La oración no deja de ser diálogo, pero el acento se desplaza, ya que antes que palabra emitida, es escucha; antes que iniciativa humana, recepción de una gracia que precede.⁶

³ “If food is God’s love made nutritious, and if eating is one of the primary means through which this love is extended through the world, then it makes sense to think that eating (in some transformed way, perhaps) will have a role in heaven as the sharing and enjoyment of God’s love. Eating matters in this life and the next because it is a realization –imperfect now but perfect then– of God’s eternal communion-building life” [“Si la comida es el amor de Dios vuelto alimento, y si comer es uno de los medios principales por los que ese amor se difunde en el mundo, cabe pensar que también en el cielo (quizá bajo una forma transformada) habrá lugar para comer como comunión y disfrute del amor divino. Comer importa en esta vida y en la otra porque anticipa –imperfectamente ahora, plenamente entonces– la vida eterna de Dios, generadora de comunión”, traducción libre mía] (Norman Wirzba, *Food and Faith. A Theology of Eating*, Cambridge University Press, 2018, segunda edición, p. XVIII).

⁴ Philippe Baud, *Et Dieu dit: “Passons à table!” Nourriture et repas dans la Bible*, París, Médiaspaul éditions, 2014.

⁵ Pío de Luis, *En el restaurante del chef Agustín de Hipona*, pp. 14-15.

Esta perspectiva encuentra su forma más lograda en la lectura de las *Confesiones*. Como he dicho, el libro las presenta como una suerte de “catedral de oración”, una expresión muy acertada que condensa bien la interpretación propuesta: la vida entera convertida en palabra dirigida a Dios. Orar no es aquí un acto aislado, sino una manera de releer la propia historia. El sujeto se descubre narrándose ante una presencia que lo precede.

El capítulo dedicado al corazón prolonga esta intuición desde una clave antropológica. El encuentro con Dios no se sitúa en un espacio exterior, sino en el interior del sujeto, allí donde se ordenan los deseos. En términos agustinianos, volver al corazón no es encerrarse, sino regresar al lugar donde ya se estaba siendo esperado. El libro acierta al traducir esta idea a un lenguaje accesible, sin eliminar del todo su densidad.

No es irrelevante que esta interioridad se exprese mediante una metáfora material. Comer implica tiempo, atención y disposición. Y en ese sentido, la propuesta del autor coincide con otras lecturas contemporáneas del hecho alimentario como espacio de sentido. Incluso en el ámbito cultural más general, como señalaba el obituario de Carlo Petrini, el movimiento *slow food* se habría fundado en la convicción de que comer bien podía “hacer la vida moderna más significativa”.⁷ No se trata de identificar espiritualidad y gastronomía, sino de recordar que comer exige tiempo, atención y disposición. En este sentido, tan cercano a la intuición del *slow food*, la metáfora de De Luis gana actualidad porque, frente a la prisa y el consumo, propone una forma de demora interior.

El cristianismo, sin embargo, introduce aquí el referente decisivo de la Eucaristía. Diversas tradiciones teológicas han descrito este gesto como la forma culminante de la relación entre alimento y experiencia espiritual. Louis Bouyer, en su obra clásica, recordaba que la Eucaristía prolongaba las bendiciones de la mesa judía y situaba el acto de comer en el corazón mismo del misterio cristiano.⁸ En un registro más reciente, Francys Silvestrini Adão, en *La vie comme nourriture*, proponía entender la existencia humana como una “fracción” que puede dar vida o producir división,

⁶ Clay Risen, “Carlo Petrini, whose Slow Food Movement transformed how we eat, dies at 76”, *The New York Times*, 22 de mayo de 2026.

⁷ Louis Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (1966), Barcelona, Herder, 1969.

según cómo se comparta.⁹ De Luis recoge estas intuiciones acertadamente, sin teorizar sobre ellas. La Eucaristía aparece como el centro del restaurante, el lugar donde el símbolo se vuelve realidad. Comer ya no es solo imagen, sino incorporación. En esa línea, el texto sugiere que el acto de recibir alimento es también un acto de comunión y de transformación.

