



Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*

Núm. 59 Fasc. 2-3 Mayo – Diciembre 2024



**AL P. DOMINGO NATAL ÁLVAREZ,
en su 80 cumpleaños**

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Agustiniiana
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 2024

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

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

© Valladolid 2024

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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. Eguarte 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*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano 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. 1-57
<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

ARTÍCULOS

NATAL ÁLVAREZ, Gregorio, <i>Semblanza de una historia vivida</i>	211
COLINAS-BLANCO, José, <i>Living Faith in Adversity: The Psalms of Solomon Proposal</i>	235
TEJERINA ARIAS, Gonzalo, OSA, <i>La fuerza persuasiva del misterio del mundo. Una consideración teológico-fundamental de Job 38-41; 42, 1-6</i>	255
HERNÁNDEZ CARRACEDO, José Manuel, <i>Bienaventurado el que lee y escucha las palabras de esta profecía ...» Ap 1, 3. La importancia de la lectura pública de la escritura</i>	279
CADENAS C., Miguel Ángel y BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel M., <i>El viento y el mar en Mc 4, 35-41. Una interpretación desde el giro ontológico</i>	301
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>Los primeros escritos cristianos en latín</i>	327
VIVES CUESTA, Alfonso, <i>Tras las huellas del “hombre interior” en el Oriente Bíblico: los hábitos del corazón en la antropología egipcia</i>	363
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>El Sermón DENIS 3 –228B del Sermonario agustiniano–: contenido doctrinal y autenticidad</i>	397
BOGÓÑEZ HERRERAS, Fernando, <i>Pueblo de Dios y sacerdocio común: algunas claves para profundizar en la sinodalidad</i>	421
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>Algunas demandas (también hoy) urgentes de la Constitución Pastoral Gaudium et Spes</i>	447
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Los catecismos de Juan Pérez de Pineda</i> ..	479
RESINES LLORENTE, Luis, <i>La Doctrina Cristiana de Marcos Jorge</i>	509
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, OSA, Enrique, <i>Reflexiones sobre el diálogo ecuménico</i>	553
ESPINOZA E., Gerardo Alfredo, <i>Dos desafíos de la iglesia latinoamericana ante el crecimiento del pentecostalismo</i>	569
NORIEGA FERNÁNDEZ, OSA, Roberto, <i>Contribuciones de la ética de las profesiones para la renovación de la misión y la espiritualidad de la vida religiosa</i>	599
SIERRA DE LA CALLE, Blas, <i>Confucio y la piedad filial</i>	621

OFILADA MINA, Macario, <i>From wisdom to lived wisdom in history through schemata in truth: the incomparably greater mystagogical development of man in spirituality as religatio</i>	667
PASKAL MSEMWA, Prof. Nolasco, <i>El cardenal Agustín Bea y su empeño para la unidad de los cristianos en el Concilio Vaticano II: un legado a explorar</i>	703
JOVEN ÁLVAREZ, Fernando J., <i>Indispensabilidad de la teología</i>	759
TEXTOS Y GLOSAS	
EUGERCIOS ARRIERO, José Luis, <i>De Cervantes y maricas</i>	803
NATAL MARTÍNEZ, Ramón, <i>La institución libre de enseñanza y sus autores leoneses</i>	819
RECENSIONES	841
LIBROS RECIBIDOS	849

Editorial

Homenaje al Prof. Domingo Natal Álvarez, OSA, en su 80º cumpleaños

El 24 de diciembre de 2024, el P. Domingo Natal Álvarez, OSA, conmemoró su 80º cumpleaños. Su trayectoria académica ha sido extensa y destacada, siendo una figura clave en la formación filosófica de varias generaciones de estudiantes del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Tras finalizar su licenciatura en Filosofía en Barcelona en 1974, el P. Domingo comenzó su carrera docente en dicho centro universitario durante el curso 1974-1975. Durante los años 80, inició sus estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Valladolid, obteniendo su doctorado en 1987 con la tesis titulada *Ortega y la religión: nueva lectura*. Esta obra refleja su constante interés por el pensamiento filosófico español y su compromiso con una visión renovada de la filosofía de Ortega y Gasset.

A lo largo de su carrera, impartió un amplio abanico de asignaturas, tales como Antropología Filosófica, Metafísica, Filosofía Contemporánea, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Lenguaje, entre otras.

A pesar de su jubilación académica en 2015, el P. Domingo ha continuado su labor intelectual, dedicándose a la investigación y publicando en diversos libros y revistas especializadas. Su incansable dedicación al estudio y la enseñanza, así como su compromiso con la comunidad agustiniiana, lo convierten en un referente tanto en el ámbito académico como en el religioso.

Además de su destacada labor como docente en el Estudio Teológico Agustiniiano, es importante resaltar la valiosa colaboración del P. Domingo Natal Álvarez en la revista *Estudio Agustiniiano*. A lo largo de su carrera, ha contribuido con un total de 37 artículos, desde su primera publicación en 1977 titulada “Contribución al problema de la libertad en Sartre. A propósito de *Les Mouches*”, hasta su última colaboración en 2020, titulada “¡Dios salve a la razón y... a la religión! De J. Ratzinger a Benedicto XVI. Discurso de Ratisbona”. El P. Domingo también ha coescrito varios artículos junto a sus hermanos Gregorio y Antonio, ambos filósofos.

Sin embargo, su contribución a la revista no se limita a la escritura. Ejerció como director de *Estudio Agustiniiano* en dos períodos: de 1987 a 1990 y de 2007 a 2015. Además, durante varios años desempeñó el papel de secretario de la revista, lo que le implicó una importante tarea de coordinación, particularmente en la sección de reseñas de libros, además de otros asuntos de gestión editorial. Su compromiso con la revista ha sido clave para su desarrollo y consolidación como un espacio de referencia en el ámbito del pensamiento agustiniiano y la filosofía en general.

En reconocimiento a los muchos años que el P. Domingo Natal Álvarez ha dedicado, tanto a la docencia como a la dirección de la revista *Estudio Agustiniiano*, se ha considerado oportuno dedicar dos números cuatrimestrales de la revista en 2024 para conmemorar su 80º cumpleaños. Este volumen especial tiene como objetivo expresar nuestra más profunda gratitud y servir como muestra de reconocimiento a su incansable labor como investigador, su compromiso con el diálogo entre fe y cultura, así como su constante disposición para escuchar y abordar los problemas contemporáneos.

Las contribuciones en homenaje son diversas y variadas. Participan numerosos compañeros docentes, algunos de los cuales fueron sus alumnos, quienes ahora ofrecen sus reflexiones como testimonio de la formación recibida bajo su guía. Además, en este volumen conmemorativo, también figuran aportaciones de sus familiares, igualmente filósofos.

Este homenaje, materializado en las páginas de la revista que él mismo dirigió durante tantos años, pretende no solo celebrar su trayectoria académica, sino también reconocer su carácter cercano y atento, siempre abierto al diálogo y a la búsqueda de respuestas a los desafíos de nuestro tiempo.

Semblanza de una historia vivida

Dr. Gregorio Natal Álvarez

Recibido: 18 noviembre 2022 / Aceptado: 16 enero 2023

Domingo Natal Álvarez nació un 25 de diciembre, Navidad de 1943, en Ferreras de Cepeda, ayuntamiento de Quintana del Castillo, diócesis de Astorga y provincia de León. Buen día para nacer, aunque algo frío.

Sus padres: Antonio y María tuvieron cinco hijos: Celestino, ya fallecido, Alejandra, Gregorio, Domingo y Antonio. De éstos, dos son religiosos:

- Sor Alejandra, religiosa Franciscana del Buen Consejo, hizo la especialidad de ATS y atendió en hospitales de Portugal, Francia y España. Es en Astorga donde reside actualmente, en la Residencia de San Francisco, aunque ya ha dejado la labor de enfermera debido a su avanzada edad, 95 años.

- El otro, el padre Domingo, que es sobre el que va a versar este artículo homenaje para conmemorar sus 80 años de vida, es el cuarto de sus hermanos. Sus padres, humildes labradores, se preocuparon de que sus hijos estudiaran a pesar de la escasez económica de aquellos años. Alcanzan el doctorado en filosofía tres de ellos: Gregorio, Antonio y el mismo Domingo. Fue bautizado en la Parroquia de San Juan de Ferreras de Cepeda, su pueblo natal, ante la imagen románica de la Virgen del Rosario, a la que hay dedicada una salve que todavía se canta.

Tanto la letra de esta salve como la música, nos sitúan posiblemente en un momento de la transición entre el canto gregoriano y el canto figu-

rado o polifónico. Esta composición sigue un esquema inspirado en el Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento. Se trata de ir describiendo a una persona de la cabeza a los pies.

La primera estrofa es de saludo a la Virgen, y ya las restantes van describiéndola de arriba a abajo. Es como sigue:

1ª Estrofa:

*Salve Virgen pura
Salve Virgen madre
Salve Virgen bella
Reina Virgen salve.*

2ª Estrofa:

*Tu hermosa corona
Son finos diamantes
Y perlas preciosas
Firmes y constantes.*

3ª Estrofa:

*Tu espaciosa frente
¡Oh piadosa madre!
Qu'a los malos vientos
Les corta los aires.*

4ª Estrofa:

*Tus hermosos ojos
Son finos cristales,
Digo, dos luceros,
De las claridades.*

5ª Estrofa:

*Tus hermosos labios
Son finos corales
Como ellos no s'hallan
De ríos a mares.*

6ª Estrofa:

*Tus hermosos pechos
Son dos manantiales
Que dieron la leche
Aquel tierno Infante.*

7ª Estrofa:

*Tus hermosos brazos
Son brazos de madre
Por donde navegan
Ríos de caudales.*

8ª Estrofa:

*Tus hermosas plantas
Es un lindo talle
Es la rosa hermosa
Que del cielo sale.*

9ª Estrofa:

*Bendición señora
Es la qu'os pedimos
Tender vuestro manto
Y a todos cubrirnos.*

10ª Estrofa:

*Por nuestros pecados
Soberana Reina
Pide qu'alcancemos
De la gloria eterna.*

Domingo hizo sus primeros estudios, como todos los chicos y chicas de aquella época, en las escuelas del pueblo, y ya se ganaba los primeros premios que, aunque eran insignificantes, proporcionaban mucha ilusión.

En su niñez, además de ir a la escuela, ayudaba a los padres en las faenas del campo, que eran abundantes y daban para todos, porque todo se hacía a mano y resultaba muy penoso. Sin embargo, había tiempo para ir a las eras a jugar con aquellas pelotas de goma que traían las madres o

las abuelas de las “*anovenas*” de la Virgen del Camino, donde “*dizque*” tan bien predicaban los “*flaires*”. Se destrozaban las “*alpargatas*” de tanto trajinar, porque en aquella época no había horario para el deporte, y era hasta que el cuerpo aguantara o llamasen a uno para ayudar en casa.

Los recuerdos infantiles, en general, de aquellos pueblos tan bellos, regados por el río Barbadiel, tan verdes en primavera y, a la vez, tan secos en verano, son difíciles de borrar; aunque los recuerde con cariño el gran crítico literario y poeta cepedano Eugenio de Nora en el poema: “**Recordaré primero**”, que dice así:

*“Recordaré primero
lo que mis ojos vieron en la aurora;
un cielo azul y un río profundo
pasando arriba, abajo, como horas
de la vida serena de la tierra
en medio, quieta y sola.*

*Eran verdes los prados;
con rocío las manos misteriosas
del alba, y las montañas
con un azul de música remota
vibrando en el extremo
de la luz; era toda
la hierba en flor para los pies desnudos
de un niño sin memoria.*

*Él vio los dulces tallos
del trigo abrir la tierra silenciosa;
los vio vestir de fiesta
el pardo adusto, y como falda moza
ondear luego a los delgados aires
que lentamente doran
lo verde y hacen cabecear la espiga
al fin, un día de plenitud y gloria.*

*Sintió el agua desnuda,
con algo azul como de cielo, honda
en el fondo del tiempo: allí las nubes;
casi quietas, huían, misteriosas.*

*Pero el agua temblaba entre las manos,
y era gozo en la boca,
casi sabor a estrellas, junco y nube,
era secreto y voz maravillosa.*

*Y en el aire había aire
azul, vencejos o palomas,
y mucho más, una alegría
de tallos tiernos y amapolas.*

*Y allá, detrás del monte,
detrás de la llanura sola,
estaba Dios: tenía entre las manos
aún más tierra de España, hermosa, hermosa.*

*... Allí viví; aquella fue mi patria;
allí veo, aún ahora,
una felicidad saltando, un niño
en la pradera, cuando el sol asoma;
un niño que sonrío, cuando el valle
tiene violetas en la sombra”.*

“¡Qué verde era mi valle!”, que diría el poeta y qué hermosos recuerdos. ¡Cuánto cariño y amor entre sus gentes y entre los familiares! ¡Qué huracán habrá pasado para haber barrido todo esto y que de ello quede tan poco?

Cuando un día Domingo ingrese en el colegio, le entrará la “morriña” por su tierra y no se le quitará hasta que vuelva de vacaciones para relacionarse nuevamente con sus padres, hermanos y los chicos del pueblo.

A pesar de las penurias económicas de aquel tiempo, hay quien afirma, con bastante convicción, que no cambiaría por nada aquellas for-

mas de vida por lo que se vive en el mundo actual. Y no son pocos los que, a pesar del Régimen, rememoran con nostalgia aquellos tiempos, que se fueron, en los que había un respeto a los padres, a los maestros, a los niños y a todos en general. Allí fue donde Domingo recogió sus mejores apuntes sobre antropología de la vida, de la que hoy es especialista, además de teólogo.

Inicia su andadura con un examen previo de ingreso, que realizó en Benavides de Órbigo bajo los auspicios del P. Pablo Díez. Dicho examen lo supera con creces, por lo que es llamado posteriormente a hacer el primer curso de Humanidades al Colegio de los Agustinos de Valencia de Don Juan. Todo salió, pues, correctamente, menos el viaje realizado para llevar a cabo dicho examen. La razón fue, que nos equivocamos en el medio de transporte: un burro que pedimos prestado a unos tíos nuestros, porque en nuestra casa nunca hubo ningún burro, con todo el respeto para estos animales tan sufridos y que tanto aportaron a la vida de la gente. El caso fue que no hubo forma humana de subir sobre él y tuvimos que llevarlo del ronزال, los dos andando, dieciséis kilómetros tanto al ir como al venir. ¡Pero todo sea por la educación y la vida religiosa! ¡En peores circunstancias nos hemos encontrado!

El colegio de Valencia de Don Juan es como la primera etapa de Domingo. Allí inicia sus primeros años de estudios bajo el mando disciplinario de los PP. Emilio, Rogelio, y Barreda y demás profesores que le inculcaron la educación cívica y religiosa de la que hoy tanto se carece y que tanto se añora en estos tiempos de libertad, limitada por la misma libertad. Porque ya se sabe que la libertad de uno empieza donde termina la del otro.

Buen sitio para estudiar y para pensar. Cosa muy importante, porque como decía Antonio Machado: *“En España, una de cada diez cabezas piensa y nueve embisten”*.

También había donde distraerse, porque además de los juegos del colegio salíamos a los campos, cedidos por el ayuntamiento, a jugar al fútbol y otros deportes en lo que hoy es el polideportivo de Valencia de D. Juan.

Lo que no andaba muy abundante, en aquellos tiempos convulsos del hambre, era la comida. Unos echaban la culpa a la escasez de alimentos de aquella época, otros a Mao-Tse-Tung que requisó todo lo que tenían los agustinos de la Provincia de Filipinas en China. Pero, en fin, se aguan-

taba bien, porque en otros lugares lo estaban pasando peor, y me estoy refiriendo a España.

Como complemento a la comida oficial, nos las ingeniábamos para tirar la pelota por encima del frontón a la huerta, regada por el Esla mediante un pozo vertical al río, para recoger alguna pera, manzana u otra clase de fruta de las muchas que daba y sigue dando. Yo colaboré en la limpieza del pozo.

Se hacía mucho y muy buen teatro. Se leía mucho en este colegio, cuya ciudad estaba bajo el mando del Sr. Alcalde D. Ángel Penas, padre del que fuera Rector de la Universidad de León. Por allí iban los ricos de la ciudad: los Ortiz, los Muñoz y Merino y otros que tenían amistad.

Teníamos buenos equipos de fútbol, hasta tal punto que ganábamos con bastante frecuencia, aunque no siempre, a los equipos de Valencia de Don Juan, que jugaban muy bien, porque todo hay que decirlo y nobleza obliga.

Recuerdo que, a veces, jugaba con ellos un tal Horacio, que decían que era jugador en el equipo del Palencia, y que chutaba a puerta de una manera descomunal. ¡Muy buen jugador!

De Valencia de Don Juan, ciudad situada como sabemos, al sur de la provincia de León y próxima a los límites de Valladolid y Zamora. El escritor Bernardino Gago Pérez en su pregón de las fiestas de 1984 dice:

“... estas tierras de campos, yermas y frías en invierno, cimbreantes de verdes espigas en primavera, impregnadas de sol en verano, campos de mi tierra de tomillo y romero, choperas y alamedas de la fértil vega, regada por el padre Esla. Me llaman, me arrastran año tras año porque las llevo dentro. Están conmigo en el fondo de mi ser. Me reverberan desde mi más tierna infancia”.

“... Valencia de Don Juan, la de los verdes sotos de la ribera del Esla, escenario pastoril de la Diana de Jorge de Montemayor.”

“... Valencia de Don Juan, perfuma tu suelo poesía. Valencia la ducal, serena y tranquila, recoleta en tus calles y plazas. Ellas me hablan hoy como ayer, con cariño maternal”.

Y el padre Tomás Cuellas se expresa así: “En su margen izquierda (del Esla) se asienta la noble villa de Valencia de Don Juan, con un castillo edificado por los señores de Acuña y Portugal, condes de Valencia de Don

Juan, en el siglo XV, heredero del otro, llamado *el viejo*, que perteneció a D. Juan, hermano del Rey Sabio, tío y tutor de Alfonso, *el Onceno*.”

En esta ciudad cursó Domingo las Humanidades. Después se fue a hacer, lo que era el Bachillerato, a Becerril de Campos (Palencia), al lado de Paredes de Nava, cuna del poeta Jorge Manrique, aunque algunos le nazcan en Jaén.

Decía Felipe II que, “con un Toro (Zamora) y un Becerro (Becerril) de la provincia de Palencia, daba de beber vino a toda España”.

Allí, pasamos dos años, y digo pasamos, porque yo también anduve por esos lares y tengo buenísimos recuerdos y mucho que agradecer. Nunca olvidaré esos años que me sirvieron de plataforma para toda una vida.

¡Becerril de Campos! ¡Campos de Castilla! ¡Qué soledad, qué calma! ¡Tierra de Campos! En la huerta del colegio, echado boca arriba, debajo de las acacias, miraba el cielo estrellado de noche, y allí me parecía estar Dios. Es el silencio que domina a la naturaleza y que, como dice el poeta astorgano Adolfo Alonso Ares en su libro: *El liquen de los robles*: “El silencio es la palabra que adivina todo lo que supieron los poetas”.

Ese colegio era un remanso de paz. Esas llanuras a ras de suelo equilibraban el alma y le daban un sosiego que no se alcanza en ningún otro lugar. Se estudiaba bien, con anécdotas incluidas; sobre todo en la clase del P. Rubio, profesor de Física y Química. Una vez, que estudiábamos la transmisión del sonido, le preguntó el Padre a uno de sus alumnos que cómo se sabía la llegada del tren. Contestación del chico: “*poniendo el oído en los raíles*”. Reproche del profesor: “*Sí, hombre, para que venga el tren y te machaque la cabeza. ¿No será mejor que se lo preguntes al Jefe de Estación?*” (*risas*).

Una vez terminado el Bachillerato, Domingo ingresa en el Real Colegio de los Filipinos en Valladolid para hacer Filosofía y Teología.

Este Colegio depende, para sus estudios universitarios, actualmente, de la Facultad de Teología del Norte de España con sede en Burgos, pero antes perteneció a la Universidad de Comillas. Los estudios están legalizados oficialmente. Tiene una gran biblioteca con más de 200.000 volúmenes y un Museo Oriental que es uno de los mejores de Europa en su género.

Es aquí, donde Domingo hace la primera profesión, la profesión solemne, hasta que es ordenado sacerdote el día 21 de julio de 1968. El “*can-*

tamisa” tiene lugar en su pueblo de Ferreras de Cepeda (León), el día 4 de agosto de 1968 con gran asistencia de público y sacerdotes.

En este colegio, de más de 200 años de antigüedad, y que se considera como la Casa Madre, vivía un obispo agustino, exiliado de China, después de estar allí 40 años, que era natural de Zamora, de pequeña estatura física, pero de gran altura intelectual.

“El Real Colegio – Seminario de los PP. Agustinos Filipinos de Valladolid, fue autorizada su fundación por Breve del Papa Clemente XII, el 10 de marzo de 1736 y patrocinado por el Rey de España Felipe V por Real Cédula del 31 de julio de 1743. Ese mismo año se constituye, en locales provisionales, la primera Comunidad del seminario, impartándose poco después las primeras clases. La construcción del edificio actual, de estilo neoclásico y diseñado por el arquitecto Ventura Rodríguez, se inició en 1759. Hacia 1798 estaba ya concluida la planta baja del edificio. En este Real Colegio se han formado, durante más de dos siglos, evangelizadores y sacerdotes activos en: España, Filipinas, Reino Unido, Italia, Irlanda, China, Kenia, Perú, Colombia, Brasil, Argentina, Méjico, Venezuela, Tanzania, Guinea Ecuatorial, India, Nicaragua, Costa Rica y El Salvador.

Aquí estaban los Teólogos o Coristas, los Filósofos y los Novicios que, con los profesores, serían unos trescientos, con un gran profesorado y muy humano, en general. Es de recordar, sobre todo y sobre todos, al P. Lope Cilleruelo, que era todo un personaje. Muy inteligente, muy despistado, sabía mucho de todo. Se dice que hablaba hasta “catorce idiomas”, tenía una gran humildad y un gran temple. A Lope se le hizo un homenaje en Valladolid y en Roma en el Augustinianum que tienen los agustinos en el Vaticano. Domingo, agustino y discípulo predilecto de Lope, escribió en los tomos que le dedicaron las autoridades y escritores de la Orden y fuera de la Orden, como, por ejemplo, su amigo el Cardenal D. Marcelo. Es el P. Domingo, el que publica en “Estudio Agustiniiano”: “*El tema de Dios en la generación del 27*”, que fue el último seminario que dio el P. Lope. Además, opinó muy positivamente y revisó la publicación de sus “*Cuentos Castellanos*”, que editó el P. Teófilo Aparicio.

Domingo, ordenado ya sacerdote, es destinado a la Casa de San José en el centro de Bilbao, donde a la vez que daba clases en las escuelas, hizo dos cursos de Sociología en la Universidad de Deusto.

Vuelve a Valladolid donde estudia el primer curso de Filosofía en la Universidad Civil. El segundo curso lo realiza en la Universidad de Zaragoza, a la vez que impartía clases en el colegio, propiedad de los frailes agustinos. Es, por fin, en Barcelona donde termina la licenciatura con los tres cursos de especialidad en Filosofía, siendo vicerrector el Sr. Gomá.

Acude con sus hermanos, también filósofos a los congresos de jóvenes filósofos en Madrid y Alcalá de Henares, siendo las preguntas por parte de Domingo a los ponentes, de difícil contestación, porque está muy informado de todo lo concerniente a la Filosofía.

Desde Barcelona es destinado nuevamente, y ya como profesor, al colegio de los filipinos de Valladolid, donde había estado antes y donde va a permanecer desde 1975, año que muere Franco, hasta ahora que sigue ejerciendo su labor en la comunidad de formación, el estudio y colaborando en diversas tareas pastorales como sacerdote.

Y, a recordar, la huerta con las higueras, el Museo Oriental, el ojo de Buey, “el tren burra”, aquel que despacio tenía la osadía de entrar en la ciudad de las nieblas del Pisuerga, la del Campo Grande, la del Paseo Zorrilla, calle de Santiago, la de los Filipinos, de aquellos frailes que irían a El Escorial después de los Jerónimos, los viajes de fray Andrés de Urdañeta...

En el verano, se iba con los demás compañeros a “La Ribera”, una finca de unas dos hectáreas de terreno, que tenían los agustinos en lo que antes eran las afueras de Valladolid, con su piscina, sus fuentes, sus frutales y sembrados. Allí, echados sobre la hierba segada, se veían películas sobre una pantalla colgada de un árbol. En dicha finca, situada a la orilla del río Pisuerga, se respiraba tal tranquilidad en su remanso de paz, que hacía recordar los versos de San Juan de la Cruz:

“Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con mesura,
y yéndoles mirando,
con solo su figura,
vestidos los dejó con su hermosura”.

O aquellos:

“¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado,
oh, prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!”.

En Valladolid, Domingo prosigue sus estudios y los culmina con el doctorado en Filosofía en la Universidad de Valladolid con la tesis: “La religión en Ortega”.

Es de notar que, cuando pide información a la “Fundación José Ortega y Gasset” para completar su tesis, Soledad, hija de Ortega, le contesta con una carta en la que entre otras cosas le dice: “Para colmo, ha elegido Ud. el tema más espinoso y del que realmente mi padre no quiso hablar casi nunca, aunque, a lo largo de su obra, hay breves alusiones a él”.

Bien, pues la tesis de Domingo roza las mil páginas sobre el tema, y les puedo asegurar que no tiene ni una línea de desperdicio.

Domingo es máster en Counselling y fue varios años director de la revista: *Estudio Agustiniano*. Ejerció como profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea, Metafísica, Antropología Filosófica y Filosofía de la Naturaleza en el *Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*.

Ha dado clases de Antropología en el Instituto de CC.RR. San Froilán de León (H.P. Salamanca). Profesor de Espiritualidad de la V.R. “La obediencia” en el noviciado internacional de los Agustinos en la Vid.

Profesor del curso de Formación Permanente Provincial de Filipinas, charlas sobre “Antropología de la vida religiosa” a los novicios en la Vid de Aranda y en el Escorial. Charla a la reunión internacional de formadores de la Provincia Agustiniana de Filipinas en Valladolid.

Ha dado conferencias en el encuentro con los mayores de 65 años en el Monasterio de La Vid, Madrid, Sevilla, Astorga, Cistierna (en el Instituto Bíblico Oriental), en León, La Cepeda (jornadas culturales), Perú, Colombia, Venezuela y un largo etc, como veremos más adelante.

Ha estado investigando tres veranos en la Universidad de Fordham, Nueva York, con motivo de su tesis doctoral, visitando barrios como el Bronx, así como desplazamientos a Washington.

Capellán del Colegio de La Salle de Valladolid. Ha ejercido como prior de la Comunidad de Formación del convento de Valladolid.

Durante 12 años fue Consejero Provincial de la Provincia de Filipinas. Fue vocal de la Confederación Regional para Religiosos Jóvenes de Castilla y León.

Asistió en el Colegio de Santa Mónica, en Roma, al Capítulo General de la Orden, capítulo en el que saldría elegido Prior General de los Agustinos, el español, P. Miguel Ángel Orcasitas.

Veranos en Nueva York

Durante algunos veranos ayudé, nos dice, en la iglesia de los Carmelitas del Bronx de Nueva York. Eso me permitió conocer un poco más, por una parte, el mundo de Norteamérica. Por otra, y también muy importante, la cultura hispana, ya que al Bronx llegaban de Hispanoamérica cantidad de gente por diversos motivos, pero, por lo general, todos como huyendo de algo, buscando una vida mejor o remedio a su salud.

Como una mujer joven ecuatoriana, a la que le di los últimos sacramentos en un hospital de Nueva York y murió; algo normal en ese tipo de enfermedades; pero quizá, yo ingenuo, pensaba que en USA todo se arreglaba y escribí un pequeño artículo muy duro sobre ese tema.

Aquí la situación era muy violenta, de modo que no se podía salir de noche sino con muchas precauciones. Pero toda la gente parecía muy buena y me invitaban a comer en sus casas, mientras la cocinera de la parroquia se tomaba sus vacaciones. Así que un día comía en Perú, otro en Honduras, otro en Panamá, otro en Colombia y así. Respecto a las armas, pasaba como en todo EE.UU.: había muchas. Entonces, un Jueves Santo, el párroco dijo en la eucaristía: “como todos somos hermanos y algunas veces nos podemos enfadar y hacer lo que no queremos, mañana cuando vengáis al Viacrucis traéis todas las armas que tengáis. No os preocupéis por los papeles que la policía ha dicho que ya viene a recogerlas sin ningún problema.”

En efecto, la gente entregó una montonera de armas y la policía las puso a buen recaudo. La colaboración entre la policía y la parroquia era muy buena, al servicio de la gente, como es propio de un gran país democrático. Así fue disminuyendo bastante la violencia de aquella zona del famoso tren 4 de las películas. Yo tuve suerte y, en varios veranos que ayudé

en esa parroquia, nunca me tocó esa escena de tener que ver entrar a los delincuentes en un vagón y pedir a todos el dinero o los relojes a punta de pistola.

Otro aspecto que me sirvió mucho, aparte de conocer un poco más el inglés, fue la biblioteca de la Universidad de Fordham. En ella encontré todo o casi todo lo que se había publicado sobre Ortega en hispanoamérica y, por supuesto en USA, dada la buena relación de los discípulos de Ortega con la Universidad de Puerto Rico.

En cuanto el idioma, los compañeros sacerdotes se maravillaban, porque podía leer libros en inglés muy fácilmente, pero nunca lo hablé, dada mi deficiencia auditiva ya desde muy joven, que luego han aliviado los audífonos, pero nunca para facilitar la captación perfecta de los sonidos de un idioma, aunque sí he podido desarrollar con normalidad la docencia y los trabajos de Filosofía.

Veranos en Iquitos

En dos ocasiones fui a ayudar a Iquitos. El primer año en la parroquia de la Inmaculada de Punchana. Me llamó mucho la atención la gran colaboración de los laicos y el entusiasmo de los jóvenes en todo el movimiento eclesial como había impulsado el Concilio Vaticano II. También fue llamativo, para mí y algún otro compañero, lo bien que se confesaba la gente. Nada de hablar de los pecados de los demás, sino solo de los propios. Fue una gran ocasión para conocer a nuestros misioneros y su gran trabajo apostólico tan humano.

La segunda vez fui en el verano del 2005. Fue muy satisfactoria la colaboración en dar clases a los seminaristas de Iquitos animado por su obispo, Monseñor Julián Centeno. Teníamos tres clases al día por la mañana y les di durante algo más de un mes clase de pensamiento contemporáneo y de metafísica. La primera impresión podía ser, tal como a veces se dice en Europa, que aquello no serviría de gran cosa, porque no lo entenderían. Pero fue una gran sorpresa ver que entendían muy bien las cosas y sabían aplicarlas. Es cierto, que a esto colaboró bastante el hecho de que ya se disponía de ordenadores y todos tenían el texto completo de las exposiciones en clase, recogido por algunos alumnos más despiertos que lo repartían a todos los compañeros.

Viajes a Venezuela

Han sido varios los viajes a este país. La primera vez fue para dar ejercicios espirituales a la Vicaría con motivo del Centenario de la Conversión de San Agustín hacia el año 1986. Recuerdo que fueron en los Teques y estuvimos muy a gusto y muy bien. Luego los hermanos religiosos me dieron ocasión de conocer un poco toda la gran obra de los agustinos tanto en los colegios y parroquias de la capital, como en la zona de Maracaibo y Ciudad Ojeda. Era una gran obra desarrollada con enorme entusiasmo. Recuerdo que un día fuimos a comer a Sinamaica, una zona hermosísima y con muy buenos pescados. Antes nos dieron una bebida de coco en el coco mismo. Yo como que empecé a roer un poco el coco, mis antiguos alumnos se morían de risa de mi ignorancia. Ese año solo me robaron la cazadora nada más llegar al aeropuerto creyendo que allí llevaría los dineros. ¡Oh ingenuos!

La segunda vez viajé llamado por el Prior Provincial para tratar problemas de formación inicial, pues yo era Consejero de esa área. Esta vez me secuestraron a mí dos personas: una de color y otro probablemente “caracterizado” de rubio. Creían que era un empresario español que iba a gastarme un buen dinero y si me lo quitaban ya podía volverme enseñada. ¡Pobres hombres!, era un pobre fraile que apenas llevaba dinero porque iba a nuestras casas de Caracas. La que llevaba dinero era una profesora alemana arqueóloga y que iba a mi lado. Funcionaron mal las comunicaciones y por eso no me salieron a recibir. Yo iba muy cansado a causa de un mal viaje y creí que los que venían a recogerme eran enviados de los padres, como en Lima, que me recogía, a veces algún seminarista, si no podían hacerlo los clásicos, como el hermano Óscar. El mal viaje consistió en estar en el aeropuerto de Madrid como siete horas y cuando volamos y apareció tierra, por la zona de Brasil, el comandante de vuelo o una persona autorizada dijo por la megafonía: “vamos a bajar a tomar queroseno, serán unos 20 minutos”. Toda la gente, unos 450 pasajeros, a una sola voz gritaban; “¡Mentiroso! ¡Mentiroso!” En efecto, era la avería que en Madrid no arreglaron bien, pues llevó otro buen rato. Así que, al recogerme, los bandidos me empezaron a contar que les habían enviado los padres y que les habían dicho que yo les diera el dinero. Claro, yo no me creía nada, y no se lo daba. Entonces le dice el que conducía al otro: “Dile que somos ladrones y que tiene que darnos el dinero”. Y así, tuve que darlo, porque me hablaba con un cuchillo en la mano bien visible

sobre el asiento. Parece que les consoló que, aunque llevaba muy poco dinero, sí tenía un billete de entonces, de 10.000 pesetas, por si surgía alguna cosa especial para comprar o algo típico interesante. Tal como estaba ya el bolívar, aquello les debió parecer una millonada. Y así, acabó en paz la cosa. Con tan buena suerte que el primer taxi que apareció, en el pequeño poblado en que me dejaron, llevaba los símbolos del amor de “Encuentros Matrimoniales”, y lo cogí. Así que respiré aliviado. Al llegar los padres de allí, que siempre se portaron como verdaderos hermanos, se hicieron cargo de todo. Los días siguientes pude entrevistarme con los formadores y tratar los temas del caso.

La última vez que viajé a Venezuela fue para participar en las Jornadas Agustinianas que organiza la Universidad Católica Andrés Bello sobre San Agustín y la postmodernidad, pues ya había escrito yo varios artículos sobre el tema. Di una conferencia sobre “La postmodernidad”, otra sobre “La respuesta agustiniana” y otra sobre “Ortega y San Agustín”, ya que algunos discípulos de Ortega recalaron en Caracas. Esta vez no hubo problemas pues me recogieron los hermanos Marino y Bernardo de Anta, ya vicario. La estancia fue muy agradable. Lo organizaba toda la familia agustiniana y el sacerdote, antes agustino, Tarsicio Jáñez. Por cierto, aquel año estuvo el presidente de la Conferencia Episcopal de Venezuela, que no solía venir. Pero aquellos días, los chavistas le molestaban en su vivienda y se “refugió” en los jesuitas de la Católica. Allí estaba, de paso, el Padre José del Rey, que fue Rector de la Universidad de San Cristóbal en el estado de Táchira, y que leía mis escritos sobre la postmodernidad, y vino a las charlas con el Señor Arzobispo. Después pidió una copia de la conferencia de “Ortega y San Agustín”, porque uno de los autores más influyentes en este tema de Ortega fue el jesuita polaco E. Pzywara. De hecho, la “Revista de Occidente” tradujo el libro de ese autor sobre San Agustín, y se lo encargó al P. Lope Cilleruelo que fue quien hizo la versión castellana que reeditó “Cristiandad” en 1984 con vistas al centenario del 86. El P. Fernando Campo, que conocía al P. Rey, me dijo que le contaba que, a veces, tomaba alguna parte de mis escritos y los adaptaba en sus discursos a la Universidad. El P. Rey me dijo, personalmente, que no era fácil encontrar escritos sobre la postmodernidad con tan buen criterio como los que yo publicaba. Por eso le dediqué el artículo de 2012 en “Estudio Agustiniiano” sobre: “Aventuras y desventuras del individualismo actual. Una respuesta agustiniana”.

También di unas charlas sobre “La misión de la vida religiosa hoy” a los novicios de Cabudare, donde era maestro de novicios el P. Miguel Pastor del que fui Consejero para la formación en sus ocho años de Provincial. Fue una semana muy agradable también.

Formación permanente en Colombia

En el año 2010, a petición del Consejero General de la Orden, Padre Alejandro Moral, y de los agustinos de Colombia, di dos semanas de formación permanente en esa provincia, en abril y en septiembre. La primera semana desarrollamos los temas clásicos de la vida religiosa, a saber, la interioridad, la comunidad y la misión, que publiqué en “Estudio Agustiniiano” hace tiempo y que había hecho para una semana de formadores que se celebró en Roma.

En la segunda visita utilicé el libro del P. Turrado, que escribí con el P. Mariano Boyano, con sus temas de espiritualidad agustiniana, *Dios en el hombre, la Vida Religiosa y los votos, Santos Agustinos*, el ateísmo contemporáneo y la ciencia, etc. Pusimos vídeos sobre espiritualidad, como *el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, y sobre ciencia y religión, como *la evolución humana*. Los hermanos agustinos me llevaron a visitar los colegios Liceos de Cervantes tan conocidos en Bogotá y las casas de formación y parroquias cercanas a Bogotá y algunos santuarios famosos, como el de la Virgen de la Salud. Especialmente curiosa, desde el punto de vista turístico, es la Catedral de la Sal.

También me llevaron a ver algunos lugares históricos como la ciudad de Boyacá y otras. Tanto los padres españoles como los colombianos, especialmente el Padre Provincial P. Argiro, y el P. Administrador Provincial, fueron muy gentiles conmigo y me llevaron a todos los lugares interesantes que pudieron, como el santuario donde se guardan muchos recuerdos de San Ezequiel Moreno, OAR, obispo de Pasto, aunque yo no soy muy buen turista ni en la preciosa ciudad de Leyva.

Otras actividades

Han sido muchas las charlas de formación y espiritualidad o ejercicios espirituales que he dado. Algunas congregaciones han sido: CONFER Valladolid en Valladolid, Salesianos en Urnieta (Guipúzcoa), La Salle en Pa-

lencia, Aliadas en Valladolid, Agustinos Recoletos en Monachil (Granada) y la comunidad del Colegio de Valladolid, Franciscanas del Buen Consejo en Astorga, monjas “Carvajalas” de León, Congregación del Ave María en Valladolid, Agustinas Misioneras en diversas ciudades y ocasiones como en Valladolid y Becerril de la Sierra de Madrid, formación permanente de la Provincia de Filipinas en Valladolid, que dirigió durante años, formación permanente de la Provincia del Escorial en Salamanca, Noviciado Internacional de Agustinos en el Escorial y la Vid.

También hablé a agustinos/as de las diversas Provincias españolas como en el Monasterio de la Vid, colegio del Bernabeu, Colegio de Santander, Comunidad Provincial y del Colegio Mayor San Agustín de Madrid, colegio de Agustinos de León, colegio de Agustinas de León, comunidad del seminario de Palencia, formadores de la Provincia de Filipinos en Valladolid, profesos de esta Provincia en Valencia de Don Juan, conferencias en Fátima (Portugal), conferencia en la Universidad de Salamanca, en Toro (Zamora), etc.

Agustinas de la vida contemplativa

Especialmente he dado ejercicios y charlas de espiritualidad a estas agustinas. Me estrené en la comunidad de Madrigal de las Altas Torres (Ávila). Algunas me recuerdan que, cuando terminamos, yo dije que ya me podía mandar mi P. Provincial “lo que sea”. Pues yo consideraba que dar ejercicios a una comunidad de vida contemplativa era lo más difícil que había para un novato como yo. Además, aquí habían dado ejercicios muchos agustinos especialistas en Psicología, en San Agustín y en Historia de la Orden del estilo del P. César Vaca o el P. Lope Cilleruelo, y les suelen hablar también ahora los agustinos profesores de Salamanca y El Escorial. Este convento viene del Palacio de Juan II y aquí vivió Isabel la Católica. También se rodó una parte de la serie cinematográfica de la vida de Santa Teresa. Se conserva un rincón, como vemos en la película, donde escribía la Santa y algunas ventanas tratadas con plastilina para “hacerlas de la época”.

Aquí está también el convento donde vivió Fray Luis de León. Las madres agustinas son como las madres de la villa, y la relación con el Ayuntamiento, sea del color político que sea, es excelente; de modo que les ayuda todo lo que puede, incluso en los trabajos de la huerta. Aquí está

Patrocinio Pastor, la hermana de Pastor de la famosa librería de la plaza de Santo Domingo de León. Y también sor Esperanza, la hermana del Padre Paramio de la zona de Villaornate de León, que ha sido priora muchas veces. A éstos les nombro también por una anécdota; porque cuando venía el P. Paramio u otros padres, la administradora, sor Araceli, sacaba toda la bonita cerámica de Talavera que tienen, y el P. Paramio le decía: “yo soy el P. Paramio, el hermano de sor Esperanza, y yo creo que tú piensas que soy el obispo de Ávila”.

También di charlas a la comunidad de Ávila donde estuvo Santa Teresa de joven con la madre Briceño que la encaminó hacia la virtud y la vida religiosa. Por cierto, que en uno de los altares laterales de la iglesia hay una pintura de la Santa de muy joven que lleva una falda plisada con cierto parecido a las que todavía llevaban las mujeres en La Cepeda cuando yo era niño. También hablé a la comunidad del Santo Alonso de Orozco, de Madrid, que ahora guarda la reliquia de casi todo el cuerpo del santo cedida por los agustinos de Valladolid. Y a la comunidad de santa Úrsula de Toledo, a la de Benicasim en Castellón, a la de Bilbao, a la de Jaén (hoy cerrada), Durango (Vizcaya, también cerrada ya), Rentería (Guipúzcoa), Pamplona y Aldaz (Navarra), Medina del Campo (Valladolid), Valladolid ciudad, y Villafranca del Bierzo, varias veces. Las vidrieras de su iglesia son del pintor cepedano Benito Escarpizo.

También a la comunidad de Orihuela (Alicante). Aquí, siempre que iba, visitaba la casa de Miguel Hernández sobre el que luego escribí con mi hermano Antonio dos artículos. La gente de Orihuela también acudía mucho a la iglesia de San Sebastián y al convento, en especial, en los momentos difíciles. El último convento que he visitado ha sido el de Villadiego en Burgos. Aquí tuve el sermón de Santa Mónica y el de la fiesta de San Agustín al que acudió buena parte de la villa con sus autoridades y gran coro. La iglesia del convento se construyó sobre la antigua sinagoga de los judíos, en tiempos menos tolerantes. Fernando III el Santo había dado un estatuto especial a esta villa por el que “recibo en mi encomienda y mi defendimiento de los judíos de Villadiego”, de ahí que el que se veía perseguido “tomaba las de Villadiego” como cuenta H.P. Salazar de Celis, en *Villadiego. De una villa de señorío al señorío de una villa*, Burgos 2012, 439 pp. Esta es la patria del P. Flórez autor de *La España sagrada* que escribió 29 volúmenes sobre la iglesia en España. Sus continuadores lo llevaron hasta los LVI volúmenes actuales, siendo el director el P. Ángel

Custodio Vega, agustino, de Canales (León), académico de la Historia y profesor de su majestad el Rey Juan Carlos cuando aún era príncipe de España. La reedición de toda la obra que se comenzó en el año 2000, se ha terminado el año 2012. La estatua del P. Flórez preside la plaza principal de la villa desde 1906.

Y, el año 2012 hablé a la Federación del Buen Consejo y San Alonso de Orozco de agustinas de clausura en Sevilla sobre las Misiones Agustiniánas; y años atrás, a la Federación de la Virgen del Pilar y Santo Tomás de Villanueva en Valladolid, sobre acompañamiento personal y otros temas de espiritualidad como *“El silencio de Dios hoy, según Benedicto XVI”*.

Actividades de Formación Sacerdotal y Religiosa

Finalmente, también he dado, algunas veces, charlas a los seminaristas del Seminario Diocesano de Valladolid, y a los sacerdotes del Arciprestazgo de la zona sur de la provincia de Valladolid.

Pertenecí varios años al Consejo Presbiteral diocesano por el grupo de Religiosos. Fui Redactor del Programa de Formación de la Provincia de Filipinas y representé a los agustinos españoles en la redacción del Programa de Formación para toda la Orden que se publicó en 1983, siendo miembro de la Comisión Internacional de Formación de la Orden que lo redactó, y trabajé especialmente en el apartado de las etapas de la Formación. Durante treinta años fui miembro del equipo de formación de la Provincia de Filipinas, siendo con frecuencia coordinador del mismo. También pertencí a la dirección de CONFER Regional de Castilla y León, Asturias y Cantabria, como vocal de religiosos jóvenes, cuando se fraguó la fundación de “Proyecto Hombre” en Valladolid.

Domingo ha escrito varios libros y más de setenta artículos, así como traducciones importantes para la BAC.

Por eso, como hermano y como filósofo, le deseo que disfrute de su 80 cumpleaños; porque como dice el poeta Antonio Colinas: “este tiempo nuestro va pasando como la hoz por el trigo”. Y al decir de Manuel Abilio Rabanal, catedrático de Historia de la Universidad de León: “En la noche del tiempo, nuestro sol ya tenía la amarilla costumbre de morir cada tarde”.

Domingo vivió, de joven, los diversos acontecimientos ocurridos y reflejados en las cuatro estaciones, que describimos a continuación, y que han sido versificados por algunos poetas.

La primavera

Con ella nace la esperanza. Toda brota de nuevo en el ciclo climático de la tierra. Un sol dulzón cae suave y con delicadeza como no queriendo interrumpir el lento nacimiento.

Los centenos empiezan a cerner azotados por el dios Eolo, y se cimbrean “cual falda moza” en el gran baile de la naturaleza. Los árboles en pie, como mirando al cielo, pasando las lluvias invernales, empiezan a tupirse de ropaje para proteger y dar sombra al caminante. Caminante, sí hay camino. Esperemos que la primavera, como comienzo de la vida, no se convierta en monstruosidad, al decir de Baltasar Gracián: “Entre todas, la más portentosa, es el estar el engaño en la entrada del mundo y el desengaño en la salida”.

El sol naciente ilumina el rostro de la naturaleza. Escucharla en silencio, sobre todo en primavera, es todo un concierto. En silencio, te ofrece flores y belleza.

Göthe lo expresa así de bien:

“El mundo, envuelto aún en los vapores del crepúsculo, empieza a despertar; alegre el bosque repite los ecos sonoros de una vida múltiple; desaparece la niebla después de haberse tendido en el valle y la celeste claridad descende a las profundidades en tanto que las flores y las ramas dobladas por el rocío, se alzan del pavoroso seno del abismo en que dormían sepultadas. Los colores se destacan del fondo en que la flor y la hoja desprenden trémolas perlas y el mundo en torno mío se convierte en paraíso”.

Leopoldo Panero:

“Voy nadando, flotando en la cadencia
del pie que avanza, en libertad errante,
por el campo profundo; y levemente,
mientras todo el planeta se silencia
hacia la primavera, en lo distante,
con los ojos cerrados, Dios se siente”.

Carlos Bousoño:

“La música que inmortal deja la transitoria
primavera
prendida en el viento, y que flota y
deriva y al oído se
esconde
toda la puede recoger el adolescente en
su flauta
quimérica
cuando sin materia vaya por los bosques”.

Verano

Antonio Machado:

“Caminé hacia la tarde de
verano para quemar, tras el azul del monte,
la mirra amarga de un amor lejano en el
ancho flamígero horizonte”.

21 de junio. La tarde amarilla, tenue, caía sobre los techos cepedanos. Las sombras se escondían por los rincones de los corrales, como queriéndose librar del duro trabajo del verano. Era época de la siega a hoz, y el mes de julio pesaba como una losa en los trigales y centenales de los campos. Sudor sin lágrimas, porque, a pesar de todo, los segadores volvían por la noche de la ingrata faena, con cantos que después serían recogidos en algunos libros por los escritores de la zona.

Otoño

Juan Ramón Jiménez:

“La entrada del otoño es para mí, Platero, un perro atado, ladrando limpia y largamente, en la soledad de un corral, de un patio o de un jardín, que comienzan con la tarde a ponerse fríos y tristes ... Donde quiera que estoy, Platero, oigo siempre, en estos días que van siendo más amarillos, ese perro atado, que ladra al sol del ocaso ...”.

El otoño es una época de relajación, como para pensar, tranquila, bella, adornada, preparadora de los fríos y tristes inviernos de León.

Por esta época, se hacía *la siembra del trigo y del centeno* que serían abonados con los minerales de “Cross” y de la “Manjoya”.

A las doce de la mañana, cuando los rayos del sol caían impenitentes sobre las tierras leonesas, se paraban las parejas para rezar *el Angelus*.

Caían los primeros rocíos. La gente se retiraba al calor de la lumbre, y embargado el firmamento, le faltaban estrellas a la noche.

Son todos los santos, 1 de noviembre. En esta época se muere el campo, también la gente, es la caída de la hoja y con ella todo. Es un fin que es más fin que en otras estaciones dentro del ciclo climatológico de la vida.

Se acerca el invierno. Santa Lucía, 13 de diciembre, patrona de la vista. A ella ofrecían los devotos una novena y la fiesta era más de misa y olla, aunque algo de baile se hacía. Algunos pasarán las noches descansando en la cama de madera con somier de cuerdas y jergón de paja, esperando el crudo invierno.

Invierno

Antonio Machado:

“Llueve. Tras el cristal de la ventana, turbio, la tarde parda y rencorosa se ve flotar en el pasaje yerto, y la nube lejana suda amarilla palidez de muerto”.

Se avecina el invierno. La gente está preparada para aguantar este frío crudo de León. Recogidas las cosechas, bien rellenas las despensas y las cocinas de curar, oficinas de mantenimiento, se empiezan a preparar los villancicos para el día de Nochebuena. Gran cena casera y después la

misa de Gallo en la que el ramo será cantado por los pastores y las mozas del pueblo. Cada grupo con su tonada propia que, a veces, se buscaba en pueblos forasteros y era todo un secreto. Se vestían para el acontecimiento con los trajes de la época y cocían peras carujas, con azúcar, para suavizar las gargantas. Después a descansar, porque, al día siguiente sería Navidad con misa por todo lo alto.

Se inician las veladas (filandones) en las casas de los familiares y vecinos, bajo la luz de un *aguzo* encendido.

Enero. Grandes heladas secas. El aliento se vuelve vapor al respirar. Es la época de las grandes “resbaletas”. En los prados se formaban auténticas pistas, al igual que en las calles en cuesta. Nada hay más seco que un “justrapazo” sobre el suelo, cayendo a la larga y chocando el rostro con el hielo. Queda sin sensación y frío como un mármol de una lápida en invierno; pero no suele pasar nada, al cuarto de hora, ya está uno listo para emprender la faena.

El mes de enero es gélido. Mudo silencio. Duermen los mortales y vuelan los sentimientos a las estrellas, que están claras como los corazones que laten en el espacio tembloroso del mundo.

Hace un viento seco y helado que enfría la piel hasta dejarla insensible. La luna se mueve y el aire la bambolea.

Es una noche de las que anuncian algo que parece que se espera. Sigue el misterio y la luz del satélite de la tierra se plasma sobre ella, blanca y helada. Algunos animales duermen y otros observan silenciosos la noche misteriosa. No se ven las luciérnagas. Su luz se confunde con la de la luna. ¿Qué se traerán entre manos las estrellas que no paran de moverse con su tintineo?

Dicen que andan los de falange por ahí. Mal asunto. Por lo que dicen, hace poco mataron al tío S. en el Monte la Casa. Han aparecido las botas allí. En ese monte, dicen, que andan algunos maquis que se alimentan con la leche y la carne de las ovejas y de las vacas. Dejan señales en los árboles atando alguna rama o algún trapo. Ellos tienen su forma de comunicarse. Son perseguidos de posguerra que no estuvieron en el bando de los nacionales, sino en los “rojos”. Algunos sospechosos los llevan al cuartelillo de la Guardia Civil de Carrizo para darles de beber el aceite de ricino e incluso meterlos en la cárcel. ¡Qué posguerra más guerrera! ¡Cuántos han muerto después de la guerra por malos quererres! Se pierde la venganza

en la noche de los tiempos. ¡Cuánto misterio guardan los matorrales del Monte y los urzales del Pañazo o los “alcahueches” de Valleladrona!

Los lobos patean la sierra y la estanquera expende el cajetón a los albañiles que hacen la casa de piedra y de tapial.

Estamos en los días más cortos del año. Si el cielo se cubre de estrellas titilantes, entonces habrá una helada de pronóstico, pero si se cubre de niebla cerrada, el ganado no se verá por entre las urces y encinas. Es la hora del lobo, el pastor empieza a tocar la “toba” para ahuyentarlo. La mayor de las veces, sí le hará caso por temor a ese ruido desconocido del cuerno de buey; pero no siempre, y entonces, es cuando ataca al rebaño y ocurre la tragedia. Se oyen las voces del pastor allá en la sierra: ¡Al lobo, al lobo! Los perros que lo *aberruntan* emprenden la persecución. Resultado: una oveja muerta y otra magullada. Es la marca del lobo. Los perros con las carrancas como protección de su pescuezo daban al traste con el lobo que se había atrevido, a veces por el invierno, a entrar en las calles del pueblo.

En la vida pastoril, solía ocurrir que no siempre los pastores se llevaban bien, y cuando esto pasaba, daba lugar a hechos como el que les voy a contar: una vez un pastor no dejaba a otro entrar con su ganado a pastar un monte que era muy bueno. Entonces, el otro, enfadado, le echó los perros del lobo. Éstos salieron como fieras a atacar al pastor, pero éste les dio media hogaza de pan que llevaba en el zurrón y los perros hambrientos, ni cortos ni perezosos, se pusieron a comer el manjar y se olvidaron de la batalla y del invite. Mientras, el pastor que iba a ser atacado, se fue al otro y con el cayado le dio tal paliza que en los dos meses siguientes estuvo exento de la guarda del ganado por las brechas que le había abierto en la cabeza, siendo objeto de burla por los demás pastores y pastoras por los “*ñegrales*” que le habían quedado en el cuerpo.

La luna por la noche permanece temblorosa en los estanques y los hilos de la lluvia se enzarzan con el negro cielo. La vida es una ventilación de la nada. Los elfos se cobijan bajo los niscalos para librarse del agua. Allí guardan sus pensamientos húmedos que se alargan como la noche. Los aires se desgarran y las nubes huracanadas se confunden con los cuatro elementos del mundo, a la vez que las estrellas dejan de ser blancas.

Living Faith in Adversity: The Psalms of Solomon Proposal

Dr. José Colinas-Blanco

Investigador independiente Valladolid, España

ID ORCID 0000-0002-2970-0364

jcolinasgallojr@hotmail.com

Recibido: 4 abril 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

Abstract: Pseudepigraphic literature is a privileged place from which to explore the experience of the faith in Judaism at the turn of the era. This article studies the Psalms of Solomon, specifically Psalms 2, 8 and 17, to determine how the loss, to the Romans, of Jewish sovereignty affected this group. To this end, we follow Lloyd Bitzer's theory of the Rhetorical Situation to reconstruct the historical context in which each psalm arose. Moreover, we analyse the *modus vivendi* that the psalmists propose at each specific moment to

its addressees. In this way, we actualize the guidelines established to maintain faith and identity of the group during the post-war period. We conclude that faithfulness to the covenant and trust in God as the only one who has the capacity to resolve the crisis are proposed as the keys to maintaining the group's identity.

Keywords: Pseudepigraphic Literature - Rhetorical Situation - Pompey - Davidic Messiah - Alliance - *Modus vivendi*.

Vivir la fe en la adversidad: la propuesta de los salmos de Salomón

Resumen: La literatura pseudoepigráfica es un lugar privilegiado para explorar la experiencia de fe en el judaísmo del cambio de época. Este artículo estudia los Salmos de Salomón, específicamente los Salmos 2, 8 y 17, para determinar cómo la pérdida a manos de los romanos de la so-

beranía judía afectó a este grupo. Para ello, se aplica la teoría de la Situación Rhetórica de Lloyd Bitzer para reconstruir el contexto histórico en el que surgió cada salmo. Además, se analiza el *modus vivendi* que los salmistas proponen en cada momento concreto a sus destinatarios. De



esta manera, se ponen de relieve las pautas de conducta establecidas para mantener la fe y la identidad del grupo durante la posguerra. Se concluye que la fidelidad a la alianza y la confianza en Dios como el único que tiene la capacidad de resolver la crisis se proponen como claves para mantener la identidad del grupo.

Palabras Clave: Literatura pseudoepígrafa – Situación retórica – Pompeyo – Mesías davídico – Alianza – Modus vivendi.

In the Jewish context, we find several works of diverse origins and genres in which there is a concern to offer their audience an answer to the crisis that arose among the Jews when they were subjected to the yoke of Rome. Among them is the collection Psalms of Solomon (PsSal)¹. This article examines PsSal 2, 8 and 17, the so-called “Historical Psalms” of the collection, a designation occasioned by the abundant and clear references to events that happened at the beginning of the Roman domination of Judea in the 1st century BCE². In these psalms, as well as historical events, one finds the solution that the authors provide so that their audience may face this crisis while keeping their identity and faith intact.

One of the premises of this research is the application to PsSal of the theory of “The Rhetorical Situation” of texts elaborated by Bitzer, and subsequently developed by other authors³. One of the best applications is found in Schüssler Fiorenza’s work on the book of Revelation⁴. For Bitzer, the original meaning of a text is recovered, in the first place, by reconstructing, as far as possible, with the help of extra-textual sources, the socio-

¹ In addition to the Psalms of Solomon, which are the subject of this article, there are some works from Qumran (1QpHab or 1QM), The Sibylline Oracles 4 and 5, The Apocalypse of Abraham, 4 Esdras, 2 Baruch or The War of the Jews by Flavius Josephus.

² REGGIANI, C.K., “I Salmi di Salomone, una testimonianza storica”, in *Annali di storia dell’esegesi* 15 (1998), 448; NICKELSBURG, G.W.E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 238-248.

³ BITZER, L.F., “The Rhetorical Situation”, in *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968) 1-14; Vatz, R.E., “The Myth of the Rhetorical Situation”, in *Philosophy and Rhetoric* 6 (1973) 154-57; Biesecker, B.A., “Rethinking the Rhetorical Situation from Within the Thematic of Difference”, in *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989) 110-30; Garret, M. – Xiao, X., “The Rhetorical Situation Revisited”, in *Rhetoric Society Quarterly* 23 (1992) 30-40.

⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E., *REVELATION: Vision of a Just World*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 133-136.

historical circumstances in which the text was composed. This reconstruction is not merely speculative but brings to light the rhetorical situation in which the textual proposal makes sense: its real historical-rhetorical situation. Secondly, the analysis of how the text deals with the challenges generated by these historical circumstances provides another element: the textual rhetorical situation, which is the response given to the concerns of the audience with the aim of effecting certain attitudes in the group. The sum of both elements, the historical and the textual, allows recovery of the original rhetorical sense of the text.

This research is divided into two parts. First, we bring to light the real historical-rhetorical situation of each of the three “Historical Psalms”. The second part explains how this situation was understood in each psalm and what was proposed to the addressees to engage it. Special attention is paid to *Modus Vivendi*: the suggestions made to the audience regarding the way they might relate to their occupiers, and the behaviour they might assume in order not to dilute their identity.

The investigation of the historical verities contained in these hymns enables a diachronic perspective on the collection. This view allows us to identify the evolution in the interpretation of events, as well as the response offered to the audience in facing them. This solution involves adopting a non-belligerent stance with respect to Rome, being faithful to the covenant maintaining the hope in God and, ultimately, imitating the messianic king whose coming is invoked.

1. The Real Historical-Rhetorical Situation of Psalms of Solomon

The PsSal is a collection of 18 hymns composed in or near Jerusalem in the late 1st century BCE. Its current arrangement is due to a compiler who attributes the work to King Solomon to give it a higher authority⁵.

⁵ The final compiler or redactor also elaborated the psalms that begin and end the composition (PsSal 1 and PsSal 18) and titled each psalm, cf. Atkinson, K., *I Cried to the Lord. A Study of Psalms of Salomon's Historical Background and Social Setting*, Brill, Leiden 2004, 204-209; Winnige, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters (=CB.NT 26)*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1995, 20. The consideration of Solomon as the model of wisdom explains his attribution, as well as that of the works of Pr, Si, Ct and Sb. It was claimed that he had composed 3,000 proverbs and 1,005 songs (cf. 1 Kgs 4:32). For this reason, in some codices the

While only Greek and Syriac witnesses of the text survive, most exegetes postulate a Hebrew original that served as 'the basis for an early Greek translation⁶. The authorship of PsSal is attributed to scribes of an unknown Jewish sect in the Second Temple period, whose interpretation of the Law was close to that of the Pharisees, and opposed to the interpretation of the Sadducees⁷. As with the collections that comprise the canonical psalter, it is not easy to establish a motif that grants the work its unity. Most obviously, PsSal 17 and 18 close the collection, as this is the final message the compiler wanted to convey to the hearers of his time.

The analysis of the psalms will follow the chronology proposed by Atkinson⁸. First, we study PsSal 8, which, since there is no reference to it in the psalm, most likely predates Pompey's death (63-48 BCE); then, PsSal 2, where quite an accurate knowledge of the end of Pompey is in evidence, but without any mention of Herod the Great's ascent to power (48-37 BCE); finally, PsSal 17, which alludes to the end of the Hasmoneans and the beginning of the reign of Herod I over Judea (37-30 BCE). These dates correspond to the possible terminus ad quo and terminus ad quem

PsSal appear alongside other canonical and apocryphal wisdom books. Gordley argues that aim of the attribution to Solomon is to contrast the decadent era of the author/s with the glorious reigns of David and Solomon, especially, in the important matters such as the leadership of the country and the temple, cf. Gordley, M.E., "Psalms of Solomon as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon", in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25 (2015) 52-88.

⁶ This has recently been contested by Joosten, but his work has had little impact. In recent years, the tendency to dismiss the Syriac translation as a translation from the Greek has been reversed. The Syriac version does not depend on a Hebrew original, but on a different Greek translation which has not come down to us. Moreover, the Syriac version is missing Psalms 1, 2 and part of Psalms 3 and 17 and all of Psalm 18. Trafton, J. L., *The Syriac Version of the Psalms of Solomon. A Critical Evaluation*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1985; J. Joosten, "Reflections on the Original Language of the Psalms of Solomon", in Bons, E. – Pouchelle, P. (eds.), *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology (=SBLEJL 40)*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2015, 31-48; Atkinson, K., "Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect", in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (1998), 99-100.

⁷ ATKINSON, *I Cried to the Lord*, 220-222; WERLINE, R. A., "The Psalms of Solomon and the Ideology of Rule", in WRIGHT III, B. – BENJAMIN, G. – WILLS, L. M. (eds.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism (=SBL.SymS 35)*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, 81-82.85.

⁸ ATKINSON, "Toward a Redating", 95-112.

of the composition of each psalm. The study of the data will show that this dating is the most appropriate and, therefore, will clarify the real historical-rhetorical situation of each psalm, which allows a better understanding of its meaning.

1.1. The Historical Context of PsSal 8

The description in vv.1-2 of the arrival, through the desert, of a mighty army in Jerusalem coincides with the historical account of the arrival of the Roman army under Pompey's command in the capital by way of Jericho⁹. The recourse to the biblical imagery commonly used to describe the action of the armies that were on a campaign to tell the historical event lends credibility to the account¹⁰.

Vv. 15-21 contain the majority of the references to Pompey's conquest of the capital, which state that, at the head of the army comes a foreigner, responsible for bringing the war to Jerusalem and Judea, who was welcomed by "the leaders of the country" (vv.15-16)¹¹. This seems a clear allusion to the embassies that the Hasmonean brothers, Hyrcanus II and Aristobulus II, had sent to Pompey to seek Rome's support for their cause to settle their dispute over the throne and the High Priesthood of Judea. Alongside these, another embassy of the people's representatives asked Pompey not to support either of the brothers or allow them re-establish a theocracy¹².

Vv. 17-18 describe Pompey's entry into Jerusalem, facilitated by the supporters of Hyrcanus II. These, supported by the majority of the people afraid of the strength of the Roman army, were in favour of surrendering the city, opening its gates to the legions, and handing over the Hasmonean palace to the Roman general¹³. In vv.19-21, it is narrated how the Romans seized the fortresses and walls protecting the temple, which were in the

⁹ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,54; *B. J.* 1,139.

¹⁰ The voice of trumpets is mentioned in vv.1-2. (cf. *Josh* 6:5; *Jer* 4:19.21; *Ezek* 33:4-5), as well as the hurricane wind (cf. *Jer* 4:12-13), the whirlwind (cf. *Isa* 21:1) and finally the fire, a possible allusion to the fact that behind the coming of the foreign armies is the hand of God, who uses fire as an instrument in his judgments on the nations (cf. *Isa* 66:15-16). These prophetic texts resonate in the Psalms, even if the quotations are not taken literally.

¹¹ PsSal quotations are taken from Atkinson's translation; Atkinson, *I Cried to the Lord*.

¹² Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,34-47; *B. J.* 1,131-132.

¹³ Cf. "Most of the city, to be sure, he (Pompey) took without any trouble, as he was received by the party of Hyrcanus", *Dio Cassius, Hist.* 37,16.1.

hands of the supporters of Aristobulus II¹⁴. Their resistance caused their commanders, along with other nobles and citizens of Jerusalem, to be executed by the conquerors¹⁵. Mention is also made of the deportation of the families of the defeated who, together with thousands of other prisoners from the campaigns in the East, were taken to Rome to be exhibited in Pompey's Triumph (61 BCE)¹⁶.

The psalm's fear that "the nations swallow us up" seems to indicate that at the time of its composition there was still an atmosphere of uncertainty among the population, and fear of Roman reprisals for the resistance the city had offered (v.30)¹⁷. This is entirely compatible with the early days of the occupation of a place when conquerors and vanquished have not yet fully adapted to the new situation.

1.2. The Historical Context of PsSal 2

PsSal 2 begins with the description of the fall of Jerusalem once the walls had been breached by battering rams. This is in line with the historicity of the siege machines that Pompey's army brought with them from the city of Tyre to demolish the temple fortifications (v.1)¹⁸. It continues with the desecration of the sanctuary by the conquerors, alluding to the entry of Pompey and his entourage into the sancta sanctorum of the temple: "foreign nations went up to your altar, in pride they trampled it with their sandals" (v.2)¹⁹. Later, it is mentioned how the sons and daughters of the families who fought against Pompey were enslaved (v.6)²⁰. Vv. 19-

¹⁴ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,58-63; B. J. 1,142-43; Dio Cassius, *Hist.* 37,16.1-2.

¹⁵ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,66-68.69-76.79; B. J. 1,148-154.157-158. The sources report the death of twelve thousand Jews, including many priests, and the beheading of Aristobulus II's father-in-law and the leaders of the resistance, mostly members of the Sadducean aristocracy.

¹⁶ Just as Aristobulus II and his family were taken to Rome, it should not be surprising that other notables of the people accompanied them, as was the custom among the Romans, cf. Dio Cassius, *Hist.* 37,16.4; Plutarch, *Lives Pomp.* 45,5.

¹⁷ Atkinson, I Cried to the Lord, 64.

¹⁸ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,58-69; B. J. 1,147; Dio Cassius, *Hist.* 37,16.2.

¹⁹ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14, 69-76; B. J. 1, 1,152.

²⁰ The "seal" and "mark" refer to the common practice of marking slaves, mainly on the hand or forehead, and to the collars that were put on them. 4QpNah 3-4 IV 2-4 also reflects the slaughter and enslavement of Sadducees that took place after Pompey's conquest of Jerusalem, a valuable testimony that confirms the veracity of the information in PsSal 2:6 and PsSal 8:20-21. WINNINGE, *Sinners and the Righteous*, 32; DIMANT, D., "Qumran Sectarian Literature", in STONE, M. E. (ed.), *The Literature of the Jewish People in the Period*

21.24 depict the humiliation and despoilment that the invasion of Jerusalem has brought upon the people. To describe this, vv. 19-21 use the metaphor of the fall and fate of Aristobulus II, who, divested of his status as king and High Priest, was taken captive to Rome²¹. All these facts point to PsSal 2 being composed at a time after PsSal 8 when the consequences of the Roman invasion were still seen only as a threat.

The most reliable historical reference for dating PsSal 2 appears in vv. 26-27: “And I did not wait long until God showed me his insolence, pierced, on the mountains of Egypt, more despised than the smallest thing on land and sea; His body, was carried about the waves in great shame, and there was no one to bury him, for he had rejected h'm in dishonour”. The description of the manner of death, the place and what happened to Pompey's corpse is in accordance with the information in the historical sources²². The psalmist turns again to the OT to give a deeper meaning to this event and to show that this is the fate God has reserved for those who rise up against his people²³. The psalm includes in this part more information corroborating that this allusion refers to Pompey's death: the mention of the Roman general's excessive pride (vv.25.29.31)²⁴; the claim “I will be lord of land and sea”, referring to his victorious campaigns that were a cause of admiration among his contemporaries (v.29)²⁵; the adjective “great”, is an ironic allusion to the nickname given to the general (v.29)²⁶.

of the Second Temple and the Talmud: Jewish Writings of the Second Temple Period. Volumen II (=CRINT 2/2), Brill, Leiden 1984, 511-512.

²¹ Cf. Flavius Josephus, Ant. 14,79; Plutarch, Lives Pomp., 45,5; Ps 89,40.

²² Cf. Plutarch. Lives Pomp. 79-80; Lucan, Pharsalia 8,535-870; Dio Cassius, Hist. 45,5,6.

²³ Isa 14:19 LXX announces the death of the king of Babylon and says that he will be “cast upon the mountains like an abominable corpse”, while Ezek 32:2-9 LXX speaks of Pharaoh as the dragon, of whom God says: “I will lay your flesh upon the mountains”. Translator's note.

²⁴ Cf. Caesar, Civ. 2,86; Lucan, Pharsalia. 8,521-522.605-608.708-711.

²⁵ Cf. Plutarch. Lives Pomp. 45,2; 46,1. Plutarch states that people compared Pompey to Alexander the Great because of the number of his conquests and his victory about the pirates which brought the Rome's control of the Mediterranean. It is interesting to note the psalmist's skilful use of irony as an argument for his theology. Against a mortal's claim to dominion and sovereignty over the world, he refers to the biblical texts of divine sovereignty: Ps 24:1; Ps 33:8-9; Ps 89:11; Is 61:6; Nah 1:5. He also ridicules the Roman general's nickname ‘great’, evoking the texts that sing of divine greatness: 1Ch 16:25; Ps 96:4; Is 12:6; Jer 10:6; Neh 1:5.

²⁶ In v.29 the author makes a play on words with the nickname Magnus given to Pompey for his successful military career and the benefits it had brought to Rome. Cf. Dio Cassius, Hist. 37,21.3; Plinio Elder, Hist Nat. 7,95-98.

1.3. *The Historical Context of PsSal 17*

In vv. 5-6 the rise to power of a dynasty that does not belong to the Davidic lineage and its fall is related. The disappearance of this royal family was the work of a non-Jew who has been responsible for executing all possible candidates for the throne (vv.7-9). The events referred to in these verses allude, first of all, to the establishment as rulers of the Hasmoneans, whom the author accuses of illegitimately appropriating the royal office²⁷: “they laid waste the throne of David in tumultuous arrogance”. It was Aristobulus I who united the kingship and the High Priesthood in his person, causing discontent in some sectors of Jewish society by breaking the recent tradition of the election of warrior leaders by the people²⁸. After their defeat by Pompey, the Hasmoneans lost the monarchy, but retained their priestly office²⁹. Therefore, v.7 cannot refer to Pompey’s conquest since the Hasmonean family continued to occupy positions of responsibility, albeit subject to Rome.

The information in the psalm reflects well, however, Herod I’s elimination of all possible Hasmonean aspirants to the throne. The first was Antigonus, the son of Aristobulus II, who, after the death of Julius Caesar, supported by Ptolemy, king of Chalcidice, and the Parthians, attempted to reclaim the crown. Defeated by Herod and the Roman general Sosius in 37 BC, he was assassinated because of the danger he represented to the stability of the new monarch. Later, Herod, seeing that Aristobulus III, Antigonus’ nephew, was gaining the sympathy of the people, assassinated him, even though he had named him High Priest in place of his uncle Hyrcanus II. Finally, he ordered the execution of Hyrcanus II under the pretext of corruption and treason and appointed a High Priest who did not belong to the Hasmonean family³⁰.

²⁷ The author of Psalms 17 supports a Davidic monarchy under God’s election and protection. Unlike others, such as the qumramites (cf. 1QpHab 8:8-13; 9:2; 11:4-8,12-15; 12:2-6,7-10; 4QpPsa 4:8-9), the psalmist does not seem to have a problem with the Hasmoneans exercising the priestly function. This was not the case in PsSal 2 and 8, where the priestly caste, headed by the Hasmonean nobility, was severely criticised.

²⁸ Cf. 1 Macc 9,30; 13,7; Flavius Josephus, *Ant.* 13,201; 14,37-45.

²⁹ After his victory, Pompey promoted his ally Hyrcanus II to power, but only as High Priest, cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,69-77; *B. J.* 1,153.

³⁰ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,123-126. 297-300. 330-487; 15,5-10.39- 41. 50-56. 161-178; *B. J.* 1,183-186. 238-239. 247-357. 433-437.

In these verses, the psalmist provides further information about the figure of King Herod. For many Jews, Herod, due to his Idumean ancestry, was considered “a man... foreign to our race” (v.7); therefore, it can be said of him that he had a “heart was alien from our God” (v.13). A large part of the population did not appreciate the new monarch for his violent character and due to the suspicion that his father caused the fratricidal confrontation leading to the capture of Jerusalem in 63 BCE (v.13)³¹. When v.9 says, “God will not have mercy upon them; he has sought out their offspring and let not one of them go free”, it is to be inferred that the psalmist knows of the death of the last Hasmonean royal offsprings, Antigonus and Aristobulus III. All this places the composition of PsSal 17 after 36 BCE.

Consequently, vv.11-14 may be seen as reporting Herod’s actions in Jerusalem. V.11 addresses what happened during the capture of the city in 37 BCE, when the Roman-Herodian army, short-tempered due to the prolonged siege, perpetrated a massacre so bloody that it forced Herod to demand that the Roman general Sosius put an end to it³². In v.12, some of the measures taken by Herod when he installed himself on the throne of Jerusalem are referred to: the handing over of Antigonus to Sosius to be taken to Rome (The West) as a prisoner³³; the purge of Antigonus’ supporters, killing forty-five of them and publicly exposing their corpses to the point of decomposition³⁴; Finally, in v.14 we find the modernisation programme that Herod implemented in Jerusalem following the pattern of the Hellenistic cities³⁵.

³¹ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,8.13; 163-167; 399-406; *B. J.* 1,123-125.

³² “And soon every quarter was filled with the blood of the slain, for the Romans were furious at the length of the siege, while the Jews on Herod’s side were anxious not to leave a single adversary alive. And so they were slaughtered in heaps, whether crowded together in alleys and houses or seeking refuge in the temple; no pity was shown either to infants or the aged, nor were weak women spared...” (cf. *Ant.* 14,480-481). The theme of child murder in PsSal 17:11 eventually became a traditional motif (cf. Mt 2,16-18). K. ATKINSON, “Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17”, *Novum Testamentum* 38 (1996) 313-222, here 320-321.

³³ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,487.

³⁴ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 15,5-11.

³⁵ According to Josephus, Herod rebuilt the Temple Tower in Jerusalem, which he named “Antonia” in honour of his benefactor Mark Antony. He erected his own royal palace in the upper part of the city with beautiful buildings, which he gave the name of his friends. He made parks around the palace, criss-crossed by promenades and streams, with

2. The Modus Vivendi of Psalms of Solomon

A main feature of all three psalms is the attempt to respond to the new socio-political situation, which arose from the loss of the Jewish national sovereignty by the Romans (63 BCE)³⁶. By recalling the historical events that affected the life of the group, the authors present the attitudes that they consider the audience should adopt in order to face their situation without renouncing their own identity traits³⁷. The fact that the collection was composed over three decades permits us to see whether there was a development in response to this particular Jewish group.

2.1. Behaviour to be adopted according to PsSal 8

At the beginning of PsSal 8, the psalmist expresses the hope that God will repulse the foreign army approaching Jerusalem in fulfilment of his covenant (vv.3-6)³⁸. However, subsequent reflection upon what had happened brought him to change this initial view (vv.7-22). PsSal 8, like PsSal 2 and PsSal 17, uses Deuteronomistic theology to interpret past events, beginning from its fundamental axiom: justice brings salvation and injustice involves punishment³⁹. In this way, an attempt is made to safeguard the

artificial lakes and adorned with bronze statues. He also introduced Greek officials, such as the brothers Nicholas and Ptolemy of Damascus, into the high administration of the state. In all this, however, he acted very intelligently to avoid offending the Jewish people. For this reason, he only minted coins without a human effigy and entrusted the rebuilding of the temple to the priests of Jerusalem (cf. Flavius Josephus, *Ant.* 15,403-424; *B. J.* 1,401-430).

³⁶ Gordley, "Psalms of Solomon", 367.

³⁷ Gordley, M. E., "Creating Meaning in the Present by Reviewing the Past: Communal Memory in the Psalms of Solomon", en *Journal of Ancient Judaism* 5 (2014), 371-372.

³⁸ A fundamental characteristic of divine justice is God's saving action on behalf of his people (cf. *Deut* 33:21; *Isa* 41:10; 51:6-8; 56:12-13; *Mic* 6:5; *Ps* 103:6; *Dan* 9:16; *Mal* 3:20), especially in Jerusalem, the abode of justice (cf. *Isa* 1:21,26; 9:6; 11:4; 54:14; 60:17; *Jer* 23:6; 31:23; 50:7; *Zeph* 3:5). J. J. Scullion, "Righteousness (OT)", in Freedman, D. N. (ed.) *Anchor Bible Dictionary IV*, Doubleday, New York 1992, 735.

³⁹ HORBURY, W., "The Remembrance of God in the Psalms of Solomon", en BURTON, S. C. – STUCKENBRUCK, L. T. – WOLD, B. G. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (=WUNT 212; Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 111-128; EMBRY, B., "Some Thoughts on and Implication for Genre Categorization in the Psalms of Solomon", in BONS E. – P. POUCHELLE, P. (eds.) *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (=SBLEJL 40), Society of Biblical Literature, Atlanta 2015, 66-67; WERLINE, "The Psalms of Solomon.", 72-74.

image of a just God and to show that the sins of the people have caused the loss of Israel's sovereignty⁴⁰. Thus, the author of PsSal 8 interprets the occupation of Jerusalem as an act of divine justice in response to the breaking of the covenant. Those most responsible for this punishment were the rulers of the nation, especially the priestly nobility, who controlled the temple, as well as being one of the principal supporters of the Hasmonean kings. According to the psalmist, God has exposed their improper cultic practice and reprehensible behaviour (cf. Ps 8:8-22; Ps 2:3-18)⁴¹. In this context, Pompey is seen as God's envoy to punish Israel (vv.15,17,19). The Romans are thus perceived as an instrument of divine justice and exonerated from being primarily responsible for the suffering endured by the group.

After the fall of Jerusalem, the psalmist calls for patient acceptance of the new situation. The reason for this petition is that through it, God seeks to correct all His people, including the righteous, so that they may remain within the realm of the covenant (v.26)⁴². The audience is therefore exhorted to welcome suffering as a necessary remedy that prepares and disposes them to enjoy the divine promises once again. This acceptance is not simply resignation, but involves a certain way of acting that includes acknowledging sin, remaining faithful to God, and praying for God's mercy to protect the people (vv.27-30). In fact, this is the behaviour already adopted by the psalmist's group. He is convinced that the conduct of his group will bring God's deliverance from the oppression that the people suffer by the Gentiles and, moreover, will reunite the scattered Jews (v.28). This certainty is based on the previous experience of the sin of the leaders

⁴⁰ "Judgement... one the most important themes in the PsSol... is most relevant in the historical psalms, which probably is due to the fact that the historical events have forced the community to reflect on whether God's judgements are righteous or not", Winninge, *Sinners and the Righteous*, 67-68.

⁴¹ Also in Qumran, the Roman invasion is interpreted as divine punishment for the sins of the priests (cf. 1QpHab 9,4-7).

⁴² The punishment is not an end in itself, but a way of seeking reconciliation between God and his people. This theme recurs in PsSal and is expressed by the term *paideia*. The main purpose of correction is to purify the worshipper and atone for sins committed often ignorantly or unintentionally (cf. PsSal 3:7; 10:1; 13:7,10; 18:4). Atkinson, K., "Theodicy in the Psalms of Solomon" in Laato, A. A. – Moor, J. C. (eds.), *Theodicy in the World of the Bible. The Goodness of God and the Problem of Evil*, Brill, Leiden 2003, 562-569; Winninge, *Sinners and the Righteous*, 137-140.205-208.

of the nation who have brought trouble upon Israel. On the other hand, the acceptance of the new status quo is very necessary at the beginning of a new power's control of a territory, a time of great uncertainty for both conquered and conquerors. This is reflected in the fear expressed by the psalmist (v.30).

PsSal 8 concludes by glorifying God and his covenant, highlighting the psalmist's conviction of the continuity existing between the Israel of the promises and his group (vv.31-34). In doing so, consolation and guidance are offered to the audience during these turbulent events⁴³. In these final verses, the hearer is invited to continue to praise God, "our savior", and to remain faithful to him because one must firmly believe in the fulfilment of his promises (v.34). For the psalmist, the salvation depends on choice and maintaining this status involves being righteous, that is, remaining loyal and obedient to God (vv.31-34)⁴⁴.

2.2. *Behaviour to be adopted according to PsSal 2*

The position taken in PsSal 2 with respect to the Romans is very different from that in PsSal 8. Pompey is no longer seen as God's instrument for the correction of the people, and is now a sinner, the dragon, the arrogant one (vv.1.2.25.29.31)⁴⁵. The Romans are described as abusers, plunderers, people full of pride, rage and anger (vv.2.23.24). This vision is due to the invaders' treatment of the temple, desecrating it and taking some of the treasure (vv. 2.19)⁴⁶, the mistreatment and plunder of Jerusalem, which had to pay 10.000 talents a year to Rome, and the fact that from that time onwards Judea became a vassal state⁴⁷. All this provoked the au-

⁴³ Cf. Deut 28,1-14; PsSal 9,1.8. Embry, "Some Thoughts.", 74.76-77.

⁴⁴ DE JONGE, M., "The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon", in *Neotestamentica* 23 (1989), 97.

⁴⁵ The image of the dragon is applied to figures who have been hostile to Israel, such as Nebuchadnezzar or Pharaoh. Cf. Ezek 29,3; 32,2. Atkinson, K., *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon Pseudepigrapha*, Edwin Mellen Press, New York 2001, 38-40; Werline, "The Psalms of Solomon.", 75-76.

⁴⁶ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14, 69-76; 15,417; B. J. 1, 1,152; Dio Cassius, *Hist.* 37,16.4. Unlike Josephus who, while scandalised by the act, praises Pompey as religious and full of virtue, the author of PsSal 2 makes a totally negative portrait of the general. Hadas-Lebel, M., *Jerusalem against Rome (=Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7)*, Peeters, Leuven 2006, 21-23.

⁴⁷ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* 14,78; B. J. 1,154.

thor to fear for the country's survival (vv.23-24). What in PsSal 8 was only a fear became a reality (cf. PsSal 8:30). The consequences of Roman rule had changed the psalmist's group's perception of the conquerors. In a few years, they changed from calling for protection against them to praying for God to do justice and punish them, since, as sinners, they deserve the same sentence as Jerusalem (v.25).

From v.26 onwards, the psalm moves from the past to the present of the author and his audience, explaining how God has listened to the group's petitions and has done justice by punishing Pompey. The death of the man who had hitherto seemed invincible sets the stage for the psalmist openly to express his rejection of the situation in his country⁴⁸. For PsSal 2, the assassination of the Roman general is the beginning of the desired change, which will lead to glorifying God's faithful and punishing those who do not recognise him (vv.26-31). The fall of Pompey is God's warning to "officials of the earth" to let them know that no one is above God's justice, a justice that shames those who rise against Israel (vv.18.30.32)⁴⁹.

The exhortation of PsSal 2 is very brief (vv.32-37), and like PsSal 8, is full of covenant language, especially in the clauses introduced by the particle *ὅτι* (vv.32b.33b.36). It presents how the group's faithfulness and trust in the divine justice have been rewarded and, therefore, encourages a positive vision for the future⁵⁰. To the psalmist, with the fall of Pompey, God's mercy has been revealed on behalf of his people, and the reward that awaits the righteous has begun (v.31.35)⁵¹. This change in the people's situation depends entirely on God; the only task of the audience is to remain faithful to the covenant, while praising God and patiently awaiting deliverance from the oppressive power, which had already been inaugurated in the punishment of Pompey (vv.33-36)⁵². Unlike PsSal 8, the theme of

⁴⁸ The conqueror of Jerusalem's dead changed the socio-political circumstances around the psalmist. This led him to make public what had hitherto only been a private prayer, cf. Dio Cassius, *Hist.* 41,52 – 42,20.

⁴⁹ Cf. Isa 45,16.25.

⁵⁰ Winninge, *Sinners and the Righteous*, 27. Atkinson, "Theodicy in the Psalms", 570; Keddie, G. A., *Revelations of Ideology: Apocalyptic Class Politics in Early Roman Palestine* (=JSJS 189), Brill, Leiden 2018, 97.

⁵¹ Atkinson, "Theodicy in the Psalms", 558; Winninge, *Sinners and the Righteous*, 27.33-34.

⁵² "Prayer is the only form of human agency urged throughout the text, and its aim is to

correction is absent in PsSal 2. This indicates the psalmist's belief that this stage has already been completed. Therefore, the audience is praised and encouraged to persevere in the wise attitude of repentance and fulfilment of the covenant (vv.22.33-35), while keeping their patience and trust in God intact (vv.36-37)⁵³. The characterisation of the audience as "his pious ans his servants" (vv.36-37) reinforces this invitation to continu^e in faithful observance of the Law.

2.3. Behaviour to be adopted according to PsSal 17

PsSal 17 begins and ends with a confession of God as Israel's eternal king (vv.1.46). This affirmation of God's sovereignty has a political focus, in contrast to PsSalms 2 and 8, where it was concerned with halakhic discussions. To the author, the fact that God is the true king implies that all forms of government must come from him⁵⁴. In consequence, the judgement of the Hasmonean monarchy, explicitly, and, implicitly, of the incipient Herodian reign, were considered fraudulent governments (vv.5-20). Thus, the Davidic monarchy alone had the divine support necessary for the legitimate rule of Israel's destiny (vv.4.6).

The hope of the group, according to PsSal 2, was that God would continue the way that had begun in the punishment of Pompey, so that Israel would be finally delivered from Roman domination. However, PsSal 17 affirms that, by virtue of his justice, God had used Herod to punish the Hasmoneans for their crimes against him and the Israel (vv.7-10). This change, however, has not resulted in an improvement in the living conditions of the group; on the contrary, corruption has reached an intolerable point and the power of the foreign conquerors has been strengthened (v.

provoke divine intervention in history...The Psalms of Solomon envisages no other form of human agency to relieve human suffering than prayer", Keddie, *Revelations of Ideology*, 97.

⁵³ To the author of PsSal 2, God's faithfulness to the covenant includes punishing the proud who reject him and crush his people (cf. Ps 94:4-7). Therefore, the demand for justice takes on a certain vengeance tone. Mafico, T. L. J., "Just, Justice", in Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary III*, Doubleday, New York 1992, 1128.

⁵⁴ FREYNE, S., "The Herodian Period", in BOCKMUEHL, M. – CARLETON PAGET, J. (eds.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, T&T Clark, London 2009, 30-31; WINNINGE, *Sinners and the Righteous*, 99.

17,15.18-20)⁵⁵. The psalmist considers that, to reverse this situation, continuing to remain faithful to the covenant is not enough (cf. Ps 2:33-37; 8:25-34).

The proposed solution is made explicit in vv. 21-22, the most important part of the psalm at the communicative level. This proposal involves the group accepting the course of action that God had been using to correct the people. A foreigner is no longer needed to punish Jerusalem, since the Hasmoneans and their supporters have lost all power⁵⁶; This explains the hostile attitude, much more marked than in the other psalms in the collection, towards the Gentiles, who are to be shattered, purged, smashed, destroyed, put under his yoke, rebuked and removed (vv.22-25.30.³⁶)⁵⁷. The other psalms had appealed to God to intervene directly on behalf of his people⁵⁸. In this one, the psalmist, appealing to the Davidic covenant, exhorts the audience to ask God to send a descendant of David. This king would vicariously occupy the throne and rule over Israel, maintaining the people's faithfulness to the covenant, casting out from God's inheritance all who defile it, and securing deliverance from the dominion of Rome (vv.4.21-43)⁵⁹.

PsSal 17 expresses confidence that God, through his Messiah and without the intervention of any other human agency, will humble the current oppressors, thereby restoring and maintaining the people in their covenantal glory. The coming of the Messiah marks a turning point in the

⁵⁵ Atkinson, "Herod the Great.", 313.

⁵⁶ On Psalm 17 as a response to Herod's messianic pretensions, Atkinson, K., "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17", in *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), 444-445; Rocca, S., "Josephus and the Psalms of Solomon on Herod's Messianic Aspirations: An Interpretation", in Rodgers, Z. (ed.), *Making History: Josephus and Historical Method* (=JSJS 110), Brill, Leiden 2007, 324-327; Gordley, "Psalms of Solomon", 88.

⁵⁷ Sharon, N., *Judea under Roman Domination: The First Generation of Statelessness and its Legacy* (=AGJU 78), Society of Biblical Literature, Atlanta 2017, 229.

⁵⁸ Cf. PsSal 2,32-37; 7,10; 8,27-31; 9,8-11; 12,6; 14,9.10; 15,12.13.

⁵⁹ This idea is not an *ex novo* creation of the psalmist, but appears already in the Chronistic history (cf. 1 Chr 17,14; 28,5; 29,23; 2 Chr 13,8). WINNINGE, *Sinners and the Righteous*, 95; TRAFTON, J. L., "What Would David Do? Messianic Expectation and Surprise in Ps. Sol. 17", in BONS, E. – POUCHELLE, P. (eds.), *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (=SBLEJL 40; Society of Biblical Literature, Atlanta 2015, 162. ATKINSON, *I Cried to the Lord*, 13.

course of history, ending the wait for a future in which God's justice would triumph. In this new phase, the Law, the concrete embodiment of the divine will, would be observed by the people of Israel and by all those who trust in the Lord. Thus, the coming of the Messiah would put an end to the people's unfaithfulness to God and their opposition to his plans, even beyond the realm of Israel⁶⁰.

PsSal 17 does not urge the audience to take violent action against the oppressive regime. As in PsSal 2 and 8, it is trust and hope in God they have to adopt. Nonetheless, their expectation should now be centered on the coming of a Messiah⁶¹. The group represents peaceful people who, encouraged by prayer, wait for God to intervene and resolve their situation of distress (cf. PsSal 12:5). However, violence against the gentiles, and against those who have adopted their customs is a means used by the Messiah to correct the people and have them return to obedience towards God⁶². Together with PsSal 18, which also speaks of the Messiah who will lead people to the Lord (vv.5-8), PsSal 17 closes the collection. Consequently, this is the final message that the compiler wants to communicate to his group⁶³.

Throughout the collection, some groups and characters, whose attitude does not conform to the requirements of God's justice, have been brought to the fore: the Hasmoneans, the leaders of the people, the temple priests, Pompey, Herod, the Roman troops. In this way, the audience has been shown the behaviour they are to avoid should they wish to come into

⁶⁰ DE JONGE, "The Expectation", 94. GORDLEY, "Creating Meaning", 387.

⁶¹ It is significant that, unlike PsSal 2 and 8, the plural subject does not appear only in the exhortative part of the prayer (cf. PsSal 2:32-37; 8:25-34), but is present from the beginning, indicating that over time this Jewish group has progressively strengthened its collective identity. EMBRY, B., "The Psalms of Solomon and the New Testament: Intertextuality and the Need for a Re-Evaluation", in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002), 109-110.

⁶² As in the case of Israel, the action against the Gentiles requested in the psalm has a corrective purpose. This explains the announcement of the pilgrimage of the nations to Israel, albeit by force, to behold the glory of God and of Jerusalem, his dwelling place.

⁶³ PsSal 18 seems to have been composed by drawing on the vocabulary of the other psalms in the collection. This indicates that it is the creation of the final compiler, who is also the author of PsSal 1 and the headings of the psalms in the collection, to provide an appropriate conclusion to the work. Atkinson, I Cried to the Lord, 204-209; Winnige, Sinners and the Righteous, 20.

right relationship with God. This contrasts with the detailed description of the Davidic Messiah in PsSal 17. The psalmist thus seeks, not only to present this figure and prompt the listeners to pray that God send his Messiah, but also to offer them a paradigm of behaviour in order to empower their identity while they await God's intervention and the reversal of their present situation.

The Messiah's main task, certainly, is to resolve the calamitous situation in which, for the psalmist, the nation is immersed (v.20). This he achieves by putting into practice the promises that God had made to his people through the covenant: to correct them (v.42), to glorify them above and beyond the nations (vv.30-31), to sanctify them (vv.26.32) and gather them (v.26), and to settle them again throughout the Promised Land (v.28)⁶⁴. The hymn further outlines the main features that define the character of the Messiah (vv.30-43): his close relationship with God, who will always be his king, his hope and his support before his enemies; his holiness, which comes from his faithfulness to the Law, and which makes him sinless and righteous in relation to his people. All these characteristics show that the Messiah possesses the Holy Spirit, whose gifts imbued all his actions: wisdom (vv.35.37), counsel (v.37), fortitude (vv.36.37.38.40), mercy (vv.35.41) and fear of God (v.40)⁶⁵.