El tono general del libro, sin embargo, evita la solemnidad excesiva. Hay en él una voluntad de hacer accesible la experiencia espiritual, incluso de introducir en ella cierta ligereza. Este rasgo puede ponerse en relación con aproximaciones como la de Enrique García-Máiquez sobre la risa en los Evangelios, donde se subrayaba que la humanidad de Cristo no queda reducida a la gravedad, sino que incluye una apertura a la alegría.¹⁰ De Luis se mueve en ese registro cuando introduce imágenes como las “bebidas espirituosas” o los “okupas” del corazón, pequeños desplazamientos que suavizan el discurso sin vaciarlo. El libro enlaza, pues, con las citadas propuestas de divulgación reciente que buscan traducir la espiritualidad (en este caso, agustiniana) a un lenguaje contemporáneo. El mismo autor incluso había recurrido a imágenes hormonales o afectivas (las llamadas, con cierta provocación, “endorfinas agustinianas” de otra obra suya) para señalar que la experiencia de Dios no excluye el gozo, sino que lo presupone.¹¹

La opción estilística tiene también sus límites. La metáfora del restaurante, tan eficaz al comienzo, se prolonga a veces más de lo necesario y corre el riesgo de imponerse sobre el contenido. Además, la densidad de referencias agustinianas, aunque manejadas con habilidad, puede exigir cierta familiaridad previa de los lectores. Pero esas reservas no desactivan el valor del libro. Más bien señalan su propósito. No es una obra para especialistas, sino una invitación a degustar el banquete completo. En sus mejores párrafos, que son abundantes, el libro consigue hacer visible la continuidad entre actos aparentemente distintos como comer, escuchar,

⁸ Francys Silvestrini Adão, SJ, *La vie comme nourriture. Pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté*, París, éditions Jésuites, 2023.

⁹ Enrique García-Máiquez, *Gracia de Cristo. Su sonrisa en los Evangelios*, Madrid, ediciones Monóculo, 2023.

¹⁰ Pío de Luis Vizcaíno OSA, *Endorfinas agustinianas*, Madrid, Editorial Agustiniiana, 2021, colección “Espiritualidad agustiniana”, número 9.

recordar y orar, para sugerir que todos ellos remiten, en último término, a una misma disposición espiritual.

Al final, lo que permanece es una impresión sencilla, pero tenaz. No basta con leer la carta ni con ordenar el menú. El libro solo despliega plenamente su sentido cuando el lector acepta entrar en la dinámica que se le propone, se sienta a la mesa, prueba, escucha y permite que algo en su interior se modifique. La oración deja entonces de ser un tema explicado para convertirse en una experiencia ofrecida; no se contempla desde fuera, sino que se degusta desde dentro. En esa capacidad de convertir una metáfora amable en una invitación espiritual efectiva, y en esa insistencia discreta que deja un gusto perdurable, reside buena parte de la eficacia del libro.

Recensiones

Lazcano, R. (Editor)

León XIV. El camino de un pastor

Editorial San Pablo, Madrid 2026 (195 páginas, 21 x 14)

Estamos ante una Biografía breve y directa. Cada capítulo va al punto esencial y a los momentos más importantes de su vida, con un lenguaje sencillo que conecta con la mayoría de las personas, y un enfoque muy humano que explora su psicología, motivaciones, personalidad, espiritualidad, su alma y el contexto histórico, social y eclesial que ha influido en su vida. Es una Biografía pensada para ciudadanos de a pie que quiere llegar a todos los que participan en la vida diaria de la Iglesia donde cada creyente puede encontrar inspiración e iluminación para su propia vida cristiana (p. 9-11). Así, nuestro autor nos va ofreciendo los orígenes familiares del nuevo Papa, su infancia y primeras experiencias religiosas, su educación católica y el entorno parroquial, como estructura formativa en el medio cultural USA de los años 1970, con toda su diversidad étnica e identidad católica (p. 21-24). Luego nos describe sus estudios secundarios y universitarios, su adolescencia y formación humanística. Así, se nos muestran sus estudios de Filosofía y Matemáticas en la *Villanova University* (p. 28-31), se nos ofrece su fe vivida y los sacerdotes de referencia, su interioridad y orientación vocacional agustiniana como proyecto de vida que responde a la llamada del Señor con su ingreso en la Orden de S. Agustín, su afianzamiento vocacional, profesión religiosa y su integración plena en la vida Agustiniana (pp.33-46). Y, así, se pasa a describir sus estudios de Teología, en el ambiente de la renovación Teológica del concilio Vaticano II, en la *Catholic Theological Union* de Chicago, y en Roma, corazón intelectual de la Orden de S. Agustín, donde estudia Derecho Canónico, en el *Angelicum*, y recibe la Ordenación

sacerdotal. De este modo, se ha capacitado para el desempeño de múltiples tareas y creado los fundamentos de su futuro liderazgo (pp.47-62). Luego, viene su etapa como misionero en Perú, en una situación muy difícil por el terrorismo, la covid y las inundaciones, donde muestra su gran sentido humano y solidario en la ayuda y el acompañamiento a los más pobres y que más sufren desde la piedad popular y el amor de Cristo en ellos (pp.63-73). En este tiempo va preparando su tesis doctoral sobre la *Autoridad como servicio en la Orden de S. Agustín*. Luego viene su etapa en el Seminario de Trujillo como Prior, Profesor y Formador, con su gran sentido de acogida y escucha, como orientación fundamental, donde a la vez desarrolla tareas pastorales que le prepararán también para sus tareas futuras desde el sentido de la misión como servicio (pp.74-82). Luego llega su etapa de servicio más directo a la Orden, primero como Provincial de su Provincia y luego como Prior General de toda la Orden de S. Agustín, donde fortalece y expande por todo el mundo el carisma agustiniano al visitar las comunidades agustinianas de los cinco continentes, con sus colegios, iglesias y parroquias, y se muestra como un líder de largo alcance al alimentarlas con su espiritualidad en sus diversos países y culturas (pp.83-95). Al terminar estos grandes servicios vuelve a su vida agustiniana y pastoral con toda sencillez y se reencuentra con su misión peruana y su pastoral de la escucha, el acompañamiento y la responsabilidad eclesial, que le sitúan a las puertas del episcopado. En efecto, es nombrado Administrador apostólico y obispo de Chiclayo en Perú como pastor de esa iglesia y sucesor de los Apóstoles, con su estilo pastoral de diálogo con sacerdotes, religiosos y fieles, hombres y mujeres, y promoción familiar, juvenil y vocacional, con su gran cercanía, frente al terrorismo, a los sufrimientos de la covid y las inundaciones del Niño. Se desempeña también como gran Canciller de la Universidad Sto. Toribio de Mogrovejo. Y, es muy notable su trabajo ante el caso Sodalicio, una herida profunda en la Iglesia y la sociedad, con su escucha de las víctimas, frente a los abusos y para su prevención, donde mostró también su firmeza en los principios, su sentido de la comunión eclesial y su responsabilidad social (pp.97-126). Así, llegamos a la última etapa de la vida religiosa y pastoral de Robert Prevost con su servicio en la Curia Romana y, finalmente, su nombramiento como Papa. Antes fue llamado a Roma por el Papa Francisco como Prefecto del Dicasterio de los Obispos, por su sólida experiencia pastoral, formación teológica profunda y sentido de gobierno

en la Orden Agustiniiana y en el episcopado de Perú, para atender al nombramiento de los Obispos en toda la Iglesia. Así, es creado Cardenal, que es también un servicio a la Iglesia universal con fidelidad a su misión, amor pastoral, capacidad de diálogo y discernimiento, sensibilidad humana y social, desde el diálogo con las iglesias locales, colaborando así a la configuración del episcopado universal (pp.127-138).

Así, llegamos al nombramiento del nuevo Papa en un momento histórico caracterizado por: “los desafíos globales complejos, secularización acelerada, transformaciones culturales, cambios sociales y necesidad de renovación evangelizadora”... “crecimiento del cristianismo en África y Asia, tensiones culturales internas y la necesidad de liderazgo pastoral” (pp.139-140). Fue un momento que despertó gran atención en todo el mundo, en los medios de comunicación y que se sentía en muchos sectores de la Iglesia con la necesidad de elegir “un pastor con experiencia internacional, una figura capaz de mantener la unidad en medio de las sensibilidades diversas, un líder espiritual con capacidad de diálogo con la cultura contemporánea, un pontífice cercano a las comunidades y atento a los desafíos sociales”. El segundo día del cónclave, tras 4 votaciones, marcó la fumata blanca el 8 de mayo de 2025 (pp.140-141). El cardenal Prevost destacó en el cónclave por “su experiencia misionera, gobierno internacional agustiniano, episcopado pastoral y servicio al Dicasterio para los Obispos. Su figura aparecía como un punto de convergencia entre distintas sensibilidades eclesiales” (p.141). Así, el nombrado aceptó el ministerio Petrino con el nombre de León XIV, que evoca a León XIII el Papa de la *Rerum novarum*, e indicaba “una orientación pastoral y social clara desde el inicio”, “abierta a los desafíos del presente”, desde su “herencia agustiniana” y su “sentido bíblico” como fuente de vida espiritual (pp.142-144). No hay que olvidar aquí la relación, tan importante hoy, entre fe y ciencia, que ya recordó R. Lazcano en una Biografía anterior. León XIII nombró director de observatorio astronómico Vaticano al P. Ángel R. de Prada, O.S.A. y León XIV muy pronto nombró nuevo director, de este observatorio, a un gran experto jesuita de la India. Así: “Su enseñanza busca la integración de la tradición doctrinal con la respuesta a los problemas contemporáneos”. Y su experiencia pastoral le lleva a impulsar “un modelo episcopal basado en la cercanía al pueblo, la vida sencilla, la escucha pastoral y la corresponsabilidad”, con una atención especial a “las experiencias de los fieles, a las inquietudes de los