Throughout this collection of psalms, hope, praise, and trust in God have been the cornerstones of the exhortation addressed to the hearers. Therefore, PsSal 17 presents the messiah-king as the paradigm of the faith of its group, encouraging them to persevere in the *modus vivendi* it proposes. In consequence, the audience is invited to model their behaviour on those traits that shape the identity of their group: faithfulness to the covenant, abandonment of sin, and recognition of divine justice. All these

⁶⁴ Cf. Deut 26,16-19; Lev 26,18; Deut 8,5; 26,16-19; Isa 11,11-16; 49,8-13; 60,4; Jer 10, 32; 23,3; 31,7-14; Ezek 34,13-14; 37,21-22; Hos 10,10; Zech 8,7-8; 9,6-12; Ps 94,12; Prov 3,12.

⁶⁵ Nickelsburg, *Jewish Literature*, 207-209; Werline, "The Psalms of Solomon.", 77-81; Atkinson, *I Cried to the Lord*, 139-144; Pomykala, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (=SBLEJL 7), Society of Biblical Literature, Atlanta 1985, 164-165; Trafton, "What Would David.", 163-173; de Jonge, "The Expectation", 99-102; Collins, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (=ABRL 31), Doubleday, New York 1985, 53-56.

features in PsSal 17 are ascribed to the messianic king, making of him the model for its audience.

3. Conclusion

The PsSal was the work of a Jewish Jerusalemite group in the 1st century BCE who suffered the impact of the loss of Jewish sovereignty to the Romans. This situation is clearly reflected in the so-called “Historical Psalms” of the collection (PsSal 2, 8 and 17). The Rhetorical Situation theory developed by Bitzer and his followers has been applied to these three hymns in this work, and has brought to light the real historical-rhetorical situation that led to each of them. This step is necessary for a plausible reconstruction of the textual rhetorical situation, that is, the *modus vivendi* proposed to the audience. This proposal aims to help the audience live under foreign domination while remaining firm in their faith, and maintaining their identity in such a critical situation. Both elements must be kept to the fore in recovering the more original rhetorical sense of each psalm.

We have seen a clear evolution in the attitude that the psalms propose to have towards those conquered. In all three, God is exonerated from all responsibility and blame for the present situation is apportioned to the people, especially their leaders, because of their corrupt behaviour and their lack of faithfulness to Torah. In PsSal 8, written at the end of Pompey’s conquest of Jerusalem, the Romans are seen as an instrument in God’s service to correct the people, while hoping that the situation of domination will not continue. In PsSal 2, the conquerors are seen as sinners. Consequently, it seeks divine punishment for them. This punishment has already commenced in the murder of Pompey, which should serve as a warning to all who offend God and his people. In PsSal 17, the stance towards the invaders and their allies, represented by Herod and his supporters, is completely hostile. This attitude is occasioned by the rampant corruption in the country and the consequent suffering visited upon the members of the psalmist’s group. The request of the Davidic Messiah becomes the final resolution that the compiler of the collection envisions for the people’s liberation from the gentiles and re-establishing of their obedience to Torah.

We have seen how the three psalms make a similar proposal in order to maintain their identity in these adverse circumstances. This proposal is

rooted in remaining faithful to the covenant, and waiting with trust and patience for God's intervention, while leaving aside any recourse to violence. The exhortation to be patient is particularly important in PsSal 8 due to the new situation of the recent loss of sovereignty to Rome. The audience is encouraged to consider their suffering as purification, in order to prepare them for a better reception of the divine grace that is expected in the proximate future. In PsSal 2, the punishment of Pompey, interpreted as a manifestation of divine mercy, serves as a stimulus to the audience, which is invited to persevere in their faithfulness to the covenant. This invitation arises from the conviction that their behaviour has served to make God begin to reverse the situation of the people. In PsSal 17, the concluding exhortation is transformed into a detailed description of the Messiah and his action. The Davidic king embodies those virtues which the audience must adopt while fervently asking God to send this divine agent to restore righteousness to his people.

This article has shown that the study of the pseudepigraphic literature provides a more complete picture of the Second Temple period, and of the diverse trends that existed within the Judaism of that time. The analysis of PsSal 2, 8, and 17 demonstrates how the interpretation of historical events by a Jewish sect helped make sense of the severe crisis caused in the group by Roman rule in Judea. At the same time, it shows how they proposed a *modus vivendi* that would guarantee their survival. This study allows us to conclude that investigation of these sources produces a better understanding of the beliefs and relationships between different Jewish groups at the turn of the era.

La fuerza persuasiva del misterio del mundo

Una consideración teológico-fundamental de Job 38-41, 42, 1-6

Dr. Gonzalo Tejerina Arias, OSA.
Facultad de Teología de Salamanca
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0009-0002-4151-3753
gtejerinaar@upsa.es

Recibido: 31 agosto 2024 / Aceptado: 5 octubre 2024

Resumen: En los textos señalados del libro de Job, se busca una comprensión teológico-fundamental de la revelación de Dios a Job en su naturaleza propia y de modo especial una comprensión del poder revelador de la grandeza del mundo respecto del Dios Creador que reivindica con firmeza la manifestación divina a Job. Se aborda, al hilo de esos textos, el misterio permanente del mal

que la revelación de Dios no explica, así como la grandeza y el límite de la imagen de Dios que queda de manifiesto en esa revelación a Job y lo que es el dinamismo de la fe de éste a partir de la creación bajo la iluminación de la gracia divina.

Palabras Clave: Job, revelación de Dios, el misterio del mal, el poder revelador de la creación.

The persuasive power of the mystery of the world

A theological-fundamental consideration of Job 38-41, 42, 1-6

Abstract: In the above-mentioned texts of the Book of Job, a theological-fundamental understanding of God's revelation to Job in his own nature is sought, and especially an understanding of the revelatory power of the greatness of the world in re-

lation to the Creator God who firmly claims the divine manifestation to Job. The permanent mystery of evil, which God's revelation does not explain, as well as the greatness and the limit of the image of God that is revealed in this revelation

to Job, and the dynamism of Job's faith from creation under the illumination of divine grace, are dealt with in the context of these texts. **Palabras clave:** Job, revelation of God, the mystery of evil, the revelatory power of the creation.

Los discursos de Yahvéh de los capítulos 38 a 41 del libro de Job, con la respuesta de éste de 42, 1-6, constituyen, según parecer general, el momento culminante y decisivo de todo el libro¹, lo que ya *a priori*, antes de entrar en su contenido, parece teológicamente la cosa más natural, pues tras las intervenciones de distintos personajes humanos, la palabra final y decisiva la debía tener Dios. En justa consecuencia, son centenares los estudios sobre estos capítulos del libro², por lo que solo con mucha audacia se puede volver a ellos y en el caso de estas páginas con la pequeña confianza de que una aproximación teológico-fundamental a esos capítulos pueda resultar de algún interés³.

I. El diálogo entre Dios y Job

I. 1. *Quejas y demandas de Job el usita*

Job, en contra de su primera manifestación de conformidad en el Prólogo del libro, ha reiterado la injusta persecución que padece de parte de Dios (9, 17-18, 13, 20-24; 16, 7-14, etc.), y dado que como a Dios le corresponde ser abogado de la justicia, manifiesta que debería defender al inocente perseguido (cap. 19). Puede decirse, en una precisa formulación del escándalo religioso del mal –problema radical de todo pensamiento filosófico y teológico– que está en juego la coherencia y credibilidad de Dios,

¹“Le livre de Job n'a été écrit qu'à cette fin-là: provoquer l'intervention divine”, E. Wiesel, en J. Eisenberg - E. Wiesel, *Job ou Dieu dans la tempête* (Fayard/Verdier, Paris 1986) 362.

²Ver al respecto lo que señalaba hace cerca ya de 50 años G. Ravasi, *Giobbe, traduzione e commento* (Borla, Roma 1979), 722-723.

³Conocidos manuales de Teología Fundamental o monografías destacadas sobre Teología de la revelación, de distintas áreas lingüísticas y orientación doctrinal, en la consideración de la revelación creacional –cuando se examina–, o ignoran por completo estos textos de Job o les dedican una leve mención.

cómo conciliar su sabiduría y justicia con el absurdo de la vida⁴. Sin dejar por un momento de creer en Él, Job ha protestado contra la ausencia o el silencio de Dios en medio de su sufrimiento (cap. 23-24) ignorando la súplica repetida del inocente (26, 1-4)⁵. Su problema de fondo, planteado al comienzo del cap. III, es para qué venimos a esta vida si es para sufrir tanto⁶, porque parecería, ante tanto sufrimiento, como si Dios rechazara la obra de sus manos (10, 3). Al final, con alguna audacia, ha terminado su discurso del cap. 31 clamando a modo de desafío final: “¡Ojalá alguien me escuchara! ¡He dicho mi última palabra! A Shaddai le toca responder” (35). Antes, había manifestado que el hecho mismo de explicarse y defender su rectitud ante Dios sería ya su rehabilitación, su salvación, por el hecho básico de que un impío no puede comparecer ante Dios (13, 15-16). Además de que todo el argumentario de sus amigos no le sirve de nada. De ahí el deseo ardiente de encontrar el camino hacia Dios (23, 3), pero desconfía mucho de que le llegue a atender: “Aun teniendo yo razón, no respondería... si se dignara responderme, no creo que me hiciera caso” (9, 15-16).

1. 2. Interrogatorio a Job

De esta suerte, con sumo atrevimiento, Job puso demanda a Dios y tuvo respuesta, libre y voluntaria, pero muy conveniente, del mismo Dios, cuyo silencio podría significar que Job quedaba por encima de Él, reducido a callar por sus vigorosas interpelaciones. La grandísima pretensión de Job se ve satisfecha; deseaba exigirle a Dios explicaciones por el grave sufrimiento padecido⁷, y Dios se hace presente. Es en esta manifestación cuando en el libro, ante la notable diversidad de denominaciones usadas

⁴ G. Ravasi, *o. c.*, 56.

⁵ Empero, como muy justamente se ha observado, ha sido el largo silencio de Dios lo que ha posibilitado las grandes preguntas de Job y su grito anhelante de justicia abrazando toda la desesperación de la tierra: L. Bruni, *La desventura de un hombre justo. Una relectura del libro de Job* (Ciudad Nueva, Madrid 2017) 59; el libro de Job es grande, entre otras cosas, por haber mantenido el silencio de Dios durante treinta y siete capítulos: *Id.*, 120.

⁶ Tal es el problema propio de Job, no la retribución del justo que sería el planteamiento de sus amigos: C. Sevilla, *Job*, (BAC, Madrid 2023) 206.

⁷ “Job quiere encontrar a Dios, argüir y pleitear con él, dejarlo convicto de su culpa”, L. Alonso Schökel – J. L. Sicre, *Job. Comentario teológico y exegético* (Cristiandad, Madrid 1983), 532; ver 536.

para Dios hasta entonces, menciona ahora Yahvéh, el nombre propio del Dios de Israel, el Dios que se revela en diálogo cordial al hombre⁸. Empero, de un modo muy determinado, invirtiendo la posición o los respectivos papeles; Dios comparece, sí, ante Job, pero no como el acusado. Será Él quien interroge al usita de modo apremiante y con pocos miramientos, en la posición de superioridad que le corresponde, como ya indica que hable desde la tempestad (38, 1; 40, 6), aunque sin arrollar a Job, porque desde esa ubicación quiere razonar con él.

Parece que objetivo claro del interrogatorio de Yahvéh a Job –o contra Job– no es inculparle o señalar su pecado, es decir, no responde a cierto desafío de Job que quería saber cuáles habían sido sus delitos, aferrado, como decía él mismo, a su justicia (27, 5-6)⁹. Dios no se remitirá nunca en sus discursos a las obras de Job, se referirá a sus palabras que le han pedido cuenta de la desgracia padecida. Objetivo fundamental de Yahvéh, sin referirse a su ejecutoria moral, es mostrarle a Job su pequeñez, su ignorancia y atrevimiento que han motivado su desafío a Dios que así resultará invalidado. Ignorancia y atrevimiento quedan severamente retratados ante lo imponente de los fenómenos del mundo, físico primero y animado después, creado por Dios, que éste le muestra con amplitud y profundidad desconocidas y que suscitarán en Job un reconocimiento reverente del Creador¹⁰. La expresión que encabeza los dos interrogatorios no deja dudas sobre su tenor: “Cíñete los lomos” (38, 3; 40, 7), esto es, prepárate para lo que va a ser una lucha dura aunque con un propósito positivo, esto es, que Job apreste toda su fuerza espiritual para comprender el plan de Dios que Él mismo pasa a exponer y que ha de dejarle correctamente situado ante la realidad¹¹.

⁸A. Weiser, *Giobbe*, (Paideia, Brescia 1975), 363; en ello puede verse también un signo de temor reverencial ante el tetragrama sacro, no mencionado hasta ahora para preservarlo de las protestas ardientes de Job: G. Ravasi, *o. c.*, 60-61.

⁹Se podrá interpretar que Dios ignora la pretensión de autojustificación de Job que era su arma más potente, A. Weiser, *o. c.*, 365. Véase *Id.*, 383, 395, con cierto aire luterano.

¹⁰Dios expresa lo que los teólogos de todas las religiones no hacen más que repetir: “nous ne pouvons juger l’oeuvre de Dieu, parce que nous n’en avons pas de vision totale”, E. Wiesel, en J. Eisenberg – E. Wiesel, *o. c.*, 366.

¹¹Ver C. Sevilla, *o. c.*, 196; L. Alonso Schökel – J. L. Sicre, *o. c.*, 538.

En su intervención, Dios no quiere consolar a Job, no se referirá nunca a las desgracias del usita¹² cuyo sufrimiento ha sido el móvil desde el que habló, y si se quiere interpretar que ese dolor queda ahora incluido en el designio divino, es decir, dentro del misterio intocable e incomprensible de Dios¹³, esa interpretación no supone ninguna aclaración formal, simplemente subsume el dolor en el misterio impenetrable de lo divino. La doble intervención de Dios es discursiva, pero sobre base empírica, se fía su efectividad al poder de convicción que tienen los fenómenos mostrados y razonados.

I. 2.1. Apología del Creador. Poder de Dios vs. impotencia e ignorancia de Job

Desde el primer momento, el discurso que el poeta pone en labios de Dios es una apología abierta del Creador con la afirmación reiterada de la pequeñez del hombre, que ha pedido cuentas a Dios, ante la maravillosa creación divina. El discurso se expresa en interrogaciones, pero son todas retóricas, solo tienen una respuesta posible: no hay más origen de toda la realidad existente que Dios y la creación es obra misteriosa y fastuosa del Creador. El interrogatorio, de este modo, parece querer alumbrar la pregunta verdadera, que no es la de Job ni la de sus amigos sobre la retribución, sino aquella radical, la pregunta por el ser y la vida como don misterioso y maravilloso¹⁴. Y esto, más allá de cualquier perspectiva utilitarista e incluso de los interrogantes que suscita el sufrimiento del justo que pudieran parecer bien respetables. Tal interrogatorio, de tal radicalidad, desbordará a Job dejándole sin posibilidad de réplica, abocado solo al reconocimiento de Creador.

Abiertamente, Dios le pregunta: “¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?” (38, 4) y en esa línea de afirmación del radical Creador divino: “¿Quién asentó su piedra angular –de la tierra–?” (38, 6), “¿Tiene

¹²Se ha observado que un discurso compasivo de parte de Dios, quien permitió que Satán se ensañase con él, no sería sincero y no satisfaría a Job: L. Alonso Schökel – J. L. Sicre, *o. c.*, 594. Job, sin embargo, nunca tuvo conocimiento del acuerdo inicial entre Dios y Satán.

¹³Así A. Weiser, *o. c.*, 367; Job deberá entender que su dolor forma parte del misterio, *Id.*, 393.

¹⁴C. Sevilla, *o. c.*, 208.

padre la lluvia?, ¿quién engendra las gotas de rocío?....” (38, 28). Del Creador proceden los valores propios de las criaturas: “¿Quién puso en el ibis la sabiduría? ¿Quién dio al gallo inteligencia?” (38, 36)¹⁵. Abundando en la pequeñez del hombre, Yahvéh pregunta: “¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana?” (38, 12; “¿Puedes tú anudar los lazos de las Pléyades? ¿O desatar las cuerdas de Orión? (38, 31, sigue la pregunta hasta 28, 35)¹⁶; “¿Cazas tú acaso la presa de la leona?” (38, 39). Ante poderosos seres vivos como el buey salvaje, la pregunta pone en claro la impotencia de Job: “¿Querrá acaso servirte el buey salvaje?... ¿podrías fiarte de él por su gran fuerza?” (39, 9a.11a). Las aves de mayor poder y envergadura nada deben a Job: “¿Acaso por tu acuerdo el halcón emprende el vuelo? (39, 26a) ... ¿por orden tuya se remonta el águila?” (39, 27a). Pero en animales más domésticos se advierte asimismo la impotencia de Job frente al poder del Creador: “¿Das tú al caballo la bravura?” (39, 19).

Las preguntas de Dios, con la impotencia del hombre sacan también a la luz su ignorancia ante el misterio de la naturaleza creada que le es inaccesible: “¿Has penetrado hasta las fuentes del mar?, ¿has circulado por el fondo del Abismo?” (38,16), “¿se te han mostrado las puertas de la muerte?” (38,17), “¿sabes tú cuando paren las rebecas?, ¿has observado el parto de las ciervas?” (39, 1).

En el interrogatorio, hay cierta presión sobre Job que permiten los fenómenos naturales que se mencionan: “Indícalo si sabes todo esto” (38, 18), con despuntes de ironía: Si Job supiera lo que se le pregunta, que tuvo lugar en el origen de todo, tendría que haber nacido para entonces y contaría muchos años (38, 21). Al final del primer discurso, Yahvé le preguntará si tras lo oído cederá o si como “censor de Dios”, todavía querrá replicar (40, 1-2).

En el segundo discurso de Dios, en la descripción de Behemot, no se hacen referencias a Job, pero cuando se habla del terrible Leviatán vuelven a aparecer, muchas y muy contundentes, dejando en una posición casi ridícula la impotencia del usita ante el poder del monstruo marino que no

¹⁵ La creencia popular adjudicaba al ibis la facultad de anunciar la crecida del Nilo, mientras el gallo ve llegar el día: nota *ad locum* de la Biblia de Jerusalén; ver G. Ravasi, *o. c.*, 760; C. Sevilla, *o. c.*, 199.

¹⁶ La capacidad de conocer y determinar las leyes de los cielos es el signo de un poder absoluto e impensable para el hombre: G. Ravasi, *o. c.*, 758.

deja de ser criatura de Dios: “¿Le pescarás tú a anzuelo...? (40, 25a), ¿te hablará con voz humilde?” (40, 27b), “¿lo atarás para diversión de tus niñas?” (40, 29b), “¿le acribillarás su piel con dardos?” (40, 51a), etc. Si Job intentara luchar una vez con él, no querría volver a hacerlo (40,32).

1. 2. 2. La creación ordenada del mundo físico y animado

Desde su impugnación del sistema de retribución de Dios, Job ha llegado a negar el plan de la creación, el orden y justicia del mundo (cap. 3) y la réplica de Dios legitimará justamente el orden y la justicia de la creación, desvelando la obra espléndida que es el mundo hecho por Él. Reiterando un tema frecuente en la literatura sapiencial, se evidencia el poder de Dios que se despliega creando con orden y belleza, alumbrando seres llenos de fuerza y valor, frente al reproche de que la tierra es un desastre. Cabe pensar atinadamente que la obra maravillosa del mundo creado exprese el amor del Creador hacia su obra¹⁷. El orden de lo real implica medida, proporción y de ello el autor solo puede ser Dios: “¿Quién fijó sus medidas?” (38,4). Él ha asignado a los fenómenos naturales su lugar y misión, como a la aurora (38, 12), cuya llegada ahuyenta a los malvados, asignando así al orden físico cierta efectividad moral¹⁸. Las tinieblas (38, 19), el depósito de nieves y las reservas de granizo (38, 22) tienen su lugar; el aguacero tiene un canal y los giros de los truenos un camino (38, 25), de modo que en la estepa brote hierba verde (38,27). Dios pone a las fuerzas de la naturaleza que crea un límite y no serán destructivas no obstante su potencia, como el mar, siempre amenazador, al que ordena con una sola palabra (38 8-11)¹⁹ y cuya demarcación está expresando que Dios pone un límite al mal. Hay, pues, una magnífica conjunción de los

¹⁷ A. Weiser, *o. c.*, 369; G. Ravasi, *o. c.*, 59. Se perciben la admiración y el gozo del poeta hacia el esplendoroso mundo físico y animado que describe y que está reflejando la alegría y el amor con que Dios abraza su creación. El autor le toma el pulso al mundo y percibe los palpitos del amor admirable del Creador del que viven todas sus criaturas: A. Weiser, *o. c.*, 377.

¹⁸ “Dios hace venir la mañana como tiempo de justicia”, L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *o. c.*, 556; ver A. Weiser, *o. c.*, 371 y Fray Luis de León, *Obras Completas Castellanas* (La Editorial Católica, Madrid 1944), 1273. El mismo Job, 24, 13 ss, asociaba la noche a la actividad de los malvados.

¹⁹ “En la forma del decir, que es un mandar absoluto, muestra Dios su poder sobre todo”, Fray Luis de León, “Exposición del libro de Job”, en *o. c.*, 1272.

fenómenos físicos en su entidad, ubicación y movimiento propio, todos tienen orden y sentido que Job va conociendo y que están muy por encima de él.

De igual modo, la Providencia divina ha establecido el modo natural de cuidado de los seres animados que ha creado, de los que el autor cita 10 animales salvajes. Parecería, a tenor de la explicación, que Job apenas los conociera, pero coexisten con él sin destruirle, porque Dios, que cuida de ellos mediante los procesos naturales que les ha asignado, les tiene en su medio. Efectivamente, a todos ha dotado de modos propios de cubrir sus necesidades, en una creación con verdadera lógica vital: “¿Quién prepara su provisión al cuervo cuando sus crías gritan hacia Dios cuando se estiran faltos de comida?” (38, 41). Con su ley propia viven satisfactoriamente, como al onagro (39, 5ss) o al buey salvaje (39, 9 ss); en el caso del avestruz, Dios le ha privado de inteligencia, pero es poderosa en su carrera y así garantiza su subsistencia (39, 13-19). El águila, “alimenta de sangre a sus polluelos, donde hay muertos, allí está” (39, 30). Por ello, como señalaba G. von Rad, existe una justicia de Dios ante sus criaturas, una presencia suya salvífica y benefactora en toda la creación que el autor celebra en el discurso²⁰.

Dios ha creado estos animales salvajes, libres, llenos de vitalidad, con su valor y sentido propio, hacen diversa la naturaleza y son muy difícilmente domesticables por el hombre; de hecho, no están a su servicio. Distinto es el caballo, largamente descrito por el poeta con una proverbial belleza, tan celebrada; pero si es domesticado por el hombre, nada ha recibido de él, Dios le ha dado su hermosura y arrojo (39, 19-25).

Los animales salvajes descritos pueden ser peligrosos o letales para el ser humano, le pueden provocar admiración y al mismo tiempo temor o disgusto, pero son obra de Dios con su valor propio, revelación de su extraordinaria sabiduría creadora y por eso la división entre buenos y malos puede resultar simplista²¹; se trata más bien del misterio del ser que es preciso percibir, más allá de criterios de pura utilidad humana. Ciertamente, queda patente que la grandeza y sabiduría de la creación desbordan al ser humano que de ningún modo puede verse como señor de un

²⁰ Citado por G. Ravasi, *o. c.*, 734.

²¹ L. Alonso Schökel – J. L. Sicre, *o. c.*, 570.

mundo del que tanto ignora y cuya riqueza y valor van tan allá de criterios de dominio y utilidad; la razón humana es muy incompetente ante la misteriosa racionalidad del proyecto creador de Dios. El discurso de Dios abre al hombre a una comprensión nueva de su ser humano, de su puesto en el misterio del ser y ante el Creador²².

1. 2. 3. La justicia misteriosa y en cualquier caso insuperable de Dios

Tras su primer discurso, y no obstante el reconocimiento subsiguiente de Job de su exceso en lo que hablara, Dios no da por acabada su comunicación y sigue provocando el ánimo audaz del usita y le llama de nuevo a ceñir el lomo. Por lo demás, el breve balance de Job tras el primer discurso de Dios (40, 3-5) tampoco dejaba suficientemente claro que haya reconocido la verdad de lo dicho por Dios²³.

El segundo el interrogatorio a Job²⁴ se hace más incisivo y versa específicamente sobre la justicia divina. Sobre la inferioridad del hombre ante el poder de Dios en el mundo físico y en el animado, creación suya, ahora a propósito de su obrar entre los hombres, Dios, cuya justicia ha puesto en cuestión Job, le desafía abiertamente: “¿De verdad quieres violar mi derecho?, ¿condenarme para quedar tu absuelto?” (40, 8), “¿tienes un brazo tú como el de Dios?” (40, 9). Dios reta al usita a que haga efectiva su justicia en el mundo: “¿Con una mirada humilla al soberbio, aplasta a los malvados donde estén!” (40, 12; ver 40, 11.13). Si así lo hiciera, Dios mismo le felicitaría: “Entonces cantaré tu alabanza, tu diestra te ha dado la victoria” (40,14), mas Job no puede hacer justicia de este modo, si quisiera asumir el papel justiciero de Dios se hundiría en tremendo fracaso. Son sumamente graves estas palabras de Yahvéh que le endosan a Job la pretensión de equipararse a Él²⁵ y dejan al hombre retratado en su ver-

²² A. Weiser, *o. c.*, 376: creado por Dios, el mundo puede ser comprendido partiendo de Él.

²³ Wiesel interpreta el silencio de Job ante el primer discurso de Yahvéh como un intento de mantener sus posiciones sin estar abiertamente convencido, pensando que realmente no vale la pena discutir: J. Eisenberg – E. Wiesel, *o. c.*, 389.

²⁴ Sobre la problemática literaria que plantea este segundo discurso, probablemente un añadido posterior, véase G. Ravasi, *o. c.*, 723-727.

²⁵ A. Weiser, *o. c.*, 389; Ver Fray Luis de León, *o. c.*, 1301; en términos más absolutos: el que es poderoso de infinita manera no puede ser medido ni juzgado por otro, *Id.*

dadera naturaleza y capacidad que es el condición primera para encontrar su cabal realización. Como comentaba Fray Luis de León, Dios, que nunca habla sino para hacer el bien, ha permitido a Job conocerse como es, siendo el propio conocimiento fundamento de todos los bienes y al revés, “en el desconocerse el hombre y en el estimarse en lo que no es está el error de la vida”²⁶.

Pero las preguntas de Yahvéh parecen dejar en claro que si Job no puede establecer la justicia de este modo, tampoco Dios lo está haciendo, o no lo está haciendo en la alta medida por la que le pregunta a Job si lo haría él; de hecho ahí están el orgulloso y los malvados que se mencionan²⁷. Sí, como se dice al comienzo del primer discurso, Dios tiene un designio, un plan que Job ha cuestionado, pero ahora en el discurso segundo se muestra que en dicho plan parece estar la maldad de los hombres. Job no puede pretender ocupar el lugar de Dios, más exactamente, no sería capaz de administrar la justicia que esperaba de Él, pero cierto es que la injusticia existe.

I. 2.4. Las bestias terribles, obra de Dios

Dejando en estos términos el grave problema de la justicia entre los hombres, la autodefensa de Dios prosigue mostrando la extraordinaria grandeza de dos seres de este mundo que con su poder tremendo y temible no dejan de ser criaturas de Dios, cuya fuerza creadora, por tanto, se debe reconocer justamente en estos seres extraordinarios²⁸. Evidentemente, hay que concluir que nunca el hombre podría someter a estos monstruos ante los cuales es obvia su pequeñez²⁹.

Le evocación de los dos animales terribles pretende mostrar la presencia y el lugar que ocupan los poderes hostiles en la creación³⁰. Ambos

²⁶ Fray Luis de León, *o. c.*, 1300.

²⁷ No parece que la pregunta inicial, “¿tienes tú un brazo como el de Dios?” (40, 9) indique que Job se quiera atribuir los actos de justicia que se mencionan a continuación, propios de Dios y que de hecho Éste estaría haciendo.

²⁸ Dentro del segundo discurso (ver supra nota 25), los textos sobre Behemot y Leviatán serían debidos a un autor particular, de extraordinario genio literario, siendo incluidos en su lugar por el redactor final del libro.

²⁹ Ver Fray Luis de León, *o. c.*, 1304.

³⁰ C. Sevilla, *o. c.*, 206.

representan el mal en el mundo, son elementos esencialmente adversos, Job no podría enfrentarse a ellos, pero tal como se describen, siendo monstruosos, no dejan de tener cierta belleza³¹ y desde luego manifiestan el poder creador de Dios. Así, Éste le hace presente a Job que ciertamente en el mundo creado existen poderes hostiles, pero no llegan a destruir el orden creado, son en realidad parte de él.

Behemot, reconocido desde hace tiempo como el hipopótamo³², sin que toda la descripción se ajuste perfectamente a este animal. Se ponderan su originalidad biológica (40, 15; 40, 21-22), su fuerza (40, 16-18; 40, 25), por la cual nadie puede atentar contra él (40, 24). Se le declara “la obra maestra de Dios” (40, 19), siendo reconocida su grandeza por los montes y las fieras que los habitan (40, 20). No se puede decir que haga necesariamente daño al hombre. Leviatán, identificado como el cocodrilo, en algún momento como dragón mítico, monstruo del Caos primitivo que fue vencido por Yahvéh³³. Es terrible el Leviatán: “¿Quién podrá aguantar delante de él? ¿Quién le hizo frente y quedó salvo?” (41, 2b-3a). La descripción del monstruo quiere detallar con amplitud su grandeza y fuerza terribles, causa pánico a su alrededor (41,4-24), nada hay en la tierra que se le compare, es casi inexpugnable, las armas del hombre contra él nada pueden, son casi ridículas, aunque no se dice que sea superior al ser humano y no deja de apuntarse que es también criatura: “ha sido hecho intrépido” (41, 25).

1.3. Respuestas de Job

Es obvio que ahora es Job quien está absolutamente obligado a responder a Yahvéh, dado además que Éste, acabado el primer discurso, le pregunta abiertamente, calificándole todavía de “censor de Dios” (40, 1-2). Tras ese discurso primero de Dios, en declaración breve que dará paso al siguiente, Job simplemente reconoce haber hablado a la ligera, sin saber lo suficiente sobre Dios, no es capaz de responder y no insistirá en su in-

³¹ Véanse detalles en L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *o. c.*, 60.

³² Todavía Fray Luis, siguiendo “el juicio común de todos los doctores”, identificaba a Behemoth como la ballena y al leviatán como el elefante: *o. c.*, 302-1303.

³³ La figura, presente en antiguos mitos orientales como contrapoder del Creador en lucha con Él, en el ámbito bíblico es desmitificado para convertirlo en criatura dependiente de Dios; ver G. Ravasi, *o. c.*, 806.

terrogatorio ante Él (40, 4-5). Tras el discurso segundo, cuando ya Dios no le pide que responda, Job, más ampliamente y en actitud de arrepentimiento y sumisión, reconoce a Dios todopoderoso y que ha cuestionado su proyecto creador con razones inconsistentes. Se puede pensar que esta declaración de Job es para el poeta la última palabra sobre el problema³⁴. Reconoce haber hablado sin inteligencia sobre “maravillas que me superan e ignoro” (42, 3b), desde muy pobre conocimiento de la sabiduría divina que hace presente la maravilla de la creación³⁵. Al final, admite que no conocía a Dios suficientemente, “solo de oídas”, pero ahora “te han visto mis ojos” (42, 5). “Solo de oídas” es el conocimiento común de Dios tenido por la palabra de otros, poblado de conceptos demasiado humanos de lo divino, sin contacto propio con Él. Ahora, el discurso personal de Dios, dirigido en cierta forma dialógica sobre su poderosa, maravillosa y misteriosa obra creadora, le ha permitido un nuevo conocimiento de Él, por razón del cual le parece, no solo infundada, quizá de una arrogancia pecaminosa su posición de pedirle cuentas por los males padecidos de un modo que humanamente le parecía injusto. Por ello, su actitud de arrepentimiento y sometimiento. Es cierto, pues, que solo la revelación de Dios da respuesta válida al problema de Dios³⁶.

Toda la comunicación divina quiere hacer presente que Dios tiene un designio de vida y Job parece haberlo entendido hasta quedar satisfecho, lo que no ocurriera con la batería de razonamientos y reproches de sus amigos. Pero ciertamente, sus dudas, las preguntas graves referidas a su sufrimiento personal, no han sido resueltas, en lo que Job no repara. Quizá se pueda pensar que el hecho mismo de que Dios le hable aquietta el corazón de Job, sobre todo se ha encontrado con Dios, ante lo cual cualquier otra pretensión queda devaluada, mas teniendo presente que la nueva contemplación del mundo, que ciertamente le ha abierto Dios, es lo que ha permitido un nuevo acercamiento a Él. La omnipotencia del

³⁴ A. Weiser, *o. c.*, 384.

³⁵ San Agustín, sin tenerle en mente, describirá de manera muy próxima la situación de Job: “Hombres poco instruidos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, al topar con algo que rebasa los límites de su comprensión, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad”, S. Agustín, *Del orden*, I, 1, 2, en *Obras Completas de San Agustín*, I, 5ª edic. (BAC, Madrid 1979), 596.

³⁶ A. Weiser, *o. c.*, 367.

Creador, la esplendidez de su obra creada, parecen tener tanto peso que eclipsan la queja humana de Job por sus sufrimientos, de suerte que al final se retracta de sus palabras “en el polvo y la ceniza”, esto es, una actitud de penitencia por sus excesos³⁷. Job viene a renunciar a su razón y sus razonamientos largamente expuestos en el reconocimiento de la superior racionalidad divina que creó y rige el mundo con suma sabiduría. Sí, es cierto que Job deja a un lado la búsqueda de una justicia retributiva que, sin embargo, no merece ser calificada de concepto estrecho³⁸. Lo que Job desea al final es seguir en el diálogo con Dios, seguir siendo instruido por Él, preguntarle él y recibir su enseñanza (42, 4).

II. Comentario teológico

II.1. La revelación de Yahvéh

Los discursos de Yahvéh presentan como primer gran valor el hecho mismo de que Dios se haya hecho presente y haya hablado a Job, con ironía, con claros reproches, en actitud de firme desafío, pero sobre todo con benevolencia. Dios quiere introducir a Job en la verdad de las cosas que le ha de liberar, de modo que la comunicación divina tiene una indudable voluntad y valencia salvífica. Es un Dios todopoderoso, como Él se reivindica, con un soberano proyecto creador, casi tan misterioso como Él mismo, habla desde la tempestad –altura, distancia, poder–, pero habla.

³⁷ Fray Luis, que habla repetidamente del exceso de Job en sus expresiones, al final reitera con benevolencia esa falta: “un poco de demasía” en su lamentación y en querer saber de Dios el porqué de sus desgracias y eso, en hombre tan afligido de Dios y agraviado por sus amigos y de tan buena conciencia, fue falta ligera y muy digna de ser perdonada, *o. c.*, 1320; fiado del testimonio de su conciencia, quiso entender de los juicios de Dios más de lo que al hombre se le concede y tras oír a Dios reconoce su exceso, *Id.*, 1319. Ver 1327. Empero, el cambio de posición de Job, luego de tantas lamentaciones y clamores en pro de su inocencia, puede parecer extraño: J. Eisenberg, en J. Eisenberg – E. Wiesel, *o. c.*, 377; ver L. Bruni, *o. c.*, 128. Para Wiesel, sin embargo, “Job est un révolté et il le restera jusqu’au bout”, *Id.*, 378.

³⁸ Quizá no se pueda sostener una dualidad rígida entre un Dios lejano, un juez eterno y retributivo, y un Dios que ahora le tiene en cuenta, C. Sevilla, *o. c.*, 212. El Dios de la justa retribución al que clamaba Job no tiene porqué ser un juez lejano, aunque su manifestación, que no ha abordado el sufrimiento del justo, suscita el deseo de Job de seguir escuchándole.

Al fin, un Dios que, abajándose, se acerca al hombre para tratar con él, Dios dialogal, razonador, que no deja de responder a la grave interpelación del hombre sufriente a la cual reconoce suficiente legitimidad; interpelación, en su audacia, no indigna o irreverente³⁹.

La manifestación de Dios a Job es peculiar. Descartando abiertamente que se trate de una teofanía, no obstante la aparición que se menciona en 38, 1 y lo dicho en 42,5⁴⁰, es obvio también que no se trata de la revelación creacional que en la tradición bíblica es la voz de los seres de este mundo que en su condición creatural manifiestan al Creador y de forma específica, la voz que en la criatura humana, a través del dictamen de la conciencia moral, manifiesta la Ley de su Creador. Tal revelación queda implicada o activada, pero por obra de lo que es a todas luces una comunicación de clara índole personal, o sea, interpersonal, como soberano acto de gracia en respuesta al fuerte anhelo de Job de encontrarse con Dios. Empero, con este carácter personal, la comunicación divina no conecta en ningún momento con la economía sobrenatural de la gracia que vive Israel. Como se ha señalado y es evidente, en todos los discursos de Dios no hay la menor referencia a la historia especial de la salvación en aspectos fundamentales como la elección, la Alianza, la Ley, el mesianismo, etc., o a gestas histórico-salvíficas particulares como el Éxodo, la entrada de Israel en Palestina o el retorno de exilio babilónico. Job no es judío, su historia y vicisitud religiosa se desenvuelven al margen de esa historia de salvación y no tendría sentido el argumentario que procediera de ella⁴¹.

No obstante, la revelación divina tiene lugar en los modos de comunicación personal propios de la historia especial de salvación que vive Israel, como se puede observar en tantos diálogos de Dios de la tradición

³⁹ “Dios no le considera como su competidor o contrincante, cosa que hicieron sus amigos que nada entendían”, San Agustín, “Anotaciones al libro de Job”, en *Obras Completas*, vol. XXIX (BAC, Madrid 1992), 165.

⁴⁰ Ver al respecto G. Ravasi, *o. c.*, 105-106.

⁴¹ El autor ha tomado el personaje de una antigua leyenda extrabíblica y sitúa su historia en un lugar imaginario del Medio Oriente. Ez 14, 14.20 se hace eco de él, junto con Noé y Danel, como prototipo de sabiduría y justicia, al margen de la historia de la salvación que arranca con Abrahám.

bíblica, a la cual, en definitiva, pertenece el autor⁴². Además, el Dios que habla y habla de sí es el Creador de la fe de Israel. Como pone de relieve la exégesis, muchas afirmaciones teológicas de los discursos de Yahvéh o del anterior del joven Elihú son eco de enseñanzas del Antiguo Testamento, desde los relatos de la creación, a los oráculos de los profetas o las expresiones de los Salmos. En suma, el poeta ha elaborado los discursos de Dios siguiendo el modo general de la comunicación personal de Dios en la historia bíblica y sobre el marco doctrinal del creacionismo judío.

II. 2. Una nueva comprensión del mundo

Dentro de ese marco del creacionismo bíblico, la manifestación sobrenatural viene a iluminar de forma nueva la comprensión racional del mundo hasta el mejor reconocimiento religioso de Dios Creador, sin aportar novedad histórico-salvífica alguna. El discurso que el poeta pone en boca de Dios asume y universaliza, como es propio de la literatura sapiencial, datos esenciales de la fe bíblica sobre el Dios Creador y el mundo creación mediante un procedimiento razonador sobre ellos. En la ficción del autor, Dios se autorevela a Job en la revelación que el mundo hace de Él que, como portentosa obra suya, le manifiesta. Siguiendo la genuina tradición bíblica, en su manifestación Dios no se hace evidente, se manifiesta por su palabra poderosa, activa, sumamente convincente, capaz de provocar en Job un vuelco auténticamente religioso con firme fundamento racional, renunciando a pedir cuentas del gran sufrimiento padecido –petición de explicaciones que podría parecer más que comprensible–. Esa palabra viene a iluminar el valor revelador de las obras de Dios en su portentosa acción creadora y es de tal efecto manifestativo que Job llega a decir que ahora le han visto sus ojos. En su manifestación personal, Dios, al final, fía el logro del mejor conocimiento de Él que el hombre necesita a su obra, iluminada por su palabra, la cual no moviliza otros recursos y va a provocar de hecho ese conocimiento nuevo y la consiguiente experiencia religiosa.

Los discursos de Yahvéh facilitan una visión nueva de la inmanencia del mundo que está a la vista de todos, se sitúan en el plano de lo que el

⁴² Ya San Agustín sostenía que la respuesta de Dios a Job era del estilo de la dada a Moisés: *Anotaciones al libro de Job*, 130.

hombre con su inteligencia puede llegar a saber de Él a partir de la realidad en que habita, posibilidad y capacidad humana cuya efectividad reivindicarán Sab 13, 1-9 y San Pablo en Rom 1, 20 y 2, 14 ss. Ese conocimiento natural de Dios que el Apóstol adjudica al *nous* del hombre (Rom 1, 20) es el que según el mismo Pablo suscita la experiencia religiosa y que de hecho hay que pensar ya tenía Job en su religiosidad natural, exterior a la revelación histórica de Israel. El interrogatorio de Yahvéh quiere llevar a Job ante el portento de la realidad existente que como don misterioso y maravilloso es asunto decisivo que requiere la comprensión adecuada. Así, ambos discursos sobrevuelan la cuestión existencial – y religiosa– de la retribución del justo que tratan Job y sus amigos para elevarse a un plano cosmológico y metafísico desde el cual perfeccionar el conocimiento y la experiencia sobre Dios de Job. Éste, de hecho, recibe la comunicación divina como fuente de un saber superior y comprende entonces que sabía muy poco de Dios y que por esa ignorancia su queja contra Él era infundada.

II. 3. Autoapología del Creador

El poeta, pues, pone en boca de Yahvéh una autoapología como Creador todopoderoso. Moviéndose en la línea de un firme monoteísmo creacionista, sostiene con mucha naturalidad la necesidad de un principio originante de la entera realidad que no puede ser más que el Dios creador. Alguien ha debido fundar la tierra y ha sido Dios, origen de fenómenos particulares como la lluvia o las gotas de rocío que deben tener un “padre”. Es decir, la misma realidad, por el hecho de ser, lleva de modo incuestionable a la afirmación de un Dios creador. De esta guisa, la manifestación de Dios traza una teología de la creación como revelación divina o una teología de la revelación divina sobre el misterio de la creación. No se mencionan otras cosmovisiones que hablen de una teogonía, de la eternidad del mundo, o de la intervención de más divinidades en la creación, porque Job ya cree en el único Dios creador y lo que se pretende es perfeccionar su conocimiento. La apología de Yahvéh no quiere llevar a conocer a Dios a un no creyente, pretende mejorar cualitativamente lo que Job sabe de Dios “de oídas”, y eso introduciéndole en un conocimiento más profundo del misterio de la creación, del misterio del ser creado y del más hondo misterio del Creador, cuya justa percepción pueden bastar para alentar una religiosidad auténtica e inhabilitar las protestas de Job.

II. 4. El impresionante orden de la realidad

Si la realidad en su misma existencia lleva muy directamente a la afirmación del Creador divino, los discursos de Yahvéh ratifican esa conclusión trazando la más alta ponderación del impresionante orden del mundo físico y animado, cuyo mejor conocimiento desborda la mente del hombre y debe llevar a reconocer al Creador. El autor abunda en la descripción del orden de los seres, orden entre ellos en su diversidad y en el interior de cada uno. El ordenamiento de lo real, que implica medida, colocación y conexión, merced al cual todo subsiste y que solo de Dios puede provenir. Así, el orden cósmico que ubica y relaciona las estrellas, que determina el día y la noche o en la tierra regula las agitaciones del mar. Y con ello, los valores que adornan a los seres vivos (inteligencia, sabiduría, elegancia, fuerza, rapidez...). No cabe pensar en otra fuente de este admirable ordenamiento en la naturaleza que permite la vida o de las cualidades que adornan y garantizan su existencia a los seres animados que no sea el Creador inteligente y poderoso.

El ordenamiento de lo real es completamente independiente del hombre, que ante tantos fenómenos naturales aparece como inferior, también en el conocimiento de los mismos. El orden es creacional, está dado en el origen mismo del mundo y el hombre no estaba allí, cuando Dios creaba para ver cómo surgían los seres. Aunque el texto, en su planteamiento cosmológico nunca se refiere a la creación del hombre o a su naturaleza, viene a decir que llegó como una criatura más, en su momento. La severa lección que recibe Job deja como dato fundamental la pequeñez del hombre ante la inmensidad y carácter misterioso del mundo en el que habita. En la evocación de los seres vivos es relevante la distancia de cualquier perspectiva utilitarista, de cualquier antropocentrismo riguroso; los mencionados, a excepción del caballo, son animales salvajes, como tales no útiles para el hombre y poseen toda su fuerza y belleza porque libérrimamente se la ha dado Dios. Lo que culmina en la primorosa descripción de las dos bestias, que no solo no son útiles, son temibles para los humanos.

II. 5. Elementos hostiles en la naturaleza y el mal histórico

Dentro de los fenómenos de la naturaleza hay fuerzas violentas, como el mar, ciertamente controladas por Dios, pero no dejan de ser agresivas.

San Agustín, justamente sobre el control del mar, no dudaba en decir que Dios pone un límite a las fuerzas del mal para reprimir su crueldad, no para descartarla totalmente, sino para señalar hasta dónde puede ejercerse⁴³. Behemot y Leviatán, representación de las fuerzas hostiles que existen en la naturaleza, son seres terribles y violentos, muy buen constituidos, con fuerza descomunal, no carentes de cierta belleza hasta poder ser admirables, existen porque Dios los ha creado así y como criaturas son inferiores y sometidos a Él. De esta suerte, el autor no considera en modo alguno la idea de un decaimiento en una creación salida perfecta en su bondad de las manos o la voz de Dios, decaimiento habido en algún momento y por algún acontecimiento que hubiera dado lugar a la aparición de estos elementos hostiles y lo que representan en la naturaleza, de hecho forman parte del original plan creador de Dios. Pero si Dios los controla, controla las fuerzas hostiles de la naturaleza que ambos representan.

A propósito del mal histórico achacable al hombre, las palabras de Yahvéh, tal como vimos, dejan de nuevo a Job en su impotencia objetiva y en su inferioridad ante Dios, pero no explican cómo Él, Creador todopoderoso, permite la existencia de los malvados. Yahvéh muestra la incapacidad de Job ante la injusticia en el mundo, lo absurda que sería la pretensión de instaurar él la justicia que reclama a Dios, lo que no significará que no se deba combatir el mal, pero quizá sin la pretensión de poder erradicarlo con facilidad, con una mirada que abatiera al prepotente, tal como desafía Dios al usita. Las palabras de Yahvéh muestran también lo improcedente de que Job le juzgue por la existencia de malvados, o que pretenda corregir su criterio de justicia colocando el suyo por encima, pero al final Él mismo reconoce la existencia de soberbios y malos, que no impide. Es evidente que este es un punto decisivo en toda la problemática del libro y en sus discursos Yahvéh no lo evita, aunque lo aborda de modo más bien breve, para dejar al final sin explicación concreta lo que es su permisión del mal humano que Él reconoce como tal. Job no puede pretender superar el criterio de justicia de Dios, pero tal criterio permanece desconocido, solo se sabe de su existencia. No hay, pues, una teodicea de Yahvéh, la existencia del mal histórico es simplemente constatada. El poeta no ha llegado a algún tipo de explicación a poner en boca de Dios, ni sobre el sufrimiento del inocente ni sobre el éxito de los

⁴³ S. Agustín, *Anotaciones al libro de Job*, 134.

malvados; las preguntas que puso en boca de Job quedarán por encima de las respuestas que pudo dar. Solo quedan descalificadas las quejas de Job por no tener suficiente conocimiento de la grandeza de Dios.

II. 6. No hay consuelo ni compadecimiento para Job en su dolor

Yahvéh tampoco ofrece a Job mayor consolación personal en su grave sufrimiento. Es claro que compareciendo y hablando con él, aunque en tono poco cariñoso, Dios manifiesta su disponibilidad y cercanía y es claro que busca que Job contemple y comprenda el misterio del ser y de la vida y así gane paz en su espíritu. Pero como señalamos, Dios nunca repara en el sufrimiento indecible padecido por el usita, no muestra sensibilidad o solidaridad ante él, no sale de Yahvéh gesto alguno de compadecimiento. De este modo, Dios apenas ha entrado en el espacio de la dramática humana. El registro afectivo se objetiva limitadamente por vía racional, en las explicaciones de Yahvéh que desde su altura pueden hacerle ver a Job lo desmedido de sus interpelaciones ante la grandeza del Creador⁴⁴.

II. 7. La fe de Job

La respuesta de Job a los discursos de Yahvéh reconoce su falta de conocimiento del misterio del mundo que le ha llevado a cuestionar a la ligera el proyecto creador de Dios. La contemplación y comprensión del mundo en su consistencia, belleza y fecundidad, también en sus aspectos negativos, que ha abierto ante él la revelación divina, le lleva a un nuevo conocimiento de Dios, *semper maior*, de misteriosa sabiduría e inmenso poder, que suscita en Job una nueva sumisión. Sobre la religiosidad de Job, que no se debe despreciar –desde el principio Dios le llamaba “mi siervo” (1, 8; 2, 3)– este sometimiento es un acto de fe nuevo, de entrega al Dios que tiene un designio que es plan de vida en el que, no obstante el grave tropiezo del mal padecido, se puede confiar.

Job, en definitiva, acoge lo que de modo muy indirecto sería la propuesta de la revelación de Yahvéh: aceptar el sufrimiento en un mundo

⁴⁴El insigne pensador judío E. Wiesel, en J. Eisenberg – E. Wiesel, *o. c.*, 370, seguramente se muestra demasiado optimista al señalar en el texto el cuidado providencial de Dios sobre cada ser humano.

dirigido por un Dios poderoso y sabio. Al final, es esta aceptación de la fe lo que salva a Job, no la vía moral en la que se movía haciendo valer sus virtudes que Dios, por lo demás, nunca negó. La manifestación de Dios, por tanto, ha tenido éxito al suscitar el acto de fe que es el principio real de salvación y esa fe en la que se resuelve el conflicto religioso de Job tiene un fundamento firme, el suficiente conocimiento de Dios para creer y confiar en Él que alumbra el misterio del mundo. Este conocimiento más perfecto de Dios viene de una revelación suya, pero trámite una nueva consideración del mundo creado que es revelación. Es, pues, una fe razonable, la opción más justa ante el misterio del ser que no elimina el misterio de Dios, en especial la existencia del mal en un mundo que es obra suya.

III. Conclusiones

Parece evidente que en el centro de las enseñanzas de los capítulos de Job que hemos considerado está el rostro verdadero de Dios⁴⁵, revelado por Él mismo, pero a través del mundo creado. Dios, como dijimos, se abaja hasta Job, lo que tanto dice de Él, pero su manifestación concreta se lleva a cabo por medio del mundo obra suya. Objetivo y medio son absolutamente indisolubles. Si el rostro auténtico de Dios es el centro de toda la enseñanza, a él pertenece este rasgo fundamental: es el Dios que se autorrevela en el mundo creado y éste queda así revelado en su poder revelador de Dios, desde los grandes elementos cósmicos hasta seres vivos más inmediatos. El mundo como mediación determinante de la autorrevelación divina constituye gran aportación teológica de los textos examinados. Ha sido una visión nueva del universo en su inmensidad, ordenamiento, belleza y misterio, mostrando el verdadero rostro del Dios creador, en su misterio propio, el misterio supremo, lo que había de liberar al doliente Job de su drama religioso.

El autor del libro afianza así, con sumo vigor, el creacionismo bíblico que sostiene que el mundo proclama la gloria de su Creador. Con extraordinaria originalidad, el autor consigna una página espléndida sobre la re-

⁴⁵ “La prima conquista che il discorso appena letto vuole proporre è quella del vero volto di Dio”, G. Ravasi, *o. c.*, 774.

velación de Dios, el Dios de la revelación, la creación reveladora y el ser humano y su racionalidad en la relación debida con estas realidades. La comprensión del mundo en su orden y belleza misteriosos que el autor ha descrito puede/debe llevar a un preciso conocimiento del Dios creador que se sustancie en una genuina actitud religiosa como mencionará san Pablo en Rom 2, 21 echándola en falta en los paganos. La posición del autor de Job, con su peculiar genialidad, se adelanta a otros testimonios de la misma convicción de fe como esa enseñanza de Sab 13, 1-9 que contaba con el contexto cultural o filosófico de Alejandría. Más de trescientos años antes⁴⁶, en la misma corriente sapiencial de Israel, el autor de Job pone en labios de Dios la más firme reivindicación del poder revelador del mundo, cuyo misterio manifiesta, sin desvelarlo, el misterio del Dios Creador.

Tal reivindicación se puede entender ante las posibilidades de la razón de cualquier hombre. El destinatario de los discursos de Yahvéh es un hombre religioso y con un concepto de Dios no despreciable, aunque pueda mejorar mucho, pero el autor, en el primer discurso comienza legitimando el dato radical que es la existencia misma de Dios como principio originante de toda la realidad. De este modo, queda convocada toda razón humana, la razón de cualquier hombre, ante la pregunta radical que plantea la realidad del mundo, la pregunta por su origen último que ha de ser, del modo más razonable, el Creador divino en su omnipotencia, sabiduría y misterio. El universo, en su lógica, potencia y belleza desafiará siempre la razón del hombre⁴⁷ y cuando éste busque honestamente su origen y razón, tendrá ante sí una vía de reconocimiento del Dios creador.

Ciertamente, la contemplación limpia o profunda que lleve al reconocimiento del Creador en el caso de Job ha estado suscitada y acompañada por una gracia particular, la peculiar revelación personal de Dios. En otros lugares, como los citados del libro de la Sabiduría⁴⁸ o de la Carta

⁴⁶Tomamos como fecha probable de la redacción final de Job el comienzo del siglo V.

⁴⁷Se asiste a un curioso proceso de desmitificación de las capacidades intelectuales del *homo sapiens*, G. Ravasi, *o. c.*, 777; ver E. Wiesel, en J. Eisenberg – E. Wiesel, *o. c.*, 367.

⁴⁸Los pasos de Sab 8, 21 y 9. 9 en que Salomón ruega a Dios el envío su Sabiduría para que participe en sus trabajos y sepa lo que le agrada a Él no se han de interpretar

a los romanos, no figura esa especial revelación personal de Dios, la razón del hombre con sus capacidades naturales puede y debe alcanzar un suficiente conocimiento de Dios que funde una religiosidad digna, y cuando no es así, surge la reprobación de ambos textos sobre los gentiles que culpablemente no llegaron a tal conocimiento. Siguiendo la peripecia de Job, de parte del hombre será menester algún deseo de hallar satisfacción a una inquietud existencial que al menos suponga en él la necesaria apertura racional y espiritual a una posible manifestación de Dios o al descubrimiento de Dios en el misterio del mundo.

Sobre el mal y el sufrimiento, no hay explicación, en lo que ha de verse un signo de la Trascendencia divina, cuya palabra no se corresponde necesariamente, como de igual a igual, con las preguntas del hombre, por apremiantes que éstas sean y a pesar de la seriedad moral de las demandas de Job. Sobre el mal y el sufrimiento, el libro seguramente invita a hacer la misma experiencia de Job, esto es, considerar como visión determinante el formidable y misterioso orden de la entera realidad obra de Dios, dentro del cual la pregunta por el mal concreto quedaría relativizada, sin llegar a perder legitimidad. El mal, dada además su extensión e intensidad, no perderá mordiente, quedará asumido, sin explicación⁴⁹ dentro del inmenso prodigio de la creación en la que prevalece el orden y la belleza, que es lo que hay que entender y lo que al doliente Job le vino a revelar Dios mismo. De este modo, si como dijimos no hay teodicea por parte de Yahvéh, queda perfilada la mejor respuesta que la fe cristiana podrá dar ante el mal y el sufrimiento, que es la fuerte prevalencia del bien. En razón de esa prevalencia, por la cual la materia y la vida siguen adelante a cada instante, la pregunta más radical y verdadera es cómo o por qué tanto

como afirmación de la necesidad de una iluminación sobrenatural para conocer a Dios, como hace algún autor, a partir de los seres del mundo creado.

⁴⁹ Sin embargo, no resulta tan razonable, como sostiene Cabodevilla, que ante las maravillas del mundo, los dolores del usita “queden suficientemente explicados merced a la grandiosidad del contexto, por el minúsculo espacio que ocupan en la creación”: J. Cabodevilla, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano* 2ª ed. (BAC, Madrid 1977) 291. Realmente, los dolores Job no quedan explicados y además, como ser humano, no ocupa un lugar minúsculo, sino el punto cimero de la creación. Más acertado me parece cuando afirma que el discurso de Dios no parece muy adecuado a la ocasión, ni siquiera respetuoso ante lo que merece el máximo respeto, la angustia del hombre, *o. c.*, 308.

bien. Como entre tantos, mas de modo ejemplar, cavilaba Abelardo, enfermo, fracasado, en prisión: *Si Deus non est unde bonum?* Pero antes Severino Boecio⁵⁰ y después Leibniz y muchos otros, hasta hoy⁵¹.

Queda en pie el reto de Yahvéh a los críticos de su justicia: ¿podrán ellos instaurarla en el mundo? Esta posición desafía a todo humanismo ateo que con suficiente dotación de prometeísmo pretenda instaurar en la historia el reino de la justicia y la paz cuya ausencia se reprocha a Dios hasta su negación. Cabría concebir que el Dios todopoderoso garantizara en el mundo de los hombres la justicia y el derecho y la razón de que no sea así no se explica, pero el afán de sustituirle, la verdadera apoteosis, tendrá siempre delante el reto de Yahvéh que nunca se saldrá en favor de lo humano del hombre que le desafía.

Como dijimos, Job no recibe de Dios consuelo en sus tribulaciones. A través de su revelación del misterio del mundo, Dios hace que Job abdicue de sus reclamaciones y se someta a su sabiduría y grandeza, pero queda solo ante sus desgracias, llamado a asumirlas calladamente ante el misterio imponente de lo divino⁵². Que Dios se solidarice con el inocente en su sufrir, que lo comparta o lo combata en la mayor cercanía humana, sería una novedad grande en el ser y el hacer del Dios que se ha revelado a Job, un paso adelante realmente cualitativo que extremara y consumara lo que fue su acercamiento a fin de liberar, o mejor, de dar sentido, a su drama religioso. No cabría esperar de Dios en su misterio otro proceder más grande, más saludable, más divino, por tanto más lógico, más teo-lógico, que hacer propios los dolores graves que aquejan al mundo, criatura suya, no obstante su racionalidad, bondad y hermosura.

⁵⁰ *La consolación de la Filosofía*, I, 4, 30. Puede verse nuestro estudio “La *Consolatio* de Severino Boecio: Consuelo y esperanza teologal por la belleza”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía. Homenaje a Marceliano Arranz Rodrigo*, 42 (2015) 215-230.

⁵¹ Puede verse G. Tejerina Arias, “La consideración del mal en el horizonte del sentido. Para una teodicea insatisfecha y necesaria”, en V. Botella Cubells (Ed.), *Teología en positivo. Homenaje al Profesor P. Martín Gelabert Ballester*, OP., Valencia 2020, 187-211.

⁵² Por eso, a mi juicio, es acertado el parecer de que Dios en la historia de Job queda sobre el sufrimiento de éste, no aprende nada de él, es un Dios por debajo de lo que se podía esperar, debemos pedirle más, que sea distinto de como lo presenta este gran libro bíblico, al que quizá no podamos pedir más, pero a Dios sí, L. Bruni, *o. c.*, 122.

Bienaventurado el que lee y escucha las palabras de esta profecía ...» Ap 1, 3

La importancia de la lectura pública de la escritura

Dr. José Manuel Hernández Carracedo
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
Orcid: 0000-0003-3655-4905
jmhcarracedo@hotmail.com

Recibido: 26 junio 2024 / Aceptado: 10 agosto 2024

Resumen: Con motivo de la institución del ministerio laical del lector por el Papa Francisco, el artículo quiere exponer el valor de la proclamación de la Palabra de Dios como medio para acceder a la fe y como forma eficaz de consolidar la vida de los creyentes. En primer lugar, este trabajo expone brevemente el valor y la necesidad de la palabra humana y de la palabra de Dios en la vida de los hombres. Seguidamente estudia, dentro del contexto de la antigüedad, como la lec-

tura de los textos sagrados en los orígenes del cristianismo fue un medio eficaz de expansión y consolidación del mismo. Termina esta modesta aportación subrayando la importancia de la proclamación de la palabra hoy en la Iglesia.

Palabras claves: Tradición oral, Crítica Performativa, Orígenes del cristianismo, Comunidades lectoras, Lector, Proclamación de la Palabra.

Blessed is he who reads and listens to the words of this prophecy...» Ap 1,3

The importance of public reading of scripture

Abstract: On the occasion of the institution of the lay ministry of the reader by

Pope Francis, the article wants to expose the value of the proclamation of the

Word of God as a means to access faith and as an effective way to consolidate the lives of believers. Firstly, this work briefly exposes the value and necessity of the human word and the word of God in the lives of men. Next, it studies, within the context of antiquity, how the reading of sacred texts at the origins of Christianity was an effective means of its expansion and consolidation. He ends this modest

contribution by underlining the importance of the proclamation of the word today in the Church.

Keywords. Oral tradition, Performative Criticism, Origins of Christianity, Reading communities, Reader, Proclamation of the Word.

1. Introducción

Esta aportación al volumen homenaje al profesor Domingo Natal responde a tres circunstancias personales. La primera la de alumno que recuerda con agradecimiento las clases del padre Natal, de ahí nace la introducción de este artículo. La segunda es mi condición de estudioso de la Biblia y mi interés por los orígenes del cristianismo, a esta circunstancia responde la parte central del artículo. Por último, mi condición de sacerdote y pastor de varias pequeñas comunidades rurales, de ahí surgen las conclusiones del trabajo que quieren ser un aterrizaje pastoral concreto. Tal vez por eso esta aportación sea inclasificable, pues no es estrictamente exegética, ni pastoral, ni litúrgica. Solo quiere ser una reflexión sencilla de tres preocupaciones personales: el hombre, la Escritura y el anuncio del evangelio.

El antropólogo Josep María Esquirol nos ha brindado una bella y brillante reflexión sobre el valor y la necesidad de la palabra humana, que, en medio del inexorable paso del tiempo, de las ideologías dominantes y de la dura realidad, se convierte en la casa del hombre. Gracias a la palabra el hombre encuentra consuelo, alimenta la esperanza y mantiene la capacidad de «asombro» La palabra en medio de la realidad ablanda, esponja, oxigena; ante la muerte, demora, retrasa y guarda la esperanza; ante las reducciones ideológicas mantiene la sorpresa y el asombro.

Ante los discursos meramente informativos y enunciativos, Esquirol busca un lenguaje con peso que abarque todos los demás lenguajes del hombre y lo encuentra en las palabras del amparo y el ruego: «Porque las inquietudes del hombre no piden tanto explicaciones como sentido, no

demandan sistema de ideas, sino un camino, no demandan grandezas, sino migas; no afirma, sino que más bien, pide y espera» (Esquirol,2015,143).

El lenguaje se realiza por medio de la palabra que llama y ofrece las cosas, en un diálogo auténtico donde nos decimos el mundo y nos decimos a nosotros mismos, en un diálogo que es contacto, compañía que dice, celebra y al mismo tiempo, se protege del mundo, porque el lenguaje original es siempre proximidad y contacto, cualquiera que sea el mensaje transmitido, al acercarnos al prójimo en lugar de olvidarlo en el entusiasmo de la elocuencia (Esquirol,2015,153-156).

Y la palabra no solo llama y ofrece las cosas del mundo, también fabulamos, lo contamos, lo recontamos y nos contamos cuentos por medio de relatos que son señales y pasos en el camino en medio de la situación en la que existimos y desentrañan la realidad profunda que somos y para orientarnos contra la fatalidad. La palabra protege arropa y reconforta, hace las veces de abrigo y el texto es su tejido (Esquirol,2015,142).

Así entramos en el mundo del relato escrito. Adolphe Gesché muestra, de forma bella y brillante, el valor permanente de los relatos para la vida del hombre. Este autor parte de la pregunta imprescindible ¿Qué valor tienen estas historias para nosotros? (Gesché, 2002, 17-31).

Gesché afirma que no es *razonable* tomar a la ligera estas historias citando a Gougaud (Gesché, 2020, 29) «Algunos sabios de oriente piensan que la historia justa, dicha en el momento preciso, es capaz de iluminar al que oye, o sea, de enseñarle lo que ninguna otra explicación, por inteligente que sea podría decir».

Los relatos nos construyen contándonos una historia imaginaria que nos permiten, pertrechados de claves y anticipaciones, entrar en la *historia real* y descifrarla, pues de otra manera permanecería inaccesible: «Los mitos son aves migratorias que vuelan de memoria en memoria. Nosotros no somos sino las ramas sobre las que se posan esas aves. Hay ramas sin aves. Pero no aves sin rama, No hay recuerdos sin alguien que los conserve. No hay mitos sin civilización que los reviva. Los hombres, pues, solo valen si llevan más allá de ellos mismos los sueños de sus antepasados» (J, Attali, *La vie éternelle*, 335-336) (Gesché, 2020, 29).

No estamos en un mundo de evidencias o inmediateces. Sigue siendo necesaria una iniciación que ilumine el laberinto de nuestro pasado para ser capaces de nuestro futuro y de algo novedoso (Gesché, 2002, 17-31).

En todo tiempo el hombre necesita convivir con las grandes preguntas sobre la existencia, pero también es necesario estar atento a las grandes respuestas. El problema de la vida se resuelve en saber preguntar a las respuestas. En cierto sentido esas respuestas son, a la vez, preguntas que están ahí para interrogarnos y al mismo tiempo hacen posibles las respuestas (Gesché, 2002, 27). Los relatos bíblicos de los orígenes pertenecen a estas respuestas, pues los anima el espíritu lúcido y sensato de la sabiduría antigua que representa la antítesis de cualquier forma de pensamiento mítico primitivo (Von Rad, 1993, 205).

La Biblia no es un manual de historia en el sentido moderno del término, sino que contiene más bien «historias», experiencias que el pueblo de Dios ha transformado en relatos. Las historias de la Biblia buscan *formar* más que *informar*, es decir la significación del acontecimiento relatado es más importante que el hecho en bruto (Ska, 2003, 15). La Biblia no es un mero lenguaje enunciativo o informativo como demanda Esquirol. De hecho la palabra de Dios no es ajena a su reflexión, pues acaba preguntándose «¿Cómo hablaría Dios? El mayor deseo es que lo hiciese según la esencia del habla humana. Que hablase no para discursar, ni para explicar el mundo y sus leyes, sino más bien en el sentido del amparo. La palabra de Dios es el amparo y el amparo es Dios» (Esquirol, 2015, 162).

Justamente esto es lo que afirma la constitución *Dei Verbum*, que Dios habla a la manera humana «Habiendo, pues, hablando Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana» (DV 12). Un lenguaje humano que hace presente lo ausente, visible lo invisible, patente lo latente, abriendo así al ser humano hacia la transcendencia, por eso el lenguaje forma parte de la estructura y la esencia de la revelación.

De esta forma el texto bíblico es considerado como un acto de habla, una comunicación oral. La escritura es definida en DV 9 como «locutio Dei». *Ya que la Sagrada Escritura es la **palabra de Dios** en cuanto se con-signa por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. Mejor traducir, la sagrada escritura es el **hablar de Dios** en cuanto y bajo la acción del Espíritu Santo que ha sido puesta por escrito. Y ese «hablar» no se limita al pasado, sino que se refiere también al presente. La eficacia salvífica garantizada por la inspiración se mantiene viva cuando es proclamada, recitada o leída. La palabra es la acción por la cual alguien se expresa y se dirige a otros, con la finalidad de establecer una comunicación. Y a la vez*

es acontecimiento, acontecimiento de diálogo, de encuentro, de relación interpersonal entre Dios y los seres humanos (Vide, 2017, 31-34; Vanhoye, 2005, 147-173).

La Escritura posibilita una nueva manera de locución divina especialmente en la proclamación litúrgica, análoga a la predicación de Cristo, de los profetas y de los apóstoles. Gracias al carisma de la inspiración, la Escritura es verdadera proclamación divina aquí y ahora, propia de la palabra en su sentido primordial (Artola, 1989, 52-53).

2. La transmisión oral de los textos escritos en la antigüedad

En nuestro imaginario literario pensamos que los textos se transmitieron fundamentalmente de forma escrita, en un proceso de copia y corrección de sucesivos documentos. Ahora las ciencias sociales, la investigación sobre el proceso de comunicación, la transmisión oral y la memoria social han puesto de relieve la importancia de la transmisión oral de los textos.

En la antigüedad la mayoría de los manuscritos estaban destinados a ser escuchados. Los textos nacieron en un contexto oral desde su composición hasta la recepción auditiva pasando por la lectura o recitación oral. Los acontecimientos de lectura eran públicos, entendiéndose como público un contexto comunitario en los que se leían los textos en voz alta (Keith, 2023, 205-206). Oralidad y escritura convivieron como dos formas de comunicación complementarias y simultáneas. La lectura de los textos dio origen a una nueva oralidad conocida como oralidad secundaria. La transmisión oral es un fenómeno complejo que no se limita a la fase inicial del proceso de transmisión, sino que abarca un período más amplio, que incluye la composición de los textos y su primera difusión (Guijarro, 2023, 11-13). A este fenómeno no son ajenos los evangelios cristianos (Guijarro, 2023, 18).

Ha sido la llamada crítica performativa la que se ocupa del estudio de las Escrituras como actuaciones orales contadas de memoria o leídas de forma pública. Una de sus principales aportaciones es que los receptores originales de los textos accedían a ellos mediante un acto de escucha en un contexto comunitario particular. (Una breve síntesis de la historia de los estudios performativos se encuentra en: Perry, Peter S, "Biblical Performance Criticism: Survey and Prospect, 2019;10.2,117; Kelber,

Werner H, *Imprints, Voiceprints, and Footprints of Memory*, Society Biblical Literature, 2013 Atlanta).

La transmisión de un texto no sólo se refiere a representaciones dramáticas en un escenario, también se puede referir a lectores que leen, coros que cantan, maestros que enseñan, escritores que escriben. Leer un texto es una especie de representación donde la misma se realiza por medio de la voz, el lenguaje corporal, expresiones faciales o movimientos. De esta forma se puede crear ironía, suspense, enfatizar o focalizar determinados temas (Rhoads, D - Dewey, J, 16). Al estudiar los relatos escritos la crítica performativa busca huellas de oralidad en los textos, dinámicas de actuación y reconstruir posibles escenarios de las representaciones. Los postulados más radicales de la crítica performativa postulan una *dramatización* en el momento de leer los textos. Pese a ellos todos los autores aceptan que los textos del Nuevo Testamento eran leídos públicamente (2 Cor 1,13; 1Tes 5,27; Col 4,16) ya que la persona encargada de leerlos tenía que descifrarlo y vocalizarlo adecuadamente mediante la entonación, el ritmo, el énfasis adecuado para lograr un determinado efecto en la audiencia, lo cual implica una cierta dramatización, para que la transmisión fuese efectiva (Hurtado, 2014, 336-339). Los escritos neotestamentarios son ejemplos de una literatura escénica, destinada a la representación que pudieron haber tomado su forma escrita final en el transcurso de muchas representaciones orales anteriores (Rhoads-Dewey, 13).

La lectura pública exigía una destreza de la que carecía la mayoría en el mundo antiguo, donde la población era mayoritariamente analfabeta (Keith, 2023, 205). El lector que leía los manuscritos de forma regular y frecuente necesitaba una preparación previa para que su narración fuese significativa para los oyentes, pues leer conlleva un tipo de comprensión e incluso cierto grado de implicación activa con el texto mientras este lee o representa (Keith, 2023, 202). Ya en los manuscritos más antiguos se descubren ayudas que facilitan la lectura a un mayor número de personas: puntuación elemental, espacios ampliados, separación de frases para distinguir unidades de sentido, el uso del códice y no el rollo (Hurtado, 2010, 191-194). Nuevos enfoques de la crítica textual apoyan esta tesis. Juan Chapa afirma que las variantes textuales ya no se juzgan como corrupciones sino como lecturas válidas en sí mismas para conocer el mundo social y religioso que está detrás de ellas (Chapa, 2017, 80.87). La llamada crítica textual narrativa evalúa las variantes textuales como ventanas que permi-

ten echar una mirada a la vida de la primitiva iglesia, cuando los escribas y lectores cristianos leyeron e interpretaron los textos de las Escrituras (Chapa, 2017, 88). Esta práctica es continua y está testimoniada ya en el s. II, aunque no sea uniforme.

3. Testimonios de lectura en el mundo bíblico

Vamos a realizar un somero repaso de testimonios y realidades en las que aparecen actos de lectura pública en el judaísmo y en los orígenes del cristianismo.

3.1. La lectura de la palabra de Dios en el judaísmo

Uno de los textos más significativos lo encontramos en el libro de Nehemías (Ne 8,8) «Leían del libro, de la ley de Dios, traduciendo para dar el sentido, de modo que entendieran la lectura». Antes de que la Palabra fuera explicada, fue introducida en las mentes de los oyentes a través de su lectura pública. Esta no fue una lectura aburrida con una voz monótona y sin vida. Más bien, la palabra hebrea utilizada aquí para «leer» significa «llamar, proclamar», el mismo término usado para describir la ardiente proclamación de Jonás en Nínive cuando «clamó» al pueblo (Jn 3,4). Así es precisamente como Esdras leyó las Escrituras, esforzándose en la pronunciación, entonación, intensidad y fraseo, para que su sentido fuese fácilmente comprensible para los oyentes. Es muy probable que en este texto encontremos el testimonio de la liturgia sinagoga.

El culto sinagoga se remonta al tiempo del posexilio. Consistía en reuniones para leer la escritura y enseñarlas (Schürer, 1985, 551). La lectura comunitaria era el aspecto fundamental de la liturgia sinagoga del judaísmo del segundo templo (Del Olmo, 2010, 303). El culto sinagoga es diario, semanal y festivo, pero fue la celebración sabática con su servicio peculiar, la que contribuyó a la consolidación de la identidad de los judíos (Keith, 2023, 242). El oficio comenzaba con la recitación del *Shemá* como una confesión de fe, la plegaria la leía un lector ocasional, designado previamente, la Lectura de la Torá y la de los profetas, se finaliza con la bendición sacerdotal, si no hay sacerdote solo se lee, no se imparte. Los pasajes leídos eran traducidos en voz alta, y le seguía un discurso edificante (Schürer, 1985, 581-583). Esta práctica de lectura determinó la transmisión, la traducción y el comentario del texto bíblico (Del Olmo, 2010, 301).

La lectura de la Torá se convirtió en la expresión de la presencia divina y generó un ritual reverencial (Del Olmo, 2010, 242; Keith, 2023, 242). Flavio Josefo y Filón hablan de que en las sinagogas se escuchaba a un lector, anciano o sacerdote: «Entonces uno toma los libros y lee en voz alta, y otro especialmente aventajado se adelanta y expone lo que no se ha entendido» *Prob 12,81-82*. La lectura la podía realizar cualquier fiel, aunque se prefería a un levita o sacerdote. Los textos se leían, no se recitaban de memoria. La lectura de la Ley estaba distribuida por ciclos (Schürer, 1985, 584-585).

También en Qumrán la lectura de los textos era de suma importancia. Era necesario familiarizarse con los manuscritos antes de leerlos para no errar en la pronunciación, pues un error podría inducir a una equivocación en la interpretación e inducir a los oyentes al pecado:

«Y los Numerosos velarán juntos un tercio de cada noche del año para leer el libro, interpretar la norma, y bendecir juntos» 1QS VI 7.

«Y todo aquel que hable débilmente o con sonido entrecortado sin dividir sus palabras para hacer oír su voz, que no lea en el libro de la Torah, para que no induzca a error en un asunto de muerte a sus hermanos los sacerdotes en el servicio» 4QS 267 frag.6 col. II.

La importancia y el celo por una correcta proclamación es evidente.

3.2. *La proclamación de la palabra en los orígenes cristianos*

Los evangelios nos informan que Jesús participaba de forma regular en la liturgia sinagoga como lector e intérprete de la Escritura (Lc 4,15-16; Mc 1,21.31; Jn 6,59). En Nazaret proclama un texto de Isaías que en el relato lucano es el primer acto de su ministerio público «Y todos le expresaban su aprobación y se admiraban de las palabras de gracia que salían de su boca» (Lc 4,22). Esta expresión, «palabras de gracia» se refiere posiblemente tanto al encanto y atractivo de la elocuencia de Jesús como al mensaje leído y al brevísimo comentario posterior de Jesús «Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,21).

Pablo también leyó y predicó en las sinagogas en la primera etapa de su misión (Hch 17,2). Sus cartas estaban destinadas a la lectura pública: «Os conjuro por el Señor a que leáis esta carta a todos los hermanos» (1Tes 5,27). Leer las cartas en un contexto comunitario era una costumbre

entre los primeros cristianos «Los despidieron, y ellos bajaron a Antioquía, donde reunieron a la comunidad y entregaron la carta. Al leerla, se alegraron mucho por aquellas palabras alentadoras» (Hch 15,30-31). «Cuando hayáis leído vosotros esta carta, haced que se lea también en la Iglesia de Laodicea, y la de allí, leedla también vosotros» (Col 4,16). En el libro del Apocalipsis se descubren claros indicios de lecturas públicas en las asambleas cristianas «Bienaventurado el que lee, y los que escuchan las palabras de esta profecía, y guardan lo que en ella está escrito, porque el tiempo está cerca» (Ap 1,3). Existen testimonios antiguos de la práctica consolidada de lectura pública de los evangelios (Keith, 2023, 211-235; Guijarro 2022,773).

«El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los recuerdos de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y estas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo: amen» Justino Apol I, 67, 3-5a.

El testimonio de Justino revela una práctica periódica y relativamente ritualizada en la que interviene un lector que lee en voz alta y un presidente que comenta lo leído a una comunidad compuesta por muchos iletrados (Guijarro, 2022, 773), como ya recoge Pablo en la carta a los Corintios (1Cor 1,26), y no esconden los apologetas cristianos (Justino I Ap 39,3; II Ap 10,8).

4. La lectura pública de los evangelios

Los evangelios se escribieron para ser leídos. Este dato, aparentemente intrascendente, tuvo, sin embargo, importantes consecuencias, pues se convirtió en la forma privilegiada de acceso a la memoria de Jesucristo y contribuyó a la formación y consolidación de los primeros grupos cristianos (Keith, 2023, 195-198).

4.1. *Indicios de la transmisión oral de los textos evangélicos*

El género literario de los evangelios, la vida «antigua» a medio camino entre la historia y el elogio, es similar, en algunos rasgos, a las novelas antiguas. Los evangelios formarían parte de un tipo de literatura popular que suscitaba interés de un amplio público, gracias a su sencillo carácter narrativo y a sus historias portentosas. Estas características de los evangelios y la forma de ser copiados en códices para facilitar su lectura determinan un tipo de lectura de corte popular, en el que pueden participar personas procedentes de diversos estratos sociales diferentes algo que parece ser una innovación (Guijarro, 2023, 772-773).

Tanto la crítica narrativa como la crítica performativa llaman la atención sobre el significativo papel del narrador en la experiencia del oyente del relato (Hearon, 2011, 228; Marguerat-Bourquin, 2000, 167-198; Culpepper, 1996, 13-50).

En un texto escrito, generalmente, el narrador es una presencia que, en su mayor parte, permanece anónima. No tiene identidad, ni ubicación, no está limitado en el espacio y en el tiempo. Lo cual le concede una posición de autoridad. El lector de una obra literaria se sitúa *al lado* del narrador para presenciar los eventos narrados. De esta forma moldea la respuesta del lector a los personajes y acontecimientos. En cambio, en la lectura pública el lector (narrador) es una persona concreta, está ubicado en el tiempo y en el espacio y posee unas características físicas determinadas. La historia se presenta en y a través del cuerpo y de sus cualidades personales. Esto provoca un cambio en la forma de recibir la historia al ser escuchada. La relación de la audiencia y el lector (orador) es más estrecha, debe ganarse la confianza de los oyentes por la calidad de su actuación y el grado en el que consiga involucrar a su audiencia, gran parte de la carga interpretativa recae en el lector (narrador), que interpreta por medio del tono de la voz, del movimiento (Hearon, 2011, 226-228). Los lectores/narradores individuales son, en cierto modo, responsables de la composición final de la historia cuando la interpretan para su audiencia (Porter-Ong, 2014, 157).

En la lectura pública de un texto se pueden dar las siguientes circunstancias. El lector (orador) interpreta las voces de todos los locutores (personajes) que aparecen en la historia, incluida la del narrador, lo cual le obliga a realizar pausas, modelar la voz para que las diferencias sean per-

cibidas por su audiencia. Los oyentes tienen la posibilidad de manifestar por medio de preguntas o por su lenguaje corporal su sorpresa, extrañeza, aprobación o desacuerdo y requerir una explicación. Ante estas manifestaciones, el lector puede reaccionar interrumpiendo su lectura continua para dirigirse directamente a los oyentes y mostrar su autoridad demostrando su conocimiento de la historia que lee y de su significado. Estas intervenciones pueden darse en el mismo momento de la lectura o en un encuentro o diálogo posterior.

El orador debido al efecto causado de sus explicaciones y anotaciones puede añadirles a su siguiente lectura y posteriormente quedar fijarlas en el texto escrito manteniendo su forma de notas del narrador del relato. Este fenómeno es particularmente frecuente en el evangelio de Juan (Hernández Carracedo, 2020). Estas intervenciones son instrumentos valiosos en la lectura pública para focalizar una información, involucrar a la audiencia y como argumento de fiabilidad de la tradición que se está escuchando. Por lo tanto, es muy probable que estas notas naciesen en el contexto de las lecturas públicas de los textos evangélicos y se fuesen transmitiendo en sucesivas lecturas hasta quedar fijadas por escrito (Hernández Carracedo, 2024, 412).

Vamos a citar varios ejemplos en los que el narrador, en este caso el lector, realiza un inciso en su lectura o incluso la interrumpe para dirigirse a los oyentes directamente con distintas finalidades según las circunstancias.

Los incisos más claros en el evangelio de Juan son aquellos en los que el lector traduce una palabra de otro idioma distinto al de los oyentes incluida en el texto, por ejemplo, *Rabí, Gólgota* (Jn 1,38; Jn 19,17) o la explicación de determinadas circunstancias del texto imposible de descifrar para quien lo escucha («pues ese sábado era muy solemne» Jn 19,31). No podemos dejar de mencionar las siempre chocantes indicaciones de las horas del día en el cuarto evangelio, que no sabemos si son recuerdos genuinos de los protagonistas o apuntes simbólicos del narrador (Jn 1,39; 4,6). Estas anotaciones no aportan una interpretación específica o novedosa sobre la persona de Jesús o sobre la fe, pero otras sí. Veamos dos claros ejemplos: La expulsión de los vendedores del templo y la anotación que aparece en Jn 12,33.

En la escena joánica del incidente del templo (Jn 2,12-22) el autor del evangelio ha fusionado varias tradiciones distintas y las ha transfor-

mado sustancialmente: la expulsión de los vendedores, la petición de un signo y la acusación a Jesús profetizar la destrucción del templo.

Cuando se lee este episodio es más que probable que algunos de los oyentes conociesen estas tradiciones y que mostrasen su extrañeza o pidiesen explicaciones ya sea en el acto mismo de la lectura, ya sea en un diálogo posterior. Vamos a fijarnos en la palabra profética sobre el Templo.

Jesús contestó: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré». Los judíos replicaron: «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?». Pero él hablaba del templo de su cuerpo (Jn 2,19-21).

El evangelio de Marcos la menciona como una acusación falsa contra Jesús ante el tribunal del Sanedrín:

Y algunos, poniéndose de pie, daban falso testimonio contra él diciendo: «Nosotros le hemos oído decir: “Yo destruiré este templo, edificado por manos humanas, y en tres días construiré otro no edificado por manos humanas”». Pero ni siquiera en esto concordaban los testimonios (Mc 14,57-59).

Sin embargo, en Juan aparece al comienzo del relato y sí, Jesús pronuncia una palabra profética sobre el templo, muy parecida a la recogida en Marcos, que pueden ser leídas como una amenaza ante esta institución. Por eso el narrador se apresura a aclarar, en una anotación, que Jesús se refería al templo de su cuerpo (Jn 1,21), lo cual es una interpretación específica y novedosa de la persona de Jesús, superando así el malentendido entre los oyentes. Posiblemente esta explicación se añadió como una anotación en la lectura de este pasaje y después se mantuvo en el texto escrito, quedando así resaltada y dirigida directamente a los oyentes de todos los tiempos. La nota sería el fruto de la acción del Paráclito que guía a la comunidad hasta la verdad completa (Jn 16,13).

Veamos otro ejemplo, en Jn 12,33 aparece esta anotación del narrador «³³Esto lo decía para significar la muerte de que iba a morir». Esta sencilla anotación resulta vital para la comprensión del significado de la muerte de Jesús en el cuarto evangelio.

El capítulo 12 de Juan arranca con el deseo de unos griegos de ver a Jesús que han llegado a Jerusalén por la fiesta de Pascua. Esta petición es

el punto de inicio de la última revelación pública de Jesús que tiene como motivo su glorificación. En este episodio el lector descubre que la hora que se ha anunciado en el evangelio es la hora de su glorificación:

«Ahora mi alma está agitada, y ¿qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? Pero si por esto he venido, para esta hora: «Padre, glorifica tu nombre». Entonces vino una voz del cielo: «Lo he glorificado y volveré a glorificarlo» (Jn12, 27-28).

Estamos ante la reinterpretación joánica de Getsemaní. Jesús se debate entre librarse de esa hora o cumplir la misión para la que ha sido enviado. La voz del cielo confirma que estará con él en esa hora de la gloria como la ha estado hasta este momento. En esa hora el Hijo y el Padre manifestarán su rostro. El rostro del Padre a través de Hijo.

El público no comprende la voz divina. Es el mismo Jesús el que explica que su glorificación coincide con su elevación y de esta forma atraerá a todos hacia él. El verbo utilizado para elevación era conocido por los primeros cristianos para referirse a la exaltación a la derecha del Padre en la gloria. El lector, sin embargo, hace coincidir la exaltación con la cruz (Jn 12,33). Algo que queda confirmado en la pasión cuando Jesús es entregado a los romanos para ser ejecutado: ³¹Pilato les dijo: «Lleváoslo vosotros y juzgadlo según vuestra ley». Los judíos le dijeron: «No estamos autorizados para dar muerte a nadie». ³²Y así se cumplió lo que había dicho Jesús, indicando de qué muerte iba a morir» (Jn 18,31-32). Así la cruz es un signo, el signo concreto, último y definitivo, donde se verá la gloria de Dios. En este episodio quedan indisolublemente unidos la hora, la glorificación y la cruz. Tres palabras que nos permiten descubrir como los grupos joánicos interpretaron la muerte de Jesús y como la ha ido anunciando en el relato mismo (Jn 3, 14-15; Jn 8,28) que juegan el papel de los anuncios de la pasión sinóptica.

Se puede concluir que las notas del narrador aparecen en la lectura pública como una estrategia de persuasión e involucración de la audiencia muy potente. Con este procedimiento busca ajustar la interpretación del oyente ya sea corrigiendo, aclarando, precisando o evaluando. Reflejan rasgos propios del lenguaje oral en la escritura, acercando así el texto escrito a un registro coloquial, directo, próximo al lector (Hernández Carracedo,2020,47-48). No es de extrañar que los lectores empleen estas estrategias al leer el texto en voz alta y menos aún, que las audiencias fa-

miliarizadas con las representaciones orales de las tradiciones de Jesús hayan integrado estas características paralingüísticas al texto escrito (Johnson, 2000, 607-608).

Un ejemplo ilustrativo de la incorporación de elementos paralingüísticos sigue ocurriendo en la actualidad con los correos electrónicos y sobre todo en los mensajes de *wasapp*. Estos mensajes adoptan un modo de hablar donde el tono es esencial, pero difícil de transmitir, por lo cual se recurre al uso de emoticonos, que se han convertido en la forma convencional de transmitir el tono, la ironía o el estado de ánimo necesarios para interpretar de forma correcta el sentido del mensaje. En términos funcionales los emoticonos transmiten la fuerza ilocutoria del lenguaje oral. De esta forma el correo electrónico o el mensaje de *wasapp* se mueve entre la declaración escrita y oral o por mejor decir la forma en que una declaración escrita se esfuerza por convertirse en una declaración oral en las conversaciones virtuales.

4.2. La lectura de los evangelios como palabra de Dios

Cuando los cristianos leían públicamente los evangelios ¿entendían que estaban leyendo la palabra de Dios? Para contestar a esta pregunta me voy a fijar especialmente en el cuarto evangelio. Zumstein demuestra que el autor implícito del evangelio de Juan otorga a su relato la categoría de Escritura (Zumstein, 2003).

El relato joánico deja la puerta abierta para ser interpretado y reconocido como un acto de memoria, iluminado por el acontecimiento pascual, cuyo protagonista es el Paráclito (Jn 14,12-14.15-17.26; 15,26, 16,7-11.13.15). Y algunas de las notas cristológicas confirman este carácter global. En Jn 2,22 y 12,16 se manifiesta explícitamente que los discípulos “recordaron”, tras la resurrección (2,22) y la glorificación (12,16), lo que había dicho Jesús y lo que habían hecho los personajes. De esta manera encuentran el sentido último y profundo de sus palabras y de sus actuaciones, de la Escritura que los anunciaban. Por lo tanto, el ejercicio de memoria suscitado por el acontecimiento pascual y atribuido al Espíritu Santo, permite releer las tradiciones reunidas sobre Jesús y descubrir su significado verdadero y coherente. También permite releer la Escritura judía y descubrir su sentido cristológico, como anota el narrador en (Jn 20,9).

Estas alusiones al Espíritu nos muestran uno de los factores principales que explican la especificidad del evangelio de Juan y su peculiar interpretación. Los grupos joánicos estaban seguros de que habían recibido el Espíritu y que habían sido beneficiarios de profundas revelaciones sobre la persona de Jesús y su actuación. Esta experiencia religiosa es la que posibilita una continuidad entre los creyentes y Jesús. La experiencia mantiene su vitalidad porque el Espíritu actúa, aquí y ahora, en cuanto que otro Paráclito.

También las notas del narrador dan pie a inscribir el relato en la tradición de la Escritura. Desde el Prólogo, el narrador ha relacionado a Jesús con la revelación de Moisés (Jn 1,17) y ha conferido a toda la narración un estatuto particular (Jn 1,18). Es él quien apunta que la Escritura se cumple en el destino de Jesús (Jn 2,17; 12,38; 19,25.36-37). El propio testimonio de Jesús es situado por el narrador al mismo nivel que las Escrituras (Jn 2,22) al comentar toda la escena de la expulsión de los vendedores del Templo, hace referencia tanto a las palabras de Jesús (Jn 2,16.19) como a las Escrituras (Jn 2,17).

En el evangelio el Paráclito aparece como el actor del recuerdo y la relectura constante de la revelación de Jesucristo y a su vez, el Discípulo Amado introduce el elemento de cierre necesario en el relato para que se convierta en Escritura. La autoridad del Discípulo Amado, que realiza su misma función y que es señalado por el narrador en distintas notas como testigo privilegiado de la crucifixión (Jn 19, 25-27. 35), como aquel que cree sin la ayuda de las Escrituras (Jn 20,8-9) y como el testigo verdadero. Por la intervención del Discípulo Amado, el testimonio del Paráclito se fija y se presenta de forma estable. Al colocar el relato bajo la autoría de estos dos testigos, el autor reivindica una autoridad absoluta ante sus lectores igual que la de las Escrituras judías.

Por último, en la primera conclusión el narrador señala que su obra quiere ser considerada como un libro de fe que apela a la fe y que pretende una autoridad comparable a la de la Escritura (Jn 20,30-31). El perfecto en voz pasiva, «está escrito», indica que lo escrito es definitivo y no puede ser cambiado o eliminado, de la misma manera que se dice en Jn 19,22 sobre el título de la cruz. La forma pasiva crea una distancia entre el autor, el relato y el lector, confirmando al escrito un carácter de objetividad y de autoridad. Todo ello confirma que el narrador quiere presentar

como Escritura su relato, el cual recoge las palabras de Jesús, el Hijo Unigénito de Dios y Mesías (Jn 1,17-18)

El relato es designado como un «libro», una obra literaria que se presenta como una verdadera y nueva Escritura porque da acceso a la fe y contiene la revelación de Dios: «Muchos otros signos, que no están escritos en este libro, hizo Jesús a la vista de los discípulos. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre». El narrador subraya el carácter escrito de esta revelación, recogida en el relato, lo cual invita a pensar que el libro se presenta como un sustituto de los signos que realizó Jesús en su vida terrena. Con Zumstein considero el relato como un signo que conduce al descubrimiento de la verdadera identidad de Cristo y a la fe (Jn 20,31) (Zumstein, 2016,).

Ahora esa fe se hace presente en el relato que permite releer las palabras y las acciones de Jesús por medio de un nuevo signo: el relato convertido en un libro de fe. A partir de su lectura, el lector tiene acceso a la fe y a la identidad de Jesús, al igual que los discípulos en su vida terrena.

4.3. Rasgos de los grupos lectores cristianos

Al requerir solo la competencia lectora de algunos de los miembros del grupo, la lectura común facilitaba la incorporación de personas de clase baja e iletrados que podían participar activamente en el acto de lectura por medio de la escucha. Gracias a ello afianzaban sus convicciones, eran capaces de dar razón de su fe, y adoptar unas formas de comportamiento características inspiradas en las enseñanzas de Jesús y en su forma de actuar (Keith, 2023, 198). De esta forma los primeros grupos de creyentes en Jesús incorporaron un número significativo de miembros procedentes de los estratos más bajos de la sociedad siguiendo el modelo que presentan los relatos en los que Jesús se acerca y acoge a todo tipo de personas. Así se convirtieron en grupos inclusivos, cuyas fronteras eran sumamente permeables (Guijarro, 2022,776).

Esta práctica de lectura abrió nuevas posibilidades para la difusión del mensaje cristiano. Al incorporar personas de características muy variadas se facilitó el contacto con personas que no pertenecían a los grupos unidos por sólidos vínculos, como la familia o la clientela, creando nuevos vínculos más allá de los grupos de pertenencia originales. Por lo general,

dicha lectura tenía lugar en las casas, donde se reunían los grupos de creyentes en Jesús, que fue adquiriendo progresivamente un carácter ritual por el influjo del culto sinagoga y por el valor y autoridad que concedían al escrito (Keith, 2023, 208).

La lectura pública ayuda a entender el llamativo fenómeno de la «eclosión textual» de la memoria de Jesús, como testimonia la expansión en la segunda generación Cristian de los cuatro evangelios canónicos y varios de los considerados apócrifos. Tal proliferación de escritos solo se explica si en los grupos de creyentes en Jesús se demandaban estos textos para su lectura en grupo (Gujarro, 2022, 781).

5. Conclusión

El Papa Francisco, siguiendo la senda trazada del Vaticano II, por medio del *Motu proprio* «*Antiquum ministerium*» ha instituido los ministerios laicales de lector, acólito y catequista instituidos por el obispo diocesano mediante un rito litúrgico propio, al servicio de la evangelización y la comunidad cristiana. El ministerio del lector se realiza en la proclamación de la palabra en la liturgia. Pero sus funciones van más allá como recoge el documento de la conferencia episcopal española: «*Orientaciones sobre la institución de los ministerios de lector, acólito y catequista*». Entre estas funciones quiero destacar: coordinar la organización de la liturgia de la Palabra, colaborar en las actividades evangelizadoras y de catequesis, acompañar en la fe a los que desean un encuentro vivo con la Palabra de Dios y dirigir las «celebraciones dominicales en espera de presbítero».

En este trabajo me he centrado en la importancia de la proclamación de la palabra en los orígenes del cristianismo, ahora para concluir quiero extraer algunos apuntes para subrayar la importancia que sigue teniendo en nuestro tiempo y la forma de aprovechar estos nuevos ministerios instituidos. Para ello quiero empezar recordando la importancia que el Concilio Vaticano II dio a la proclamación de la palabra de Dios.

La constitución *Dei Verbum* afirma «...En efecto, en la liturgia, Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración» (DV 33). La proclamación de la palabra adquiere una relevancia cuasi sacramental «...Está presente con su fuerza en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en

la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (*Mt.*, 18,20)» (SC 7). Cristo está presente en el ministro y lo que más nos interesa a nosotros: «está presente en su palabra». Cuando se proclama la palabra de Dios en la celebración litúrgica, Cristo mismo habla a su Iglesia, por obra del Espíritu Santo. Al proclamarla se produce un verdadero diálogo con Dios.

La palabra es elevada a una eficacia de tipo sacramental, actúa como palabra eficaz. En cada celebración litúrgica se realiza sacramentalmente a través de la proclamación y de la escucha de la palabra de Dios un diálogo con Dios. Ese diálogo del que hablaba Esquirol donde se da la proximidad y el contacto, en este caso con Dios.

La *Sacrosantum Concilium* no restringe «el hablar de Cristo» a la celebración de la Eucaristía. Por eso el Concilio invita a fomentar encuentros de diálogo con Dios por medio de su palabra «Fomentense las celebraciones sagradas de la palabra de Dios en las vísperas de las fiestas más solemnes, en algunas ferias de Adviento y Cuaresma y los domingos y días festivos, sobre todo en los lugares donde no haya sacerdotes, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado por el Obispo para fomentar el amor a la Escritura y la mayor familiaridad de los fieles con los textos. Pues la palabra de Dios también es alimento para los fieles» (SC 35). La ampliación del ministerio del lector a los fieles laicos, como «delegados del Obispo» es la oportunidad de llevar a cabo esta recomendación conciliar, que aún está pendiente.

La institución del ministerio laical del lector brinda una ocasión para revalorizar la escucha de la Palabra de Dios a través de su lectura pública ya sea en ámbitos litúrgicos o no. El mismo acto de proclamación tiene valor en sí mismo y debe ser el inicio de la fe y el camino de su consolidación como dice Pablo «Ahora bien, ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído?: ¿cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar?: ¿cómo oirán hablar de él sin nadie que anuncie? y ¿cómo anunciarán si no los envían? Según está escrito: ¡Qué hermosos los pies de los que anuncian la Buena Noticia del bien! Pero no todos han prestado oídos al Evangelio. Pues Isaías afirma: Señor, ¿quién ha creído nuestro mensaje? Así, pues, la fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la pala-

bra de Cristo (Rm10,14-17). Si la institución y puesta en práctica de estos ministerios solo nace por la escasez de ministros ordenados, como un remiendo para nuestro culto de precepto, perderemos ambas cosas: el culto y a los ministros, ni las celebraciones se renovarán ni los ministros se desarrollarán plenamente en su ministerio, perderemos los odres y el vino (Mt 9,16-18).

Hoy en la iglesia estamos viviendo en un tiempo en el que resuenan con fuerza expresiones como «sinodalidad» y «primer anuncio». La institución de los ministerios es sin duda un paso hacia la sinodalidad y también debe serlo en el primer anuncio. No puede existir un primer anuncio genuino allí donde no se proclame cabal y sencillamente la palabra, antes de experiencias más o menos nuevas, más o menos emotivas.

En este tiempo también hay que tener en cuenta que, aunque la mayoría de los destinatarios saben leer y escribir, podríamos considerar que un número significativo de personas son «iletradas» en lo que concierne a la palabra de Dios o a la historia de la salvación que son para ellos un universo ignoto. Si además añadimos la disminución de la comprensión lectora de las nuevas generaciones, que tanto lamentamos, podemos afirmar que la cuidada y sencilla proclamación de los textos sagrados y la interpretación de la misma fue, es y debe seguir siendo un medio idóneo para convocar, reunir y consolidar las nuevas y viejas realidades que aparecen en nuestra iglesia, como lo fue en los orígenes del cristianismo. Por medio de la proclamación de la palabra debemos crear espacios privilegiados de inclusión donde se encuentren las distintas sensibilidades, las distintas generaciones y las distintas condiciones sociales que se dan en la iglesia y en el mundo, evitando la fragmentación y la atomización de los grupos cristianos.

El Vaticano II afirma: «El lector, consciente de la responsabilidad adquirida, procure con todo empeño y ponga los medios aptos para conseguir cada día más plenamente el suave y vivo amor, así como el conocimiento de la Sagrada Escritura, para llegar a ser más perfecto discípulo del Señor» (SC 28). Es evidente que los lectores instituidos no precisan ser licenciados en teología ni en exégesis bíblica, pero sí será necesaria una formación lectora y un conocimiento básico de los textos que les permita conocer lo característico de la lectura que va a proclamar como No es lo mismo leer un salmo de imprecación o penitencial que un

salmo de alabanza. No se puede leer igual una parábola de Jesús que una polémica con las autoridades del templo. No hablamos de teatralizar la lectura, pero sí de buscar el tono adecuado, las pausas necesarias y la diferenciación de los personajes. Las lecturas monotónicas y cansinas no favorecen una verdadera comunicación.

Es evidente que hoy la palabra de Dios está más al alcance de las personas que nunca en todo tipo de soportes (evangelios de cada día; app). Existen infinidad de materiales publicados para leer la escritura en grupo o personalmente. Todo ello es admirable, pero aquí estamos hablando de la necesidad y la conveniencia del ejercicio de escuchar la palabra junto a otros como el medio más directo y mayoritario de acceder a la palabra de Dios, confiando en su misma fuerza persuasiva «Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo, y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que cumplirá mi deseo y llevará a cabo mi encargo» (Is 55,10-11). Por eso hay que cuidar el más mínimo detalle para facilitar la lectura de la Escritura. Desde una megafonía e iluminación dignas hasta la preparación personal y en grupo de los lectores de los textos que se van a proclamar. Se debe acabar con esa pregunta tan repetida dos minutos antes de cada celebración: «¿Quién lee la primera?».

Bibliografía

- CHAPA, JUAN (2017). «¿Qué texto? Pluralidad textual y ediciones críticas» en Santiago, Guijarro, *La interpretación de la Biblia* (XLVII Jornadas de la Facultad de teología de la UPSA), Madrid, PPC, 69-95.
- CULPEPPER, RALPH ALAN (1996). *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press.
- RHOADS, DAVIS - DEWEY, JOANA (2014). «Performance Criticism a Paradigm Shift in New Testament Studies», en Kelly Iverson (ed.), *From Text Performance Criticims in Dialogue and Debate*, Oregon, Cascade Books, 10-21.
- DEL OLMO, G., (2010). *Origen y persistencia del judaísmo*, Estella, Verbo Divino.
- ESQUIROL, JOSÉ MARÍA (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Barcelona Acantilado.

- GARCÍA, AURELIO (2023). «Sacrosanctum Concilium» en Madrigal, Santiago, *Comentario Teológico a los documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid 2023: 71-392.
- GESCHÉ, A. (2002). *El hombre. Dios para pensar II* (Verdad e Imagen 153), Salamanca 2002.
- GUIJARRO, SANTIAGO (2022). «Entienda el que lea» (Mc 13,14). Comunidades lectoras en los inicios del cristianismo», *Cauriensia*, vol.III (2022): 761-783.
- GUIJARRO, SANTIAGO (2023). *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral*, Salamanca, Sígueme.
- HEARON, HOLLY (2011). «From Narrative to Performance: Methodological Considerations and Interpretive Moves» en Hearon Holly – Kelly Iverson, *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (Resources for Biblical Study65), Atlanta, Society Biblical Literature: 211-232.
- HERNÁNDEZ CARRACEDO, JOSÉ MANUEL (2020). *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato* (Monografías Bíblicas 78), Estella, Verbo Divino.
- HERNÁNDEZ CARRACEDO, JOSÉ MANUEL (2024). «Las notas del narrador en el evangelio de Juan: un testimonio de la tradición oral» en *Revue Biblique*, 3: 393-412.
- HURTADO, LARRY (2010). *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 133, Salamanca, Sígueme.
- HURTADO, LARRY (2014). «Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity» en *New Testament Studies*, 60: 321-340.
- KEITH, CHARLES (2023), *El evangelio como manuscrito. Dinámicas de la tradición escrita*, Salamanca, Sígueme.
- KELBER, WERNER H. (2013). *Imprints, Voiceprints, and Footprints of Memory*, Atlanta, Society Biblical Literature.
- MARGUERAT, DANIEL - BOURQUIN YVES (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Presencia Teológica 106), Santander, Sal Terrae.
- PORTER STANLEY E. - T. ONG HUGHSON (2014). «Memory, Orality and the Fourth Gospel» en *Journal for the Study* 12 (2014): 143-164.

- RHOADS, D - DEWEY, J. (2014). «Performance Criticism a Paradigm Shift in New Testament Studies», en Kelly IVERSON (ed.), *From Text Performance Criticims in Dialogue and Debate*, Oregon, Cascade BOOKS: 2014, 10-21.
- SCHÜRER, EMIL (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. Instituciones políticas y religiosas*, Madrid, Cristiandad.
- SKA, JEAN LOUIS (2003), *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*, Estella, Verbo Divino.
- VANHOYE, ALBERT (2005). «La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática *Dei Verbum*» en Sanchez-Navarro, Luis- Granados, Carlos, *Escritura y Tradición*, Madrid, Ediciones Palabra: 147-173.
- VIDE, VICENTE (2017). «Revelación: lenguaje y acontecimiento: La revelación por palabras y hechos» en Del Agua, Agustín *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum*, Madrid, BAC: 31-34.
- VON RAD, GERHARD (1993), *Teología del Antiguo Testamento I* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11), Salamanca.
- JOHNSON, WILLIAM A. (2000). «Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity Author(s)» en *The American Journal of Philology*, Vol. 121, No. 4: 593-627.
- ZUMSTEIN, JEAN (2016). *El evangelio según Juan (13-21)* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 153), Salamanca, Sígueme.
- ZUMSTEIN, JEAN (2003). «La naissance de la notion d'Ècriture dans la littérature Johannique», en J.-M. Auwers - H. J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven: 371-394.

El viento y el mar en Mc 4, 35-41. Una interpretación desde el giro ontológico

Miguel Ángel Cadenas C., OSA y
Vicariato Apostólico de Iquitos
macadenass@gmail.com

Manuel M. Berjón Martínez, OSA
Vicariato Apostólico de Iquitos
mumberjon@gmail.com

Recibido: 19 marzo 2014 / Aceptado: 19 junio 2024

Resumen: El contexto y la perspectiva contextual son imprescindibles para la lectura de los pasajes bíblicos. Dentro de esta corriente nos acogemos a una nueva propuesta de lectura denominada «giro ontológico». Para ello nos fijamos en el viento y el mar, elementos que han sufrido un «arrinconamiento ontológico» y que procuramos colocar en su lugar. Consideramos la relación naturaleza-cultura como un continuum donde se produce una «constitución

mutua de agencias enredadas». Con ello aportamos elementos significativos en tiempos de cambio climático. Concluimos desechando la propuesta de considerar a Jesús como «Señor de la naturaleza» para proponer la categoría de «protector del orden cósmico».

Palabras clave: giro ontológico, naturaleza-cultura, tempestad calmada, protector del orden cósmico, hermenéutica ecológica, exorcismos de Jesús.

The wind and the sea in Mk. 4, 35-41. An interpretation from the ontological turn

Abstract: Context and contextual perspective are crucial for reading passages of the Bible. With this in mind, we turn to a new way of reading known as the «ontological turn». We focus on the wind and the sea, elements that have suffered from «ontological cornering»,

and put them in their place. We consider the nature -culture relationship to be a continuum where a «mutual constitution of intertwined agencies» is produced. We thus contribute elements that are significant in times of climate change. We conclude by discarding the

interpretation that considers Jesus to be «Lord of nature» and propose instead the category of «protector of the cosmic order».

Keywords: ontological turn, nature-culture, calm tempest, protector of the cosmic order, ecological hermeneutics, exorcism of Jesus.

Nuestro interés por la tempestad calmada brotó de las múltiples conversaciones mantenidas con la Prof. + Esther Miquel Pericás en los últimos años¹. Ella nos propuso acercarnos a un pasaje bíblico con los lentes del «giro ontológico». Entre las múltiples posibles propuestas, respondimos fijándonos en la tempestad calmada.

Es una obviedad que Jesús navegó por el lago de Galilea, nadie lo discute hoy. También son conocidas las tormentas que se producen en este espacio. Sin embargo, es evidente que esta perícopa, tal como la conocemos hoy, es fruto de la teología de las comunidades cristianas primitivas (Meier 2002: 1069-1070).

Al inicio, convienen unas palabras para situarnos temporal y espacialmente. El lugar desde el que escribimos modula y modela nuestras preguntas. Vivimos en la Amazonía peruana, desde hace tres décadas, en contacto con pueblos indígenas. Esta situación nos genera nuevos interrogantes que no pueden ser respondidos desde el naturalismo, ontología omniabarcante en Occidente. Para muchos es imposible otra mirada diferente sobre la realidad.

Para este naturalismo totalizante la pregunta más acuciante versa sobre el sentido de lo que decimos: la razonabilidad y credibilidad de nuestra fe. Es la contribución que intenta hacer la «teología analítica»: se propone pasar de una teología histórica, donde el interés se centra en que la fe cristiana no son únicamente mitos, a dar razón de ella haciendo viable su razonabilidad y credibilidad (Joven Álvarez, 2023).

Giro ontológico

Dentro de la perspectiva contextual, llegamos al giro ontológico de la mano del pueblo indígena kukama². Su territorio ha sido cruelmente

¹ Este artículo es un reconocimiento agradecido al estímulo y amistad con + Esther Miquel Pericás (1956-2022). Asimismo, nos sumamos al homenaje al Prof. Domingo Natal Álvarez, nuestro maestro en Valladolid.

² Pueblo indígena amazónico del tronco tupí-guaraní. Está repartido entre Perú, Colombia y Brasil. En Perú calculamos unas 100.000 personas.

impactado por actividades extractivas durante los últimos siglos. Impactos que han sido intensificados en los últimos 50 años por la extracción de hidrocarburos. Sin embargo, nos sorprendía que los derrames de petróleo no concitaban su interés: «siempre ha habido derrames en el río. Bebemos el agua y no nos pasa nada. ¿Por qué ahora es diferente?», respondían con desdén a nuestra preocupación. Seguíamos acompañándolos a la vez que nos preguntábamos cuál era la barrera que nos separaba y no lográbamos comprender.

La iluminación nos llegó de la mano de la antropología amazónica. Nos proporcionó claves que alumbraron espacios que permanecían opacos para nosotros. Pronto nos dimos de bruces con el denominado «giro ontológico»: una pléyade de investigadores provenientes de diferentes disciplinas y lugares. Más que de un «giro ontológico» en singular, deberíamos hablar de «giros ontológicos» en plural (Moszowski Van Loon, 2021: 18; Holbraad y Pedersen, 2017; Soto Arias, 2020: 127, nota 6; Levalle, 2022: 11). Con esto por delante es fácil suponer que hay múltiples acercamientos a la «realidad». Más allá de las coincidencias y las diferencias, a todos ellos los une el malestar con el dualismo.

Partimos del hecho que nuestra propuesta se sitúa en el ámbito pastoral. De ahí que recojamos aportes tanto de la antropología como de la Biblia. El artículo está concebido en tres apartados. En el primero se hace una presentación del giro ontológico, fundamentalmente desde la antropología amazónica. El segundo bloque es una incursión en la perícopa escogida teniendo en cuenta los aportes de los biblistas con algunas referencias al instrumental antropológico que hemos señalado en el primer apartado. La tercera parte es una breve conclusión que da parte de lo conseguido. Comenzamos con la relación naturaleza- cultura.

Naturaleza-cultura

El malestar con el dualismo se ha traducido en una «pluralización», de múltiples acercamientos al tema. Se trata más de «procesos y relaciones» que de «estados y sustancias», «de explicar la propia diversidad de los procesos de objetivación» que de «objetivar procesos cerrados» (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016: 194-195).

Teorizando sobre las ontologías se han propuesto, a modo pedagógico, 4 ya clásicas. Su clasificación descansa sobre las categorías de conti-

nidad / discontinuidad física y moral entre los seres (humanos y no humanos). Así tenemos: (1) Naturalismo: continuidad física y discontinuidad moral. (2) Animismo: discontinuidad física y continuidad moral. (3) Analogismo: discontinuidades física y moral que son suplidas por la correspondencia. (4) Totemismo: continuidad física y moral. Se ha criticado que son categorías excesivamente rígidas. Sin embargo, son fluidas y se puede pasar de una ontología a otra. Esta es una clasificación didáctica en aras a la claridad (Descola, 2012).

En la vida diaria se producen cambios de ontología en una misma persona dependiendo de diversas circunstancias e intereses que estén en juego. Así tenemos que un catedrático de la universidad pública de Iquitos explica química en su clase y en la noche acude a la parroquia porque su hijo pequeño no puede dormir: «hay espíritus que le molestan». Esta fluidez diaria, con el consiguiente solapamiento entre ontologías, ha sido denominado por algunos como «poliontología»: participación de una misma persona en varias ontologías dependiendo de las circunstancias. Para nuestro propósito nos centraremos en la ontología naturalista y animista.

Las sociedades tradicionales no hacen una distinción neta entre naturaleza «y» cultura. Veremos que, incluso hoy en día, no es tan fácil separarlas. Ha sido, sobre todo a partir de la Ilustración, donde se produce un «reparto de lo sensible» entre naturaleza universal y humanos generando una «naturaleza disociadora» (Ranciere citado en De la Cadena, 2015: 273-290; De la Cadena, 2016). Todavía las facultades universitarias se dividen entre ciencias y humanidades; o, ciencias duras y el resto. Detrás de estas categorías, sosteniéndolas, está la idea teológica occidental de naturaleza y sobrenaturaleza (gracia) (Viveiros de Castro, 2004: 482).

Sin embargo, no es tan sencillo. Latour postula que «nunca fuimos modernos» (2007). La Modernidad viene a separar las cosas-animales y la humanidad. Y, justamente en medio de esta separación no paran de proliferar los híbridos: el cambio climático, la biología sintética son ¿naturales o artificiales? Son fenómenos naturales construidos socialmente. Resaltamos de nuevo que son más importantes las relaciones que los compartimentos estancos.

Esta crítica occidental no es la única. En la Amazonía indígena los «seres de la naturaleza» son parientes de los «seres humanos». Pariente es una relación. Estamos delante de una relación de parentesco en toda

regla. Y, por tanto, están regidas por la reciprocidad. Por ejemplo, cuando un cazador o un pescador comienza su tarea se dirige a los dueños de los seres del monte o del río para que le proporcionen buena caza o pesca y no enfermen sus hijos. Las mujeres indígenas amazónicas consideran la yuca y las plantas cultivadas como sus hijos. Y los cazadores tratan a los animales de caza como afines, cuñados. Aunque también utilizan técnicas de seducción para acercarse a ellos (Descola, 2012).

Como estamos viendo la separación nítida entre naturaleza «y» cultura carece de sentido en la amazonía indígena. La misma selva amazónica, que posee un áurea de prístina y salvaje, no deja de ser un espacio antropomorfizado. Las palmeras, pensadas en occidente como naturaleza, son fruto de la domesticación humana de los árboles. Una domesticación que duró miles de años. Por eso, algunos antropólogos amazónicos han propuesto la categoría de «socie-tureza» para señalar que, entre ambas, más que división se produce un *continuum* (Gasché I, 2012).

Con las ontologías como horizonte y, en concreto, el continuum naturaleza-cultura (sustituimos la «y» por un «-guión») de las antropologías amazónicas nos vamos haciendo con el instrumental básico para preguntarnos si en la Biblia se produce una ruptura entre naturaleza «y» cultura, como en la ontología naturalista occidental, o más bien un *continuum* entre ambas, como en las ontologías animistas amazónicas. Pero todavía nos queda seguir afinando nuestro instrumental, antes de pasar a la lectura de la Biblia.

Nombrar la realidad

Una antigua viñeta de José Luis Cortés nos pone en situación. Se ve un hombre de negocios frente al mar de Galilea y piensa: «qué bien vendrían aquí unos apartamentos». Sin duda, es muy diferente lo que piensa el hombre de negocios de los connaturales de Jesús sobre el mar de Galilea. No en vano han pasado 2000 años y las sociedades a las que pertenecen difieren considerablemente.

Esta situación se expresa de forma mucho más violenta en el actual pueblo indígena mapuche. Hablando de Vaca Muerta, un lugar de extracción de petróleo en Argentina, dicen: «nuestros territorios no son “recursos”, sino vidas que hacen el Ixofijmogen del cual somos parte, y no propietarios» (citado en De la Cadena, 2018: 106). Los mapuche no se per-

ciben como propietarios sino formando parte. No son los únicos. La relación que mantienen los kukama amazónicos con su territorio está orientada por el cuidado. Se ha dicho de ellos que habitan una «humanidad territorializada» (Campanera Reig, 2018). Más adelante presentaremos el concepto de una «constitución mutua de agencias enredadas».

Se percibe una diferencia nítida entre los indígenas y nosotros. Los occidentales tendemos a ver una «naturaleza universalizada» convertida en «recursos naturales», sin conexión con ellos. En cambio, los mapuche ‘son parte’ del territorio y los kukama establecen vínculos regidos por el cuidado. Para ambos grupos indígenas los lazos que establecen con «este» territorio son muy poderosos. Estamos ante una «naturaleza localizada» (De la Cadena, 2019).

Va quedando meridianamente claro que los occidentales, percibiendo una «naturaleza universalizada», sin vínculos, privilegiamos los «recursos naturales»³. La consecuencia lógica es la extracción. En el peor de los casos se destruye el paisaje. En cambio, los mapuche y los kukama enfatizan las relaciones que mantienen con dicho territorio. Para ellos la destrucción del paisaje implica la destrucción de los vínculos con él y con los seres que en él habitan. Por tanto, les afecta en su mismo ser mapuche y kukama.

Esto nos debería llevar a extremar el cuidado de nuestra mirada. Podemos tener interiorizada nuestra visión occidental, como el hombre de negocios en la viñeta de José Luis Cortés. Y, muy posiblemente, la visión secularizada de «recursos naturales» y extractivista. Podemos caer en el error de la mirada externa sobre los otros: sea la Biblia o los pueblos indígenas. Incluso llegar a exigir a los otros que se observen a sí mismos con el instrumental occidental que opera con la diferencia entre los humanos y los no humanos, ajena a los pueblos indígenas. Es lo que se ha denominado como «antropo-ciego»⁴ (De la Cadena, 2018). Lo cierto es que la mi-

³ La misma nominación de ‘recursos naturales’ nos sitúa como algo ajeno a los humanos. En cambio, desde el punto de vista cristiano, es mucho más adecuado hablar de ‘bienes de la creación’.

⁴ Antropo-ciego: «el proceso de creación del mundo por medio del cual los mundos heterogéneos que no se hacen por medio de prácticas que separan ontológicamente a los humanos (o la cultura) de los no humanos (o naturaleza) -ni necesariamente conciben como tal las diferentes entidades presentes en sus agenciamientos- son ambos obligados a operar

rada de los contemporáneos de Jesús y la nuestra ponen el acento en aspectos diferentes. Es normal que así sea, no podría ser de otra manera. Pero debemos tener cuidado. Estamos en el terreno de lo incomún (De la Cadena, 2018; 2019).

La ontología naturalista, que sostiene la visión occidental, posee un componente universalista sobre la realidad que se impone sobre los otros. Esto se puede percibir en la sustitución de topónimos locales⁵, o el cambio que hemos señalado antes entre «recursos naturales» y «creación». Las palabras nunca son ingenuas. Por eso, cuando un grupo invade un espacio ajeno habitualmente suelen renombrarlo, sustituyendo los topónimos locales por otros nuevos. Esta imposición impide nombrar la realidad a los originarios (indígenas o moradores de la época bíblica) para terminar aplicando otra visión ajena y diferente. A esto se le ha denominado «privación ontológica» (De la Cadena, 2015).

En nuestro caso, no se trataría tanto de una privación. De hecho, los relatos bíblicos están ahí. No hay manera de eliminarlos, pero sí se les puede desatender o, al menos, orillar algunas de sus sugerencias. Podemos poner el foco en otra dirección o, incluso, llegar a opacarlos. En este sentido preferimos el concepto de «arrinconamiento ontológico»: una forma de aparcar, de retirar a un lugar menos visible, a desalojar el centro, que viene a ser ocupado por otro, para desplazarse a un lugar menos visible.

La ventaja del «arrinconamiento» frente a la «privación» es que la primera permanece en un recoveco, en el rincón, mientras que la segunda se trata de un despojo, de una sustracción, de una imposibilidad. Lo que permanece en el rincón, o fuera de foco, podemos volver a colocarlo en un lugar visible, mientras que lo despojado difícilmente se puede volver a recuperar.

Este «arrinconamiento ontológico» nos parece sugerente para nuestro propósito. Las lecturas modernas no han puesto énfasis en «el viento y el mar» porque tenían delante otras cuestiones que les preocupaban

con esa misma distinción (deliberadamente destruida) que la excede» (De la Cadena, 2018: 100).

⁵ Conviene señalar, aunque excede nuestro propósito, la diferente manera de nombrar el lugar: Mc y Mt hablan de «mar de Galilea», mientras que Lc, más próximo a las tradiciones locales en este punto, lo denomina «lago»: Thate, 2019: 97-98; Guelich, 1989: 50; Thselha, 2017: 4.

más. Por eso fueron retiradas al rincón, escondidas en un recoveco. Sin embargo, para nosotros, que vivimos en tiempos de cambio climático acelerado, podemos recuperar del rincón «el viento y el mar» como aliados que nos permitan comprender mejor el texto bíblico para nuestra época.

Criaturas no humanas

Comenzamos con la noción de persona, un concepto clave para comprender occidente. Grecia, Roma y el cristianismo son las fuentes de donde bebe. Pero no se agota acá su influencia, necesitamos incorporar los aportes propios de la Ilustración, los debates en torno al transhumanismo... Sin embargo, occidente no se puede arrogar ser el espejo del mundo, más bien ha sido clasificado como una provincia. Otros pueblos poseen conceptos diferentes de persona.

Desde la antropología se ha tratado de extender el concepto de persona para dar cabida a otros seres: animales, objetos, fenómenos atmosféricos... que poseen agencia⁶ (High, 2010; Mendoza-Collazos-Sonesson, 2021) en diversos grados. Sin embargo, esta visión todavía es muy individualista. Más bien se produce una «constitución mutua de agencias enredadas»⁷ de seres humanos y no humanos en un lugar (De la Cadena, 2015: 102-106; Ruiz de la Serna-Del Cairo, 2016: 197-200).

Pero, en lugar de remar con el concepto ampliado de persona cambiamos de ribera. Desde la teología se ha propuesto el concepto de «criatura no humana» (Miquel, 2022). Recoge el concepto de «no humano o persona no humana» y lo sitúa en el ámbito de la teología para sustituir el concepto de persona por el de «criatura».

Para esta autora las «criaturas no humanas» están presentes en la predicación sobre el Reinado de Dios propuesto por Jesús. Su nicho proviene del ámbito poético: los pájaros y lirios del campo, entre otros. Los

⁶Desde la antropología se entiende por agencia la «capacidad de acción individual o colectiva en términos de autoconciencia y resistencia a las estructuras de poder». Mientras que en lingüística se comprende la agencia como «una construcción agente/paciente en el lenguaje basada en una relación sujeto-objeto». Entre ambas disciplinas se van tendiendo puentes (High, 2010: n° 6).

⁷Recibimos este concepto de De la Cadena (2015) que, a su vez, lo toma prestado de Karen Barad.

salmos serían una fuente privilegiada de donde emana esta concepción. La oración y la contemplación frente a una mirada extractivista.

Con el término «criatura» estamos haciendo referencia a un Creador. Esta dependencia del Creador nos ayuda a comprender la relación de Jesús con el viento y el mar. Nuestra propuesta va en la dirección de considerar a Jesús como «protector del orden cósmico». Al final volveremos sobre esta idea.

Poco a poco vamos afinando nuestros conceptos. Pero antes de pasar al relato bíblico y utilizar el instrumental que estamos presentando conviene que nos detengamos brevemente sobre algunas críticas que ha recibido la propuesta ontológica.

Algunas críticas

Son diversas y de diferente capacidad y profundidad. Acá nos vamos a remitir a unas pocas: la falta de diferenciación entre lo óptico (realidad en sí, independientemente del pensamiento humano) y lo ontológico (el discurso sobre la naturaleza del ser); la ontología viene a ser otra palabra para abordar la cultura; es simplemente un cambio de términos: el carácter apolítico y la exotización de la alteridad; se produce la colonización de la diferencia en nombre de una ontología descolonizadora; la reificación del binarismo: la inconmensurabilidad de los mundos modernos y no modernos; el problema del lenguaje (González-Abrisketa-Castro-Ripalda, 2016; Ruiz Serna-Del Cairo, 2016: 202-203; Moszowski Van Loon, 2021).

El desarrollo de estas críticas supera con creces el alcance de este artículo, por lo que no será objeto del mismo. Brevísimamente reseñaremos el tema de la ontología y cultura, la alteridad radical y su deriva hacia la inconmensurabilidad y el problema del lenguaje.

La categoría de cultura suele utilizarse en un contexto donde existe un único mundo y múltiples culturas (multiculturalismo). Sin embargo, quienes reflexionan sobre la ontología conciben que existen mundos diversos, multiplicidad de mundos (multinaturalismo en el lenguaje de Viveiros de Castro). Algunos incluso hablan de multi-verso (diferente de uni-verso). Un ejemplo amazónico nos puede aclarar. El río: desde el punto de vista occidental es un curso de agua que desemboca en el mar o en otro río o lago. Desde el punto de vista de los indígenas kukama el río

es un espacio donde habita gente: no solo personas humanas sino también otros seres: «ahogados»⁸, sirenas, yacurunas... Son mundos diferentes. Considerarlos un solo mundo y diferentes culturas implica que, cuando estos seres dificultan los denominados «proyectos de desarrollo» terminan por ser postergados. La cultura está bien mientras no atente contra los intereses de los poderosos. En cambio, si los consideramos ontológicamente la destrucción de estos seres no incumbe únicamente a la cultura, sino al mundo en cuanto tal. Es decir, dragar el río Marañón puede dañar la cultura kukama, pero se pueden adaptar y adoptar otras formas culturales. En cambio, dragar el río, desde el punto de vista ontológico, implica destruir el mundo del pueblo kukama. He ahí la diferencia. Pero esto nos lleva a la «alteridad radical» con su fantasma de la «inconmensurabilidad».

Nos topamos con una pared. ¿Cómo abordar la inconmensurabilidad? ¿Cómo exorcizarla? Este tema ha sido ampliamente problematizado y, posteriormente, matizado por sus proponentes. Podríamos indicar que, a pesar de todo, la alteridad, por muy radical que la queramos percibir, siempre es relación, surge en el contacto. Y, por tanto, existe una similitud transespecífica que nos permite utilizar el lenguaje y la comunicación como puentes (González-Abrisketa-Carro-Ripalda, 2016: 117-120). Es decir, somos capaces de comprendernos con el pueblo kukama sabiendo que su propuesta sobre el río, siendo muy diferente de la nuestra, nos permite conservar a todos, este planeta. Estamos en el campo de la «equivocidad controlada» (Viveiros de Castro, 2004; De la Cadena, 2015: 26-28.45-46.110-116.209-216).

El lenguaje es otro punto problemático. Algunos autores como Viveiros de Castro pretenden llegar a la realidad sin la mediación del lenguaje. Posee una teoría no representacionista del mismo. Es decir, excluye las metáforas. Para él hay que tomar el lenguaje en su literalidad (Moszowski Van Loon, 2021). Ya hemos visto que la «teología analítica» propone que las metáforas son decorativas, no poseen un uso sustantivo (Joven Álvarez, 2023).

⁸ Los kukama distinguen entre «ahogados propiamente dichos» (cuando se encuentra el cadáver de la persona) y «ahogados que habitan dentro del agua». Estos últimos, en realidad, no están muertos ni ahogados.

El viento y el mar en la biblia

En una ontología naturalista lo que denominamos ‘naturaleza’ es lo que la ciencia puede abarcar. Pero si nos movemos en una ontología animista no es posible separar la ‘naturaleza’ de la ‘cultura’. Una imagen de un santo, en una ontología naturalista, es un trozo de madera o del material con el que esté elaborado, para los creyentes ejerce como un icono. En una animista, además conversa con los fieles, les consuela, les sana, les perdona... Es decir, les «sobrepasa», hay un «exceso», un «pero no solo» (De la Cadena, 2014). En definitiva, la naturaleza es más que naturaleza.

En nuestra ontología naturalista «el viento y el mar» son «fenómenos naturales» con determinados componentes físico-químicos. Sin embargo, el marco en el que se desarrolla el relato bíblico es diferente. Aceptando los componentes físico-químicos, los sobrepasan: el viento está poblado de espíritus y de igual manera sucede con el mar.

En este sentido, es necesario preguntarnos por la relación naturaleza-cultura en la perícopa que estamos analizando. Como habíamos señalado, fue la Modernidad la que «disoció», separó estos dos términos haciéndolos independientes para, posteriormente, unirlos con la conjunción copulativa «y». Por tanto, lo primero que necesitamos es rescatar del «arrinconamiento ontológico» el «viento y el mar». Pero antes, sucintamente, veamos el trasfondo del AT.

Existen varias referencias que están detrás de la perícopa (Achte-meier, 1970). En primer lugar, señalamos Gn 1, 2 donde surge la tierra del caos primordial, recordando al Tiamat babilonio. Los textos Gn 7, 11 y 8, 2 se complementan. Mientras que en el primero las aguas brotan del fondo marino y se abren las compuertas del cielo, en el segundo (8, 2) se cierran los manantiales que brotan del abismo y las compuertas del cielo.

Los salmos son otro espacio privilegiado que va conformando la mentalidad del pueblo judío. Ellos alimentan la oración diaria y la espiritualidad. Por tanto, conforman la mentalidad modelo. En el Sal 74, 13-14 se indica que Yahvé quebró la cabeza de los monstruos del mar, aplastó las cabezas de Leviatán y lo dio a comer a las bestias del desierto. En el Sal 89, 11 Yahvé pisoteó «a Rahab como a un cadáver». Otras tradiciones bíblicas reflejan esta misma mentalidad porque comparten una misma cosmología. En Is 51, 9 se pregunta: «¿no eres tú quien destrozó al monstruo y traspasó al dragón?». Al final del libro de Job, cuando Yahvé toma

la palabra, se nos dice que Él acota el espacio del mar y lo controla (Job 38, 8.11).

Podríamos indicar más textos⁹, pero son suficientes para nuestro propósito. Como estamos viendo, el viento y el mar son algo más que sus meros componentes físico-químicos. Los incluyen, pero literalmente los sobrepasan, poseen un «exceso».

Es evidente que el escenario descrito está lejos de una concepción naturalista, en su versión occidental actual, que separa naturaleza «y» cultura. Más bien, podríamos indicar que se acerca al continuum naturaleza-cultura que hemos señalado anteriormente como un componente básico de las ontologías animistas.

Es necesario tener en cuenta estas diferencias a la hora de afrontar el texto bíblico, para no proyectar sobre él nuestros propios esquemas de pensamiento. Es decir, debemos ser conscientes que estamos en el terreno de «lo incomún». En la medida de lo posible necesitamos elaborar un instrumental propio que no piense al otro desde fuera. Sin embargo, nos parece que existen líneas de conversación entre ambos mundos. En tal sentido, nos alejamos de la incómoda inconmensurabilidad. Y, sobre todo, nos abre los ojos para lecturas que nos permiten recoger elementos que siguen siendo importantes en nuestro mundo.

Contextualizando nuestro relato

Lo primero con lo que nos topamos es la extensión de la perícopa. La mayoría de autores delimitan la perícopa a 4, 35-41 (Meier, 2002: 1059-1071; Gnilka, 1999: 209-216; Guelich, 1989: 259-271; Hamilton, 1996; Edwards, 2002: 189-193; Lee, 2006: 144-166; France, 2002: 313-318; Donahue-Harrington, 2002: 243-250; Yarbrow Collins, 2007: 257-262; Thate, 2019: 114-117). Sin embargo, Cutri, basándose en el análisis narrativo, amplía la perícopa: 4, 35-5,1. Se basa para ello en el tiempo, el lugar, el tema, los personajes y las marcas del autor (3-8). Pero nuestra propuesta es más humilde: nos ocuparemos únicamente sobre la importancia del viento y el mar.

⁹Para el trasfondo del AT en nuestro relato, con una incidencia sobre Jon y Sal 107, entre otros, se puede consultar: Meier, 2002: 1066-1068; Thate, 2019: 122-128.

Existen diversas propuestas de integración de este relato dentro de diferentes colecciones anteriores a Marcos¹⁰. Los diversos comentaristas aceptan el trabajo redaccional de Mc al que atribuyen distintos fragmentos¹¹. En estas circunstancias cabe preguntarse: ¿nos podemos remontar con este relato hasta el Jesús histórico? ¿Qué tan atrás podemos retroceder? Los autores convergen en percibir el reflejo de la misión de la Iglesia más que del Jesús histórico¹².

Es evidente que el escenario se produce en el mar de Galilea. Pero existen elementos que nos hacen pensar en una comunidad aramea más que una comunidad judeo-cristiana de habla griega¹³. Incluso se ha anotado que puede estar sosteniendo el relato una fuente petrina, dada la viveza de los detalles¹⁴, o la primitiva misión cristiana basada en Jon 1 y Sal 107, 23-25 (Meier, 2002: 1069; Edwards, 2002: 189).

¹⁰ Señalaremos únicamente tres posibles: 1) nuestro relato está inserto en una cadena de milagros (Achtemeier, 1970); 2) existe una colección premarcana de tres (o cuatro) relatos de milagro (Meier 2002: 1059); 3) está relacionado con un «ciclo de la barca» (Cutri: 27). Thate rechaza la hipótesis de la barca como superflua (2019: 101).

¹¹ Para Gnllka, Mc rompe la forma y convierte la narración en un relato de discípulos (2002: 210-211). Guelich opina que la entrada de los discípulos es anterior a Mc (1989: 264). En su fase redaccional Marcos adaptó el relato a su teología particular, del secreto mesiánico y la ceguera mental de los discípulos (Meier 2002: 1069). Aunque muchos intérpretes atribuyen al redactor Marcos los vv. 35-36. 38c. 40, no es compartido por todos. Se puede ver una propuesta de lo que corresponde al Mc redactor en Guelich, 1989: 263-270.

¹² Meier explica bien los motivos: «Un milagro en que Dios o Jesús actuando como Dios salva de un peligro mortal a seguidores de Jesús encaja mejor en la tradición de milagros dimanada de la Iglesia primitiva que en cualquier tradición de milagros susceptible de ser relacionada con ministerio público de Jesús. Todo esto considerado, creo que hay muy poco en la tradición de la tempestad calmada que no lleve la impronta de la Iglesia cristiana postpascual y de su teología». Y atribuye al trabajo redaccional de Mc: la fuerte presencia de temas y expresiones del AT al servicio de una cristología de la Iglesia en una época sorprendentemente temprana, la similitud existente con el relato del caminar sobre las aguas, la falta de testimonio múltiple para el milagro, más la continuidad de éste con los milagros típicos de la Iglesia primitiva y no con los que más posibilidades tienen de remontarse al ministerio público de Jesús, le llevan a la conclusión probable –aunque no totalmente segura– que la tempestad calmada es producto de la teología cristiana primitiva (2002: 1069-1070). Desde otra óptica diferente también Thate llega a una conclusión similar: «la comunidad postraumática y expuesta socialmente encuentra signos de vida en un barco sacudido por una tormenta que transporta a un dios dormido a través de un mar salvaje e indignado» (2019: 117).

¹³ Los semitismos, oraciones paratácticas, plurales impersonales en 4, 39 y el pronombre interrogativo en 4, 40 (Guelich, 1989: 262).

¹⁴ La viveza no garantiza que proceda de testigos oculares (Meier, 2002: 1147, nota 157).

Un último apunte antes de pasar al tipo de relato que tenemos delante. Llama atención de los comentaristas los tres adjetivos «grande» que aparecen: «gran tormenta»¹⁵ (v. 37), «gran calma» (v. 39), que consiste en el milagro propiamente dicho, y «gran miedo» (v. 41)¹⁶. Sin duda, es un recurso mnemotécnico proveniente de la tradición oral primitiva con el que se narra lo esencial del relato (Meier, 2002: 1065).

¿Qué clase de relato tenemos delante?

Ha sido catalogado como un relato de milagro¹⁷ con vocabulario de exorcismo que Marcos transforma en un relato de discípulos, pasando de la epifanía del taumaturgo a una discusión sobre la incredulidad de los discípulos. Ya tenemos cuatro elementos con los que trabajar: (1) relato de milagro; (2) vocabulario de exorcismo; (3) epifanía del taumaturgo; y, (4) incredulidad de los discípulos (Gnilka, 1999: 210-211). Para nuestro propósito son importantes los tres primeros.

La discusión es intensa e interesante. Nos encontramos con diversas posiciones, dependiendo de cada autor, con sus propios matices particulares. Algunos apuestan claramente por considerarlo un milagro de la naturaleza¹⁸ (Edwards, 2002: 191; Cutri: 20; Gnilka, 1999: 210).

¹⁵ La «gran tormenta» ha sido interpretada a la luz de la tumba vacía, donde Dios ha superado un «gran» obstáculo (Mc 16, 4). Yendo un poco más lejos, todo el evangelio de Mc, caracterizado por la fluidez y la ausencia de un final claro hasta el s. II, consiste en una respuesta a la tormenta desencadenada por la crucifixión y la tumba vacía, a lo que se suma el tiempo de la comunidad: la caída del templo. La gran tarea de la comunidad es dar respuesta a este gran trauma, lo hace generando un interior para protegerse en los distintos judaísmos. Nuestro relato ha sido interpretado como un presagio de fatalidad y presentimiento que prelude la explosión final de lo divino (Thate, 2019: 36-68. 128-129). No debe escaparse el matiz escatológico.

¹⁶ El «gran miedo» no es fruto de la cobardía, sino del asombro ante el poder divino (Donahue – Harrington, 2002: 247).

¹⁷ Cutri, siguiendo a Leon-Dufour, indica que es, más bien, una catequesis primitiva. Argumenta que al despertarlo lo denominan «Señor» en lugar de «Maestro» y le piden: «sálvanos» (20). «Señor» aparece en Mt 8, 25. En cambio, Mc 4, 38 lo denomina «Maestro». Yarbro Collins opina que la unión entre Maestro y milagro es característico de Mc (2007:259).

¹⁸ Van der Loos ha propuesto una variante: «milagros del clima», numerosos en la literatura griega y hebrea (citado en Guelich, 1989: 267). Sobre el poder de los dioses diversos sobre el mar: Thate, 2019: 115.

Para nuestra argumentación es problemático aceptar los «milagros de la naturaleza», puesto que dicha clasificación está sustentada en una ontología naturalista que «disocia» naturaleza «y» cultura. Viene a ser una naturaleza universal, sin vínculos (De la Cadena, 2016; 2018). En cambio, estamos argumentando a favor de una naturaleza localizada donde se produce una relación entre los distintos seres que la habitan: el mar y el viento con Jesús y sus discípulos. Nuestra propuesta, por tanto, argumenta a favor de un *continuum* naturaleza-cultura.

Con una argumentación divergente también cuestionan los milagros de la naturaleza Gnilka y Meier. El primero considera equívoca la categoría milagro de la naturaleza. En su reflexión sobre «la comida de los cinco mil» (Mc 6, 30-44) prefiere hablar de milagros de regalo (1999: 284). Meier señala cuatro puntos: 1) evita utilizar los términos «naturaleza» y «natural» porque están cargados con categorías filosóficas y teológicas. Asimismo, hay que cuidarse de utilizar la idea de un «universo autónomo y autorregulado», ajeno a la Biblia; 2) existe una enorme diversidad en los denominados como milagros de la naturaleza. Estamos lejos de una categoría «clara y uniforme»; 3) aunque nuestro relato tiene los tres elementos¹⁹: exposición, milagro propiamente dicho y reacción de los presentes; estos elementos no están presentes en todos los denominados milagros de la naturaleza; 4). De igual manera sucede también con la variedad de contenidos (Meier, 2002: 999-1003).

Regresemos a los relatos de milagro. Para Meier nuestra perícopa es un relato de milagro. Sin embargo, a la hora de establecer subcategorías relaciona nuestro relato con el caminar sobre las aguas. Ambos son, en relación inversa, un salvamento marítimo y una epifanía. Nuestro relato corresponde a un salvamento marítimo. En cambio, el caminar sobre las aguas no presenta una situación de verdadero peligro, por lo que no puede ser categorizado como salvamento marítimo «en sentido estricto». El caminar sobre las aguas es una epifanía, mientras que nuestro relato no lo es «en sentido estricto» (2002: 475). Thate indica que podría presentarse como una teofanía o una epifanía, el mar es presentado simultáneamente

¹⁹ Gnilka considera que los relatos de milagro tienen cuatro elementos: (1) una situación de apuro; (2) una palabra poderosa del taumaturgo; (3) realización del milagro; y, (4) reacción de la muchedumbre (1999: 210). Podemos observar que lo que Meier denomina milagro propiamente dicho, Gnilka lo subdivide en los puntos 2 y 3.

como un lugar donde los conflictos sociales ocurren y es moldeado por ellos (Thate, 2019: 117).

Nos parece muy interesante la propuesta de Theissen que clasifica nuestro relato en lo que denomina «milagros de rescate», donde también incluye la liberación de prisioneros (Hch 12, 1ss.; 16, 16ss.). Ambos muestran imágenes y temas similares, lo que le da pie a pensar que hay poca justificación para dividir los milagros en naturales y del dominio humano (1983: 99). En este punto manifestamos nuestro acuerdo con Theissen. Nos hace recordar que la frontera entre humanos y no humanos es propia de la modernidad, como hemos argumentado más arriba. Estamos, por tanto, delante del *continuum* naturaleza-cultura.

Pasemos al segundo punto: el vocabulario de exorcismo. Hay consenso en este punto. El vocabulario empleado en el relato responde a un exorcismo (Gnilka, 1999: 210; Guelich, 1989: 267; Edwards, 2002: 191). La orden de guardar silencio es una prueba que el exorcismo surte efecto (Theissen, 1983: 116).

Ahora bien, Theissen diferencia los milagros de rescate de los exorcismos en cuanto los primeros son realizados sobre objetos materiales, viento, olas, barcos, cadenas, puertas de prisión. Theissen y Cutri difieren en este punto. Para el primero, la orden de silencio dada al mar es similar a la ordenada a los demonios. Aunque esto no justifica que las fuerzas demoníacas hostiles están trabajando en todo (Theissen, 1983: 99). Sin embargo, el segundo, siguiendo a Meier, es más cercano a nuestra posición. «Es un exorcismo de Jesús con el cual domina los poderes demoníacos causantes de las turbulencias en el mar del mismo modo en que crean turbulencias en las personas a las cuales poseen» (Cutri: 22).

Si la frontera entre humanos y no humanos es mucho más porosa de lo que pretende la modernidad, como hemos argumentado, entonces nos parece que Theissen se ha quedado corto. El viento y las olas, para ceñirnos a nuestro propósito, no son únicamente «objetos materiales». Incluyéndolos, lo sobrepasan, se produce un exceso. Ya hemos visto el trasfondo del AT con monstruos marinos... Pero, no es suficiente apelar a la agencia, una agencia independiente, aislada, solitaria, individual. Es necesario pensar la «constitución mutua de agencias enredadas»: cómo las relaciones que se van estableciendo ayudan en la constitución mutua. Esto significa que la relación no es universalista: el viento y el mar en general, sino una relación particular con este viento y este mar en este momento.

La centralidad del lenguaje

Hemos señalado al comienzo del artículo la importancia que posee el lenguaje en el giro ontológico. Es el momento de abordarlo. En este apartado nos ocuparemos de la personificación y de las criaturas no humanas: el demonio, el viento y el mar.

Comenzamos con la personificación. Esta figura retórica atribuye cualidades humanas a los animales y objetos. Desde el punto de vista naturalista, es muy utilizada en la vida cotidiana y en la literatura, sobre todo en poesía. Así tenemos que «el olmo... lame el Duero» (Antonio Machado). Pero en una ontología animista no se apela a la personificación, sino que realmente estamos delante de seres con distintos tipos de agencia.

Si miramos la literatura judía y greco-romana hay evidencia que personifican al viento y al mar como demoníacos. Nuestro relato, está lejos de ser único. Existen otras obras de la antigüedad donde se calman las aguas. Aunque todas estas obras son posteriores a Mc, excepto 'la vida de Pitágoras' de Porfirio. Por tanto, no han podido influir en Mc. Sin embargo, sí podemos percibir un ambiente común. Lo que hace peculiar a nuestro relato del resto de literatura greco-romana es su carácter cristológico. Es evidente que la tormenta a la que nos referimos sobrepasa la inclinación hebrea de la personificación de la naturaleza en Sal 104, 3-6 (Thate, 2019: 237, nota 1; Edwards, 2002: 688, nota 10).

Preparando el terreno, conviene apuntalar la idea que existe una intensificación entre anochecer y el mar sacudido por la tormenta que potencia la idea de caos (Guelich, 1989: 264). En este sentido cabe la pregunta: ¿el viento y el mar son únicamente fenómenos naturales²⁰ tal como los piensa el naturalismo? En este caso, que Jesús se dirija a ellos para ordenarles silencio y callarse ¿significa que son tratados como una personificación o son más bien seres con algún tipo de agencia? Este v. 39 es central para nuestro propósito. En él aparecen dos términos clave: *epitiman* (reprender) y *pephimoso* (cállate, en el sentido de amordazar), a los que es necesario prestar atención.

²⁰ Llama la atención el conocimiento del viento y las tormentas en el mar de Galilea. Según Van der Loos «el viento [en el mar de Galilea] es casi siempre más fuerte en las primeras horas de la tarde que por la mañana o al anochecer, pero la tormenta que se levanta al anochecer es muchísimo más peligrosa» (citado en Meier 2002: 1147-1148, nota 161).

France apuesta por una interpretación metafórica de *pephimoo*, una forma coloquial de decir, sin la connotación de una jerga esotérica (2002: 182). En cambio, nuestra propuesta se desliza hacia la literalidad²¹. Ya hemos visto que una de las críticas al ontologismo insiste, precisamente, en su negación de la metáfora. Recogiendo esta crítica postulamos un deslizamiento que nunca termina de acoplarse absolutamente. Una aproximación que no converge y se ajusta definitivamente. Como la función que cumplen los límites en matemáticas: tiende a, pero nunca lo llega a tocar, posee un carácter asintótico. Es necesario un espacio mínimo entre la literalidad y la metáfora, entre la realidad y la ficción. En definitiva, más importante que la metáfora es el interés al que sirve.

Epitiman, reprender, aparece en los textos de encantamiento arameos y hebreos relacionados con los exorcismos. Existe un paralelismo entre Zac 2, 10-3,2 y Mc 4, 35-41. Es interesante que Sal 46, 2 y Zac 2,10-3,2 son usados frecuentemente en textos mágicos arameos antiguos incluyendo los exorcismos (Thate, 2019: 114. 239, nota 38).

Este mismo término es utilizado por Mc para referirse a los exorcismos (1, 25; 3, 12; 9, 25). Jesús, por tanto, exorciza a los poderes demoníacos tanto en el mar como en los endemoniados. Es más, la combinación de *epitiman* y *pephimoso* aparecen juntas únicamente en el primer exorcismo del evangelio (Mc 1, 25) y en nuestro relato (Meier, 2002: 1059-1062. 1149, nota 167; Edwards, 2002: 161; Theissen, 1983: 116).

Un matiz. *Epitiman* es un término técnico referido a los exorcismos judíos que está ausente en los helenistas. Dios, o su portavoz, somete los poderes demoníacos²² que moran en el mar. Conviene señalar que viento y mar son tratados de forma conjunta²³.

²¹ Para la teología analítica la metáfora y otros tropos literarios son únicamente un apoyo. Aunque poseen valor cognitivo es preciso reconocer que los modelos o las afirmaciones en las que se apoyan son las que poseen un valor más sustancial (Rea, 2009: 5, nota 7; Joven Álvarez, 2023).

²² Yarbrow Collins, 2007: 261. Aunque esta autora sigue pensando en una personificación.

²³ La sintaxis sugiere que la reprensión es tanto al viento como al mar. En el v. 41 el viento y el mar «obedecen» [en griego está en singular] dando a entender que es una única fuerza (Donahue-Harrington, 2002: 245-247). Una opinión contraria: «Estrictamente hablando la orden no es al mar, sino al viento: pero, sin duda, la orden-exorcismo dirigida

El segundo término, *pephimoso*, es una orden: cállate. Jesús se dirige en segunda persona a un ser personal. El imperativo pasivo perfecto indica que la orden persistirá (Edwards, 2002: 191; Donahue-Harrington, 2002: 246-247; France, 2002: 181; Yarbrow Collins, 2007: 261).

Como estamos señalando, permanecemos en el campo de los exorcismos. Por tanto, hemos dejado atrás la personificación y la metáfora. Nos movemos en el terreno de las criaturas no humanas, como el demonio. En este sentido es conveniente un breve apunte sobre el término ‘conocer’. Para los occidentales conocer es objetivar. El modo de ser del Otro es la cosa. Por ejemplo, cuando un psicólogo trata a una persona la desubjetiviza, la convierte en objeto de análisis. En cambio, en las ontologías animistas conocer es subjetivar. El nombre del Otro es un sujeto. Por eso, para los chamanes amerindios lo importante es identificar quién está provocando la enfermedad... (Viveiros de Castro, 2010: 40-44). Esto tiene importancia para nosotros. Los occidentales tendemos a hablar del «mal» en abstracto, como un objeto. Los indígenas se dirigen a un sujeto: el demonio, el diablo, Satanás. De esta forma adquiere sentido que Jesús se dirija al viento y al mar como al demonio y el evangelio de Mc utilice los términos propios de un exorcismo. El viento y el mar son un tú, no son objetos.

¿Cuál es el papel de Jesús?

Esta pregunta es central para nuestro propósito. Las respuestas son múltiples conforme a los autores consultados. Para Theissen nuestro relato pertenece al «motivo del pasajero que salva y protege» (1983: 102). Para Edwards, Jesús es «la epifanía de Dios en lo que solo Dios puede hacer» (2002: 688, nota 9). Para Gnilka «la epifanía del taumaturgo queda en segundo plano» (1999: 211). Donahue-Harrington indican que la «palabra de Jesús, como la palabra del Señor en el AT, conquista estos poderes malignos» (2002: 246). Yarbrow Collins incluye nuestro relato en la categoría de «epifanías de lo divino» (2007: 257-262) y considera que Jesús, a diferencia de Jonás, «se comporta no como un humano devoto, sino como Dios». No es tratado tanto como un ser humano que mantiene la confianza en Dios²⁴ sino como un ser divino (2007: 260; Donahue-Harrington,

al mar «cállate, estate quieta», debe ser considerada parte de la increpación de Jesús» (Cutri: 25).

²⁴Para Meier la insistencia en que Jesús confía en la Providencia divina deviene en

2002: 249). También se ha propuesto a Jesús como «vencedor del mar» (Thate, 2019: 114). Para Meier²⁵ estamos ante un caso inesperado de «alta cristología narrativa» (el otro caso sería el relato de caminar sobre las aguas): comparado con Jon 1 podemos ver a Jesús en el puesto de Yahvé y actuando como Yahvé, el Señor de la creación. De igual manera, lo que hace Yahvé para salvar a los navegantes en el Sal 107, lo hace Jesús para salvar a sus discípulos en la perícopa que estamos analizando. Son dos los motivos que le llevan a hablar de «alta cristología narrativa»: la abundante presencia de temas veterotestamentarios y el tema de Yahvé o Jesús increpando al viento y a las olas ha podido dar lugar a la asimilación de la tempestad calmada a una especie de exorcismo cósmico (2002: 1068-1069).

Al igual que los discípulos también nosotros nos preguntamos: «¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (4, 41). Lo cierto es que Jesús desempeña el rol que en el AT le corresponde a Yahvé. Por tanto, no se presenta como un ser humano que confía en Dios sino como un ser divino. Ahora bien, siempre cuidando que no se produzca una «ruptura del monoteísmo». Se percibe nítidamente que las acciones que realiza Yahvé en Sal 107, 23-30 son las mismas que realiza Jesús para salvar a sus discípulos (Thate, 2019: 240, nota 64; Yarbrow Collins, 2007: 260; Donahue-Harrington, 2002: 246). Jesús se presenta como soberano de la creación. Conviene señalar que en la Biblia hebrea quien reprende (*g'ar*)²⁶ al mar siempre es Dios: Nah 1, 4 y Sal 106, 9 (Thate, 2019: 239, nota 39).

homilética. El Padre no es nombrado en nuestra perícopa ni se hace referencia a la oración. Es Jesús, por su propio poder, quien calma la tempestad (2002: 1148, nota 164).

²⁵ Meier recoge el parecer de otros autores en la misma dirección: para van Iersel y Linmans «en Mc 4, 35-41, el código de acciones divina de Yahvé se convierte en el código de las acciones de Jesús». Y para Latourelle, «el aspecto específico y sin paralelo del relato evangélico es que Jesús actúa con el poder de Yahvé. Sus palabras nos traen a la mente las todopoderosas palabras pronunciadas por Yahvé en la creación del mundo» (2002: 1152, nota 188).

²⁶ Guelich anota que la «gran tormenta de viento» recuerda a Jon 1, 4 pero la palabra hebrea para tormenta (*sa'ar-g dôl*) traducida en LXX Jon 1,4 como *klúdon mégas* en realidad se traduce *la laps megále* en Jr 32, 32 (Texto masorético 25, 32) (1989: 266). De forma similar, Meier señala que la versión de Jon1 en los LXX es algo diferente: no contiene la expresión griega exacta para «gran tormenta de viento» (*sa' ar-gadôl*) de TM Jon 1,4 (que aparece en TM Jr 25, 32 y 32, 32) pero no en su versión de los LXX, se encuentra la misma expresión que recoge Mc 4, 37 (2002: 1151, nota 184). Refiriéndose al sustrato hebreo *g'ar* indica que se usa en el AT como una «palabra subyugadora» de Dios contra sus enemigos. No es únicamente una protesta verbal, sino que efectivamente los pone bajo su control (Kee citado en France 2002: 181).

Teniendo en cuenta la sugerencia de «alta cristología narrativa» (Meier) y buscando una nueva interpretación, desde los pueblos amazónicos y en tiempos de cambio climático, postulamos al Jesús de este relato como el «protector del orden cósmico». Su presencia calma el viento y el mar. Les da una orden y le obedecen. De esta manera Jesús protege el orden cósmico establecido por Dios desde la creación. Frente al caos que actúa a través del viento y el mar, y los diversos monstruos que le acompañan, Jesús conserva el orden primigenio establecido en la creación. Thate indica que, igual que en el pasado, las fuerzas caóticas serán reprendidas en el futuro, puesto que la batalla final se desarrollará en el futuro (2019: 114-115). Cabe señalar, de nuevo, el matiz escatológico. Como hemos señalado Jesús mismo se comporta como Yahvé en el AT.

¿Podemos concluir, entonces, que Jesús es un defensor del orden al uso? En nuestra óptica: no, evidentemente. Más bien, sugerimos una línea argumental diferente: en el relato Jesús se opone al caos. En este sentido, las fuerzas desatadas que destruyen el orden creatural establecido por Dios encuentran en Jesús un opositor. Pero vamos más allá: Jesús es un generador y protector del orden cósmico y social que nos permite vivir con dignidad a todas las criaturas: humanas y no humanas.

Como hemos venido diciendo, esta relación de Jesús con el viento y el mar, según la fe expresada por las primeras comunidades cristianas que sostienen el evangelio de Marcos, se nutre de un «enredamiento de agencias que se constituyen mutuamente». Este Jesús de las primeras comunidades cristianas está entrelazado con el viento y el mar, del cual proclamamos que es generador y protector. Esta relación es inseparable, se constituyen mutuamente.

Concluyendo

El «giro ontológico», una de las derivaciones de los análisis contextuales, nos ha permitido comprender que la «naturaleza», tal como la entendemos ahora en occidente, es un constructo social derivado de la Modernidad, fruto de un «reparto de lo sensible». Otros pueblos y otras etapas históricas no pueden ser medidas con los criterios de la Modernidad. Esto supondría utilizar códigos ajenos a la Biblia que potencian lo que hemos denominado como «antropo-ciego». En este sentido, es preferible que tengamos conciencia que, perteneciendo a mundos diferentes,

estamos delante de lo «incomún». Ahora bien, lejos de regocijarnos en la inconmensurabilidad, consideramos que el lenguaje es un espacio común. Por tanto, abandonamos la separación moderna entre animales/cosas y personas para enfatizar el *continuum* naturaleza - cultura. En este sentido, algunos antropólogos amazonistas hablan de «socie-tureza».

Desestimamos la propuesta de personificación de la naturaleza y rescatamos del olvido «el viento y el mar» a los que consideramos como «criaturas no humanas». Nuestra propuesta se separa, por tanto, de los códigos de la Modernidad que selló un «arrinconamiento ontológico». La hermenéutica ecológica que utilizamos nos permite hacer significativa esta perícopa en nuestros días.

La luz arrojada sobre el viento y el mar nos impulsa a pasar de una «naturaleza universalizada», «disociadora», a una «naturaleza localizada» espacio-temporalmente. En breve, el Jesús de la perícopa no se relaciona de forma abstracta con el viento y el mar, sino que entabla un diálogo con estos elementos de tú a tú. Se dirige a ellos como al demonio, no como seres inanimados sino como sujetos con agencia. Para ello nos sumergimos en la tradición espiritual del AT, donde la oración sálmica tiene su propio peso, proporcionándonos un contexto de «naturaleza localizada». Esto nos ha permitido considerar que la relación entre Jesús, el viento y el mar se co-constituyen. En otros términos, establecen una «constitución mutua de agencias enredadas». En nuestra propuesta, el viento y el mar no son elementos fortuitos, sino medulares.

Avanzando en esta dirección nos pareció iluminador la propuesta de Meier al catalogar la perícopa como «exorcismo cósmico» y considerarla una «alta cristología narrativa». Esto supone colocar en el centro el lenguaje. Por tanto, es pertinente preguntarse por la relación entre metáfora y realidad. Entre ambas se produce una separación mínima, pero nunca llegan a acoplarse. En este sentido, existe cierta similitud con la teología analítica.

La propuesta tradicional de considerar a Jesús como «Señor de la naturaleza» nos parece que no responde a la perícopa elegida. Más bien, está a la base de una naturaleza universalizada que está siendo explotada de forma extenuante por el extractivismo actual. En nuestro análisis terminamos proponiendo a Jesús como generador y «protector del orden cósmico» que nos permite encontrar apoyo espiritual en tiempos de cambio

climático y una cercanía a los pueblos indígenas con los que compartimos la vida.

Bibliografía

- ACHTEMEIER, PAUL J. (1970). «Towards the isolation of Pre-Markan Miracle Catenae», en *The Society of Biblical Lecture*, Vol. 89, N° 3, pp. 265-291.
- CAMPANERA REIG, MIREIA (2018). «Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan», en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. XIII, N° 2, pp. 189-212. DOI: 10.11156/aibr.130204.
- CUTRI, DANIEL A., La tempestad en el mar, en https://www.academia.edu/21627056/Ex%C3%A9gesis_de_La_Tempestad_Calmada_en_el_Mar_seg%C3%BAAn_Mc, [consulta 17-nov-2023].
- DE LA CADENA, MARISOL (2019). «Protestando desde lo incomún», en SILVA SANTISTEBAN, ROCÍO (Ed.), (2019). *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, Lima, IWGIA-SERVINDI-ONAMIAP-CORHAR-YIMA, pp. 35-48.
- DE LA CADENA, MARISOL (2018). «Natureza incomun: histórias de antropo-cego», en *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n° 69, pp. 95-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69.p95-117>.
- DE LA CADENA, MARISOL (2016). «Naturaleza disociadora», en *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquía*, Vol. 31, n° 52, pp. 253-263. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55749412017.pdf>
- DE LA CADENA, MARISOL (2015). *Earth beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press.
- DE LA CADENA, MARISOL (2014). «Runa. Human but not only», en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), pp. 253-259. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.2.013>.
- DESCOLA, PHILIPPE (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Ediciones.
- DONAHUE, JOHN R.-Harrington, Daniel J. (2002). *The Gospel of Mark*, Collegeville - Minnesota, Liturgical Press.
- EDWARDS, JAMES R. (2002). *The Gospel According to Mark*, Leicester, Apollos.

- FRANCE, R. T. (2002). *The Gospel of Mark. A commentary of the Greek Text*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- GASCHÉ SUESS, JÜRIG - VELA MENDOZA, NAPOLEÓN (2012). *Sociedad bosquesina. Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*, tomo I, Iquitos, IIAP-CONCYTEC-CIAS.
- GNILKA, JOAQUIM (1999). *El evangelio según San Marcos. Vol I: Mc 1,1 - 8,26*, Salamanca, Sígueme, 4º edición.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, OLATZ - CARRO-RIPALDA, SUSANA (2016). «La apertura ontológica de la antropología contemporánea», en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, Vol. LXXI, N° 1, pp. 101-1028. DOI: 10.3989/rctp.2016.01.003.
- GUELICH, ROBERT A. (1989). *Mc 1 - 8,26, Word Biblical Commentary*, Michigan, Zondervan.
- HIGH, CASEY (2010). «Agency and Anthropology. Selected Bibliography», en *Ateliers du LESC*, [En línea], 34 | 2010, mis en ligne le 27 septembre 2010, consultado el 5 enero 2024. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8516>.
- HOLBRAAD, MARTIN - PEDERSEN MORTEN AXEL (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOVEN ÁLVAREZ, FERNANDO (2023). «Boletín bibliográfico de teología fundamental: Teología analítica», en *Estudio Agustiniano*, Vol. 58, 615-635. DOI: 10.53111/ea.v58i3.1110.
- LATOUR, BRUNO (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- LEVALLE, SEBASTIÁN (2022). «Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración», en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 58, N° 3, pp. 8-33. DOI: <https://doi.org/10.22380/25395¿4.72X.23.40>.
- MEIER, JOHN P. (2022). *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo II/2: Los milagros*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- MENDOZA-COLLAZOS, JUAN CARLOS - SONESSON, GÖRAN (2021). «Revisiting the life of things: A cognitive semiotic study of the agency of the artefacts in Amazonia», en *Public Journal of Semiotics*, 9 (2), pp. 30-52. DOI: <https://doi.org/10.37693/pjos.2020.09.22012>.

- MIQUEL, ESTHER (2022). «Criaturas no humanas y reinado de Dios. La dimensión ecológica del mensaje de Jesús», en *Caurensia*, Vol. XVII, pp. 785-807. Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.785>.
- MOSZOWSKI VAN LOON, AARON (2021). «Alteridad, lenguaje y ontología en la antropología perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro: reflexiones extemporáneas», en *Iberoforum: Revista de Ciencias Sociales. Nueva Época* 1(2): 1-33. DOI: <https://doi.org/10.48102/if.2021.v1.n2.161>.
- RUIZ SERNA, DANIEL - DEL CAIRO, CARLOS (2016). «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno», en *Revista de Estudios Sociales* N° 55, pp. 193-204. DOI: <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>.
- SOTO ARIAS, GUILLERMO (2020). «Las propuestas del “giro ontológico” para la antropología: antropología latinoamericana y comunidades indígenas», en *Neoliberalismo* n° 17, 115-130. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropia.2020.006>.
- THATE, MICHAEL J. (2019). *The Godman and the Sea. The empty tomb, the Trauma of the Jews and the Gospel of Mark*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- THEISSEN, GERD (1983). *The Miracle Stories Of the Early Christian Tradition*, Philadelphia, Fortress Press.
- TSHEHLA, MAARMAN S. (2017). «There Were Other Boats Too: A Note on Mark 4: 36S Contribution to Jesus' Identity in Mark's Gospel», en *Scriptura* 116, N° 1, pp. 1-12. DOI:10.7833/116-1-1338.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (2004). «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», en *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of the Lowland South America*, Vol. 2, Iss. 1, Article 1.
- YARBRO COLLINS, ADELA (2007). *Mark. A commentary*, Fortress Press, Minneapolis.

Los primeros escritos cristianos en latín¹

Dr. David Álvarez Cineira

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

ORCID: 0000-0003-0269-0204

dacineira@hotmail.com

Recibido: 11 septiembre 2024 / Aceptado: 12 octubre 2024

Resumen: Tertuliano, el primer autor cristiano conocido en escribir en latín, desarrolló su labor en África a finales del siglo II. En esta misma región ya circulaban escritos martiriales anónimos en latín anteriores a su obra (*Hechos de los Mártires Escilitanos*, ca. 180 d.C.). Aunque algunos han atribuido al papa Víctor el título de primer escritor cristiano latino en Roma, esta afirmación carece de evidencia concluyente. Es posible que las primeras obras cristianas romanas en latín fueran traducciones de *I Clemente* y

Hermas, mientras que las primeras traducciones latinas del NT se llevarían a cabo en África. Esto sugiere que la latinización de las comunidades cristianas en África precedió a las de Roma, lo cual se explicaría por la configuración lingüística local y el constante flujo de migrantes cristianos orientales grecoparlantes hacia la capital imperial.

Palabras clave: Escritos cristianos, griego, latín, traducciones, Roma, Norte de África, Tertuliano.

The first Christian writings in Latin

Abstract: Tertullian, the first known Christian author to write in Latin, was active in Africa at the end of the second

century. In the same region, anonymous martyrial writings in Latin were already circulating prior to his works (*Acts of the*

¹Esta contribución está dedicada al Prof. Domingo Natal Álvarez en su homenaje con ocasión de los 80 años y en gratitud por tantos años de docencia filosófica.

Scillitan Martyrs, ca. AD 180). Although some have attributed to Pope Victor the title of the first Latin Christian writer in Rome, this claim lacks conclusive evidence. It is possible that the earliest Roman Christian works in Latin were the translations of *1 Clement* and *Hermas*, while the earliest Latin translations of the NT would have taken place in Africa. This suggests that the Latinisation of Christian

communities in Africa preceded those in Rome, which would be explained by the local linguistic configuration and the steady flow of Greek-speaking Eastern Christian migrants to the imperial capital.

Keywords: Christian writings, Greek and Latin, Translations, Rome, North Afrika, Tertullian.

En el siglo I d.C., se observa un fenómeno interesante en el vasto Imperio Romano: el latín era la lengua administrativa en la totalidad del imperio, salvo en Egipto, donde el griego continuaba siendo el idioma oficial. Mientras que en la mitad occidental del Imperio la lengua de Cicerón se impuso sobre las lenguas vernáculas, reemplazándolas y estableciéndose como la lengua franca, en la mitad oriental, el griego permaneció como la lengua dominante. Esto no resulta sorprendente: en Occidente, la superioridad militar y cultural de Roma facilitó la adopción del latín y el desplazamiento de las lenguas locales; en Oriente, sin embargo, la preeminencia cultural griega prevaleció frente al poder político y militar romano, manteniendo su posición dominante. El latín no logró imponerse en las instituciones educativas de las provincias orientales y nunca llegó a formar parte del canon educativo. Como señala Rüdiger Schmitt: «En esta época [mediados del siglo I], hacía tiempo que estaba claro que, en vista del alto nivel de la cultura griega, la romanización de Oriente nunca fue una opción»².

Una combinación de sentimiento de superioridad cultural y aversión a la dominación romana, presente durante siglos entre amplios sectores de las clases altas –las cuales son la principal fuente de nuestra información y los principales potenciales aprendices de latín–, llevó a los griegos del Mediterráneo oriental a utilizar su lengua para preservar su identidad étnica y cultural, a pesar de las posibles desventajas profesionales y sociales que esto implicaba³.

² SCHMITT, 1983: 562.

³ PAULSEN, 2018: 83.

En este contexto general, cabe preguntarse qué ocurrió a nivel lingüístico con un grupo minoritario, como era el movimiento cristiano, aparecido en los márgenes orientales del Imperio, cuya lengua originaria en Palestina era el arameo, pero que adoptó rápidamente el griego de la *koiné* al expandirse por la cuenca oriental del Mediterráneo. La carta de Pablo a los *Romanos* testimonia que las comunidades cristianas de la capital del Imperio utilizaban a mediados del siglo I el griego como lengua franca en su seno. En el siglo II, Roma se transformó en un laboratorio experimental donde diversas escuelas y corrientes cristianas entraron en contacto y confrontación. Sin embargo, es sorprendente que la producción literaria romana conocida de este periodo fuera compuesta en griego. Durante más de 150 años, el griego de la *koiné* se consolida como la lengua vehicular de estas comunidades cristianas romanas, a pesar de su heterogeneidad, y se convierte en el medio para expresar diversas y, a menudo, contrapuestas orientaciones teológicas. También resulta llamativo que, durante siglo y medio, no se tenga constancia de escritores cristianos romanos «autóctonos» o provenientes de las provincias del Imperio occidental. Solo a partir del siglo III aparecen intelectuales africanos establecidos en Roma que escriben en latín.

El objetivo de esta breve contribución es explorar la posibilidad de identificar los primeros escritos cristianos transmitidos en latín, y analizar en qué medida surgieron en la capital del Imperio, donde cabría esperar que el latín fuera la lengua predominante. No obstante, es importante tener en cuenta que Roma constituía una verdadera cosmópolis y un crisol de gentes y dioses (religiones⁴), de pueblos, culturas y lenguas⁵.

⁴ BONNET – SANZI, 2018, 396: «Il volume si propone, quindi, anche come una riflessione storicoreligiosa, da una parte, sulla libertà, l'iniziativa e la creatività chiamate in gioco nel momento in cui uno straniero, uomo o dio, giunto a Roma, abbia cercato di inserirsi in un contesto già ben strutturato, dall'altra, sugli obblighi, i condizionamenti e i vincoli che di questi 'protagonisti' hanno orientano e/o limitato la specifica capacità d'azione... Eppure, più Roma adempie alla sua missione fatale, più diventa una 'città aperta'; un luogo dove c'è spazio per tutti e per ciascuno, a patto che –beninteso!– si nutra il necessario rispetto nei confronti del *mos maiorum*, la linea di *discrimen* che determina cosa sia lecito e cosa non lo sia al fine del mantenimento della *pax deorum*. Allo straniero che entra nell' *Vrbs* (ma potremmo dire nell' *orbis* allo stesso tempo) viene proposto di 'inurbarsi' senza tuttavia perdere i legami con la specifica realtà ancestrale».

⁵ ELDER, 2020: 268-295.

1. En busca de los primeros autores y escritos cristianos latinos

La identificación de los primeros escritos cristianos en latín resulta compleja, y aún más lo es rastrear aquellos procedentes de la ciudad imperial de Roma. Como señala Ronald E. Heine: «La fecha precisa y la procedencia exacta de la aparición de la literatura cristiana latina son oscuras. Parece que apareció primero en el norte de África. La literatura cristiana romana está en griego hasta la época de Hipólito, a mediados del siglo III»⁶.

Los estudiosos que se mencionarán a continuación, cuyas investigaciones han aportado una mayor comprensión sobre la situación lingüística en las antiguas comunidades cristianas latinas, han intentado determinar la fecha aproximada de la latinización y esclarecer las circunstancias que condujeron a esta innovación de profundas repercusiones para la Iglesia y la cultura occidentales. En este apartado, se presentarán los primeros autores cristianos latinos conocidos para, posteriormente, examinar diversas hipótesis sobre obras latinas anteriores, cuya datación es a menudo problemática o sobre traducciones del griego al latín, posiblemente realizadas en Roma.

1.1. ¿Tertuliano o Minucio Félix, el primer autor cristiano en escribir en latín?

Existe un debate entre los estudiosos sobre quién fue el primer autor cristiano en componer una obra en latín. Dos nombres destacan en esta discusión: Tertuliano, con su obra *Apologeticum*, compuesta alrededor del año 197 d.C., aunque sin pruebas concluyentes para su datación exacta⁷, y Minucio Félix, autor de una apología titulada *Octavio*. La procedencia de Minucio Félix es incierta; no se sabe con certeza si compuso su obra en Roma o en África. Algunos investigadores consideran que fue el primer autor cristiano en la capital del Imperio, mientras que otros sostienen que su teología se alinea con la del cristianismo africano primitivo. No obstante, el escenario del *Octavio* es, al menos, Roma.

⁶ HEINE, 2008: 131.

⁷ Para la datación, véase GEORGES, 2011: 30-32: «Die größere Wahrscheinlichkeit spricht aber für die Datierung noch in diesem Jahr [197]» (p. 32).

Las similitudes entre el *Octavio* de Minucio Félix y el *Apologeticum* de Tertuliano han suscitado un intenso debate sobre cuál de las dos obras es anterior. Algunos estudiosos del siglo XIX e inicios del XX argumentaron que Minucio precedió a Tertuliano, sugiriendo que las notables coincidencias entre ambos textos se debían a que Tertuliano habría seguido a Minucio⁸. Sin embargo, el consenso general actual es que Minucio Félix depende de Tertuliano⁹. El tono del *Octavio* es claramente derivado y Minucio utiliza las ideas de Tertuliano de manera similar a como emplea las de Cicerón; es decir, aunque frecuentemente resume material de estas fuentes, en muchos casos se aproxima a citas casi textuales. Por ejemplo, en *Octavio* 30,3-6 sigue de cerca al *Apologeticum* 9,2-13. Dado que se acepta, en general, la premisa de que el *Octavio* es posterior a Tertuliano, y considerando las escasas referencias disponibles, una conjetura razonable situaría el origen de la obra de Minucio en las primeras décadas del siglo III en el norte de África¹⁰.

Desde los inicios del estudio del latín paleocristiano, Tertuliano fue considerado durante mucho tiempo como «el padre o fundador de la literatura cristiana latina»¹¹, así como el creador de la «lengua especial (*Sondersprache*)»¹² del latín paleocristiano. No obstante, numerosos estudios han demostrado que esta hipótesis sobre el papel de Tertuliano no puede

⁸ STIGLMAYR, 1913: 221-243; SCHMIDT, 1932.

⁹ Esta es la postura de comentaristas como BEAUJEU, 1964: lxvii-lxviii. A mediados del s. XX, BECKER (1967) resumía las posturas de los autores con esta frase: «Wer sich heute in der Forschung umsieht, stößt zwar auf manche Befürworter Tertullians, zugleich aber auf die zunehmende Neigung, in Minucius den ‚ersten lateinischen Apologeten‘ zu sehen, - oder auf Resignation» (p. 76). Tras su detallado estudio concluye: «So spricht alles für die Priorität Tertullians und damit für die Entstehung des Octavius nach dem Jahre 197» (p. 94). Esa postura viene corroborada décadas más tarde por SCHUBERT (2014: 21-24): «Das in schier zahllosen Studien ventilierte Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix kann zugunsten des Apologeticum als entschieden gelten» (p. 21).

¹⁰ PARKES, 2022: 162. Para un análisis de la cuestión de la datación cf. SCHUBERT, 2014: 19-26: «Mit der communis opinio wird man so die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts als Zeitraum der Entstehung festhalte. Sofern eine genauere Eingrenzung überhaupt für möglich gehalten wurde, zielte man meist auf das zweite Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts» (p. 25).

¹¹ JERÓNIMO, *Epistula ad Magnum* 70,5, a la hora de citar los autores latinos comienza con Tertuliano y prosigue con Minucio Félix.

¹² Según HOUGHTON (2016: 6s.), Tertuliano fue pionero en el desarrollo de un vocabulario cristiano latino.

sostenerse; no fue su creador, sino más bien el primer testigo del latín literario cristiano primitivo. En la actualidad, los expertos coinciden casi unánimemente en que los escritos de este autor norteafricano, junto con los *Hechos de los Mártires Escilitanos*, la *Pasión de Perpetua y Felicidad* y la versión latina de la primera carta de Clemente a los Corintios constituyen los primeros testimonios del latín paleocristiano que han llegado hasta nosotros.

Tertuliano es, por tanto, el primer autor cristiano conocido en escribir en latín cuyas obras se han conservado¹³. Activo en el norte de África a finales del siglo II, sus primeros escritos datan de alrededor de los años 196-197, y su producción literaria, tanto en griego como en latín, se extiende a lo largo de dos décadas. Aunque únicamente se han preservado sus obras en latín, estas atestiguan su conocimiento de ambas lenguas, como se evidencia en *De bautismo* 15 y *De corona* 6.

En ocasiones, se ha sostenido que Tertuliano conocía una versión latina de las epístolas católicas y paulinas¹⁴, así como de los *Hechos de los Apóstoles*. Sin embargo, sus citas presentan tal grado de variación, tanto entre ellas como respecto a otros textos latinos conocidos, que hasta el momento ha sido imposible vincularlas con otras tradiciones textuales o reconstruir un nuevo tipo de texto basado en sus referencias¹⁵. La diversidad en las formas en que Tertuliano cita la Biblia ha llevado a los estudiosos a concluir que, en general, utilizaba códices bíblicos griegos de los cuales realizaba traducciones improvisadas, en lugar de emplear una versión latina preexistente. Alternativamente, se ha propuesto que recurría a su propio «texto mental» en latín, que complementaba con la consulta directa del texto griego¹⁶.

1.2. Escritos martiriales en latín de origen africano

Las primeras generaciones del cristianismo en África no dejaron registros literarios ni evidencias arqueológicas, lo que obliga a los investigadores a formular hipótesis sobre los orígenes y prácticas de estos

¹³ GEORGES, 2011: 48.

¹⁴ SODEN, 1927: 240-242.

¹⁵ En contra, SODEN, 1927: 262.

¹⁶ BURTON, 2013: 178.

primeros cristianos anteriores a Tertuliano. Estas conjeturas académicas se fundamentan en textos de la generación posterior, como los *Hechos de los Mártires Escilitanos* y la *Pasión de Perpetua y Felicidad*. Aunque los cristianos del norte de África, a excepción de Egipto, utilizaban el latín, la mayoría de los estudiosos descartan un origen romano para estas comunidades, dado que la iglesia de Roma aún empleaba el griego en ese periodo. El uso del latín en África del Norte se entiende, por tanto, simplemente como el empleo del idioma común de la región¹⁷.

Uno de los primeros ejemplos documentados de escritos cristianos en latín son los *Hechos de los Mártires Escilitanos*, generalmente fechados el 17 de julio del año 180¹⁸, por lo que constituye un precioso testimonio acerca del cristianismo africano pretertuliano. Este breve relato anónimo, que describe el juicio y la ejecución de un grupo de doce cristianos de Scili (actual Chemtou, en Túnez), se basa probablemente en actas judiciales y se sitúa en Cartago y sus alrededores, es decir, en el norte de África, región donde surgió gran parte de la escritura cristiana primitiva en latín. Este documento representa uno de los primeros testimonios de textos sobre mártires cristianos de la antigüedad y, en términos literarios, marca el inicio de la tradición hagiográfica en latín cristiano. Es significativo que el texto latino haya sido traducido al griego, muy posiblemente en Roma¹⁹.

Por otro lado, la *Pasión de Perpetua y Felicidad*, un relato ambientado igualmente en el norte de África que narra el juicio y ejecución de un grupo de catecúmenos, de los cuales la figura más destacada parece haber sido Perpetua²⁰, es el primer prototipo conocido de este género literario,

¹⁷ WILHITE, 2017: 82. Para los primeros testimonios cristianos en África cf. WILHITE, 2007: 31-34; 48-59; MERDINGER (2014: 223-260). Este autor expone las posibles proveniencias del cristianismo en el norte de África: Roma, Alejandría... «Similarities in theology and liturgical practices with Syria and Asia Minor, however, suggest possible eastern roots for North African Christianity. Some historians contend that Christianity arrived in North Africa from many different locales» (p. 223).

¹⁸ La referencia para su datación en Acta 1: «Praesente bis et Claudiano consulibus, XVI Kalendas Augustas, Kartagine in secretario impositis Sperato», cf. RUGGIERO, 1991: 43: «è il più antico testo cristiano scritto originariamente in latino giunto a noi»; «la data del 180 è accolta unanimemente, senza riserve» (p. 63); HUNINK, 2021: 9-11.

¹⁹ RUGGIERO, 1991: 61s.

²⁰ Para la autenticidad del relato de Perpetua, cf. HABERMEHL, 2004: 274: «Das Tagebuch, das wir lesen, stammt also aus der Feder Perpetuas»; opinión diferente cf. MUEHLBERGER, 2022: 313-342.

perteneciente a una etapa muy temprana de la producción de memorias narrativas, que de hecho se utilizaron más tarde para reinterpretar el significado del martirio. La *opinio communis* defiende la composición originaria de la obra en latín²¹, y posteriormente se realizó una edición en griego²². Esta obra, posiblemente datada a inicios del siglo III²³, podría haber sido escrita por «uno de los miembros del círculo de Tertuliano»²⁴.

1.3. Otra literatura cristiana en latín

Varios investigadores han intentado identificar la existencia de una literatura paleocristiana en latín anterior a Tertuliano y a estos textos martiriales. En primer lugar, cabe mencionar el esfuerzo de Jean Daniélou, quien, basándose en argumentos de redacción y contenido, busca demos-

²¹ COBB, 2021: 10: «Whether or not the original text was composed by a single author or was pieced together from multiple sources by an editor, there is almost universal agreement among scholars today that the *Passio* as a whole was originally composed in Latin».

²² No obstante, también se ha argumentado que la traducción griega parece a veces estar basada en un texto mejor que la versión latina existente, y que es posible que tanto la versión latina como la griega se remonten a un texto anterior de mayor calidad. Según GONZALEZ (2014: 6s.), el texto pudo ser compuesto en términos de sus idiomas originales, con la sección de Perpetua originalmente en griego y las secciones de los editores en latín. Para una visión general de las versiones existentes y la original, cf. KITZLER, 2015: 23-29, resumiendo el status questionis: «The *Passio Perpetuae* survived in both Latin (BHL 6633) and Greek versions (BHG 1482). Of these, the Latin recension is the original and the Greek the translation (perhaps comparatively early), although the Greek text may not necessarily have been translated from the surviving Latin text that is available to us today» (p. 29). COBB, 2021: 4: «The original account was written in Latin, with the Greek translation dating as early as ca. 260 CE, and the *Acta* being produced in the fourth or fifth century».

²³ HEFFERNAN, 2012: 66: «Although the evidence is by no means conclusive, it does seem to suggest a composition date between the end of 206 and late 209». Igualmente, GONZALEZ (2014: 19) aboga por una datación temprana, en lugar de la tercera década del siglo III: «These various reasons, individually, and especially in combination, make a strong case for the early dating that the text itself claims». KITZLER, 2015: 17: «The *Passio Perpetuae* must therefore have been written very soon after the event itself, probably between 203/205 and 209/210».

²⁴ HOUGHTON, 2016: 5. Se ha discutido la posibilidad de que Tertuliano hubiera sido su autor, pero como afirma KITZLER (2015: 19): «The only thing we can claim with any certainty is that the author of the prologue and the closing passages of the text was a contemporary of Tertullian's, perhaps a friend or disciple, who was well acquainted with Tertullian's work». Baraja la posibilidad de que su autor fuera el diácono Pomponio.

trar que varias obras –*Esdras V*, *De centesima sexagesima tricesima*, *De montibus Sina et Sion* y *Adversus Iudaeos* del Pseudo-Cipriano– tendrían una fecha de composición anterior a los escritos de Tertuliano²⁵.

Estos mismos argumentos han sido revisados por Arpad P. Orbán, quien concluye que las características de redacción y las ideas atribuidas al material latino paleocristiano más temprano también se encuentran en textos posteriores. Como resultado de su investigación, Orbán aporta algunas pruebas de dependencias textuales y presenta las siguientes dataciones resumidas en forma de tesis: «1. El *Adversus Iudaeos* del Pseudo-Cipriano depende del *Scorpiace* y del *Adversus Iudaeos* de Tertuliano. 2. El *De centesima* del Pseudo-Cipriano puede fecharse entre los años 251-257 y aproximadamente el 380. 3. El *De montibus*²⁶ del Pseudo-Cipriano no tiene una fecha de composición anterior a la de Tertuliano»²⁷. Por consiguiente, esas obras quedan excluidas como textos paleocristianos procedentes del s. II.

2. El papa Víctor, ¿primer escritor cristiano en Roma?

Si esas obras anteriores deben situarse en la iglesia del norte de África, a finales del siglo XIX, Adolf von Harnack sugirió que el opúsculo conocido como *De aleatoribus* o *Adversus aleatores*, transmitido dentro del corpus de obras atribuidas a Cipriano, constituiría el primer escrito cristiano compuesto en latín que no era una traducción de un texto previo. Analizando el capítulo I de dicha obra, Harnack deduce que los conceptos expresados solo encajarían con un obispo romano de principios del siglo III. A esto añade la firmeza y el rigor con los que se condena el juego de

²⁵ DANIÉLOU, 1970: 357-375; mucho más ampliamente en DANIÉLOU, 1980: 17-57. En referencia al sermón *De centesima* afirma: «[It] is a Latin Judaeo-Christian sermon from the end of the second century... his work is decidedly encratite in character and he bears witness to the existence of a judaeo-Christian encratite tendency in Africa at the time of Tertullian» (p. 92).

²⁶ Cf. MILLÁN RODRÍGUEZ (2020: 225-228) considera que la obra habría pasado por cinco etapas de redacción de épocas diferentes, y «*De Montibus* se habría constituido a partir de una homilía de Pentecostés de la autoría de San Cipriano» (p. 225) entorno al 249 d.C., mientras que la última redacción provendría del siglo V.

²⁷ ORBÁN, 1976: 238.

los dados, el modalismo y el uso de la lengua vernácula, características que atribuye al origen africano de su autor.

Harnack identificó «con la mayor probabilidad» al autor de esta obra con el obispo de Roma, Víctor, de origen africano, quien escribió *volumina mediocria de religione* y fue descrito por Jerónimo como el primer escritor cristiano en latín²⁸, por lo que concluye el erudito alemán: «Victor ist der erste lateinische Schriftsteller»²⁹. Jerónimo tenía conocimiento de que el obispo Víctor de Roma había dejado varios escritos en latín³⁰. Además, afirmaba que dichos textos todavía existían, que los conocía y que se distinguían por cuatro características: 1) eran numerosos; 2) todos eran de breve extensión o considerados «opúsculos»; 3) abordaban temas de carácter religioso, específicamente relacionados con cuestiones dogmáticas o éticas; y 4) eran calificados como «mediocres».

La hipótesis de Harnack tuvo un notable impacto en los años posteriores a su publicación, generando tanto defensores como detractores. Las críticas llevaron a Harnack a revisar ampliamente, unos años más tarde, su posición respecto a la datación de la obra y la identificación del autor con Víctor I. Basándose en el análisis del uso de citas bíblicas y no bíblicas³¹, Harnack llegó a la conclusión de que es poco probable que la obra sea anterior a Cipriano y, en cambio, podría provenir de un autor cismático romano.