jóvenes, a las preocupaciones de las familias y las necesidades de quienes viven en situaciones de vulnerabilidad” (pp.145-146). También sigue insistiendo en la sinodalidad como forma y camino de la Iglesia guiada por el Espíritu y en el sentido social de León XIII y del Evangelio y el acompañamiento a los más frágiles con una cultura de solidaridad, justicia y el bien común y el respeto a la dignidad de todas y cada una de las personas, y una cultura de “la paz mundial” en diálogo con las otras religiones y culturas (p.147). Se trata así también de vivir el Evangelio en el mundo actual con una atención especial a los jóvenes, “presente y futuro” de la Iglesia, con creatividad y autenticidad, para iluminar sus preguntas más profundas con la experiencia y la esperanza (p.149-150). No olvida tampoco este Papa la actualidad de las redes sociales, la inteligencia artificial y los misioneros digitales. Por eso, ha dedicado su última encíclica *Magnifica Humanitas* a la gran tradición de la justicia social en la Iglesia y el desafío tan actual de la *Inteligencia artificial* (pp.150-152). Además, ha dedicado gran esfuerzo a transmitir la doctrina del Concilio Vaticano II, gran acontecimiento de la Iglesia contemporánea, y la experiencia central cristiana de que “Dios es amor” y Cristo la revelación del amor definitivo y misericordioso de Dios nuestro Padre (pp.153-156). Todo esto nos incita calificar a León XIV como un Papa “constructor de puentes, entre Dios y el hombre, y busca integrar espiritualidad, reflexión teológica y compromiso pastoral en una Iglesia llamada a vivir su misión en un mundo cada vez más interconectado y culturalmente diverso” (p.158). Así: “León XIV es una figura universal destinada a influir profundamente en la configuración del catolicismo del siglo XXI” (p.159), desde un liderazgo que responda a los desafíos e inquietudes del mundo actual con una fe que tiene mucho que decir al mundo moderno, con “El primado de Dios y la centralidad de Jesucristo” y “la importancia de la Palabra de Dios como fuente permanente de renovación espiritual”, “la comprensión de la Iglesia como comunidad de comunión” y “la defensa de la dignidad humana”, de “cada persona” y “la vida humana, la promoción de la justicia social, la protección de los derechos fundamentales y la atención a los pobres y a los excluidos. La fe cristiana se convierte así en una fuente de compromiso con las construcción de una sociedad más justa” (pp.164-165), y una Iglesia que mantiene “un diálogo abierto con la cultura contemporánea” y capaz de “salir al encuentro de las periferias humanas y culturales” con “un diálogo que es un camino de comunión y