En su estudio sobre los orígenes del cristianismo latino, publicado en París en 1978, Jean Daniélou dedica algunas páginas al análisis del *De alectoribus*. En este contexto, retoma la hipótesis inicial de Harnack y argumenta que el sermón fue pronunciado por un obispo de Roma y que su datación corresponde al siglo II. Como evidencia del carácter arcaico del

²⁸ CHRONICON 292F (para el año 193): «Romae episcopatum suscipit tertius decimus Victor ann. X, cuius mediocria de religione extant volumina»; *De viris illustribus* 53.

²⁹ HARNACK, 1888: 121.

³⁰ *De viris illustribus* 34: «Victor, tertius decimus Romanae urbis episcopus, super quaestione Paschae, et alia quaedam scribens opuscula, rexit Ecclesiam sub Severo principe annis decem».

³¹ HARNACK, 1904: 381: «Die Victor-Hypothese halte ich für schwer gefährdet und kaum zu halten; aber wie sie einen Kern des Richtigen enthält, so glaube ich mit ihr der fortschreitenden Erkenntnis einen Dienst getan zu haben. Sie war wahrscheinlich ein Irrtum, aber kein unfruchtbarer. Hält man die jetzt vorgeschlagene Hypothese für unannehmbar, so müßte man zu Victor zurückkehren».

texto, Daniélou destaca el uso particular del vocabulario, las citas bíblicas resumidas y modificadas con notable libertad, y, especialmente, las referencias no bíblicas, entre las que se incluyen pasajes del *Pastor de Hermas* –considerado en algunas comunidades de esa época como Escritura sagrada– y de otros textos apócrifos cristianos³².

Diversas obras y manuales de referencia continúan apoyando esta postura. Por ejemplo, el manual de Claudio Moreschini y Enrico Norelli, al abordar la primera literatura cristiana de Occidente, sugiere que la obra *Contra los jugadores de dados* sería «la primera obra en lengua latina no derivada de una traducción del griego», atribuida por algunos al papa Víctor (189-198), aunque sin afirmarlo con rotundidad³³.

Por el contrario, estudios más recientes consideran ese escrito como anónimo, señalando que su autor sería «un provincial (un indígena africano) escasamente romanizado en el plano lingüístico», quien habría compuesto uno de los textos literarios cristianos más antiguos, caracterizado por una latinidad degradada y popular³⁴. Por su parte, Marcello Marin, tras analizar el uso de las citas bíblicas en *De aleatoribus* 1-2 y compararlas con las citas bíblicas en las obras de Cipriano, concluye que el autor anónimo era un obispo vinculado a Cipriano y seguidor suyo³⁵. Por consiguiente, no es posible considerar este escrito como el más antiguo redactado en latín, ni tampoco como proveniente de la capital del Imperio.

3. Traducciones al latín de obras griegas romanas de Padres Apostólicos

La opinión común entre los estudiosos es que los primeros textos cristianos en latín que circularon en las comunidades cristianas fueron probablemente traducciones de obras previamente existentes en griego.

³² DANÉLOU, 1980: 96: «The *De aleatoribus* is therefore a valuable source for the Roman Judaeo-Christian literature of the second century. What is more, the fact that these quotations are presented as scriptural is clear evidence of the fact that it is a very early document».

³³ MORESCHINI – NORELLI, 1999: 150ss y 159: «Forse la prima opera originale in lingua latina: per lungo tempo essa fu attribuita a Cipriano, ma secondo la critica più recente sarebbe da ascrivere a Vittore, che fu vescovo di Roma fra il 189 e il 198».

³⁴ LUISELLI, 2008: 197-226.

³⁵ MARIN, 2008: 121-132.

En concreto, se han sugerido las traducciones latinas del *Pastor de Hermas* y de la *Primera epístola a los Corintios* de Clemente, así como de diversos textos bíblicos.

Christine Mohrmann aborda la cuestión de la datación de estas traducciones en su obra *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*³⁶. Basándose en el detallado estudio de Gustave Bardy³⁷, Mohrmann sugiere que las traducciones latinas de la *Epístola de Clemente a los Corintios* y la versión Vulgata del *Pastor de Hermas*, junto con la *Doctrina de los Apóstoles (Didajé)*³⁸, se realizaron probablemente en Roma, y no en África, antes de finales del siglo II³⁹.

Dado que la producción literaria más antigua de la Iglesia de Roma fue en griego, no resulta sorprendente que, una vez iniciada la latinización, se hiciera un esfuerzo por traducir estos documentos antiguos al latín. De hecho, los textos latinos más antiguos que parecen proceder de la comunidad de Roma son versiones de escritos griegos. Lamentablemente, es extremadamente difícil identificar y datar cronológicamente estas primeras versiones, ya que han llegado hasta nosotros sin ninguna indicación sobre su autor, fecha o lugar de origen.

Christine Mohrmann coincide con Gustave Bardy en esta apreciación, pero señala acertadamente que no existen pruebas concluyentes que lo corroboren y sugiere la posibilidad de que las primeras traducciones latinas de estos textos se originaran en África. Su observación de que estas traducciones «dan la impresión de ser muy arcaicas» (*qui fait l'impression d'être très archaïque*)⁴⁰ podría interpretarse en el sentido de que el latín africano presentaba fenómenos lingüísticos que, según los estándares del

³⁶ MOHRMANN, 1949: 67-106; 163-183.

³⁷ BARDY, 1948.

³⁸ WOHLER (1913: 88), sin embargo, considera que la traducción latina de la Didajé procede probablemente del siglo III en el norte de Italia: «Argumente allgemeiner Natur aber ergaben für die Datierung ins dritte Jahrhundert eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Als Heimat der Übersetzung war Afrika nicht zu erweisen». Por este motivo, no la abordaremos en este trabajo.

³⁹ BARDY, 1948: 107: «Toutes ces traductions semblent avoir été faites à Rome beaucoup plutôt qu'en Afrique. Elles suffisent à nous révéler un milieu chrétien où la langue latine était assez répandue pour qu'on sentît le besoin de lire dans cette langue, les ouvrages les plus importants».

⁴⁰ MOHRMANN, 1949: 74.

latín de Roma, podrían considerarse arcaísmos. No obstante, Mohrmann se muestra cautelosa al respecto y deja la cuestión abierta con la expresión: «¿quién podría afirmarlo?» (*qui le dira?*)⁴¹.

Procedamos, entonces, a examinar algunas de las posibles traducciones de obras griegas al latín. *El Pastor de Hermas* data probablemente de mediados del siglo II y presenta las «visiones» y «parábolas» de un personaje llamado Hermas, que reflejan la situación del cristianismo en Roma, posiblemente alrededor del año 138 d.C.⁴² Aunque la obra fue originalmente escrita en griego, existen evidencias estilísticas y léxicas que sugieren que el autor estuvo fuertemente influenciado por expresiones coloquiales del latín y de las lenguas semíticas.

El Pastor de Hermas fue traducido a cinco idiomas diferentes y al latín en al menos dos ocasiones. Se conocen dos versiones latinas que contienen el texto completo: la más antigua, conocida como *Vulgata*, y una versión más reciente, denominada *Palatina*. Esta última es comparable a la revisión de Jerónimo de las versiones latinas más antiguas de la Biblia, llevada a cabo en los siglos IV y V a partir de los textos hebreos y griegos. Christian Tornau y Paolo Ceconi, autores de la edición crítica de la versión *Vulgata* y sin un estudio preciso de la datación de la misma, consideran que la traducción latina más antigua «parece haberse compuesto alrededor del 200 d.C., y es posible que los primeros autores cristianos latinos, como Tertuliano, ya leyeran el *Pastor* en esta versión»⁴³.

Dan Batovici, por su parte, revisa la datación de la primera de las dos traducciones latinas, que en ocasiones se ha situado, quizás de manera demasiado optimista, en el siglo II⁴⁴, constatando que la versión *Vulgata* ha sido objeto de diversas interpretaciones en la erudición reciente. Mientras que algunos estudiosos la ubican alrededor del año 200, otros la sitúan en la segunda mitad del siglo II, a finales del mismo siglo, o entre los siglos II y III. Dado que estos autores suelen coincidir en que la composición original del *Pastor de Hermas* en griego fue publicada poco antes del año 150, cada propuesta de datación abarca intervalos de tiempo ligeramente distintos: aproximadamente 175-225, 150-199, 175-199 y 150-299, respec-

⁴¹ MOHRMANN, 1949: 75.

⁴² Para la cuestión de la datación cf. ÁLVAREZ CINEIRA, 2020: 246s.

⁴³ TORNAU - CECONI 2014: 10.

⁴⁴ BATOVICI, 2017: 83-90.

tivamente. Estas discrepancias son dignas de consideración, pues sugieren que la datación más temprana de la traducción del *Pastor de Hermas* presenta ciertas dificultades. Como señala Batovici, «la datación en el siglo II no se puede mantener... y debe incluir también todo el siglo III»⁴⁵.

Una de las traducciones latinas anónimas más antiguas del griego es una obra de extraordinaria relevancia, cuyo original griego puede datarse con relativa precisión en torno al año 96 d.C. Además, su origen romano ha sido establecido con considerable certeza. Se trata de la versión latina de la carta de Clemente a los Corintios (*I Clemente*), que fue descubierta por Dom Germanus Morin en un códice Florinensis del siglo XI, perteneciente al seminario mayor de Namur. Morin publicó este hallazgo en 1894 en el segundo volumen de *Anecdota Maredsolana*, bajo el título: *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio antiquissima*⁴⁶, afirmando que la traducción fue realizada poco tiempo después del texto griego original, el cual proviene de finales del siglo I⁴⁷.

Ese mismo año, Adolf Harnack presentó un análisis del sensacional descubrimiento hecho por Germanus Morin ante la Real Academia de Berlín, argumentando que la versión latina podría datar del siglo II, muy probablemente en su primera mitad⁴⁸. Sin embargo, Eduard Wölfflin refutó esta tesis mediante un análisis de los argumentos lingüísticos aducidos por Morin y Harnack⁴⁹. A pesar de esta controversia, es complicado pre-

⁴⁵ BATOVICI, 2017: 89.

⁴⁶ MORIN, 1894.

⁴⁷ MORIN, 1894: XII: «qui Clementis epistolam, ubi primum edita est, parvo intervallo interiecto, ex graeco conversam ac latina voce expressam esse praeiudicaverit».

⁴⁸ HARNACK, 1894: 261-273; 601-621. Aduce los siguientes argumentos: 1. La lengua representa el latín vulgar de los siglos II y III, con citas bíblicas que concuerdan con las de la Itala. 2. La traducción de ciertas palabras sugeriría la primera, y no la segunda, mitad del siglo II. Harnack afirma que es significativo el modo en que el latín translitera, o conserva, las palabras griegas, en particular ἐπίσκοποι, καὶ διάκονοι, que siempre se transponen a episcopi et ministri que, según Harnack, son para Clemente términos técnicos. 3. La calidad del texto latino es muy superior al del códice C del siglo XI.

⁴⁹ WÖLFFLIN (1896: 97s) afirma acerca de la fecha de composición: «Wenn Morin die lateinische Übersetzung bald nach Clemens, also in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein lässt, so müssen wir hier unbedenklich bekennen, dass wir glauben bis in die Zeit Tertullians hinabsteigen zu müssen. Wir stützen uns dabei sowohl auf die lateinische Grammatik, als auch auf das, was wir von der Geschichte des Bibellateins wissen» (97s.). Por lo que respecta al lugar de composición, constata la dificultad de optar por un

sentar pruebas lingüísticas definitivas que sustenten o rechacen una fecha temprana para la traducción, dado el conocimiento limitado que se tiene del latín vulgar del siglo II.

Christine Mohrmann, consciente de esta dificultad, concluye que el texto latino de *I Clemente* probablemente proviene del siglo II. «Pero cuando nos preguntamos si debemos pensar en la primera o en la última mitad de este siglo, debemos resignarnos a un *non liquet*. Personalmente, me inclinaría a pensar en la segunda mitad más que en la primera, especialmente en vista de la presencia en nuestro texto de una versión de la Biblia ya establecida»⁵⁰. Según esta estudiosa, nos encontramos ante un texto anterior a Tertuliano que podría ser contemporáneo, o incluso anterior, al texto cristiano en latín más antiguo conocido: los *Hechos de los Mártires Escilitanos*.

Las investigaciones más recientes, sin embargo, son más cautas a la hora de fijar una fecha concreta⁵¹. En lo que respecta a la traducción latina de *I Clemente*, no existe evidencia concluyente que permita descartar el siglo II y fechar la traducción en el siglo III o en un periodo posterior. A menos que se realicen otros descubrimientos tan significativos como el de Morin, es posible que debamos aceptar la idea de que nunca se alcanzará una respuesta definitiva en cuanto a la fecha de esta traducción, aunque muy posiblemente sea la primera traducción escrita de una obra cristiana al latín⁵².

lugar: «Für die Zugehörigkeit dieser Übersetzung zu dem afrikanischen Latein tritt ein Haussleiter in dem theolog. Litteraturblatte von E. Luthardt, 13. April 1894... Aus inneren Gründen kann man ebenso gut glauben, Rom habe das meiste Interesse an der Übersetzung des Briefes gehabt, nicht Karthago» (p. 99).

⁵⁰ MOHRMANN, 1949: 85.

⁵¹ Varios autores continúan apostando por una datación temprana de la traducción, aunque son conscientes de la dificultad de aportar pruebas: SIMONETTI (1988: 210) considera que «la mancanza di adeguato supporto alla datazione del II secolo non comporta sic et simpliciter che l'antica versione latina della Prima Clementis sia stata composta in data successiva». Por su parte, DENTESANO (2011/2012: 10) defiende la antigüedad del documento por su vinculación a la traducción latina del Pastor: «Un importante indizio di carattere linguistico a favore di una datazione alta di L [l'antica versione latina della Prima Clementis] è comunque costituito da alcune convergenze con la cosiddetta versione Vulgata del Pastore d'Erma».

⁵² TRONCA, 2022: 389. Por su parte, MOLINELLI (2023: 593-617) considera que, si bien existe un acuerdo general entre los eruditos en cuanto a la datación del original griego, la

Resta por determinar su lugar de origen. La mayoría de los estudiosos han asumido que la traducción de un texto tan romano como la carta de Clemente se realizó en la misma ciudad de Roma. En consonancia con esta perspectiva, Christine Mohrmann sostiene que dicha traducción, caracterizada por su literalismo y por los rasgos vulgares o populares de la lengua, «constituye el primer testimonio de la latinidad cristiana de Roma»⁵³. No obstante, no será hasta mediados del siglo III cuando Roma comienza a producir textos cristianos originalmente escritos en latín. Uno de los primeros autores fue Novaciano, sacerdote de la Iglesia de Roma, antipapa y cismático, quien redactó en latín varias obras que ofrecen una valiosa perspectiva sobre el uso del latín entre los miembros cultos de la comunidad cristiana romana.

4. Traducción de textos neotestamentarios al latín

En cuanto a las traducciones de obras cristianas del griego, los investigadores coinciden en que las primeras traducciones cristianas al latín probablemente correspondieron a textos que más tarde serían reconocidos como bíblicos y canónicos. Es importante señalar que tanto *1 Clemente* como *El Pastor* gozaron de dicho estatus en ciertas comunidades cristianas. Es posible que los primeros textos traducidos al latín incluyeran fragmentos de algún evangelio, posiblemente el de Mateo, debido a su popularidad en la antigüedad.

Sin embargo, el uso del latín en contextos cristianos parece haberse originado principalmente en la liturgia. Existen paralelismos con otras lenguas, como el *tárgum*, y algunos testimonios de la Antigüedad sugieren que las primeras traducciones latinas de la Biblia fueron versiones orales, creadas *ad hoc* de manera improvisada durante reuniones religiosas o

fecha precisa de la traducción latina todavía se debate; sin embargo, la mayoría la sitúa entre mediados del siglo II y finales del III. Ella aboga por «its Latin translation probably dates from around the middle of the 2nd cent. AD.». «The Latin translation belongs to the later phase of content appropriation that led to the Latin monolingualism of the Church of Rome». En la conclusión de su artículo, la autora considera que la traducción latina desempeña un papel clave en la definición del léxico cristiano, así como en la construcción conceptual a través de imágenes de la jerarquía de la comunidad cristiana romana, un verdadero puente entre Oriente y Occidente.

⁵³ MOHRMANN, 1949: 94.

actos de culto. En un momento determinado, cuando las asambleas cristianas se celebraban en comunidades donde algunos asistentes no comprendían el griego hablado, surgió la necesidad de ofrecer traducciones orales de los textos escriturísticos.

La peregrina Egeria ofrece un ejemplo esclarecedor de este fenómeno. Durante su visita a Tierra Santa entre los años 381 y 384, Egeria relata cómo, en las celebraciones religiosas cristianas, las homilías en griego y las lecturas de las Escrituras eran traducidas oralmente al siríaco y al latín⁵⁴. Este origen en la paráfrasis oral parece más verosímil que la hipótesis de que las Escrituras cristianas fueran traducidas al latín principalmente como una estrategia misionera, destinada a ser leídas por no creyentes.

A medida que creció considerablemente el número de cristianos de habla latina, se volvió necesario disponer de traducciones escritas en latín que reflejaran de manera más precisa los textos griegos originales. Es probable que las grandes iglesias locales de habla latina, que contaban con mayores recursos económicos y humanos, realizaran sus propias traducciones de partes del Nuevo Testamento, especialmente de algunos evangelios, para emplearlas en la predicación cotidiana. Incluso se ha sugerido la posible existencia de versiones interlineales de algunos textos bíblicos griegos⁵⁵.

Sin embargo, «se desconoce la fecha de la primera Biblia latina o de las primeras versiones latinas de algunos libros de la Biblia»⁵⁶. Tampoco es claro dónde surgieron las primeras traducciones latinas de textos neotestamentarios; existen dos lugares que se disputan la primacía: el norte de África, con Cartago a la cabeza, y Roma, la capital del imperio. La mayoría de los autores se inclinan por el norte de África, aunque algunos es-

⁵⁴ EGERIA 47,4: «Como en esa provincia una parte del pueblo sabe griego y siríaco, otra parte solo griego, y otra solo siríaco, resulta que el obispo, aunque sabe siríaco, sin embargo, habla siempre en griego y nunca en siríaco. Hay, pues, siempre un presbítero que traduce al siríaco lo que el obispo dice en griego, para que todos entiendan la exposición. También las lecturas, todas las que se leen en la iglesia, como hay que leerlas en griego, siempre hay alguien que las traduce al siríaco, para que el pueblo aprenda. Cierto, los latinos que hay aquí, que no saben siríaco ni griego, para que no queden tristes, también a ellos se les traduce; porque hay algunos hermanos y hermanas que se lo exponen en latín».

⁵⁵ HOUGHTON, 2016: 9.

⁵⁶ BURTON, 2013: 177.

tudiosos han defendido la posibilidad de que Roma fuera el lugar de origen, basándose en la supuesta existencia de una Biblia latina marcionita, como veremos a continuación.

4.1. *¿Existió una biblia latina marcionita en Roma?*

Adolf von Harnack sugirió atribuir a Marción o a sus seguidores varias innovaciones introducidas en la Iglesia romana, entre ellas la traducción al latín de la Biblia marcionita. En su estudio histórico sobre Marción, Harnack fue el primer erudito moderno en proponer que Tertuliano no había leído el *Evangelio* y el *Apostolikon* de Marción en su versión griega original, sino en una traducción latina ya existente. Según Harnack, Tertuliano habría citado una traducción latina que no había realizado él mismo⁵⁷. Esta hipótesis recibió un apoyo temprano y ha sido defendida por investigaciones posteriores, como el exhaustivo ensayo de Hans von Soden de 1927 sobre la versión de Tertuliano del texto paulino de Marción⁵⁸, un artículo de 1951 de Angus J.B. Higgins sobre el uso del texto del evangelio de Marción por Tertuliano⁵⁹, y más recientemente por los estudios de Matthias Klinghardt⁶⁰.

Sin embargo, la teoría de Harnack encontró su primer gran desafío

⁵⁷ HARNACK, 1924: 49*: «Die Zitate aus dem Apostolikon M.s in adv. Marc. V heben sich lexikalisch, syntaktisch und stilistisch scharf von der eigenen Sprache Tert[ullian]s ab. Daher sind sie nicht von ihm frei nach dem Griechischen geformt, sondern übernommen». Y así concluye: «Somit ist erwiesen, dass Tert[ullian] das Marcionitische Apostolikon lateinisch vor sich hatte» (55*).

⁵⁸ SODEN, 1927: 274: «M1 [die Wiederherstellung des lateinischen Paulus der Marcioniten] dürfte somit europäischen, wohl sicher römischen Ursprungs sein und ist mit der Marcionitischen Propaganda nach Afrika gekommen, wo vielleicht der griechische Marcion wenig verbreitet war. Mögen M1 und eur[opäische Texte] in Rom etwa gleichzeitig, bzw. in geringem Abstand entstanden sein, –als M1 nach Afrika gelangte, war dort T [die von Tertullian benutzte (katholische) Übersetzung] bereits verbreitet».

⁵⁹ HIGGINS, 1951: 1-42. En lengua castellana, TREVIJANO ETCHEVARRÍA (2001: 139) acepta la posibilidad de que Tertuliano leyera la traducción latina de Marción.

⁶⁰ KLINGHARDT, 2015; 2017: 110–120. Este autor está convencido de que el evangelio canónico de Lucas es una edición revisada del evangelio de Marción. También piensa que el evangelio de Marción fue traducido al latín antes de mediados del siglo II y que esta traducción es el origen de la primera versión latina de Lucas. En consecuencia, considera las lecturas singulares del texto latino antiguo como una fuente adicional para la reconstrucción del evangelio de Marción, junto a Tertuliano, Epifanio y el Diálogo de Adamancio.

con la publicación, en 1943, de la tesis doctoral de Gilles Quispel⁶¹. A partir de este estudio, el escepticismo respecto a la posibilidad de que Tertuliano interactuara con los textos de Marción a través de versiones latinas ha aumentado. La conjetura más aceptada en la actualidad es que, como Quispel propuso originalmente, Tertuliano leyó los textos de Marción en su idioma griego original, realizando las traducciones al latín según fuera necesario⁶².

Siguiendo la línea de investigación de Gilles Quispel, Gustave Bardy examina el papel central que algunos historiadores habían atribuido a Marción y a los marcionitas en la latinización de las comunidades cristianas de Roma, y refuta esta hipótesis: «Los católicos de habla latina, que formaban parte de la comunidad de Roma, no necesitaban a Marción ni a los marcionitas para sentir la necesidad de una traducción de sus santos libros, ni para encontrar, en su propia Iglesia, hombres perfectamente capaces de realizarla»⁶³. Según este autor, a finales del siglo II ya circulaban en Roma versiones latinas del Nuevo Testamento e incluso de toda la Biblia, así como traducciones de otros textos originalmente escritos en griego.

Bardy afirma: «Si limitamos la influencia de Marción y de los marcionitas, es sobre todo porque la latinización de la Iglesia de Roma fue un proceso inevitable, impulsado por las circunstancias, y que ninguna fuerza humana podía detener. Los africanos pudieron desempeñar un papel en esta transformación en algún momento, especialmente a finales del siglo II. Pero, desde entonces, la evolución ya estaba en marcha y nadie habría podido frenarla. Las traducciones latinas del Nuevo Testamento, y posiblemente de toda la Biblia, así como de la primera carta de Clemente y de *El Pastor de Hermas*, ya debían circular en Roma... Para el cristianismo en Roma, era una cuestión de vida o muerte: la Iglesia debía volverse latina o arriesgarse a desaparecer,

⁶¹ QUISPEL, 1943.

⁶² Para el estado de la cuestión cf. DIETER, 2009: 429-467; SCHMID, 1995: 40-59; LANG, 2017: 63-72. Según BAUER (2017: 73-89) no existen evidencias de la existencia de una traducción latina del evangelio de Marción o incluso de los evangelios del Nuevo Testamento (y otros escritos bíblicos) antes del cambio del siglo II al siglo III. Cf. HAUPT, 2019: 18-37.

⁶³ BARDY, 1948: 106.

pues la mayoría de la población romana era de origen, carácter, costumbres y lengua latina»⁶⁴.

Por consiguiente, la latinización de la Iglesia de Roma fue un proceso inevitable, impulsado por las circunstancias socioculturales de la ciudad. En opinión de Bardy, hacia finales del siglo II, los cristianos romanos ya habrían adoptado el latín como lengua común tanto en la liturgia como en los textos eclesiásticos, dado que la mayoría de la población de Roma tenía el latín como lengua materna.

Sin duda, el proceso de latinización de las comunidades cristianas de Roma fue inevitable en la medida en que un mayor número de hablantes de latín se fueron incorporando a estas comunidades. No obstante, uno de los estudios más destacados sobre los orígenes del cristianismo en Roma, realizado por Peter Lampe, sostiene que el cambio del griego al latín como lengua dominante en el cristianismo romano ocurrió a mediados del siglo III⁶⁵, pues «las inscripciones en las catacumbas atestiguan, a principios del siglo III, el uso tanto del latín como del griego. Con Novaciano apareció en la escena literaria del cristianismo romano el primer autor de importancia»⁶⁶.

Es evidente que el elemento cristiano latino ya estaba presente en Roma durante el siglo II, aunque las huellas que dejó el latín en el cristianismo romano de esa época son imprecisas. Este uso del latín se centró principalmente en traducciones de textos griegos, como hemos visto, en lugar de la creación de obras originales, posiblemente debido a que se trataba de personas sencillas que carecían del nivel intelectual de los escritores cristianos de habla griega que residían en la ciudad durante el mismo periodo.

4.2. *La Biblia latina en África*

Aunque Roma era considerada *caput mundi*, parece ser en el ámbito africano donde se encuentra la primera posible referencia a documentos

⁶⁴ BARDY, 1948: 111.

⁶⁵ BOGAERT (2021: 626) incluso retrasa un siglo este cambio: «Greek remained the main language of Roman Christianity until the middle of the fourth century».

⁶⁶ LAMPE, 2022: 173s. Considera que hacia el «año 200 d.C. o algo más tarde, en Roma o en otro lugar del imperio, se llevó a cabo la traducción al latín del Canon Muratori (escrito en griego en Roma antes del 200 d.C.)».

neotestamentarios en latín. Esta referencia se halla en un pasaje controvertido de los *Hechos de los Mártires Escilitanos*, que presenta el siguiente diálogo:

«El procónsul Saturnino preguntó: “¿Qué lleváis en esa caja?”. Esperato [portavoz del grupo], respondió: “Libros y epístolas de Pablo (*Libri et epistulae Pauli*), varón justo”» (*Hechos* 12).

Este pasaje suscita diversos interrogantes. En primer lugar, ¿a qué se refiere exactamente Esperato? ¿Pretendía referirse simplemente a «los libros y epístolas de Pablo» o, como sugiere Houghton siguiendo a Elliott⁶⁷, el sentido del pasaje exige una coma después de *libri*, de modo que la frase significaría «los libros (evangélicos) y las epístolas de Pablo»? Otra hipótesis planteada por Houghton es que Esperato habría dicho originalmente *libri evangelorum* y, dado que el término *evangelorum* carecía de significado para el taquígrafo, este decidió omitirlo.

La segunda cuestión, también sin una respuesta definitiva, es el idioma en el que estaban escritos los libros y cartas mencionados por Esperato. Aunque, como se ha señalado, el latín era la lengua administrativa oficial en el norte de África, el griego era igualmente comprendido y utilizado de forma significativa. Por consiguiente, no se puede asumir automáticamente que los documentos a los que hace referencia Esperato estuvieran redactados en latín en lugar de griego.

Houghton, apoyándose en Barnes, señala que la respuesta de Esperato: «Sirvo a aquel Dios a quien ningún hombre vio ni puede ver con los ojos de la carne» (*Hechos* 6: *magis illi deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest*), contiene una cita de *1 Tim* 6,16, que se presenta con las mismas palabras, excepto por la adición de *his oculis*, en las obras de Quodvultdeus (*De symbolo* III 2,22), obispo de Cartago en el siglo V⁶⁸. ¿Significaría ello que Esperato ya conocía la traducción latina de *1 Tim* 6,16?

Al margen de este discutido pasaje de los *Hechos de los Mártires* y de la hipótesis sobre si Tertuliano disponía de algún tipo de texto o versión

⁶⁷ ELLIOTT, 1992: 201.

⁶⁸ HOUGHTON, 2016: 5. Según HUNINK (2021: 95), el texto no ofrece indicaciones acerca del idioma del mismo y «it is by no means impossible that these early Christians were carrying original New Testament texts, that is, in Greek», por lo que deja la cuestión abierta.

latina de las Escrituras, para la época de Cipriano ya existen evidencias más concretas al respecto. Por lo tanto, se puede concluir que los primeros ejemplos de textos cristianos en latín datan de finales del siglo II. La mayoría de estos textos están, de alguna manera, asociados con el norte de África, particularmente con la provincia romana de *Africa Proconsularis*, la región del continente africano más cercana a Italia⁶⁹.

Estos primeros textos latinos de la Biblia se conocen colectivamente como la «versión latina antigua» o *Vetus Latina*. Este término no debe entenderse como una referencia a una única forma de texto identificable para cada libro, ni implica un origen común en cuanto a lugar o época, ni una uniformidad en la traducción o en la práctica editorial. Más bien, el término se refiere a todos los libros bíblicos en latín que precedieron a la creación de la versión conocida como la *Vulgata* de Jerónimo. Estos textos pudieron haberse elaborado en cualquier momento a lo largo de los dos siglos anteriores a la *Vulgata* y también incluyen las diversas variantes del texto latino que continuaron circulando en los siglos posteriores. Por tanto, abarca desde los primeros testimonios escritos del texto bíblico en latín, que datan de finales del siglo II, hasta las versiones no estandarizadas de libros específicos.

En la literatura secundaria antigua, es común encontrar el término *Itala*⁷⁰, proveniente de un pasaje de la *Doctrina Christiana* (2,15) de Agustín, que también se empleaba como sinónimo de *Vetus Latina*. Estos textos pueden agruparse en diferentes tradiciones geográficas (por ejemplo, «italianas»⁷¹ o «norteafricanas»), basándose en la filiación de las citas bíblicas empleadas por autores cristianos activos en áreas específicas.

El origen de la mayoría, si no de todas las primeras traducciones latinas de los escritos bíblicos parece ubicarse en el norte de África. «La tradición africana es considerada universalmente como la primera traduc-

⁶⁹ HOUGHTON, 2020: 17.

⁷⁰ SITTL (1882: 152) localiza su traducción probablemente en Nápoles: «Die Itala selbst stammt nicht aus Afrika, sondern hat Italien zur Heimat. Man nimmt nun gewöhnlich an oder polemisiert von Seiten der Afrikanomanen dagegen, dass die Itala in Rom entstanden sei; dann würde sie aber wahrscheinlich Augustin Romana genannt haben. Dem Namen nach ist sie in einer kleineren Stadt Italiens, z. B. in Neapel, dem zweiten Hauptorte der italienischen Christen, verfasst».

⁷¹ Para las tradiciones africanas y la tradición europea cf. BURTON, 2013: 177-182.

ción continua en latín de los evangelios. Su representante más antiguo *k*⁷² puede datarse, a partir de las citas patrísticas, en la primera mitad del siglo III, es decir, medio siglo antes que cualquier otra tradición»⁷³. A finales del siglo III, los cristianos en Europa, como Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma, continuaban escribiendo y celebrando sus cultos en griego, al igual que las comunidades de las provincias orientales del Mediterráneo, como Siria, Palestina y Egipto. En contraste, el griego no estaba tan arraigado en el norte de África ni en las regiones romanas de Mauritania.

5. La Roma cristiana, ¿una ínsula griega⁷⁴?

Como se ha observado, los estudios y testimonios se han centrado en dos de los principales centros del cristianismo primitivo occidental: Roma, la capital del Imperio, y Cartago, en el norte de África. Se ha comprobado que el proceso de latinización fue más intenso y acelerado en el norte de África, evidenciado por el desarrollo de traducciones bíblicas al latín y la aparición de los primeros escritores cristianos en esta lengua, más que en la misma capital del Imperio. Este hecho resulta paradójico, dado que Roma fue la primera ciudad europea donde llegó el mensaje de Jesús en los años 40 de nuestra era. En el corazón del Imperio, cabría esperar que el latín fuera la lengua dominante, a la cual se adaptarían los numerosos inmigrantes que llegaban.

Se esperaría que, una vez introducido el cristianismo en Roma, este se acomodara paulatinamente al entorno lingüístico predominante; desde una perspectiva sociológica, es común que tras dos o tres generaciones los migrantes adopten la lengua de la sociedad de acogida. Por tanto, es razonable asumir que, para la tercera generación de cristianos romanos, el latín fuera la lengua vehicular. Sin embargo, no es el caso, ya que la literatura cristiana producida en Roma durante todo el siglo II, así como las inscripciones funerarias hasta el año 250 e incluso posteriormente, continúan empleando el griego. Esta elección lingüística epigráfica estaría relacionada,

⁷² HOUGHTON, 2023: 13: La traducción más antigua se designa normalmente como tipo K, atestiguado principalmente en los escritos de Cipriano (en alemán, Cartago es Karthago), que muestran una coherencia de texto y estilo de traducción consistente con una versión escrita. Se encuentra en el Codex Bobiensis y en el Palimpsesto de Fleury.

⁷³ BURTON, 2000: 18; por un origen africano aboga también Bauer, 2020: 17-56.

⁷⁴ JUVENAL, *Sátiras* III 61: Graecam urbem.

con toda probabilidad, con la lengua que los conmemorados habrían utilizado en su vida cotidiana⁷⁵ o con la decisión de seguir la lengua de la Iglesia, «debido a que la liturgia se celebraba en griego hasta mediados del siglo IV, y no en latín»⁷⁶.

El hecho de que el griego haya constituido la lengua vehicular de los cristianos en el corazón del Imperio durante más de 150 años ha sido explicado a partir de diversas razones. En Roma, una ciudad cosmopolita con una gran afluencia de inmigrantes y residentes del este del Mediterráneo⁷⁷, el griego era el idioma más práctico para la comunicación entre diversos grupos étnicos y culturales. Por lo tanto, escribir en griego permitía a los autores cristianos alcanzar un público más amplio, no limitado únicamente a los hablantes nativos de latín. Dado que el cristianismo surgió y se expandió inicialmente en un entorno culturalmente helenizado, el griego se consolidó como el idioma dominante y de prestigio para la redacción de textos cristianos, litúrgicos y teológicos. A esto habría que añadir la relevancia tanto del Antiguo Testamento (LXX) como del Nuevo Testamento, lo cual habría contribuido a configurar en griego la liturgia de la Iglesia primitiva, que estuvo significativamente influenciada por las fuentes judías y helenísticas, persistiendo así en lugar de adoptar el latín⁷⁸. El griego tenía un prestigio cultural y una autoridad inherente en el ámbito religioso y teológico; su elección para la redacción de textos cristianos proporcionaba un vínculo directo con las tradiciones apostólicas y garantizaba una continuidad doctrinal con las escrituras originales.

⁷⁵ El liberto Hermas, dedicado a los negocios, escribe a sus correligionarios romanos en griego. E incluso pide que se hagan dos copias de su escrito, una de las cuales será confiada a Grapta para que la lea a las viudas y a los huérfanos (*Vis* II 4,3), lo que denota que, hacia el año 140, el griego continúa siendo la lengua del ámbito familiar de gente poco instruida.

⁷⁶ DI ROSA, 2024: 75.

⁷⁷ Se estima la cifra de unos 200.000 extranjeros en una población cercana al millón de habitantes.

⁷⁸ Esta es la razón que aduce WHITE (2000: 4-5) a la hora estudiar la himnodia cristiana, pues se componen himnos en griego y en siríaco, pero no en latín: «No fue hasta la obra de Hilario de Poitiers y Ambrosio, en el siglo IV, cuando se desarrolló una himnodia específicamente latina. Antes de esta época, los cristianos, que vivían bajo la amenaza de persecución por parte de las autoridades, tendían a desconfiar de la cultura pagana y del tipo de poesía que producía».

No obstante, cabe dudar que la cuestión litúrgica fuera el verdadero motivo del uso de la lengua franca de la *koiné* en Roma, ya que, de ser así, no se explicaría por qué esta práctica no se mantuvo más allá del siglo III-IV o por qué no ocurrió lo mismo en el norte de África. Además, los textos literarios cristianos romanos compuestos en griego durante el siglo II no están necesariamente vinculados al ámbito litúrgico. La afirmación de que el griego era la lengua culta de las élites romanas o la lengua de los esclavos tampoco es totalmente cierta. Tenemos constancia de muchos hombres cultos y literatos que vivieron en Roma y escribieron en latín. Incluso algunos de los más ilustres literatos hispanos, como Séneca, Quintiliano o Marcial, inmigrantes en Roma, redactaron sus obras en latín. Por otro lado, los esclavos procedentes de Germania, las Galias o Hispania difícilmente habrían aprendido griego.

La cuestión de por qué, a pesar de la creciente adopción del latín como lengua vehicular entre las comunidades cristianas de Roma en el siglo II, muchos textos y autores cristianos en la capital del Imperio continuaron escribiendo en griego puede abordarse principalmente en términos de las características demográficas, sociales y culturales de la comunidad cristiana de la época. Según Bogaert, esto se debió al contexto histórico y lingüístico específico del período⁷⁹. Es un hecho que, en el siglo III, había pocos escritores cristianos latinos en Italia; Novaciano, hacia el año 250 d.C., constituye una excepción notable. Diversos factores influyeron en esta situación; sin embargo, probablemente se ha subestimado la importancia de la gran movilidad y el constante y persistente flujo hacia Roma de cristianos grecoparlantes procedentes de Oriente, lo que convirtió a sus comunidades cristianas en un conglomerado de inmigrantes de lengua griega⁸⁰. Aunque el latín comenzaba a ganar terreno, especialmente entre los sectores más romanizados de la población, el griego seguía siendo la lengua común de la mayoría de los conversos en Roma, muchos de los cuales eran de origen oriental. Esta migración no solo fue fundamental para el surgimiento del cristianismo en Roma, sino que mantuvo su influencia hasta finales del siglo II.

A lo largo del siglo II, surgen en suelo romano importantes maestros y escuelas cristianas, la mayoría de ellos procedentes de la parte oriental

⁷⁹ BOGAERT, 2021: 626.

⁸⁰ ÁLVAREZ CINEIRA, 2023-2024: 7-12.

del Imperio. Este movimiento migratorio presenta patrones heterogéneos, y las enseñanzas traídas a Roma se enfrentaron con las tradiciones y orientaciones de la Gran Iglesia romana. Así, Marción de Sínope († ca. 160) se estableció en la capital hacia el año 140. Casi simultáneamente, otro influyente y polémico maestro, Valentín († después de 160), procedente de Alejandría, residió durante un tiempo en Roma, para luego trasladarse a Chipre. Otros grupos que desafiaron a la corriente principal de la Iglesia de Roma procedían de diversas regiones de Asia Menor, y un número significativo de sus miembros llegó a Roma en el siglo II. Por ejemplo, la patria de los *quartodecimanos* era la provincia de Asia, y los *Nuevos Profetas* surgieron en Frigia. Por otro lado, los fundadores de los *teodocianos* provenían de Bizancio, mientras que las ideas modalistas se desarrollaron en Esmirna (o en alguna otra parte de Asia).

La inmensa mayoría de los seguidores de Jesús activos en la capital, cuya información biográfica puede reconstruirse, parecen haber procedido de fuera de Roma⁸¹. Algunos, como Apolónides, Hermófilo, Cleómenes y Artemón, llevan nombres griegos, pudiendo ser inmigrantes, aunque no es seguro. Por el contrario, cuatro personas –Florino, Natalio, Cayo y Sabelio– de los trece individuos con orígenes razonablemente seguros, podrían considerarse nativos de Roma (o de Italia). A pesar de la habitual falta de información sobre el lugar de origen de las personas trasladadas a Roma, en cuatro casos podemos estar más o menos seguros. Práxeas, con su tendencia monarquianista, llegó a Roma desde Asia, aunque posteriormente se estableció en Cartago. En el mismo período, Epígono, de Esmirna, se dedicó principalmente a la enseñanza y fundó una rama de los noéticos en Roma. Bajo el liderazgo de su discípulo Cleómenes, la escuela no solo experimentó un notable auge, sino que también logró consolidarse firmemente en el cristianismo romano de la ciudad.

En cambio, el contexto biográfico de otros seis individuos –Esquines, Asclepiodoto, Blasto, Proclo, Teódoto el banquero, y el Autor de la *Refutatio*– solo puede reconstruirse provisionalmente a partir de criterios onomásticos y ciertas consideraciones histórico-sociales. A pesar de las limitaciones de este material, parece probable que también fueran emigrantes de la parte oriental del Imperio. No obstante, no se puede descar-

⁸¹ LAMPE (2022: 289-422).

tar la posibilidad de que algunos de ellos, como el autor de la *Refutatio*, fueran inmigrantes de primera generación y no nacidos en el extranjero.

Lo mismo puede decirse de sus oponentes, los defensores de las tradiciones locales y los representantes de la corriente dominante de la Iglesia de Roma. El famoso filósofo Justino, nacido en Flavia Neapolis en Samaría, vivió en Roma y fundó su propia escuela, a la que asistieron, de manera directa o indirecta, destacados alumnos como Taciano y Rodón, ambos también procedentes de la parte oriental del Imperio (Asia Menor).

A pesar de todas las limitaciones de estas evidencias, no se puede pasar por alto una tendencia clara: la mayoría de los protagonistas conocidos, tanto ortodoxos como heterodoxos, no eran nativos de Roma, sino emigrantes, en su mayor parte orientales, o, al menos, tenían antecedentes de emigración. Con este trasfondo geográfico, cultural y lingüístico de los grandes maestros, que llegaron a la Urbe a lo largo de todo el siglo II, no extraña que la literatura cristiana romana fuera casi exclusivamente compuesta en griego.

Conclusión

En el presente estudio, se ha llevado a cabo un proceso de reconstrucción inversa, a partir de documentos originalmente escritos en latín, comenzando con Tertuliano, el primer escritor cristiano de quien se conservan textos, y retrocediendo hasta las posibles traducciones orales de pasajes griegos del Nuevo Testamento al latín, realizadas en contextos litúrgicos. Este proceso de latinización no fue homogéneo en todas las regiones occidentales del Imperio Romano, sino que estuvo condicionado por diversas circunstancias, como la composición lingüística de las comunidades cristianas, las características demográficas de las poblaciones urbanas y las capacidades intelectuales y académicas de sus líderes religiosos.

Se acepta generalmente que el proceso de latinización de las comunidades cristianas fue gradual, lento y, en gran medida, imperceptible. No obstante, algunos autores han intentado simplificar este fenómeno, especialmente en lo relativo a la comunidad cristiana de Roma. Christine Mohrmann, por ejemplo, distingue tres fases en dicho proceso, cada una de ellas estrechamente relacionada con las distintas funciones que el

griego desempeñaba en la Iglesia de la capital imperial⁸². Nuestro estudio se centra en la primera de esas tres etapas, caracterizada por una adopción progresiva del latín como lengua vehicular y coloquial en las comunidades cristianas romanas. En un inicio, los hablantes nativos de latín constituían una minoría dentro de estas comunidades, predominantemente grecoparlantes. Sin embargo, con el tiempo, estas comunidades experimentaron un proceso de romanización y latinización que, en sus primeras etapas, fue lento y casi inapreciable. Con la incorporación de cristianos romanos autóctonos y latinoparlantes de diversas regiones, entre los que se incluían muchos procedentes del norte de África, surgió la necesidad de traducir los textos cristianos del griego al latín, incluida una versión latina de la Biblia hacia finales del siglo II⁸³.

Las fases propuestas de este proceso son, en gran medida, una construcción académica posterior, diseñada con el propósito de sistematizar y visualizar un fenómeno mucho más complejo y de desarrollo desigual según las ciudades y regiones de Occidente. El proceso de latinización de las comunidades cristianas en Hispania, Galia, Italia o el norte de África presenta características notoriamente divergentes. En el caso particular de la Iglesia de Roma, el proceso de latinización fue una transformación progresiva y multifacética que reflejó tanto las dinámicas culturales del Imperio Romano como la evolución interna de las comunidades cristianas en respuesta a su entorno lingüístico y social.

Aunque el latín comenzó a ganar terreno como lengua vehicular en estas comunidades, la persistencia del griego como lengua de los textos y de la enseñanza cristiana reflejaba las realidades demográficas, culturales y teológicas de la época. Esta transición hacia el latín fue un proceso gradual, impulsado por la necesidad de alcanzar a una audiencia más amplia y facilitar la integración de nuevos conversos de lengua latina, en paralelo con la consolidación de una identidad cristiana cada vez más romanizada.

Los datos disponibles sugieren que el norte de África fue la cuna de la literatura cristiana latina, debido principalmente a la menor presencia o in-

⁸² MOHRMANN, 1950: 134.

⁸³ MOHRMANN (1950: 135) se posiciona en contra de la tesis de que la latinización había tenido lugar por primera vez en la iglesia africana y que fue allí donde se formuló en latín el pensamiento cristiano por primera vez. Aboga por un proceso de latinización contemporáneo tanto en África como en Roma. La teoría de que existiera una forma específica «africana» de latinidad se considera hoy ampliamente desacreditada.

fluencia griega en comparación con la ciudad de Roma. En términos generales, las áreas urbanas tendieron a adoptar las costumbres romanas y el latín como lengua, mientras que las zonas rurales conservaron con mayor frecuencia las tradiciones y la lengua púnicas. Asimismo, Cartago no constituyó un centro de atracción para grandes pensadores cristianos provenientes del Oriente, lo que facilitó el desarrollo de una literatura cristiana autóctona en latín antes de que surgiera en el corazón del Imperio.

Bibliografía

- ÁLVAREZ CINEIRA, DAVID (2020). «Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad», en *Estudio Agustiniano*, 55: 241-280
- ÁLVAREZ CINEIRA, DAVID (2023-2024). «La comunidad cristiana de Roma, una comunidad de inmigrantes», en *Diáspora. Anuario misiona*, 45: 7-12.
- BARDY, GUSTAVE (1948). *La question des langues dans l'Église ancienne*, Tome I, Paris, Beauchesne et ses Fils.
- BATOVICI, DAN (2017). «Dating, Split-Transmission Theory, and the Latin Reception of the Shepherd», en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 60: 83-90.
- BAUER, THOMAS JOHANN (2017). «Das Evangelium des Markion und die Vetus Latina», en *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 21: 73-89.
- BAUER, THOMAS JOHANN (2020). «Von der Vetus Latina zur Nova Vulgata: Streiflichter zur Geschichte der lateinischen Bibel», en Andreas Müller - Katharina Heyden (Hrsg.), *Bibelübersetzungen in der Geschichte des Christentums*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 17-56.
- BEAUJEU, JEAN (1964). *Minucius Felix: Octavius. Texte établi et traduit* (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres.
- BECKER, CARL (1967). *Der ‚Octavius‘ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Bogaert, Pierre-Maurice (2021). «The Vetus Latina (Old Latin)», en Alison G. Salvesen – Timothy Michael Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press: 623-638.
- BONNET, CORINNE - ENNIO SANZI (eds.) (2018), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma, Carocci editore.

- BURTON, PHILIP H. (2000). *The Old Latin Gospels. A Study of their Texts and language*, Oxford, Oxford University Press.
- BURTON, PHILIP H. (2013). «The Latin Version of the New Testament», en Bart D. Ehrman - Michael W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, 2nd ed. (Testament Tools, Studies, and Documents 42), Leiden, Brill: 167–200.
- COBB, L. STEPHANIE (2021). *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, Oakland, California, University of California Press.
- DANIÉLOU, JEAN (1970). «La littérature latine avant Tertullien», en *Revue des études latines*, 48: 357-375.
- DANIÉLOU, JEAN (1980). *The Origins of Latin Christianity*, 2nd Ed., London – Philadelphia, Darton, Longman & Todd - The Westminster Press.
- DENTESANO, ANNALISA (a.c. 2011-2012), *La lingua della Prima Clementis. Analisi sintattica, lessicale, retorica e confronto con la versione latina*, PhD Thesis, Udine, Università degli Studi di Udine.
- DIETER, T. ROTH (2009). «Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel?», en *Vigiliae Christianae*, 63: 429-467.
- DI ROSA, MONICA. (2024). *Greek Romans? An analysis of Greek funerary inscriptions from Rome*, PhD, Calgary, University of Calgary.
- EGERIA (1980). *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)* (Edición crítica del texto latino por Agustín Arce), (BAC 416), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ELDER, OLIVIA (2020). «Population, Migration and Language in the City of Rome», en James Clackson – Patrick James – Katherine McDonald – Livia Tagliapietra – Nicholas Zair (eds.), *Migration, Mobility and Language Contact in and around the Ancient Mediterranean* (Cambridge Classical Studies), Cambridge: Cambridge University Press: 268-295.
- ELLIOTT, JAMES KEITH (1992). «The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate», en *ANRW II* 26.1: 198–245.
- RUGGIERO, FABIO (1991). *Atti dei martiri scilitani. Introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.

- GEORGES, TOBIAS (2011). *Tertullian „Apologeticum“* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 11), Freiburg, Herder.
- GONZALEZ, ELIEZER (2014). *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity. The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 83), Tübingen, Mohr Siebeck.
- HABERMEHL, PETER (2004). *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 2., überarbeitete Auflage, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- HARNACK, ADOLF (1888). *Der pseudocyprianische Tractat. De aleatoribus. Die älteste lateinische christliche Schrift. Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (Saec. II.)*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HARNACK, ADOLF (1894). «Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des 1. Clemensbriefs», en *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 8. März und 21. Juni*, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften: 261-273; 601-621.
- HARNACK, ADOLF (1904). *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Bd. 2: Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HARNACK, ADOLF VON (1924). *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), 2. Aufl., Leipzig, J.C. Hinrichs.
- HAUPT, BENJAMIN DOUGLAS (2019). *Tertullian's Text of the New Testament outside the Gospels*, PhD Philosophy, Birmingham, University of Birmingham.
- HEFFERNAN, THOMAS J. (2012). *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford, Oxford University Press.
- HEINE, RONALD E. (2008). «The beginnings of Latin Christian literature», en Frances Young – Lewis Ayres – Andrew Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge: 131-141.

- HIGGINS, ANGUS J.B. (1951). «The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian», en *Vigiliae Christianae*, 5: 1-42.
- HOUGHTON, HUGH A.G. (2016). *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford, Oxford University Press.
- HOUGHTON, HUGH A.G. (2020), «Scripture and Latin Christian Manuscripts from North Africa», en: Jonathan P. Yates - Anthony Dupont (eds.), *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter: 15-50.
- HOUGHTON, HUGH A.G. (2023). «The Earliest Latin Translations of the Bible», en Hugh A.G. Houghton (ed.), *The Oxford Handbook to the Latin Bible*, Oxford, Oxford University Press: 1-18.
- HUNINK, VINCENT (2021). *Acta Martyrum Scillitanorum. A literary Commentary*, Turnhout, Brepols.
- KITZLER, PETR (2015). *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 127), Berlin – Boston, Walter de Gruyter.
- KLINGHARDT, MATTHIAS (2015). *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien: Band I: Untersuchung - Band II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60), Tübingen, Francke Verlag.
- 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.
- LAMPE, PETER (2022). *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 170), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LANG, T.J. (2017). «Did Tertullian Read Marcion in Latin? Grammatical Evidence from the Greek of Ephesians 3:9 in Marcion's Apostolikon as Presented in the Latin of Tertullian's Adversus Marcionem», en *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 21: 63-72.
- LUISELLI, BRUNO (2007). «Il 'De aleatoribus' pseudociprianeo», en *Augustinianum*, 47: 259-281.
- MARIN, MARCELLO (2008). «Alle origini di un dibattito: la questione del

- primato nel *De aleatoribus* (1,3-2,4)», en *AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 6: 121-132.
- MERDINGER, JANE (2014). «Roman North Africa», en William Tabbernee (ed.), *Early Christianity in Contexts. An Exploration across Cultures and Continents*, Grand Rapids, MI., Baker Academic: 223-260.
- MILLÁN RODRÍGUEZ, FRANCISCO MIGUEL (2020). *De duobus montibus Sion et Sina: Transformaciones de un tratado multiautorial*, Tesis doctoral, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- MOHRMANN, CHRISTINE (1949). «Les origines de la latinite chretienne a Rome», en *Vigiliae Christianae*, 3: 67-106; 163-183.
- MOHRMANN, CHRISTINE (1950). «Le latin, langue de la chrétienté occidentale», en *Aevum*, 24: 133-161.
- MOLINELLI, PIERA (2023). «New Concepts in Ancient Languages: Greek and Latin (and beyond) in the First Christian Letters», en Georgios K. Giannakis - Panagiotis Filos - Emilio Crespo - Jesús de la Villa (eds.), *Classical Philology and Linguistics. Old Themes and New Perspectives*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter: 593-617.
- MORESCHINI, CLAUDIO – ENRICO NORELLI (1999). *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, Morcelliana.
- MORIN, DOM GERMANUS (1894). *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio antiquissima*, Bibliopolas, Maredsolis apud Editorem. Oxoniae apud J. Parker & soc.
- MUEHLBERGER, ELLEN (2022). «Perpetual Adjustment: The Passion of Perpetua and Felicity and the Entailments of Authenticity», en *Journal of Early Christian Studies*, 30: 313-342.
- ORBÁN, ARPAD P. (1976). «Die Frage der ersten Zeugnisse des Christenlateins», en *Vigiliae Christianae*, 30: 214-238.
- PARKES, ANGELA MARY (2022). *Sermo Apologeticus: The Evolution and Development of Christian Expression in Latin up to AD 250 and its later Reception*, Thesis PhD. Philosophy, Birmingham, University of Birmingham.
- PAULSEN, THOMAS (2018). «Identitätswahrung durch Abgrenzung oder warum kaiserzeitliche Griechen kein Latein lernten», en Florian Wilk (ed.), *Identität und Sprache Prozesse jüdischer und christlicher Iden-*

- titätsbildung im Rahmen der Antike* (Biblich-Theologische Studien 174), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 63-87.
- QUISPÉL, GILLES (1943). *De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Leiden, Burgersdijk & Niermans Templum Salomonis.
- SABATIER, PETRI (1743). *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et caeterae quaecunque in codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata Latina & et cum textu graeco comparantur*, Remis Apud Reginaldum Florentain.
- SCHMID, ULRICH (1995). *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 25), Berlin, Walter de Gruyter.
- SCHMIDT, JOHANNA (1932). *Minucius Felix oder Tertullian? Philologisch-historische Untersuchung der Prioritätsfrage des Octavius und des Apologeticum*, Borna – Leipzig, Noske.
- SCHMITT, RÜDIGER (1983). «Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen», en *ANRW II* 29.2: 554–586
- SCHUBERT, CHRISTOPH (2014). *Minucius Felix "Octavius"* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 12), Freiburg, Herder.
- SIMONETTI, MANLIO (1988). «Sulla datazione della traduzione latina della lettera di Clemente Romano», en *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 116: 203-211.
- SITTL, KARL (1882). *Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins*, Erlangen, Verlag von Andreas Deichert.
- SODEN, HANS VON (1927). «Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian», en Rudolf Bultmann - Hans von Soden (eds.), *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, 26. Januar 1927*, Tübingen, Mohr Siebeck: 229-281.
- STIGLMAYR, JOSEPH (1913). «Zur Priorität des ‚Octavius‘ des Minucius Felix gegenüber dem ‚Apologeticum‘ Tertullians», en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 37: 221-243.
- TORNAU, CHRISTIAN - PAOLO CECCONI (eds.) (2014). *The Shepherd of Hermas in Latin. Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter.
- TREVIJANO ETCHEVARRÍA, RAMÓN (2001). *La Biblia en el cristianismo an-*

- tiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos* (Introducción al estudio de la Biblia 10), Estella, Verbo Divino.
- TRONCA, DONATELLA (2022). «The Latin Translation of the Letter of Clement to the Corinthians in Manuscript Namur, Grand Séminaire 37», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 98: 379-389.
- VERONESE, MARIA (2008). «De aleatoribus. Per una storia delle interpretazioni», en *AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 6: 197-226.
- WHITE, CAROLINNE (2000). *Early Christian Latin Poets*, London - New York, Roudedge.
- WILHITE, DAVID E. (2007). *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- WILHITE, DAVID E. (2017). *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London - New York, Routledge.
- WÖLFFLIN, EDUARD (1896). «Die lateinische Übersetzung des Briefes des Clemens an die Korinther», en *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluss des älteren Mittellateins*, 9: 81-100.
- WOHLEB, LEO (1913). *Die lateinische Übersetzung der Didache kritisch und sprachlich untersucht mit einer Wiederherstellung der griechischen Vorlage und einen Anhang über das Verbum ‚altare‘ und seine Komposita* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Band 7, 1. Heft), Paderborn, Ferd. Schöningh.

Tras las huellas del “hombre interior” en el Oriente Bíblico: los hábitos del corazón en la antropología egipcia

Alfonso Vives Cuesta

Universidad de Valladolid / Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid / Instituto Bíblico y Oriental

ORCID: 0000-0001-5258-7411

antropomorficozeus@yahoo.es

“... *cor meum, ubi ego sum quicumque sum*”
(Agustín, *Confesiones*, 10, 3-4)

Resumen: Ante el panorama filosófico, teológico y eclesial contemporáneo en el que afloran nuevos intereses antropológicos por profundizar en la interioridad del hombre, se propone una lectura del proceso histórico de conformación del “hombre interior” en la literatura religiosa egipcia. El estudio de los hábitos cordiales, como centro de la persona, ofrecerá una imagen del hombre compatible con al-

Abstract: In the contemporary philosophical, theological and ecclesiastical panorama, in which new anthropological interests are emerging to explore the interiority of man, we propose a reading of the process of formation of the “inner man” in Egyptian religious literature. The study of the habits of the heart, as the nucleus of the person, will offer an image of the

gunos modelos de la antropología bíblica, contribuyendo a su mejor comprensión. En definitiva, se ofrece una imagen “constelativa” del ser humano que en su búsqueda interior culmina en el encuentro interpersonal con la divinidad en el acto de oración.

Palabras clave: antropología, interioridad, hombre interior, Biblia, Egipto.

human being that is compatible with a proper biblical anthropology and will contribute to a better understanding of it. It offers a “constellative” image of the human being, whose inner quest culminates in the interpersonal encounter with the divine in the act of prayer.

Keywords: anthropology, interiority, inner man, Bible, Egypt.

1. Un tema nada ajeno a un antropólogo agustiniano de la interioridad

La semblanza intelectual del P. Domingo Natal Álvarez OSA se retrata con muy ricos perfiles. Como inciso, comienzo con una breve nota biográfica, a mi entender pertinente, para romper el hielo del academismo y ofrecer una pátina de las múltiples facetas intelectuales del homenajeado. En el trato personal y comunitario que ya se extiende por más de una década, sus consejos como docente y experimentado formador me han permitido tener contacto con una personalidad desbordante y entusiasta dedicada a un gran abanico de intereses y temas que han sido objeto de atento estudio durante más de cuatro décadas de docencia en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, así como en otros foros y ámbitos nacionales e internacionales. Ante un horizonte filosófico-teológico de tan amplio recorrido, que va desde sus primeros estudios doctorales sobre la religión en Ortega y Gasset¹ hasta los últimos estudios sobre la historia de la Orden de San Agustín en España, no ha sido difícil, incluso para un profesor de lenguas clásicas estudioso del Oriente Bíblico (OB) y tan aparentemente alejado de estas temáticas, encontrar una línea de trabajo que se ajustara adecuadamente a la trayectoria académica del P. Natal con ocasión de la publicación de este número y en reconocimiento a su dilatada vida como docente, formador e investigador². Por otro lado, si uno repasa con más detenimiento su prolífica dedicación docente a la enseñanza de la Antropología Filosófica y, por otro, algunos trabajos dedicados al tema de la “interioridad” en sus desarrollos postmodernos y contemporáneos, podrá encontrar cierto sentido al tema del “hombre interior” que he seleccionado para estas páginas, si bien adoptando una perspectiva “histórica” diversa, pero en cierto modo compatible con la que él ha desarrollado desde postulados más propiamente filosóficos. Una posición intelectual general que el P. Natal ha resumido en alguna de sus publicaciones sintetiza la motivación inicial y el tema de esta contribución sobre la necesidad imperiosa

¹ Cf. D. Natal, “Ortega y la Religión. Nueva lectura”, *Estudio Agustiniiano* 23(1), 1988, pp. 3-118.

² En este ámbito, siento predilección por su antiguo trabajo “Pequeña antropología de los votos”, *Estudio agustiniano: Revista del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid* 18(2), 1983, pp. 177-233.

que el hombre postmoderno, en realidad, el de toda época, tiene de retornar al interior de su alma:

“Nos encontramos en un mundo de rocío que cada día se diluye. Las grandes utopías se han volatilizado, los revolucionarios nos han desencantado. Vivimos la amnesia del ser y la de-substanciación del mundo, la era del vacío personal e institucional, la pérdida del sentido vital y social, la constatación amarga de que nadie nos necesita”³.

De esta afirmación tan pesimista, cabría señalar que ante el desencantamiento del mundo y sus mediaciones hay que volver con urgencia al insondable interior del hombre, a su centro cordial.

1.1. La interioridad como tema central de la antropología agustiniana

San Agustín ha desarrollado de una forma destacadísima el motivo del “maestro interior” revisitando la cartografía del corazón⁴ humano como uno de los hallazgos más luminosos de su propuesta antropológica⁵. Es in-

³ Cita extraída precisamente de un texto del homenajeado, dedicado a la aportación agustiniana de la interioridad: D. Natal Álvarez, “La respuesta agustiniana”, *Revista Pensamiento Agustiniano* 18, 2003, p. 13.

⁴ La imagen del corazón (lat. *cor*) recorre de forma emblemática toda la antropología agustiniana y pervive como símbolo en la iconografía de la Orden de San Agustín. Los usos clásicos y la evolución léxica de este elemento lo podemos encontrar en E. de La Peza, “El Significado de “cor” en San Agustín”, *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 7 (4), 1961, pp. 339-368.

⁵ El propio san Agustín lo confiesa, al trazar su itinerario espiritual y existencial en un pasaje ya celeberrimo de las *Confesiones*: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*” (*Conf.* 3,11). De la abundante producción bibliográfica sobre la intimidad en San Agustín podemos destacar por su carácter compilativo el capítulo de Ph. Cary, “Soul, Self and Interiority”, en T. Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*, (Cambridge: C.U.P., 2020), pp. 227-242. El concepto clave de *magister interior* presenta en el tratado *De magistro* resonancias de la gnoseología platónica. Se trata en esencia de una de las pruebas de la existencia de Dios, en el sentido de que, por el ejercicio de la mera actividad racional, el hombre no es más que capaz de reconocer algunas modalidades de lo divino por la presencia de Dios en el seno del alma humana, sin depender del juicio subjetivo y externo del individuo. Al respecto de esta cuestión, en el ámbito filosófico español es de enorme interés la visión aristotélico-escolástica sobre el hombre de Leonardo Polo especialmente en su obra *Antropología Trascendental, Tomo I: la persona humana*, (Eunsa: Pamplona), 1999.

discutible la relevancia temática del tema de la interioridad en san Agustín que obviamente no pretende ser el asunto central de este trabajo, pero en cierto modo sí su inspiración⁶. Agustín orienta la mirada de sus lectores persistentemente hacia el alma como un mundo interior, un espacio oculto del yo personal que no es sino una metáfora topológica bastante universal que evoca una dimensión del ser en la que se pueden encontrar verdades fundantes, incluido Dios creador como la verdad eterna.

Sin embargo, en ese itinerario de descubrimiento personal el “yo” llega tarde a Dios dentro de sí mismo, porque como pecadores seguimos dirigiendo nuestra atención hacia fuera⁷, tratando de encontrar la felicidad en las cosas externas. Más aún todavía, el acceso al corazón de uno mismo se convierte en un método para descubrir niveles más profundos del ser para san Agustín como camino de acceso para encontrar a Dios. El *principio de interioridad*, medular en la reflexión agustiniana, tiene, a su vez, sus propios desarrollos cristológicos, permitiéndonos encontrar la gloria oculta y la divinidad inmutable en el rostro del Cristo sufriente. El *principio de interioridad* ha sido una constante del legado filosófico agustiniano con ecos tan amplios que llegan incluso hasta ensayos filosóficos contemporáneos en este nuevo redescubrimiento de la interioridad que se observa ubicuamente⁸.

⁶ Vid. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 111–142. Una aplicación de este modelo tayloriano de la identidad personal al Antiguo Testamento se puede encontrar en R. Di Vito, “Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity”, *CBQ* 61, 1999, pp. 217-238. Veremos que nuestra propuesta antropológica para definir al hombre interior no casa bien con las propuestas de Robert Di Vito y, en consecuencia, tampoco con las de Taylor.

⁷ La celeberrima imprecación agustiniana es elocuente a este respecto: “*Noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas*” (*De vera religione*, 39,72).

⁸ El profesor Natal dedicó un trabajo precisamente a la pervivencia de este principio en el *Ordo Amoris* agustiniano en el segundo Max Scheller: “El *ordo amoris* en San Agustín”, *Revista agustiniana*, 49, 2008 (Ejemplar dedicado a: *Ejercicios espirituales con San Agustín*), pp. 527-551.

2. Presupuestos antropológicos del tema

Teniendo en cuenta algunas de las características sobre el “hombre interior” antedichas, proponemos una indagación de distinta naturaleza que alargue la mirada hasta las fuentes de identidad personal constitutivas que se encuentran en los testimonios más antiguos del Oriente Bíblico (OB)⁹ con el fin de completar y buscar los orígenes de una concepción íntima y trascendente del hombre que no nace con Platón, como se verá, sino que pone el foco en el aspecto interior del hombre desde una perspectiva vinculada a una experiencia fundante de trato íntimo entre el hombre y Dios por la vía de la oración.

2.1. Preexistencia de un ser personal: el enfoque de Charles Taylor

El redescubrimiento contemporáneo de la interioridad se debe en buena medida a la obra de Charles Taylor, muy influyente en ámbitos cristianos. Prácticamente ningún análisis filosófico contemporáneo que tenga que ver con esa búsqueda de interiorización en nuestro tiempo queda al margen de la visión de Taylor¹⁰. Taylor realiza un profundo diagnóstico de

⁹ Un grupo de investigadores vinculados al Prof. Jesús García Recio en torno al Instituto Bíblico y Oriental venimos haciendo uso del término “Oriente Bíblico” para entender, contextualizar y comprender la Sagrada Escritura en el marco concreto de su “hogar natural” constituido por las realidades histórico-geográficas de Egipto, Mesopotamia y Canaán. Desde este punto de vista, la Biblia en su conjunto canónico se comprende como el fruto maduro de una larga reflexión de los hombres religiosos del Oriente que pervive y se clarifica en la Biblia de forma consistente como recepción de una misma tradición espiritual. Para entender el alcance de esta postura hermenéutica al servicio de la exégesis y la Teología Bíblica véase, por ejemplo, J. Antonio Castro Lodeiro, “La Sagrada Escritura y su hogar natural: el Oriente Bíblico”, *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela* 67(1-2), 2022, pp. 35-66. Un enfoque más amplio lo encontramos en la monografía de autoría coral coordinada por Alfonso Vives Cuesta y José Andrés Sánchez Abarrio, *¿Qué se sabe de... El Oriente bíblico?*, (Estella: Verbo Divino, 2022).

¹⁰ El propio P. Natal ha recurrido a la obra de Taylor en varios de sus numerosos trabajos sobre la postmodernidad filosófica recogidos, en buena medida, en su libro *La aventura postmoderna y el cristianismo actual: La Buena Nueva de Jesús de Nazaret ante la Posmodernidad*, (Madrid: Credo Ediciones, 2017). Por otro lado, la senda de la interioridad como clave hermenéutica contemporánea está omnipresente en muchos de los trabajos sobre la pervivencia antropológica agustiniana: “Modernidad y postmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad”, *Estudio Agustiniano*, 50 (3), 2015, pp. 417-470; “Aventuras

la modernidad en su obra de referencia *Fuentes del Yo*, donde explora la génesis del yo autónomo (*self*) en la cultura occidental, realizando un estudio diacrónico de los marcos referenciales del cartesianismo, la ilustración y el romanticismo, de las cosmovisiones religiosas, de ciertas representaciones artísticas y de nuevos paradigmas tecnocientíficos y políticos que son el resultado de las nuevas tendencias a la interiorización en la capacidad expresiva de los sujetos¹¹.

Es el nuestro un acercamiento genealógico al origen del tema en cuestión no entendido arqueológicamente. Con él se pretende completar la visión del hombre tayloriana y aplicarla al Antiguo Testamento y su contexto, significando aquellos aspectos de esta que no tienen cabida en la configuración de la “personalidad” del hombre bíblico. Primeramente, se ha de considerar la dimensión personal del sujeto humano como punto de partida de nuestro desarrollo evolutivo de las ideas¹². Si se investiga sobre la comprensión de la realidad personal en el Antiguo Testamento, rápidamente nos encontramos con hechos que contrastan con el concepto moderno o posmoderno de persona y su intrincada problemática disolvente. La

y desventuras del individualismo actual: una respuesta agustiniana”, *Estudio Agustiniano*, 47(2), 2012, pp. 301-353; “*Noverim me noverim te*: La práctica agustiniana del encuentro consigo mismo y con Dios”, *Mayéutica*, 36 (82), 2010, pp. 323-363.

¹¹ En el trasfondo epocal de la postmodernidad marcado y en conexión directa con la médula de la mejor tradición espiritual de la antropología cristiana se puede hablar del resurgimiento de un nuevo paradigma antropológico basado en la interioridad que cubra todos los ámbitos de la expresión y agencia del individuo, pero que ha sido especialmente reivindicado en el sector educativo en general, no exclusivamente confesional, en tiempos recientes. En este sentido la publicación hace ya dos décadas de Javier Melloni, Josep Otón (coords.), *La interioridad: un paradigma emergente*, (Madrid: PPC, 2004) supuso un hito en esa recuperación de la interioridad como anhelo del hombre postmoderno. La ampliación de este modelo pedagógico al ámbito educativo ha sido muy fructífera. Entre muchas aportaciones podemos destacar Elena Andrés Suarez y Carlos Esteban Garcés (eds.), *La interioridad como paradigma educativo* (Madrid: PPC, 2017).

¹² J. A. Castro Lodeiro, *Venid y trabajad, ¡es tiempo de alabar!: la vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*, (Estella: Verbo Divino, 2020) ofrece un panorama sobre la antropología de Mesopotamia. Para Egipto, mucho más rico en lo que al aspecto de la interioridad se refiere, son de referencia las obras de J. Assmann, “*Persönlichkeitsbegriff und bewußtsein*”, *LÁ* 4 (1982), pp. 963-978. Dedicaremos en otro artículo de esta misma revista en el futuro una reflexión sobre el “hombre interior” mesopotámico que merece un tratamiento de suyo independiente.

razón de ello no es sólo de carácter conceptual, puesto que en la Biblia¹³ no se habla de πρόσωπον “máscara”. Tampoco contamos con un equivalente del término latino *persona* “cara; máscara; personaje”¹⁴ que solo muy posteriormente adquirirán rango teológico identificable con la noción de “persona”¹⁵.

Según Taylor, las raíces de esta concepción de la persona se encuentran en Platón, que desarrolló su concepto de la persona humana en el diálogo *Fedro* (246a-257a) recurriendo a la metáfora del “alma” (ψυχή) como si se tratara del hermano mayor de una pareja de gemelos alados. Según esto, la clave del auténtico “yo” reside en la concepción del alma como una fuerza racional que se enfrenta al mundo exterior aplicando una función organizadora, es decir, como si tuviéramos “un yo del mismo modo que tenemos una cabeza o unos brazos y, por otra parte, profundidad interior del mismo modo que tenemos un corazón o un hígado” (Taylor 1989: 208). En este sentido, la comprensión platónica de la persona experimenta su primer desarrollo y transformación con San Agustín en los términos que abren la puerta al gran camino de la interioridad.

¹³ Hay numerosísimos trabajos sobre el concepto de persona en el Antiguo Testamento. Señalo solo algunos por su relevancia o interés: véase M. Gruber y A. Michel, “Individualität”, en *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (2009), pp. 270-274; B. Janowski, “Innerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Person-begriff des Alten Testaments”, en *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (ed. B. Janowski/K. Liess; Friburgo et al: Herder, 2009), pp. 181-211 o K. Neumann, “Persona”, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Friburgo et al: Herder, 2009), pp. 362 y ss.

¹⁴ La relación conceptual desde una perspectiva comparativa entre Grecia y el Oriente del término ἄνθρωπος la he indagado en el trabajo “Herencias mesopotámicas del *Inuma ilu awilum* en la conformación del concepto ἄνθρωπος y en las narraciones antropogónicas griegas: migajas de antropología comparada”, J. Díaz, S. Becerra, M^a P. Panero, J.L. Alonso Ponga (coords.), *Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga*, (Valladolid: Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2021), pp. 913-950.

¹⁵ En la tradición patristica es Tertuliano quien más y mejor ha reflexionado sobre el concepto de persona y sus realizaciones hipostáticas tan dependientes de la antropología dualista platónica. Para una visión de conjunto de esta problemática recomiendo la consulta de R. López Montero, *Tertuliano y las manos de dios: un ensayo antropológico*, (Madrid: San Dámaso, 2012).

2.2. Una metáfora conceptual de largo alcance: hombre interior / exterior

De entre todas las formas de comprender la dimensión espiritual o interna del hombre, en la modernidad ha prevalecido la referencia a un tipo específico de relación topológica *interior/exterior*, que siendo una formulación clásica y muy elemental ya presente en las antropologías simbólicas más antiguas, resulta decisiva para configurar el concepto moderno de persona, entendida como una conceptualización que apunta a ese inasible mundo interior constitutivo del ser humano y que prácticamente se confunde con su identidad personal primaria¹⁶. En otras palabras, la idea predominante es que nuestros pensamientos, ideas o sentimientos están, desde nuestro punto de vista, “dentro” de nosotros, mientras que los objetos del mundo a los que se refieren estos estados mentales están “fuera”, son exteriores y lo son en nuestro código espiritual y cultural que se retrotrae, al menos, hasta el OB.

En el OB encontramos un desarrollo de estas imágenes que reflejan una visión del hombre que se dan por doquier en la Biblia planteadas en diversos contextos antropológicamente relevantes: oraciones, himnos, etc. En efecto, la oración es un acontecimiento decididamente interior o inte-

¹⁶ La corriente hermenéutica con Ricoeur a la cabeza insistió en la capacidad del lenguaje metafórico para ayudar a conocer y comunicar algo que no está fuera del lenguaje. En concreto, su teoría de la metáfora defiende la capacidad del tropo para generar nuevos conocimientos a través de la tensión que instancian las metáforas vivas o metáforas conceptuales, como la que supone la transposición espacial al territorio del volumen de la oposición dentro/fuera. La relación dinámica contenida en una metáfora le permite decir algo nuevo sobre el mundo. Su libro sobre la metáfora, *La Métaphor Vive* en francés (P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, (Toronto: University of Toronto Press, 1981). La creación o el descubrimiento de una metáfora viva forma parte de la manera en que el ser humano pone el lenguaje al servicio de su experiencia, de la manera en que nos relacionamos con los demás, o de los diversos modos en cómo entendemos y comunicamos algo nuevo. La dimensión del hombre entendido como un espacio “interior” al que naturalmente se opone otro espacio “exterior” del que formaría parte ese proceso creativo de imágenes vivas que ayudan a la definición del hombre en su autocomprensión ontológica como ser de profundidades donde se instancia su cualificación como *capax Dei*. Muchos de los hallazgos teóricos de Ricoeur se han puesto al servicio de la exégesis bíblica. Para un buen elenco de ejercicios véase Paul Ricoeur y Andre Lacocque (eds.), *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, (Madrid: Herder, 2001).

riorizable siempre. Más bien, podría decirse que es un encuentro trascendente en el interior del corazón. La elevación del corazón a Dios se produce en un instante en el alma del hombre¹⁷. La relación entre ese exterior dominante y ese interior insondable se caracteriza por su tensión permanente. No en vano, los profetas nos advierten del peligro de disolución personal del interior en Is 23,13¹⁸. Frente a la destrucción que presupone el culto meramente externo, Jesús en Mt 15,8 se opone a ello con firmeza¹⁹.

2.3. *Desarrollos bíblicos de la metáfora de interioridad*

Es evidente que, en contraste con este modelo de interpretación de la persona propio de las tradiciones filosóficas, la antropología del Antiguo Testamento aporta un concepto “constelativo” radicalmente diverso²⁰. El término polisémico “constelación” arroja en este caso dos significados: por un lado, el cuerpo humano se entiende como una totalidad macrocósmica compuesta de partes y órganos individuales de orden inferior; por otro lado, el ser humano está integrado en contextos y roles sociales que interactúan entre sí, por lo que se puede hablar de una mayor atención y sensibilidad por la capacidad relacional del hombre en el antiguo Israel. Se ha caracterizado este concepto premoderno de identidad personal utilizando cuatro “marcadores de identidad” personal (di Vito):

- (1) Arraigo profundo a su identidad social, más que a su desarrollo íntimo.

¹⁷ En la tradición religiosa mesopotámica, de la que nos ocuparemos en otro lugar, de hecho nos encontramos con un género oracional que supone precisamente un tipo de “oración cordial”. Cf. M. Jaques, *Mon dieu qu'ai je fait? Les di ir-ša-dab-ba et la piété privée en Mésopotamie*, (Vandenhoeck Ruprecht: Zurich, 2015).

¹⁸ Cf. הָאֲרָץ כְּשָׂדִים וְהָעָם לֹא הָיָה אֲשׁוּר וְסִגְרָה לְבָנָיִם הַקְיָמוּ [בְּחִינֵי כ] [בְּחִינֵי ק] עָרְרָה אֲרַמְנֵי הָיָה (Is 23, 13): “¹³Aquí tienes la tierra de los caldeos; no eran un pueblo; Asur la fundó para las bestias del desierto. Levantaron torres de asalto, demolieron sus alcázares, la convirtieron en ruinas”.

¹⁹ Cf. Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χειλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ’ ἐμοῦ (Mt 15,8): “⁸Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí”.

²⁰ Cf. El trabajo pionero del egiptólogo J. Assmann, “Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten”, en B. Janowski (ed.), *Der Ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike Und Ihrer Europäischen Nachgeschichte*. (Berlin: De Gruyter, 2012), pp. 35-56.

- (2) Descentramiento del sujeto respecto a los límites y alcance de su persona.
- (3) Integración en la vida social y sus manifestaciones externas o institucionales, en detrimento de una mayor dimensión de profundidad interior.
- (4) Heteronomía humana respecto a los otros entes sociales (dimensión horizontal), pero muestra muchos menos elementos de relación interpersonal en su vinculación trascendente (dimensión vertical o teologal).

En la tradición veterotestamentaria encontramos también claros indicios de una configuración progresiva del “hombre interior”. Este proceso fue muy sensible a las diversas peripecias históricas del Reino de Israel, teniendo un punto culminante en el trasfondo identitario de la oración del שְׁמָע “Shemá” Israel (Dt 6,4)²¹ y su continuación inmediata (6,6-9)²². A partir de este texto varios autores han establecido varias fases constitutivas del hombre interior. En una primera fase, el yo, que formaba parte de una constelación de realidades se integra y disuelve en la comunidad, como se entiende en textos como Éx (20,24-23,19) o en antiguos textos sapienciales donde ya se hablaba en cierta medida de esa interioridad del hombre como vara de medir en las relaciones intrafamiliares (Prov 10,1)²³.

Una evolución natural hacia la adquisición de principios de relación éticos como catalizador de la propia identidad personal, se observa en la historia deuteronomista. En el mencionado pasaje del Deuteronomio se sientan las bases éticas de una relación estrecha entre Dios y su pueblo regido por el mandamiento del amor (Dt 6,5 “amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón (לְבָב), con todo tu deseo (נַפְשׁ) y con todas tus fuerzas (מְאֹד)”. En la parénesis inicial es clara la imprecación a cada israelita a practicar una relación personal, exclusiva con el único Dios.

²¹ Cf. שְׁמָע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד “Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahvé”.

²² Cf. “Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. ⁷Se la repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; ⁸las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; ⁹las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas”.

²³ Cf. בֶּן חָכָם יִשְׂמַח אָבִיו וּבֶן כְּסִיל תִּהְיֶה אִמּוֹ “El hijo sabio es la alegría de su padre, el hijo necio entristece a su madre”.

A pesar de no perder el horizonte comunitario que marca el colectivo, la exclusividad y la sede cordial son distintivos evidentes de una relación de amor fiel, leal e íntima entre el pueblo orante y Dios mismo. Por otra parte, se subraya que la batalla por el verdadero culto a Yahvé se libra en el amoroso interior cordial del hombre y no es el resultado de presiones externas²⁴.

No obstante, la culminación de la autoconciencia personal solo se puede producir de forma decisiva en una situación pragmática en que se dan las condiciones de una relación verdaderamente íntima y profunda con Dios. Obviamente, eso sucede de manera especialmente elocuente en el ámbito de la oración interpersonal. La oración constituye el fenómeno central del hecho religioso, y refleja así, en cada momento de la historia, una radical interpretación antropológica²⁵.

Los condicionantes del encuentro entre Dios y el hombre son de todo tipo, pero hay una especial predilección a que se produzcan en situaciones existenciales muy marcadas en el transcurso de la actitud orante, que manifiesten de forma más diáfana y plena esa relación íntima entre corazones. Los cantos de lamento en los que el sufriente reclama la presencia del Señor e incluso profiere una acción de gracias son el caldo de cultivo idóneo para que se produzca ese encuentro en el marco del interior del hombre, pues la autoconciencia personal solo se puede realizar a partir de un contraste marcado entre un tú destinatario y un yo petente abierto a auto-transcenderse desde sí mismo, como vemos en el recurso a la primera persona en las oraciones sálmicas²⁶.

El proceso de reorientación hacia la interioridad como necesidad existencial se ha estudiado en relación con las crisis sociales que se van pro-

²⁴ Esta relación amorosa humano-divina plena se encuentra en otros pasajes del Deuteronomio con los mismo acentos e idéntica elocuencia (10,12; 11,13; 13,4; 30,6).

²⁵ El fenómeno de la oración lo ha tratado magistralmente J. Martín Velasco, *Orar para vivir* (Madrid: PPC, 2008) compendiando buena parte de su obra dedicada a tal asunto.

²⁶ Cf. K. Wilke, “Ich aber! – Identität und Sprache im Gebet des Psalters”, en F. Wilk (Ed.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), pp. 89–113. En el apartado tercero incluiremos ejemplos de estas oraciones como muestra de la capacidad de orar del “hombre interior”.

duciendo en el ambiente. La contraposición interior/exterior como constitutiva de la persona acaba integrándose en torno al período del Segundo Templo²⁷. A comienzos del siglo I a.C. ambos rasgos han pasado a formar parte de la identidad cultural de, al menos, algunos segmentos del judaísmo primitivo y están representados en una variedad de textos de distinta procedencia y género. Sin duda, los modelos de un yo interior que se atestiguan en estos documentos no son los mismos que los desarrollados en las fuentes filosóficas grecorromanas que hacen eco en el texto paulino, y, concretamente, los datos en el período del Segundo Templo representan su propia configuración distintiva de una subjetividad de la interioridad. De la consolidación de estos estadios evolutivos da buena cuenta, ya saltando al ámbito neotestamentario, la antropología paulina.

Como punto de partida y eje de esta “arqueología de la interioridad humana” recurriremos a la metáfora paulina del hombre interior presente en 2 Cor 4,16 en la que se contrapone el hombre exterior (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος) al interior (ὁ ἔσω ἡμῶν)²⁸. La oposición desvela el trágico desmoronamiento (διαφθείρεται) del hombre en su apariencia externa, mientras que el “hombre interior” presencializa la eternidad a la que invisiblemente estamos llamados todos.

Uno de los núcleos principales de la antropología paulina queda recogido en la enigmática locución “hombre interior” presente en otros pasajes vinculados al anterior: Rom 7,22; Ef 3,16. Muchos autores relacionan el hallazgo de esta visión del hombre así expresado en la filosofía griega, concretamente en el pasaje de la *República* de Platón (588a-b). Otros buscan un influjo helenístico, incluso gnóstico-hermético. La interpretación

²⁷ En esta fase de la historia, los cantos de lamento y acción de gracias del individuo desempeñan aquí un papel central. La oración es también un lugar primordial para el desarrollo del ego o autoconciencia. La autoconciencia sólo se puede dar si se experimenta a sí misma a través de un encuentro interpersonal. Bajo esta perspectiva, es esta condición del diálogo la que constituye la persona, pues implica el tú y el yo se identifican en una nueva realidad como resultados del diálogo. Para profundizar en esta idea véase: M.S. Smith, “Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie“, en A. Wagner y J. van Oorschot (eds.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, (Leipzig: Verlanganstalt), 2017.

²⁸ Una hipótesis genealógica de este tema clásico en la que se indaga en el origen platónico de la metáfora paulina se encuentra en S. Hecht, “The “inner man” - Fundamental Concept of Pauline Anthropology?”, *The Biblical Annals*, 69(2), 2022, pp. 279-294.

mayoritaria de esta metáfora vertida en los odres de la antropología paulina se remonta en mayor o menor medida a este pasaje platónico en el que se concibe al hombre como un agente fijo en lo exterior, pero cuya alma o interior (ἐντός) está sometida al continuo flujo del cambio. Este proceso dinámico que acontece en el fuero interno del hombre llevará a la configuración de una nueva identidad cristiana expresada en una doble antropología que es núcleo y fundamento de toda la visión paulina sobre el hombre. Más que un desarrollo que haya penetrado, por vía del judaísmo helenístico, en la visión paulina del “hombre interior” confluyen dos modelos antropológicos antiquísimos que canónicamente hunden sus raíces en los capítulos creacionales del Génesis y que se corresponderían con sendos relatos de la creación del hombre.

Así, sería legítimo hablar de una *antropología de la imagen* o *imago Dei* (Gén 1,26-27)²⁹ y una *antropología del espíritu* en la que se detectan vínculos directos con el segundo relato de la creación (Gén 2,4-25) a través de la configuración tripartita de la esencia del hombre: νοῦς, σὰρξ y ψυχή (1 Tes 5,23; 1 Cor 2,13-15)³⁰. Las referencias a esta antropología son patentes en muchas otras de las afirmaciones antropológicas de Pablo (1 Tes 5,23; 1 Cor 2,13-15)³¹. Mediante un lenguaje de marcadas contraposiciones retóricas, la redención tras la resurrección del cuerpo carnal σώμα

²⁹ La antropología de la imagen tiene un amplio recorrido en la historia de la religión egipcia, que, como se verá en el apartado tercero, constituye la condición de posibilidad de muchas de las ideas relativas a la caracterización del hombre interior. Trabajos que recogen con profundidad este asunto son: B. Ockinga, *The image of God in ancient Egypt and the Old Testament*, (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1984) o Ch. Cannuyer, “L’homme image de Dieu dans l’Égypte ancienne”, en O.H. Pesch y J.M. van Cangh (eds.), *L’homme image de Dieu: Données bibliques, historiques et théologiques* (Bruxelles: Cerf, 2006), pp. 79-107.

³⁰ Una continuación de este modelo de la antropología del espíritu, tan genuinamente paulina, se encuentra en la visión tripartita del hombre de Filón de Alejandría. Cf. Van G. Kooten, “The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus,” *Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context*. Papers from the EABS-meeting in Piliscsaba/Budapest (Leuven: Peeters, 2010), pp. 87-119.

³¹ Cf. αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν (1 Tes 5,23) “²³Que el mismo Dios de la paz os haga santos en todos los sentidos. Y que todo vuestro ser –espíritu, alma y cuerpo– permanezca irreprochable cuando aparezca nuestro Señor Jesús, el Mesías”.

σαρκικόν “cuerpo carnal” le sirve a Pablo para describir el σῶμα ψυχικόν “cuerpo espiritual”. Si, siguiendo las tesis platónicas, todo hombre está naturalmente provisto de ese “interior”, Pablo da un paso más añadiendo a esa antropología general el cariz de la redención cristiana que acaece en el territorio insondable del alma a través de la alusión directa a la Resurrección de Cristo. Diríamos que esta versión antropológica mistifica la visión platónica del hombre como un alma dinámica abierta a la individualidad redimida de cada hombre en un contexto de salvación.

Por el contrario, si atendemos al pasaje de 1 Cor (15,49) veremos un desarrollo cabal de la llamada “antropología de la imagen”. Con expresiones elocuentes como ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ “hemos portado la imagen del terrenal”. En la recurrencia al verbo φέρω se descubre una asociación semántica con la “imagen interior” que cada hombre porta en la hornacina de su materia corpórea o terrenal. El contexto cultural y litúrgico descollante en estos pasajes se patentiza en su vinculación directa al ámbito litúrgico del Templo de Jerusalén. Pero si leemos más estrictamente el trasfondo de esta imagen en otras citas paulinas (2 Cor 3,17; Rom 8,29) nos percatamos de que la verdadera imagen de Dios (εἰκών) queda reservada únicamente a Cristo, único y verdadero ser abierto a ser transformado por el espíritu (πνεῦμα).

Sin embargo, siguiendo en parte la propuesta exegética de Hecht anteriormente formulada y retrotrayéndola a fuentes más antiguas que no han sido debidamente atendidas en los comentarios, consideramos que la metáfora conceptual del “hombre interior” en Pablo presupone la convergencia perfecta de esos dos tipos de antropologías, estableciendo un puente entre la filosofía antigua y la antigua antropología cristiana de raigambre semítica. A este respecto, observamos que la terminología de la oposición clave (ἔσω/ἔξω) se retrotrae al lenguaje espacial del AT en la *Septuaginta* cuando se describe el Templo de Jerusalén en Éx 26,33 y en pasajes similares que utilizan esta traslación metafórica para designar la acción de penetrar en el Santo de los Santos del templo (Lev 10,18; Lev 16,2)³².

³² Cf. C. Marksches, “Die platonische Metapher vom «inneren Menschen»: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie,” *Int. J. Class. Tradit.* 1/3 (1995), 6.

La metáfora topológica presupone la adscripción a un esquema conceptual más amplio que coincide prototípicamente con la prefiguración del Templo de Jerusalén y que en su caracterización semántica sirve de fulcro integrador de las dos vertientes antropológicas comentadas anteriormente. La relación analógica entre el templo de Jerusalén (macrocósmico) y el hombre interior (microcósmico) aparece en un contexto marcado por una comparación sostenida por Pablo en la que establece una analogía entre el ministerio apostólico (y sacerdotal) y el sacrificio vicario de Cristo, aludiendo a elementos concretos que forman parte del aparato cultural del templo³³.

Así pues, en la segunda parte de este artículo quiero profundizar en el concepto de “hombre interior” más allá de Pablo y al margen de la antropología platónica, quiero mostrar cómo esta metáfora debe entenderse en un nivel conceptual de alcance universal como base de un lenguaje místico que sitúa en lo oculto del corazón la sede y centro del hombre interior. Más allá de la cuestión de la posible raigambre griega de la metáfora del

³³ Este lenguaje que opone el exterior al interior del templo y del *sancta sanctorum* queda bien reflejado en varios pasajes de la *Septuaginta* que concuerdan con esta lectura. Recogemos algunas visiones de la oposición έξω/έντός: Cf. Éx 26,33: “Colgaréis la cortina debajo de los corchetes, y meteréis allí el arca de la alianza, dentro de la cortina (καί εισοίσεις εκεί έσώτερον καταπετάσματος); y la cortina os separará el lugar santo del santísimo”; Lev 10,18: “Su sangre no se introdujo en el interior del santuario. Ciertamente debisteis comerla en el santuario (κατά πρόσωπον έσω φάγεσθε), como yo lo ordené”; Lev 16,2: “El Señor dijo a Moisés: Dile a tu hermano Aarón que no entre así como así en el santuario (εις τὸ ἅγιον έσώτερον) dentro de la cortina delante del propiciatorio que está sobre el arca, o morirá; porque yo aparezco en la nube sobre el propiciatorio”; Lev 16,12: “Tomará un incensario lleno de carbones encendidos del altar, delante del Señor, y dos puñados de incienso aromático molido, y lo meterá dentro de la cortina (καί εισοίσει έσώτεροντου καταπετάσματος)”; 2 Cr 29,16: “Los sacerdotes entraron en el interior de la casa del Señor para limpiarla, y sacaron al atrio de la casa del Señor todas las cosas inmundas que encontraron en el templo del Señor (καί εισήλθον οί ιερείς έσω εις τὸν οἶκον κυρίου ἁγνίσαι); y los levitas los tomaron y los llevaron al valle Cedrón”; 1 Re 6, 15: “Forró las paredes de la casa por dentro con tablas de cedro; desde el suelo de la casa hasta las vigas del techo, las cubrió por dentro con madera; y cubrió el suelo de la casa con tablas de ciprés (έκοιλοστάθμησεν συνεχόμενα ζύλοις έσωθεν και περιέσχεντο έσω του οἴκου έν πλευραῖς πευκίναις)”. Έξω se usa como έξωθεν para el exterior del arca, pero también para el arca de la Alianza (Gn 6,14; Éx 25,11; Éx 26,35), el exterior del Tabernáculo para el lugar donde tenía lugar el sacrificio (cf. Éx 26,35).

“hombre interior” a la que se ha aludido antes y que ha sido muy bien tratada ya por otros³⁴, perseguimos una evocación sobreentendida en otro pasaje (1Pe 3,4)³⁵ a través del hápax bíblico ὁ κρυπτός τῆς καρδίας “lo oculto que hay en el corazón” que presenta evocaciones en el Antiguo Testamento y en el OB lo suficientemente significativas e interrelacionadas como para seguir su huella, circunscribiendo la investigación precisamente a los dos ámbitos de la realidad humana a los que afecta la metáfora de la carta petrina. En nuestra lectura de los textos, el hombre interior egipcio prefigura, densifica y manifiesta con los hábitos de su propio corazón los desarrollos antropológicos que hemos anotado presentes en la Biblia.

3. Los hábitos del corazón: proceso de interiorización en Egipto

La presente tarea hermenéutica no busca una arqueología en el sentido positivista del término, sino prestar atención a los veneros de una tradición viva que es inspiradora del texto bíblico³⁶. Nuestro método de trabajo parte del principio de unidad cultural y espiritual de la Biblia en su contexto germinal del OB y concretamente en la multiseccular tradición religiosa egipcia. El hombre interior inhabita su corazón (ἡτῆ / καρδία) predispuesto al diálogo interpersonal y orante con la divinidad. En el quicio de esas relaciones mutuas se funda una orientación hacia la búsqueda de la intimidad personal que abre una senda hacia los caminos de interioridad retomados por la tradición bíblica y que hemos optado por definir pueden definir como “hábitos del corazón”³⁷ que nos permiten explorar el fondo

³⁴ Cf. S. Hecht, *Der innere Mensch: Begriff und Ursprung christlich-platonischer Subjektivität* (Alber Thesen Philosophie), 2021.

³⁵ Cf. ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής “sino la profunda humanidad del corazón en la incorruptibilidad de un espíritu apacible y sereno; eso sí que es valioso ante Dios”.

³⁶ Obviamente, el alcance de la noción histórica y hermenéutica de OB es mucho más amplio. Dejamos para otro momento los muy decisivos desarrollos del “hombre interior” en Mesopotamia. Para una bibliografía general sobre el asunto: Algunos de los trabajos que abordan la cuestión del corazón son: H. Holma, *Die Namen Der Körperteile im Assyrisch-babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*, Leipzig 1911, pp. 69-70; E.P. Dhorme, “L'emploi métaphorique des nos de parties du corps en hébreu et en akkadien”, *Revue Biblique* 31 (1922), pp. 489-517 y 32 (1923), pp. 109-130, R. Labat, “Herz” *RIA* 367a-368a.

íntimo del hombre religioso egipcio a modo de etapas constitutivas de un progresivo proceso de interiorización.

3.1. *El corazón: sede personal de la individualidad*

En Egipto, el entorno y las relaciones sociales (constelaciones) pertenecen a la esfera propia del individuo³⁸. Según Assmann, en la concepción egipcia del hombre, las personas vivían en dos esferas, a las que pertenecen múltiples componentes en mutua tensión, circunscritos a la “esfera corporal” y a la “esfera social”.

El descubrimiento del “hombre interior”, como hemos visto en los textos bíblicos, siempre va acompañado de una profunda consideración antropológica que se relaciona con los cambios políticos y culturales que van sucediéndose en el tiempo. Su primera aparición explícita tiene lugar en el contexto de auto-representación del difunto durante la Dinastía VI³⁹.

³⁷ El antropólogo Higinio Marín en *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, (Madrid: Pre-Textos, 2010) reutiliza la expresión los “hábitos del corazón” que remonta a Alexis de Tocqueville en su obra *La Democracia en América*, en la que explora la realidad antropológica de las sociedades norteamericana a partir de los factores históricos y sociales que las determinan. Trasladar esos elementos a la configuración del hombre interior o del orante egipcio, como se verá, es el primer paso de un intento de reconstrucción de los pilares de la antropología bíblica y cristiana al margen de las aportaciones de la filosofía platónica. Por otra parte, en una perspectiva metafísica y neoescolástica, encontramos las interesantes aportaciones de la noción de “hábitos” en el filósofo español Leonardo Polo: Cf. J.F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, pp. 73-102

³⁸ Para los egipcios, la vida no empieza con el nacimiento, sino con la educación. “Uno vive cuando el otro le guía”, reza el dicho. El hombre no puede vivir solo, necesita al otro. Se necesitan al menos dos para vivir. Un dicho transmitido en una lección de vida apunta en la misma dirección: “Una persona se desarrolla cuando está rodeada de gente. Se le saluda con reverencia por el bien de sus hijos”. Un ser humano nuevo se instala tras su nacimiento en la constelación de las relaciones de su familia, amigos, superiores y dependientes que constituyen su entorno directo.

³⁹ Estela funeraria del antiguo funcionario egipcio Rediujnum, procedente de su tumba en Dendera (UE 6). Finales del reinado del faraón Wahanej Intef II de la dinastía XI (2160-1990 a.C.) Rediukhnum era el mayordomo de una princesa y reina por lo demás desconocida, Neferukayet, que se ha identificado provisionalmente como la gran esposa real del faraón Intef II y madre del faraón Intef III. Actualmente en el Museo de El Cairo (CG 20543), cf. W. Schenkel, *Memphis, Herakleopolis, Theben: die epigraphischen Zeug-*

“Soy un noble funcionario, un favorito feliz del rey. No estaba borracho, mi corazón (*ib*) no era indulgente. No fui indulgente en mi trabajo. Fue mi corazón (*ib*) el que elevó (*twn*) mi posición, fue mi carácter “interior” (*hrt*), el que hizo perdurar mi alto cargo (*i3t*)”⁴⁰.

En la famosa escena escatológica del *Juicio a los Muertos*, actúa personalmente como entidad agentiva y autónoma, trasunto de la persona, el corazón que pondera con su pesa en la balanza toda decisión humana. Podría afirmarse que su primera aparición como epítome del “yo interior” surge en el contexto de una escena autobiográfica protagonizada por un funcionario imperial, es decir, fuera del culto oficial perteneciente a la Dinastía VI⁴¹, una época de restauración y recentralización políticas tempranas.

En el ámbito esencial de la vida ultramundana para los egipcios, el corazón del difunto puede presentar dos inclinaciones. Se produce una contraposición entre el corazón que mira hacia el futuro o corazón “dinámico” y el corazón “firme” y estable que planifica y mantiene lo conseguido a partir de la instrucción cultural o de la tradición acumulada. El corazón, en todo caso, aparece como un motor interior, sede de la voluntad y de las iniciativas de la agencia humana. En esta función, el corazón sustituye al rey en las inscripciones del Reino Antiguo en el contexto de las autobiografías. Digamos que hay elementos exteriores que modifican y guían la marcha de los acontecimientos desde el “exterior” al “interior”. El corazón, sede de la conciencia y de la determinación de los actos, es el timón o guía que dirige las responsabilidades morales. En otras palabras, los textos hablan de la identidad de un nuevo “yo” identificado con el fondo personal del individuo que nunca antes había aparecido. El hombre ha descubierto su yo verdadero y a partir de ahí ha comenzado a desplegar las diversas manifestaciones de su vida. El desarrollo de ese camino de interioridad progresiva va ganando cotas hacia la construcción de su individualidad plena como criatura divina. Esto es el reflejo de la oposición

nisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens (Ägyptologische Abhandlungen 12), (Wiesbaden: Harrassowitz, 1965).

⁴⁰ Estela de El Cairo CG 20543 en M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 42-46.

⁴¹ Situada en el Reino Antiguo cubre aproximadamente el período comprendido entre el 2345 y el 2171 a.C.

metafórica exterior/interior en una tendencia que rompe con el esquema anterior en el que el corazón del monarca, como representación vicaria (*twt*) de Dios (*ntr*) en la tierra (*t3*) y “corazón (*ib*) de Egipto (*kmt*)” es el guía de la voluntad personal de sus súbditos.

Las inscripciones autobiográficas nos ofrecen esta nueva imagen ya desarrollada de lo que era el corazón del sujeto como identidad marcada de su carácter único e irrepetible:

“Yo (*ink*) soy el principio, y el fin de la humanidad, pues nadie como yo ha llegado a existir y nunca llegará a existir. Uno como yo no ha nacido nunca ni nunca nacerá (*msi*). He superado las hazañas de los antepasados y nadie después de mi logrará lo que yo he hecho (*ir*) en estos millones de años”⁴².

3.2. *El corazón como “yo interior” reflejado en la sociedad*

Hay una segunda fase de esta evolución hacia el “yo interior” que se produce a comienzos de la Dinastía XI. Se trata de la estabilización interior del yo frente al cuerpo social. Como veíamos en el ámbito del Israel antiguo, este proceso implica unas condiciones reflejas en la sociedad. El “yo interior” del corazón (*ib*) está a merced de las nuevas necesidades y realidades sociales que forjan una auténtica mentalidad contraria a todo individualismo. De ahí que la disensión social y las fisuras familiares y que reflejan las pasiones más bajas y antisociales del individuo son los peores males que pueden esclerotizar el corazón y dividir a la sociedad. Se observa esta evolución pendular como una reacción al individualismo del Primer Período Intermedio⁴³. El corazón como interioridad nuclear y agen-

⁴² Inscripción de Uni, cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 9.

⁴³ El llamado entre los egiptólogos Primer Período Intermedio (ca. 2181-2050 a. C.) se define como una época donde el poder estaba descentralizado y transcurre entre el Reino Antiguo y el Reino Medio. Comprende desde la Dinastía VII hasta mediados de la Dinastía XI, cuando Mentuhotep II reunificó el país bajo su mando. Una visión general de este período que atiende a cuestiones como las que aquí tratamos se puede observar en G. Fecht, *Gebhard Fecht Der Vorwurf an Gott in den “Mahnworten des Ipu-wer”* (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11-13,8; 15,13-17,3). *Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Jahrgang, (Heidelberg: C. Winter), 1972.

tiva de la persona se expresa con elocuencia en una inscripción que el visir Antef erigió bajo el faraón Tutmosis III. No solo con su nombre, sino también con su autobiografía en conjunto refleja esa densidad de elementos, en una especie de monólogo interior en el que se contienen perfiles de profunda intimidad.

“Oh corazón (*ib*), que conoces el *interior* (*m-hnt*) del cuerpo (*ht*), reconoce a este hombre con su nombre, ¡no te desentendas de él. Si reconoces este nombre, este nombre (*rn*) te reconocerá. Tú que pesas todo en la balanza (*iwsu*), que pruebas a los que duermen, poniendo a prueba sus caracteres, que reconoce el interior del corazón: reconoce a este hombre, ¡no te desentendas de él!”⁴⁴.

La experiencia constata que algunos avezados sabios acceden al interior desde el exterior. Un observador externo que como juez es capaz de realizar el discernimiento de una persona para vislumbrar su corazón también habla del auto-conocimiento como vía del encuentro con la verdadera identidad: “aquel que reconoce el ser de cada cuerpo (ese es sabio)”⁴⁵ o “¿Señor de la sabiduría, que conoces el ser interior del hombre del corazón!” dice Hapdjefai.

El hombre interior también es el hombre de “corazón sabio”. En unas nuevas circunstancias sociales, las del Reino Medio, surge la idea del conocimiento interiormente penetrante, un conocimiento no racional ni mental, sino simbólico o por connaturalidad. Es el conocimiento del amor del rey que procede del interior. Solo ahora definitivamente se hace la distinción entre lo exterior (obediencia externa) y lo interior (lealtad a uno mismo). Ahora se produce una definitiva desvinculación de la imagen real para introducirnos en la esfera de la conciencia sensible de una individualidad, sede de las responsabilidades personales del hombre. Ahora el “corazón” es la metonimia del hombre en general y del hombre vuelto a su intimidad en particular.

⁴⁴ Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, (Vandenhoeck & Ruprecht: Freiburg), 1999², n° 22.

⁴⁵ Cf. K. Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums. Urkunden des Mittleren Reiches. Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches*, (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung) 1935, VII 64.10.

3.3. *La lealtad de corazón: cor ad cor loquitur*

La lealtad a los principios que residen en el corazón adquiere valor interpersonal a partir el Reino Nuevo. El mandamiento del amor de Dios es equivalente al del amor al prójimo, como nos mostró el libro del Deuteronomio. En el terreno de las relaciones interpersonales, la sinceridad, como fidelidad a la palabra dada y opuesta a la mentira, es otro concepto clave en el lenguaje de la interioridad. Efectivamente este es un tema que atraviesa toda la Biblia y llega al Nuevo Testamento: “que tu discurso sea sí, sí; no, no” (Mt 5,37)⁴⁶. El tema de la sinceridad que aflora de un interior verdadero es general en el OB, de nuevo Egipto aporta notas interesantes.

“Su boca (*r*) es honesta (*mty*), pero su corazón (*ib*) es falso (*isst*), su boca (afirma) “sí”, pero su corazón dice “no”. En conjunto, habla la falsedad”⁴⁷.

La fórmula antinómica “sí, sí o no, no” pretende expresar la armonía del corazón y la boca, es decir, la correspondencia de la entidad personal individual entre el interior y el exterior:

“Puedes reconocer a un sabio por lo que sabe y a un noble por su buen comportamiento. Su corazón concuerda con su lengua, y sus labios son sinceros cuando habla”⁴⁸.

Incluso en las relaciones sociales y políticas en este nuevo período la lealtad que emana del corazón interior es el tema dominante. Por ejemplo, en la tumba del visir Pasiara de principios del siglo XIX a.C. un muro completamente destruido lleva la siguiente inscripción: “Honrad al rey en vuestros corazones”. Se trata de forjar una relación verdadera entre Dios y el hombre en el interior inaccesible de su tesoro cordial. En este escenario de exigencia ética, es natural que la palabrería, como reino de la mentira,

⁴⁶ Cf. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν (Mt 5,37). En el paralelo de Marcos tenemos una referencia a la confesión monoteísta del *Shemá* (Mc 12,28-34). Por tanto, la confesión de fe y el mandato de la fidelidad en el amor van intrínsecamente unidos, en la idea de que el amor pleno solo lo puede realizar el Uno.

⁴⁷ Cf. H. Brunner, *Eine wiedergefundene ägyptische Statue*. (*The Journal of Egyptian Archaeology*), (O.U.P.: Oxford), 1968, 7. Plancha U (líneas 55-57), de la serie Churpu.

⁴⁸ Cf. Z. Zába. *Les Maximes de Ptahhotep*. (Editions de L'Académie Tchecoslovaque des Science: Prague, 1995), 49.

también suponga un alejamiento de Dios y produzca un cortocircuito entre el exterior y el interior de la persona. Este tema se desarrolla elocuentemente en la literatura sapiencial en obras como las *Instrucciones de Amenemope* XIII (11-14):

“No separes tu corazón (*ib*) de tu lengua (*ns*). Entonces todos tus proyectos tendrán éxito. Serás honrado a los ojos de los hombres, al ser sanado de la mano (*dt*) de Dios (*ntr*)”⁴⁹.

3.4. *El corazón, proyección social del hombre*

El término “corazón”, al ser un órgano central e interior, es un eje simbólico que sintetiza por vía de la metáfora la interioridad humana. En el marco de referencia del OB, será en particular Egipto donde observamos el diálogo del hombre con su yo interior de la forma más perfilada y marcada posible.

Es poderosamente llamativa la profundidad de la comprensión “constelativa” con la que los egipcios han definido la realidad personal de los hombres al igual que en el Antiguo Testamento. En su visión compleja, el ser personal se encuentra en la intersección de tres ejes que incorporan la dimensión corpórea del ser humano, el componente social que le permite al individuo personal conformar colectividades activas y, ante todo, la dimensión espiritual o emocional de lo que podría denominarse “autoconciencia”⁵⁰. En otras palabras, la idea del corazón como centro neurálgico

⁴⁹ Cf. *Instrucciones de Amenemope*, XIII.11-XIV en la edición de I. Sh. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*, (Deutscher Kunstverlag: München, 1972), pp. 84 y ss.

⁵⁰ En lo que se refiere a la autopercepción del “yo interior”, los autores bíblicos pueden hablar a menudo en primera persona de su *nepes* (נפש) o de su *leb* (לב) representando al yo (por ejemplo, en el salmo 42) o incluso como un lugar interior privado e inaccesible donde habitan pensamientos que no pueden ser compartidos por otros (Jue 16,15; Sal 119,11). Estas diferenciaciones básicas son, sin duda, correlatos necesarios del cerebro autoconsciente y social de todos los humanos. De hecho, los neurocientíficos han documentado los correlatos neuronales de la autorregulación que los seres humanos utilizan para conocerse a sí mismos, percibir cómo les responden los demás o detectar amenazas. Sin embargo, lo relevante de esta afirmación empírica es que la actualización de esas tendencias depende de factores culturales, pues solo se activan en algunos contextos y en otros no. Parece que el OB sí comparte un universo conceptual común para que tengan cabida este tipo de antropologías.

y organizador de la persona y de esta como multiplicidad organizada y compuesto formando una constelación van unidas para conformar la idea del hombre egipcio.

En el núcleo de esta antropología “trascendental” se encuentra el corazón (*ib*, copto *hêt*), órgano activo en el que se contienen en potencia todas las capacidades psíquicas, intelectuales y de la voluntad de la persona. La actividad cordial cubre el equilibrio armónico: la distancia inconmensurable entre lo exterior y lo interior, como también se observa en los textos bíblicos⁵¹.

El corazón aparece como un motor interior, sede de la voluntad y de la acción personal virtuosa. En esta función, el corazón evita una alusión directa al rey en las inscripciones del Reino Antiguo. Observamos, pues, una clara evolución centrípeta en estas metáforas y metonimias en la que el término corazón apunta por traslación a la totalidad de la persona o, al menos, a su fondo de interioridad como ámbito que describe su auténtico ser personal.

La invención del corazón como símbolo de guía interior y responsabilidad moral es el resultado de un largo proceso de autodescubrimiento personal que comenzó con el final del Reino Antiguo.

Sin embargo, el corazón sólo entró en este proceso evolutivo más tarde, en el contexto del nuevo lenguaje de la interioridad, donde ocupa la posición de sede de los sentidos y virtudes interiores. Esta aparición de un lenguaje del “yo interior” caracteriza la segunda fase evolutiva que se refleja ante las nuevas circunstancias sociales en torno a la dinastía XI. Ahora la atención se centra en la estabilización interior del yo en lo que atañe al ámbito exterior de la responsabilidad social. Esto parece claramente una reacción contra el individualismo autocrático del Primer Periodo Intermedio, basado en la idea de *sbm-jb* “de corazón poderoso”. Surge en este contexto un nuevo tipo de autorretrato personal, centrado por completo en las capacidades y virtudes interiores. Un ejemplo típico se encuentra en una de las estelas del chambelán Antef, hijo de Senet, en el que todavía nos

⁵¹ Algunos salmos cuya concepción data de época exílica ofrecen una visión de la vida interior de los infieles a los mandatos de Dios: “²Murmullo de crimen a los malvados en medio de mi corazón. No hay terror de Dios ante sus ojos” (Sal 36,2). En muchos salmos las partes del cuerpo exteriorizan el pecado, un acto inicuo o ilícito.

encontramos en un ámbito familiar donde la vertiente social prima sobre la relación íntima con Dios.

“Hombre de habilidad única, excelente en el consejo, que confía en las palabras de aquellos que conocen (*rh*) su dicho (*dd*) (*sc.* saben lo que tienen que decir), que es enviado por el juicio de su habilidad, que informa al juez, que reconoce el deseo del corazón (*ib*). Alabado por sus superiores, confesado en la casa del Señor (*ntr*), cuyo corazón da su trabajo, que dobla el brazo ante sus superiores, que es amado por los cortesanos del rey. Un nombre (*sm*) bien probado como hombre (*r*) sabio (*rh.w*), que sigue el camino sin vacilar, que escucha la palabra en la capilla de la oración, iniciado en los secretos de la corte”⁵².

3.5. *El corazón virtuoso, depósito de la tradición*

Sin embargo, este concepto del corazón como sede de las cualidades interiores y como dirigente de la persona se expresa más explícitamente en la inscripción de una estela que Antef hizo erigir bajo Tutmosis III (1481-1425 a.C.). Siguió de cerca el modelo del Reino Medio, no sólo recalcando su nombre, sino también con su autobiografía:

“Mi corazón (*ib*) me predisponía a hacer esto con sinceridad. Es un excelente testimonio para mí. No violé sus instrucciones. Porque temí violar sus instrucciones, prosperé sin medida. Me fue bien gracias a sus inspiraciones para mis acciones (*irr:tw*), fui irreprochable gracias a su guía. (...) Es un dicho de Dios (*ntr*) en cada cuerpo (*tw.t*). —¡Bienaventurado (*nfr*) aquel a quien ha conducido por el buen camino de la acción (*irr*)!”⁵³.

Lo radicalmente nuevo es el tipo de relación que se establece entre el orante y la divinidad. Sin embargo, en lo que respecta a la idea del motor central de la persona que reside en el corazón, nada esencial ha cambiado. En esta concepción, el corazón aparece no sólo como motor interior y sede de la voluntad sino, sobre todo, como autoridad moral que imparte ense-

⁵² Cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: A study and an anthology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), p. 107.

⁵³ Estela sita en el Louvre C 26. Cf. K. Sethe, *Urkunden K. Sethe, Urkunden des ägyptischen Altertums. Urkunden der 18. Dynastie*. (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1927), IV 63.10.

ñanzas e instrucciones que no deben ser “transgredidas” ni “violadas”. Un amanecer a la esfera ética se vislumbra en estas palabras. Esta perspectiva es compatible con la que observábamos antes en el texto del Deuteronomio (Dt 6,4; 10,12).

Nuevamente, la voz del corazón recoge interiormente y refleja la de la comunidad. En cambio, aquí actúa como una especie de hábito natural equivalente al sentido común general. El corazón es el órgano en virtud del cual el individuo se abre a las exigencias de la convivencia y se deja incluir en los vínculos de la comunidad. Hay una dimensión que permite nuevamente vislumbrar su carácter relacional en este aspecto. El corazón, que actúa como centro de la persona, es un corazón troquelado por la educación y la instrucción sapiencial contenida en la tradición heredada. El objetivo de la educación es anclar en el corazón del individuo la voz de la sabiduría tradicional –sentido común, solidaridad, responsabilidad–, es decir, las reglas y los fundamentos de una vida en común armoniosa, que los egipcios resumen bajo la alegoría deificada de los principios rectores de la Ma’at⁵⁴.

La implantación de las virtudes de Ma’at en el corazón requiere un corazón receptivo y afectuoso. Sólo el corazón moldeado, conformado a los diseños divinos, que ha aprendido a suprimir sus sentimientos e instintos espontáneos exteriores y a proyectar su yo individual único e irrepetible hacia el interés general y el bien común puede ser el centro rector y ejecutivo de las acciones personales.

3.6. *La gravidez del corazón en el juicio final*

En los textos sapienciales del Reino Medio, se predica del corazón “que vence” su condición de “corazón pesado” (*wdn-ib*). Esto remite directamente a la noción ritual al final de la vida de la psicostasis, es decir el peso del alma-corazón al final de la vida en el conocido juicio de los

⁵⁴ La creencia en la Ma’at proviene de muy antiguo en la cultura egipcia y es un elemento clave de ella, que da sentido a su carácter dualista. Ra, el dios solar, descendía cada anochecer al Inframundo, la Duat, y tras recorrerlo, aparecía de nuevo en el cielo al amanecer del día siguiente en un ciclo recurrente que explica la dimensión y el cambio espacial y temporal. Cf. R. J. Ferguson, *The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order*. (Research paper series: Centre for East-West Cultural & Economic Studies: Bond University, 2016).

muertos⁵⁵. Otro orante de nombre Antef alude a esta escena con la frase: “él (el corazón) da excelente testimonio por mí”. El corazón no abandonará a su dueño si éste ha seguido su sabiduría e inspiración durante su vida. Este camino conduce a la inmortalidad. Sólo un corazón que escucha puede convertirse en un corazón que guía; sólo aquellos que se dejan guiar por su corazón pueden esperar alcanzar su meta. Sólo el difunto lleno de verdad supera la prueba de la balanza y se muestra digno de la vida eterna en presencia de Osiris. “Mi corazón lleno de verdad “MAat”. GRACIA S. es la forma en que una persona se presenta ante Osiris, el juez supremo. De aquí se deduce que la idea del juicio de los muertos extiende el ámbito de la responsabilidad moral a la dimensión escatológica. Este es un punto esencial en la religiosidad egipcia, también en lo que se refiere al destino del corazón. La sabiduría social adquiere el carácter de una ley sagrada, el arte de vivir correctamente se convierte en una actitud piadosa ante la vida, la voz interior de la razón social se convierte en la voz de Dios, y el concepto del ser humano guiado por el corazón se convierte en la idea del corazón guiado por Dios en el ámbito de los difuntos. Las nociones personal, ética y social que estaban presentes en los diversos hábitos del corazón precedentes, cuando se articulan en la “presencia” de Dios adquieren rango de “verdad”, pues es la autenticidad de la recitación de la historia de vida la que otorga el paso definitivo al reino beatífico de los difuntos.

3.7. *El encuentro íntimo del corazón del hombre orante*

La posición del “hombre interior” como interlocutor religado interpersonalmente a Dios supone la culminación de la evolución de este proceso de internalización. Podríamos decir que el testimonio de esta comunicación humano-divina comienza con el movimiento religioso de la “piedad personal” (precursora en la XVIII Dinastía y consolidada como movimiento religioso en las XIX-XX Dinastías), que debe entenderse

⁵⁵ Sobre el importante rito de paso egipcio conocido como el “pesaje de las almas” véase S.G.F. Brandon, “The weighing of the soul”, en M. Kitagawa y J. Long (eds.), *Myths and symbols: Studies in honor of Mircea Eliade*, (Chicago: Chicago University Press, 1969), pp. 91–110. No hay demasiadas alusiones al pesaje de las almas en la literatura bíblica y eclesiástica, siendo las más claras: Job 31,6: “¡Pésame (שָׁקָלָהּ) Dios en balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad!”; Dn 5,27: “Tú has sido pesado (שָׁקָלָהּ) en la balanza y hallado falto de peso”.

como un profundo punto de inflexión en la historia religiosa egipcia por el desarrollo y advenimiento de nuevas formas religiosas privadas de enorme riqueza⁵⁶. La piedad personal presupone, en definitiva, religarse, confiar la propia vida a la bondad y la gracia de Dios, darse cuenta de que la propia existencia está centrada en Dios (es típica la expresión *rdj m ib* “poner [a Dios] en el corazón”) y vivir según las instrucciones divinas sobre la base de esta devoción individual a Dios. Así se dice, por ejemplo, en un elogio a Amón-Ra de Tebas:

“Él (*sc.* Amón-Ra) da la vida a quien ama, y la edad a quien la pone en su corazón (*Ddw sw m ib.f*), y el aliento de su boca (a quien) le favorece”⁵⁷.

La progresiva vinculación “personal” de los orantes con Dios, ha ido estableciendo vínculos cada vez más estrechos entre la divinidad y el corazón guiado por Dios. Así, en la tumba del visir Paheri (*ca.* 1300 a.C.) hay una breve invocación al dios solar Amún (*Imn*), colocada en boca de un escultor:

“El artesano Neferhotep dice: Amón, ¡ayudas a quien lo pone en su corazón (*ib*) hasta llegar (*ii*) a occidente”⁵⁸.

El concepto de devoción a Dios está muy extendido en los textos del Reino Nuevo. A menudo se asocia con los motivos de guía y protección del orante en su tribulación. Un corazón solitario se ve arropado por el diálogo trascendente. Así leemos en un himno de la época de Tutmosis III⁵⁹:

⁵⁶ La monografía de referencia más reciente y completa sobre el asunto es M. Lusselli, *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches. Ägypten und Altes Testament*, vol. 73, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011).

⁵⁷ Cf. J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie (= Orbis biblicus et orientalis. Band 51)* (Vandenhoeck & Ruprecht: Fribourg / Göttingen, 1983), 49.

⁵⁸ Cf. J.J. Taylor y F.L.I. Griffith, *The Tomb of Paheri*, (Londres: Griffith Editions, 1895), Tabla 1.

⁵⁹ Esta evolución se ve quebrada en tiempos del faraón Akenatón (Amenofis IV) y su profunda reforma religiosa. En este período se abre un paréntesis en estas nuevas formas de piedad. El objetivo de Akenatón era monopolizar la nueva idea del “corazón dirigido por Dios” y volver a la antropología del Reino Antiguo con el concepto del corazón “dirigido por el rey”. Sin embargo, consiguió exactamente lo contrario: con el fracaso de su

“Dios es padre (*it*) y madre (*mwt*) para quien lo pone (*di*) en su corazón (*ib*), pero se aparta de quien descuida su ciudad (*niwt*). (...) Quien así lo haga (*ir*) no se extraviará (*str*)”⁶⁰.

La fortaleza del corazón se refleja en el vigor del orante como muestra de religación y confianza en Dios. En tiempos de Ramsés II, un hombre llamado Kiki, adorador de la diosa Mut, que cedió toda su fortuna a su templo, escribe en su epitafio autobiográfico:

“Mi corazón (*ib*) está lleno de mi Señor (*nb*). No temo (*nri*) a nadie. Paso la noche en sueño tranquilo, pues tengo un protector”⁶¹.

En muchas oraciones de esta época se invoca a Amón recurriendo a la metáfora de Dios como “piloto” y “timón” de la vida orante⁶²:

Es más, mediante el hábito de omnisciencia en el seno del diálogo, Dios capitanea la vida de los hombres, la controla y facilita el ejercicio de su soberanía amorosa especialmente sobre los más menesterosos y humildes.

“¡Piloto que conoce (*rh*) el agua (*nw*), timón [que no se extravía]! Quien da (*dd*) pan (*t*) al que no tiene que mantiene con vida al sirviente de una casa...”⁶³.

Los motivos del corazón y del timón aparecen juntos en una máxima del sabio Amenemope, de resonancias bíblicas.

religión, las nuevas ideas de “honrar a Dios” y de “corazón dirigido por Dios” irrumpieron por completo y configuraron la antropología relativa del periodo ramésida (ca. 1295 a 1186 a. C.).

⁶⁰ Cf. J. Assmann *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 75.

⁶¹ Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 173.

⁶² No hay paralelismos de esta ubicua metáfora sapiencial en el AT, pero sí en la carta de Santiago (3,3-5): “³He aquí nosotros ponemos freno en la boca de los caballos para que nos obedezcan, y dirigimos así todo su cuerpo. ⁴Mirad también las naves; aunque tan grandes, y llevadas por impetuosos vientos, son gobernadas con un muy pequeño *timón* (πηδάλιον) por donde el que las gobierna quiere”.

⁶³ El *Papiro Anastasi II*, 9.2. Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 177.

“Hazte pesado (*wdn*) de corazón (*ib*), fortalece tu corazón, no te dejes llevar por tu lengua (*ns*). En efecto, la lengua del hombre (*it*) es el timón (*xmw*) de la nave (*iw*), (pero) el Todopoderoso (*nb*) es su piloto (*iry-h^ct*)”⁶⁴.

La imagen es clarividente. La lengua es el timón de la nave y la única solución para que la palabra se oriente a una buena dirección pasa por fortalecer el corazón. La idea más novedosa en la realización de la metáfora parte de la idea de que Dios mismo hace de plomada en el corazón firme. No es el corazón firme el que toma las riendas de la persona, sino el Señor Todopoderoso en su lugar. En lugar de Ma’at, que se refiere a la acrisolada tradición social, la tradición interiorizada, la crianza y la educación, ahora es Dios quien dirige y guía el corazón, produciéndose un clímax en la unidad del corazón del hombre y del corazón de Dios.

El paradigma del corazón piadoso, por otra parte, parece surgir principalmente de las necesidades individuales: protección contra el miedo y la ansiedad, guía en un mundo sin caminos y opaco, socorro contra la persecución, la injusticia humana, las deidades malvadas, peligros de todo tipo, incluido el *timor Dei* encarnado en la presencia amenazante del faraón. Es el género de la súplica donde los sufrientes abren su corazón a la benovelencia del interlocutor divino, como sucedía en la Biblia. Las típicas súplicas de salvación se refieren a los jueces injustos y a la calumnia: “Que me libres de la maldad de los hombres” es una imprecación constante a los dioses.

Ahora bien, en el Primer Período Intermedio, roto el equilibrio social, ya no es sólo el mundo interior del hombre, con sus pasiones, pulsiones, miedos y sentimientos, el que se ve como un terreno fluctuante, imprevisible, sujeto a cambios bruscos y necesitado urgentemente de estabilización, sino también el mundo exterior que genera miedos y desconfianzas inusitados, de suerte que el mundo se torna mutable, inhóspito y plagado de inseguridades. De toda esta convulsión ambiental se hacen eco los co-

⁶⁴ Cf. Amenemope 20.3-6; *pChester Beatty IV*, 8,4-5. Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 195. Véase asimismo la referencia a Job 5,21: **בְּשׂוֹט לְשׁוֹן תִּתְקַבֵּא וְלֹא תִנְרָא סִלְעֵד בְּיָ יְקוּבָא** “²¹Del azote de la lengua serás protegido. No temerás la destrucción cuando aceche”.

razones desasosegados de los orantes. Ya la ayuda sobrenatural no infunde consuelo ni confianza. Es en este terreno de la apocalíptica en el que la oposición interior/exterior se neutraliza definitivamente, ya no cabe esperar nada a excepción del refugio y abandono en la acción de Dios ante el cambio de suerte de las circunstancias históricas que solo vaticinan inseguridades en el exterior de la vida, preludiando una especie de fin de los tiempos.

“No digas: “Hoy es como mañana”. “¿Cómo acabará eso?”. Cuando llegue el mañana, el hoy habrá desaparecido, lo profundo se habrá convertido en el borde de la orilla. Los cocodrilos están desinflados, los hipopótamos en tierra firme, los peces apiñados. Los lobos están llenos, los pájaros se dan un festín, las redes de los peces se vacían”⁶⁵.

En un mundo en constante cambio, para alcanzar la autodeterminación, el hombre debe establecer un eje entre su corazón y Dios, debe, como dice la fórmula “poner a Dios en su corazón” y abandonarse a la guía de Dios. El sabio Amenemope llega incluso a llamar al corazón “la nariz de Dios” (*šrt nt ntr*). Dios debe oler (*sn*) e inhalar (*nšp*) el corazón (*ib*).

En estas estremecedoras imágenes se alcanza el clímax de la vinculación entre Dios y el hombre en su proximidad íntima a través de la actividad respiratoria. Las distancias se agotan al máximo con el creador y la criatura se espiritualiza. El hombre no sólo es visto y oído por Dios, sino que en realidad es respirado (*hnm*)⁶⁶. La preciosa imagen presenta desarro-

⁶⁵ Cf. I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, (Deutscher Kunstverlag: München, 1972), pp. 49-51.

⁶⁶ Uno de los términos técnicos para designar el genérico ‘hombre’ en egipcio es *rmt*. El logograma jeroglífico nos presenta una figura antropomórfica sentada cuya mano se dirige a la cabeza y a la boca, con lo cual el ideograma ya nos transmite que lo central de lo humano es su lenguaje y su pensamiento. De acuerdo con la mitología egipcia los hombres son criaturas divinas. Un primer mito popular nos cuenta que el género humano nació de las lágrimas (*rmwt*) de alegría del Creador Atum-Ra cuando recuperó a sus primeros hijos, los dioses Shu y Tefnut, de las aguas del caos. Efectivamente el término *rmt* ‘hombre’ se halla por homofonía próximo a la palabra “lágrima” o “llorar”. Simbólicamente este acontecimiento apunta a una visión altamente divinizada del hombre donde lo humano es un producto de un éxtasis o de un entusiasmo. Otras versiones del mito contemplan la creación de los humanos como la última acción del Creador para culminar la creación; tras crear dioses, demonios y entes personales se decide por medio del barro y con ayuda del dios Ptah, el gran demiurgo de la ciudad de Menfis, o del dios Jnum a insu-

llos interesantes en otros pasajes literarios clásicos desde los primeros tiempos. Incluso en los *Textos de las Pirámides*, el rey muerto desea ser la flor de loto en la nariz de Ra. En un texto de ataúd, se pide al sacrificador: “¡Insufla a tu hija Ma’at, dásela a tu nariz!”⁶⁷. De otro modo, la vida interna de Dios inhalando la propia entidad de Ma’at con todos sus principios “hipostáticos” de orden, verdad y rectitud moral que le ofrecen los hombres con sus acciones oracionales particulares. Éstas son las ideas que subyacen a la audaz imagen del corazón de Amenemope. De estas afirmaciones se colige que la relación íntima entre Dios y el hombre es tan estrecha que es imposible desvincular estas dos entidades íntimamente soldadas. Quien vive en armonía con Dios vive en armonía consigo mismo, porque Dios y el corazón respiran el mismo aire de rectitud humana. La armonía del interior y el exterior, principio de la sabiduría del Reino Medio, se convierten ahora en el principio de la piedad, una forma de vida en armonía con la guía y la instrucción directas y sentientes de Dios. El hombre interior, ya sublimado por los sentidos de Dios, desarrolla en estas formas oracionales toda su potencialidad mística como *capax Dei* y plenifica la función de los hábitos del corazón. La metáfora topológica (fuera/dentro) ha pasado ahora en el límite referencial del lenguaje a convertirse en una sinécdoque, haciendo al hombre destinatario directo del sentimiento vital de Dios.

4. A modo de conclusión

Tras enmarcar la cuestión de la interioridad como uno de los temas intensamente tratados por la antropología filosófica de nuestro tiempo y,

flar el aliento de la vida a las nuevas criaturas, con evocaciones que nos recuerdan al segundo texto de la creación del Dios alfarero del Génesis (Gén 2,4b-7). Este segundo relato tiene también un amplio contenido simbólico, apunta al prominente lugar relevante que la cultura egipcia ofrece a lo humano. Los humanos no son dioses ni espíritus de la naturaleza, es decir no tienen capacidad sobre lo sobrenatural, pero por su diálogo con los dioses entra en contacto con lo suprasensible. Por ello, tienen a su disposición en gran parte a la naturaleza visible. Cf. J. Assmann, “Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten” en R.M. Holm-Hadulla (ed.), *Kreativität. Heidelberger Jahrbücher*, vol 44. (Berlin, Heidelberg: Springer, 2000), pp. 14-54.

⁶⁷ CT II, 32b-33a; Cf. S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Fribourg/Göttingen: Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), pp. 173-175.

tras revisar la doctrina del “maestro interior” agustiniana, circunscribirla también a los intereses del P. Natal, hemos sentado las bases del motivo del hombre interior bíblico en algunos pasajes paulinos con el fin de trazar unos hipotéticos precedentes más o menos directos en la comprensión profunda del hombre en el OB. Nuestra indagación se ha centrado en el repaso de los hábitos del corazón en la antropología religiosa egipcia como cartografía de un proceso de interiorización muy elocuente. El antiguo Egipto se diferencia de muchas otras antropologías antiguas (filosóficas y teológicas) precisamente por su fuerte concepción del corazón como centro que organiza la multiplicidad personal. Es precisamente en este aspecto en el que se aproxima a la imagen del hombre como “constelación” del Antiguo Testamento y a no pocas visiones de la llamada antropología integrada “del templo” y del “espíritu” que se desarrolla específicamente en la visión del hombre paulina.

Por estar centralmente constituido por su corazón, el hombre egipcio adquiere entidad personal integrada en todos los órdenes de la vida que le permiten definir su identidad en función de su pertenencia social y sus exigencias éticas. La presentación evolutiva de algunos pasajes pertenecientes a períodos históricos diversos, condicionados por las circunstancias concomitantes apuntan a una evolución antropológica natural. Sin embargo, el corazón también se entiende como el lugar de exposición extrema o interfaz entre las influencias externas y los impulsos naturales albergados en el fondo de la persona. Será en el ejercicio de la piedad personal donde observamos privilegiada por ciertas actitudes humanas la naturaleza del hombre interior. En primer lugar, a través del diálogo autorreferencial con uno mismo donde convergen todos los hábitos cordiales anteriores⁶⁸. En segundo lugar, en el diálogo sublimado de la oración donde la iniciativa divina en el encuentro con el hombre despliega una auténtica “teología de los afectos” que nos proporcionará vívidos reflejos del encuentro de dos corazones en la plenitud de la vida trascendente del hombre en su diálogo con Dios.

⁶⁸ “Yo vigilo, pero mi corazón duerme” (*wrs-j j^c jb-j nm'm*) es la inversión exacta de un famoso verso del Cantar de los Cantares, אָנִי יָשְׁנָה וְלִבִּי עָר “Yo dormía, pero mi corazón vigilaba” (Can 5,2).

En esta apuesta postmoderna por la interioridad a la que asistimos por doquier, recordar algunas de las sendas históricas de interioridad por las que ha transitado el hombre egipcio puede clarificar las características de la antropología bíblica y, con ellas, descubrir los primeros intentos de apertura a la interioridad del hombre religioso y de la sabiduría de su corazón como reto también para las propuestas místicas de nuestro tiempo. Sería estéril quedarnos en una hermenéutica arqueológica o fenomenológica de los aspectos aquí reseñados, por eso es muy importante subrayar su aporte decisivo como antecedente al proceso de “interiorización” del que nos ofrece testimonio la Sagrada Escritura como fruto de una comunión universal de experiencias humanas de largo aliento espiritual y profundidad histórica perfectamente recuperables para nuestro presente en marcha.

El Sermón DENIS 3 –228B del Sermonario agustiniano–: contenido doctrinal y autenticidad

Dr. Pío de Luis Vizcaíno
Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid
deluis23@hotmail

Recibido: 9 febrero 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

Resumen: El título señala con exactitud el tema del presente artículo. En su primera parte ofrece una glosa del contenido del sermón Denis 3 (=228B), una catequesis pascual eucarística atribuida a san Agustín. Como la autenticidad agustiniana del mismo ha estado bajo sospecha de muchos estudiosos, en la segunda parte del estudio tomamos posición al respecto, optando por una respuesta ne-

gativa. Los argumentos aducidos son, junto a algunos aspectos formales, la estructura del sermón y la lógica del discurso, sin olvidar las divergencias con otras catequesis cuya autenticidad agustiniana es admitida.

Palabras clave: Eucaristía, sacrificio, medicamento, sacramento, vida, unidad, pelagianismo, donatismo.

The Denis 3 Sermon -228b of the augustinian sermonary-: doctrinal content and authenticity

Abstract: The title indicates exactly the subject of the present article. In its first part it offers a gloss on the content of the sermon Denis 3 (=228B), a Eucharistic Easter catechesis attributed to St. Augustine. Since the Augustinian authenticity of the sermon has been under suspicion by

many scholars, in the second part of the study we take a position on the matter, opting for a negative answer. The arguments adduced are, together with some formal aspects, the structure of the sermon and the logic of the discourse, without forgetting the divergences with other



catechesis whose Augustinian authenticity is admitted.

Keywords: Eucharist, sacrifice, medicine, sacrament, life, unity, Pelagianism, Donatism.

En la hoy ya aceptada numeración de los sermones de san Agustín que intercala en la ofrecida por los Maurinos los sermones del santo descubiertos posteriormente, o, al sermón Denis 3, que lleva por título: *De sacramentis in die Paschae*, se le asigna el número 228B. En estas páginas nos atenemos a la edición de D. Germán Morin en el volumen primero de la *Miscellanea Agostiniana*¹. Como ya lo refleja el título, nuestro estudio constará de dos partes. En la primera glosamos su contenido doctrinal; en la segunda afrontamos el problema de su autenticidad.

A. Contenido doctrinal

Su estructura básica, que responde bien a su contenido doctrinal, aparece señalada de forma explícita en el texto. El predicador mismo indica que se propone dar a conocer tres aspectos de la eucaristía: su condición de sacrificio, de medicamento y de sacramento. El cumplimiento de este objetivo ocupa la totalidad del sermón, a excepción de dos necesarias cuestiones previas: señalar qué le mueve a pronunciarlo –la conciencia del deber y la *cura* pastoral– y que se dirige a los *infantes* –los reciben bautizados en la vigilia pascual²–. Veamos esos distintos momentos en el mismo orden en que hacen aparición en el texto.

1. Motivación del predicador

El predicador confiesa que le impele a hablar, primero, el deber de saldar la deuda de un sermón a los *infantes*; luego, el empeño que puso en darles a luz no sin dolores a fin de que Cristo fuera formado en ellos (cf. Gál 4,19)³.

¹ MA (1930). El texto había aparecido ya en *Patrologia Latina* 46,826-828.

² En el s. 228 leemos: «se les llama *infantes* porque acaban de nacer para Cristo los que antes habían nacido para el mundo».

³ MA 18: 2-3.

2. *Los destinatarios del sermón*

Los destinatarios explícitos del sermón son –como ya dicho– los *infantes*, pero el predicador se sirve del término abstracto *infantia*⁴. Siendo esta la primera edad del hombre, se entiende que aquí el término se refiere a la vida en Cristo que les otorgó el bautismo, recibido en la previa Vigilia Pascual. De hecho, los presenta como «renacidos ahora *del agua y del Espíritu*» (Jn 3,5). Más todavía, hace saber que ven con nueva luz y perciben con estrenada piedad el alimento y la bebida puestos sobre el altar⁵.

3. *El triple aspecto de la eucaristía*

De forma explícita, el predicador se propone dar a conocer a los *infantes* tres aspectos de la eucaristía: el sacramental, el medicinal y el sacrificial. Siendo este el orden de mención, el orden de la exposición es el inverso: el sacrificial, el medicinal y el sacramental, al que lógicamente hemos de atenernos⁶. El autor ha recurrido a la figura retórica de la anástrofe.

a) *La eucaristía sacrificio*

La reflexión que el predicador hace sobre la eucaristía como sacrificio tiene como referencia los sacrificios prescritos en el Antiguo Testamento, manifestando convergencias y divergencias respecto del sacrificio del Nuevo Testamento, el sacrificio eucarístico.

A este sacrificio eucarístico lo califica de «tan puro y fácil», sin dar razón de ambos calificativos. Pero es fácil descifrar su significado, de convergencia y divergencia a la vez. La convergencia está en la «pureza», pues Cristo, la única víctima del sacrificio del Nuevo Testamento, es puro como tenían que serlo las víctimas de los sacrificios del Antiguo Testamento. De hecho, el «tan» denota intensidad no comparación. La divergencia está en la «facilidad», pues a la «dificultad» de cumplir el complicado ritual sacri-

⁴ Y lo hace incurriendo en una incorrección gramatical, pues lo correcto sería que el pronombre relativo que aparece en número plural y género masculino, apareciera en femenino singular. Sin duda el predicador ha optado por una concordancia que tiene en cuenta no el sustantivo concreto, sino a los sujetos significados por él.

⁵ MA 18: 2-4.

⁶ MA 18: 6-7.

ficial del Antiguo Testamento contraponen la «facilidad» de la celebración del único sacrificio del Nuevo Testamento⁷. Pero son otras las divergencias que interesa resaltar al predicador. Primero, la referente al lugar: ahora no se inmola únicamente en la ciudad terrena de Jerusalén, ni en la tienda levantada por Moisés, ni en el templo erigido por Salomón –siendo Jerusalén, tienda y templo símbolos de una realidad futura (Col 2,17; Heb 10,1)–, sino en toda la tierra, *desde sale el sol hasta donde se pone*, como fue anunciado por los profetas (cf. Mal 1,11; Sal 112,3). Luego, la referente a la víctima: además de que ahora se ofrece a Dios como víctima de alabanza, a tono ya con la gracia del Nuevo Testamento, ya no se va a los rebaños a buscar corderos o cabritos, víctimas cruentas que llevar a los altares⁸, dado que «el sacrificio de nuestro tiempo es el cuerpo y sangre del sacerdote mismo». Estas diferencias, sin embargo, no impiden que exista una continuidad salvífica, pues el sacerdocio del Nuevo Testamento y su ofrenda se colocan en la línea del sacerdocio y la ofrenda de pan y vino de Melquisedec cuando bendijo a Abrahán (cf. Sal 109,4; Gén 14,18-20)⁹.

b) *La eucaristía medicamento*

A su vez, el predicador califica el medicamento que es la eucaristía como «tan excelso (*clarus*) y noble». Aunque tampoco lo explica, es también fácil entender ambos calificativos, que propiamente tienen valor de hendíadis, en la que el «tan» sigue teniendo significado intensivo. En efecto, nadie puede dudar de la excelsitud y nobleza de Cristo que, en última instancia, es el verdadero medicamento. Aunque por motivos de claridad los mostramos separados, en el desarrollo del predicador el aspecto medicinal de la eucaristía forma parte de su aspecto sacrificial, de cuya explicación forma parte asimismo lo que sigue.

De medicamento se habla en un contexto de falta de salud, con la presencia de un agente patógeno que la provoca. El agente que priva al hombre de la salud –*salutem*, en su significado de salvación– es el pecado;

⁷ Cf. *Ep.* 53,13; 54,1; *doct. christ.* 3,13. Cf. Luis 2017: 154-155). Aunque habla de «sacramentos» no hay que entenderlos en el sentido actual de los siete sacramentos.

⁸ En s. 229A,1 san Agustín habla de que son muchos los altares existentes en las diversas partes del mundo, aunque el pan es único.

⁹ MA 18: 6-19.

el medicamento que ataca al pecado y devuelve la salud al hombre es la sangre de Cristo, que, junto al agua, expulsó el cuerpo de Jesús al ser herido por la lanza. Antes de llegar aquí, el predicador ha hecho saber a los *infantes* que Cristo ofreció por nosotros en su pasión lo que había tomado de nosotros en su nacimiento y que, constituido sacerdote supremo (*princeps sacerdotum*) para siempre, dispuso que se ofreciese el sacrificio de su cuerpo y de su sangre, que estaban viendo. De hecho, su cuerpo, herido con una lanza, arrojó (*emisit*) agua y sangre, con la que expulsó (*dimisit*) nuestros pecados. Es el momento que el predicador aprovecha para hablar de la salud, vinculándola a la eucaristía. Aunque propiamente es Dios quien la obra, el fiel, consciente de esa gracia, ha de hacerla realidad acercándose con temor y temblor (cf. Flp 2,12-13) a participar del altar. Condición previa para ese acercamiento es reconocer en el pan lo que colgó de la cruz –el cuerpo de Cristo– y en el cáliz lo que brotó del costado –su sangre– (cf. Jn 19,34), vinculando así, de forma más explícita, la obtención de la salud a la eucaristía y, a la vez, mostrando su aspecto medicinal. El *nam* (pues) que abre la frase siguiente manifiesta cuán estrechamente asociado considera el predicador el aspecto curativo al sacrificial. En concreto señala que este único y futuro sacrificio –el eucarístico, el mismo que el de la cruz– se hallaba figurado en los variados y múltiples sacrificios del antiguo pueblo de Dios, puesto que Cristo es oveja por la inocencia y sencillez de su alma, y cabrito por su carne semejante a la carne de pecado (Rom 8,3): esto es, el sin pecado cura el pecado y devuelve la salud. En realidad, todo lo anunciado de muchas y diversas maneras en los sacrificios del Antiguo Testamento remite al único sacrificio revelado en el Nuevo Testamento¹⁰.

c) *La eucaristía sacramento*

Como tercer aspecto de la eucaristía, el predicador señala su condición de «sacramento» del que afirma que es «tan grande y divino». Tampoco aquí indica la razón por la que le aplica tales calificativos, pero en el contexto del sermón es fácil suponerlo. Basta advertir que, poco después, refiere a la eucaristía el texto de Ef 5,31-32 («*Gran*» *sacramento es este*,

¹⁰ MA 19: 1-14.

que yo aplico a Cristo y a la Iglesia), que puede dar razón también del adjetivo «divino».

Previamente el predicador había invitado a los *infantes* a acercarse a participar del altar; ahora la invitación que les hace es más concreta. Primero les incita a recibir y comer (*edite*) el cuerpo de Cristo, haciéndoles saber que han sido hechos ya miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo; luego, escuetamente, a recibir y beber la sangre de Cristo. A continuación, les explica por qué han de hacer lo uno y lo otro: siendo el cuerpo de Cristo lo que les une a todos, han de comerlo para no disgregarse; siendo la sangre de Cristo el precio («excelso y noble») pagado por ellos, han de beberla para ser conscientes del propio valor (*ne viles videamini*). El texto prosigue indicando el efecto que produce la recepción del cuerpo del Señor: igual que lo que el hombre come y bebe acaba convirtiéndose en él, así ellos son convertidos en cuerpo de Cristo, bajo una condición: que vivan en actitud obediente y «piadosa». Finalmente, el predicador se decide a hablar de la institución de la eucaristía, refiriendo el momento en que tuvo lugar –cuando, cercana ya la pasión, Jesús celebraba la Pascua con sus discípulos–, dos hechos concretos –la bendición del pan y la entrega del cáliz bendecido– y las palabras correspondientes: *Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros* (1 Cor 11,24) –para el pan– y *Esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para el perdón de los pecados* (Mt 26,28) –para el vino–. Son palabras –dice diciendo– que los *infantes* leían en el evangelio o las escuchaban, pero «sin saber que esta eucaristía era el Hijo». Al presente, en cambio, una vez que sus corazones han sido rociados con la conciencia pura y sus cuerpos lavados con el agua limpia del bautismo (Hebr 10,22), han de hacer lo que manda el salmista: *Acercaos a él y seréis iluminados y vuestros rostros no se avergonzarán* (Sal 33,6). Si previamente les invitaba a acercarse a participar de *este* altar, ahora les invita a acercarse a Cristo mismo, que pondrá luz en las tinieblas de su corazón¹¹. Falta aquí la explicación de la elaboración del pan físico, imagen para el obispo de Hipona de la elaboración del Pan eucarístico.

En lo que resta del sermón, el predicador va a mostrar el fruto del sacramento. Si reciben dignamente esta realidad que pertenece al Nuevo Tes-

¹¹ MA 19: 15-28.

tamento y que les permite esperar la herencia eterna, cumpliendo el mandamiento nuevo de amarse mutuamente (Jn 13,34), los *infantes* tendrán vida en sí (Jn 6,54). La razón es que comen la carne de la que dice la Vida misma: *El Pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo* (Jn 6,52) y *Quien no coma mi carne y no beba mi sangre no tendrá vida en sí* (Jn 6,54). En definitiva, la eucaristía como sacramento se manifiesta como banquete, en que se come la carne y la sangre de Cristo, que otorga la Vida¹².

De forma un poco forzada, el predicador pasa a la incorporación del fiel al cuerpo de Cristo, tema habitual de las catequesis eucarísticas agustinianas. De lo que acaba de decir sobre el comer la carne de Cristo, concluye (*ergo*) que si los *infantes* tienen vida en Cristo, serán una sola carne con él, pues este sacramento no encarece el cuerpo de Cristo, para luego dejar separados de él a quienes lo reciben. Como prueba de ello aduce dos textos de san Pablo. El primero: *Serán dos en una sola carne. Misterio grande* –dice–, *que yo refiero a Cristo y a la Iglesia* (Ef 5,31-32); el otro: *Siendo muchos, somos un único pan, un único cuerpo* (1 Cor 10,17). Solo añade un brevísimo comentario: «Comenzáis a recibir lo que comenzáis a ser» que le sirve de puerta para introducir un tercer texto en el que san Pablo presenta la condición para que se haga realidad esa unidad. Se trata del conocido pasaje de la primera carta a los Corintios sobre la necesidad de recibir dignamente el cuerpo y la sangre del Señor: *Quien coma el pan y beba el cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y la sangre del Señor. Examínese el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz, pues quien lo come y lo bebe indignamente come y bebe su condenación* (1 Cor 11,27-29). Acto seguido, el predicador explica en qué consiste esa recepción digna: en evitar el fermento de la falsa doctrina o en poseer el fermento de la caridad que una mujer esconde en tres medidas de harina hasta que fermente todo (cf. Lc. 13,21). Según él, esta mujer simboliza a Jesucristo, la Sabiduría de Dios, que apareció en carne mortal mediante una virgen. Ese «todo» que hace fermentar es la tierra entera; el fermento, el evangelio; las tres medidas remiten a los tres hijos de Noé, a partir de los cuales Dios restauró después del diluvio el orbe entero. Una totalidad que, considerando la palabra griega, remite a la (Iglesia) Católica¹³.

¹² MA 19: 28-29; 20:1-5.

¹³ MA 20: 6-26.

B. Autenticidad

En una obra de hace casi 50 años sobre los sermones auténticos de san Agustín su autor señalaba las posturas de diversos estudiosos en relación con la autenticidad del sermón 228B¹⁴. De especial valor era la opinión favorable de D. German Morin, que le llevó a incluir el sermón en su edición de los *Sermones post Maurini reperti* en la *Miscellanea Agostiniana*¹⁵ y, más todavía, a considerarla una de las más cualificadas, aunque breves, alocuciones del santo Padre sobre el misterio de la eucaristía¹⁶. Con posterioridad a esa fecha han aparecido ediciones modernas de los sermones del santo –en lengua española¹⁷, italiana¹⁸ e inglesa¹⁹–. Las tres incluyen el sermón, pero dos de ellas señalan que se duda sobre su autenticidad²⁰. Su autenticidad es aceptada también en algunos elencos de los sermones del santo –aunque señalando también dudas al respecto²¹– y en otras publicaciones y estudios²². En su obra sobre el catecumenado en san

¹⁴ Cf. VERBRAKEN (1976:160). El autor resume así las distintas posiciones: afirman la autenticidad Wilmart, Morin, Mohrmann; la rechazan Adam, Eizenhöfer y Geiselman; la consideran dudosa Von der Meer, Mandouze, Zwingi y Audet, y la aceptan Poque, Berrouard, Lambot.

¹⁵ Cf. nota 1.

¹⁶ Sobre él escribe el sabio beneditino: «Breve y vibrante sermón sobre el sacramento de la eucaristía a los *infantes* o recién bautizados y que no dudo en juzgar como una de las mejores breves alocuciones del santo Padre sobre este misterio. Lo más digno de señalar en él es que el predicador parece indicar –raro ejemplo– la fórmula de la consagración recibida en las iglesias africanas; además, aparecen expuestas muchas cosas que confirman maravillosamente la fe de la iglesia católica en la, como se suele decir, presencia real de Cristo en la Eucaristía” (MA: 18, en latín).

¹⁷ *Obras Completas de san Agustín* VII, X, XXIII–XVI (1981-1985): *Sermones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

¹⁸ *Sant' Agostino, Discorsi I-VI* (1982-1989). Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana.

¹⁹ *The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century Sermons, 3/1-11* (1990–1997). New Rochelle, New York, New City Press.

²⁰ Para la edición en español, XXIV (2005: 379, n. 1); para la edición en lengua inglesa, vol. III/6 (1990: 263, n. 1). En cuanto a esta última, su traductor, E. Hill sostiene que no hay nada no-agustiniano en su contenido y que, si el autor fue otro distinto de san Agustín, era sin duda un devoto discípulo suyo. Constata que, tal vez, falta algo de la espontaneidad a la que nos tiene acostumbrados el santo, pero que no cabe esperar que todos los días el predicador esté igual de inspirado. Personalmente lo acepta como genuino mientras no se aporten –dice– pruebas mucho más convincentes.

²¹ Cf. REBILLARD (2001: 1208); Drobner (2000: 6.32); J. Anoz (2002: 282).

Agustín, W. Harmless admite que el sermón puede ser auténtico, pero reconoce que es notablemente diferente en tono y teología y renuncia a hacer uso de él en su estudio (1995: 317, n. 6)²³. En nuestro libro sobre la Eucaristía (2017: 99-100) indicábamos que su autenticidad nos suscitaba muchas dudas, pero que la aceptábamos por la autoridad de otros estudiosos²⁴.

Reconocer un texto como auténtico significa aceptar que tiene efectivamente como autor la persona a la que se atribuye. De no darse esta condición, el texto es considerado no auténtico. Pero entre la autenticidad y la no autenticidad plenas, cabe la posición intermedia del sermón manipulado, esto es, aquel en que un segundo autor ha intercalado o suprimido por su cuenta, en mayor o menor medida, palabras o frases en un texto auténtico. Y forzando las cosas, cabe todavía otra: la del texto imitado, es decir, aquel en que un autor redacta un texto en el que –transmitiendo fielmente el pensamiento de otro– imita su estilo con la intención de que se atribuya al que él se propone imitar²⁵. Anticipamos ya que, a nuestro parecer, este segundo caso se da en el sermón 228B y que, por tanto, no cabe considerarlo auténtico –salvo que se entienda el adjetivo en el sentido de que reproduce con fidelidad la doctrina agustiniana–. Es conclusión que el lector ya ha podido extraer al advertir que en la presentación del contenido del sermón nos hemos referido de forma genérica al predicador, no específicamente a san Agustín.

Al faltar toda atestación explícita de fuentes antiguas que prueben la autenticidad del sermón y al no ofrecer tampoco ayuda la rúbrica que

²² Por ejemplo, en *La doctrina* (1997: 267-272). Asimismo, utilizan sin prevención alguna Franz (1988:54-56), Gessel (1996: 196. 200. 206); Barros (2002: 151. 223-225).

²³ Harmless (1995: 317, n. 86). Tampoco recurren a él Eguiarte-Saavedra (2020); sí, en cambio, Marini (1989).

²⁴ En su obra *San Agustín pastor de almas* (482-485) F. van der Meer cita entero el sermón, pero introduciéndolo en estos términos: «... dom Morin tiene por auténtico; otros lo reputan inauténtico, obra del s. VI, pero todos lo consideran obra maestra en su género». El mismo autor ofrece un largo elenco de puntos en que este sermón difiere los demás sobre la Eucaristía, para concluir afirmando: «Si todo esto proviniera, efectivamente de san Agustín, constituiría, desde luego, un notable manojo de temas señeros» (485).

²⁵ Como comenta Hamman, el hecho de que los eruditos mantengan opiniones discrepantes sobre la autenticidad de algunos sermones es una prueba de que los discípulos no desmerecían tanto de su maestro y modelo (1967: 312).

lo encabeza, no queda sino examinar sus interioridades: contenidos doctrinales, aspectos lingüísticos, recursos retóricos, etc. Un examen que puede centrarse exclusivamente en el sermón o en el cotejo con otras catequesis sobre el mismo tema cuya autoría agustiniana no se discute. Solo que, seguir únicamente esta segunda opción es camino que tiene poco recorrido. Primero, porque la muestra de que disponemos es pequeña: de casi cuarenta²⁶ que pudo haber predicado san Agustín se nos han conservado solo cuatro que pueden ser útiles para la comparación: 227, 229²⁷, 229A y 272. Luego, porque san Agustín es un teólogo-pastor que sabe adaptarse perfectamente a las circunstancias concretas y mutables de la comunidad a la que sirve y lo que, en una época de su ministerio, aparece a menudo, puede desaparecer en otra o en la misma, incluso como tributo a la *variatio* retórica. Con todo, no renunciamos de forma absoluta a tomar las coincidencias y divergencias del sermón con las catequesis eucarísticas del santo como prueba, aunque otorgando un valor muy relativo a cada una en particular, y relativo a su conjunto. La prueba más fiable vendrá del examen del sermón en sí mismo, más en concreto de su composición y de la lógica del discurso que en él aparece, habida cuenta de la realidad conocida o, al menos, presupuesta.

En efecto, nuestro punto de partida es, primero, la idea comúnmente aceptada de que el sermón constituye una primera catequesis sobre la eucaristía recibida por los bautizados en la Vigilia Pascual; luego, que, según el título del sermón, versa sobre los sacramentos y fue predicado el domingo de Pascua²⁸. Más precisamente en una eucaristía matutina que seguía a la Vigilia Pascual en la que habían asistido a sus diversos ritos con las respectivas lecturas, cantos y explicaciones por parte del obispo, después de un breve receso que los asistentes a ella aprovechaban para ir a sus casas a restablecer sus cuerpos, agotados por la Vigilia misma y por el ayuno.

En este contexto, lo primero que llama la atención es la fuerte elaboración retórica del comienzo del sermón de la que resulta un punto muy largo:

²⁶ Del año 391 al 430, en que ejerció como ministro de la Iglesia, primero como presbítero y luego como obispo.

²⁷ En realidad, la autenticidad de este sermón (Denis 6) no está exenta de dudas.

²⁸ Sobre las celebraciones litúrgicas del día de Pascua, cf. Poque (1966: 78-85); Harmless (1995: 313-324); Eguiarte-Saavedra (2020: 328-335); Marini (1989: 38-39).

El deber de pagaros el sermón (que os debo),
el esmero con que os di a luz entre dolores
–a fin de que Cristo fuera formado en vosotros (cf. Gál 4,19)–
me impulsa
a dar a conocer a Vuestra Infancia (esto es,)
a quienes –habiendo vuelto a nacer ahora del agua y del Espí-
ritu– veis con nueva luz y percibís con estrenada piedad este ali-
mento y bebida que está sobre esta mesa del Señor,
cuál es el significado de
un sacramento tan grande y divino
un medicamento tan excelso y noble
un sacrificio tan puro y sencillo.
que ahora ya no se inmola
ni siquiera en una única ciudad, la Jerusalén terrena,
ni en la tienda levantada por Moisés,
ni en el templo construido por Salomón
–todo ello sombras de realidades futuras–
sino desde donde sale el sol hasta el ocaso
–como fue predicho por los profetas–,
y se ofrece a Dios como víctima de alabanza
–conforme la gracia del Nuevo Testamento–;
ya no se busca la víctima cruenta en los rebaños de animales,
ya no se llevan a los altares de Dios una oveja o un cabrito
sino que el sacrificio de nuestro tiempo es el cuerpo y la
sangre del sacerdote mismo.

Lo primero que sorprende en este primer punto de la catequesis es precisamente su longitud. Dejando de lado que las catequesis agustinianas comienzan de forma más sencilla con menor elaboración retórica, ¿cabe pensar que es el modo adecuado de empezar un sermón dirigido a quienes probablemente aún estaban luchando con el sueño? La circunstancia –y el sentido común– pedía algo sencillo que no requiriese demasiada concentración para entenderlo. Y no hay que pensar solo en la atención de

los oyentes²⁹, porque el problema afectaba también, aunque de otro modo, al predicador. Como humano que era, también él sentiría el peso de una noche hablando y su mente no estaría tan fresca como para hilvanar frases tan largas y tan elaboradas³⁰. No está fuera de lugar –nos parece– pensar que el autor del texto examinado no ha pasado la noche entera en vigilia, hablando casi sin parar. Por otra parte, siendo evidente –como se verá– que el predicador hace uso de la figura retórica de la anástrofe al exponer en orden invertido los elementos previamente mencionados, ¿era el momento adecuado para echar mano de esos recursos retóricos? Pero dejemos este aspecto formal y entremos en el contenido del texto, que da pie a numerosas observaciones, útiles para nuestro objetivo.

1. El largo pasaje citado presenta el guion de la catequesis, precedido de una introducción. En ella el predicador refiere que se propone exponer el significado de estos tres aspectos de la Eucaristía: como sacramento –grandioso y divino–, como medicamento –insigne y noble– y como sacrificio –puro y fácil–. Respecto de las demás catequesis eucarísticas a los *infantes*, es una novedad presentar la eucaristía como medicamento. Asimismo resulta llamativo que, recurriendo a la anástrofe, anteponga el desarrollo del aspecto sacrificial al sacramental, en vez de seguir el orden más lógico –el presentado al mencionar los tres aspectos–. Las catequesis del santo no solo comienzan con el aspecto sacramental, sino que este ocupa prácticamente la totalidad del sermón; el aspecto sacrificial, en cambio, aparece circunstancialmente, si es el caso, y el medicinal está ausente. Cierto, hasta podría pensarse que este último aspecto se perdió en el curso de la trasmisión; pero aceptar que hubiera existido implica que el sermón se había alargado más de lo que exigía el momento, algo que san Agustín trataba de evitar³¹. Por otra parte, volviendo al orden de los aspectos eu-

²⁹ A la fatiga hace referencia san Agustín repetidamente. S. 228,1: «No debo entreteneros mucho tras la fatiga de la noche pasada». En el s. 320, atribuye a san Esteban, cuyas reliquias acababan de llegar a Hipona, el que pudiera dirigirles unas breves palabras, no sin antes disculparse por la brevedad «pues conozco mi cansancio». Cierto, el santo tenía entonces unos 72 años. Pero sin llegar a ese extremo, el cansancio lo tenía que notar ya bastantes años antes.

³⁰ S. 228,3: «El sermón tiene que ser corto pensando en mi fatiga y en su [de los infantes] edificación».

³¹ S. 229,3: «No se ha de cargar con muchas cosas al mismo tiempo para que podáis retener lo que he dicho».

carísticos que serán objeto de consideración, presentar primero uno y luego seguir otro dificultaba entender lo dicho a mentes ya cansadas.

2. Vayamos aún más atrás, a lo que el predicador dice de sí mismo. Entender el sermón como obligación de pagar una deuda (*reddendi sermonis officium*) con los fieles es frecuente en las catequesis agustinianas³², pero raro el aplicarse a sí mismo la imagen paulina de los dolores de parto en relación con la nueva vida que el bautismo procuraba a quienes lo recibían³³. En todo caso, mientras Pablo habla de un segundo parto (*iterum*), el predicador se refiere únicamente al parto que tiene lugar en el bautismo. Al dato no cabe asignarle mayor importancia.

3. Llama la atención que para designar a los destinatarios del sermón –los que acababan de nacer a la vida en Dios mediante el bautismo– recurra al sustantivo abstracto infancia –«Vuestra *infancia*»–, lógicamente espiritual³⁴, título³⁵ desconocido en el conjunto de las obras del santo, que, para designarlos, se servía del término concreto *infantes*. Pero lo que aquí más sorprende es lo que atribuye a continuación a esa «infancia»: que «el alimento y bebida que (*están viendo*) sobre esta mesa del Señor lo *contemplan* con nueva *luz* y lo *perciben* con estrenada piedad». La razón es que en lo subrayado es posible advertir los tres momentos que aparecen en las catequesis eucarísticas del santo: ver, creer, entender³⁶. En efecto «el alimento y la bebida», remite a lo que están viendo –el pan y el vino; «con *nueva luz*», remite a lo que creen –el cuerpo y la sangre de Cristo–; «con estrenada piedad» remite a lo que entienden –el fruto espiritual: una nueva relación íntima y afectiva con Cristo y, en él, con los demás fieles–.

³² S. 227: «Tengo bien presente mi promesa. A vosotros, recién bautizados os había prometido un sermón para exponeros el sacramentos de la mesa del Señor»; s. 229A,1: «A vosotros, engendrados a la nueva vida... os había explicaros qué significa lo que ahora estáis viendo».

³³ Se lo aplica a sí mismo en *Gesta cum Emerito* 1, pero en relación con la vuelta de los donatistas a la Iglesia Católica.

³⁴ De hecho, los *infantes* solían ser ya adultos.

³⁵ Tal es la suposición de E. Hill (*Sermons*, III/6, 263).

³⁶ Cf. S. 272: «*quod ergo videtis panis est et calix; ...quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi...*, *quod intelligitur, fructum habet spiritualem...*; *mysterium pacis et unitatis nostrae...*»; s. 227: «*panis ille quem videtis in altari... corpus est Christi, calix ille... sanguis est Christi...*, *commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debetis...*».

Los verbos remiten también a los tres momentos: «(lo que *está*) sobre la mesa» (*super hanc dominicam mensam*), lo que *ven* con nueva luz (*nova luce percipitis*), lo que *perciben* con una estrenada piedad (*novella pietate percipitis*). En otras palabras, en estos primeros compases del sermón encontramos ya una síntesis de la doctrina agustiniana expuesta en sus catequesis eucarísticas, aunque en formulación diversa y más concisa. Habida cuenta que el predicador emplea los verbos en presente (*conspicitis/percipitis*), lo que cabe concluir es que, según él, los *infantes* poseen esa *luz nueva* y esa *piEDAD estrenada* ya antes de que el predicador les exponga el misterio de la eucaristía, algo fuera de toda lógica. ¿O cabe pensar que ha recurrido a la figura retórica de la prolepsis? La explicación no corre porque, habida cuenta del momento y de los oyentes, lo que haría sería dificultar la comprensión. Además, si se tratase en verdad de una prolepsis referida al aspecto sacramental, lo lógico sería esperar que en su momento utilizara los mismos conceptos de luz y de piedad, pero no es el caso, ni aquí ni en las catequesis agustinianas.

4. La enseñanza sobre la eucaristía como sacrificio expuesta en el sermón coincide con la agustiniana. No obstante, da pie para formular dos preguntas: ¿cabe pensar que la celebración eucarística de la mañana del domingo de Pascua, después de la larga e intensa Vigilia Pascual, era momento adecuado para una exposición de ese nivel del sacrificio de Cristo, comparado con los sacrificios del Antiguo Testamento? ¿Cabe pensar que el conjunto³⁷ de los catecúmenos que acababan de recibir el sacramento del bautismo tenían ya un conocimiento del Antiguo Testamento tal que le permitiera entender lo expuesto sin ulterior explicación? De hecho, nada similar encontramos en las catequesis agustinianas. Por otra parte, entender la afirmación de que «el sacrificio de nuestro tiempo es ya el cuerpo y la sangre del sacerdote mismo» –si hay que entenderlo, como parece lógico por el tema del sermón, referido a la eucaristía y no solo a la muerte en cruz de Jesucristo– presupone conocer ya el aspecto sacramental de la eucaristía; pero de él aún no se ha hablado a los *infantes*. El predicador muestra lo que personalmente sabe sobre el sacrificio eucarístico, pero olvidando que presumiblemente sus oyentes aún lo ignoran.

³⁷ Hablamos del conjunto, porque nada impide pensar que hubiera alguno ya con una buena formación doctrinal.

5. En relación con el aspecto medicinal de la eucaristía el predicador afirma que Jesucristo, el sacerdote supremo (*princeps sacerdotum*) dispuso que se ofreciese el sacrificio que *los infantes* están viendo: el de su cuerpo y sangre. La terminología es evidentemente eucarística, pero el cuerpo y sangre de Cristo no se ven, solo se cree que están sobre el altar; lo más que pueden estar viendo es el pan y el vino, de los que el predicador no les ha dicho aún que se han convertido o se van a convertir en el cuerpo y sangre del Señor. Poco más adelante, el predicador les invita a acercarse con temor y temblor a participar de *este* altar, para luego pedirles que reconozcan en el pan lo que colgó de la cruz (el cuerpo de Cristo) y en el cáliz lo que brotó del costado (la sangre de Cristo). Esta afirmación llama la atención porque desentona de la interpretación habitual que san Agustín da de la escena evangélica de la lanzada (cf. Jn 19,34), según la cual, del costado abierto manaron los sacramentos de la Iglesia o a partir de los cuales se formó la Iglesia³⁸, con referencia al bautismo (agua) y a la eucaristía (sangre). Es verdad que la interpretación ofrecida en este sermón es también sacramentaria y específicamente eucarística, pero también lo es que la diferencia con la anterior es notable. En efecto, una cosa es ver en el agua el bautismo y en la sangre la eucaristía³⁹ y otra relacionar el pan con el cuerpo del crucificado y el vino con la sangre derramada. Que sepamos, en ningún otro lugar de la obra agustiniana se encuentra esta interpretación. De todos modos, siempre cabe una excepción, motivada por un contexto concreto.

6. También el modo como el predicador expone el aspecto sacramental de la eucaristía resulta extraño. ¿Qué cuerpo de Cristo han de recibir y comer los *infantes*, siguiendo su invitación? Por supuesto, no el cuerpo físico de Cristo, sino su cuerpo sacramental del que, si bien se lo ha mencionado, aún no les ha ofrecido una mínima exposición. Está claro que el interés y urgencia del predicador están en que conozcan el cuerpo eclesial de Cristo del que han comenzado a formar parte; de ahí que intente dirigir hacia él la atención de sus oyentes: «transformados ya vosotros mismos en miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo», fruto de la recepción de su cuerpo sacramental en la Vigilia Pascual. En la misma dirección va la siguiente invitación a comer lo que les mantiene unidos (*vinculum*) para

³⁸ Cf. *C. Faust.* 12,19; *Io. eu. tr.* 120,2; *in. Ps.* 138,2; *s.* 218,14; *ciu.* 15,26, etc.

³⁹ Recurriendo a la sinécdoque: mencionar la parte por el todo.

no disgregarse, y la constatación de que, igual que la comida y la bebida se transforman en quien la come y la bebe, así también los *infantes* se transforman en el cuerpo de Cristo que reciben⁴⁰. Todo lleva a pensar que el predicador conocía de las *Confesiones*⁴¹ este ejemplo invertido de lo que acontece con el alimento y lo insertó aquí, aplicándolo a la eucaristía, aunque no fuera su contexto original. En resumidas cuentas, al tratar el aspecto sacramental de la eucaristía el predicador ha comenzado por lo que representa el término de las catequesis eucarísticas agustinianas y de lo que pide la lógica: primero el pan y el vino son transformados en el cuerpo y sangre del Señor y luego, los fieles que lo reciben son transformados ellos mismos en cuerpo del Señor. En consecuencia, se podría afirmar que el predicador anticipa el efecto a la causa al ocuparse del primer momento solo después de haberse detenido en el segundo, sin haber ni siquiera aludido al proceso de elaboración que va desde la multiplicidad de los granos hasta la unidad del pan de que habla san Agustín. Más aún, el pan y el vino juntos los menciona solo al hablar de la ofrenda de Melquisedec. Respecto a ese primer momento sorprende, además, que haga mención explícita de las palabras de la consagración tanto del pan como del cáliz, ausentes de las catequesis eucarísticas agustinianas. Con todo, falta explicar el paso de la transformación del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo a la transformación de los *infantes* en miembros del cuerpo de Cristo, ya señalada⁴². Por otra parte, extraña la afirmación de que ellos desconocían que «esta eucaristía es el Hijo», aunque lo leían en el evangelio o lo escuchaban cuando se les leía⁴³. Al respecto se aleja del lenguaje agustiniano tanto la expresión –«esta eucaristía es el Hijo»– como el empleo aquí del término *eucaristía*, ausente de las catequesis agustinianas. Además, si los *infantes* lo desconocían, lo lógico era haber comenzado por dárselo a conocer, porque sin ello resulta ininteligible lo dicho previamente sobre la integración en el cuerpo de Cristo y sobre el sacri-

⁴⁰ El verbo latino es *convertere*, que no forma parte de la terminología eucarística agustiniana.

⁴¹ *Conf.* 7,10,16: «Manjar soy de grandes, crece y me comerás. Ni tú me mudarás en mí como al manjar de la carne, sino que tú te mudarás en mí».

⁴² Para el obispo de Hipona el salto lo facilita 1 Cor 10,17. El predicador lo conoce, pues lo citará poco después y conoce su función de puente, pero no considera que este sea su lugar.

⁴³ Cf. s. 132,1.

ficio eucarístico de Cristo. Llama por último la atención la cita de Sal 33,6 en este contexto que, a pesar de ser tan familiar a san Agustín, no consta que la usase en este específico marco sacramental.

7. Acto seguido, el relato de la institución abre al predicador las puertas a la teología eucarística expuesta por san Juan en el capítulo sexto de su evangelio: en el sacramento eucarístico, Cristo da el pan que es su carne para la vida del mundo (Jn 6,52); carne y sangre que ha de comer y beber quien quiera tener en sí vida (Jn 6,54), esto es, vida eterna. Esta perspectiva está ausente de las catequesis pascuales agustinianas, aunque no de otras catequesis⁴⁴. Dos datos explican el recurso a san Juan: de una parte, la vinculación de la eucaristía con la vida, y de otra, su vinculación específica con la vida eterna. De lo primero nos informa san Agustín en la obra antipelagiana *Las consecuencias y el perdón de los pecados*, al hacernos saber que los fieles de África llamaban al bautismo salvación y al cuerpo (eucarístico) de Cristo, vida⁴⁵; lo segundo, la insistencia del obispo de Hipona en sostener que, sin participar del sacramento del pan y del vino, nadie puede obtener la vida (eterna)⁴⁶. Detrás de ello está la doctrina de Pelagio que no consideraba necesaria la eucaristía para conseguir la vida eterna⁴⁷. ¿Cabe pensar que esta

⁴⁴ Cf. s. 132 y 132 A (= Mai 129), del periodo de la polémica antipelagiana. Pero es significativo que en ellos –entre cuyos oyentes había tanto catecúmenos como fieles, habla solo de la eucaristía como fuente de vida eterna, igual que en las catequesis pascuales olvidaba este aspecto y la presentaba solo como fuente de unidad. Lo que nos queda del predicador de Hipona muestra que en las homilías no mezclaba los dos aspectos, como aparecen mezclados aquí. ¿Por razones de brevedad? ¿Solo porque en estos sermones comentaba un texto de san Juan? ¿Porque en cada momento se atenía exclusivamente a lo que reclamaba el contexto eclesial? En todo caso, en otro género literario, como son los *Tractatus* sobre el evangelio de san Juan, los une sin problemas (cf., por ejemplo, *Io. eu. tr.* 26-27).

⁴⁵ *De peccatorum meritis et remissione* 1,24,34.

⁴⁶ *Contra duas epístolas pelagianorum* 1,22,40; *pecc. mer.* 1,20,26; 1,23,34; 3,11,19; 3,12,21; *De gratia Christi et de peccato originali* 2,18,19; *In Ioannis euangelium tractatus* 26,15, etc. Dejado de lado los textos explícitos, siempre queda en pie que, dada la administración conjunta entonces de los sacramentos de la iniciación cristiana, el efecto del bautismo y el de la eucaristía son inseparables.

⁴⁷ Propiamente Pelagio consideraba que la eucaristía –como, por supuesto, el bautismo– era necesaria para entrar en el reino de los cielos, pero no para conseguir la vida eterna, llevando así la contraria a lo que dice Jesús en el evangelio de san Juan. San Agustín les replicaba que vida eterna y reino de Dios son la misma cosa (*pecc. mer.* 1,12,15; 1,20,26).

parte «novedosa» –que podría llevar a pensar que se trata de una interpolación⁴⁸– tenga en vista refutar, sin mencionarlo, al hereje? No lo excluimos, considerando que poco más adelante aparecerá similar referencia, tampoco explícita, a los cismáticos donatistas.

8. El predicador concluye: «Por tanto (*ergo*), teniendo vida en él (Cristo), seréis una sola carne con él». La lógica pedía invertir la deducción: dado que los *infantes* tienen una sola carne con Cristo, tendrán vida en él, porque la vida les llega de ser una carne con él, no al revés⁴⁹. Pero, si ha actuado de esa manera, es porque el concepto «carne» le ayudaba a dar el salto de la teología eucarística de san Juan –centrada en la vida– a la teología eucarística paulina –centrada en la unidad–, sirviéndose de Ef 5,31-32 que menciona la carne: *Serán dos en una sola carne. Misterio grandioso este, que yo refiero a Cristo y a la Iglesia*. En quien recibe la Eucaristía no hay solución de continuidad entre ser una sola carne con Cristo –ser cuerpo de Cristo– y formar parte de la Iglesia –cuerpo de Cristo–. Se trata de una interpretación novedosa respecto de la habitual del santo⁵⁰. Que es la teología eucarística paulina la que a continuación interesa al predicador lo confirma el que, acto seguido, cita 1 Cor 10,17 texto fundamental de la teología eucarística del obispo de Hipona, indicando que se refiere a la misma eucaristía –*de hac ipsa eucharistia*– aludida en Ef 5,31-32. El predicador aduce todavía un tercer texto paulino: 1 Cor 11,27-29, en el que el Apóstol reclama la recepción digna de la eucaristía, ya tomada en consideración previamente desde la perspectiva de san Juan⁵¹.

⁴⁸ Es comprensible la tentación de considerar la inclusión de estos textos de san Juan en esta catequesis eucarística como una interpolación posterior, pero solo si se supone que su autor es san Agustín, porque desentona de las catequesis pascuales que nos han llegado. De hecho, en ellas el concepto de «vida» nunca aparece aplicado a la eucaristía. En el planteamiento del predicador tiene aquí su lugar propio.

⁴⁹ Cf. *Io. eu. tr.* 26, 13.

⁵⁰ En las obras agustinianas, el texto es citado muy frecuentemente en el conjunto de la obra agustiniana. El santo ve expresado en él la unidad entre Cristo y la Iglesia, sirviéndose de dos esquemas: el del esposo y la esposa y el de la cabeza y el cuerpo, equivalentes y complementarios. El esquema del cuerpo y la cabeza responde a la concepción del *Christus totus*, sin referencia alguna a la eucaristía. Cf. Borgomeo (1972: 235-241, quien no utiliza este texto, como ninguno otro del presente sermón) y también LA BONNARDIÈRE (1977), quien tampoco lo toma en consideración.

⁵¹ MA 19: 28: «Si lo recibís dignamente»

9. En sus catequesis eucarísticas, el obispo de Hipona sostenía que recibir indignamente el sacramento cuerpo equivalía a recibirlo con desprecio y con mofa, en no otorgar valor al cuerpo y sangre del Señor por su condición de visible a los ojos del cuerpo, y no perdonar al que nos ha ofendido⁵². En cambio, el predicador, a la vez que asocia la recepción digna al amor sin exclusiones, vincula la recepción indigna al «fermento de la mala doctrina» –con referencia no explícita, pero clara, al donatismo en uno y otro caso–. Referencia doctrinal que sorprende porque san Agustín no hace uso de ella en las numerosas veces que recurre a este texto paulino. Lo que más nos importa aquí es la referencia al donatismo, sin mención explícita, habida cuenta de que antes refutaba al pelagianismo, también sin citarlo. Cabe concluir, pues, que el predicador ha querido dar una respuesta «agustiniana», desde la eucaristía, a herejes y a cismáticos. En ambos casos, sin el menor atisbo de polémica.

Conclusiones

Después de haber presentado el contenido doctrinal del sermón y de haberlo examinado desde la perspectiva de la autenticidad agustiniana, el conjunto de datos señalados nos permite extraer las conclusiones siguientes.

1. No procede considerar a san Agustín como el autor del sermón 228B (= Denis 3).

2. Es preferible atribuirlo a un autor ignoto que conocía bien el pensamiento del santo y considerarlo como un *pastiche*, una imitación en ningún modo burda, siendo la prueba el que estudiosos muy cualificados han asumido la autoría agustiniana⁵³. Sería apresurado hablar de fraude porque ignoramos si la atribución al obispo de Hipona fue obra del mismo autor o de la tradición posterior, que tuvo en cuenta la amplia coincidencia con la doctrina eucarística agustiniana sobre la eucaristía.

3. Aunque se presenta como un sermón, se parece más a un breve tratado doctrinal bajo la forma de una catequesis pascual, cuya inspiración

⁵² Cf. respectivamente s. 227 y 229A,3.

⁵³ Pero mientras Hill juzga que no contiene nada no agustiniano (*Sermons* III/6: 263, n. 1), Harmless (1995: 317, n. 86) considera que su tono es diferente en teología, sin especificar más.

es inequívocamente agustiniana. Induce a pensar así el planteamiento global y, en cierta medida completo del tema, que no parece ajustarse a una primera catequesis eucarística ofrecida a los *infantes*. Menú demasiado fuerte para el conjunto de los «recién nacidos a la fe». El contenido de ese breve «tratado» bien podía ser el siguiente, cuya estructura es muy clara:

- Quién va a hablar y por qué –el predicador–.
- A quiénes va a hablar –a los recién bautizados–.
- De qué va a hablar: de la eucaristía como sacramento (1), como medicamento (2) y como sacrificio (3).
 - Exposición de la eucaristía como sacrificio (3).
 - Exposición de la eucaristía como medicamento (2).
 - Exposición de la eucaristía como sacramento (1)
 - Efectos: transformación de sus receptores en cuerpo de Cristo –en relación con el pan– y personal autoestima –en relación con la sangre–.
 - Institución del sacramento –el pan y el vino (cáliz) como cuerpo y sangre de Cristo–
 - Aspectos:
 - Desde san Juan: sacramento de vida –¿perspectiva antipelagiana?–.
 - Desde san Pablo: sacramento de unidad –perspectiva antidonatista.

4. Propiamente no es solo el planteamiento global lo que impide considerar el texto como obra de la predicación agustiniana, sino también su desarrollo. Dejando de lado aspectos puramente formales ya señalados, nos fijamos en estos otros de distinto signo:

a) El texto deja entender que con el bautismo y primera recepción de la eucaristía, Cristo ya está formado en el *infans*, mientras que san Agustín es fiel a san Pablo, según el cual esa formación en Cristo requiere un segundo parto (*iterum parturio*).

b) Presupone que los *infantes* ven ya con nueva luz el alimento y bebida puestos sobre el altar y experimentan una *piEDAD* recién estrenada, ya antes de recibir la primera explicación.

c) Comienza la reflexión sobre el aspecto sacramental señalando la incorporación al cuerpo de Cristo y relegando a un segundo momento el indicar la previa transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, mediante las palabras de la institución del sacramento. Al tratarse de algo desconocido por los oyentes, la lógica pide que la indicación de la causa preceda a la del efecto.

d) Revela las palabras que se usaban en la consagración, tanto del pan como del vino, sobre las que san Agustín calla en sus catequesis, pascales o no⁵⁴.

e) Invita a los *infantes* a comer el cuerpo de Cristo y beber su sangre, sin haberles instruido al respecto⁵⁵.

f) Indica que los *infantes* ignoraban «que esta eucaristía es el cuerpo de Cristo». Dejando de lado la expresión en sí misma, en este caso el predicador debía haber comenzado por ahí; de lo contrario, sus oyentes difícilmente entenderían parte de lo dicho anteriormente. En general, la lectura del sermón deja la impresión de que el predicador presuponía que los *infantes* sabían lo que sabía él.

g) De forma extraña recurre al concepto de «carne» para unir la perspectiva juánica centrada en la eucaristía como fuente de vida con la paulina centrada en la eucaristía como fuente de unidad. De forma extraña porque le lleva a dar una interpretación de Ef 5,31-32 desconocida en otros textos agustinianos.

h) La expresión «La eucaristía es el Hijo», es extraña al obispo de Hipona.

i) La interpretación distinta de la habitual de textos bíblicos muy utilizados por el santo: Jn 18,34 (en vez de contemplar los sacramentos del bautismo y eucaristía en el agua y sangre manada del costado, refiere el pan al cuerpo de Cristo pendiente en la cruz y la sangre a lo que manó del costado, sin asignar simbolismo al agua); Ef 5,31-32 (en vez de la in-

⁵⁴ Según G. Morin, la fórmula de la consagración referida en este sermón era la existente en la liturgia hispana y se pregunta si era también la usada en la africana (MA 19, a propósito de la palabra *tradetur*).

⁵⁵ Aunque así acontecía en la primera recepción del sacramento en la noche pascual, ya no tiene sentido en la celebración de la eucaristía del domingo de Pascua en que se les revelaba el misterio.

interpretación habitual desde el esquema cabeza/cuerpo en el marco general de la concepción del *Christus totus*, ofrece una interpretación específicamente eucarística –la Iglesia cuerpo sacramental de Cristo cabeza–; 1 Cor 11,29 (en vez de interpretar la indignidad en clave moral, la interpreta en clave doctrinal, asociada a 1 Cor 5,8)⁵⁶.

j) Presentar juntas, limitándose a la simple mención de algunos textos sin apenas comentario alguno, la concepción juánica de la eucaristía como causa de vida y la paulina como causa de unidad. Solo se detiene en el último texto paulino –1 Cor 11,27-29– para introducir la referencia antidoctarista.

k) El uso del «título» «Vuestra infancia» para designar a los *infantes*; el empleo del verbo *edere*, en vez de los habituales *accipere* y *manducare*; de *converti*, en vez de *fieri* para indicar la transformación en cuerpo de Cristo (aunque en este caso podría deberse a la oportuna *variatio*); incluso el empleo del término latino *eucharistia* que no aparece en las catequesis reconocidas como agustinianas.

Ante estos datos creemos que se queda corto K. Adam cuando afirma que una parte esencial –sin indicar cuál– del planteamiento eucarístico no es del santo, sino producto de una época muy posterior⁵⁷. El texto tiene su unidad interna –hasta en sus incoherencias– que se rompería si se aceptase que algunas partes han sido interpoladas. Es preferible considerar que el texto en su conjunto es ajeno a san Agustín, aunque su doctrina sea agustiniana. Tampoco resuelve el problema de la autenticidad del sermón considerar que refleja una doctrina eucarística más evolucionada del santo, aun admitiendo que es verdad, habida cuenta de la presencia de la teología eucarística juánica⁵⁸. La cronología podría explicar la inclusión de la teología de este evangelista, variantes en la interpretación de textos bíblicos y hasta en el vocabulario, pero supondría asumir que con el paso del tiempo el discurso del obispo perdió coherencia lógica. Tampoco se

⁵⁶ Es indiscutible que la teología agustiniana es una teología «en evolución», pero lo que aquí sorprende es que la interpretación dada en este sermón no aparezca avalada por textos posteriores, habida cuenta de que la supuesta fecha de predicación del sermón no es tardía.

⁵⁷ Cf. ADAM (1931: 493).

⁵⁸ Cf. Augustin d'Hiponne (2003: 82, n.3).

puede recurrir a la clara alusión al conflicto donatista al final del sermón como referencia cronológica, porque la mencionada perspectiva juánica –y más aún si se la considera relacionada con la polémica antipelagiana–, impide colocarlo antes del año 411, año en que, por otra parte, se acepta como fecha del s. 111, con el que tiene evidentes coincidencias⁵⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- Miscellanea Agostiniana* (MA). Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino: Vol. I. *Sancti Augustini sermones post Maurini reperti*, estudio et cura D. Germani Morin, OSB, Roma 1930.
- Patrología Latina*, 46, 826-828.
- Obras Completas de san Agustín* VII, X, XXIII–XVI (1981-1985): *Sermones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sant' Agostino, Discorsi I-VI* (1982-1989). Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana.
- The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century. Sermons, 3/1-11* (1990–1997). Translated by E. Hill, New Rochelle, New York, New City Press.
- ADAM, KARL (1931). «Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus», en *Theologische Quartalschrift* 112: 490-536.
- Augustin d'Hippone* (2003). *Sermons pour la Pâque*, ed. Suzanne Poque, Paris, Sources chrétiennes 116: 78-85.
- ANOZ, JOSÉ (2002). «Cronología de la producción agustiniana», en *Augustinus* 47: 229-312.
- BARROS, PAULO CESAR (2002). «*Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis*». *A eclesiología eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de Hipona e o movimento ecuménico*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- BORGOMEIO, PASQUALE (1972). *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes.
- CHABI, KOLAWOLE (2019). «Augustine's Eucharistic Spirituality in his Eastern Sermons», en *Augustinianum* 59: 475-503.