esperanza”, uniendo “reflexión y misión”, y anuncio del Evangelio “especialmente a través de comunidades que viven la fraternidad y el servicio”. Y, así, también trata de superar el “clericalismo” y el “machismo” con “una sensibilidad particular hacia la realidad y el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. La “cuestión femenina” constituye un auténtico signo de los tiempos” con la lucha contra las “situaciones de desigualdad, discriminación y violencia, que afectan de manera particular a las mujeres, (y) sigue siendo una tarea urgente para la sociedad” para “reconocer el valor de la contribución femenina en la sociedad”, pues: “La cultura del respeto comienza en los espacios cercanos: la familia, la comunidad y la vida cotidiana” (pp.166-168). León XIV reconoce los valores que “el deporte también cultiva: disciplina, trabajo en equipo, perseverancia y respeto a las reglas comunes y al rival”, que nunca se rinde ante las dificultades ni “debe perder la esperanza” y es “una imagen clara de resiliencia cristiana”, aportando así esperanza a un “mundo marcado por incertidumbres” para “afrontar la dificultades con confianza”. Así, también se muestra que la misión de la Iglesia lleva a “el compromiso con la cultura, la educación y la vida social, caminos concretos para construir comunidades más justas, fraternas y abiertas a la esperanza” (pp.169-170). Sigue también León XIV por el camino de la Sinodalidad, de etapas anteriores, “como forma de caminar conjuntamente, desde la diversidad de carismas y ministerios”, “como práctica permanente”, inspirado en la “experiencia agustiniana de vida comunitaria” que “contribuye a consolidar una cultura eclesial basada en el discernimiento”, evita “polarizaciones internas dentro de la Iglesia”, une “la fidelidad doctrinal y la acción pastoral” y supera las “tensiones ideológicas” (pp.170-171). Se promueve así una Iglesia “menos reactiva y más reflexiva, una comunidad sinodal, descentralizada, con estructuras participativas y digital”. Se impulsa “el papel activo de los laicos” y “la vida cotidiana de los creyentes”, enfatiza “el anuncio de la fe con la acción social” en “nuestro mundo” y aborda “los desafíos como la pobreza, la inmigración y las guerras”. “El discernimiento se convierte en método pastoral ordinario” en “las decisiones eclesiales”, que acredita la “autoridad pastoral”, frente al clericalismo, las ambiciones de casta y falsos privilegios (p.171). Además, León XIV quiere ser “Pastor de paz” desde el “respeto a la dignidad humana, del compromiso con la justicia y de la voluntad de construir relaciones entre pueblos basadas en la confianza”. Cuando “el corazón

humano se orienta hacia la verdad, la justicia y el amor” desde “la conversión interior, justicia social y voluntad sincera de encuentro entre personas y pueblos”, como lo pide el Evangelio y la Espiritualidad Agustiniana, con “el diálogo como instrumento esencial para la convivencia”, el respeto a los derechos de todos y la justicia, la verdad y la solidaridad que son los pilares de la paz, superando los conflictos y sus orígenes religiosos y culturales, pues las religiones y la cultura han de contribuir también a la paz y la dignidad humana (p.172-173). Pues: “La paz no se impone, se cultiva. Cada persona, cada institución y cada pueblo tiene un papel en la construcción de un mundo en paz”, y: “No es una meta distante, sino un camino cotidiano que se recorre mediante gestos de respeto, escucha y solidaridad” (p.174). En fin, la experiencia de León XIV en la misión y su servicio eclesial “ha contribuido a reforzar en la Iglesia contemporánea la figura del pastor misionero, cercano al pueblo y pastoralmente activo”. Su coherencia de vida personal y magisterio pastoral “se convierte en un elemento clave de credibilidad”, frente a la actual “desconfianza hacia las instituciones”, para una Iglesia “llamada a salir al encuentro de las personas” y “anunciar el Evangelio en cada época histórica”. Así, sus viajes apostólicos “poseen un profundo significado pastoral y espiritual”, de “pastor universal” y “de cercanía a las comunidades locales”, y “se convierten en un encuentro con culturas, pueblos e Iglesias locales que buscan compartir la esperanza del Evangelio” (p.175). Pues: “Viajar implica salir al encuentro de las personas allí donde viven, trabajan, sufren y esperan. Este impulso misionero de la Iglesia aparece como el corazón de la identidad cristiana”. Y: “Su estilo consolida una comprensión del Papado como ministerio de unidad, *In illo uno unum*, lema de su escudo pontificio y servicio universal”. Así: “Su figura aparece menos como gobernante absoluto y más como pastor entre pastores, basado en la cercanía, la corresponsabilidad, la sencillez y la misión” (p.176). E impulsa “la construcción sobria, sólida y paciente de estructuras pastorales, la formación de líderes y el fortalecimiento de la comunión eclesial”... “ante los desafíos emergentes como la secularización avanzada, la inteligencia artificial, los cambios antropológicos y el pluralismo cultural”, que, desde “la visión misionera de la Iglesia, sentará las bases, los modelos geopolíticos de la Iglesia del siglo XXI”, que “discierne sabiamente” y “proclama e incultura la fe y el Evangelio del amor. De él brota la paz, que prospera donde se defienden la dignidad