⁵⁹ Cf. E. Hill, en *Sermons* III/6: 263-264, n. 1 y 13; cf. también CHABI (2019: 495, n.48).

- DROBNER, HUBERTUS (2000). *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum - Überlieferung et Bestand, Bibliographie, Indices*, Leiden-Boston-Köln: Brill.
- EGUIARTE, ENRIQUE – SAAVEDRA, MAURICIO (2020). *El catecumenado en san Agustín. Hacerse cristiano en Milán e Hipona en los siglos IV y V*. Madrid: Ciudad Nueva.
- FRANZ, EGON (1988). *Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie*, 6. Frankfurt am Main – Bern – New York: Peter Lang.
- GESSEL, WILHELM (1966). *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- HAMANN, ADALBERT G. (1967). «La transmission des Sermons de saint Augustin: les authentiques et les apocryphes», *Augustinianum* 25: 311-327.
- HARMLESS, WILLIAM (1995). *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- LA BONNARDIÈRE, ANNE.-MARIE (1977). «L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Ephés. 5, 32», *Recherches augustinienes* 12: 3-45.
- La dottrina eucaristica di sant'Agostino* (1997). Edizione bilingüe di G. di Nola. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- LUIS VIZCAÍNO, PÍO DE (2017). *La Eucaristía según san Agustín. Ver, creer, entender*, Valladolid, Estudio Agustiniiano.
- MARINI, ANGELO (1989). *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino*, Brescia: PAVONIANA.
- REBILLARD, ÉRIC (2001). *Sermones*, en *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos Monte Carmelo: 1199-1221.
- VAN DER MEER, FRANZ (1965). *San Agustín, pastor de almas. Vida y obra de un Padre de la iglesia*. Barcelona: Herder.
- VERBRAKEN, PIERRE – PATRICK (1976). *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Brujas: *Stromata Patristica et Mediaevalia*.

Pueblo de Dios y sacerdocio común: algunas claves para profundizar en la sinodalidad

Dr. Fernando Bogóñez Herreras
Estudio Teológico Agustiniano
ORCID: 0000-0002-1208-6409
fbogonez@yahoo.es

Enviado: 27 julio 2024. / Aceptado: 28 septiembre 2024

Resumen: La Iglesia en los albores del tercer milenio se plantea recorrer la senda de la sinodalidad. El papa Francisco ha asumido este compromiso como programático. En este sentido ayuda profundizar en la imagen de pueblo de Dios, con la que la constitución *Lumen Gentium* se refirió a la Iglesia, y su dimensión sacerdotal. Los bautizados como compañeros de camino conforman el pueblo de Dios que, convocado de entre los pue-

blos, expresa su dimensión social, histórica y misionera. Mientras que el sacerdocio común del que se participa nos hace concebir la vida del creyente como entrega en la misión de anunciar el Evangelio.

Palabras clave: Sinodalidad; Pueblo de Dios; sacerdocio; misión; evangelización; historia; *Lumen Gentium*; bautismo.

People of God and the common priesthood: some keys to deepen synodality

Abstract: The Church, at the dawn of the third millennium, aims to follow the path of synodality. Pope Francis has embraced this commitment as programmatic. In this sense, it is helpful to deepen our understanding of the image of the People of God, with which the constitution *Lumen*

Gentium referred to the Church, and its priestly dimension. The baptized, as companions on the journey, constitute the People of God who, summoned from among the peoples, express their social, historical, and missionary dimension. Whereas the common priesthood in

which we participate allows us to conceive of the believer's life as a dedication to the mission of proclaiming the Gospel.

Keywords: Synodality; People of God; priesthood; mission; evangelization; history; Lumen Gentium; baptism.

El documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) dedicado a *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* señala como *compromiso programático* del papa Francisco las siguientes palabras del discurso en la *Commemoración del cincuenta aniversario de la institución del sínodo de los obispos*: «el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio» (Papa Francisco, 2015:1139). Esta afirmación se ha cristalizado de múltiples formas y quizás la más destacable sea la del *sínodo sobre la sinodalidad*. De hecho, en el documento preparatorio del mismo se indica como «nuestro “caminar juntos”, en efecto, es lo que mejor realiza y manifiesta la naturaleza de la Iglesia como Pueblo de Dios peregrino y misionero»¹.

La CTI ayudó con su reflexión previa sobre la sinodalidad fundamentándose en la eclesiología de la *Lumen gentium* (LG) que «ofrece los principios esenciales para una pertinente inteligencia de la sinodalidad» (n. 42). Entre estos principios se destacan dos, por un lado, la identificación de la Iglesia como *Pueblo de Dios* que «expresa su dimensión social, histórica y misionera» (n. 49). Así como su inherente dimensión sacerdotal (sacerdocio común) por la que participa por el bautismo del sacerdocio de Cristo en el marco de la comprensión de la vida como entrega en el anuncio del Evangelio. Así el documento de la CTI define *sínodo* como «el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios» (n. 3) y más adelante expone que «los creyentes son *σύνοδοι*, compañeros de camino, llamados a ser sujetos activos en cuanto participantes del único sacerdocio de Cristo» (n. 55).

Por tanto, para una comprensión más honda de la *sinodalidad* se profundizará a continuación en las categorías de *pueblo de Dios* y *sacerdocio común* que se encuentran entrelazados entre sí. Para ello vamos a tener

¹ DOCUMENTO PREPARATORIO DE LA XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión* (07.09.2021). <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html>

como referencias el capítulo segundo de la *Lumen gentium* y la exhortación del papa Francisco *Evangelii gaudium* (EG).

1. El «santo pueblo fiel de Dios»

En una entrevista del papa Francisco ofrecida a A. Spadaro para *La Civiltà Cattolica*, poco después de ser elegido indicó que:

«L'immagine della Chiesa che mi piace è quella del *santo popolo fedele di Dio*. È la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen gentium* al numero 12. L'appartenenza a un popolo ha un forte valore teologico: Dio nella storia della salvezza ha salvato un Popolo» (Papa Francisco, 2013: 459).

1.1. Pueblo de Dios en *Lumen Gentium* y su desarrollo posterior

Tal y como afirmaba el papa, *Lumen Gentium* 12 define la Iglesia como *el pueblo santo de Dios*. Esta categoría surgirá de la conciencia conciliar de que la Iglesia es un pueblo cuya santidad brota de su origen trinitario: «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4) con el propósito de ofrecer la salvación a toda la humanidad. El concilio es consciente de que es voluntad de Dios salvar a los seres humanos «no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9). Este pueblo tiene una clara dimensión histórica (peregrina en el tiempo y el espacio), una identidad (dignidad y libertad de los hijos de Dios), una ley (el mandamiento nuevo del amor) y un fin (extender el reino de Dios). Este pueblo de Dios se caracterizará por ser un pueblo sacerdotal en el que «los bautizados son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo» (LG 10)². Este sacerdocio común tiene un sentido netamente oblativo y un carácter misionero. «Para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz» (LG 10).

² Un estudio detallado y minucioso de la nueva concepción eclesiológica que surge del número 10 de la *Lumen Gentium* con su doctrina del sacerdocio común se puede encontrar en la tesis doctoral de JOUVE SOLER, J. (2017), *El sacerdocio común de los fieles: elemento clave para la eclesiología*, Roma, PUG.

¿Cómo se llegan a estas afirmaciones en el concilio? En la historia de la redacción del texto de la constitución sobre la Iglesia, cuyo desarrollo es bien conocido, hay que destacar las vicisitudes del capítulo segundo: *De populo Dei*. En el esquema parcial presentado en el segundo periodo del concilio el orden de los capítulos era: 1.- *El misterio de la Iglesia*; 2.- *Constitución jerárquica de la Iglesia y en especial del episcopado*; 3.- *El pueblo de Dios y en particular los laicos*. Este último capítulo fue objeto de discusión por parte de los padres conciliares entre el 16 y el 25 de octubre de 1963.

Las dos aportaciones más significativas en el debate son dos. La primera, dividir el contenido del capítulo en dos partes. Una dedicada al pueblo de Dios y otra sobre los laicos, que pasará a formar parte del capítulo cuarto de la futura constitución conciliar. La segunda será colocar la parte dedicada al *pueblo de Dios* como capítulo segundo del esquema sobre la Iglesia. Esta propuesta estaba en consonancia con lo que la Comisión de coordinación había planteado al presentar el esquema en el aula conciliar³ y fue apoyada por muchos de los padres conciliares⁴, entre los que destacamos al Card. Suenens que propuso una reorganización de contenidos⁵. El texto corregido (*enmendatus*) será presentado a inicios de la tercera sesión conciliar y en él ya aparecerá el cambio propuesto de un capítulo segundo sobre el *pueblo de Dios* que aprobará la asamblea conciliar el 21 de noviembre de 1964.

Para Congar «el nuevo capítulo no es importante tan sólo por su contenido, lo es ya por su título y por el lugar que se le ha asignado (...) es conocido el carácter doctrinal, con frecuencia decisivo, del orden puesto en las cuestiones y del lugar concedido a cada una de ellas» (Congar, 1966: 10). De hecho, la Comisión de Coordinación al proponer el cambio de

³“Commissio de Laboribus Concilii Coordinandis nuper censuit hoc caput dividendum esse in duas partes, quarum prout sit *De populo Dei in genere* et efformet caput secundum.” *Acta Synodalia*, II/1, 256. Esta propuesta es recordada también en la *Relatio* que elabora el vicepresidente de la Comisión de Doctrina de la fe Browne. Véase *Acta Synodalia* II/1, 339.

⁴Se indica expresamente que más de trescientos apoyaron la propuesta en *Acta Synodalia* III/1, 208.

⁵“In Capite I auferentur ea quae sub numero 2 et praesertim 3 ad thema de Populo Dei spectant, ut ad novum caput II transferantur.” *Acta Synodalia* II/1, 324. La propuesta de reorganización vendrá después.

orden en la presentación del esquema de la segunda sesión conciliar ya proponía la consecución de varios objetivos entre los que habría que destacar una mejora en la organización del esquema; poner de relieve la historicidad de la Iglesia; y destacar lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, anterior a cualquier tipo de distinción, ya sea de estado o ministerio, todo ello en el plano de la existencia cristiana⁶.

Congar señala que en la *Lumen Gentium* se coloca «como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal (...), y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social» (Congar, 1966: 10). Una hermenéutica eclesiológica que estaría fundamentada en la praxis evangélica en la que Jesús primero reúne y crea un grupo de discípulos y de entre ellos elige a los apóstoles. En este sentido el contenido de la expresión conciliar pueblo de Dios aplicada a la Iglesia supone «...a la vez la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de los miembros» (Congar, 1966: 21).

La imagen paulina de *cuerpo* utilizada en el capítulo primero de *Lumen gentium* (n. 7) ayudaría a comprender el dinamismo del pueblo de Dios. La Iglesia tiene por cabeza a Cristo y mediante el bautismo somos miembros de su cuerpo, «nos configuramos» con Él. Por otro lado, la eucaristía nos hace estar en «comunión con Él y entre nosotros». Así con la imagen de *cuerpo* el pueblo de Dios se comprende como un organismo vivo que necesita, teniendo a Cristo como cabeza, la comunión y complementariedad en la pluralidad de sus miembros⁷. «... Dios distribuyó cada uno de los miembros en el cuerpo como quiso. Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Sin embargo, aunque es cierto que los miembros son muchos, el cuerpo es uno solo» (1 Cor 12, 18-20).

Por otro lado, el cuerpo está para hacer presente en el tiempo y en el espacio lo que hay en el interior y Cristo «se sirve de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (LG 9). Si todo el cuerpo está en función de la misión,

⁶ Cf. Acta Synodalia II/1, 216.

⁷ «Tenemos siempre un conjunto de miembros, que viven y actúan, que participan en la cualidad o dignidad de vida del cuerpo, y una estructura de funciones con una cabeza para, para asegurar la unidad y la conducta del todo» (Congar, 1966: 24).

cada uno de los miembros también: «Es el pueblo de Dios así estructurado quien tiene la misión y representa en el mundo el *signo de salvación* establecido por Dios» (Congar, 1966: 24).

En el desarrollo de la eclesiología postconciliar la definición de Iglesia como pueblo de Dios, después de unos primeros momentos de auge, fue poco a poco eclipsada por el predominio de otras categorías como la de *comunión*. La Comisión Teológica en un documento de 1984 titulado *Cuestiones selectas de eclesiología* llega a sostener que Pueblo de Dios «había llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio» (CTI, 1984: 336) y había sido preferida respecto a otras como «cuerpo de Cristo» o «templo del Espíritu Santo. El motivo es que tenía la ventaja de expresar mejor «la realidad sacramental común participada por todos los bautizados, como dignidad en la Iglesia y, a la vez, como responsabilidad en el mundo. Simultáneamente, la naturaleza comunitaria y la dimensión histórica de la Iglesia quedan subrayadas, como lo deseaban muchos Padres» (CTI, 1984: 336).

En todo caso en el *Prólogo* de este documento el Card. Ratzinger advertía que era necesaria una reflexión sobre su tratamiento en la teología postconciliar con las siguientes palabras:

«La noción de «Pueblo de Dios», que el Concilio colocó con razón en una clara luz, integrada sin duda en la imagen que el Nuevo Testamento y los Padres tienen de la Iglesia, se ha convertido, poco a poco, en un «slogan» de contenido bastante superficial; allí también era necesario aportar precisiones» (CTI, 1984: 328).

En este documento de la Comisión Teológica se mostrará que el concilio al concebir a la Iglesia como pueblo de Dios lo había hecho con el objetivo de expresar mejor la realidad sacramental y dignidad común de la que participan todos los bautizados y su dimensión histórica, con la consiguiente responsabilidad con el mundo. Además, con la categoría de pueblo de Dios se destacaría simultáneamente la naturaleza comunitaria de la Iglesia.

Sin embargo, sólo un año después del texto de la Comisión Teológica, el *Sínodo de los obispos* en el balance que elabora a los veinte años del concilio situará como idea central de la eclesiología conciliar la de *comunión*. Así en la *Relación final* podemos leer: «L'eclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio» (Sínodo dei

Vescovi, 1985: 1789)⁸. Este cambio de paradigma⁹ que acentúa la comunión con Dios y con los demás miembros de la Iglesia planteará el paso de una hermenéutica conciliar “*Misterio –Pueblo de Dios– Misión*” a otra donde *pueblo de Dios* es reemplazado por *comunión*.

Las causas de un progresivo desdibujamiento de la categoría *Pueblo de Dios* fueron debidas, según E. Bueno, a los siguientes factores:

«...por un lado se cuestionaron los datos exegéticos acerca de su centralidad en el Nuevo Testamento; se denunciaban las interpretaciones de carácter político y sociológico a las que en ocasiones había estado sometida; el descontento ante la mentalidad individualista o masificada que reclamaba más intensas y directas experiencias comunitarias» (Bueno, 2020: 29)¹⁰.

Por otro lado, desde el inicio del pontificado del papa Francisco se ha puesto de nuevo en valor la definición de Iglesia como *pueblo de Dios* desde una eclesiología integradora con la categoría de comunión. Es interesante en este sentido las siguientes palabras del teólogo argentino C. M. Galli.

«La Iglesia es la comunión del Pueblo de Dios en la historia o el misterio del Pueblo peregrino de Dios en comunión. Las nociones comunión o sacramento son empleadas en sentido predicativo o atributivo. La Iglesia es una comunión, pero no decimos que la comunión es la Iglesia, porque aquel es un concepto análogo que se predica de distintos sujetos, como la Trinidad, la Eucaristía y la Iglesia. En cambio, el título Pueblo de Dios señala el sujeto y es un concepto subjetivo. El Pueblo de Dios es misterio o sacramento de comunión» (Galli, 2017:121)¹¹.

⁸ Véase KASPER, W., (1986), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Testi e commento*, Brescia, Queriniana.

⁹ «la sostituzione di Popolo di Dio con un altro concetto» (Pottmeyer, 2000: 21).

¹⁰ Véase Colombo, 1985: 97-169; y también Mazzillo (1995) 553-587.

¹¹ Para poder apreciar con mayor detalle en Scannone, 2014: 31-50. En España Pedro Rodríguez afirmaba ya en el año 1996 «que una eclesiología fiel a las fundamentales opciones del Concilio Vaticano II, y receptiva a la vez de los mejores desarrollos de la teología posconciliar, es una eclesiología que debe recuperar a fondo el tema Pueblo de Dios como concepto básico para la comprensión de la Iglesia». (Rodríguez, 1996: 283).

Se busca retomar la lógica de los dos primeros capítulos de *Lumen Gentium* sin excluir la categoría de comunión¹², necesaria para profundizar en la relación del origen trinitario de la Iglesia y la necesidad de la unión entre los diferentes miembros que la conforman. El pueblo de Dios no se reduce a una realidad sociológica, sino que tiene un elemento que le distingue que es su dimensión histórico-salvífica y la corresponsabilidad en la misión.

Tenemos que destacar, como elemento precursor, la aportación hecha por la original recepción argentina de la categoría conciliar pueblo de Dios. La Facultad de Teología de Buenos Aires «...en 1965, fue pionera en comentar la constitución *Lumen gentium*. Entonces mostró la unidad de sus dos primeros capítulos a partir de las categorías Misterio y Pueblo. El “misterio de la santa Iglesia” (LG 5) se realiza en la historia en forma “de un pueblo” (LG 9)» (Galli, 2017: 119).

Esta reflexión coloca en el primer plano de la eclesiología la relación entre el pueblo de Dios y la cultura (o culturas). Con ello se deja a un lado ciertos modelos colectivistas, sociales y políticos que identificarían al pueblo con una nación, una etnia o una clase social. Así el pueblo de Dios es el que se encarna en muchos pueblos tal y como vendría formulado en *Lumen Gentium* 13: «Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. (...) la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume». Teólogos como L. Gera¹³, R. Tello, J. C. Scannone o C. Galli han desarrollado ampliamente, dentro del contexto argentino, esta reflexión sobre el *pueblo de Dios*¹⁴.

¹² «Il tema della comunione non esclude il Popolo di Dio né deve prendergli il posto. Il concetto di comunione è più ristretto di popolo. Il popolo è una forma di comunione, ma include più elementi del concetto di comunione. Comunione porta su di sé limiti evidenti, perché si riferisce all'aspetto divino della chiesa dimenticando la sua natura umana e favorendone la concezione disincarnata e distante dal mondo» (Comblin, 2002: 23).

¹³ Es muy interesante la recopilación de nueve escritos que se hace de L. Gera con el título *La teología argentina del pueblo*. En ella se ofrecen diversos aspectos que nos ayudan a conocer la génesis y principios inspiradores de la teología del pueblo.

¹⁴ Existe una reciente tesis doctoral de J. A. Pérez titulada *La recepción de la categoría conciliar pueblo de Dios en la teología argentina y su proyección en la Evangelii Gaudium*. En este trabajo nos encontramos con una síntesis del pensamiento de estos teólogos.

1.2. Santidad y fidelidad para la misión

El pontificado del papa Francisco ha resaltado algunos aspectos de la teología argentina del pueblo de Dios¹⁵ y ha puesto de nuevo de relieve el bautismo como clave primordial de identidad y pertenencia eclesial¹⁶. Tal y como veíamos antes la Iglesia es llamada de manera preferente por el papa *santo pueblo fiel de Dios*. Para comprender mejor esta definición de Iglesia recogida de *Lumen Gentium* 12 nos remitimos a la exhortación *Evangelii gaudium*.

Esta expresión la encontramos en los números 125 y 130 en el contexto del capítulo tercero dedicado al *anuncio del evangelio*. Anteriormente en LG 111 se plantea como punto de partida la referencia eclesiológica de la estructura de los dos primeros capítulos de *Lumen Gentium*: *misterio –pueblo– evangelización (misión)*. Así la Iglesia desde su origen en el misterio trinitario, del cual se deriva su santidad, es constituida como pueblo en su peregrinar en la historia¹⁷ con la misión de anunciar el Evangelio. De modo que “...este sujeto de la *evangelización* es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un *pueblo* que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional...” (EG 111).

A la definición de la Iglesia como *pueblo santo de Dios* el papa Francisco añade el atributo de *fiel*. Con este término se remitiría a la experiencia de ese resto del pueblo de Israel que permanece fiel ante una situación en la que no encuentra ningún tipo de refugio o auxilio divinos. Una experiencia de fidelidad que también puede atribuirse al nuevo pueblo de Dios que vive en el mundo «sin ser del mundo» (Jn 15, 19). Una experiencia de ser extranjero y de desvalimiento que ayudaría a apreciar la vida

¹⁵ «Francisco asume, enriquece y universaliza la *teología argentina del Pueblo de Dios, el/los pueblos y la pastoral popular*, porque incluye una eclesiología, una teología de la cultura y de la historia y una teología pastoral» (Galli, 2016: 61-62).

¹⁶ Un estudio en profundidad de la eclesiología del papa Francisco se encuentra en la monografía de E. Bueno titulada *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*.

¹⁷ «para el papa Francisco el primer plano lo ocupa la Iglesia como pueblo de Dios en camino» (Kasper, 2015: 114).

teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres y sus sufrimientos (nn. 125 y 142). A lo largo de la *Evangelii Gaudium* el papa al referirse a la Iglesia como *Pueblo fiel* buscaría subrayar su dimensión histórica (n. 144) y el hecho de que se encarna en los pueblos de la tierra con su cultura propia (n. 115). El pueblo fiel consta de rostros concretos: «Es lindo ser pueblo fiel de Dios. ¡Y alcanzamos plenitud cuando rompemos las paredes y el corazón se nos llena de rostros y de nombres!» (n. 274). De este modo, se opone a lo exclusivamente *organizativo* o lo meramente institucionalizado (nn. 95 y 96). De hecho, todos los bautizados que conforman el pueblo fiel son «discípulos misioneros» (n.120) y todos los carismas deben estar al servicio de toda «la comunidad evangelizadora» (n. 130).

En cuanto al atributo de *santo* que acompaña siempre en la exhortación *Evangelii gaudium a pueblo fiel de Dios* hay que buscar su sentido en el origen trinitario de la Iglesia por el «que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena» (LG 40). Una santidad que va unida a la convicción compartida con Pablo VI por la que la Iglesia «existe para evangelizar» (*Evangelii Nuntiandi*, 14) ya que en todos los bautizados «... actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar» (n. 119).

2. Un pueblo sacerdotal

La constitución *Lumen gentium* después de definir a la Iglesia como pueblo de Dios en el n. 9 inmediatamente después, en el n. 10, lo describe como pueblo sacerdotal. Nos encontramos así por primera vez con un concilio que afirma que el pueblo de Dios está conformado por «sacerdotes para Dios» (LG 10):

«Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó...» (LG 10).

Recordemos que la reforma protestante obligaría al concilio de Trento, y a la teología posterior, a ocuparse del sacerdocio ministerial y

dejar a un lado el tema del sacerdocio común. En todo caso la afirmación conciliar del *sacerdocio común* vendrá fundamentada por el magisterio citado de los papas Pío XI y a Pío XII.

En concreto de Pío XI se citará en la constitución conciliar la intervención *Miserentissimus Redemptor* del 8 de mayo 1928 en la que podemos leer:

«... toda la grey cristiana, llamada con razón por el Príncipe de los Apóstoles «linaje escogido, real sacerdocio» (1 Pe 2,9), debe ofrecer por sí y por todo el género humano sacrificios por los pecados, casi de la propia manera que todo sacerdote y pontífice «tomado entre los hombres, a favor de los hombres es constituido en lo que toca a Dios» (Heb 5,1)»¹⁸.

Es toda la Iglesia la que hace presente la salvación y la ofrece al mundo por lo que la dimensión sacerdotal de la comunidad cristiana se plantea en una doble dimensión. *Hacia dentro*, ya que la Iglesia formada por seres humanos necesita constantemente del perdón y la renovación. «Caminando, pues, la Iglesia en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, (...), bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» (LG 9).

Pero también *hacia fuera*, hacia el mundo en tanto en cuanto la Iglesia busca que la humanidad encuentre al Salvador. «Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu» (LG 13).

Lo anteriormente indicado será ampliado a un ámbito más existencial por Pío XII que en el n. 108 de la encíclica *Mediator Dei* afirma que los cristianos son miembros de Cristo sacerdote, que el signo del Bautismo los destina al culto y, que en su condición ordinaria de vida, participan en el sacerdocio de Cristo : «atque adeo ipsius Christi sacerdotium prosua condicione participant» (Pío XII, 1947: 555). Se ensancha así la participación en el sacerdocio de Cristo al unir la celebración con la vida concreta de cada creyente. De Pío XII también se citará el n. 7 de la *Alocución* de

¹⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 20 (1928) 171.

Pío XII *Magnificate Dominum*, en donde podemos leer «Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere « sacerdotium », neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet» (Pío XII, 1954: 678) que cita 1 Pe 2, 5. Por otro lado en esta Alocución ya se indica un *sacerdocio común a todos los cristianos* que difiere en grado y esencia del sacerdocio ministerial¹⁹.

Las palabras y las fuentes utilizadas en LG 10 no nos pueden hacer interpretar el «sacerdocio común en sentido figurado, sino que es un sacerdocio real, formal y propio. El texto comienza de hecho con rotundidad al declarar que todo sacerdocio proviene de *Cristo sumo sacerdote* y «la idea de una consagración, que se aplica a toda la vida cristiana» (Philips, 1969: 184). Este sacerdocio al que *Lumen gentium* designa, tras diversos intentos de modificación por algunos padres conciliares en los *modi, sacerdotium commune* lo es porque es común a todos los bautizados. Es decir, se entiende como una propiedad de la gracia, de la filiación divina, que se posee debido al bautismo por el que se participa del sacerdocio de Cristo en la Iglesia. De este modo, el sacerdocio del pueblo de Dios se designaría común por un doble motivo: porque es recibido por todos y cada uno por el bautismo; y porque sería, como algún autor ha indicado, un sacerdocio de comunión²⁰.

Esta comunión se manifestaría expresamente en la relación entre el sacerdocio común y el ministerial que «aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10b). La *Relatio Generalis* del n.10 de *Lumen gentium* en su explicación indicaba lo siguiente:

«Si verum est quod Hierarchia sub certo aspectu praecedit fideles, quos ad fidem et vitam supernaturalem generat, remanet tamen quod et Pastores et fideles ad unum pertinent Populum. Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc

¹⁹ «...firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum utique et arcanum, «sacerdotium» non gradu tantum, sed etiam essentia differre...» (PIO XII, 1954: 669).

²⁰ La expresión sacerdocio común, sería sin duda más justo sustituirla por sacerdocio de comunión, comunión en el sacerdocio de Cristo, comunión de todos en el único sacerdocio bautismal. Cf. Tillard, 1988: 219.

finem ordinatur. Populus imprimis *in sua totalitate* considerari debet, ut exinde clarius pateat tum munus Pastorum qui fidelibus media salutis praestant, tum vocatio et obligatio fidelium, qui conscii de sua personali responsabilitate, cum pastoribus collaborare debent ad diffusionem et ulteriorem sanctificationem totius Ecclesiae»²¹.

En este mismo sentido también en la exhortación del papa Francisco *Evangelii gaudium* podemos leer lo siguiente:

«No hay que olvidar que cuando hablamos de la potestad sacerdotal nos encontramos en el ámbito de la *función*, no de la *dignidad* ni de la santidad. El sacerdocio ministerial es uno de los medios que Jesús utiliza al servicio de su pueblo, pero la gran dignidad viene del Bautismo, que es accesible a todos» (EG 104).

En todo caso siempre encontramos que subyace el dinamismo de la misión. Cristo hace «de su pueblo una comunidad consagrada (...) En cada fiel, en cada miembro del pueblo de Dios, Cristo quiere continuar su misión. Todo el que entra en la Iglesia por el sacramento del bautismo recibe, por ese mismo hecho, la consagración sacerdotal» (Smedt, 1966: 469).

3. Sacerdocio común y sinodalidad

Ya que la categoría pueblo de Dios está intrínsecamente unida a su dimensión sacerdotal profundizar sobre esta relación ayudaría a una mejor comprensión de lo que es la sinodalidad. En este sentido en el número 55 del documento de la Comisión Teológica sobre *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* podemos leer:

«la sinodalidad expresa la condición de sujeto que le corresponde a toda la iglesia y a todos en la iglesia. los creyentes son *σύνδοιοι*, compañeros de camino, llamados a ser sujetos activos en cuanto participantes del único sacerdocio de Cristo ...».

De hecho, los *σύνδοιοι* están llamados a ser *sujetos activos* de la evangelización porque participan del sacerdocio de Cristo por el bautismo. Este sacerdocio de Cristo cuando uno profundiza en él podría generar una cierta sorpresa ya que no le encontramos vinculado a la tribu de Leví ni al templo en la práctica de acciones cultuales propias de los sacerdotes.

²¹ «Relatio Generalis», en *Acta Synodalia* III/1, 210.

De hecho, vemos con frecuencia a Jesús enfrentado a éstos y cuestionando, en una clara sintonía con una cierta tradición profética, algunos aspectos de la ley y el culto judíos. Lo que si vemos es que Jesús muestra en sus acciones y palabras una autoridad inédita para sus contemporáneos (cf Mc 2, 28) y que se atreverá ante sus ojos a hacer modificaciones de preceptos tales como el de la pureza legal o el sábado (cf Mc 7, 15; Mc 2, 26-27). Esto supuso que le siguieran muchos por la novedad que proponía, aunque de manera progresiva le abandonaran al frustrar sus expectativas. A pesar del abandono y la oposición cada vez más patente, Jesús mantiene la coherencia y entrega su vida en la cruz.

3.1. *El sacerdocio como proexistencia*

Muy pronto la muerte de Jesús fue interpretada como una *muerte por* pero sin olvidar nunca que debía ser entendida desde una *vida por*, una vida enteramente dirigida, orientada hacia los demás, como apuntó Schürmann una *proexistencia* (Schürmann, 1982: 145). Las primeras comunidades cristianas comenzaron muy pronto a destacar y poner como modelo esta entrega como un sacrificio existencial que superaría todos los anteriores. Así «...para Pablo, los sacrificios judíos encuentran constantemente su cumplimiento en la muerte de Cristo en la cruz, el solo y único sacrificio verdadero de los tiempos nuevos» (Quesnel, 2004:16). La muerte de Jesús en la cruz constituirá tanto el cumplimiento como el final de los sacrificios que se ofrecían en el templo de Jerusalén. En la entrega se revela en plenitud la justicia de Dios que es misericordioso y perdona los pecados que la humanidad había cometido desde sus orígenes. «Dios lo constituyó medio de propiciación mediante la fe en su sangre, para mostrar su justicia pasando por alto los pecados del pasado» (Rom 3,25).

En los escritos paulinos nos encontramos con la reflexión de que Cristo murió «por nuestros pecados» (1Cor 15, 3); «por nosotros» (1 Tes 5, 10). El *morir por* tiene una clara connotación sacrificial que nos recuerda de forma análoga el papel que jugaron en el pueblo de Israel el «sacrificio por el pecado» (Lev 4, 1-5.13) y «el sacrificio de reparación» (Lev 5, 14-26). Será en la primera carta a los corintios donde nos encontramos con una expresión netamente sacrificial para referirse a Cristo como el *cordero pascual* que ha sido ya inmolado (cf. 1 Cor 5,7) y ha inaugurado la nueva Pascua. En la segunda carta a los corintios se amplía

la perspectiva al añadir los aspectos de reconciliación y universalidad de la salvación en su entrega.

En la muerte de Jesús «Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin pedirles cuenta de sus pecados» (2 Cor 5, 19). «Cristo murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15). Asimismo se vislumbra en estos textos un dinamismo bautismal por el que el bautizado puede decir, configurado existencialmente con el misterio pascual, que «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20). También otros términos utilizados por Pablo tales como *compra*, *redención* o *rescate* permitirán una comprensión de la muerte en cruz de Cristo como sacrificio y su efecto de liberación de la esclavitud del pecado. Así con su entrega libre Jesús nos rescata y *compra* nuestra libertad. «Para ser libres nos ha liberado Cristo» (Gal 5,1).

No hemos de extrañarnos que la predicación cristiana primitiva no hablase del sacerdocio de Jesús. Morir por alguien, el «murió por nosotros» (1Tes 5,10), no supone una comprensión como sacrificio en el sentido ritual de la palabra. De hecho, la muerte de Jesús es la ejecución de una condena a muerte.

3.2. *La novedad de la carta a los Hebreos*

El uso que hará Pablo de ciertos términos cultuales para referirse a la muerte de Jesús tales como «nuestro cordero pascual, Cristo ha sido inmolado» (1 Cor 5,7) ayudarán que en una reflexión posterior sobre la muerte de Jesús se pudiera relacionar en cierto modo «el misterio de Cristo con el mundo sacerdotal, sin hablar todavía del sacerdocio de Cristo» (Vanhoye, 1995: 82). La novedad en la carta a los Hebreos es que en ella encontramos de manera explícita que se designa a Jesús en varias ocasiones como *sumo sacerdote*. El autor de este escrito es consciente y reconoce la dificultad de este paso y llegará a decir «si estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote» (Hb 8,4).

De hecho «afirmar que Cristo era sacerdote significaba correr el peligro de debilitar la fe cristiana, favoreciendo la vuelta a una mentalidad religiosa propia del Antiguo Testamento. Aunque negar el sacerdocio de Cristo era destruir la proclamación del cumplimiento cristiano de las Escrituras y provocar una ruptura entre el nuevo y el antiguo» (Vanhoye,

1995: 83). Ante este dilema el autor de la carta a los Hebreos llevó a cabo un importante esfuerzo de profundización de una gran envergadura y complejidad. La primera vez que se llama a Cristo *sacerdote* se encuentra al final del capítulo 2 con el término *sumo sacerdote* y se relacionará el concepto de sacerdocio propio del Antiguo Testamento con la enseñanza cristiana. Este ser sacerdote de Cristo tiene una condición previa.

«*Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que a Dios se refiere, y expiar los pecados del pueblo*» (Hb 2,17).

En este versículo aparece el requisito de Jesús para acceder al sacerdocio, que no es otro que *parecerse en todo a sus hermanos* y ese todo también supone los aspectos más dolorosos de la vida humana como es el sufrimiento y la muerte. Estamos ante el misterio de la encarnación y anadamiento que no correspondería con la idea veterotestamentaria de sumo sacerdote en la que se incluye el ser el escalón más alto de la sociedad por lo que chocaría con la *kénosis*.

Este *parecerse en todo* supone en Jesús una muerte terrible, la muerte de cruz. Con la paradoja de que su muerte vence a la muerte. De hecho, la primitiva predicación cristiana del *Kerygma* recurrirá a textos del Antiguo Testamento referidos al mesianismo real para profundizar en la pasión como elemento previo y necesario de la glorificación del Hijo. El autor de la carta a los Hebreos utilizará esta misma lógica para señalar la gloria de la que goza Cristo junto al Padre y pasar, aquí la novedad, de la concepción cristológica tradicional a la sacerdotal.

La carta a los Hebreos proclama a Jesús como mesías glorioso que en su dimensión mediadora, acontecida en la muerte en cruz, nos entrega esa gloria. Él Hijo se convierte en el mediador perfecto ya que por su encarnación asume y hace suyo todo lo que es propio de la naturaleza humana y la une a sí mismo. Llegados a este punto en Hebreos surge la cuestión sobre cómo es que el Hijo de Dios pueda hacerse uno de nosotros, seres humanos empecatados. Existe una distancia y una oposición radical, que provoca que la encarnación se convierta en un escándalo. La respuesta que se da en Hebreos es que esto sólo es posible gracias a la iniciativa salvífica de Dios de tal modo «que ha sido probado en todo, como nosotros, menos en el pecado» (Hb 4, 15). La cristología de Hebreos se

inicia en el misterio de la encarnación (*hermano de los hombres*) para llegar a la afirmación *sacerdocio* de Cristo y profundizar en su sentido.

La afirmación que Cristo es *sumo sacerdote* se vinculará al término *casa de Dios*. Esta casa «somos nosotros» (Heb 3, 6b) los que formamos parte de la Iglesia. La casa de Dios de la que Cristo es la piedra angular y formada por multitud de piedras vivas. Esta lógica plantea un sacerdocio de Cristo que pervive en la comunidad cristiana y cierra la posibilidad de concepciones individualistas o sólo verticales de la fe. El hecho de ser cristianos supone la relación con Dios necesariamente unida a la relación con los demás. De hecho «no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades» (Heb 4, 15). Una novedad que chocaría con la perspectiva tradicional judía en la que para llegar a ser sumo sacerdote habría que someterse a una serie de ritos de separación (Ex 28-29; 40, 13-15; Lev 8-9).

En su muerte y resurrección el Hijo es glorificado lo que le confiere la autoridad sacerdotal más alta que es posible concebir y a su vez nos acoge misericordiosamente. Una relación vertical y horizontal, con Dios y con los seres humanos, estrecha y perfecta. La gloria del Hijo es la del amor generoso y misericordioso. El sacerdocio de Cristo no es una posición en la que elevarse para estar por encima de los demás, sino de servicio por el que se ofrece ese amor.

3.3. *El sacerdocio del pueblo de Dios*

El concilio afirma que todos los bautizados «son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo» (LG 10). Existe una serie de textos neotestamentarios de la primera carta de Pedro y del libro del Apocalipsis citados en este párrafo que nos pueden ayudar a comprender su sentido.

3.3.1. *La primera carta de Pedro: un sacerdocio santo y real*

Los destinatarios de la primera carta de Pedro son «los peregrinos de la diáspora» (1Pe 1, 1) en Asia menor lo que supone que serían de origen pagano y conversos *marginados* a los que «...se les trata con recelo, se les calumnia y sólo se les conceden derechos políticos, económicos y sociales muy limitados» (Elliot, 2013: 71). La carta es una exhortación a la fidelidad en una situación de marginación y «... lo que busca es alentar

a los creyentes a que perseveren en la fe a pesar del sufrimiento, teniendo una conducta ejemplar que no solo suscite el reconocimiento, sino también la pregunta por sus motivos, es decir, por las razones de su esperanza» (Schultz, 2017: 149).

Al inicio se recuerda que si son extranjeros en donde viven también han sido elegidos por Dios. El apelativo de *elección* recuerda las palabras del Éxodo: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6). A esta idea se articulan otros «...epítetos que en otro tiempo se aplicaban únicamente a Israel (como diáspora / dispersión –que en su origen remitía a los israelitas «dispersos» de la tierra de Israel, es decir, que residían fuera de ella–, el «pueblo santo», el «rebaño» o «la casa de Dios»), fueron asimilados por los discípulos de Jesús para afirmar que la comunidad de Cristo es el pueblo con el que Dios ha sellado una nueva alianza» (Elliot, 2013: 71-2).

Una vez visto el contexto de la carta que, salvando las distancias, podría tener ciertas semejanzas con ciertas realidades de la Iglesia hoy en día, nos interesa analizar el texto citado en *Lumen Gentium* 10 que es el de 2, 4-10. Este pasaje comienza con el empleo de la imagen de la *pedra viva* aplicada a Cristo, que es *rechazada por los hombres*, pero *elegida* por Dios. El mismo término, *pedras vivas* se aplica al *vosotros* de la comunidad cristiana. Los creyentes participan por el bautismo en el dinamismo de la construcción de una *casa espiritual*, la casa de Dios, una casa santa, que no es otra que la Iglesia, y cuya piedra angular es Cristo. Así los bautizados se convierten en corresponsables de su construcción de tal modo que ese *sacerdocio santo* se podría comprender en este pasaje como una actividad compartida de edificación de la comunidad cristiana.

¿*Cómo se construye esta casa?* La respuesta que se da es la de «ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo» (1 Pe 2, 5). Para aclarar su sentido el autor de la carta pondrá como modelo a Jesucristo: «para que sigáis sus huellas. Él no cometió pecado ni encontraron engaño en su boca. Él no devolvía el insulto cuando lo insultaban; sufriendo no profería amenazas» (1Pe 2, 22-24). Así el sacrificio espiritual agradable a Dios tiene que ver con la misericordia mostrada por Jesús en la cruz. La entrega de la vida del creyente por amor se sigue de la adhesión a Cristo lo que le hace que se inserte en el misterio pascual. El sacerdocio de Cristo planteado como *proxistencia* nos ayuda a comprender el tipo

de sacerdocio del que participa el bautizado y que es compartido por todos los que se encuentran en esa casa espiritual.

En el mismo pasaje más adelante se puede leer: «Vosotros, en cambio, sois un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa.» (1 Pe 2, 9). Coinciden 2,5 y 2,9 en que el sacerdocio es algo de lo que participan todos los bautizados, es común a todos. De hecho, la expresión *hierateuma* en ambos textos que se traduce como sacerdocio se refiere a ese *vosotros* de la comunidad cristiana destinataria de la carta. En ambos textos se vislumbran algunos detalles tales como que el sacerdocio comporta plantearse la vida como una ofrenda y asumir la tarea de anunciar (función de mediación) la salvación.

También en 2,5 se calificará al *sacerdocio* como *santo* que se complementa en 2,9 en donde se afirma que es *real*. El llamar santo al sacerdocio aludiría a la relación con Dios, en concreto al ofrecer la propia existencia, mientras que el de real al hecho de poder participar de la gloria de Cristo en esa entrega. También ayudan las referencias en ambos textos al libro del Éxodo (19,6), en la traducción de los LXX, que nos lleva a ver una diferencia importante entre Israel y la Iglesia. Así mientras que en el Éxodo se habla de una promesa en la primera carta de Pedro es un hecho: *sois*.

En este contexto habría que volver al tema de la *elección* contextualizada por Ex 19,5 e Is 43, 20s. En estos dos textos la elección del pueblo no es sino la intervención de Dios con un grupo social para convertirlo en testigo de su plan de salvación. En el caso de la comunidad cristiana es una elección para ser testigos del evangelio de Jesucristo. Por otro lado, en 1 Pe 2, 10 se evoca el texto de Oseas 2, 25: «Los que antes erais no-pueblo, ahora sois pueblo de Dios, los que antes erais no compadecidos, ahora sois objeto de compasión». Los cristianos tratados como extranjeros son a pesar de todo un pueblo de elegidos por Dios, aunque al invertir los nombres simbólicos dados a los hijos eliminaría todo posible sentimiento de orgullo. De hecho «los cristianos son «gente de paso y extranjeros» en el mundo (1 Pe 2,11), marcados con el don y la responsabilidad de anunciar a todos el Evangelio del Reino» (CTI, 2018: n. 50).

3.3.2. La mirada escatológica

En el número 10 de *Lumen gentium* se cita Ap. 1, 6 y 5, 9-10. En ambos pasajes se plantea igual que en la primera carta de Pedro el tema

del sacerdocio para referirse con él al pueblo de Dios. El contexto de los destinatarios de la primera carta de Pedro y del libro del Apocalipsis coinciden en estar escritos para comunidades en crisis provocadas por factores externos o internos y con el objetivo de mantener la fe y consolar ante la situación que se vive.

Aunque del Apocalipsis sólo se citan dos textos en *Lumen Gentium* 10 (que serán los que veamos con detenimiento) en él nos encontramos con tres lugares en los que se plantea el sacerdocio del nuevo pueblo de Dios. En todos los casos aparece en un contexto glorioso, ya sea en una doxología (1, 4-6), un cántico de alabanza (5, 10) o una bienaventuranza (20, 6). No faltará en todos ellos el recuerdo del camino de sufrimiento que lleva a esa gloria. En concreto la sangre de Cristo (capítulos 1 y 5), unida al martirio de los cristianos (capítulo 20). Así dentro del contexto litúrgico, que anticipa la liturgia eterna, se establece la unión entre culto y vida. Se usa un vocabulario realista, no sacrificial porque es en la historia, en la realidad de lo cotidiano donde debe establecerse la relación de los creyentes con Cristo. En este sentido la fidelidad cristiana en medio de las dificultades de la vida encuentra primero su inspiración y plenitud en el encuentro litúrgico con Dios en su doble dimensión histórica y de plenitud más allá de la historia.

Ap. 1,5: «Al que nos ama, y nos ha librado de nuestros pecados con su sangre, y nos ha hecho reino y sacerdotes para Dios, su Padre. A él, la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén».

El contexto algo más amplio en el que se inscribe este versículo es el pasaje 1, 4-8 donde se revela cómo Dios alienta la historia hacia su final. El comienzo del libro del Apocalipsis es una solemne doxología en la que «Al saludo inicial de bendición por parte de Dios del Espíritu y de Cristo (1,4-5a), responde una explosión de alabanza y de gratitud por parte de la asamblea que se siente amparada por el amor continuado de Cristo» (Vanni 1999: 31). Es el diálogo litúrgico el que pone de relieve a la comunidad cristiana como protagonista que interactúa con Dios²².

²² De hecho «el diálogo litúrgico, puesto de relieve al comienzo del libro, prepara a la comunidad eclesial para esa purificación penitencial que será el tema de fondo de la primera parte y para el discernimiento del rol activo, que será el tema de fondo de la segunda parte» (Vanni, 2005:125).

Gracias a la iniciativa amorosa de Dios manifestada en Cristo se nos ha ofrecido la liberación del pecado por su muerte y resurrección. Aquellos que han acogido la salvación se convierten en *linaje real, sacerdotes para Dios*. Ambos términos tomados de Ex 19,6 («seréis para mí un linaje real, unos sacerdotes») muestran que lo que fue promesa ahora es realidad. Cristo nos ha hecho sacerdotes. Así al liberarnos del pecado ya no existe este obstáculo para poder relacionarse con Dios. De hecho, nunca un sacerdote antiguo, ni judío ni pagano, se había encontrado en una situación semejante de un acceso sin impedimento alguno a Dios. La forma de acceder de este nuevo sacerdocio es novedosa y será por el bautismo, por pertenecer a la *ecclesia*, al grupo de los santos, por lo que pueden acercarse a Dios para rendirle culto sin ninguna traba.

Ap. 5,10: «y has hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes, y reinarán sobre la tierra».

El contexto en el que se enmarca este versículo es el de los capítulos cuarto y quinto. En ellos Cristo glorificado y victorioso ejerce el señorío del mundo junto a Dios. Destacamos entre los símbolos de los que el libro del Apocalipsis se nutre el uso de la imagen *cordero*, el «cordero de pie» (Ap 5,6). Representa a Cristo resucitado que asume el reinado escatológico sobre el mundo, que «...marcado por la pasión que, con la plenitud de su potencia mesiánica y del Espíritu, es el único capaz de abrir el libro que contiene el proyecto de Dios sobre la historia de los hombres» (Rojas, 2013: 132).

Las razones son tres, la primera es por haber sufrido una muerte violenta; la segunda, por liberar al pueblo de entre las naciones de su esclavitud; y la última porque «las personas rescatadas por Cristo para Dios eran liberadas para constituir un “reino de sacerdotes” (...) No obstante, el autor tiene cuidado en afirmar que sólo los cristianos que, como Cristo, salgan victorioso podrán ejercer el poder real en el futuro escatológico» (Schüssler, 1997, 92).

El texto citado recoge el contenido de Ap 1, 5 y lo planteará desde otra perspectiva. Afirmar que el *reino de sacerdotes* es el que *reinará* supone una mirada a un futuro que no es una promesa sino una realidad. De hecho, recuerda en cierto modo a lo escrito en 2 Tm 11-12. «...si morimos con él, también viviremos con él; si perseveramos, también reinaremos con él». En el libro del Apocalipsis se evidencia la unión entre dignidad real y sacerdotal. En medio de las dificultades del día a día se in-

siste en que la comunidad cristiana es *linaje real* con el sentido de elección y constituido como una comunidad de sacerdotes. Así se establece una “conexión muy fuerte entre el culto y la vida, entre la liturgia celestial y la historia terrena” (Vanhoye, 1995: 316).

El tema del sacerdocio se sitúa dentro del contexto glorioso de la resurrección de Cristo y se une la pasión de Cristo con el martirio de los cristianos. Con su muerte y resurrección nos ha rescatado «... y no os pertenecéis, pues habéis sido comprados a buen precio» (1Cor 6, 19-20). De hecho, este pertenecer a Dios supone que la Iglesia se ve introducida en el ámbito de la sacralidad cultural divina en cuanto cuerpo de Cristo. Así todo el pueblo es sacerdotal y los bautizados son sacerdotes al participar por el bautismo del sacerdocio de Cristo. Tal y como enseña San Agustín: «Así como llamamos a todos cristianos en virtud del místico crisma, así también llamamos a todos sacerdotes porque son miembros del único sacerdote» (San Agustín, 1958: 1471-2).

CONCLUSIÓN

La Iglesia del tercer milenio afronta el inicio de una época nueva que nos sabemos muy bien cómo caracterizarla, aunque sigue estando vigente el mandato de Jesús «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio» (Mc 16, 15). El papa Francisco ante el reto de la misión nos ha propuesto como programa el camino de la sinodalidad. El término es clave para comprender la eclesiología y hunde sus raíces en la constitución *Lumen Gentium*.

Por ello hemos visto necesario profundizar en cómo presenta el concilio a la Iglesia como pueblo de Dios e inmediatamente después afirmar su dimensión sacerdotal. La categoría de pueblo de Dios, o como le gusta decir al papa el *santo pueblo fiel de Dios*, con la que se identifica la Iglesia nos hace percibir la identidad específica del bautizado y el hecho de pertenecer a una realidad social de la que no sólo se forma parte sino de la que uno es corresponsable de su actuar. Así frente al individualismo exacerbado se recupera la intrínseca relacionalidad impresa en la naturaleza del ser humano por la que éste no puede vivir aislado, sino que necesita articular su relación de origen con Dios y de cooperación con los demás. Con el término pueblo de Dios tendrá cabida la historia como el camino por el que peregrina la Iglesia guiada por el Espíritu hacia su fin con la permanente tarea de la misión.

Un pueblo de Dios cuyos miembros se reconocen como extranjeros en medio del mundo y con la tarea urgente de anunciar a todos el Evangelio del Reino. Los creyentes recorreremos la historia y cada uno de nosotros además de ser *homo viator* nos comprendemos como *σύνδοδοι*. No caminamos solos, sino que recorreremos la senda de la vida y compartimos la tarea de la misión como bautizados. El sacerdocio del que participamos es una realidad oblativa de la propia existencia en el quehacer de toda la Iglesia como *sacramento universal de salvación* en el mundo.

Bibliografía

- BUENO, ELOY (2018), *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*, Burgos, FONTE.
- BUENO , ELOY (2020), *Eclesiología*, Madrid, BAC.
- CERVANTES GABARRÓN, J. (1991), «Cristo, piedra viviente, desechada por los hombres (1P 2,4.7)», en *Scripta Fulgentina*, 1: 7-26.
- COLOMBO, G. (1985), «*Il «Popolo di Dio» e il «mistero» de la Chiesa nell eclesiologia postconciliare*», en *Teología* 10: 97-169.
- COMBLIN, J., (2002), *O povo de Deus*, S. Paulo del Brasile, Edizioni S. Paolo,
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI) (1998), «Temas selectos de eclesiología 1984», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC: 327-375.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018), *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
- CONGAR, Y. - M. (1966), «La Iglesia como nuevo pueblo de Dios», en *Concilium*, 1: 9-33.
- CONGAR , Y. - M. (1976), *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*, Madrid, Cristiandad.
- ELLIOT, J. H. (2013), *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme.
- FRANCISCO (2013) «Entrevista a A. Spadaro», en *La Civiltà Cattolica*, 3918: 459.
- FRANCISCO (2015), «Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015)», en *Acta Apostolicae Sedis* 107:1138-1144.

- GALLI, C. M. (2017), «Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco», en *Medellin*, 167: 93-158.
- GALLI, C. M. (2016), «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador», en SPADARO, A. y GALLI, C. M. (Eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Santander, Sal Terrae: 51-76.
- GERA, L. (2015), *La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- JOUBE SOLER, J. (2017), *El sacerdocio común de los fieles: elemento clave para la eclesiología*, Roma, PUG.
- KASPER, W. (1986), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Testi e commento*, Brescia, Queriniana.
- KASPER, W. (2015), «El Vaticano II: intención, recepción, futuro», en *Teología*, 117: 95-115.
- MAZZILLO, G. (1995), «L'eclissi della categoria "popolo di Dio"», in *Rassegna di Teología*, 36: 553-587.
- NOCETI, S. (2018), «Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità», en *Concilium*, 3:21-36.
- PÉREZ PÉREZ, J. A. (2020), *La recepción de la categoría conciliar pueblo de Dios en la teología argentina y su proyección en la Evangelii Gaudium* [Tesis doctoral], UPSA. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=132093&lang=es>
- PHILIPS .G. (1969), *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios de la constitución Lumen Gentium*, 2 t., Barcelona, Herder.
- PIO XI (1928), «Miserentissimus Redemptor», en *Acta Apostolicae Sedis*, 20 (1928) 166-178
- PIO XII (1947), «Encíclica Mediator Dei», en *Acta Apostolicae Sedis*, 39: 521-595.
- PIO XII (1954) , «Magnificate Dominum», en *Acta Apostolicae Sedis*, 46: 666-677,
- POTTMAYER, H. (2000), «Dal Sinodo 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000», en FISICHELLA, R., *Il concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline.

- QUESNEL, M. (2004), «El sacrificio en Pablo», en AA. VV. *El sacrificio de Cristo y de los cristianos*, Estella (Navarra), Verbo Divino: 13-21.
- RODRÍGUEZ, P. (1996), «Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del pueblo de Dios», en *XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- ROJAS, I. (2013), *Los símbolos del Apocalipsis*, Estella (Navarra), Verbo Divino.
- SCANNONE, J. C. (2014), «El papa Francisco y la teología del pueblo», en *Razón y fe*, 271/1395: 31-50.
- SAN AGUSTÍN (1958). *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC.
- SCHULTZ, M. J. (2017), «Los destinatarios de la primera carta de Pedro en la sociedad greco-romana del siglo I», en *Revista bíblica*, 79: 127-153.
- SMEDT, E.G. (1966), «El sacerdocio de los fieles», en BARAUNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, t. I, Barcelona, Juan Flors: 467-478.
- SCHÜRMAN, H. (1982), *¿Cómo vivió y entendió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca, Sígueme.
- SCHÜSSLER, E. (1997), *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Estella (Navarra), Verbo Divino.
- SINODO DEI VESCOVI (1985), «Relatio finalis “Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi”», in *Enchiridium Vaticanum* v. 9, Bologna, EDB: 1758-1795.
- TILLARD, J. M. R. (1988), «Sacerdoce», en *Dictionnaire de Spiritualité* v.14, Paris, Beauchesne: 2-37.
- VANHOYE, A. (1995), *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo. Según el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme.
- VANNI, U. (1999), *Apocalipsis*, Estella (Navarra), Verbo Divino.
- VANNI, U. (2005) *Lectura del apocalipsis. Hermeneutuca. Exégesis*. Teología, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005.

Algunas demandas (también hoy) urgentes de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*

Dr. Ramón Sala González
Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid)
ORCID: 0000-0002-7292-8866
rssala@gmail.com

Recibido: 30 abril 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

Resumen: En la Segunda Parte de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (nn. 46-90), el Vaticano II considera diversas necesidades urgentes de nuestro tiempo. Según la «Nota al título» de este documento, al tratar del matrimonio y la familia, de la cultura humana, de la vida socioeconómica y política y de las relaciones internacionales y la paz, no sólo encontramos elementos

contingentes; su enseñanza está guiada también por principios doctrinales. Este artículo repasa únicamente diez cuestiones que, recibidas por el magisterio postconciliar y situadas en los nuevos escenarios mundiales, siguen teniendo permanente actualidad.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, diálogo Iglesia-mundo, *aggiornamento*.

Some urgent demands (also today) of the pastoral Constitution *Gaudium et spes*

Abstract: Several urgencies of our time are considered by the Second Vatican Council in the Second Part of the *Pastoral Constitution on the Church in the World of Today* (nn. 46-90). According to the document's «Note to the Title», in the ex-

position about Marriage and Family, Human Culture, Social and Economy Life and Politics, International Affairs and Peace, we do not find only transitory elements, but also doctrinal principles. This paper just reviews ten specific issues

which remain fully in force, once acknowledged by the post-council Magisterium and located in the current world stages.

Keywords: Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Church-World Dialogue, *aggiornamento*.

Por varias razones, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS)¹ es un documento singular del magisterio de la Iglesia. Lo es por su novedosa temática, por ser el primero de carácter «pastoral», por tener un destinatario universal (cf. GS 2a), por su metodología inductiva y por su complejo proceso de elaboración. No obstante, quizás lo más original de todo es que se trata de un documento abierto, es decir, promulgado con la conciencia de tener que ser continuamente contextualizado y actualizado (cf. GS 91b). Efectivamente, su enseñanza debe ser acogida teniendo en cuenta, por un lado, «la inmensa diversidad de situaciones y de formas de cultura humana en el mundo» (contextualización) y, por otro, la referencia a «realidades sometidas a incesante evolución» que requieren atención a los «signos de los tiempos» (*aggiornamento*). Esta recepción dinámica hace que el estilo y los contenidos de la Constitución Pastoral sean comprendidos cada vez mejor en función del lugar y el momento histórico en que es leída y eventualmente aplicada (cf. Palladino, 2013: 165-166; Bosschaert, 2017: 651-657).

Este documento conciliar, aunque consta de dos partes, forma un todo («*unum efficit*»). La contraposición dualista entre lo doctrinal y lo pastoral resulta injustificable de acuerdo con la *Nota al título* de la GS: «ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal». Al contrario, la orientación pastoral de fondo quiere poner en valor la actualidad permanente de su enseñanza. En definitiva, el lenguaje pastoral no es menos doctrinal, sino un modo de expresión que no se contenta con definir o conceptualizar la fe, sino que quiere hacerla accesible a los hombres y mujeres de hoy. La *pastoralidad*² guía así la interpretación histórica de la verdad salvífica de Jesucristo.

¹ AAS 58 (1966) 1025-1120. Para las citas textuales se sigue la traducción de la Conferencia Episcopal Española.

² Esta noción («*pastoralité*») indica el principio hermenéutico, propio del Vaticano II, que subraya el valor normativo de la historia para comprender los textos conciliares y su recepción (Theobald, 2012: 265-286).

Al comenzar la última década del siglo pasado, disertando sobre la historia de los efectos de la Constitución Pastoral, Walter Kasper (cf. 1991: 154-158) identificaba tres cambios fundamentales en la situación mundial: la crisis de la idea de desarrollo, el fin del socialismo real y la problemática ecológica, no previstos todavía a mediados de los años 60. A ellos habría que sumar, terminando el primer cuarto del s. XXI, bastantes más (la difusión del ciberespacio, la irrupción del terrorismo islamista, el progreso de la neurociencia y de las biotecnologías, las nuevas pandemias, los populismos y ultranacionalismos a escala planetaria...) inimaginables entonces. Estamos en un tiempo de cambios seguramente todavía más profundos y acelerados —«hiperaceleración del tiempo» (Torralba, 2018: 23-27)—, que los que aquel documento pudo predecir (cf. GS 4-8). Con razón los sociólogos hablan, más bien, de un «cambio de época».

Por eso, no deja de sorprender que los textos de GS, constantemente recibidos y releídos por el magisterio postconciliar, sigan teniendo una vigencia, quizás, insospechada. En este estudio se recuerdan y comentan sólo diez de ellos. Son dos pasajes seleccionados de cada capítulo de la Segunda Parte (“*Algunos problemas más urgentes*”). Ciertamente podían haber sido elegidos otros. El autor de un importante comentario a la Constitución Pastoral de principios de siglo indicaba que sobre este documento conciliar «quedan algunas cosas por decir y muchas más por hacer» (González-Carvajal, 2005: 17). Así es. Estas líneas no tienen más pretensión que decir, o mejor, repetir, algunas de esas cosas que siguen siendo muy iluminadoras para el mundo de hoy (cf. GS 46b). En concreto: sobre la concepción del matrimonio (GS 49ab) y la dignidad de la vida humana (GS 51c); sobre el diálogo científico y cultural (GS 56c) y el lenguaje pastoral de la teología (GS 62b); sobre las desigualdades sociales (GS 63c) y el fenómeno migratorio (GS 66b); sobre el bien común (GS 75ef) y la responsabilidad de la Iglesia en la vida política (GS 76e); sobre el rechazo absoluto de las guerras (GS 79a) y la consolidación de la comunidad internacional (GS 84a).

1. El matrimonio: entre el marido y la mujer

Muchos contemporáneos nuestros estiman mucho el verdadero amor entre el marido y la mujer manifestado de varias maneras según las costumbres honestas de los pueblos y las épocas. [...]

La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y al varón en el mutuo y pleno amor (GS 49ab).

Con bastante frecuencia se suele insinuar que la concepción tradicional del matrimonio (heterosexual) se apoya fundamentalmente en creencias religiosas. Es falso. Si bien es verdad que las principales tradiciones religiosas de la humanidad han entendido históricamente el matrimonio –incluso el polígamo– como la unión entre personas de distinto sexo, eso simplemente confirma que ninguna religión ha inventado el matrimonio. Al revés, han sido las exigencias comunes de la condición humana las que han llevado a las religiones a reconocer la institución matrimonial. En efecto, el matrimonio, en sus múltiples manifestaciones según los tiempos y lugares, es una realidad sociocultural cuyos contornos precisos nos son dados, con independencia de nuestra fe (cf. Girgis –George– Anderson, 2013: 245-287). Es decir, lo que se conoce como matrimonio es una institución universal entre la mujer y el hombre, común a todas las épocas históricas y espacios geográficos. Sin prejuzgar por ello sus múltiples variantes culturales ni la eventual presencia de otros tipos de uniones personales no matrimoniales.

Con esos presupuestos el primer capítulo de la Segunda Parte de la Constitución Pastoral trata de «la dignidad del matrimonio y la familia». Es verdad que, tradicionalmente, había predominado en el cristianismo cierta tendencia a exaltar la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Frente a ella, el documento conciliar subraya desde el principio la dignidad de la vocación matrimonial como un camino para la «mutua santificación» de los cónyuges (GS 48b). GS 49a reconoce que la antropología cultural ha puesto de manifiesto una pluriformidad de matrimonios, según los tiempos y lugares, pero siempre en relación a un compromiso básico de amor conyugal (heterosexual) «*inter maritum et uxorem*».

Igualmente, la encíclica *Humanae Vitae* (HV) de san Pablo VI (1968) cuando menciona a «los esposos» –«los cónyuges», «los padres»–, evidentemente sobreentiende siempre implícitamente «el esposo y la esposa» (HV 9; cf. 17; 25). Por supuesto, para san Juan Pablo II también el matrimonio existe única y exclusivamente entre contrayentes de distinto sexo. En 1981 la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (FC) mencionaba al hombre y la mujer en referencia al aspecto unitivo del matrimonio. El Papa citaba textualmente GS 49b para rechazar la poligamia como con-

traría a la comunión conyugal única y exclusiva «del hombre y de la mujer» (FC 19).

En la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* (AL) de 2016, el papa Francisco recoge las palabras de Jesús, en referencia a la pareja humana primordial (cf. Mt 19,5; Gn 2,24), para describir el matrimonio como la unión de un hombre y una mujer para formar «una sola carne» (AL 13). No se puede dejar de presentar esta concepción del matrimonio, por mucho que pueda contradecir cierta sensibilidad actual (cf. AL 35-36). A propósito de falsas consideraciones de la realidad matrimonial, el papa Francisco afirma en AL 52: «Ya no se advierte con claridad que solo la unión exclusiva e indisoluble entre un varón y una mujer cumple una función social plena, por ser un compromiso estable y por hacer posible la fecundidad». Aun reconociendo que otras formas actuales de familia también pueden ofrecer estabilidad, este mismo número de la exhortación explica con firmeza que: «las uniones de hecho o entre personas del mismo sexo, por ejemplo, no pueden equipararse, sin más, al matrimonio» (cf. AL 53). Por supuesto, esta enseñanza de la Iglesia para nada cuestiona los derechos de ese otro tipo de uniones.

Entre los retos de la Constitución Pastoral, cuando se conmemoraban sus primeros treinta años, el card. Godfried Danneels (1933-2019) señalaba la necesidad de afrontar cierta «perversión intelectual» del concepto de matrimonio. Ya entonces –a finales del siglo pasado– consideraba preocupante que las legislaciones civiles estuvieran no sólo equiparando, sino hasta identificando como matrimonios las distintas formas de convivencia posibles (parejas de hecho, uniones homosexuales). Según él, no sólo se trata de un abuso del lenguaje sino, además, de una falsedad (1996: 272).

2. La dignidad de la vida humana desde su concepción

Dios, Señor de la vida, ha confiado a los seres humanos la excelsa misión de conservar la vida, misión que deben cumplir de modo digno del ser humano. Por consiguiente, se ha de proteger la vida con el máximo cuidado desde la concepción; tanto el aborto como el infanticidio son crímenes abominables (GS 51c).

La exigencia de preservar la vida humana frente a todo lo que la amenaza aparece ya en la primera parte de GS. En su cap. 2 se denuncia el aborto entre las violaciones más graves contra la vida, el primero de los

derechos humanos fundamentales: «los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario» (GS 27c). A continuación, se enumeran muchas otras prácticas contrarias a la dignidad de la persona humana. Y concluye con esta sentencia: «todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, denigran la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador». Efectivamente, como indica la Constitución Pastoral, además de las razones religiosas que sustentan el valor sagrado de la vida de toda criatura humana a los ojos de Dios, la oposición al aborto deriva directamente de la defensa del derecho a la vida como un derecho humano fundamental.

Siguiendo la enseñanza ininterrumpida de la Iglesia, la defensa de la vida no nacida contra las prácticas abortivas es una constante en el magisterio de los últimos pontífices. Pablo VI la confirmaba en HV 14: «hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas». De igual modo, Juan Pablo II reiteró en numerosas ocasiones la condena del aborto. Seguramente su pronunciamiento más importante a cerca de este tema es el de la encíclica *Evangelium Vitae* (EV), «sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana» (1995). En EV 3, hacía suyas las palabras del Vaticano II frente a «los delitos y atentados contra la vida humana» citando completo el texto de GS 27c, antes aludido. El Papa se refería en particular a «la difusión del aborto». Denunciaba detalladamente la comercialización de medicamentos abortivos, las falsas acusaciones contra la Iglesia de favorecer el aborto cuando rechaza las formas inmorales de anticoncepción y la estrecha relación entre ambas prácticas en un ambiente hostil a la vida (cf. EV 13). La encíclica repasaba las sucesivas intervenciones del magisterio más reciente de la Iglesia contra el aborto procurado. Incluía el texto de GS 51c, recordando que el Concilio lo define, junto al infanticidio, como un crimen «particularmente grave e ignominioso» y que lo «condenó con gran severidad» (EV 58 y 62). Para Juan Pablo II, el aborto no es sólo un pecado de individuos o colectivos, sino que constituye una verdadera «estructura de pecado» (EV 59). En su última encíclica (2009), *Caritas in Veritate* (CV), el papa Benedicto XVI subrayaba que el respeto a la vida es un factor decisivo del desarrollo de los pueblos. Denunciaba, por un lado, a los gobiernos de los países en situación de pobreza que «llegan incluso a imponer el aborto»

como medida de control demográfico; y por otro, la mentalidad antinata- lista difundida por las legislaciones contrarias a la vida en los países más desarrollados. Alertaba también frente a ciertas organizaciones no gubernamentales que «difunden el aborto» (CV 28). En un discurso a los participantes en la Asamblea General de la *Pontificia Academia para la Vida* en 2011, él encomendaba en particular a los profesionales de la medicina defender del engaño la conciencia de quienes pueden ver en el aborto una solución a sus problemas, o una decisión moralmente lícita o, incluso, un «acto terapéutico» para evitar sufrimientos al *nasciturus* o a su familia.

El papa Francisco, por su parte, en la exhortación *Evangelii Gaudium* (EG) de 2013 considera a los «niños por nacer» entre los más débiles que la Iglesia debe cuidar con predilección: «este no es un asunto sujeto a supuestas reformas o “modernizaciones”. No es progresista pretender resolver los problemas eliminando una vida humana» (EG 214). La encíclica *Laudato si'* (LS) en 2015 cuestiona ciertas imposiciones en nombre de una presunta «salud reproductiva» (LS 50) y, respecto al logro de una ecología integral, advierte que «tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto» (LS 120). En el contexto de la «cultura del descarte», la encíclica *Fratelli Tutti* (FT) de 2020 denuncia igualmente la falta de amparo a los no nacidos porque «todavía no son útiles» (FT 18). «Que todo ser humano posee una dignidad inalienable es una verdad que responde a la naturaleza humana más allá de cualquier cambio cultural», dice el papa Francisco. Por eso, «nadie puede sentirse autorizado por las circunstancias a negar esta convicción o a no obrar en consecuencia» (FT 213). Sin perjuicio de que las legislaciones pudieran despenalizar excepcionalmente este delito o de que, incluso, puedan darse casos particulares de aborto no culpables desde el punto de vista moral, para la Iglesia nunca será justificable causar la muerte a una vida humana inocente³.

3. «El cultivo del espíritu»

¿Cómo se ha de fomentar el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto urge de modo particular allí donde la cultura, que surge del enorme progreso de la ciencia y de la técnica, ha de compaginarse con

³ En el documento *Dignitas infinita* (2024) el Dicasterio para la doctrina de la fe vuelve a citar GS 27 (n. 34) y reitera el rechazo al aborto (n. 47).

el cultivo del espíritu, que se alimenta con los estudios clásicos según las diferentes tradiciones (GS 56c).

En la era de la cibernética y de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TICs) podemos hablar de cierta globalización también de la cultura o de una «nueva cultura», como dice GS. En ella se identifican ciertas notas que también hoy pueden considerarse comunes a todas las culturas: el ingente desarrollo de las ciencias ha fomentado el espíritu crítico; los estudios históricos han llevado a una comprensión de la realidad en perspectiva evolutiva; el ser humano se siente protagonista y responsable de su destino (cf. GS 54-55). Estos elementos, originalmente procedentes de la cultura occidental, son hoy patrimonio universal. Por otra parte, el nuevo paradigma tecnológico plantea también algunos interrogantes: ¿no estaremos ante un nuevo imperialismo cultural?; la proliferación de saberes especializados y autónomos en la sociedad de las telecomunicaciones, ¿no hace muy difícil procesar todos esos datos para lograr una síntesis de sentido?; la obsesión por los cambios, ¿no conducirá a olvidar las riquezas de las tradiciones?; al sentirnos los únicos dueños de nuestro destino, ¿no estaremos promoviendo un pseudo-humanismo cerrado a la trascendencia? (cf. GS 56). Mientras que unos no dejan de mirar con recelo el progreso actual de la ciencia y la técnica; para otros, se ha producido una rica simbiosis entre el mundo científico-técnico y el humanismo. Gracias a la ciencia ha sido posible un mayor bienestar y una extensión de los beneficios de la cultura. En GS 55-57 se puede descubrir la voluntad de la Iglesia por construir ese humanismo nuevo abierto a los valores espirituales (Sánchez Aizcorbe, 1968: 460-461; González-Carvajal, 2005: 116-117).

Sigue teniendo actualidad la célebre la sentencia de san Pablo VI en la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (EN) «sobre la evangelización en el mundo actual» (1975): «La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo». A menudo se omite su segunda parte: «...como lo fue también en otras épocas» (EN 20), que es precisamente la que reconoce la persistencia de ese cisma. En 1998 la exhortación *Fides et Ratio* (FR) de Juan Pablo II se inspiraba en el pasaje de la Constitución Pastoral citado en el encabezamiento de este epígrafe, cuando decía: «Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia» (FR 70). Benedicto XVI abordaba el tema de la cultura en el mundo actual en CV 26. Después de constatar positi-

vamente la creciente apertura al intercambio cultural, advertía los peligros de lo que él denomina «eclecticismo cultural» y «bajo nivel cultural». Ambos factores –señalaba– «coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana». En esta línea, también cuestiona lo que él llama el «absolutismo de la técnica» (cf. CV 70-77).

Como su predecesor, también el papa Francisco advierte del enorme poder anónimo de las innovaciones tecnológicas (cf. EG 52), que en LS denomina «paradigma tecnocrático». Dice que la globalización de las comunicaciones ha significado –sobre todo en los continentes asiático y africano– «un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas» (EG 62). Por otra parte, él habla de la difusión de *fake news* que fomentan prejuicios y odios (cf. FT 45-46) y de la «información sin sabiduría» como un fenómeno actual que impide la reflexión serena, poniendo en riesgo la comunicación auténticamente humana (FT 50). No cabe duda de que para comprender los incesantes avances del mundo presente y predecir nuestro futuro, los humanismos que ponen en primer lugar a la persona son mejores guías que aquellas corrientes de pensamiento que idolatran la tecnociencia⁴.

4. Un modo más adecuado de comunicar la fe

Los teólogos observando los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, están invitados a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a sus contemporáneos, porque *una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades, y otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado*. En el cuidado pastoral hay que conocer y aplicar suficientemente no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo de la psicología y la sociología, de modo que también se lleve a los fieles a una vida de fe más pura y más madura (GS 62b).

⁴ En este sentido, por ejemplo, aporta mucha más luz sobre la condición humana en medio de una pandemia desconocida el *Ensayo sobre la ceguera* (1995) de José Saramago, que los vaticinios cientifistas del historiador Y. N. Harari, que prácticamente descartaban tal posibilidad en el best-seller *Homo deus* (2016). Cf. Corbella, 2022: 32.

Este texto procede del número final del cap. 2 de la Segunda parte de GS. Reproduce las palabras de san Juan XXIII –en cursiva– en la inauguración del Vaticano II (*AAS* 54, 792). Fueron incluidas también en el *Decreto sobre el ecumenismo* (UR 6a). Él deseaba una exposición de la fe de la Iglesia en un lenguaje «pastoral». Es imprescindible que la labor teológica sea capaz de expresar la fe en términos comprensibles para el mundo actual. Por otro lado, esta enseñanza no procede por pura deducción del *depositum fidei*, sino que supera su desarrollo. Entran elementos de información y apreciación propios de las ciencias humanas, incluso se admite que también la práctica de la vida cristiana puede ser, en cierto modo, fuente doctrinal. Como señaló Marie-Dominique Chenu (1895-1990), que trabajó sobre GS aunque no era oficialmente perito conciliar, la pastoral forma parte del saber teológico no como un ámbito inferior de aplicación, sino a título de principio de inteligencia de la fe (cf. 1966: 11-34).

Mons. Michele Pellegrino (1903-1986), hablando en nombre de 158 padres conciliares, tuvo una brillante intervención sobre el *Esquema XIII* durante la última etapa del Vaticano II (1 de octubre de 1965). Después de valorar positivamente en su conjunto este capítulo sobre la promoción de la cultura, hizo una encendida defensa de la libertad de investigación teológica (cf. GS 62g). Concluyó señalando que, afortunadamente entre los peritos del Concilio había más de un teólogo, previamente silenciado «por haber expresado opiniones que ahora encontramos con alegría en los documentos pontificios y conciliares» (*Acta Syn.* IV, III, 136). Entre otros, se refería a Y.-M. Congar, compañero suyo en la Universidad de Estrasburgo unos años atrás.

Pablo VI subrayaba en EN la importancia de utilizar los modernos medios de comunicación en el anuncio del Evangelio (cf. EN 45) y de que la Iglesia encuentre para ello un lenguaje adaptado y comprensible. En este sentido, además del lenguaje litúrgico y catequético, se refería asimismo a las «formulaciones teológicas» (EN 63). El Papa aludía implícitamente al texto citado de GS 62b cuando escribe: «traducido a todos los lenguajes, revestido de símbolos propios en cada pueblo, explicitado por expresiones teológicas que tienen en cuenta medios culturales... diversos, debe seguir siendo el contenido de la fe católica tal cual el magisterio eclesial lo ha recibido y lo trasmite» (EN 65). A propósito de la formación intelectual de los candidatos al ministerio ordenado, en la exhortación

Pastores dabo vobis (PDV) de 1992, Juan Pablo II se refería a la «exigencia pastoral» de un buen nivel formativo (cf. PDV 51). La encíclica *Ut unum sint* (1995) enseñaba que «la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado» (US 19). Por otra parte, en la exhortación *Verbum Domini* (VD), «sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia» (2010), Benedicto XVI subrayaba que la Palabra divina no debe difundirse solo por los medios escritos tradicionales, sino también a través de los nuevos lenguajes de internet (VD 113).

El papa Francisco reproduce de nuevo las palabras de san Juan XXIII y comenta que el empeño por mantener un lenguaje plenamente ortodoxo podría hoy traicionar la verdad del Evangelio, cuando la semántica de los términos empleados ha cambiado. «De este modo somos fieles a una formulación, pero no entregamos la substancia» (EG 41). En relación con la promoción de la cultura como instrumento de evangelización, recuerda que la teología –y no sólo la teología pastoral–, en diálogo con otras ciencias humanas, es el canal principal para proponer el Evangelio en distintos contextos culturales, siempre que no sea una mera «teología de escritorio», sino un servicio a la misión pastoral de la Iglesia. «La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias» (EG 133).

Hoy el discurso teológico corre un doble riesgo. Por un lado, plantear preguntas que nadie hace y, por otro, ofrecer respuestas en un idioma –«clericalés» lo llama con humor un autor– que sólo hablan algunos iniciados. Alguien tan celoso de la pureza de la fe como Karl Barth (1886-1968), invitado como observador en las sesiones del Vaticano II, decía que, para dirigirse a los no teólogos, puede emplearse el lenguaje «no religioso» de la calle, de la prensa, de la literatura... «y hasta de la filosofía en el peor de los casos» (1978: 28).

5. El aumento de las desigualdades sociales

En un momento en el que el desarrollo de la vida económica, si se dirige y coordina de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia se convierte en una

exasperación de éstas, y también, a veces, en un retroceso de las condiciones sociales de los débiles y en un desprecio de los pobres. Mientras una multitud inmensa carece de cosas completamente necesarias, algunos, aun en regiones menos desarrolladas, viven en la opulencia o malgastan los bienes. El lujo y la miseria coexisten. Y mientras unos pocos gozan de un grandísimo poder de decisión, muchos carecen casi de toda posibilidad de actuar por iniciativa propia y con responsabilidad, viviendo frecuentemente, además, en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana⁵ (GS 63c).

GS distingue cuidadosamente entre diversidad (*diversitas*) y desigualdad (*inaequalitas*). Según su enseñanza, la diversidad es justa y debe ser respetada. En cambio, las desigualdades son siempre injustas porque impiden la construcción de sociedades más equitativas y fraternas. La Constitución Pastoral apunta el origen principalmente económico de esas desigualdades sociales (cf. Ferrari-Toniolo, 1966: 868; Capelo, 1968: 501-502). Ya el cap. 2 de su Primera parte, sobre *la comunidad humana*, menciona «las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o los pueblos de la única familia humana». Y concluye esta constatación, formulando el siguiente diagnóstico: esas desigualdades «resultan escandalosas y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social e internacional» (GS 29c)⁶. Por desgracia, las «brechas» entre los seres humanos han seguido creciendo escandalosamente desde la época del Concilio hasta nuestros días.

La economía neoliberal, exacerbando el libre juego de las fuerzas económicas, sobre todo en regiones con insuficientes niveles medios de

⁵ GS 71f: «No raramente los que son contratados por los dueños para el trabajo, o los que cultivan alguna parcela en calidad de arrendatarios, reciben un salario o ganancia indignos del hombre, carecen de un alojamiento decente y son explotados por los intermediarios... Así pues, según los casos diversos, son necesarias reformas para que aumenten las remuneraciones, se corrijan las condiciones de trabajo, aumente la seguridad en el empleo y se dé el estímulo para actuar por iniciativa propia...».

⁶ En relación con esto último, la amenaza a la paz social e internacional, el pasaje citado en el encabezado de este apartado prosigue así: «Semejantes desequilibrios económicos y sociales se advierten tanto entre la agricultura, la industria y los servicios como entre las diferentes regiones de una misma nación. Cada día es más grave la oposición entre las naciones económicamente más desarrolladas y las restantes, que puede poner en peligro la misma paz mundial» (GS 63d).

desarrollo, tiende a concentrar la riqueza, determinando así que las zonas prósperas lo sean cada vez más a costa del empobrecimiento de las menos favorecidas. La excesiva desigualdad supone en muchos casos un freno al desarrollo. Esta es una de las cuestiones que la encíclica *Mater et Magistra* (MM) –el documento más citado en GS– había introducido en 1961 en el magisterio social (cf. MM 150-152). La Constitución Pastoral alertaba ya, en cierto modo, de la recesión económica global que tendría lugar la década siguiente al Concilio por la llamada «crisis del petróleo» (1973). Comenzado el nuevo milenio, se produjo la crisis financiera mundial (2007-2008). Con la pandemia del Covid'19 (2020) ha estallado una nueva crisis, agravada a nivel energético, a partir de la invasión rusa de Ucrania. Como observan tanto GS, como el magisterio social posterior, todas esas crisis mundiales han repercutido con especial gravedad sobre los sectores de población más vulnerables. El compromiso a favor de los pobres ha sido siempre una parte integrante de la misión de la Iglesia; en la Constitución Pastoral, ella ha escuchado su clamor (cf. GS 88a) y ha acogido bajo su tutela sus justas reivindicaciones (Lligadas, 2012: 48-49).

En su encíclica *Populorum Progressio* (PP) «sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos» (1967), Pablo VI introdujo una sentencia que tendrá eco después en el magisterio de sus sucesores: «los pobres son cada vez más pobres, mientras que los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP 57; cf. 33). Según la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS) de 1987, las palabras iniciales de la Constitución Pastoral expresan el «motivo fundamental» que inspira todo el documento: dar esperanza a quienes viven situaciones desesperadas en el mundo actual (GS 1; SRS 6). Inspirándose en el texto que se está comentando en este apartado (GS 63c), decía Juan Pablo II: «Al igual que existen desigualdades sociales hasta llegar a los niveles de pobreza en los países ricos, también, de forma paralela, en los países menos desarrollados se ven a menudo manifestaciones de egoísmo y ostentación desconcertantes y escandalosas» (SRS 14). SRS 42 describía el alcance de la «opción por los pobres» a cuatro niveles: personal, social, nacional e internacional. En el programa de la *Carta apostólica para el nuevo milenio* (NMI), se afirmaba que en los pobres hay una presencia especial de Cristo que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos (cf. NMI 49). Recordando los grandes documentos del magisterio social de la Iglesia del s. XX, ya en su primera encíclica (2005), *Deus Caritas est* (DCE), Benedicto XVI señalaba la plena vigencia en la situación

actual de globalización económica de aquellas sabias orientaciones (cf. DCE 27). En CV invocaba, además, el principio formulado por GS 63a: «El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social» (CV 25). En esta misma encíclica se afirma que, en tanto que es una actividad humana, la economía está sujeta a la moral y que es inaceptable que, en la era de la globalización, las opciones económicas contribuyan a aumentar las desigualdades (cf. CV 32-42).

Los nn. 186-201 de EG contienen una rica enseñanza sobre «la inclusión social de los pobres». Preguntándose en concreto por el significado de la opción por los pobres, Francisco afirma que no hay que complicar lo que es simple, ni oscurecer lo que es claro: «es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo» (EG 194). Citando a Benedicto XVI, subraya que la opción por los pobres «es una categoría teológica, antes que cultural, sociológica, política o filosófica» no manipulable (EG 198-199). Se trata de la opción de la Iglesia por los últimos, «por aquellos que la sociedad descarta y deshecha» (EG 195). Su encíclica sobre la fraternidad también repite el mensaje de GS 1, aquí como prólogo de la parábola del buen samaritano (cf. FT 56). En numerosas oportunidades el magisterio de Francisco ha alentado la denuncia de la «cultura del descarte» como una exigencia de la misión pastoral de la Iglesia. Por contraste, él insta a promover una «cultura del encuentro» (FT 232). Bajo el enunciado «*sobre todo con los últimos*», que es una constante interpelación de la Constitución Pastoral (cf. GS 1; 21e; 27b; 42b; 57f; 69; 84a; 86c) y citando el documento de la V Asamblea del CELAM en Aparecida (2007), escribe Francisco en FT 234: «la opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres». No cabe duda de que este Pontífice ha dado un nuevo impulso al «amor preferencial por los últimos» (FT 187) y al multisecular compromiso de la Iglesia con los más necesitados.

6. El fenómeno de las migraciones

La justicia y la equidad exigen también que la movilidad que es necesaria en una economía progresiva se ordene de manera que la vida de los individuos concretos y de sus familias no se haga incierta y precaria. Se ha de evitar cuidadosamente cualquier discriminación relativa a las condiciones de remuneración o de trabajo hacia los trabajadores que,

procedentes de otra nación o región, contribuyen con su trabajo a la promoción económica de un pueblo o región. Además, todos, especialmente los poderes públicos, deben considerarlos no simplemente como meros instrumentos de producción, sino como personas, y ayudarlos para que puedan llamar junto a sí a su familia y procurarse una vivienda decente, y deben favorecer su incorporación a la vida social del país o región que los acoge. No obstante, en la medida de lo posible, es necesario crear fuentes de trabajo en las propias regiones (GS 66b).

Uno de los factores implicados en la creciente desigualdad entre los pueblos es el fenómeno de las migraciones. No es necesario recurrir a cifras. Basta invocar las emergencias humanitarias que provocan los desplazamientos masivos de personas (conflictos armados, pateras, «caravanas»). Son multitudes los que, hoy como ayer, se ven forzados a abandonar sus lugares de origen, traspasando fronteras, para huir de las guerras o la pobreza, conseguir un empleo y procurar un modo de vida digno a sus familias. A propósito de esta cuestión, en el pasaje citado, GS ofrece un doble orden de consideraciones. Ante todo, hay que amparar y proteger a los migrantes en su dignidad y derechos: ofrecer seguridad, evitar discriminaciones laborales o salariales, procurarles una vivienda decente, favorecer la reunificación familiar y la integración social. Y, por otra parte, «en la medida de lo posible», hay que tratar de evitar esos flujos masivos, promoviendo mejores condiciones económicas y laborales en los países de procedencia.

En 1999 en el aeropuerto de Bruselas los encargados de mantenimiento de una compañía aérea encontraron los cadáveres congelados de dos niños guineanos en el hueco del tren de aterrizaje de un avión. Tenían respectivamente catorce y quince años. Desgraciadamente no era la primera vez que ocurría una tragedia así. Pero lo que en este caso conmocionó a la opinión pública mundial fue la estremecedora carta que se halló pegada al cuerpo sin vida de uno de los pequeños. La dirigían en francés a «Sus Excelencias, Señores miembros y responsables de Europa». Con admiración de niño, en un tono cordial y extremadamente respetuoso apelaban al amor de sus propios hijos y al amor del Creador, Dios todopoderoso, para expresar su petición de auxilio⁷. El destino de Yaguine Koita y Fodé Tounkara –así se llamaban– es la escandalosa consecuencia del gran

⁷ El texto completo en español se puede encontrar en educacionparalasolidaridad.com/2016/11/21 (consulta: 12 de abril de 2024).

desorden que reina en el mundo. Un mundo donde circulan libremente los capitales y las mercancías... pero no las personas.

Ya Pablo VI enseñó «el deber de la hospitalidad» que incumbe de un modo especial a los países receptores de migrantes. Y proponía la creación de espacios de acogida, especialmente para jóvenes. Con cierto paternalismo PP 67 señala cuatro motivos para ello: protegerles de la soledad y el miedo, defenderles de malas influencias, alejarles del fanatismo y la violencia y ofrecerles una vida sana. Haciéndose fiel eco de ello, la carta apostólica *Octogésima Adveniens* (OA) al tratar de los trabajadores extranjeros, reclamaba para ellos en 1971 que las legislaciones reconozcan el «derecho a la emigración», favorezcan su integración, faciliten su promoción profesional, su acceso a una vivienda digna y posibiliten la reunificación familiar (OA 17). Diez años después (1981), Juan Pablo II abordaba expresamente «el problema de la emigración» en la encíclica *Laborens exercens* (LE). La «emigración por trabajo» –decía ese documento (cf. LE 23)– es un fenómeno antiguo con especiales implicaciones en el mundo laboral de finales del s. XX. Consideraba la emigración un derecho, pero también un «mal necesario». En todo caso, «no puede convertirse de ninguna manera en ocasión de explotación financiera o social» y hay que denunciar las situaciones de coacción en que se puede encontrar el migrante. Por su parte, Benedicto XVI, siguiendo el magisterio precedente, centraba la atención sobre esta cuestión, sobre todo, en CV 62. Según él, los flujos migratorios han adquirido tales dimensiones que estamos ante «un fenómeno social que marca época». «Ningún país por sí solo puede ser capaz de hacer frente a los problemas migratorios actuales».

El tema es abordado ampliamente por el papa Francisco en FT. Para él, «las migraciones constituirán un elemento determinante del futuro del mundo» (FT 40). Apostando por derribar muros fronterizos, el Papa confirma las orientaciones de sus predecesores en cuanto a la protección de los derechos fundamentales de los migrantes (cf. FT 39; 129), al esfuerzo de los países de origen en crear las condiciones necesarias para evitar migraciones masivas –«derecho a no emigrar»– (FT 38; cf. 129) y a la necesaria búsqueda de soluciones globales por parte de la comunidad internacional (cf. FT 132). Además, propone el proceso de incorporación de las personas migrantes al país de destino reflejado en cuatro verbos: *acoger, proteger, promover e integrar* (FT 129) y un conjunto de medidas concretas para facilitar esos pasos (cf. FT 130).

7. Una política del bien común

Los partidos políticos deben promover aquello que a su juicio se requiere para el bien común; pero nunca está permitido anteponer la utilidad propia al bien común. [...]

Actuarán con integridad de costumbres y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra el dominio arbitrario y la intolerancia de un solo individuo o un solo partido político; se consagrarán con sinceridad y equidad, más aún con caridad y fortaleza, al bien de todos (GS 75ef).

La Constitución Pastoral reconoce la autonomía de los pueblos para dotarse de sus propias estructuras de gobierno. Sin embargo, ello no significa que la Iglesia permanezca indiferente ante los posibles modelos de organización política. El cap. 4 de la Segunda Parte de GS, reprueba las formas políticas que se desvían del bien común para ponerse al servicio de intereses de grupos o de los mismos gobernantes (cf. GS 73d). El compromiso público de la Iglesia con el bien común es el tema de GS 75. En todos y cada uno de sus seis párrafos se repite ese principio. El tratamiento que GS da a la noción de «*le bien commun*» está inspirado en la filosofía política de Jacques Maritain (1882-1973), amigo personal de Pablo VI y principal representante del humanismo cristiano («personalismo comunitario»). Según ese autor francés, el bien común es algo bueno en sí mismo, que implica necesariamente la rectitud moral –*bonum honestum*–.

Sin usar el término «democracia», GS defiende el derecho de los ciudadanos a elegir libremente a sus gobernantes para promover el bien común (cf. GS 75ab), rechazando absolutamente los regímenes totalitarios y las dictaduras⁸. Adoptando la terminología de MM («socialización»⁹), GS 75c se refiere a las políticas sociales que siempre deben articularse con el debido respeto a la libertad de la persona. La Constitución Pastoral valora positivamente la labor de quienes se dedican al «difícil y al mismo

⁸ GS 75c no desconoce que el propio bien común puede propiciar situaciones temporales de excepción, «pero cuando por el bien común se restrinja el ejercicio de los derechos por un tiempo, una vez cambiadas las circunstancias, hay que restablecer la libertad lo más pronto posible».

⁹ Esta palabra no tiene ninguna connotación ideológica. Para GS simplemente significa la dimensión social del ser humano (cf. GS 6e; 25b; 42c).

tiempo tan noble arte de la política» (GS 75f)¹⁰. Es el primer documento del magisterio conciliar que afirma expresamente la necesidad de los partidos políticos (cf. GS 75e). No obstante, denuncia también los abusos de poder, exigiendo a los políticos integridad moral y prudencia frente a cualquier tentación de corrupción, invocando nuevamente el «bien de todos» (GS 75f).

Raro es el día en que no se conocen públicamente nuevos casos de corrupción en la clase política (cohecho, prevaricación, malversación, apropiación indebida, nepotismo, peculado...). Según GS, el ejercicio de la autoridad política «debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral» (GS 74d). Dicho de otro modo, debería estar vigente una deontología profesional también en la clase política, con independencia de creencias o ideologías.

Tras admitir la ambigüedad del término «política», OA reafirmaba que «tiene como finalidad la realización del bien común» (OA 46). Según este documento de Pablo VI, el poder político no puede estar al servicio de intereses particulares ni convertirse en algo absoluto. Juan Pablo II aludió al pasaje conciliar comentado (GS 75ef) en varias ocasiones. En la encíclica *Centesimus Annus* (CA) de 1991 insistía en el rechazo de los totalitarismos y el aprecio de la Iglesia por los sistemas democráticos (cf. CA 44-47). Dos años después (1993) en *Veritatis Splendor* (VS) juzgaba la «corrupción política» como un atentado a los derechos fundamentales de las personas y al justo desarrollo de los pueblos (VS 98). En la audiencia especial con motivo del «jubileo de los políticos» (2000) volvió a recordar a los presentes que la política debe estar al servicio del bien común con las mismas palabras de GS 75. También Benedicto XVI señala el papel de primer orden que tiene la autoridad política, a nivel local, nacional e internacional, como cauce privilegiado para buscar el bien común, orientar la globalización económica y fortalecer las democracias (cf. CV 41 y 57).