humana, el diálogo, y la diplomacia. La paz es justicia social, vida en plenitud” (p.177). Porque León XIV: “Desde su mentalidad agustiniana y misionera prioriza una sinodalidad asentada en tres pilares: Gradualidad, discernimiento y comunión. La sinodalidad eclesial es la forma concreta de vivir la comunidad eclesial en el siglo XXI. Una Iglesia que no camina dividida ni aislada, sino unida, responsable y misionera” (p.178). En fin, la vida de R. Prevost no es espectacular ni estridente sino de “pasos constantes” y “años de servicio”, desde “una familia modesta y creyente”, muy internacional, “lejos de elevados escenarios”, al que la pregunta de “qué hacer con su vida” “le llevó a buscar a Dios, a entrar en la Orden de San Agustín, a estudiar, cultivar la oración y aprender a vivir en comunidad. Luego llegó la misión”. Las tierras de Perú se le hacen “escuela de humanidad”, viviendo el Evangelio “en la vida concreta de la gente, en las comunidades sencillas, en las parroquias, y en el diálogo con los pobres, el pastor aprendió a escuchar bien a los demás” (p.179). Después vendrían otras responsabilidades en la Orden de S. Agustín y en la Iglesia, pero desde “el núcleo de su vocación: caminar con las personas, proclamar a Cristo y vivir con alegría la fe”. Y, con la conciencia de que “el verdadero liderazgo nace del servicio, el propósito y la capacidad de hacer crecer a los otros y que sientan el amor de Dios en sus vidas” (p.180). En fin, las Biografías suelen terminar enumerando logros. Aquí se prefiere resumir el sentido de esta vida “en algo más simple: la fidelidad. Fidelidad a una vocación. Fidelidad a una comunidad. Fidelidad al Evangelio. Fidelidad a la Iglesia Y así continua su mismo camino” (p.180). Para terminar el libro se ofrece una “Oda a León XIV” que resume su vida y le define como: “Pastor de voz serena,/ amigo del dialogo y la escucha,/ testigo de la fe sencilla,/ buscador de Dios en el corazón humano, /. León XIV, pastor de paz entre los pueblos, /tu palabra busca puentes donde hubo muros,/ Que el diálogo florezca bajo tu cuidado/ y la esperanza vuelva a respirar en el mundo./”(pp.182-183). En fin, esta Biografía de Robert Francis Prevost Martínez, hoy Papa León XIV, termina con una *Cronología* que recoge todos los momentos y acontecimientos importantes de su vida y actividad y resume muy bien toda su trayectoria (pp.185-190). Y, así: “Continúa caminando allí donde el pueblo aguarda una palabra de esperanza y una presencia que acompañe. El camino que comenzó con una llamada y, como toda vocación verdadera, sigue abierto hacia el futuro” (p.180).

Fr. Domingo NATAL, O.S.A.

Lazcano, R., (Editor)

365 días con el Papa León XIVr

Editorial San Pablo, Madrid 2026 (509 páginas, 19 x 12)

En este libro, el editor R. Lazcano recoge escritos breves, profundos y luminosos del Papa León XIV, para cada uno de los 365 días de año, con un lenguaje sencillo, cercano y sereno, nacido de la pluma de R. Prevost, que nos invita a vivir con auténtica alegría, cultivar la interioridad y mirar el futuro, también el de la tecnología y la inteligencia artificial, con responsabilidad y esperanza. Estos textos han sido escogidos cuidadosamente por su relevancia doctrinal, espiritual y pedagógica, y todos están arraigados en la Sagrada Escritura, S. Agustín, la Tradición de la Iglesia, la vida de oración y la experiencia misionera, pastoral y de gobierno en la Orden Agustiniiana y en la Iglesia, y corresponden al pontificado de León XIV, en sus audiencias, discursos, homilías, cartas, mensajes, exhortaciones pastorales y oraciones, pero también en su etapa anterior, como Prior general de los Agustinos y obispo de Chiclayo en Perú. Además, se ofrecen algunos fragmentos emblemáticos de su tesis doctoral sobre: “El Oficio y Autoridad del Prior local en la Orden de S. Agustín” (Roma 1987), editada por Thomas Josep White, OP., (Washington DC 2025), que expone “la autoridad como servicio al bien común, la “teología de la escucha”, el liderazgo religioso, que desarrollará como Prior General, Obispo de Chiclayo y Papa León XIV desde el 8.5.2025 (pp.7-8). Así, este libro, *365 días con el papa León XIV*, está configurado como un itinerario formativo que acompañe, cada día, al creyente en la vivencia y profundización de su fe, situando en el centro la persona de Cristo, plenitud del ser humano y manifestación suprema del amor de Dios. Estamos ante una obra fundamental, para acercarnos al pensamiento y magisterio de León XIV, presentado como un florilegio en que cada escrito es como una “flor que aporta valor, belleza y fragancia doctrinal y espiritual del pontificado de Prevost que nos exhorta a cultivar la vida cristiana en su dimensión personal, eclesial y social” (p.8). Uno de los ejes profundos del magisterio de León XIV es la unidad eclesial como comunión viva que nace del encuentro con Cristo como dijo en su primer discurso papal. No se trata de un aspecto meramente organizativo sino de una realidad profunda que “brota de la participación común en Cristo, fuente de toda vida, verdad y amor”. Y, con esta perspectiva, “León XIV

expone la sinodalidad como una dimensión constitutiva de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios peregrino en la historia. Un caminar juntos en la escucha del Espíritu Santo, en discernimiento comunitario y corresponsabilidad misionera. La sinodalidad no debilita la unidad, sino que la profundiza, pues permite que la diversidad de carismas, culturas y ministerios converja armónicamente en el único Cuerpo de Cristo". Así, cada miembro del pueblo de Dios se reconoce como parte viva del mismo Señor, se deja conducir por su Espíritu, no por uniformidad, sino por convergencia en "la misma fe, esperanza y caridad". Y la Iglesia se convierte en templo vivo de encuentro en plenitud con el Dios amor y hogar de fraternidad. Así, la unidad en el Uno no anula la pluralidad sino que la transfigura en comunión, y es "uno de los testimonios más elocuentes del Evangelio en la historia contemporánea y una fuente permanente de esperanza para la humanidad" (pp.8-9). Además, "León XIV llama al diálogo lúcido, sereno y equilibrado con los desafíos del mundo actual" para "la construcción de la paz desde la justicia y la verdad, la diplomacia al servicio del bien común y la dignidad humana, la responsabilidad ética ante el desarrollo de la inteligencia artificial y la necesidad de una evangelización impregnada de alegría y esperanza revelan una Iglesia atenta a la historia y fiel al Evangelio" (p.9). Relieve especial cobra su sensibilidad pastoral hacia los jóvenes "volcanes de vida, de energía, de sentimientos y de ideas", a quienes invita a soñar en grande "para ser protagonistas de un futuro humano más libre, más auténtico, y a la oración para renovar la vida, fortalecer la esperanza e impulsar la evangelización". También mira con mucho cariño a "los ancianos, primeros testigos de esperanza, custodios de la fe, la memoria y la sabiduría. Ambos, jóvenes y ancianos, aparecen como pilares de la comunidad y signos de esperanza de una sociedad reconciliada y de una Iglesia viva" (p.9). Tienen también un lugar muy destacado, en el magisterio de este Papa, "las figuras de María de Nazaret, la mujer y la familia corazón vivo de la sociedad y de la Iglesia. La presencia de María - mujer sinodal-, modelo de fe y discípula, es constante en los escritos del Pontífice" y la figura de la mujer viene presentada como fuente "de vida, de sensibilidad espiritual y fortaleza moral, cualidades indispensables para la construcción de una cultura del amor, la justicia y la paz". Además, León XIV "también subraya el papel de la familia, fundada en el amor fiel, abierta a la vida, y primera escuela de fe, de humanidad y de convivencia", que transmite también