Con frecuencia Francisco ha insistido en el reconocimiento por parte de la Iglesia de la tarea política, a veces tan denigrada. Dice él que «es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque

¹⁰ GS 75a: «La Iglesia alaba y tiene como digna de consideración la obra de aquellos que para el servicio de los hombres se consagran al bien del Estado y aceptan las cargas de ese deber».

busca el bien común» (EG 205; FT 180). Por otro lado, sostiene que «muchas veces la misma política es responsable de su propio descrédito por la corrupción y por la falta de buenas políticas públicas» (LS 197). Sobre todo, el pensamiento del Papa sobre esta temática aparece expuesto en el cap. 5 de FT («La mejor política»). Es especialmente incisivo a la hora de denunciar como fraudulentas tanto las visiones populistas, como liberales, así como la corrupción en el ejercicio de este noble servicio a la sociedad. Desenmascarando los populismos insanos, dice que son estrategias («inmediatismo») al servicio del interés personal del líder y de su perpetuación en el poder¹¹. Por otra parte, Francisco denuncia igualmente las políticas neoliberales y sus falsos dogmas. Afirmo que es preciso incorporar a los excluidos en el destino común, mediante políticas sociales no sólo *hacia* los pobres, sino también *con* ellos y *de* ellos (cf. FT 168-169). Según el Papa, por desgracia «para muchos la política hoy es una mala palabra, y no se puede ignorar que detrás de este hecho están a menudo los errores, la corrupción, la ineficiencia de algunos políticos» (FT 176). Sin embargo, él está convencido de que es necesaria y es posible una buena política, una sana política: «la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo» (LS 178; FT 178).

8. La implicación de la Iglesia en cuestiones políticas

La Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y solo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones (GS 76e).

Como una consecuencia de la justa autonomía de las realidades temporales (GS 36b), la Constitución pastoral sostiene la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado. Inmediatamente antes del pasaje apenas ci-

¹¹ «Se responde a exigencias populares en orden a garantizarse votos o aprobación, pero sin avanzar en una tarea ardua y constante que genere a las personas recursos para su propio desarrollo...» (FT 161).

tado, GS 76 afirma que «la comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo» y que la Iglesia «no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político».

La historia nos enseña que es preciso que la Iglesia se mantenga alejada de las esferas de poder, para no dejarse manipular y llevar adelante su misión «religiosa» (GS 42b) con libertad. Iglesia y Estado deben ser independientes; pero ello no significa que puedan ignorarse mutuamente. Porque ambas instancias están al servicio de la persona y, por tanto, es conveniente una «sana cooperación» entre ellas (GS 76c). La sola predicación del Evangelio y de sus exigencias de servicio constituye ya una valiosa aportación de la Iglesia a la comunidad política. Por su parte, la Iglesia en el mundo, lejos de buscar un trato de favor e incluso renunciando eventualmente a sus derechos legítimos¹², acepta acatar las normas del Estado. Lo único que reclama ella de la sociedad civil es libertad para llevar a cabo su misión. Esto supone no sólo que se garantice la libertad de culto y el derecho a enseñar su «doctrina social»¹³ sin coacciones, sino también la libertad de opinión y expresión en materia política cuando lo requiera la protección de los derechos fundamentales de la persona o la «*salus animarum*». Es decir, que la Iglesia no puede callar en tales circunstancias: a través de sus representantes, tendrá que manifestarse en el orden político para hacer oír su voz, su «juicio moral».

Con la referencia textual a GS 76b, la encíclica *Redemptor Hominis* (RH) reafirmaba en 1979 que la Iglesia, en virtud de la misión recibida de Cristo, del mismo modo que no es insensible a todo lo que sirve al bien de la persona, «tampoco puede permanecer indiferente a lo que la amenaza» (RH 13). Contra los totalitarismos, Juan Pablo II recordaba en CA 45 que la Iglesia debe obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 5,29) y que

¹² GS 76e: «[La Iglesia] no pone su esperanza en privilegios otorgados por la autoridad civil; más aún, renunciará al ejercicio de algunos derechos legítimamente adquiridos cuando conste que con su uso se pone en tela de juicio la sinceridad de su testimonio o que las nuevas condiciones de vida exigen otra ordenación».

¹³ Respecto a la expresión tradicional «Doctrina Social de la Iglesia», los relatores generales decidieron suprimirla del texto final de la Constitución Pastoral (1965), sustituyéndola por «enseñanza o magisterio social». Sin embargo, excepcionalmente, por un despiste, no se corrigió en este párrafo.

«defendiendo la propia libertad, defiende a la persona» frente a aquéllos. El papa Benedicto XVI en DCE indicaba que la consecución de un orden justo en la sociedad es una tarea de la política, y que no es tarea propia de la Iglesia hacer valer políticamente su doctrina social. Sin embargo, «la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables» (DCE 28).

En el contexto de su exposición sobre la dimensión social de la evangelización (EG cap. 4), el papa Francisco insiste en que la religión no se puede recluir en el ámbito exclusivamente privado. En efecto, según EG 182: «los pastores, acogiendo los aportes de las distintas ciencias, tienen derecho a emitir opiniones sobre todo aquello que afecte a la vida de las personas, ya que la tarea evangelizadora implica y exige una promoción integral de cada ser humano». Después de una alusión literal al texto antes citado de DCE 28 en relación con el compromiso de la Iglesia con la justicia (cf. EG 183), advierte el Papa que la Iglesia debe ser fiel a ese compromiso para evitar «el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen» (EG 196). Toda la encíclica FT, y en especial el espacio dedicado al «amor político» (180-186), representa una verdadera hoja de ruta para guiar el compromiso socio-político de la Iglesia en el mundo actual.

Como tantos otros pastores y laicos, antes y después de él, san Oscar Romero (1917-1980), obispo mártir de El Salvador, entendió que el compromiso por la justicia y la paz es una consecuencia irrenunciable del anuncio del Evangelio. Según él, al defender a los pobres la Iglesia no hace política, solamente está cumpliendo con su misión pastoral¹⁴.

¹⁴ «Esto hace la Iglesia en medio de todas las complicaciones políticas. Ella no hace política. Ella se acerca a la política para defender al hombre en su trascendencia y para decirle a todos los regímenes, sean totalitarios o democráticos, sean comunistas, socialistas o de cualquier signo histórico: la Iglesia no profesa ningún sistema porque a todos los sistemas les tiene que decir: lo importante es el hombre y su trascendencia y hay que respetar esa trascendencia, esa unión del hombre con Dios, la cual hay que respetar bajo cualquier sistema político» (*Homilía del 27 de mayo de 1979* en Romero, 2000: VI, 380).

9. ¡Nunca más la guerra!

Aunque las recientes guerras han traído a nuestro mundo gravísimos daños tanto materiales como morales, todavía a diario en alguna parte de la tierra la guerra continúa sus devastaciones. Más aun, cuando se emplean armas científicas de cualquier tipo en la guerra, su carácter cruel amenaza con llevar a los combatientes a una barbarie tal que supere con mucho la de tiempos pasados. Además, la complejidad de la situación actual y la complicación de las relaciones entre las naciones permiten que se prolonguen guerras larvadas con nuevos métodos insidiosos y subversivos. En muchas circunstancias el uso de los métodos del terrorismo es considerado como una nueva forma de guerra (GS 79a).

La primera sección del último capítulo de GS lleva el título «*De bello vitando*». El texto citado corresponde a las frases iniciales de GS 79. El contexto del pasaje es el de la «guerra fría». Cuando se redacta está todavía muy presente la llamada «crisis de los misiles» de Cuba (1962). Un mensaje del Papa Juan XXIII –que al año siguiente publicaría la encíclica *Pacem in Terris* (PT)–, dirigido a los presidentes N. Kruchev y J. F. Kennedy, fue decisivo para impedir que las amenazas recíprocas desencadenaran un conflicto bélico de magnitudes insospechadas.

La sensibilidad actual de la Iglesia por la causa de la paz en el mundo es deudora, en buena medida, de la inequívoca toma de posición de GS. Es oportuno evocar aquí dos eventos simbólicos que tuvieron lugar fuera del Aula conciliar, mientras se debatía el cap. 5 de la Constitución Pastoral. En primer lugar, la vibrante apelación a la paz de Pablo VI ante la *Asamblea General de la ONU*: «Nunca jamás los unos contra los otros». Por otro lado, el grupo de mujeres de la comunidad del Arca, que oraban y ayunaban en Roma con el fin de que el Espíritu Santo iluminara los trabajos sobre la paz del Concilio¹⁵. El Vaticano II abordó con «una mentalidad totalmente nueva» la cuestión de las guerras (GS 80b). El concepto de guerra ha cambiado radicalmente con la aparición de armas de destrucción masiva. GS 80 condena la «guerra total»: «toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias

¹⁵ Las recordó el card. Pierre L. Boillon en una de las intervenciones del debate conciliar sobre el tema (cf. *Acta Synodalia* IV, III, 734).

regiones con sus habitantes es un crimen contra Dios y contra el ser humano mismo que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones»¹⁶. Es la única condena explícita de un Concilio que san Juan XXIII quería sin anatemas.

Tras la I Guerra Mundial, ya el magisterio de Benedicto XV, en su encíclica *Pacem Dei munus* (1920), había comenzado a tomar distancias de la clásica «doctrina de la guerra justa». En ciertas situaciones idealmente se podría seguir invocando un «derecho a la legítima defensa» (GS 79d). Sin embargo, teniendo en cuenta el devastador potencial del armamento científico moderno (nuclear, químico, bacteriológico), hoy ninguna guerra es ya justificable (cf. GS 80a)¹⁷. La Constitución Pastoral expresa en GS 82a el anhelo común por erradicar definitivamente las guerras: «es evidente que debemos esforzarnos en preparar con todas nuestras fuerzas el tiempo en que por acuerdo de las naciones pueda quedar absolutamente prohibida cualquier guerra». Ese tiempo ya ha llegado. No obstante, por desgracia las guerras siguen existiendo (cf. GS 79d) y GS 79a hace también referencia a sus nuevas formas, incluyendo el terrorismo internacional.

Además, el Vaticano II contiene también un llamamiento urgente a los estados para detener la carrera de armamentos (*cursum ad arma*), calificada ya entonces como «la plaga más grave de la humanidad» (GS 81c). Y ello tanto por razones de paz, como de justicia (cf. GS 81b). Por otra parte, según GS la labor educativa tiene una importancia decisiva para prevenir contra las ideologías violentas o excluyentes y fomentar una cultura de paz. Así lo proclama GS 82c dirigiéndose a los gobernantes, a los educadores y a los profesionales de la comunicación.

La cuestión de la paz en el mundo ha sido una preocupación constante de todos los Pontificados recientes. Todavía en la última etapa del Vaticano II, fue el tema central del referido *Discurso en la ONU* de Pablo VI (4 de octubre de 1965) y del *Mensaje del Concilio a los gobernantes* (8

¹⁶ GS 80e: «El peligro característico de la guerra actual consiste en que casi da ocasión, a los que poseen las más recientes armas científicas, de cometer tales crímenes...».

¹⁷ GS 80b contiene la siguiente citación textual en nota de la encíclica de Juan XXIII sobre la paz: «en nuestra época, que se gloria de poseer la energía atómica, es irracional pensar que la guerra es todavía un instrumento apto para restablecer los derechos violados» (PT 127).

de diciembre de 1965). Siguiendo el mandato de GS 90c, el Pablo VI creó la *Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz* (1967). También instituyó al año siguiente la «Jornada mundial de la Paz» para el primer día de enero. La enseñanza de la Constitución Pastoral es invocada con frecuencia en el magisterio postconciliar sobre el tema. El propio Pablo VI, aludía a GS 78a cuando reiteraba que «la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas» (PP 76). El magisterio de Juan Pablo II está plagado de insistentes apelaciones contra la guerra y el tráfico de armas. Son muy abundantes los textos que contienen referencias al cap. 5 de GS (cf. SRS 10; 20-26; CA 17-21.23.27.39; EV 101). Entre las menciones más explícitas, cabe recordar, su enérgico y repetido llamamiento: «¡Nunca más la guerra!» (CA 52), además de muchos de sus textos sobre la paz¹⁸. Además de sus mensajes de año nuevo, Benedicto XVI ha dejado varios testimonios del compromiso de la Iglesia por la paz, el «desarme integral» y contra la amenaza terrorista (cf. CV 51 y 72).

Desde su primer documento, el papa Francisco ha recordado la enseñanza precedente (cf. GS 78a; PP 76) de que la paz no equivale a la mera ausencia de guerra (EG 219). «La Iglesia proclama *el evangelio de la paz* (Ef 6,15)» y está abierta a colaborar con los estados para proteger «este bien universal» (EG 239). La construcción de la paz reaparece en varios textos de LS (200; 204; 207; 225), que comienza evocando el medio siglo de PT (cf. LS 3). Francisco desarrolla con bastante extensión esta temática, sobre todo, en FT 255-262 (cap. 7). Por desgracia –dice él–, «la guerra no es un fantasma del pasado, sino que se ha convertido en una amenaza constante» y sugiere que, en cierto modo, asistimos ya a una tercera guerra mundial «a pedazos» (FT 259; cf. 25). Vuelve a entonar el «¡nunca más la guerra!» de Pablo VI y Juan Pablo II y se inspira en GS 79a cuando escribe: «a partir del desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y de las enormes y crecientes posibilidades que brindan las nuevas tecno-

¹⁸ Pertenecen a la *Carta Apostólica para el Tercer Milenio* (1994) las siguientes palabras de Juan Pablo II, a propósito de la apertura de la Iglesia al mundo en el Vaticano II: «Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del s. XX, atormentado por una primera y una segunda guerra mundial, por la experiencia de los campos de concentración y por horribles matanzas» (TMA 18).

logías, se dio a la guerra un poder destructivo fuera de control que afecta a muchos civiles inocentes» (FT 258). Por eso –continúa el pasaje– «ya no podemos pensar en la guerra como solución». Hoy no es posible hablar de «guerra justa», concluye el Papa, apoyado en un texto de san Agustín (cf. *Carta* 229,2). Por otra parte, el magisterio de Francisco distingue entre la artesanía y la arquitectura de la paz: «Hay una *arquitectura* de la paz, donde intervienen las distintas instituciones de la sociedad, cada una desde su competencia, pero hay también una *artesanía* de la paz que nos involucra a todos» (FT 231). En este sentido, citando la Escritura (Is 2,4 y Mt 5,9), dice EG 244 que «la paz es artesanal».

Al recibir el premio Nobel de la Paz (1979), santa Teresa de Calcuta (1910-1997) comenzó su discurso invitando a rezar juntos la oración, atribuida a san Francisco de Asís, que precisamente pide a Dios que nos haga artesanos de la paz. Esto es fundamental. Pero hacen falta también cambios arquitectónicos. Para construir hoy la paz la Iglesia tiene que emprender nuevos caminos tanto a nivel nacional, como internacional¹⁹: la defensa de los derechos de los grupos marginales, la presencia en las instancias decisorias (económicas, políticas), la participación en los grandes foros sociales y conferencias mundiales, etc. Todas estas formas de compromiso deben contribuir «a la construcción de la comunidad de las naciones en paz y fraternidad» (GS 90a).

10. El fortalecimiento de la comunidad de naciones

En este tiempo, en que crecen los vínculos estrechos de mutua dependencia entre todos los ciudadanos y todos los pueblos del orbe de la tierra para buscar convenientemente y obtener con mayor eficacia el bien común universal, es ya necesario que la comunidad de naciones se dé un ordenamiento que corresponda a sus tareas actuales, sobre todo en relación a aquellas numerosas regiones que sufren todavía una miseria intolerable (GS 84a).

GS considera que el medio más eficaz de mantener la paz en el mundo es el reforzamiento de la comunidad de naciones. En la sección anterior de este mismo cap. 5, el documento conciliar lamenta que falte el

¹⁹ Cf. M. Vidal, 2024: 59-75. Este autor enumera seis «exigencias éticas» para construir hoy la paz.

reconocimiento por todos de una autoridad supranacional provista de medios eficaces «para salvaguardar para todos la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos» (GS 82a). Resulta cada vez más apremiante un acuerdo internacional para refundar la sociedad de naciones sobre nuevas bases y con efectivo poder coercitivo sobre los estados²⁰.

De acuerdo con el pasaje citado arriba, en la era de la globalización todos los problemas se plantean a escala planetaria. Esto vale para las amenazas para la paz (armamentismo, integrismo), la crisis ecológica (desertización, recursos energéticos) o los riesgos para la salud pública (narcotráfico, pandemias). La interdependencia entre la economía, la política, la ciencia y la cultura hace que cualquier decisión trascienda el ámbito estatal y deba ser tomada a nivel internacional. Ni siquiera las potencias mundiales son capaces hoy de asegurar por sí solas, el bienestar material y la seguridad de sus propios ciudadanos. Por consiguiente, es preciso buscar el «bien común universal» a través de un organismo internacional, que sea capaz de orientar a tal fin los intereses de los distintos estados.

Ya lo había intuido Juan XXIII en PT 137. Evidentemente esa «autoridad pública universal» no suplanta la soberanía de los países en cuestiones internas y, además, debe ser constituida por un acuerdo entre todos ellos y no impuesta por los más poderosos (cf. PT 138). Desafortunadamente, en este caso, la propuesta del Papa, no fue recibida por los padres conciliares con el mismo entusiasmo que la condena de la guerra.

Después de la I Guerra Mundial se creó la *Sociedad de Naciones* (1918). Fue refundada como *Organización de las Naciones Unidas* al terminar la II Guerra Mundial (1945). Al haber sido transformado el panorama mundial, sin tener por qué forzar la tragedia de un nuevo conflicto bélico global, sería deseable y urgente la constitución de un nuevo organismo internacional en consonancia con la situación del s. XXI. GS constata que existían ya algunos esbozos de esa renovada organización mundial en 1965 (cf. GS 84c). Los Padres conciliares aludían entonces a la ONU y a sus instituciones internacionales vinculadas. Como se ha recordado antes, a punto de comenzar la última etapa del Vaticano II, Pablo

²⁰ «Nuestro mundo del s. XXI se ha cansado ya de contemplar situaciones trágicas que necesitarían esa autoridad mundial y que, por faltar ésta o haber quedado reducida a un espantajo, nadie puede resolver» (González Faus, 2013: 17).

VI visitó la sede central de las Naciones Unidas en Nueva York, visibilizando con este acto sin precedentes el espíritu de diálogo de la Iglesia con el mundo, diseñado en su encíclica *Ecclesiam Suam* (1964). Una voluntad recogida también en la Conclusión de la Constitución Pastoral (cf. GS 92a).

Pablo VI también se hacía eco del anhelo de esa autoridad mundial reclamada por Juan XXIII y por GS 84a: un organismo internacional «que pueda actuar eficazmente en el terreno jurídico y en el de la política» (PP 78). Por dos veces (1979 y 1995) Juan Pablo II habló ante la ONU. En SRS 26 reconocía y valoraba la *Declaración Universal* (1948) y la salvaguardia de los derechos humanos en el mundo por parte de este organismo. Sin embargo, también constataba la necesidad de «un grado superior de ordenamiento internacional» (SRS 43). Y se lamentaba poco después en CA 21 porque «las Naciones Unidas no han logrado hasta ahora poner en pie instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra». Este pontífice llegó a considerar este hecho «el problema más urgente que la comunidad internacional debe aún resolver». Por su parte, también Benedicto XVI percibía esa urgencia. Afirmaba que es precisa la reforma de la ONU para hacer real el concepto de «familia de naciones», usado por Juan Pablo II. Por ello, reclamaba explícitamente en CV 67: «urge la presencia de una *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi predecesor, el beato Juan XXIII». Aducía para ello razones de diversa índole: un gobierno económico mundial, lograr el desarme integral, la paz, la seguridad alimenticia, la salvaguardia del medioambiente y la regulación de los flujos migratorios. Según él, dicha autoridad deberá ser reconocida por todos y gozar de un poder efectivo para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos (cf. GS 82a).

El papa Francisco desarrolla esa cuestión en un apartado del cap. 5 de FT, que lleva por título «El poder internacional» (nn. 170-175). Aquí reitera la urgencia en las circunstancias actuales de reformar la ONU²¹,

²¹ De un modo implícito la encíclica está reclamando la supresión de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad, cuando señala: «Sin duda esto supone límites jurídicos precisos que eviten que se trate de una autoridad cooptada por unos pocos países, y que a su vez impidan imposiciones culturales o el menoscabo de las libertades básicas de las naciones más débiles a causa de diferencias ideológicas» (FT 173).

siguiendo la enseñanza de Benedicto XVI, porque hoy hay que evitar a toda costa «que esta Organización sea deslegitimada», dice Francisco (FT 173). Al contrario, hay que revalorizarla, cambiando lo que sea preciso para dotarla de fortaleza y operatividad.

Si GS veía urgente el reforzamiento de la ONU en 1965, cuando la población mundial era de unos tres mil doscientos millones de habitantes, lo es mucho más hoy cuando suma ocho mil millones. Entonces los estados miembros de la ONU eran 140; hoy son casi 200. Para terminar parece oportuno evocar que con ocasión del cincuentenario de la Organización, Juan Pablo II reiteró la necesaria revitalización de este «centro moral» de la conciencia común de la «familia de las naciones», haciendo referencia a GS 16 e invitando a superar los miedos con esperanza²².

Conclusiones

Es conocida la perplejidad de Karl Rahner (1904-1984) sobre el estatuto teológico de un documento como GS. Sin minimizar sus críticas, sin embargo, él supo reconocer también una Iglesia que no es extraña al mundo y «que se adentra en la historia del tiempo actual y en sus cambios» (1972: 233). Cuando se trata de la interpretación del Concilio Vaticano II –y en especial de su Constitución Pastoral–, superando el planteamiento alternativo rupturista o reformista, parece más indicado optar por una «hermenéutica del reconocimiento»²³. Es decir, aprender a mirar más allá de las ópticas de discontinuidad o continuidad. Significa valorar el actual horizonte sociocultural como constitutivo de la teología y del magisterio de la Iglesia, no sólo en términos de inteligibilidad, sino ante todo de credibilidad de sus enseñanzas. Para nuestro propósito, implica una relectura de los textos conciliares teniendo en cuenta los nuevos signos de los tiempos.

En el ámbito de la vida matrimonial y familiar (cap. 1), GS reclama también hoy de la Iglesia la defensa del *derecho fundamental a la vida*

²² JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Naciones Unidas*, nn. 14-16 (Nueva York, 5 de octubre de 1995).

²³ La expresión «*Hermeneutik der Anerkennung*», inspirada en el pensamiento de Paul Ricoeur, aplicada a la GS es usada por Ingeborg Gabriel, profesora de la Universidad de Viena (cf. Faggioli, 2016: 340-342).

desde su concepción y la *dignidad del amor conyugal matrimonial* ante otras formas de convivencia. Asimismo, le encomienda preservar *los valores espirituales con un nuevo lenguaje* en el mundo de la cultura (cap. 2), dominada hoy por la ciencia y las nuevas tecnologías. Siguiendo el Evangelio y los principios de su enseñanza social, no puede decaer nunca el compromiso de la Iglesia por la *justicia social hacia los más desfavorecidos* (cap. 3), hoy especialmente los desplazados forzosos en los *flujos migratorios*. Mientras exige la protección del *bien común* en el gobierno de los ciudadanos, para ser fiel a su vocación pastoral, una Iglesia «en salida» debe estar dispuesta reconocer las *consecuencias también políticas* de su misión religiosa (cap. 4). Finalmente, GS urge de un modo especial a que la Iglesia no deje de hacer oír su voz autorizada en la comunidad internacional para *salvaguardar la paz* en el mundo, una paz siempre frágil, siempre amenazada (cap. 5).

Según la economía de la salvación, la temporalidad humana forma parte integrante de la Revelación cristiana. Ésta acontece en el marco de unas circunstancias históricas. Pero la historia no es sólo su contexto; es el texto mismo. GS nos ha mostrado el mundo como «*locus theologicus*» (Congar, 1970: 35). Esto quiere decir que este mundo actual, *líquido* (Z. Bauman) o *volátil* (F. Torralba), «teatro de la historia humana» (GS 2b), en continua evolución, es el espacio donde se verifica hoy el acontecimiento de la Revelación. Por eso, como dice GS 10b, a la luz de Cristo, además de iluminar el misterio del hombre (primera parte), la Iglesia también desea «cooperar en el descubrimiento de la solución de las principales cuestiones de nuestro tiempo».

Bibliografía

- BARTH, K. (1978) *Ensayos Teológicos*, Barcelona,
- BENEDICTO XVI (2006). Carta Encíclica *Deus Caritas est*: AAS 98, 217-252.
 (2009). Carta encíclica *Caritas in Veritate*: AAS 101, 641-709.
 (2011). *Discurso a los participantes en la XVII Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida*, Roma, 26 de febrero de 2011: AAS 103, 185-188.
- BOSSCHAERT, D. (2017). «Understanding the shift in *Gaudium et spes*: From Theology of History to Christian Anthropology»: *Theological Studies* 78, 634-658.

- CAPELO, M. (1968). «El desarrollo económico» en *Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución “Gaudium et spes”* (BAC 276), Madrid. 478-516.
- CHENU, M.- D. (1966). «Une Constitution pastorale de L'Église» en *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, 11-34.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1966). *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis: AAS 58, 1025-1120.*
- (1970). *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV/III, Civitas Vaticanae (Roma)
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA Ed., (1993). «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» en *Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC 526), Madrid, 298-499.
- CONGAR, Y. -M. (1970). «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II» en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, dirs., *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución Pastoral «Gaudium et Spes»* vol. III, Madrid, 17-49.
- CORBELLA, J. (2022). «Lo que Saramago vio y Harari no» en *La Vanguardia* (20 de octubre de 2022), 32.
- DANNEELS, G. (1996). «La *Gaudium et spes* tra ombre e luci de nostro tempo» in *Gaudium et spes. Bilancio di un trentennio. Incontro mondiale* (Loreto, 9-11 novembre 1995): *Laici Oggi* 39, 265-276.
- FAGGIOLI, M. (2016). «Reading the Signs of the Times through a Hermeneutic of Recognition: *Gaudium et Spes* and its meaning for a learning Church»: *Horizonts* 43, 332-350.
- FERRARI-TONIOLO, A. (1966). «Vita economico-sociale» in *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Brescia.
- FRANCISCO (2013). Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium: AAS 105, 1019-1137.*
- (2015). Carta encíclica *Laudato Si': AAS 107, 847-945.*
- (2016). Exhortación apostólica *Amoris Laetitia: AAS 108, 311-446.*
- (2020). Carta encíclica *Fratelli Tutti: AAS 112, 969-1074.*
- GIRGIS, S., GEORGE, R. P., & ANDERSON, R. T. (2013). «What is marriage?»: *Harvard Journal of Law and Public Policy* 34, 245-287.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2005). *Iglesia en el corazón del mundo*, Madrid.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I. (2013). *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo. Justicia, paz e integridad de la creación en la Gaudium et Spes* (CJ 185), Barcelona.
- JUAN XXIII (1961). Carta encíclica *Mater et Magistra*: AAS 53, 401-464.
(1962) «*Gaudet Mater Ecclesia*». Homilía en la apertura del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962): AAS 54, 786-796.
(1963). Carta encíclica *Pacem in Terris*: AAS 55, 257-304.
- JUAN PABLO II (1979). Carta encíclica *Redemptor Hominis*: AAS 71, 257-324.
(1981a) Carta encíclica *Laborem Exercens*: AAS 73, 577-647.
(1981b) Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*: AAS 73, 81-191.
(1988) Carta encíclica *Sollicitudo rei Socialis*: AAS 80, 513-586.
(1991a) Carta encíclica *Redemptoris Missio*: AAS 83, 249-340.
(1991b) Carta encíclica *Centesimus Annus*: AAS 83, 793-867.
(1993) Carta encíclica *Veritatis Splendor*: AAS 85, 1134-1228.
(1995a) Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*: AAS 87, 5-41.
(1995b) Carta encíclica *Evangelium Vitae*: AAS 87, 401-522.
(1995c) Carta encíclica *Ut Unum Sint*: AAS 87, 921-982.
(1999) Carta encíclica *Fides et Ratio*: AAS 91, 5-88.
- KASPER, W. (1991). «La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en un mundo pluralista»: *Teología* 58, 147-160.
- LLIGADAS, J. (2012). «Las siete principales adquisiciones del Concilio» en *Concilio Vaticano II, una llamada de futuro*, Barcelona, 31-49.
- PABLO VI (1964). Carta encíclica *Ecclesiam Suam*: AAS 56, 609-659.
(1965) *Discurso a los representantes de los estados* (4 de octubre de 1965): AAS 57, 877-885.
(1967) Carta encíclica *Populorum Progressio*: AAS 59, 257-299.
(1971) Carta apostólica *Octogesima Adveniens*: AAS 63, 401-441.
(1976) Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*: AAS 68, 5-76.
- PALLADINO, E. (2013). *Gaudium et Spes. Storia, Commento, Recezione* (Spiritus Veritatis 8), Roma.
- RAHNER, K. (1972). «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio» en *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona, 229-246.
- ROMERO, O. A. (2000). *Su pensamiento. Colección de Homilías y Diario*, vol. VI, UCA, San Salvador.

- SÁNCHEZ AIZCORBE, C. (1968). «La cultura en la Constitución “Gaudium et spes”» en *Comentarios a la Constitución “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid, 445-465.
- THEOBALD, C. (2012). «Le style pastoral de Vatican II et sa réception post-conciliaire: élaboration d’une critériologie et quelques exemples significatifs» en J. FAMERÉE, Ed., *Vatican II comme style. L’herméneutique théologique du Concile*, Paris, 265-286.
- TORRALBA, F. (2018). *Mundo volátil. Cómo sobrevivir en un mundo incierto e inestable*, Barcelona.
- VIDAL, M. (2024). «Exigencias éticas de la paz a la luz del magisterio eclesial reciente de *Pacem in Terris* (1963) a *Fratelli Tutti* (2020): *Corintios XIII* 189, 59-75.

Los catecismos de Juan Pérez de Pineda

Dr. Luis Resines
Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano
de Valladolid
ORCID: 0009-0009-0216-6681
lurello1@gmail.com

Recibido: 16 noviembre 2023 / Aceptado: 20 marzo 2024

Resumen. El calvinista español Juan Pérez de Pineda publicó en Ginebra tres catecismos. Uno plenamente original; otro, traducción bastante libre del de Calvino; y otro, traducción muy libre del de Urbano Regio. En este artículo aparece información de las tres obras; pero, sobre todo, la vida del autor y una presentación

amplia de su catecismo original titulado *Sumario breve de la doctrina cristiana*.

Palabras clave. Pérez de Pineda, Sumario, Catecismo, Breve tratado, Calvino, Urbano Regio.

The catechisms of Juan Pérez de Pineda

Abstract. Juan Pérez de Pineda, Spanish Calvinist, wrote three catechisms in Genève. The first, absolutely original; the second was a free translation of the Calvin Catechism; the third, a total free translation of the Urban Regius. In this article is possible to see a global description of them, an information about this

author's life, and a valid knowledge of his most original catechism, titled *Sumario breve de la doctrina Cristiana*.

Keywords. Pérez de Pineda, Summary, Catechisme, Brief Treatise, Calvin, Urban Regius.



1. Vida

Juan Pérez de Pineda (su nombre latinizado, proceder común entre intelectuales del siglo XVI, es Pierus) nació en Montilla, a 50 Km de Córdoba. Es el único dato relativamente seguro que existe sobre sus orígenes, aunque no se sabe con certeza la fecha, que puede oscilar en torno al año 1500, sin seguridad absoluta. J. A. Llorente y E. Boehmer, así como A. Gondor Kinder, que les sigue, le identifican con un cierto Juan Pérez, secretario de Miguel de Herrera, embajador de Carlos V ante la Santa Sede en los años 1520. Fue testigo directo del “saco de Roma”, cuando las tropas imperiales desvalijaron el palacio papal y la basílica de San Pedro (Gordon, 1986: 32-33).

Consiguió un breve del Papa Clemente VII en favor de los escritos de Erasmo, que con tanta profusión y aceptación circulaban por España. Sin embargo, esta identificación no tiene a su favor certeza alguna¹.

Un compendio muy breve de su vida, englobando su obra, es el que aparece en la relación del auto público de fe, celebrado en la plaza de San Francisco, en Sevilla, el 22 de diciembre de 1560; allí fue quemado en efigie, y de él se condensó esta información:

“El Doctor Juan Pérez de Pineda, que dijo estar en la Casa de la Doctrina de los Niños de esta ciudad, natural de Montilla, ausente, contumaz, relajado en estatua por hereje luterano, dogmatizador, engañador de la dicha secta y componedor de libros heréticos, falsos y prohibidos y distribuidor de ellos; con confiscación de bienes”².

Es posible que hubiera estudiado en Alcalá de Henares, a tenor de las declaraciones de otros acusados (y condenados) por la Inquisición en Sevilla, como Juan Gil, Constantino Ponce de la Fuente, o Francisco Vargas. Empleaba el título académico de doctor, lo que permite suponer una formación universitaria, sin tener certeza de cuál fue el centro que frecuentó. De la consulta de sus obras se deduce que fue un hombre que tenía amplia cultura, particularmente bíblica y teológica. Enseñó en la Casa de los Niños de la Doctrina, de Sevilla, y más adelante la dirigió; en

¹ Las razones de si conocía o no los usos diplomáticos, en acontecimientos posteriores, no arrojan tal evidencia que se llegue a una conclusión segura.

² El que se le haya asignado el calificativo de “luterano”», no resulta preciso; pero se hizo de una manera global para los disidentes en materia de religión.

ella también impartió clases Constantino Ponce de la Fuente; no se conoce con certeza si sus alumnos eran los niños asilados en aquella Casa, o si se trataba de personas adultas, ajenas a ella, aunque parece más probable este segundo criterio. Desde 1545 este centro estaba financiado y administrado por el Ayuntamiento de Sevilla, y vino a ser el centro de reunión de los partidarios de un estilo diverso de cristianismo, en el que pronto se hicieron presentes algunos de los criterios reformados procedentes del extranjero.

Pérez de Pineda tenía trato y amistad con Juan Gil, conocido como Doctor Egidio, con su nombre latinizado. Juan Gil, canónigo magistral de Sevilla, había llegado a ser, hacia 1540, el líder de una comunidad con una sensibilidad reformada, cuyas ramificaciones se extendieron a Aragón y probablemente a Valladolid, donde tenía contactos con el doctor Cazalla. Precisamente en este contacto y amistad, se situaba Pérez de Pineda en el contexto sevillano.

El año 1549, el doctor Egidio había sido propuesto por Carlos V como obispo de Tortosa; pero inmediatamente después de esta presentación fue denunciado a la Inquisición, y ésta abrió ese mismo año una información acerca de él, y le exigió abjurar de ciertas proposiciones que no resultaban del todo exactas; el hecho se produjo el 21 de agosto de 1552, parece que en la catedral de Sevilla, aunque está rodeado de una cierta leyenda, poco creíble³. La investigación dio al traste con su nombramiento episcopal; primero en reclusión, y luego con un retiro forzoso, pero desde 1553 Egidio volvió a ocupar su puesto de canónigo magistral, hasta su muerte en noviembre de 1555. El hecho puso en guardia a algunas personas de su entorno, entre los que se contaba Pérez de Pineda.

Gordon Kinder señala que Pineda salió de Sevilla en 1549, y que se dirigió a París; y que en 1553 es posible localizarle momentáneamente –aún no de modo estable– en Ginebra, al abandonar París tras algunos

³La leyenda narra que, situados frente a frente en dos púlpitos, estaban en uno, el dominico Domingo de Soto, que había acudido a Sevilla para entender de los cargos que se formularon contra Juan Gil; en el otro el mismo Juan Gil. Y que el ruido de las conversaciones impedía que Gil se enterase de lo que decía Soto, por lo que dijo que abjuraba sin saber exactamente qué proposiciones rechazaba. La información la recoge M. MENÉNDEZ PELAYO, (1956, v. II, 64). Procede de Reinaldo González Montes, quien justifica de esta forma la inicial absolución de Juan Gil.

meses de estancia⁴. Pineda se dirigió luego a Inglaterra en una breve estancia; pero más adelante se encaminó a Frankfurt, donde residía uno de sus amigos, Morilla. Otro nuevo viaje, en compañía de dos correligionarios, Diego de la Cruz y Luis Hernández, le llevó a Amberes. La razón de esta poca estabilidad puede muy bien deberse al deseo de servir a la causa reformada, poniendo a su disposición su preparación universitaria; antes de abandonar el catolicismo había sido ordenado sacerdote. Más adelante, ya en Ginebra, trocó su dedicación como sacerdote por la de ministro, y así resultan conocidos una serie de momentos de su actuación como ministro calvinista.

Tomó parte en una embajada francesa a Frankfurt, en 1553: la congregación de lengua francesa de esta ciudad tenía fuertes disensiones con su ministro, Valérand Poullain. Incapaces de llegar a un acuerdo interno, solicitaron un arbitraje de personas reformadas ajenas a la congregación. En ese grupo de arbitraje estuvo Pineda, junto con Juan Calvino, el inglés Robert Home, futuro obispo de Winchester, Eustache de Quesnoy y el impresor Juan Crespín, que fue quien imprimió la mayor parte de las obras de Pineda. El ministro Poullain abandonó el cargo, a la vista de las reclamaciones que se formulaban. A raíz de esto, Pineda permaneció dos años en Frankfurt y ejerció como ministro calvinista en las comunidades española e italiana.

El hecho de haber manifestado su capacidad para actuar como ministro, permite suponer que desde Ginebra fueran solicitados sus servicios para que atendiera a algunas comunidades de extranjeros, refugiados religiosos en la ciudad, particularmente los españoles y los italianos; para ello le fue encomendado el templo de St. Germain. Sin embargo, cuando tuvo lugar el asunto de Miguel Servet (1553), se produjo una reacción co-

⁴ Sin embargo, BATAILLON, (1966: 704), que cita a BOEHMER, (1874-1904, II, 73), como fuente de la fecha de partida de Pérez de Pineda, dice que “el proceso de Egidio, hacia 1550, había provocado una primera emigración sevillana que entonces se había encaminado todavía hacia París y Flandes. Pero en 1555, según el fidedigno testimonio de Cipriano de Valera, siete sevillanos salieron de Sevilla y se marcharon a Ginebra, y entre ellos se encontraba sin duda Juan Pérez de Pineda”. De ser cierta esta información, Pineda no podría estar en 1553 como integrante de la comisión que acudió a Frankfurt a apaciguar las quejas de la comunidad de lengua francesa. Se ve que es una inexactitud de Boehmer, que Bataillon dio por válida.

lectiva de los ginebrinos, recelosos hacia las comunidades procedentes de España (y también de Italia), por su posible simpatía hacia el médico aragonés. Con todo, la reputación de Pérez de Pineda quedó íntegra y libre de sospechas. Hasta octubre de 1558 no hay constancia de una estancia fija en Ginebra, pero antes de esta fecha habían tenido lugar varias estancias temporales en Ginebra, como atestigua la correspondencia con Teodoro Beza y con Calvino, junto a otros exilados españoles.

En esta etapa de Ginebra, además de su ministerio con los exilados españoles, se dedicó a escribir obras de propaganda reformada en español: su traducción del Nuevo Testamento, los catecismos de doctrina cristiana en lengua española, y otras obras de propaganda fueron editadas en Ginebra en los años 1556 y 1557. El impresor Juan Crespín, instalado en Ginebra, se especializó en los textos religiosos, y publicó lo fundamental de las obras y las ediciones dirigidas por Pineda.

En 1557, Pineda convenció al español Julián Hernández, que había sido su corrector de pruebas en la versión del Nuevo Testamento, a fin de que se encargara de transportar a España ejemplares de propaganda protestante. Éste aceptó el desafío de retornar con tan delicada carga, con la idea de entregarla en Sevilla, y poder así introducir los libros prohibidos. Julián Hernández se dirigió precisamente a la casa de Gaspar Ortiz, uno de los antiguos amigos sevillanos de Pérez de Pineda, a fin de entregarle las cartas de su amigo, y los ejemplares que trasportaba.

Sin embargo, por error, Julián Hernández entregó uno de los ejemplares a un herrero, quien, dudoso, se lo hizo llegar a su confesor; esto precipitó las cosas, y dio al traste con la expedición de Julián Hernández; a la vez fueron arrestados otros sospechosos de Sevilla, que habían recibido alguna entrega. El craso error de Julián Hernández al entregar un ejemplar de *Imagen del Antecristo*⁵ a un destinatario erróneo, comprometió la expansión del protestantismo en la España.

A imitación de otra obra anterior de Pierre Viret, con un título similar, dos años después, en 1559, Pineda escribió una *Epístola consolatoria a los fieles de Jesu Christo que padecen persecución por la confesión de su nombre*, para alentar a los que no habían sido detenidos; sin embargo, no

⁵ Era obra italiana de Bernardino Ochino, publicada en Ginebra en 1542, traducida, quizá, por Alonso de Peñafuerte (GORDON, 1986: 43).

es seguro que llegaron ejemplares de esta *Epístola consolatoria* a los destinatarios previstos.

En 1562, Juan Pérez de Pineda abandonó Ginebra, para ejercer su ministerio en Francia en la ciudad de Blois. Sin embargo, hubo de interrumpirlo pues la firma del edicto de Amboise por Luis de Condé, por parte reformada, que ponía fin a la primera guerra de religión, prohibía expresamente que predicasen los pastores extranjeros. Ésta fue la primera (1562-1563) de las ocho guerras que hubo entre 1562 y 1598 entre católicos (con los Guisa, apoyados por España) contra los hugonotes (con Luis Condé, apoyados por Inglaterra). Luis Condé, nacido en Vendome, tío de Enrique IV, murió asesinado después de la batalla de Jarnac. Pérez de Pineda tuvo que renunciar a ejercer el ministerio en Blois a partir del 19 de marzo de 1563.

Propuesto para asistir como ayudante a Jean Cousin en Londres, Juan Pérez prefirió finalmente permanecer en los dominios franceses de la duquesa de Ferrara, de nombre Renata de Francia. Ella, viuda desde 1559, conservaba el título de Duquesa de Ferrara. Era hija de Luis XII, amiga y discípula de Calvino, y residía en su castillo de Montargis, en la región de Perigord. De este modo, al amparo de la duquesa Renata, Pérez de Pineda volvió a reunirse con sus antiguos conocidos de Sevilla Antonio del Corro⁶ y Casiodoro de Reina, hasta la partida de este último para Alema-

⁶ Monje de S. Isidro del Campo, nacido en Sevilla, que escapó con otros 11 compañeros al iniciarse la investigación inquisitorial. Actuó como ministro reformado en Aquitania y luego en Amberes. En 1567, escribió una *Carta al Rey de España*, en la que le proponía una serie de diferencias de pensamiento religioso y le aconsejaba la tolerancia. También intervino para mediar entre luteranos y augustinos (Confesión de Augusta) que se excomulgaban mutuamente. Fue denunciado por el ministro Jean Cousin como hereje, en Amberes, presentando una carta suya a Casiodoro de Reina en que aparecían juicios dudosos sobre Cristo. Marchó a Inglaterra en 1569, y encontró fuerte oposición hacia él, pero el obispo Sandry, de Londres, consiguió que Cousin moderara sus juicios. Sin embargo, no cejó en su campaña. Metido de lleno en la polémica, perdió la amistad del obispo Sandry, quien le excomulgó, así como a su mujer. Del Corro acusó al consistorio de Amberes de ser peores que los inquisidores españoles. El nuevo obispo de Londres consiguió poner paz y absolvió a Corro. Satisfecho, imprimió *Actas consistorii Ecclesiae Londino-Gallicanae, cum responso Antonii Corrani* (de ahí el nombre latinizado de “Corrán”, que algunos le asignan). Tuvo, además, otra controversia con Teodoro Beza, con agrios insultos. Explicó en la catedral de San Pablo de Londres y obtuvo un gran éxito con su libro *Dialogus theologicus quo epistola D. Pauli apostoli ad Romanos explanatur, collecta ex explicationibus*

nia, a principios de 1565; los tres se conocían de Sevilla, pues Antonio del Corro y Casiodoro de Reina eran dos de los doce monjes jerónimos huidos del monasterio de San Isidro del Campo. Es seguro que Pérez de Pineda no estaba casado, mientras que Antonio del Corro sí, puesto que la duquesa de Ferrara entregaba para sus honorarios 200 libras a Pineda, y 300 a Del Corro, para la manutención de su mujer. Durante este retiro en la región de Perigord, los tres antiguos amigos tuvieron la oportunidad de ponerse de acuerdo sobre los proyectos de traducción de la Biblia completa al castellano, así como de discutir sobre el contenido de *Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot*, más frecuentemente conocido como *Artes de la Inquisición*, de Reinaldo González Montes. El panfleto incendiario contra la Inquisición fue editado también en alemán en Heidelberg en 1567, a pesar de que el consejo de la ciudad de Estrasburgo, siguiendo al de Basilea, hubiera preferido no autorizar la edición, por miedo a previsibles reacciones católicas no deseadas.

Hasta una fecha muy reciente se dudaba si Pérez de Pineda había concluido la traducción completa de la Biblia. A. Gordon Kinder localizó en el Archivo de Simancas, en los despachos del embajador español en Francia, la suficiente evidencia que demuestra que, de hecho, no se trataba de una Biblia completa, sino de un Nuevo Testamento. Pero todo el material tipográfico y todos los ejemplares de ese Nuevo Testamento en español y otras obras fueron quemados, los dos impresores españoles muertos y el librero de Amberes, que había dispuesto todo, encarcelado. El Nuevo Testamento referido por Gordon Kinder, es la traducción de Pérez del original griego al “romance castellano” (1556), pero algunos han sospechado que es sólo una revisión del publicado por Francisco de Encinas (Amberes, 1543); Gordon sostiene lo contrario. También tradujo los Salmos (1557).

En la primavera de 1566, los calvinistas de Amberes pidieron a la duquesa de Ferrara que autorizara a Pérez de Pineda para trasladarse hasta allí y ejercer su ministerio de pastor calvinista para las comunidades extranjeras. Entonces él y Antonio del Corro estaban en trance de conseguir fondos con vistas a la edición española de la Biblia; una segunda carta, del

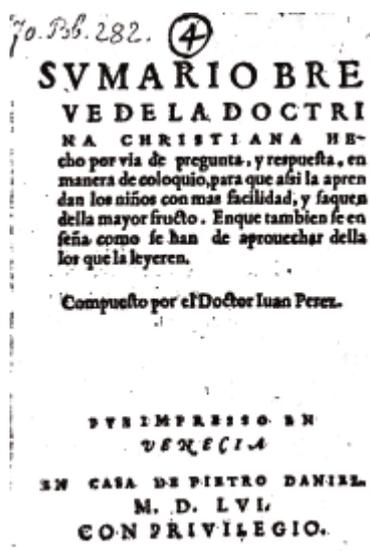
Corroni (London, 1574, al que añadió una profesión personal de fe: *Articulis Fidei orthodoxae quam ille professus est*. Murió en Londres en 1591. (*Diccionario enciclopédico Espasa*, 15, 977-978).

13 de agosto, invitaba a la duquesa de Ferrara a prescindir de los dos predicadores españoles para que se dirigieran a Flandes. Esta segunda petición estaba respaldada por el almirante Gaspar de Coligny. Él estaba convencido de que la consolidación del protestantismo en Francia debía ir pareja con otra actuación similar en Flandes. No llegó a ver hechos realidad sus deseos, pues Coligny murió en la matanza de la célebre Noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572).

Presionada por varios frentes, la duquesa consintió en que Del Corro marchara concretamente a Amberes, en tanto que Juan Pérez se quedaba en París, para rematar la segunda versión del Nuevo Testamento en español. Pensaba dirigirse a Amberes a continuación, pero, con una edad avanzada, le sorprendió la muerte sin abandonar Francia en 1567⁷.

1.1. Obras

Las tres obras catequéticas que hay que atribuirle, con unos larguísimo títulos, son:



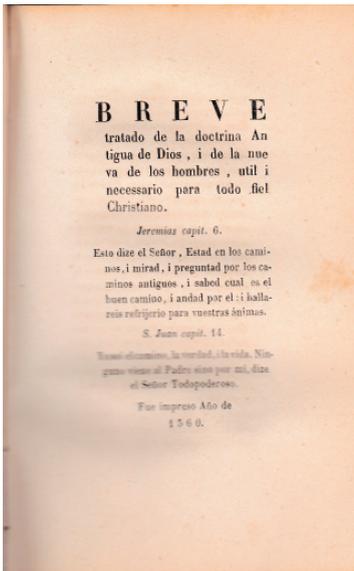
1^a. *Sumario breve de la doctrina christiana hecho por via de pregunta y respuesta, en manera de coloquio, para que así la aprendan los niños con mas facilidad, y saquen della mayor fructo. En que también se enseña como se han de aprovechar los que la leyeren, Venecia, Pietro Daniel, 1556.*

(Datos bibliográficos falsos; en realidad: Ginebra, Jean Crespin, 1556). De esta obra no existe más que un ejemplar, que se conserva en Viena, en la Biblioteca Nacional de Austria. Puede encontrarse en www.academia.es

⁷No resulta raro encontrar una información errónea según la cual Pérez de Pineda murió en Ferrara (Italia). Es claro que se confunde el hecho de residir en los dominios de la duquesa de Ferrara, con el de la ciudad italiana.



2ª. *Catechismo que significa forma de instruccion: que contiene los principios de la religion de Dios, vtil y necesario para todo fiel Christiano. Compuesta en manera de dialogo donde pregunta el maestro y responde el discipulo. Psalm CXIX La declaración de tus palabras alumbray da entendimiento a los pequennos. Nuevamente impresso. Año de 1559, [Ginebra, Jean Crespin,] 1559.*



3ª. *Breve tratado de la Doctrina Antigua de Dios i de la nueva de los hombres, util y necesario para todo fiel Christiano. Jeremías capit. 6. Esto dice el Señor: Estad en los caminos i mirad i preguntad en los caminos antiguos, i sabed cual es el buen camino, i andad por el; i hallareis refrigerio para vuestras animas. San Juan, capit. 14. Yo soy el Camino, la Verdad i la Vida. Ninguno viene al Padre sino por Mi, dize el Señor Todopoderoso. Fue impresso año de 1560, Ginebra?, Jean Crespin?, 1560.*

Vale la pena detenerse en cada una de ellas. Ayuda mucho para examinar el conjunto de sus tres catecismos, comenzar por la cronología de sus respectivas ediciones:

Sumario...

1ª edición: Venecia, Pietro Daniel, 1556, pero Ginebra, Jean Crespin, 1556. (Ej.: Viena, Österreichische National Bibliothek, 70.Bb.282).

2ª edición: ?, ?, 1559. (Desconocida).

Catecismo...

1ª edición: Ginebra, Jean Crespin, 1557. (Ejemplar: Madrid: BNE, U/3435).

2ª edición: Ginebra?, Jean Crespin, 1559. (Ejemplar: London: British Library, 844.a.15).

3ª edición (póstuma): Londres, Ricardo del Campo, 1596. (Ejemplar: Madrid: BNE, U/3455. Fue editada por Cipriano de Valera).

Doctrina antigua...

Ginebra?, Jean Crespin, 1560. (Ejemplares: Madrid: BNE, U/10415; Oxford).

Con las fechas de las ediciones a la vista, resulta viable reconstruir la trayectoria de los catecismos de Pérez de Pineda. Durante su estancia en Ginebra, Pérez de Pineda redactó una obra catequética, a la que dio el nombre de *Sumario...* (emplea en ella también la palabra “catecismo”), que elaboró según su propio criterio, sin verse obligado a ajustarse a patrones ajenos; la editó en Ginebra en 1556. Tres años después, 1559, la reeditó (sólo se conoce por referencias).

Pero quizá obedeciendo a presiones ambientales o incluso personales del mismo Calvino, o quizá también (¿por qué no?) buscando una mayor aceptación religiosa y social, particularmente en las comunidades calvinistas de españoles e italianos a las que atendía como ministro, al año siguiente de haber publicado su *Sumario*, en 1557 realizó otra obra catequética, que tituló *Catecismo...* Consiste en una traducción castellana, con bastante margen de libertad, del *Catéchisme* de Juan Calvino; de esta forma, el *Sumario* quedó en cierto modo desbancado; aunque se volvió a

editar por segunda vez en 1559. Años después, ya fallecido Juan Pérez, Cipriano de Valera lo editó en Londres.

La tercera obra, *Doctrina antigua...*, más erudita y menos catequética, la elaboró a continuación, y se publicó en Ginebra en 1560. Consiste en la traducción de la obra de Urban Le Roy, con múltiples añadidos de Pérez de Pineda.

1.1. *El Sumario*

La descripción detallada de la obra es como sigue:

8º.- A-H⁴.- Paginada: 128 p.- Reclamos en p. pares y signatures en p. impares.

P. 1.- *Portada*: Sumario Breve de la doctrina christiana hecho por via de pregunta, y respuesta, en manera de coloquio, para que assi la aprendan los niños con mas facilidad, y saquen della mayor fructo. En que tambien se enseña como se han de aprouechar della los que la leyeren. Compuesto por el Doctor Iuan Perez. Fue impresso en Venecia en casa de Pietro Daniel. M. D. LVI. Con Privilegio.

P. 2.- “Fue visto y aprobado este librico por los muy reverendos Señores de la Inquisición d’España”.

P. 3 - 8.- Al Christiano lector Salvd en el Señor Iesu Christo.

P. 8.- Lo que este catecismo y doctrina contiene...

P. 9.- El Maestro pregunta por orden y el niño responde por el mismo orden.

P. 9 - 111.- Del bautismo, de los artículos de la fe, de los diez mandamientos, de la oración, de la penitencia, de la comunión o cena del Señor.

Fue visto y aprouado este librico por los muy reuerendos Señores, de la inquisición d’España.



P. 111 - 116.- Oraciones.

P. 116.- Fin del Catecismo, o doctrina christiana.

P. 117 - 128.- Sigvense algunas autoridades de la santa Escritura que sirven de grande instruccion.

P. 129.- Colofón. A solo Dios sea gloria y honrra sempiterna. Amen.

Ha habido quien ha discutido si le cuadraba denominarlo como un catecismo, pero no hay dificultad en hacerlo, pues ofrece una auténtica presentación de la fe, si bien con notable falta de orden, como se verá más adelante. No hay que confundir el *Sumario* de Pérez de Pineda con otra obra, titulada *Catecismo*, editada en Ginebra en castellano en 1550; ésta es una traducción muy literal del *Catéchisme* de Calvino, realizada por algún español anónimo refugiado en Ginebra desde hacía años.

Del *Sumario breve de la doctrina christiana...*, hay que señalar como notable la frase que incluye la vuelta de portada, tendente a confundir a la opinión pública acerca de la rectitud de doctrina que contenía: “Fue visto y aprobado este librico por los muy reverendos Señores de la Inquisición d’España”, aunque no despistó a los inquisidores, pues el *Índice* de 1559 dice de este *Sumario*: “Catecismo compuesto por el Doctor Juan Pérez, impreso en Venecia en casa de Pedro Daniel, año de 1556, aunque dize falsamente, fue visto por los inquisidores de España”, y añade, refiriéndose, sin duda, a la misma obra «Summario de doctrina christiana compuesto por el Doctor Juan Pérez, impreso en Venecia por Pedro Daniel». Es claro que la misma obra, es designada de dos formas distintas, como “*Catecismo...*”, y como “*Sumario...*”. Además de la voluntad de confundir con la falsa aprobación inquisitorial, el que aparezca como impresa en Venecia es otro refuerzo más para confundir, porque lo seguro es que salió de los talleres ginebrinos de Jean Crespin. Aunque la portada, en tan largo título, no incluye nombre de autor, la obra no ofreció dudas a los inquisidores que lo señalaron sin problema en el *Índice*.

El *Sumario* es la más antigua, la más personal, y la más espontánea de sus expresiones catequéticas. Puede afirmarse sin problemas que, salvo influjos, es la obra propia de Juan Pérez, ya que las otras dos son traducciones, aunque lleven su sello en las múltiples intervenciones que él llevó a cabo. La presentación que hace sobre el pecado coincide en gran manera con los criterios de Calvino, pero la extensa presentación de la penitencia entre los sacramentos muestra un criterio totalmente propio, que no coincide con el de Calvino: éste silencia la penitencia entre los sacramentos.

El notable desorden interno es una muestra de que Pérez de Pineda no se sentía constreñido a un sistema al que tuviera que atenerse, como es el caso de la traducción para editar en castellano el *Catéchisme* de Calvino. Lo demuestra la comparación entre el esquema del *Sumario*, y el que siguió en el *Catecismo*, unos años después, ajustado al de Calvino:

<i>Sumario breve...</i> Ginebra, Jean Crespin, 1556	<i>Catecismo</i> , Londres, Ricardo del Campo, 1596
1. Al christiano lector	1. A todos los amadores
	2. Dt 6, 1.6-7 (cita literal)
2. Lo que este catecismo contiene	3. Lo que es suma se contiene
	4. Formularios: símbolo, decálogo, padre-nuestro
3. Bautismo	
4. [Pecado] (sin epígrafe propio)	
5. Artículos de la fe Mandamientos Oración Sacramentos: penitencia y cena	5. Artículos de la fe Mandamientos Oración Palabra de Dios Sacramentos: bautismo y cena
6. [Guarda de mandamientos] (sin epígrafe)	
7. Oraciones: mañana, comida, acostarse	6. Oraciones: comida, levantarse, acostarse
8. Algunas autoridades de la Escritura	7. Examen de admisión a la eucaristía
	8. Oraciones de la Iglesia: - administración de sacramentos - matrimonio - visita a enfermos - visita a cautivos - visita a enfermos en peligro de muerte

Puede comprobarse que los planes de ambos libros son diferentes, aunque existe una inevitable coincidencia al tratar los mismos temas. En el *Sumario* no hay un apartado específico para los formularios (credo apostólico, decálogo, padrenuestro), sino que se integran en el texto cuando los ha de abordar. El desorden resulta evidente cuando comienza la enseñanza de la fe, se extiende con el bautismo, al que sigue con amplitud (sin haber señalado diferencia con otro epígrafe) el pecado; pero más adelante retorna a la materia de los sacramentos y en ella se ocupa de la penitencia (no abordada por Calvino) y la cena del Señor.

El apartado 5º es el que tiene más en común, con el examen y explicación de los artículos de fe (o el comentario al credo) y de los mandamientos. Pero el *Catecismo*, procedente de Calvino, tiene un apartado sobre la autoridad de la palabra de Dios que nada tiene que ver con el apartado 8º del *Sumario*, que consiste en una reproducción de unos cuantos textos bíblicos. Vuelve a aparecer coincidencia en la explicación del padrenuestro así como en la de las oraciones privadas, que contienen el mismo fondo, conceptos y orden, de donde parece deducirse que ambas son dos traducciones diversas de un texto anterior (¿francés?). Ninguna coincidencia en los apartados 7º y 8º: admisión a la eucaristía y oraciones públicas.

Una información indirecta aseguraba que el *Sumario* es una versión libre del *Catechisme* de Calvino. Según Boehmer, debe mucho al de Calvino, pero ni es traducción literal ni siquiera aproximada, a pesar de las constantes afinidades conceptuales. Además, no aparece el nombre de Calvino por ningún sitio, lo que contribuye asimismo a desorientar al posible lector, que no sabe en realidad a quién está leyendo.

Al haber tenido posibilidad de consultar la obra, aparece con toda evidencia que *Sumario* y *Catecismo* son dos tratados diversos, aunque afines. Si hay que buscar una explicación a este hecho, podría ser que, venido de España, Pérez de Pineda tenía su propia concepción de una presentación de la fe, pero que después de varios años en el ambiente ginebrino, y, con plena seguridad, leyendo a Calvino, cuando redactó el *Sumario* tuvieron cabida en sus páginas sus criterios personales junto con los comunes en Ginebra. De ello salió un texto catequético bastante desordenado, parecido en criterios y hasta en expresiones a lo que Calvino había publicado, pero que en modo alguno puede confundirse con una traducción. Ésta sólo tuvo lugar cuando emprendió la redacción de su segunda obra,

el *Catecismo que significa...*, aunque en ella se movió con un margen de libertad notable.

En la explicación de los artículos de la fe, afines al credo apostólico, hace una presentación de lo que enseña cada artículo, a la que sigue una consideración sobre el fruto que cada artículo aporta al creyente, porque no se trata sólo de creer o saber, sino de vivir en la práctica esta fe proclamada. Hay una explícita confesión trinitaria, cuando señala que el credo se divide en tres partes, según las tres personas divinas⁸. Enseña que para un cristiano no tiene cabida la duda en la fe, pues sus afirmaciones son “verísimas por ser palabra de Dios”; la consecuencia es que resulta necesario tener “sabidas y entendidas las cosas de nuestra fe”.

La explicación de la muerte de Cristo es fiel reflejo de la mentalidad de satisfacción de la culpa humana, según la cual, “Dios quedó satisfecho por su Hijo”. A pesar de tener una formación teológica notable, Pérez de Pineda erró en la transmisión de la auténtica fe cristiana cuando habló del descenso de Cristo al infierno, pues asegura que “el alma descendió con la divinidad”, y luego tomó el cuerpo de la sepultura (pero el cuerpo muerto quedó sin la divinidad).

Al llegar a la afirmación sobre la Iglesia, no aparece una sola palabra que advirtiera al lector sobre la división entre cristianos; simplemente se aplica a la confesión calvinista el término Iglesia, y nada se dice de la estructura de la comunidad de Ginebra o la de Roma, que pudiera poner sobre aviso a algún lector. Cuando examina el artículo sobre el perdón de los pecados, señala que no hay límite para el perdón, que se obtiene por el merecimiento de Cristo, y, por consiguiente, quienes están fuera de la Iglesia no obtienen el perdón. Aquí es donde tiene lugar la errata comprometedoras que se detecta al paso de la p. 51 a la 52, cuando pregunta que si fuera de la Iglesia hay salvación, y la respuesta dice: “y fuera della no ay / condenación y muerte”, cuando debía decir “y fuera della no ay *sino* condenación y muerte”.

Su planteamiento de los mandamientos es válido en general. Se alarga más en los tres primeros que tocan al honor de Dios, con deteni-

⁸Calvino (y por consiguiente el *Catecismo* traducido por Pérez de Pineda) indica que se divide en cuatro partes, pues, además de las relativas a las personas de la Trinidad, hay otras afirmaciones finales.

miento (los de la primera tabla, que miran a Dios), mientras que el resto los explica en comparación con cierta brevedad. En el tercer mandamiento habla del día de holganza (en lugar de sábado), aunque después expone el paso del sábado al domingo, sin apenas referirse a la conmemoración de la resurrección de Jesús. A diferencia de otros catecismos católicos, hace una explicación bastante sencilla de los mandamientos, y apenas se detiene en la consideración de los pecados que se pudieran cometer en cada caso, aunque señala algunos gravísimos; su presentación simple no deriva en la casuística de la enumeración de pecados.

Cuando da la impresión de haber concluido con la exposición de los mandamientos (pues ha seguido exponiendo la oración y los sacramentos, apartados 4º y 5º) aparece la sorpresa de que retoma la explicación en el apartado 6º, en que vuelve a insistir en la práctica de los mandamientos, se centra en algunos y el estilo de las expresiones muestra que se trata de insistir a un niño para que sea obediente, no ceda a los malos ejemplos de otros muchachos, no se acostumbre a jurar, no se meta en peleas y se aparte de la compañía de quienes ve que se portan mal. Este apartado 6º constituye una muestra palpable de la falta de orden interno en la obra, y, a la vez, constituye un toque personal de Pérez de Pineda que aconseja a los muchachos un comportamiento válido para ser creyentes con coherencia, y para ser bien vistos por la sociedad.

En el tema de la oración, hace una explicación al padrenuestro, similar a otras muchas conocidas, sin destacar para bien o para mal. Pero no hay una sola palabra sobre otras oraciones ni privadas ni públicas; cuando habla en diversos momentos de pedir perdón o de orar al Señor lo deja a la libre iniciativa de cada uno, pues no presenta ninguna otra oración para uso personal o comunitario⁹.

En el puesto singular que ocupa la penitencia en el *Sumario* de Pérez de Pineda (frente al silencio de Calvino), hay vestigios de criterios católicos, como son los actos que ha de realizar el penitente; están mezclados con la sensibilidad calvinista, como la afirmación de que quien cree que merece por sí mismo el perdón divino se equivoca y por eso se hace indigno de recibirlo, pues “somos reconciliados por el merecimiento de

⁹ En el *Catechisme* de Calvino sí hay lugar a algunas oraciones comunitarias para momentos precisos, sin que lleguen a constituir un ritual completo.

Cristo, pues su sangre es la que nos limpia”. Cuando presenta lo relativo a la eucaristía, ocurre algo similar, al enseñar que antes de recibirla hay que hacer verdadero acto de penitencia, y que el sacramento contiene el verdadero cuerpo y sangre de Cristo.

Aun con la falta de orden anotada, presenta en la explicación sobre los sacramentos el bautismo, el pecado y sus consecuencias que no conecta directamente con lo que muestra más adelante sobre la penitencia; y también lo relativo a la eucaristía. Afirma que han sido instituidos por Jesús, pero lo que los sacramentos realizan en el que los recibe queda expresado en una respuesta extremadamente ambigua, centrada en el subjetivismo de quien recibe el sacramento, pero en la que no aparece nada de una realidad que efectúe Dios en el creyente: Son “para asegurarnos de todos los bienes que nos ha hecho, y certificarnos de la verdad y firmeza de sus promesas, y con ellos sellárnoslas en el corazón, acrecentándonos sus dones, y dándonos esfuerzo contra los males” (p. 87).

Señala que el ministro (no dice el sacerdote) lleva a cabo la penitencia, pero no dice nada al respecto del ministro en los otros sacramentos que aborda. Tampoco se encuentra ni una palabra para desautorizar o descalificar el resto de los sacramentos de los católicos, que ni siquiera menciona.

El apartado 8º, Algunas autoridades de la Escritura, consiste en una serie de textos bíblicos reproducidos literalmente. No indica en cada caso a qué enseñanza previa se podría aplicar cada uno, y deja esta labor para el lector que esté interesado en hacerlo. Puede ser una sencilla sugerencia para leer la palabra bíblica. Pero no cabe duda que hay que encuadrar el apartado en el papel que asigna a la Escritura. Esta figura unas veces en las referencias de los ladillos, para que pueda ser consultada como fundamento o como refuerzo del texto. Otras veces, la palabra de Dios está integrada en la enseñanza del mismo texto. En otras ocasiones, no se cita, pero la enseñanza que propone constituye una auténtica cita implícita para quien conoce la Biblia. Sin embargo, este apartado 8º del *Sumario* no tiene paralelo con el que figura en el *Catéchisme* de Calvino entre la oración y los sacramentos.

El impreso dispone de ladillos: en ellos, unas veces hay también referencia a algún texto bíblico, y otras veces, las más, es una síntesis de lo que el texto muestra (hay no menos de 30 ladillos). Pero el *Sumario* mues-

tra en este punto otra diferencia muy notable, respecto al *Catecismo* (y por tanto con respecto al *Catéchisme* de Calvino). El reformador ginebrino había dividido su catecismo en 55 lecciones, invariables, con porciones fijas para enseñar cada domingo (aunque la división de la materia para cada domingo no fuera muy pedagógica). Aparecen las mismas subdivisiones también como ladillos en el *Catecismo que significa...* (la traducción de Juan Pérez de Pineda). Pero en el *Sumario*, que Pérez de Pineda elaboró por su cuenta no hay ninguna subdivisión marcada, sin que se pueda detectar más que con un influjo distante de lo que se enseñaba en Ginebra.

El *Sumario* se presenta “por vía de pregunta y respuesta”; pregunta el maestro y responde el niño o muchacho. Pero también se dice en el largo título que puede aprovechar a otros, dando a entender a los adultos. Sin embargo, el diálogo ficticio no tiene nada de pedagógico, porque no siempre era factible encomendar a la memoria explicaciones extensas, y porque incluso hay una intervención del maestro que ocupa dos páginas enteras, imposibles de memorizar. Esto a pesar de que indica que se puede aprender con poco trabajo.

Pérez de Pineda utiliza un castellano fluido, de buena calidad, sin resultar influido por el francés. Pero en dos ocasiones aparecen expresiones no comunes. Emplea por duplicado (p. 21 y p. 78) el sustantivo desusado “fucia” (escrito “fuzia”): hemos de “invocar firme fuzia a Iesu Christo”, y que “tengamos fuzia en su bondad”: fucia es confianza, y se deriva del latín “fiducia”, con ese sentido. Y lo que parece un préstamo del francés “après” (“para qué fueron puestas las palabras apres de los mandamientos”, p. 57), es también una forma castellana desusada, con el sentido de “después”, que coincide con el francés.

1.2. *El Catecismo*

La segunda obra catequética de Pérez de Pineda, *Catechismo que significa forma de instruccion...* es, como la anterior, materialmente anónima¹⁰. Igual que sucedía en el *Sumario...*, tampoco contiene en portada de forma

¹⁰ Precisamente por la condición de obra anónima, y careciendo de otros datos exactos, no la examiné como obra de Juan Pérez de Pineda, sino que únicamente la incluí como traducción (Resines, 1997: 199; 290-291).

expresa datos sobre el lugar de impresión, ni la imprenta. Sin embargo, en esta ocasión no es problema poder afirmarlo con absoluta certeza: la portada incluye un grabado en que hay dos medias lunas florales; de ellas salen hacia el interior sendas manos que sostienen un ancla con una serpiente enroscada. Es justamente la marca del impresor, que aparece igualmente en la última página de la edición francesa del *Catechisme* de Calvino, de 1552, realizada en Ginebra por Jean Crespin. “Cuando en 1596 Cipriano de Valera hizo una segunda edición de éste, impresa en Londres por Richard Field, no alteró el prólogo”¹¹.

Estudiada con detalle, subsiste el hecho del anonimato absoluto, aunque no hay dudas sobre su asignación (Resines, 2009: 375-423). En momentos de tensión y ruptura, publicada en 1557 en primera edición y en 1559 en la segunda, se entiende que se omitieran los detalles que pudieran aportar alguna pista concreta, y de ahí el silencio del nombre de autor (Calvino), lugar de impresión o imprenta, ni nombre del traductor (Pérez de Pineda) para facilitar más la difusión, sin los inconvenientes del rechazo a primera vista, al ser detectado su origen.

La obra, en realidad, es una amalgama de escritos, entre los que ocupa el primer lugar el catecismo, complementado con otras formas devocionales o prácticas, usadas por la comunidad de Ginebra. En la tabla anterior aparece el esquema con que se desarrolla. Calvino había publicado su *Catéchisme* en francés, pero la traducción castellana era útil para los refugiados españoles e italianos en Ginebra, además de tratar de difundirla en España.

Hay que decir con verdad que Juan Pérez de Pineda interviene como traductor; pero también como algo más. Es cierto que traduce el texto del *Catéchisme* de Calvino, texto mucho más breve que la *Institutio religionis christianae*, igualmente de Calvino; el *Catéchisme* gozaba de mayor difusión y alcance que la obra mayor. La traducción de Pérez de Pineda no es tan literal como para verse constreñida por el original francés: se mueve con cierto margen de soltura para añadir alguna pequeña frase o inciso

¹¹ Gordon, 1986: 50. Cuando Kinder se refiere a “éste”, es claro que habla del impreso en conjunto, y no sólo del prólogo, del que dice a continuación que no lo alteró. En realidad, es necesario rectificar a Gordon, pues se trata de la edición tercera. Además, carece de sentido traducir el nombre del impresor, Ricardo del Campo, por Richard Field.

que haga más fluido el texto y más sencilla la comprensión, sin apartarse por eso del modelo original. Esto, en lo que se refiere al apartado 5º, el cuerpo del catecismo¹².

En el resto la fidelidad no es tanta. En el apartado 1º, o carta introductoria, la primitiva “*Epître au lecteur*”, de Calvino, con una extensión de una página (en 4º) sale de manos de Juan Pérez de Pineda con once páginas y media. Ha añadido la mayor parte de sus propios convencimientos, entreverándolos con frases de la epístola original, que aduce en diversos momentos, a lo largo de su exposición. En ningún momento advierte que se haya producido tal cambio, y, en consecuencia, el lector que pase sus páginas sin más información no sabrá distinguir lo que proviene de Calvino y lo mucho que añadió Pérez de Pineda. El criterio de fondo es un convencimiento calvinista del que hace pública y expresa profesión, a la vez que aprovecha la ocasión para señalar como abusivas las conductas de la Iglesia católica.

El otro apartado en que se percibe la intervención de Pérez de Pineda –no advertida– es el que va en 7º lugar: la forma de admitir a los niños a la Cena. De las 21 preguntas originales en la edición francesa del *Catechisme*, suprime una, con lo que quedan en 20; pero a esas 20 preguntas Pérez de Pineda añade por su cuenta otras 29 preguntas, más del doble, de manera que el interrogatorio que sale de sus manos tiene una notable alteración respecto al original. Más aún, en alguna de las preguntas que mantiene, en principio, también introduce cambios y nuevas frases, de tal forma que la pregunta queda notablemente alterada (y según sus personales criterios, mejorada). Por ofrecer un ejemplo de las preguntas retocadas por él, valga el siguiente: La pregunta original francesa decía: «P.- En qui crois-tu? R.- En Dieu le Pere, et en Iesu Christ son Fils, et en sanct Esprit», en tanto que la equivalente de Pérez de Pineda dice: «P.- Pues que teneys la fe por señal de ser Christiano, dezidme agora, En quién creey? R.- Creo en Dios Padre y en Iesu Christo su Hijo, y en el Spiritu Sancto, en quien tengo toda la confianza de su salud, y a quien me voy siempre por socorro en todas mis necessidades». Ni la pregunta original

¹² En los ladillos, el *Catechisme* original propone referencias bíblicas. La versión de Juan Pérez de Pineda, en ocasiones añade alguna referencia, o suprime otras. Tampoco consta advertencia sobre ello.

ni la versión son contradictorias, pero es evidente que no dicen lo mismo. Y todavía es preciso añadir un dato más, cual es que, así como en las preguntas del cuerpo del catecismo la fidelidad es casi completa (salvo los añadidos para la fluidez de la traducción), en el formulario para aceptar a los niños a la eucaristía se advierte una mayor agresividad hacia las prácticas católicas. La licencia que Pérez de Pineda se ha tomado para suprimir, añadir o modificar le lleva asimismo a cargar las tintas con rechazo explícito y duro.

Es claro que Juan Pérez de Pineda es traductor, pero es más que traductor. Intervino de forma eficaz en los criterios que el *Catechismo* expresaba para los lectores de lengua castellana. Y no es posible soslayar su particular intervención.

1.3. *El Breve tratado*

La tercera obra catequética en la que intervino Pérez de Pineda es, según su extensa portada, *Breve tratado de la Doctrina Antigua de Dios i de la nueva de los hombres, util y necessario para todo fiel Christiano. Jeremías capit. 6. Esto dice el Señor: Estad en los caminos i mirad i preguntad en los caminos antiguos, i sabed cual es el buen camino, i andad por el; i hallareis refrigerio para vuestras animas. San Juan, capit. 14. Yo soy el Camino, la Verdad i la Vida. Ninguno viene al Padre sino por Mi, dize el Señor Todopoderoso*. Fue impreso año de 1560.

Al igual que las dos obras anteriores, resulta materialmente anónima, y carece de señas identificativas de la impresión. La obra fue recuperada e impresa por Luis Usoz, con un título ligeramente retocado, que remite al autor: *Breve tratado de doctrina, útil para todo cristiano. Dispuesto, al parecer, por el Dr. Juan Pérez, Año de 1560*. Ahora fielmente reimpresso. Año de 1852, San Sebastián, Ignacio Marín Baroja, 1852. El título original se abrevia, remite a la obra que reproduce, y señala al más que probable autor. Incluye una larga carta de Luis Usoz a Benjamín Wiffen, que le había proporcionado el ejemplar que luego reprodujo (p. I-XX), y a continuación sigue el texto.

Ahora bien, como es sabido y la carta aludida recuerda, lo que en realidad hizo Juan Pérez de Pineda fue seguir la obra de Urban Le Roy

(latinizado, Urbanus Regius; castellanizado, Urbano Regio)¹³, traducirla, y añadirle una serie de consideraciones: “Ambas cosas las tomó J. Pérez, de la Obra de Urbanus Regius, pero de tal manera que antes que traductor hai que llamarle Autor o semi-Autor” (Carta de Usoz a Wiffen, p. XV). En otras palabras, volvemos a topar con la misma conducta de Pérez de Pineda, que no se resigna a traducir con fidelidad, e impulsivamente añade sus consideraciones a lo que acaba de traducir. La obra de Urbano Regio que da lugar a ésta de Pérez de Pineda es *Novae doctrinae ad veterem collatio*, impresa en 1526. Tras un prólogo del autor (suponiendo que no haya interpolaciones, pues no he podido cotejarlo con la obra traducida), de 22 páginas, el *Breve tractado...* salido de manos de Pérez de Pineda aborda una serie de cuestiones, monográficas (aunque haya conexiones entre muchas de ellas); al término de cada una, siempre bajo el mismo epígrafe, aparece una “Amonestación al Cristiano lector”, en la que Pérez de Pineda se expresa en sus propias consideraciones tras haber traducido la sección del libro de Urban Le Roy. Estas “Amonestaciones” suelen ser reiterativas, incidiendo en los mismos aspectos que ya habían sido planteados, para dejar claro que no sólo coincide y comparte el pensamiento traducido, sino que lo ratifica y refuerza con sus propios argumentos.

Las cuestiones que trata la obra de Urban Le Roy son éstas:

- Del líbero arbitrio
- De la confesión
- De la satisfazi3n

¹³ Urban Le Roy nació en mayo de 1489 en Langerargen am Bodesee (Suiza) y murió el 23 de marzo de 1541 en Celle, en la actual provincia de Hannover. Era hijo de un sacerdote cat3lico. Tras sus estudios primarios, pasó a la universidad de Freiberg; allí estudio teología, y llegó a ser profesor. Como reacci3n a un conflicto académico, se marchó a la universidad de Ingolstadt. En la universidad de Basilea recibió en 1520 el doctorado en teología. Estudió los escritos de Lutero, por los que no sintió una repentina atracci3n, sino que se fue aproximando a su pensamiento por un sereno y pausado juicio; más adelante llegó a entablar amistad con el propio Lutero. En la navidad de 1524 rompió definitivamente con la Iglesia cat3lica, pasando al bando reformado. En 1525 casó con Anna Weisbrucker. Fue señalado como un luchador por la causa de la verdad evangélica. Escribió dos catecismos, uno breve y otro amplio, pero destinados para uso privado y no para ser empleados al servicio de la comunidad cristiana. Su hijo Ernesto publicó su biografía y se ocupó de la recopilaci3n de sus abundantes escritos, más de un centenar. (UHLHOMS, 1982: XIII, 147ss).

- De la fe y las obras
- Del merecimiento o mérito
- De los sacramentos
- De la invocación i servicio de los Santos
- De la zena del Señor
- De la defensa de las viandas
- Del ayuno
- De la diferencia de los días
- De la oración
- De los votos
- De los consejos del Evangelio
- De los Obispos
- Del matrimonio
- De las humanas tradiciones
- De los conzilios de la Iglesia
- De la potestad del Papa
- Las quejas que hazen los ignorantes.

Es fácil detectar las cuestiones más polémicas que provocaron la escisión de la unidad entre los cristianos de Occidente (aunque falta la cuestión de las indulgencias, o la de la libre interpretación de la Escritura, si bien están presentes en todo el escrito). Y si Urbano Regio entró a la lid con su escrito, Pérez de Pineda, seguidor y traductor, no le fue a la zaga, puesto que en cada una de las cuestiones debatidas añade y refuerza su criterio para mostrar más a las claras la verdad reformada. En el conjunto de la obra hay latente un sofisma, entendible en el momento en que se escribió: todo lo que llevaban a cabo los reformados estaba bien y todo lo que sostenían los católicos era nefasto. El título lo indica por alusión, puesto que la doctrina reformada es la *doctrina antigua* que viene *de Dios*, y por lo tanto es la genuina; mientras que la doctrina o práctica católica es la *doctrina nueva* que procede *de los hombres*, introduciendo modificaciones o cambios no válidos. Así queda patente la legitimidad de la doctrina reformada.

Cierto que se venía de una situación en que los abusos eran clamorosos, sobre todo en el sentido práctico de la vida y comportamiento de

los cristianos; pero no se podían eludir una serie de cambios y modificaciones que se habían introducido con el correr de dieciséis siglos, y que no siempre representaban conductas abusivas, sino evolución práctica. La forma de enfocar las cuestiones consiste en aducir una gran riqueza de textos bíblicos, pero siempre entendidos de forma literal, como si no hubiera posibilidad de interpretarlos y adaptarlos. Por otra parte, no es raro el silencio y omisión de algunos textos, igualmente bíblicos, que abonaban otras posturas o formas de entender. Pero no es posible pretender que un libro polémico, surgido en el fragor del XVI, planteara cuestiones como el diálogo, el respeto, o el debate sereno.

La edición hecha por Luis Usoz tiene al final un apéndice, en el que proporciona datos sobre la obra de Le Roy. Ya está indicado el título en la versión latina: *Novae Doctrinae ad Veterum collatio per Urbanum Regium*, datada en 1526. La obra debió tener aceptación, pues en los años inmediatos se tradujo al italiano, al inglés (en dos ediciones diversas), otra vez más al latín. Su hijo Ernesto publicó una biografía suya: *Vita Urbani Regis, Auctore Ernesto Regio, Filio*. En el apéndice añadido por Luis Usoz aparece un dato extremadamente interesante:

“Contrayéndonos ahora al libro español digo: Que confrontándolo con la reimpresión ya nombrada de la *Nova Doctrina*, hecha el año de 1526 por E. Regio, he visto que se ha tomado o traducido todo a nuestra lengua, pero variando i ordenando el escritor español la obra del modo que creyó ser adaptable a España. Para juzgar de esto, le bastará al lector comparar el orden i contenido que en ambas obras llevan los capítulos. En la *Nova Doctrina* el orden de los capítulos es el siguiente; Cap. 1°. *De los Sacramentos*. 2°. *De la Penitencia*. 3°. *De la Confesión*. 4°. *De los sacramentos*. 5°. *Del Libre Arbitrio*. 6°. *De la Fe y de las Obras*. 7°. *Del Merecimiento*. 8°. *Del Pecado*. 9°. *De la adoración de los Santos*. 10°. *De la Cena del Señor*. 11°. *De la diferencia de comidas*. 12°. *Del Ayuno*. 13°. *De la distribución de los Días*. 14°. *De la Oración*. 15°. *Del Voto*. 16°. *De los Consejos*. 17°. *Del Matrimonio*. 18°. *De los obispos*. 19°. *De las Ceremonias*. 20°. *De las Tradiciones Humanas*. 21°. *De los Concilios*.

Confrontado este orden y número de capítulos con el adoptado por nuestro escritor, no sólo se nota la discrepancia, sino que, tal vez, es preferible el orden que lleva el español, a lo menos en haber puesto por Capítulo primero la cuestión capital que ocupa el Cap. 5° en la obra de Regio, i en haber unido en uno solo el 2° i 3°, separados sin orden ni ventaja. El capítulo de la *Potestad del Papa* no le necesitaban aquellos

lectores a quienes Regio se dirigía, pero el escritor español naturalmente tuvo que conocer que su caso era diverso. I eso mismo le llevó sin duda, a extenderse jeneralmente, en la primera parte de cada capítulo, o exposición de la Doctrina *nueva*, mucho más que Regio. Por la misma razón, y con acierto a mi ver, añade originales suyos *veinte capítulos* a la obra, pues tales son realmente las *Amonestaciones al Cristiano lector*, que al fin de cada capítulo se hallan en el libro español, y no en la obra latina”¹⁴.

A lo anterior hay que añadir que, si no es de poca importancia el cambio de orden que Pérez de Pineda introdujo, tampoco lo es que suprima un capítulo o apartado, el que en la obra original ocupa el 8º lugar, “sobre el pecado”. Añadir un capítulo, suprimir otro, fundir dos en uno, alterar el orden no son actuaciones desdeñables en obra ajena. Pero, como ya está indicado, la adición de las «Amonestaciones», no puede ser pasada por alto. Cada capítulo o sección, tal como aparece en la edición que reproduce Usoz, refleja lo que salió de manos de Pérez de Pineda; está articulado en tres partes: tras cada epígrafe, el primer apartado se titula «La doctrina nueva de los hombres enseña», donde reproduce la doctrina católica, sintetizada, pero sin referirse a un autor determinado. Sigue la señalada como «Respuesta», con el título de «La doctrina antigua de Dios enseña»: ahí Urban Le Roy expone su pensamiento con abundancia de expresiones bíblicas para mostrar la incoherencia de la mentalidad católica. El tercer apartado responde al título «Amonestación al Cristiano lector». Y este apartado tercero es obra propia de Pérez de Pineda. Ahora bien, no se trata de un simple comentario o refrendo de lo que aparecía en la obra de Le Roy. En la edición llevada a cabo por Usoz en 1852, la parte original de Urban Le Roy (apartados primero y segundo) ocupa un total de 228 páginas; la parte de las amonestaciones de Pérez de Pineda llena 94 páginas. Es decir, Pérez de Pineda añadió por su cuenta casi una tercera parte más a lo que contenía la obra que tradujo (un 29,19%). No es fácil hacer una valoración de esta parte, puesto que está condicionada por el escrito que traduce, pero es evidente que Pérez de Pineda no se limita a traducir. Aparecen sus criterios, normalmente tendenciosos, con una inclinación a cargar las tintas al no ver más que defectos y fallos en la

¹⁴ Apéndice, con paginación propia, 3-4.

actuación de los católicos, como expresión de la traición a una doctrina *antigua*, suficientemente contrastada, que no han sabido o querido respetar, y que han pretendido sustituir por una doctrina *nueva*, falsa, artificial y no legítima.

Conclusión

Es hora de hacer balance sobre la intervención de Juan Pérez de Pineda en los tres catecismos que salieron de sus manos. El *Sumario breve de la Doctrina christiana...* es una aproximación a las ideas del *Catéchisme* de Calvino, en la que Pérez de Pineda no tiene inconveniente en exponer sus propias ideas, afines a las calvinistas, en el orden que le ha parecido oportuno, sin cortapisas. El segundo, el *Catecismo que significa forma de instrucción...*, es traducción del de Calvino, pero con añadidos y cambios no advertidos al lector, quien puede creer, a falta de otros datos, que está teniendo en sus manos la obra genuina del reformador de Ginebra. La tercera obra, el *Breve Tratado de la doctrina antigua de Dios...*, es traducción, reelaboración y a la vez oportunidad para introducir sus criterios personales.

El balance no es para olvidarlo, pues aparece claro que Juan Pérez de Pineda, da a entender su personal convencimiento amparándose y arriándose a la sombra que le brinda un escrito ajeno en dos ocasiones. El que en todos los casos aparezcan anónimas sus obras cobra ahora un nuevo sentido, porque no se trata solamente de que el silencio sobre el autor pudiera contribuir a su difusión entre los lectores españoles, sino que de esta forma no se comprometía a nada, al no señalar en qué escrito se estaba apoyando, ni qué parte correspondía al autor real y qué parte había que diferenciar y asignarle a él. Artera manera de proceder, que le dio resultado y empleó en otras dos ocasiones posteriores.

1.4. Otras obras

- *El Testamento nuevo de nuestro Señor y Salvador Iesu Christo. Nueva y fielmente traduzido del original Griego en romance Castellano.* En Venecia, en casa de Iuan Philadelpho, MDLVI [= Ginebra, 1556]¹⁵.

¹⁵ La traducción del nuevo testamento de Pérez de Pineda ha hecho pensar a alguno que era una revisión de la traducción de Francisco de Enzinas. GORDON, 1986: 39, se inclina por pensar que no lo es.

- *Los psalmos de David con sus sumarios, en que se declara con brevedad lo contenido en cada Psalmo, agora nueva y fielmente traduzidos en romance Castellano por el doctor Iuan Perez, conforme a la verdad de la lengua Sancta [...].* En Venecia en casa de Pedro Daniel. MDLVII [Ginebra, 1557].

- *Carta embiada a nuestro augustissimo Senor (sic) Principe Don Philippe, Rey de España, de Inglaterra, de Nápoles y de las Indias del Perú, etc., en que se declaran las causas de las guerras y calamidades presentes y se descubren los medios y artes con que son robados los Españoles, y las mas vezes muertos quanto al cuerpo, y quanto al anima: y contra estos daños se ponen juntamente algunos remedios que son propios y efficazes, de los quales puede usar su Magestad para conseruacion de sus Repúblicas, y cada uno de sus vasallos en particular para poder las euitar, y ser preservados en vida, y enriquecidos en todo bien temporal y eterno. Pues os deleytays con las sillas y ceptros, o Reyes del pueblo, amad la sabiduría, para que reyneys perpetuamente, amad la luz de la sabiduría todos los que presidís en los pueblos. Sabidu. VI.* [Ginebra, 1557]. [Ed. moderna, Usoz y Rio, *Imagen del Anticristo y Carta a Felipe II.* RAE, III].

- *Epistola para consolar a los fieles de Jesu Christo que padecen persecucion por la confession de su Nombre. En que se declara el proposito y buena voluntad de Dios para con ellos, y son confirmados contra las tentaciones y horror de la muerte y enseñados como se han de regir en todo tiempo prospero y adverso. Marcos XIII Sereys aborrecidos de todos por mi Nombre (dize Jesu Christo) mas el que perseuerare hasta la fin sera saluo, De MDLX [(s. l. = Ginebra), [Jean Crespín], 1560. Reedición: *Epistola Consolatoria.* RAE, II, 1848, Madrid; reedición facsímil, Barcelona, 1981. Es un escrito similar al que imprimió PIERRE VIRET, *Epistre pour consoler les fideles,* Ginebra, 1545.*

- (ATRIBUIDA) *Breve sumario de indulgencias y gracias. Conuertios a mi y sereis saluos todos los moradores de la tierra, porque yo soy Dios que saluo y no ay otro Esaias, XLV.* Es anónima. Carece de lugar de impresión, fecha, pie de imprenta, pero el estilo y vocabulario son muy similares a los de Pérez de Pineda. Sólo existe un ejemplar, mutilado en las dos páginas últimas. [RAE, XIX].

Ediciones y traducciones

- [Ed.] JUAN DE VALDÉS, *Comentario o declaración familiar, y compendiosa sobre la primera epistola de San Paulo apostol a los Corinthios, muy util para todos los amadores de la piedad Christiana*, 1557.

- [Ed.] *Dos informaciones muy utiles, la una dirigida a la Magestad del Emperador Carlo quinto deste nombre: y la otra a los estados del Imperio. Y agora presentadas al Catholico Rey don Philippe su hijo. Que contienen muy necessarios auisos para ser instruydo todo Principe Christiano en la causa del Euangelio. Con una suplicacion a la Magestad del Rey, donde se declara el officio de los juezes y Magistrados, y a lo es obligado todo fiel Christiano, para ser saluo. Fue impreso año de 1559, Ginebra, 1559.* Se trata de la versión española hecha por Juan Pérez de Pineda de la obra de JAN PHILIPPSON, (latinizado *Sleidanus*), en la versión francesa (de 1558), que había sido publicada antes en alemán, en Strasburg, 1544, titulada en latín *Joannis Sleidani orationes duae, Una ad Carolum Quintum Cesarem altera ad Germaniae Principes omnes (sic) ac ordinis imperii*.

Bibliografía

BATAILLON, MARCEL (1966). *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.

BERGER, SAMUEL (1899). «Les Bibles castillanes et portugaises», en *Romania* 28: 360-408; 508-567.

BOEGLIN, MICHEL (2008). «Les Épîtres à Philippe II de Pérez de Pineda et de Corran. Une apologie de la liberté de conscience», en V. Parello (ed.), *Actes du colloque "La correspondance, pratiques et usages sociaux"*, Pau.

BOEHMER, ERNST (1874-1904). *Bibliotheca Wiffeniana Spanish Reformers of Two Centuries from 1520. Their Lives and Writings*, Strasbourg-Londres: II, 57-70.

Diccionario enciclopédico Espasa: 15, 977-978.

GORDON KINDER A. (1986). «Juan Pérez de Pineda (Pierus). Un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo XVI en Ginebra», en *Diálogo Ecuménico*: 69, 31-64.

HAUBEN, P. J. (1978). *Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y*

la Reforma. Antonio del Corro, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Madrid.

- LLORENTE, J. A. (1967). *Historia crítica de la Inquisición en España*, Barcelona, Imp. de Oliva, 1835 (reedición Madrid, Ciencia Nueva).
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO (1956). *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. 9 y 10, Madrid, BAC: II, 100-111.
- RESINES, LUIS (1997). *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC.
- RESINES, LUIS (2009). «Dos versiones castellanas del Catecismo de Calvino», en *Estudio Agustiniano*: 44, 375-423.
- SCHÄFER, ERNST H. J. (1902-1903). *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, Gütersloh.
- UHLHOMS (1805-1882), «Regius Urbanus», en *Realencyklopädie für Protestantischen Theologie*, 2ª ed: XIII, 147ss.
- CHRISTINE WAGNER (2002), «Juan Pérez de Pineda y la Epístola consolatoria», en “*Les Cahiers de CRIAR*”. *Homage to Alain Milhou. Centre de Recherches d’Études Iberiques et Hispanoaméricaines*: nº 21, I, 160-161.
- WENNEKER, ERICH DE (2001). «Pérez de Pineda, Juan», en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Nordhausen: 19, 1046-1049.

La doctrina cristiana de Marcos Jorge

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniانو. Valladolid

lurello1@gmail.com

Recibido: 18 enero 2023 / Aceptado: 30 octubre 2023

Resumen: Para los lectores españoles, el catecismo portugués de Marcos Jorge es prácticamente desconocido. El estudio muestra sus líneas más importantes, las circunstancias y fecha de elaboración, las afinidades que tuvo con los catecismos españoles, su estilo jesuítico. Además, constan la adiciones que realizó su com-

pañero Inacio Martins, con un devocionario añadido. En ambos casos, aparece la conexión entre catecismos españoles y portugueses en el siglo XVI.