“los principales valores y expectativas de la vida, el amor, el respeto mutuo, la solidaridad entre generaciones y la responsabilidad por el bien común” y promueve la formación de “conciencias libres, capaces de verdad y comprometidas con la transformación del mundo” (p.10). Este primer Papa Norteamericano “subraya con meridana claridad que el futuro de la Iglesia y de la sociedad se juega en la vitalidad espiritual de los hogares”, y nos invita a “valorar, proteger y fortalecer a la mujer y la familia, dones insustituibles de Dios para la humanidad, y pilares del reino de Dios en la historia y espacio privilegiado donde el amor divino se hace cotidiano y fecundo” (p.10). También recalca este Papa, como se puede ver claramente, en este libro, “el valor de las vidas humanas marcadas por la presencia del Espíritu y declaradas santas y testigos de la fe en la historia, y referentes de amor y síntesis de la humanidad redimida”. Y, a la vez, “sitúa a los débiles, a los pobres y excluidos en el centro mismo de la misión de la Iglesia, no como destinatarios secundarios de la acción pastoral, sino como presencia privilegiada de Cristo que sufre en la historia. En ellos se revela con particular claridad el rostro del Señor que llama a la conversión del corazón y a la construcción de una sociedad más justa y fraterna” (p. 10-11). Así, el Papa incita a la opción por los pobres que viven en “condiciones de vulnerabilidad, marginación o abandono” como “una exigencia evangélica que brota del amor de Dios y se traduce en compromiso por la dignidad humana, la justicia social y el bien común”. Y, así mismo, “la Iglesia sinodal, que camina unida a Cristo, está llamada a escuchar la voz de los que no suelen ser escuchados, a integrar a los excluidos y derribar las estructuras de indiferencia que generan fragmentación social, sufrimiento y deshumanización. Sólo una Iglesia cercana a los heridos de la historia puede ser signo creíble del reino de Dios” (p.11). En fin, *365 días con el papa León XIV*, se erige como “punto de referencia por su alto valor doctrinal, espiritual y pastoral, destinado a ser no sólo un libro de lectura personal, sino también de formación de conciencias comprometidas con el amor, la justicia y la esperanza cristiana”, y sus ideas “actúan como auténticos pilares de cara a la difusión, estudio y análisis del magisterio de la Iglesia. Un verdadero itinerario intelectual, espiritual y pastoral que acompaña al lector día a día desde la mente y el corazón del Papa. Sus enseñanzas ofrecen con claridad, profundidad y horizonte una visión dinámica de la Iglesia en diálogo con el mundo contemporáneo, y nos invitan a vivir la fe de manera plena, a

transformar la mentalidad y colaborar con valentía y activamente en la construcción de una sociedad más justa, fraterna y solidaria conforme al Evangelio”(pp.11-12). “Cada página del magisterio Leonino, escrita con tinta imborrable, nos recuerda que no estamos solos, que el Espíritu Santo sigue actuando, y que incluso en medio de la época presente, definida por una profunda incertidumbre y desaliento, marcada por conflictos geopolíticos activos” (en muchos países), “crisis económicas y cambios tecnológicos acelerados, que generan un ambiente de discordia, pesimismo y zozobra, nos brinda la oportunidad de amar, sanar y promover la paz, la justicia y el bien común” (p.12). “Esta obra supera la dimensión individual de la lectura para abrirse a una reflexión pastoral y social profundamente enraizada en la realidad del mundo”, e “interpela no solo la conciencia personal, sino también a la responsabilidad comunitaria, suscitando preguntas que conectan la fe con los desafíos contemporáneos”. Y: “Propone una esperanza activa, encarnada en la vida cotidiana, que impulsa al compromiso con los demás, especialmente con los más vulnerables. En ese horizonte, el lector es invitado a descubrir en Jesús la plenitud del amor de Dios, no como una idea abstracta, sino como una presencia viva que transforma, humaniza y envía al encuentro con el otro. Así, la lectura de *365 días con el papa León XIV* se convierte en un camino de crecimiento integral que une espiritualidad, justicia y apertura al mundo” (p.12).

Fr. Domingo NATAL, O.S.A,

Sumario

187. **An Augustinian reading of Micah 6,8, on Justice, Mercy and Humility**
Rodel Magin D.
237. **El evangelio de Marción en los estudios recientes – *Status quaestionis***
David Álvarez Cineira
295. **La Regla de San Agustín: Aportación agustiniana al desarrollo humano integral y sostenible**
Cedric Errol Barroquillo Obdianela
327. ***Fidelidad creativa* de las “parroquias agustinianas”**
Carlos Alexander Totumo Mejías

TEXTOS Y GLOSAS:

357. **Acompañar, discernir e integrar la fragilidad: Lectura moral del capítulo VIII de *Amoris laetitia***
Ángel Galindo García
387. **Análisis teológico de la encíclica *Magnifica humanitas* de León XIV**
Carlos Alexander Totumo Mejías
407. **Orar a la carta**
Bernat Hernández
413. **Recensiones**