Palabras clave: Marcos Jorge, Inacio Martins, lembranças, cantigas, Juan de Ávila, catecismos.

Abstract: For Spanish readers, Marcos Jorge's Portuguese catechism is practically unknown. The study shows its most important lines, the circumstances and date of elaboration, the affinities it had with the Spanish catechisms, its Jesuitic style. And also, there are the additions made by his colleague Inacio Martins,

with an added devotional. In both cases, the connection between Spanish and Portuguese catechisms in the 16th century appears.

Key words: Marcos Jorge, Inacio Martins, lembranças, cantigas, Juan de Ávila, catechism.



Introducción

Es el más célebre catecismo de Portugal, y vale la pena hacer el esfuerzo de conocerlo como producto típicamente jesuítico, de signo post-tridentino. Desde muy pronto –casi desde su nacimiento– se vio envuelto en un proceso de remodelación, especialmente por las aportaciones de Inácio Martins, que alteraron el texto original, hoy difícil de identificar. Las adiciones de Martins al catecismo de Jorge fueron respetuosas, y diferenciaron la aportación de cada autor, y en ediciones antiguas es posible saber con exactitud lo que se debe atribuir a uno y a otro.

El título en las ediciones más primitivas es *Doctrina* y no *Doutrina*; en expresión menos portuguesa y más latina. Además se ha visto sometida a intervenciones de muchas personas, que han pretendido mejorar y actualizar el libro; los correctores no siempre han consignado sus nombres, y hay bastantes intervenciones anónimas.

Ha sido posible dar con la reproducción de la más antigua edición de la doctrina, la de Marcos Jorge, precisamente en la fecha en que se editó por vez primera, es decir, en 1566.

1. El jesuita Marcos Jorge

La referencia más precisa y depurada es la que se encuentra en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*¹, que es como sigue:

«Profesor, catequista.

Nacido c. 1524, Nogueira (Oliera do Hospital) Portugal; muerto 10 dic. 1571, Évora, Portugal. Entrada [en la Compañía] 15 marzo 1548, Coimbra (Portugal), o enero de 1555, Évora; últimos votos 9 abril 1564, Coimbra.

Estudió en la universidad de Coimbra donde se hizo bachiller en cánones antes de entrar en la Compañía de Jesús. Después estudió la filosofía y cursó dos años de teología. Años después se graduó de maestro en artes y doctor en teología. Enseñó teología moral en Évora (1553-1556), donde fue también rector (1555), filosofía (1556-1560) en

¹ VAZ DE CARVALHO, J., *Marcos Jorge*, en CH. O'NEILL - DOMÍNGUEZ, J. M^a, (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2153-2154. (Citado DHSI).

el Colegio das Artes, y teología dogmática (1561-1564) en el de Jesús de Coimbra, y moral (1564-1569) en Sto. Antão de Lisboa. Estando en este colegio explicaba casos de conciencia a trescientos clérigos, teniendo sus lecciones en la iglesia por no haber otro local con capacidad para tantos. Además fue predicador. Destacó como catequista; reunía a los niños para la doctrina y escribió para ellos un catecismo en forma de preguntas y respuestas: *Doutrina Cristã*, que tuvo enorme difusión, y después, ampliado por Inácio Martins, fue conocido como “*Cartilha do Mestre Inácio*”. Enviado (1571) a Roma como procurador, cayó enfermo en el viaje de regreso y falleció poco después.

Obras: [Cuestionario], Nadal 2:572; *Doutrina Cristã ordenada a maneira de dialogo para ensinar os meninos* (Lisboa, 1566)».

Es indispensable hacer algunos comentarios a esta reseña biográfica. No se sabe la fecha de nacimiento, situada hacia 1524; algunos autores han dado esa fecha como el año seguro de su nacimiento. Jorge había hecho sus estudios en derecho y después se decidió por ingresar en la Compañía; pero tampoco existe fecha cierta, pues la nota biográfica de Vaz aporta dos fechas como posibles; lo más seguro es que haya que dar crédito a la primera fecha de ingreso en la Compañía, en 1548, pues en caso de aceptar la de 1555, difícilmente se podría admitir que en 1553 estuviera enseñando teología moral en Évora, o ser nombrado rector de la casa de Évora el mismo año de su ingreso².

Su trayectoria docente le hizo ser destinado sucesivamente a Évora, Coimbra y Lisboa, donde impartió diversos saberes. La noticia asegura que enseñaba en Lisboa a trescientos clérigos en el templo de su casa (vol-

² LLORENTE, Daniel, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, Valladolid, Martín, 1944⁵, 538: «“El benemérito promotor de la piedad portuguesa P. Marcos Jorge vio la primera luz en Nogueira el año 1524; La Compañía de Jesús le recibió el 15 de marzo de 1546, y después de haber enseñado teología en Coimbra y Lisboa, en 1571 pasó de Évora, como fundadamente esperamos, a la Compañía triunfante”. Por encargo del Cardenal Infante D. Enrique, Nuncio Apostólico, publicó en 1561 *Doutrina Christao ordenada a maneira de dialogo para ensinar os meninos*, que, según el cronista P. Baltasar Téllez, fue el primer libro que la Compañía de Jesús imprimió en Portugal, y fue también la *Cartilha* que se publicó en ese país. El Cardenal Infante D. Enrique mandó distribuir por todo el reino a costa suya millares de esa *Cartilha*». Como se aprecia, esta reseña señala para el ingreso en los jesuitas 1546 (dos años de diferencia con la nota biográfica anterior). La misma información aparece en “*Revista Catequística*” 16 (1925) 93-104.

verá a aparecer más adelante, a propósito de la publicación de su *Doctrina*). Esto viene a corroborar la tradicional y penosa formación de los sacerdotes, rayando en la ignorancia, con enorme diferencia respecto a los jesuitas.

La reseña de Vaz vincula su catecismo con las modificaciones que realizó Martins, como inevitables compañeros; parece que no se pudiera hablar de cada aportación en particular. Aparte de algunos escritos de índole interna de la Compañía, la *Doctrina* es la única obra que Marcos Jorge escribió, pero que le hizo adquirir un nombre hasta nuestros días.

1.1. Su Doctrina

Existen discrepancias en la fecha de la aparición y parece que en la actualidad hay que descartar la fecha de 1561. Es posible que la obra permaneció manuscrita algún tiempo hasta la impresión. María Cándida Drumond Mendes Barros se hace eco de las opiniones en torno a la fecha³, y muestra las razones de una fecha segura. En el pasado se siguió el único criterio aceptable: la noticia recogida por Baltazar Teles (Téllez), en su crónica de los jesuitas del siglo XVII que aseguraba la fecha de 1561. La información fue repetida más adelante por el ilustre bibliógrafo Diogo Barbosa Machado a mitad del siglo XVIII, y la repetición se dio como dato cierto⁴. Aún hoy existen autores que aceptan la fecha de 1561.

Nuevos datos, no disponibles en el pasado, obligan a posponer la fecha de publicación al año 1566. Así lo ha mostrado Serafim Leite en la

³ DRUMOND MENDES BARROS, María Cándida, “Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI”, en *Fénix. Revista de Historia e Assuntos culturais*, 5 (2008) oct. dic.: «Há polémicas quanto ao ano da primeira edição da Doutrina Cristã de Marcos Jorge. Baltazar Teles, em sua crônica do século XVII sobre os jesuítas em Portugal, data como sendo de 1561 (Machado 1967). Serafim Leite defende 1566 como o ano da primeira edição, baseado em cartas jesuíticas trocadas entre Roma e Lisboa em 1565, que autorizavam a sua impressão (Leite 1956: vol IV: 286 e 288). As referências ao catecismo de Marcos Jorge anteriores a 1566 costumam se referir à obra ainda como não impressa, refutando assim a data de 1561. (Leite 1956: vol. IV:286)».

⁴ BARBOSA MACHADO, Diogo. *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica, e Cronologica, na qual se comprehende a noticia dos autores portugueses, e das obras que composerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*, 1ª ed. 1741 (v. I) y 1758 (v. II). Hay edición reciente, de 1967.

información de *Monumenta Brasilicae*, dentro de la serie *Monumenta Historica Societatis Iesu*. En el v. IV de la serie *Brasilica* (v. 87 del conjunto de la obra), aparecen dos referencias fechadas que muestran que la *Doctrina* estaba en 1565 aún en vía de publicación. La primera es la carta del general Francisco de Borja a Leao Henríquez, residente en Lisboa, fechada en Roma el 29 de noviembre de 1565, en que dice: «Cierta Doctrina que hizo el Pe. Marco Giorgio, dize el P. Mirón que podía ser fuesse stampada, bien será que se nos embíe acá una copia della»⁵. En noviembre de 1565, lo que se aborda es la autorización para que la *Doctrina* se publique; “podía ser fuesse stampada”, pero aún no ha sido impresa.

El segundo texto es quince días después del anterior; es la respuesta de Leao Henríquez a Francisco de Borja, el 12 de diciembre de 1565, y aceptación el criterio del general jesuita: «El Pe. Marcos Jorge entenderá en hazer imprimir la Doctrina y, mientras lo hiciere, leerá la lición de casos en Santo Antao»⁶. A mediados de diciembre de 1565 la *Doctrina* aún no está impresa, pero se encargará al propio Marcos Jorge, para que a partir de entonces se entregue a la tarea de preparar la edición, a fin de que la obra salga a la calle. Las cosas se llevan a la práctica durante el año 1566, sin precisar cuándo apareció; es probable calcular la segunda mitad del año. Hay que mantener la fecha de publicación de la primera edición 1566, como consta en el ejemplar conocido: München, Bayerische Staats-Bibliothek, Rar. 4012.

Doctrina Christã ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninos, pelo Padre Marcos Jorge da Cõpanhia de IESV, doutor en Theologia. ¶ Impressa cõ priuilegio, & por mãdado do Serenissimo Cardeal Iffâte. *Em Lixboa ã casa de Frãisco Correa, &c.* 1566.

8°. 4 + 52 f. en rto. *Errata en fol.:* omite 45, repite 52vto. Signaturas: A², B-E⁶, F². *Errata en sign.:* F³. Reclamos.

F. [1] r. *Portada:* Doctrina | Christã ordenada a ma- | neira de Dia-
logo, pera ensinar os me | ninos, pelo Padre Marcos Jorge | da Cõpanhia
de IESV, dou- | tor en Theologia.

⁵ *Monumenta Brasilicae*, v. IV, 286, en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Romae, 1960, v. 87.

⁶ *Monumenta Brasilicae*, v. IV, 296, en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Romae, 1960, v. 87.

[Escudo jesuítico en madera, con el anagrama IHS] | ¶ Impressa cõ priuilegio, & por mã- | dado do Serenissimo Cardeal Iffâte. | *Em Lisboa ã casa de Frãcisco Correa, &c.* | 1566 | Esta taxada a doze reis em papel.

F. [1] v. Licencia de Jorge Dalmeida, y Frey Manoel de Vega. Autorización de Francisco de Borja.

F. [2-4] r-v: Ao lector.

F. 1r-52v: Doctrina christiana ordenada...

F. 52v: Erratas na impressam.

F. 52v: Privilegio a favor de Pero Rodriguez.

Dispone de una cubierta añadida de pergamino, no original, con texto latino, en el interior de la cual se haya dibujado un escudo.

En ediciones posteriores se ha perdido la información que figura en la portada: «por mandado del Cardenal Infante». No está claro si la expresión “mandado” quiere decir que se ha “escrito”, o se ha “impreso”, o incluso se ha “financiado”⁷. M. C. Drumond se inclina por pensar en la financiación⁸, pero mi sospecha es que se trata de la aprobación, o también la recomendación como texto; pero el mandato episcopal no siempre llegaba a financiar la tirada⁹. El prólogo permite entrever que la decisión de sacar adelante un texto es propia de los jesuitas, y luego sería adoptado por el clero diocesano¹⁰. De hecho, la obra no está dedicada al cardenal Enrique.

⁷ El cardenal Enrique de Portugal fue nombrado obispo de Lisboa el 21 de junio de 1564, y trasladado a Évora el 15 de diciembre de 1574.

⁸ DRUMOND, M. C., *a. c.*: «Houve apoio da Coroa também no financiamento da sua primeira edição (“Impresso cõ Priuilegio Real, et por mandado do Serenis. Cardeal Ifante”)».

⁹ La información de LLORENTE, D. (nota 2), se extiende a la financiación y distribución de la obra, sin que haya alguna razón para sostenerlo ni para negarlo.

¹⁰ DE ALMEIDA, F., *História da Igreja em Portugal*, Porto, Portucalense Editora, 1967, II, 443 proporciona un título indudablemente posterior, en portugués (*Doutrina cristaã*), al que señala la fecha de edición como procedente de Lisboa, en 1561. MANGENOT, A., “Catechisme”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, 2^{me}, 1916: ofrece el título vertido al latín: *De doctrina christiana ad puerorum rudiumque instructionem*, Lisboa, 1561. También propone la fecha de 1561, y, además de la traducción, añade como destinatarios a los rudos, que no figuraba en el título original.

La información extractada del privilegio consta en páginas finales (f. 52v), junto con la fe de erratas: «Priuilegio. Concede el Rey nosso senhor a Pero Rodriguez, q nenhuma pessoa possa imprimir esta Doctrina Christaã, ne trazela de fora impressa sem sua lizeça, sob as penas costumadas, como no Aluara se contem». ¿Quién es Pero Rodriguez? Es posible que fuera uno de los jesuitas de Lisboa, donde se imprimió la obra, como sucedió con otras ediciones de jesuitas¹¹.

1.2. *El prólogo*

Se encuentra encabezado como carta: «O Padre Marcos Jorge da Cõpanhia de Iesu *ao Lector*». En esta primera edición aparecen expresiones procedentes del latín, aún no vertidas al portugués: Doctrina, impressa, præposito, lector,...

Las afirmaciones que Marcos Jorge propone a lo largo de esta carta o prólogo son:

- la necesidad de la doctrina para los niños;
- lo aprendido en la infancia permanece;
- los jesuitas se dedican a la enseñanza (remite a las bulas de confirmación de su instituto);
- lamenta no disponer de una doctrina uniforme («nam ter hua Doctrina comun, que todos conformemente poderdesmos ensinar»);
- como consecuencia, «nos mandarão a algus outros Padres, e a mim entender nella»;
- el resultado de esta labor: «nos, depois de ver algus outras Doctrinas, e tomar destas o que nos pareceo fazia a nosso proposito, ordenamos esta»;
- «esta Doctrina não se fez somente pera os meninos, mas tanto e mais pero os grandes»;
- conoce el esquema que usó santo Tomás de Aquino, y el Concilio Coloniense segundo para presentar la doctrina, pero se atiende a

¹¹ No se trata, indudablemente, de su homónimo Pero Rodriguez, que, ordenado sacerdote en 1571, enseñó durante siete años teología moral en la Isla de Funchal, donde fue rector, así como en Braganza, y que, destinado a misiones, murió en Olinde (Brasil). (DHSI, IV, 3390).

- éste: bien creer, bien pedir y bien obrar;
 – para mayor claridad, sigue otro orden “de doctrina”: de lo fácil a lo menos difícil.

En el anterior punto cuarto consigna la carencia de una doctrina común: «nam ter hua Doctrina comun, que todos conformemente podessemos ensinar». “Todos” puede referirse a todos los curas, o, más probablemente, a todos los jesuitas La joven Compañía aún no dispone de métodos propios. Se detecta idéntica situación por los mismos años en España:

«En una carta del jesuita P. Gil González a Claudio Aquaviva, escrita en Montilla el 23 de marzo de 1586, se queja de que “cada colegio y cada maestro de escuela de niños tienen su catecismo diferente, y algunos muy largos, muy teólogos en los misterios de la Sma. Trinidad y Eucaristía. Dícneme que los compuso el P. Arias; que para hombres bien entendidos son difíciles y no sirven para escuelas de niños y gente ruda. Podríase ordenar que se escogiese un catecismo acomodado y que todos usasen uno, y no hubiese la variedad que ahora se ve. Tienen aquí el del P. Marcos Jorge, y el de Castilla, y otro del Obispo de Granada, y el antiguo del Maestro Ávila”»¹².

El remitente, Gil González, refleja la búsqueda que por aquellos años se lleva a cabo; menciona cinco catecismos. En orden cronológico, son: 1º. El de Juan de Ávila, impreso en Valencia en 1554, aunque sin conocimientos de su autor por los jesuitas que habrían dispuesto de apuntes personales, que llevaron a la imprenta. 2º. El de Marcos Jorge, impreso en Lisboa en 1566. 3º. El del obispo de Granada, Pedro Guerrero, que era parte del sínodo de Granada, de 1570; quizá se hicieran separatas, conocidas como “el [catecismo] del obispo de Granada”. 4º. Acaso la *Cartilla* de la catedral de Valladolid, que circulaba desde 1583. 5º. El último, conocido por esta nota, el del P. Arias¹³.

¹² ASTRÁIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, 1913, IV, 76. Es preciso notar que en 1586 los jesuitas españoles, aún carentes de textos propios de catequesis, empleaban el ya editado de Marcos Jorge, aunque estuviera escrito en portugués.

¹³ Francisco Arias de Párraga, nacido en Sevilla c. 1534, muerto en Sevilla el 23 de mayo de 1605, era bachiller en Artes por Alcalá. Desempeñaba su ministerio en la parroquia de San Martín, de Sevilla, cuando ingresó en la Compañía (27 de mayo de 1561). Era hom-

En Portugal, el prólogo de Marcos Jorge indica sin rodeos: «vendo que nos era impedimento pera mais vezes & com mayor fruto nos poder ocupar em este exercicio, nam ter huma Doctrina comun, que todos conformemente podessemos ensinar, nos mandarão a alguns...»¹⁴. Son casi con exactitud las mismas palabras que escribía Pedro Villalba en fechas muy cercanas, y que reflejan que la situación en España y en Portugal era semejante:

«Y cierto ha sido causa que haya menos aprovechamiento que hubiera. Que como enseñan diversamente, lo que unos hacen otros deshacen y se confunde la memoria con variar el orden y las preguntas. La nota que ponen a la doctrina del P. Ripalda es ser muy teóloga, y que no tienen los niños tanta necesidad de teología, ni aun tampoco los grandes; item, que no tiene el orden ni método para que con facilidad se pueda tener en la memoria y que no tiene semejanza con la que comúnmente ha corrido por acá, que ha sido la muy usada y parece bastaba, que era la del P. Maestro Ávila»¹⁵.

Da fe de que en 1586 los jesuitas habían traído de Portugal a España algún ejemplar de la *Doctrina Christañ* de Marcos Jorge, a la búsqueda del texto que pudiera servir de base para unificar esfuerzos¹⁶.

En el punto quinto del prólogo está diseñada la solución: «nos mandarão a algus outros Padres, e a mim entender nella». ¿Quiénes fueron

bre de tendencia rigorista y excesiva seriedad. Escribió: *De la imitación de nuestra Señora* (1588), *Aprovechamiento espiritual* (1588), *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor* (1599). En la nota biográfica no figura ningún catecismo. (RUIZ JURADO, M. - MEDINA, F. B., *Arias de Párraga, Francisco*, en O'NEILL, CH. - DOMÍNGUEZ, J. M^a., (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, I, 231).

¹⁴ Este texto se ha citado en alguna ocasión, especialmente en su segunda frase, con la intención de demostrar que la *Doctrina* de Marcos Jorge estaría dotada, una vez aprobada, de un carácter normativo para los colegios de la Compañía en Portugal. Lo que el texto completo evidencia es la carencia de ese recurso, así como la imperiosa necesidad de elaborar un texto, que, junto con un procedimiento ya conocido, pudiera aportar más éxito del que se obtenía hasta entonces.

¹⁵ Carta de Pedro Villalba a Claudio Aquaviva, Valladolid, 28 de julio de 1586. Tal carta es reproducida por ASTRÁIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, Madrid, 1913, IV, 76. Repite lo que consta en *Epistulae Hispaniae*, XVIII, f. 179; también reproducido por LLORENTE, Daniel, en *Revista Catequística* 16 (1925) 36.

¹⁶ Ver nota 12.

los que “nos mandaron”...? La portada informaba que esta *Doctrina* está «impresa ... por mandado do Cardeal...». No se puede excluir la intervención del cardenal, pero hay que deducir que el plural «mandarão» recoge la orden de los superiores jesuitas, el rector de la casa de Lisboa, el provincial Diego Mirón¹⁷, o también el viceprovincial, y, más lejos, Francisco de Borja, prepósito general desde 1565. El mismo escrito señala: «assi q he isto obra de Obediencia, polo qual confiamos en Deos nosso Senhor que a fauorecera como custuma». Es obra de obediencia, ceñida al voto emitido ante sus legítimos superiores.

También figura el plural: «nos mandarão a alguns outros Padres, e a mim entender nella». Luego hay varios jesuitas implicados en el encargo y Marcos Jorge firma el prólogo: «... e a mim entender nella»; él no ha estado solo en la labor. Esta *Doctrina* permite plantear unas preguntas: ¿es labor individual, o colectiva?; ¿se han hecho consultas y redacciones previas, o parciales?; ¿al final ha habido una mano redactora que ha dado unidad a todo el libro?

En la portada aparece con claridad meridiana un único nombre: Marcos Jorge. En el prólogo está apuntada la tarea de colaboración, con verbos en plural: “confiamos”, “procuramos”, “seguimos” (2 veces), “apontamos”, “començamos”, “tratamos”, “declaramos”. Frente a tales expresiones, y sólo en dos ocasiones figura el singular: “a mim...”, “me pareceo...”. La carta de Leao Henríquez a Francisco de Borja habla de la encomienda a Marcos Jorge que dispuso de ayuda. Se impone una conclusión: la *Doctrina* es obra de Marcos Jorge, como coordinador, y redactor principal; con él han colaborado otros jesuitas. Se podría hablar de la *Doctrina* de los jesuitas portugueses; aunque la tradición ha repetido el nombre de Marcos Jorge, a quien Francisco de Borja llama como Marco Giorgio.

1.3. El esquema de la *Doctrina* de Marcos Jorge

En el prólogo, Jorge señala que hay un orden usual que ha encontrado también en santo Tomás de Aquino y en el segundo concilio pro-

¹⁷ Diego Mirón, natural de Valencia, donde nació en 1516, en el barrio de Ruzafa, e ingresó en la Compañía en 1541; ejerció el cargo de provincial de Portugal entre 1552 y 1555; más adelante se trasladó a Roma, donde murió en 1590. Antes que él Simón Rodríguez de Azevedo fue el fundador de la Compañía y primer provincial en Portugal, y falleció en Lisboa en 1579.

vincial de Colonia. No se puede olvidar que tal concilio tuvo lugar a la conclusión del concilio de Trento (1563), y por todas partes se celebraron concilios provinciales. Por su parte, santo Tomás de Aquino no había escrito un tratado catequético, sino pequeños escritos sueltos sobre el credo, el padrenuestro, o sobre los mandamientos, que circularon unidos por sentido práctico¹⁸. Dicho esquema articulaba la enseñanza en torno a bien creer, bien pedir y bien obrar, vinculado en cada caso a una de las virtudes teologales.

Marcos Jorge se aparta de ese esquema, medieval, y lo justifica con una razón evidente:

«pore nos aqui, pera mayor claridade, seguimos outra orde que chamão de Doctrina, tratando primeiro o que era mais facil & costumado. E assi depois que nos primeiros dos capitulos declaramos breuemente que quer dizer Christão, & qual he o seu sinal, començamos logo por aquella parte da Doctrina que trata de que he necessario pera saber bem pedir, a qual pertence o Pater noster como as outras Orações, & depois tratamos as outras duas partes».

Podría parecer que no sigue ese esquema, pero tampoco se aleja demasiado de lo aceptado por todos. El esquema real que se encuentra en la *Doctrina* de Marcos Jorge es el siguiente:

Capítulos	Páginas	Contenido
1 y 2	1r-6r	Que quer dizer Christao / Do sinal do Christao q he a sancta Cruz
[Para bien pedir]		
3, 4 y 5	6r-16r	Do Pater Noster / Da aue Maria / Da Salue Regina
Con que saberemos be crer		
6 y 7	16r-25r	Do Credo / Dos Artigos da fe
[Para bien obrar]		
8 y 9	25v-36v	Dos mandamentos da ley de Deos / Dos mândamentos da sancta madre Igreja

¹⁸ DE AQUINO, Tomás, *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp, 1978.

[Otros conocimientos necesarios para la salvación]		
10	36v-40r	Dos sete peccados que comumente se chamão mortaes (potencias, y sentidos)
11	40r-43r	Dos sete Sacrametos da sancta Madre Igreja
12	43r-48r	Das obras da Misericordia, as Virtudes Theologaes, Cardeaes, dôes Spõ sctõ, as Beaventuranças
13	48v-49v	Da Confissam geral em latim & em lingoajem
14	49v-52v	Das Orações, & Benção da mesa em latim (padre-nuestro, avemaría, credo, salve, a benção da mesa, as graças depois de comer)

El esquema que sigue es casi el mismo, aunque cambia el orden, y añade una cuarta parte con saberes indispensables para todo cristiano del siglo XVI, las principales oraciones en latín en los capítulos finales: la confesión general, bilingüe, y las cuatro oraciones comunes (que ya habían aparecido en portugués), más la bendición de la mesa.

1.4. Las preguntas

Tras el esquema, hay que fijarse en el contenido mismo de la *Doctrina*. Y lo primero que hay que examinar es que se trata de un catecismo estructurado en preguntas y respuestas: todo el texto está configurado así, salvo los dos últimos capítulos. Las preguntas las formula el maestro, “Mestre”, para que sean contestadas por el “Discípulo”.

Se trata de una ficción catequética, pues si el discípulo acude a la catequesis a aprender, no tiene por qué saber previamente las respuestas. Es mucho más natural el esquema de otros catecismos en los que el discípulo pregunta, porque no sabe aún, y el maestro le proporciona la respuesta adecuada¹⁹.

La inversión de los papeles, común en los catecismos, tiene una ventaja pues proporciona al alumno una respuesta fija, por lo mismo inalte-

¹⁹ Tal es el caso de la *Dichiarazione più copiosa*, de ROBERTO BELLARMINO (1598).

nable; contiene la enseñanza precisa, exacta, sin mezcla de error alguno. Salvo para algunas preguntas²⁰.

Este tipo de interrogatorio, con preguntas cerradas era tradicional, y en la época de Trento, dadas las disputas teológicas había sido aceptado por todos; proporcionaba a los autores de catecismos la seguridad de que la respuesta que se proponía al catecúmeno era la que el autor quería transmitir. Así lo hizo Lutero; así lo hizo Calvino; así lo hizo Juan de Ávila, así lo hizo Marcos Jorge,...

En su caso, las preguntas formuladas por el Mestre son contestadas por el Discípulo. Se le trata de “vos”; casi siempre el Mestre se dirige a uno en singular, como “menino”; y alguna vez en plural: «Que dissemos agora meninos?» (f. 8r); «Meninos, que dissemos agora?» (f. 37v).

Las palabras Mestre y Discípulo evocan el ambiente escolar, porque a la catequesis eclesial se le dotó de un cierto sentido paralelo a lo escolar, que en ese momento del XVI estaba poco menos que naciendo como institución social. Sin embargo, el contexto señala con claridad que el clima es el de la catequesis en ambiente eclesial. Los interlocutores son dos, mientras que en otros catecismos hay tres²¹.

El número de preguntas es variable con arreglo a la materia, y a la mayor o menor profundidad de la explicación; de hecho, una indicación señala que, se puede ampliar lo relativo a los mandamientos. Por capítulos, el número de preguntas se distribuye de la siguiente forma:

Capítulo	Nº preguntas	Capítulo	Nº preguntas
1 - ser cristiano	18	8 -mandamientos Dios	30
2 - señal cruz	23	9 -mandamientos Iglesia	18
3 - padrenuestro	29	10 - pecados capitales	15

²⁰ En el caso de la *Doctrina* de Marcos Jorge la respuesta a esta pregunta, indefinida, se señala con la abreviatura “N.”, para que cada uno diga su nombre. En cambio, en el segundo catecismo de Astete, más conocido como Ripalda, se quiso obviar la dificultad proponiendo varios nombres: «Pregvnta. Decid, niño. cómo os llaman? R. Nicolás, Pedro, Juan o Francisco». Ello derivó en el absurdo de que había que repetir exactamente la respuesta tipificada, aunque el niño se llamara de otra forma, o se tratara de una niña.

²¹ Así, Juan de Valdés, Gaspar Astete, Constantino Ponce de la Fuente en sus respectivos catecismos.

Capítulo	Nº preguntas	Capítulo	Nº preguntas
4 - avemaría	15	11 - sacramentos	14
5 - salve	15	12 - obras misericordia	2
6 - credo	13	13 - confesión general	-
7 - artículos fe	21	14 - oraciones latín	-

Los dos últimos capítulos carecen de preguntas, pues el capítulo 13º incluye la confesión general en latín y en portugués, y el 14º las cuatro oraciones principales en latín, más la fórmula de bendición de la mesa. En realidad, el capítulo 12º, con sus dos preguntas, también las excluye: propone los formularios de las obras de misericordia, las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas.

A lo largo de todo el catecismo, la pregunta más repetida es, con pequeñas modificaciones: «Que dissemos agora?», porque los formularios de la fe cristiana están integrados en el propio texto, y esta pregunta recuerda lo que se acaba de decir y da paso a las preguntas explicativas²².

1.5. Las indicaciones para la catequesis

El diálogo entre preguntas se interrumpe cuando el autor, Jorge, proporciona unas indicaciones al lector del catecismo, o, a quien dirige la escenificación que el texto mismo propone. Dichas indicaciones son propuestas para que el acto de la catequesis se ajuste a unos patrones formales previstos (comprobados por los jesuitas en otras ocasiones).

²² Esta era la forma original de los catecismos de Astete, en los que los formularios de las diversas oraciones o enunciados estaban integrados en el discurso del texto y explicados con las preguntas que seguían a cada uno, por lo que tenía sentido la pregunta «¿Qué hemos dicho ahora?»; cuando se alteró la estructura del catecismo, con otra disposición tipográfica, y se trasladaron al comienzo del catecismo todos los formularios (para constituir una especie de cartilla, carecía de sentido la pregunta «¿Qué hemos dicho ahora?», situada en medio de otras preguntas, pues venían a explicar lo que no se había dicho en ese momento.

Las indicaciones son:

- f. 1r-v: selección de unos niños para recitar en voz alta.
- f. 3r: selección de unos niños para recitar.
- f. 4r: recuerdo de las mercedes recibidas de Cristo.
- f. 5r: advertencia de la cruz como arma contra los enemigos.
- f. 6r: selección de niños para recitar.
- f. 7v: selección de niños para recitar.
- f. 25r: sugerencia de explicación más amplia sobre los artículos de la fe.
- f. 30v: cantar la doctrina sirve para eliminar los malos cantares.
- f. 35r: ventajas de la confesión frecuente.
- f. 41v: necesidad de confesión antes de confirmarse o casarse.

Diez ocasiones en que Marcos Jorge orienta a quien dirige la catequesis con sugerencias útiles, dictadas por la experiencia. para dar paso a la auténtica expresión dinámica de cómo llevar adelante la catequesis. La mayor parte se concentran en las páginas primeras, como sugerencias insistentes para que la catequesis no resulte un simple recitado. Vale la pena reproducir el texto de la primera:

«Recolhidos os menimos onde se â de fazer a doutrina, falos a o Mestre persignar & benzer dizendo con ellos: Polo sinal da santa Cruz, liuranos Senhor Deos nosso de nossos imigos. En nome do Padre & do Filho, & do Spirito Santo. Amen. Iesv. E logo mande subir hu menino em hu lugar alto, q se poËa ver & ouuir, & perguntelhe o que segue».

Se habla del espacio en que se ha de llevar a cabo la catequesis, que no ha de ser necesariamente el templo, sino en ocasiones la calle o la plaza pública concurrida, al estilo de los jesuitas, como lo habían hecho los que pasaron a la Compañía tras haber estado con Juan de Ávila. Marcos Jorge pretende que el director sea visto y oído, y un niño seleccionado, junto a él, dé lugar al diálogo. Es evidente que el diálogo no es improvisado. Otro tanto ocurre cuando en otra monición se indica que se recurra a dos niños que canten bien, para que arrastren a los demás en el canto que ellos protagonizan.

Esto lleva a la escenografía de personas, e incluye como elemento normal el canto: «dous meninos que cantam milhor... & responderam os

outros». Puede que el canto recitado o semitonado discurriera por estrofas, que serían repetidas, pues esto resultaría más fácil que llevar a cabo toda la recitación completa para que fuera bisada después. Juan de Ávila lo había utilizado por doquier (siguiendo el ejemplo de lo que Fernando de Contreras había hecho en Sevilla); en su catecismo aparecen recitados, coplas, versos, susceptibles de musicalización²³. La recitación semitonada del “Todo fiel cristiano / está muy obligado a tener devoción / de todo corazón...”. Son esos ripios los que asume Marcos Jorge, para que sean recitados por los cantores, y repetidos por los asistentes: “Todo fiel Christao / he muy obrigado / a ter deuação / de todo coração...”. Teatralización, canto, gestos, música...: toda una coreografía catequética, que no se queda en la simple recitación de preguntas y respuestas.

La exposición de los artículos de la fe dispone de una explicación sucinta (f. 19v-25r) tras el extenso formulario, con lo que restan únicamente ocho páginas para la explicación de la parte dogmática de la fe. Al terminar, una monición sugiera la conveniencia de llevar a cabo una presentación más dilatada y profunda.

Además hay otro tipo de interrupción de preguntas - respuestas, con unas introducciones que recapitulan y hacen avanzar el desarrollo expositivo. Forman parte del imaginario diálogo, pero a la vez se salen de él para erigirse en preludeo del apartado (o capítulo) siguiente.

F. 6v: «Dizei vos menino que he obrigado a saber o Christao, quando chega a vso da razao».

F. 7v: «Dizeis muy ben, mas pois que sabermos be pedir, he necessario saber o Pater noster, digamos o Pater noster».

F. 10v: «Dissestes muyto bem, menino; mas dizeime, na fazeis vos oraçao se na a Deos».

F. 13r: «Dizei, menino, temos outra oraçao co que peçamos fauor & ajuda a Virgem nossa Senhora».

F. 16r: «Ia dissestes, menino, com q saberíamos bem pedir; dizeime agora com que saberemos be crer».

F. 19r: «Dissestes, menino, que no Credo se encerrao os Artigos da fee; ja estaa dito o Credo, digamos agora os Artigos da fee».

²³ RESINES, Luis, (ed.), *JUAN DE ÁVILA. Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf, 2012.

- F. 25v: «Ia dissestes, menino, com q saberemos bem pedir & bem crer; dizeime agora com q saberemos ben obrar».
- F. 32v: «Ora ya dissestes, menino, os mandamentos da ley de Deos; dizeime agora quantos sam os da sancta madre Igreja».
- F. 37r: «Ja dissestes os mandametos da Ley de Deos & os da sancta Madre Igreja, q auemos de guardar; dizeime agora quatos sam os peccados de q auemos de fugir».
- F. 40r: «Ora ja me dissestes como saberemos be pedir, be crer & be obrar; dizeime, bastanos isto pera nos salvar».
- F. 43r: «Dissestes muyto be, menino, mas dizeime: ahi alguas outras cosas q pertençam a doutrina Christaa».

Marcos Jorge no es original en esto, ya que Juan de Ávila había utilizado estas indicaciones en su *Doctrina*, en la parte de preguntas y respuestas (sección 6ª), y Astete también las empleó al inicio de las cuatro partes de su catecismo. Son formas prácticas transmitidas de unos jesuitas a otros.

1.6. La Doctrina de Marcos Jorge entre otros catecismos

Es preciso situar la *Doctrina* que redactó Marcos Jorge a mitad del siglo XVI en el clima que la vio nacer. Los precedentes portugueses más inmediatos son el *Catecismo pequeno* de Diego Ortiz de Villegas (1504), la *Cartinha* anónima de hacia 1520, y la doctrina de Joao de Barros, a la que habría que unir la de Francisco Javier.

1. El *Catecismo pequeno* es obra del Diego Ortiz de Villegas, natural de Calzadilla de los Barros (Badajoz), donde nació en 1457. Pasó a Portugal, donde fue conocido como Diogo Ortiz de Vilhegas, o también con el apodo de Calçadilha; fue nombrado obispo, primero de Tánger (1491) y después de Ceuta (1500). En 1505 fue trasladado a la diócesis de Viseu, sin abandonar la corte. Su *Cathecismo pequeno*, impreso en 1504, lo dedicó Manoel I²⁴. Se le atribuye un *Cathecismo maior*. Es preciso asignarle la

²⁴ Publicado por BRANCO DA SILVA, E. M., (ed.), *O catecismo pequeno de D. Diogo Ortiz, Bispo de Viseu*, Lisboa, Colibri, 2001. Estudio de RESINES, Luis, *El desconocido Catecismo de Diego Ortiz* en “Boletín de la Real Academia de Extremadura” 23 (2015) 481-579.

Cartinha pera ensinar leer, Lisboa, Germao Galharde, c. 1520. No he apreciado que pudiera haber alguna influencia del *Cathecismo* de Diogo Ortiz, en la *Doctrina* de Marcos Jorge; entre ambos textos hay medio siglo de distancia, y no es seguro que llegara a las manos de Marcos Jorge.

2. Hacia 1520, se publicó una *Cartinha para ensinar leer: cõ as doutrinas da prudencia e regra de viuer em paz. Novamente empremada*, Lixboa, Germã Galharde, ca. 1520.

«Em 1520, o tipógrafo Germão Galharde, financiado pela coroa portuguesa, imprime algumas cópias da *Cartinha para ensinar a ler com as doutrinas da prudência. E regra de viver em paz*. O propósito dessa obra é duplo: de um lado, ensinar as pessoas a ler; de outro lado, mostrar certas regras da vida cristã que o fiel precisava memorizar, como os mandamentos e os artigos de fé. *Cartinha para ensinar a ler* [...] é a junção de três pequenos opúsculos que abordam a arte de ler, as maneiras de incutir a prudência e as leis divinas. Logo na primeira página há um abecedário para ensinar o fiel a pronunciar palavras. Na sequência, a obra é recheada com orações e um inventário de atividades que o cristão deveria praticar para enobrecer sua alma»²⁵.

El recopilador de esta *Cartinha*, propone para empezar su impreso el alfabeto y los acostumbrados ejercicios de silabeo; aparecen a continuación los contenidos que permiten incluir esta cartilla entre las de la doctrina cristiana. Incluye también las *Doctrinas da prudencia*, tomadas del *Catecismo pequeno* de Diego Ortiz; y la *Regra de viuer en paz*, fragmentario, pero del que no se indica autor. El resto constituye una cartilla que incluye los contenidos más habituales de este tipo de impresos. La influencia que pudo tener la *Cartinha* en la *Doctrina* de Marcos Jorge no pasa de la coincidencia en las oraciones y formularios más comunes. Aparecen las cuatro oraciones principales en latín y portugués. Pero no coinciden todos los formularios, ni en el mismo orden.

3. El otro precedente es João de Barros, conocido como el “Tito Livio Lusitano”. Nació en Viseu hacia 1496; fue tesorero (1525-1528) de la Casa de la India y después factor-administrador, cargo que comportaba el control de todo el comercio ultramarino; desempeñó este cargo durante los años 1533-1567, por tanto, en vida de Marcos Jorge. Fue nombrado para

²⁵ En: acervo.cedaph.org/items/shows/1568

las capitanías brasileñas de Ceará y de Pará. Murió en la más absoluta miseria en S. Lourenço (Pombal) el 20 de octubre de 1570, cargado de deudas.

Obras suyas son: *Décadas de Asia*, o *Ásia de Ioam de Barros, dos feitos que os Portuguezes fizeram na conquista e descobrimento dos mares e terras do Oriente*, que contribuyó a fijar la lengua portuguesa; *Cronica do Emperador Clarimundo, donde os Reys de Portugal descendem*, que es libro de caballería, y una trilogía con título casi idéntico para dos tomos: *Grammatica da lingua Portuguesa*, el tercero es un *Dialogo da viciosa Vergonha*.

En el primero de los libros de la trilogía, tras un título que despista, se agazapa un catecismo, o más propiamente una cartilla: *Grammatica da lingua portuguesa con os mandamentos da santa madre igreja*, Lisboa, Ludovicum Rotorigum, 1540. (Colofón: “aos XXII dezembro, 1539). Barros incluye los contenidos de índole religiosa que constituyen una cartilla, con la intención de que el impreso fuera llevado por los navegantes portugueses a las colonias, para el aprendizaje de la lengua portuguesa y la religión cristiana. De hecho, Francisco Javier la llevó consigo a la hora de su partida desde Lisboa el 7 de abril de 1541, con la obra de Barros recién impresa²⁶. Esa cartilla carece de todo tipo de explicaciones, preguntas, o aclaraciones, destinada a ser aprendida y repetida de memoria. Los estudios que contemplan la obra de Barros se han centrado en el análisis de la aportación gramatical, y han prescindido del estudio del contenido religioso. Es evidente la similitud entre la “cartilla” de Barros y la parte de “cartilla” que se encuentra en la *Doctrina* de Marcos Jorge; si en esta obra se prescinde de las preguntas y respuestas y se fija la atención únicamente en los formularios.

Se impone una comparación entre las obras examinadas, para comprobar las similitudes y las divergencias existentes entre ellas, en unos contenidos que resultaban comunes. Se trata de la utilización de elementos del patrimonio común. El cuadro que sigue lo refleja:

²⁶ El rey João III suministró a Francisco Javier, embarcado para los territorios portugueses de Extremo Oriente, una serie abundante de libros, entre ellos la obra de João de Barros; pero cuando tuvo que emplearla en sus correrías misioneras, el mismo Francisco Javier introdujo algunas modificaciones, de forma que la *Doctrina Christiana* que es posible atribuir a Francisco Javier es, modificada, la que se incluía en la *Gramatica* de Barros.

<i>Cartinha, de Diego Ortiz</i>	<i>Cartilha, de Joao de Barros</i>	Contenidos propios de la cartilla, en Marcos Jorge
Arte pera aprender a leer		
		Que quer dizer Christao
		Do sinal do Christao q he a sancta Cruz
O pater noster (latín-portugués)	Padre nosso (latín-portugués)	Do Pater Noster (portugués)
A aue maria (latín-portugués)	Deos te salue (latín-portugués)	Da aue Maria (portugués)
[Salve Regina] (latín-portugués)	Deos te salue rainha (latín-portugués)	Da Salue Regina (portugués)
O credo (latín-portugués) Os artigos da fe feitos pellos apostollos	Credo (latín-portugués)	Do Credo (portugués)
Os xiiij artigos da fe	Artigos da fe	Dos Artigos da fe
Os mandametos de deos	Os dez mandamentos da lei	Dos mandamentos da ley de Deos
[Mandamientos de la Iglesia]	Cinco sam os mandamentos da igreja	Dos mândamentos da sancta madre Igreja
Os sete peccados mortaes As sete virtudes contrayras a elles Os cinco sentidos corporaes	Os sete peccados mortaes As virtudes cõtrelles Os cinco sentidos que nos deos deu	Dos sete peccados que comumente se chamãõ mortaes Potencias, y sentidos
Os sacrametos da sancta madre Igreja	Os sete sacramentos	Dos sete Sacrametos da sancta Madre Igreja

Que cousa he pecado mortal e q venial e por quantas maneiras se perdona h pecado e outro As xiiii obras da misericordia	As obras de misericordia saõ quatorze As sete virtudes theologaes e mo-raesOs does do Espirito santoOs frutos do espirito santo	Das obras da Misericordia, as Virtudes Theologaes, Cardeaes, dões Spõ sctõ, As Beauturanças
Os inimigos da alma	Os imigos dalma	Enemigos del alma, en pregunta del cap. 2º
A cõfissam da missa (latín)	Ego peccator (latín)	Ego peccator (latín-portugués)
A beçã da mesa O euãgelho de sam Joham en lingoagem Ho psalmo de quic que vult A oraçam de juste judex A oraçam de obsecro te Oraçam pera dizer pella manhaã Oraçam en leuando a nosso senhor Oraçam en leuando ho calex As doctrinas da prudencia Oraçam ao anjo custode Os dias q se han de guardar Regra de viver en paz	A bençam da mesa. O simbolo de quicumque vult Oraçam do justo iuyz Oraçam de obsecro te domine Oraçam a hostia Oraçam ao Calez Oraçam ao anio custode Os dias de ieiunar e guardar Para saber as quatro temporas	Padrenuestro, avemaría, credo, salve, a benção da mesa (latín)

Marcos Jorge no parte de cero, como es evidente; tampoco Diego Ortiz ni João de Barros, puesto que éstos no tienen nada de original en los elementos comunes que, tomados del patrimonio de los cristianos, incorporan a sus respectivos textos. Jorge pudiera haber tenido a la vista un ejemplar de alguna de estas cartillas que sirviera de orientación.

No he encontrado semejanza con el «catecismo» del sínodo de Porto, celebrado el 24 de agosto de 1496, bajo la presidencia de Diogo da Sousa²⁷. Lo que se publicó está incompleto, sus párrafos (o «títulos») son explicaciones no excesivamente amplias de algunos aspectos relacionados con la fe cristiana: parte de los mandamientos, los pecados capitales y las circunstancias de los pecados, los sacramentos en general y algunas particularidades de ellos (necesidad de recibirlos, ministro, repetición), obras de misericordia, artículos de la fe (fragmentarios), virtudes teologales y cardinales, padrenuestro y avemaría. Pero no se adivina ninguna vinculación con la *Doctrina* de Marcos Jorge.

1.7. Intercambios entre jesuitas

Pero no hay duda que Marcos Jorge y los «outros Padres» que habían sido designados para esta tarea, pusieron mano a la obra contando con su propia formación teológica, y las noticias que tenían de otros jesuitas que habían practicado el ministerio de la catequesis. Los frecuentes desplazamientos y cambios de destino entre los miembros de la Compañía hacían posible que alguno del equipo redactor de Lisboa hubiera permanecido algún tiempo en España o hubiera estado en contacto con algunos jesuitas seguidores de Juan de Ávila.

La información sobre la forma de llevar a cabo la catequesis por parte de los jesuitas es la misma para España y para Portugal: llamada con campanas de mano, convocatoria de un puñado de niños, procesión por las calles cantando la doctrina o partes de ella, hacia un lugar público (plaza, mercado, iglesia en caso de mal tiempo), recitación de las principales oraciones, demostración de conocimientos por parte de uno o dos niños previamente enseñados, cantos doctrinales o piadosos, exhortación y explicación por parte del jesuita catequista, despedida e invitación a sustituir los malos cantares por los que habían aprendido,... Era lo que había hecho Fernando de Contreras en Sevilla; era lo que había realizado Juan de Ávila por Andalucía; era lo que habían aprendido sus discípulos; era lo que continuaron haciendo algunos que no ingresaron en la Compañía de Jesús y también los que lo hicieron.

²⁷ En *Synodicon Hispanum*, II, 405-414.

Las indicaciones que figuran en la *Doctrina* de Marcos Jorge son un camino pisado antes. La influencia también se percibe en los contenidos, la enseñanza a transmitir, los criterios que se proponían a los niños y mayores (rechazo del pecado, confesión frecuente, costumbre de recitar las oraciones,...) y también las afirmaciones dogmáticas: creencia en Dios, Trinidad, fe que se manifestaba en las obras, sacramentos establecidos por Cristo, obediencia a la jerarquía, imágenes, reliquias,... Estos criterios no estaban presentes en las simples cartillas; de ahí que era importante que allí donde no había cuajado la Reformada se consolidaran en una catequesis que iba más allá de la recitación de oraciones, y se reflejara en unos libros que asumieran explicaciones que fijaran la fe católica.

El prólogo de esta *Doctrina* certifica la consulta de otros catecismos: «nos, depois de ver algumas outras Doctrinas, e tomar destas o que nos pareceo fazia a nosso proposito, ordenamos esta». Pero en esta indicación no señala cuáles fueron consultados; no tiene nada de extraño que tuvieran presentes algunos de uso en España, escritos o no por jesuitas, aunque fueran pocos por entonces. Marcos Jorge no tuvo intención de redactar una obra original, sino más bien útil.

Los esfuerzos que se hicieron en uno y otro país por dar con una *Doctrina* que respondiera a sus aspiraciones fueron esfuerzos coincidentes. Y como consecuencia, es fácil apreciar las grandes similitudes que existen entre los catecismos que hicieron a uno y otro lado de la frontera. Presento únicamente una muestra de los dos primeros capítulos de la *Doctrina Cristã* de Marcos Jorge y de las semejanzas con otros catecismos españoles, particularmente el de Juan de Ávila.

Otras fuentes

Doctrina christaã
ordenada a maneira de Dialogo
pera ensinar os meninos

Capitulo I
Que quer dizer Christiam

Marcos Jorge
Doctrina Christaã, 1566

Juan de Ávila; otras fuentes

Pello sinal da sancta Cruz,
 Liurenos Deos nosso Senhor
 de nossos inimigos
 En nome do Padre
 e do Filho
 e do Espiritu sancto
 Amen. Jesvs.

Por la señal de la santa Cruz
 de nuestros enemigos
 líbranos Señor Dios nuestro
 En el nombre del Padre
 y del Hijo
 y del Espíritu Santo.
 Amén.

M. Menino, como vos chamão?

D. N.

M. Sois Christão?

D. Si, pola graça de Deos.

M. Por que dizeis pola graça de Deos?

D. Porque nem por meus merecimen-
 tos, nem de meu pay, nim de minha
 may nem de outra alg a pura criatura
 sou Christão, se nam pola bondade e
 misericordia de Deos, e polos mereci-
 mentos de Christo.

M. Que dignidade receu o homē
 quando o fazem Christão?

D. Fazse filho de benção, e filho adop-
 tivo de Deos, e herdeiro do Ceo.

M. E o que não he Cvristão?

Fica filho de maldição, e escrauo do
 Demonio, e desherdado do ceo.

M.. Que quer dizer Christão?

D. Homē que cree e professa la ley de
 Christo.

M. Porque dizeis homē que cree e
 professa a ley de Christo?

D. Porque todo fiel Christão não so-
 mente he obrigado a crer a sãcta fe
 catholica de coração, mas estar apa-
 relhado a confessala com a boca
 quando for necessario até morrer por
 ella.

[Ávila] P. Como os llaman?

R. Fulano.

P. Soys christiano?

R. Si por la gracia de dios.

[Ávila] P. ¿Qué quiere decir cris-
 tiano?

R. Hombre de Cristo

M. Dizei, menino, donde tendes o nome de Christão?

D. De Christo.

M. E sabeis vos quē he Christo?

D. Si, Padre, he verdadeiro Deos e verdadeiro homem.

M. Como he verdadeiro Deos?

D. Porque he verdadeiro filho e unico de Deos Padre todopoderoso.

M. E como he verdadeiro homē?

D. Porque he verdadeiro filho, e unico da gloriosa Virgem Maria nossa Senhora, e assi em quanto Deos em os ceo, não tem may, e en quanto homē, en a terra nã tem pay.

M. E porque se chama Christo?

D. Porque Christo quer dizer vngido e Christo nosso Senhor em quanto homē foy vngido com abundancia de graça de Spirito Sancto, como excellentissimo Rey sobre todos os Reys, Sacerdote sobre todos os Sacerdotes e Profeta sobre todos os Profetas.

M. Dizeis muy bem

[Astete II] P. ¿Quién es Cristo?

R. Dios y hombre verdadero.

[Astete II] P. ¿Cómo es Dios?

R. Porque es natural hijo de Dios vivo,

[Astete II] P: ¿Cómo es hombre?

R. Porque es también hijo de la Virgen María.

[Astete II] P. ¿Por qué se llama Cristo?

R. Por la unción y plenitud de gracia que tiene sobre todos.

Capitulo II

Da sinal do Christao, que e a santa Cruz

Todo fiel Christão
he muy obrigado
ater devaçãõ
de todo coração
a sancta Cruz
de Christo nossa luz

Todo fiel christiano
es muy obligado
a tener devoción
de todo coração
con la sancta cruz

pois nella quiz ser
 crucificado
 para nos liurar
 do catiueiro
 de nosso peccado
 E por tanto
 nos auemos
 de custumar
 a benzer, e persignar
 fazendo tres cruces:
 a primeira na testa,
 porque nos liure Deos
 dos maos pensamentos;
 a segunda na boca,
 porque nos liure Deos
 das maas palauras;
 a terceira nos peitos,
 porque nos liure Deos
 das maas obras.

M. Dizei vos menino, qual he o sinal
 do Christão?

D. A sancta Cruz.

M. Porque?

D. Porque nela nos remio Christo
 nosso Senhor.

de Christo nuestra luz
 pues en ella
 quiso morir
 por nos redemir
 de la captividad
 de nuestro pecado
 y del enemigo malo
 Y por tanto
 te has de acostumar
 a signar
 haziendo tres cruces: La primera
 en la frente, porque nos libre Dios
 de los malos pensamientos; la se-
 gunda en la boca, porque nos libre
 Dios de las malas palabras; la ter-
 cera en los pechos, porque nos
 libre Dios de las malas obras, di-
 ziendo así: Por la señal de la santa,
 de nuestros enemigos libranos
 señor Dios nuestro. En el nombre
 del padre y del hijo y del spiritu
 sancto. Amen Jesús.

P. Qual es la señal del christiano?

R. La sancta cruz.

P. Por que?

R. Porque en ella nuestro señor
 Jesu Christo nos redimio, y en esta
 fe nos saluamos.

M. Que cousa he remir?

D. Resgatar.

M. A quem resgatão?

D. Aos catiuos.

M. Logo catiuos eramos nos?

D. Si Padre.

M. De quem?

D. De nosso peccado e do Diabo.

M. E qual he o apelido do Christão?

D. O nome de Iesu.

M. Porque?

D. Porque Iesu quer dizer Saluador, e por isso por este nome o chamamos em nossos perigos e trabalhos, pera que nos liure e salue delles.

P. Qual es apellido del christiano?

R. El nombre de Jesus.

P. Por que?

R. Porque como la cruz es donde fuymos redemidos y saluos del peccado, assi Jesus quiere dezir saluador: y por esto llamamos en nuestros peligros y trabajos a Jesu Christo que nos libre y salue dellos.

M. Dizeis bem, e assi quando nomeamos ou ouimos nomear este sancto nome de Iesu, lhe auemos de fazer muita reuerencia e acatamento; mas dizeime, de quantas maneiras vsa o Christão do sinal da Cruz?

D. De duas.

M. Quaes sam?

D. Persignar e benzer.

M. Que cousa he persignar?

D. Fazer tres cruces con o dedo polegar da mão direita, h a na testa, outra na boca, outra nos peitos falando com Deos nosso Senhor.

M. Mostrai como.

D. Polo sinal da sancta Cruz, liura nos Señor Deos nosso de nossos immigos.

P. En que maneras vsa el christiano desta señal?

R. En dos.

P. Quales son?

R. Signar y santiguar.

P. Que es signar?

R. Hazer tres cruces con el dedo pulgar de la mano derecha: vna en la frente: y otra en la boca; y otra en los pechos hablando con nuestro señor.

P. Mostrad como

R. Por la señal de la sancta , de nuestros enemigos libranos señor Dios nuestro.

P. Que es santiguar?

R. Hazer vna cruz con dos dedos desde la frente hasta la cinta; y desde el hombro hizquierdo, hasta

- M. Porque fazeis a cruz na testa?
 D. Porque nos liure Deos nos maos pensamentos.
 M. Porque na boca?
 D. Porque nos liure das mas palauras.
 M. Porque nos peitos?
 D. Porque nos liure das mas obras, que nascem do coração.
 M. Ora ja dissestes que cousa he per-signar, dizeime agora que cousa he benzer.
 D. Fazer huã Cruz con a mão direita da testa ate a cinta, e do h bro esquerdo ate o direito.
- M. Mostray como?
 D. Em nome do Padre e do Filho e do Sp sancto. Amen Iesu.
 M. Pero que nos benzemos?
 D. Pera confessar a santissima Trindade, Padre e Filho e Spirito sancto, tres pessoas e h so Deos verdadeiro, a cuja imagem e semelhança somos criados.
 M. E que mais?
 D. Tambem pera confessar que na sancta Cruz somos remidos.
 M. Quando auemos de vsar deste sinal?
 D. Todas as veces que començarmos alg a obra, ou nos virmos em alg a necessidades, especialmente ao leuantar
- el derecho.
 P. Mostrad como?
 R. En el nombre del padre; y del hijo; y del spiritu sancto. Amen Jesus.
 P. Por que os signastes en la frente?
 R. Porque nos libre Dios de los malos pensamientos.
 P. Por que en la boca?
 R. Porque nos libre Dios de las malas palabras.
 P. Por que en los pechos?
 R. Porque nos libre Dios de las malas obras.
- P. Que es santiguar?
 R. Hazer vna cruz con dos dedos desde la frente hasta la cinta; y desde el hombro hizquierdo, hasta el derecho.
 P. Mostrad como?
 R. En el nombre del padre, y del hijo; y del spiritu sancto. Amen Jesus.
 P. Para que hos santiguastes?
 R. Para confessar la sanctissima trinidad, a cuya semejança fuymos criados: que dezimos: en el nombre del padre y del hijo, y del spiritu sancto, que son tres personas y vn solo Dios verdadero.
- P. Quando hemos de vsar destas señales?
 R. Todas las vezes que comenzare-

- da cama, ao salir de Casa, ao entrar na Igreja, ao comer, ao dormir.
- M. Porque tantas vezes?
- D. Porque en todo tempo e lugar noso Señor nos liure de nossos inimigos.
- M. E porque ao principio de cada obra?
- D. Porque nossos inimigos nam teñen parte en nenha delas, mas todas sejam ordenadas para a gloria de Deus noso Señor.
- M. Quaes son nossos inimigos?
- D. O Mundo, o Diabo, e Carne.
- mos alguna obra, o nos vieremos en alguna necesidad: principalmente al levantarse de la cama; al salir de casa; al entrar en la iglesia: al obrar: al comer: y al dormir.
- P. Por que tantas vezes?
- R. Porque en todo tiempo y lugar el señor nos libre de nuestros enemigos y ampare con su misericordiosa mano, para que no pensemos, ni digamos, ni hagamos cosa con que su divina magestad sea ofendido.

El examen completo de la *Doctrina* de Marcos Jorge, arrojaría sin duda muchas más evidencias de que en la redacción se partió o se tuvieron en cuenta otros catecismos, por las similitudes en las afirmaciones que se encuentran en unos y otros catecismos. En una visión global, no detallada, he anotado las más notables coincidencias que se perciben en una simple lectura:

- cap. 3 - Padrenuestro: Cristo lo enseñó a petición de los apóstoles; peticiones.
- cap. 4 - Avemaría: persona de María, cuestión de imágenes, diferencia entre Dios y María.
- cap. 5 - Salve: rezar el padrenuestro a los santos, oración a los santos.
- cap. 6 - Credo: origen apostólico, síntesis de la fe, no haber visto a Cristo, creer por la palabra de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo.
- cap. 7 - Artículos de fe: identidad entre artículos y credo, Trinidad explicada con la imagen de las tres potencias del alma.
- cap. 8 - Mandamientos de Dios: es similar.

cap. 9 - Mandamientos de la Iglesia: incluye oración a la hostia y al cáliz; cualidades de la penitencia.

cap. 10 - Pecados capitales: valor de las obras hechas en pecado, perdón del pecado mortal y venial.

cap. 11 - Sacramentos: doctrina sacramental general, partes de la penitencia.

cap. 12 - Obras de misericordia: sólo contiene los formularios, sin explicación.

El catecismo de Marcos Jorge, como los dos de Astete, el asignado a Juan de Ávila, las adiciones de Inácio Martins,... reflejan una misma mentalidad ambiental, tanto por la influencia interna de unos jesuitas sobre otros, como por el peso de las decisiones tomadas en Trento. Esto hizo posible la insistencia en algunos aspectos que en aquel momento particular parecía necesario subrayar: imágenes, reliquias, eficacia de las obras hechas en pecado, número y explicación de cada sacramento,...

Queda demostrado un trasvase en ambas direcciones: en la *Doctrina* de Marcos Jorge se detectan influencias jesuíticas que han llegado desde España, y en España, años después, los jesuitas disponen del ejemplar de Marcos Jorge como uno de los que tener en cuenta para buscar un catecismo que facilite la unidad en sus colegios. Otra cosa diferente son los catecismos amplios, al no emplear el sistema de las preguntas y respuestas y sustituirlo por el de las explicaciones, o, manteniendo las preguntas, ofrecer respuestas largas, más propias de exposiciones magistrales, así como mayor cantidad de preguntas para dar lugar a explicaciones más amplias.

1. 8. *El silencio bíblico*

La *Doctrina* de Marcos Jorge participa también de otra nota que se encuentra presente en los catecismos católicos de esta época. Manuscrito unos años antes, circuló en copias hasta que fue impreso en 1566. Es exactamente el mismo año en que se publicó en Roma el *Catechismus ad parochos*, elaborado, una vez concluido Trento, como un mandato emanado del concilio.

La diferencia entre ambos es abismal. El catecismo romano era un grueso volumen frente a un pequeño librito: aquél estaba destinado a la formación necesaria para los párrocos, de la que carecían hasta entonces, y éste se dirigía a los niños (aunque pudiera servir también para los grandes). El

que se editaba en Roma disponía de una sólida base bíblica y patristica, mientras que el que veía la luz en Lisboa se organizaba por preguntas y respuestas bastante breves; y, además, no tenía una sola referencia bíblica.

¿Cómo era posible semejante silencio?, ¿en qué se apoyaba, por lógica, su enseñanza? No hay más remedio que reconocer que la inspiración de la *Doctrina* era tridentina, ceñida al estilo propio de los jesuitas. Pero como había sido intensa la disputa sobre las traducciones bíblicas en lengua vulgar, el concilio se había decantado por la postura cerrada de no permitir más traducciones que las que estaban dotadas de explicaciones adjuntas²⁸. A diferencia del *Catechismus ad parochos*, la actitud se concretó en un silencio bíblico total. Tuvo lugar un deslizamiento muy notable, porque a los ojos del pueblo llano, quien enseñaba y justificaba la enseñanza no era Dios a través de su palabra, sino el catecismo y el maestro que hablaba en nombre de la Iglesia; Dios no aparecía en la escena, velado por la autoridad de la Iglesia. Silencio bíblico con la pérdida que ello supone.

La *Doctrina* de Jorge no era ni mejor ni peor que otros catecismos de la época, y su enseñanza solapaba la autoridad divina al incrementar el protagonismo de la autoridad eclesiástica. El momento clave lo encontramos en la p. 18 donde pregunta lo que hemos de creer, cuya respuesta es: “Tudo o que la Igreja catholica nos propoem pera creer de fee...”. La Iglesia en primer lugar; prosigue la enseñanza sobre el motivo de creer: “Porque o revelou Deos: o qual es mais certo que se o vira con os olhos” / Quem vos disse que o revelou Deos? A sancta Madre Igreja, que he alumiada polo Spirito sancto, e por tanto nao pode errar”. La Iglesia propone; la Iglesia enseña, la Iglesia no puede errar. Dios, su Santo Espíritu, aparece entre bastidores.

²⁸ CONCILIIUM. TRIDENTINUM, Ses. V, decr. 2, 7 (17 jun. 1546): «Y para que no se desparrame la impiedad, so capa de piedad, este santo sínodo establece que nadie pueda ser autorizado a la tarea de una lectura semejante, sea pública o privada, si antes no ha sido examinado y aprobado por el obispo del lugar acerca de su vida, sus costumbres y su ciencia. Sin embargo, esto no ha de aplicarse a los lectores en los conventos de monjes». («Et ne sub especie pietatis impelat disseminator, statuit eadem sancta synodus neminem ad hujusmodi lectionis officium tan publice quam privatim admittendus esse, qui prius ab episcopo loci de vita, moribus et scientia examinatus et approbatus non fuerit. Quod tamen de lectoribus in claustris monachorum non intelligatur»).

Tal ausencia bíblica queda marcada, cuando se enseña que el padre nuestro es la mejor oración “porque a fez Christo nosso Senhor, e ensinou a deus discipulos”, pero ni se cita el pasaje bíblico, ni se explicitan las circunstancias, ni se destaca tipográficamente para mostrar cuál es el texto genuino de la oración, y se despacha con una noticia sobre su origen. También cuando se presentan los mandamientos de Dios, o no dice que las bienaventuranzas son palabras de Jesús, o se proponen los artículos de la fe y no se remite a las enseñanzas bíblicas allí compendiadas.

A más de estas ocasiones, ya de por sí notables, hay otros treinta y cuatro momentos a lo largo de la *Doctrina* en los que habría oportunidad de citar la palabra de Dios de forma expresa, sin más esfuerzo que reproducir el texto bíblico; pero esto no se hace. Es suficiente con que la enseñanza sea correcta, ausente de error, aunque no se muestre que la palabra de Dios es la que orienta al creyente²⁹.

La *Doctrina* de Marcos Jorge no es un catecismo bíblico. Es un catecismo típico de su época, típicamente católico, pero no bíblico. Los católicos no citaron la palabra de Dios. Los reformados la citaban –como evidente contraste– con profusión, a veces incluso de forma muy incidental, poco clara. La consecuencia es lógica: se produjo un desconocimiento de la misma palabra de Dios, y, por tanto, una falta de aprecio de lo que no se conocía ni se amaba.

2. Quién era Inácio Martins

Para los católicos portugueses que aprendieron su fe hace años los nombres de Marcos Jorge e Inácio Martins están indisolublemente vinculados. Pero la mayoría desconoce cuándo y por qué se produjo esa unión, así como la intervención de cada uno.

La más aquilatada información de Martins disponible en este momento es la contenida en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Consiste en lo siguiente:

«Inácio (Vasco) Martins. Profesor, predicador, catequista.
Nacido. 1531, Gouveia (Guarda) Portugal; muerto. 28 feb. 1593, Coimbra, Portugal; entrada en la Compañía. 17 abril 1547, Coimbra; o 1555,

²⁹ Ver RESINES, Luis, *La Biblia en los catecismos*, Valladolid, Ed. L. Resines, 2021; Id., en “Estudio Agustiniiano” 56 (2021) 149-215 y 219-272.

Coimbra; últimos votos 1 nov. 1566, Lisboa, Portugal.

Al entrar en la Compañía cambió su nombre, Vasco, por el de Inácio, cumpliendo lo que prometió Simão Rodriguez cuando puso la primera piedra del Colegio de Jesús en Coimbra. Estudió griego, latín y filosofía en Sanfins (Minho) y teología en Santa Cruz de Coimbra. Fue profesor de filosofía en el Colegio das Artes de Coimbra (1555-1556) y en Évora (1556-1560), en cuya universidad se doctoró en teología (1570). Desde 1560 se dedicó en Lisboa a la predicación para la que tenía cualidades excepcionales.

Participó en la Congregación General III (1573) en Roma, de donde fue enviado a Baviera en misión secreta, para obtener información de la princesa Maximiliana, que había sido propuesta en matrimonio por el rey D. Sebastián. Acompañó a éste el norte de África (1574). Después continuó predicando en la corte hasta 1576, en que, por hablar contra la proyectada expedición que conduciría a la tragedia de Alcazarquivir, cayó en desgracia del rey, y marchó a Coimbra.

De vuelta en Lisboa (1580) se ocupó, sin dejar el púlpito, en explicar el catecismo en las calles y plazas, métodos que empleaban los jesuitas de la casa profesa de San Roque, hasta la expulsión en 1759. Para estimular a los niños, les distribuía premios, les procuró una bandera con la imagen de Ntra. Sra. de la Doctrina, e introdujo la costumbre del “doctorado” de un niño, imitando las formalidades académicas. Los domingos se reunían a escucharle grandes multitudes y, durante la semana, con sus pequeños, instruía a los pobres, a los presos o condenados a galeras, y a la gente ruda del barrio de la Ribeira.

Escribió un suplemento al librito de *Doutrina Cristã*, del P. Marcos Jorge, que se hizo popular con el nombre de “Cartilha do Mestre Inácio”, y tuvo numerosas ediciones; fue traducido al kikongo, y al konkani en la India a comienzos del siglo XVII.

Obras: *Litaniae Sacrosanctae Eucharistiae ac dulcissimi Nominis Iesu, Aditae item sunt Litaniae beatissimae Mariae, quae in alma Lauretana domo decantari solent* (Lisboa, 1578), *Doutrina Cristã ordenada a maneira de dialogo per ensinar os meninos, pelo Padre Marcos Jorge, acrescentada e de novo emendada pelo P... doutor theologo*; “Sermões” [Viaje por Europa], BPE, CVIII 2/2; CIX 2/13; CXII-17. ARSI: *Lusit* 66, 70, 71»³⁰.

³⁰ VAZ DE CARVALHO, J., *Martins, Inácio*, en O'NEILL, CH. - DOMÍNGUEZ, J. M^a, (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2529-2530.

El estudiante Inácio Martins, como muchos otros, ingresó joven en la Compañía, contando con 16 años, si asumimos la primera fecha propuesta, 1547; o con 24, en el caso de aceptar la más tardía de 1555. Si ingresó con 16 años, sus estudios lo habría hecho en Sanfins y en Coimbra. Esta hipótesis parece más viable que la de atenerse a la fecha de 1555 para su ingreso en la Compañía, que encaja bastante mal con la otra información de que el mismo año 1555, nada más ingresar entre los jesuitas fuera ya profesor en el colegio de Coimbra y al curso siguiente ejerciera esa misma ocupación durante cuatro años en Évora. El primer año de entrada era de obligado noviciado. Fue un hombre de cuidada preparación; y, como todos los jesuitas, también participó activamente en el ministerio de la catequesis, tal como estaba establecido.

Marcos Jorge publicó la *Doctrina Cristã* en 1566, para entonces, con 35 años, y una notable experiencia, es seguro que Inácio Martins empleó a fondo el libro de Jorge y el método que incluye el texto; quizá conoció alguna de esas copias manuscritas; años después tomó la decisión de redactar un suplemento para la obra que estaba utilizando. Se entregó a esto cuando, regresado a Lisboa tras las fricciones con el rey Sebastián, se volcó en la catequesis. La derrota de Alcazarquivir y la muerte de Sebastián de Portugal se produjo en 1578, y él retornó a Lisboa en 1580. El año 1578 es en cierto modo crucial en su intervención en el catecismo de Marcos Jorge.

2.1. *La intervención de Inácio Martins*

Entre las obras que Martins publicó, unas *Litaniae Sacrosanctae Eucharistiae ac dulcissimi nominis Iesu. Additae item sunt litaniae beatissimae Mariae, quae in alma Lauretana domo decantari solent*, (Lisboa, 1578). A partir de ese año, sería cuando se produjo el añadido que Martins realizó sobre el catecismo de Marcos Jorge (de 1566). Hay una edición segura, aunque desconocida, de 1583, y otra conocida de 1592 que ya incluye sus aportaciones. Para entonces ya había fallecido Marcos Jorge (10 de diciembre de 1571). Con el paso del tiempo, pasó a segundo plano el nombre del primer y verdadero autor, para conocerse popularmente como «Cartilla do Mestre Inácio», haciendo famoso el nombre de quien no había sido más que autor de unos complementos.

¿Por qué lo hizo? El texto de Martins era un texto aceptable, desde los criterios postridentinos. Incluía los contenidos tradicionales; además,

no se reducía a una cartilla, pues las preguntas y respuestas llevaban el aprendizaje más amplio. Es preciso anotar que las modificaciones introducidas por Inácio Martins no alteran nada el contenido redactado por Marcos Jorge. No hay una sola corrección; no hay una modificación doctrinal; no existe un añadido destinado a suplir una omisión notable. No pretendió perfeccionar la *Doctrina* de Marcos Jorge. Le movió el deseo de complementar la *Doctrina*, que no incluía fórmulas de devoción, otros rezos, ni indicaciones prácticas o espirituales para la recepción de los sacramentos: eso fue lo que Martins llevó a cabo³¹.

2.2. En qué consisten las adiciones de Martins

La edición más antigua que conozco que incluye las adiciones de Martins es: *Doctrina Christam, Ordenada a maneira de Dia- | logo, pera ensinar os meninos, pelo Padre | Marcos Iorge da Companhia de IESV, | Doctor en Theologia*. [Escudo jesuítico] ¶ *Acrescetada pello padre Inacio Martinz da mesma Companhia, Doutor Teologo*. Imprensa por Manoel de Lyra, 1592. A costa de Martim Fernãdez. Cõ priuilegio.

A partir del f. 68r constan las adiciones de Inácio Martins:

- f. 68r: Lembrança (en esta edición no indica que es obra de Inácio Martins).
- f. 68v: Una especie de portada propia, ofrece en síntesis los contenidos, con esta indicación: «Os quaes tratados forão vistos e aprouados pollo Conselho geral de sancta Inquisição e pollo Ordinario. 1587». Esta nueva censura está firmada por Paulo Afonso, Jorge Serrão (intervino en la anterior), Antonio de Mendoça (también había intervenido), y aprobado por Christoforus, el vicario capitular de la censura primera.
- f. 69r-73v: Orden como hum Christao deue gastar o dia. Tres avisos geraes.

³¹ LLORENTE, Daniel, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, Valladolid, Martín, 1944⁵, 538: «El insigne doctrinero P. Ignacio Martins, primer novicio que tuvo la Compañía en Portugal, escribió un *additamento* al catecismo del P. Jorge, por lo cual se le conoce con el nombre de *Cartilha do Padre Ignacio* y cuyas ediciones fueron innumerables». (Cita a GÓMEZ RODELES, Cecilio, *La Compañía de Jesús catequista*, 111). Esta explicación, es más exacta que la apreciación de DRUMOND, M. C., *a.c.*, que asegura «lhe acrescentou algumas passagens».

- f. 74r-77v: Como se ha de ouuir Missa, com outras lembranças pertenecentes a Missa.
- f. 78r-80v: Como ha de confessar um Christão.
- f. 81r-82v: Como ha um Christão de comungar.
- f. 83r-95r: Seguese quatro ladainhas muito devotas, s[çilicet], do sanctissimo Sacramento, do sanctissimo nome de Iesu, e do Spiritu Santo, e outras de nossa Senhora que se costumam cantar na sua sancta casa Angelical de Loreto.
- f. 95v-135v: A maneira de rezar o Rosayro de nossa Senhora.
- f. 113v-116r: Cantigas dos quinze mysterios do Rosayro.
- f. 116v-117v: Cantigas que o mesmo Padre escolheo, acomodadas a doutrina.
- f. 118r-119v. Veni sancti (sic) Spiritus, intercalado con Canção de Spiritu Sancto sobre o Hymno Veni Sancti (sic) spiritus.
- f. 120r-121r: De nossa Senhora soberana, y Una donzella divina (castellano).
- f. 121v-123r: Do sanctissimo nome de Maria.
- f. 123r-124r: Da castidade.
- f. 124r-124v: Das boas conversações.
- f. 124v-126r: Da emenda da vida.
- f. 126r-126v: Do desprezo do mundo
- f. 127r-127v: Do dia do juizio
- f. 128r: Finis.

La mitad de todo el volumen está constituida por los añadidos de Inácio Martins; son dos partes que no interfieren, y lo añadido por Martins no afecta a lo escrito por Marcos Jorge, que se conserva intacto, salvo una modificación que habrá que examinar. El resultado final es que tenemos un catecismo junto con un devocionario, ambos de aproximadamente la misma extensión. El catecismo tuvo, y podría haber mantenido, entidad propia y haberse seguido editando como texto autónomo. Las adiciones de Martins, aunque podrían haber tenido esa misma condición autónoma, en más de un caso hacen referencia expresa a la doctrina cristiana de Marcos Jorge.

2.3. Comentario a las adiciones de Inácio Martins

La primera modificación retoca el prólogo de Marcos Jorge. Reproduce el prólogo original casi íntegro, pero hay una extraña supresión de una frase; el párrafo que interesa es:

«Mas como muitas cousas da Doctrina Christã sejam o mais alto e mais subido da Theologia, principalmente os Artigos da Fee, que todos deuen saber, os quaes san principios donde toda a Theologia nasce, e onde toda se arremata, não he possivel darse declaraçam destas cousas, por mais simple e breue que seja, sem meter nella algus pōtos de Theologia. Quanto mais que se ha de ter respeito a que esta Doctrina não se fez somente pera os meninos, mas tanto e mais pera os grandes».

En la edición de 1592, y en posteriores, se suprime lo que he destacado en cursiva. En un primer momento, pensé que se trataba de un típico error de copia. Al comprobar que la omisión se repite, se abren dos posibilidades: que las ediciones siguientes se hicieran a partir de una defectuosa por simple omisión, y se replicara el fallo sin conciencia de la omisión; o, al contrario, que había voluntad expresa de omitir la frase en cuestión.

La frase suprimida no contiene error dogmático o disciplinar. Tan sólo se podría entender su omisión si, al querer hacer un catecismo sencillo, se pretendiera quitar la prevención de que hay cosas más sutiles y afirmaciones teológicas que entrañan dificultad. Sería una prevención para quitar el miedo a los lectores menos preparados. Me inclino por pensar en el simple error al componer al texto en la imprenta, de manera que el error se repitió y se perpetuó.

El aviso que figura en el f. 68r consta en realidad de cuatro puntos: 1º, que se narren a los niños («moços») las vidas de los santos cuya festividad se celebra en la semana en que tiene lugar la catequesis; 2º, que eviten los juramentos; 3º, al hablar del avemaría en el capítulo cuarto de la *Doctrina*, se les pregunte si rezan el rosario, y se les induzca a hacerlo, narrándoles algún milagro; 4º, que un niño de buena presencia lea algunos de los tratados que siguen, y que el maestro haga alguna exhortación. Al final de estos cuatro avisos consta «Laus Deo», como si se tratara del final de la obra de Marcos Jorge. A quien no esté advertido, le puede dar la impresión de que el aviso procede de Marcos Jorge, siendo así que es de Inácio Martins.

Otras cuatro aportaciones (f. 69r-82v) son comunes en el siglo XVI: consejos sobre cómo santificar los actos del día con un sentido cristiano que lo

penetra todo. Incluye avisos sobre la humildad, el exceso de lujos; la elección de estado; y el mal ejemplo de los señores ante sus hijos y criados.

Otros dos apartados preparan para los sacramentos de penitencia y eucaristía. La explicación sobre la misa contiene explicaciones de índole simbólica, junto con afirmaciones teológicas, así como citas de los decretos del concilio de Trento. En algún momento, estos complementos sugieren que cuando se confiese o asista a misa, diga algunas jaculatorias latinas.

Las cuatro letanías, *ladainhas*, (f. 83r-95r) disponen de una especie de portadilla propia, y un grabado con un escudo jesuítico. Las cuatro, en el orden en que aparecen en la edición comentada de 1592, son: letanías del santísimo sacramento; del nombre de Jesús, del Espíritu Santo, y de María (letanías lauretanas). Sin embargo, aunque ésta sea la aportación de Inácio Martins, en otras ediciones alguna mano anónima las ha modificado, porque no figuran cuatro sino sólo dos: han desaparecido las tres primeras (de la eucaristía, del nombre de Jesús y del Espíritu Santo), que se han sustituido por las mucho más conocidas letanías de los santos. Han subsistido, en cambio, las de María.

Martins no se limitó a proponer unas letanías previas, sino que las trabajó con seriedad y hondura. En los cuatro casos aparece cada una de las preces con la referencia a la biblia de donde ha sido tomada cada aclamación; lamentablemente, la aportación genuina de Martins se ha perdido en aras de una recitación en alta voz, rutinaria y acelerada. Por otro lado, anuncia que las letanías de María son las que se cantan en su casa de Loreto (de ahí *lauretanas*), pero no son las mismas letanías que, por tradición, se han repetido y se continúan repitiendo hasta nuestros días, pues figuran, por ejemplo, las invocaciones de Madre de los vivientes («*Mater viventium*»), Ciudad de refugio («*Civitas refugii*»), o Escala de Jacob («*Scala Jacob*»). (En la edición de 1592, en la de 1655 se han sustituido por las que tradicionalmente han llegado hasta nuestros días). También se ha cambiado el epígrafe: «*Litaniae Deiparae Virginis, ex sacra Scriptura depromptae, quae in alma domo lauretana decantari solent*³²», por este: «*Litaniae de domina Virgine in ede Loretana diei solitae*».

³² Traducido: “Letanías de la Virgen Madre de Dios, tomadas de la Sagrada Escritura, que suelen cantarse en la casa de Loreto”; y “Letanías de la Virgen [y] Señora que se usan en la actualidad en el templo de Loreto”

Tras las letanías, sigue el modo de rezar el rosario (f. 95v-112v), muy extenso, con 35 páginas. El tratado siguiente (f. 113v-116v), responde a este título: «Cantigas dos quinze mysteiros de Rosayro de nossa Senhora, que os Padres da Companhia de Iesu trouxerão a Portugal na era de 1563». La anotación no dice de dónde han sido tomadas dichas cantigas. Algunos discípulos de Juan de Ávila que pasaron a Portugal llevaron consigo las coplas que constituyen la sección 5ª de la *Doctrina christiana que se canta*, de Juan de Ávila, que versa sobre los misterios del rosario, —quizá llevaron algunas cosas más— y lo dieron a conocer en la nación vecina. Inácio Martín da fe de este proceso. Llama “cantigas” lo que Juan de Ávila denominó “coplas”; pero no proporciona los nombres de los introductores. Desde la edición de 1563 es posible que se emplearan en Portugal en forma oral, hasta que, al componer sus adiciones, Martins las incorporó al texto impreso.

He aquí, en triple columna, una muestra que figura en la edición atribuida a Ávila, y en las adiciones que Martins hizo a la obra de Marcos Jorge, en dos ediciones diversas:

JUAN DE ÁVILA, *Doctrina Christiana que se canta*, Valencia, 1554.

Los quinze mysterios para rezar el Rosario de nuestra señora la virgen Maria: cinco gozosos: cinco dolorosos: y cinco gloriosos.

Los cinco gozosos
Virgen sagrada
madre de Dios
quien en el mundo
tal como vos.

MARCOS JORGE, *Doctrina christam ordenada a maneira de Dialogo*, Lisboa, 1592.

Cantigas dos quinze mysterios do Rosayro de nossa Senhora, que os Padres da Campanhia de Iesv trouxe-rão a Portugal, na era de 1563.

Os cinco gozosos
Virgen sagrada
madre de Dios
quien en el mundo
tal como vos.

MARCOS JORGE, *Doctrina Christam [orde]nada a maneira de dialogo*, Lisboa, 1655.

Cantigas dos quinze mysterios do Rosayro de nossa Senhora, que os Padres da Campanhia de Iesv trouxe-rão a Portugal, na era de 1563.

Los cinco gozosos
Virgen sagrada
madre de Dios
quien en el mundo
tal como vos.

<p>Del angel Gabriel fuistes anunciada y hablando con el sobre la embaxada quedastes preñada del hijo de Dios</p>	<p>¶ O primeyro Del angel Gabriel fuistes anunciada y hablando con el sobre la embaxada quedastes morada del hijo de Dios Quien en el mundo tal como vos</p>	<p>Del angel Gabriel fuistes anunciada y hablando con el sobre la embaxada quedastes morada del hijo de Dios</p>
---	--	--

En la edición de Lisboa, 1592, hubo quien anotó a mano algunas modificaciones. Tras estas cantigas, la edición de 1592 aporta las «Cantigas devotas que o mesmo Padre escolheo, acomodadas a doutrina» (f. 116v-117v): son hasta once las cantigas devotas que Martins escogió, pero de las que él no fue autor.

1. Cuartetos encadenados, «Do sanctissimo sacramento», con alabanzas a la eucaristía.
2. Soneto titulado «Do nome de Iesu».
3. Sigue el conocido himno «Veni sancte Spiritus».
4. Una canción con el epígrafe «De nossa Senhora», que empieza por los versos «Virgem soberana | doutros cantos digna».
5. Otra composición susceptible de ser cantada, con el mismo epígrafe «De nossa Senhora», pero que consta en castellano:

Vna donzella divina
su mismo padre parió,
y cría quien le crió.
A sus pechos virginales
ella cría al incriado,
con sus brazos tiene atado
quien desata nuestros males;
sus perfecciones son tales
que por madre la tomó
el Padre que la crió.

Los coros Angelicales
por ella son reformados;
con su virtud son domados
los poderes infernales,
y a los hombres bestiales
divinales los bolvió
María en su mano tiene
quien todo tiene en la mano
todo el género humano
con sus ruegos se sostiene

En su vientre esclarecido
 traxo a su Dios encerrado;
 quien mantiene lo criado
 de su leche es mantenido.
 Y el nunca comprehendido
 su vientre comprendió,
 y en su pureza parió.
 O poder muy soberano
 de la madre virginal,
 Dios a ella divinal,
 ella hizo a Dios humano,
 y gobierna con su mano
 al que siempre gobernó
 a ella y cuanto crió.

y a Dios hombre nos dio.
 O Princesa gloriosa,
 Senhora de gran Senhor
 pariendo tu formador
 reformaste toda cosa.
 O Virgen muy poderosa
 a quien su Senhor sirvió
 y su Dios se sometió.
 Por ella Dios a nos viene,
 ella nos restituyó
 lo que Eva nos robó.

6-11. El resto de las canciones en portugués, versan sobre Do sanctissimo nome de Maria (nº 6), Da castidade (nº 7), Das bõas conversações (nº 8), Da emenda da vida (nº 9), Do desprezo do mundo (nº 10), y Do dia do juizio (nº 11).

En cambio, hay otra influencia, más sutil en lo que realizó Inácio Martins. Juan de Ávila había dedicado la séptima sección de su *Doctrina* a una serie de avisos prácticos para ser tenidos en cuenta a la hora de la catequesis. Inácio Martins hizo algo semejante. En la edición de 1592, situó unas «lembranças», al concluir la obra de Marcos: «Seguemse cinco tratados muito devotos...». En cambio, en la edición de 1655, aparecen once indicaciones prácticas para el desarrollo de la catequesis, fruto de la experiencia, situadas al comienzo, tras el prólogo de Marcos Jorge, pero que no son suyas, sin asomo de duda: “Lembranças pera ensinar a santa Doutrina pelo P. Ignacio (*sic*) Martins”. Van del f. 1r al f. 4v, con avisos e indicaciones prácticas. Es evidente que intervino algún corrector anónimo, puesto que no aparecen en la edición de 1592, en vida de Martins, y sí en la edición de 1655, cuando Martins ya había muerto.

El conjunto de las indicaciones de Inácio Martins están destinadas a proporcionar materiales de uso práctico en la catequesis. Él no alteró la enseñanza doctrinal que había proporcionado Marcos Jorge, sino que se

limitó a complementarla con adiciones que buscaban ofrecer medios útiles a los que dirigían la catequesis, para que dispusieran de recursos abundantes.

A la vista de esto, no se entiende muy bien que la *Doctrina christãa* con el paso del tiempo haya dejado caer en un segundo plano el nombre de Marcos Jorge –es verdad que se sigue imprimiendo con su nombre–, para pasar en el lenguaje popular a resaltar el nombre de Inácio Martins.

Bibliografía

- ALMEIDA, F. DE, *História da Igreja em Portugal*, Porto, Portucalense Editora, 1967, II.
- AQUINO, Tomás. DE, *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp, 1978.
- ASTETE, Gaspar, *Catecismo de la doctrina cristiana*, 1578.
- ASTETE, Gaspar, *Interrogaciones de la doctrina cristiana*, 1589.
- ASTRAÍN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, 1913, v. IV.
- ÁVILA, Juan de, *Doctrina cristiana que se canta*, 1554.
- BARBOSA MACHADO, Diogo, *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica, e Cronológica, na qual se comprehende a noticia dos autores portugueses, e das obras que composerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*, 1ª ed., 1741, v. I y 1758 (v. II).
- BELLARMINO, Roberto, *Dichiarazione più copiosa*, 1598.
- BONTIK, F., *Le Catéchisme kikongo de 1624*, Bruselas, 1978.
- BRANCO DA SILVA, E. M. (ed.), *O catecismo pequeno de D. Diogo Ortiz, Bispo de Viseu*, Lisboa, Colibri, 2001.
- CADAF DE MATOS, “A tipografía de expressão cultural portuguesa”, en *Oriente*, 2v.; Lisboa, 1990, v. 2, 57.
- CALVIN, Jean, *Instruction et confession de foy dont on use en l’Eglise de Genève*, 1537. Zillembilller, A. (ed.), Genève, Librairie Droz, 2002.
- DRUMOND MENDES BARROS, Maria Cândida, “Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI”, en *Fénix. Revista de Historia e Assuntos culturais*, 5 (2008) oct.-dic.
- GARCÍA, Antonio. (ed.), *Synodicon Hispanum*, Madrid, BAC, v. II, 1982, 405-414.

- FRANCO, F. A., *Imagem de virtude em o Noviciado da Companhia de Jesu no Real Collegio de Jesu de Coimbra*, Évora, 1719, v. 2, 572 y 625.
- FRANCO, F. A., *Ano santo da Companhia de Jesu em Portugal*, Porto, 1931, 735s.
- GÓMEZ RODELES, Cecilio, *La Compañía de Jesús catequista*, Madrid, Imp. Horno, 1913.
- IHSJ, *Epistolae Mixtae (1537-1556)*, en *Monumenta Historia Societatis Iesu*, Romae, 1960, v. 3, 646; v. 4, 919.
- IHSJ, *Monumenta Brasiliae*, v. IV, 286, en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, v. 87.
- IHSJ, *Monumenta Paedagogica*, II, Roma, IHSI, 1981, 264.
- IHSJ, *Litterae Quadrimestres*, en *Monumenta Historia Societatis Iesu*, Madrid, 1894-1932, v. 2-4.
- JORGE, Marcos, *Doutrina Christã: Ordenada á maneira de diálogo para ensinar os meninos / Pelo P. Marcos Jorge...; Acrescentada, e de Novo Emendada Pelo P. Ignacio Martins...*, Lisboa, Off. José de Aquino Bulhões, 1972.
- LLORENTE, Daniel, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, Valladolid, Martín, 1944⁵, 538.
- MACHADO SANTOS, M. L., *Manuscritos de Filosofia do século XVI em Lisboa*, Coimbra, 1951 130.
- LUTHER Martin , *Der große Katechismus. Die Smalkaldischen Artikel*, München - Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1967.
- MANGENOT, A., “Catechisme”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, 2^{eme}, 1916.
- NADAL, J., *Epistolae...* v. 1, 844; v. 4, 186.
- POLANCO, A. J., *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu Historia*, Madrid, 1894-1898, v. 6, 895.
- PRIOLKAR, A. K., *The Printing Press in India*, Bombay, 1958.
- RESINES, Luis, (ed.), *JUAN DE ÁVILA. Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf, 2012.
- ID., *La Biblia en los catecismos*, Valladolid, Ed. L. Resines, 2021; Id., en “Estudio Agustiniano” 56 (2021) 149-215 y 219-272.
- ID., “El desconocido Cathecismo de Diego Ortiz” en *Boletín de la Real Academia de Extremadura* 23 (2015) 481-579.

- RODRIGUES, F., *Historia da Companhia de Jesu na Assistência de Portugal*, Porto, 1931-1956, v. 1/2, 652; v. 2/2, 647.
- RUIZ JURADO, M. - MEDINA, F. B., *Arias de Párraga, Francisco*, en O'NEILL, CH. - DOMÍNGUEZ, J. M^a. (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, I, 231.
- SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, 11 v., Bruxelles-París, 1890-1932, v. 4, 821s.
- STEGMÜLLER, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, 1959, 62s.
- STREIT, J., *Bibliotheca Missionum*, Friburgo, 1916-1975, v. 16, 844 y 863.
- VAZ DE CARVALHO, J., *Marcos Jorge*, en CH. O'NEILL - J. M^a. DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2153-2154.
- VAZ DE CARVALHO, J., *Martins, Inácio*, en CH. O'NEILL - J. M^a. DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2529-2530.

Reflexiones sobre el diálogo ecuménico

Enrique Somavilla Rodríguez, OSA¹
Real Centro Universitario Escorial-María Cristina
enrisom@gmail.com

Recibido: 21 diciembre 2023 / Aceptado: 20 junio 2024

Resumen: Se describe el diálogo ecuménico como principal vía para restaurar la unidad rota entre las diversas denominaciones cristianas. Si Cristo quiso una única Iglesia, nuestra actitud hacia los hermanos separados debe ser de respeto, buscando potenciar lo que nos une y tratando de salvar las diferencias sin renun-

ciar a la entraña más profunda de nuestra fe. Esto solo puede alcanzarse desde el diálogo sincero entre las partes implicadas.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Ecu-
menismo, católicos, ortodoxos, anglica-
nos, protestantes y dialogo.

Reflections on ecumenical dialogue

Abstract: This paper considers that ecumenical dialogue is the main way to achieve unity between the various Christian denominations. Since Christ wanted

a single Church, our attitude towards separated brothers must be one of respect, seeking to enhance what unites us and trying to save what separates us, but with-

¹ Doctor en Teología Dogmática, en Derecho Civil y en Ciencias Económicas y Empresariales; y máster en Doctrina Social de la Iglesia, en Relaciones Internacionales y Protocolo y en Derecho de la Unión Europea. Académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y académico de número de la Academia Internacional de Protocolo y Ceremonial. Rector del Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, es además profesor ordinario del Centro Teológico San Agustín.



out giving up the core of our faith. The only way to achieve this is sincere dialogue between the parties involved.

Keywords: Second Vatican Council, ecumenism, catholics, orthodoxs, anglicans, protestants, and dialogue.

1. A propósito del ecumenismo

Aunque para definir cabalmente qué sea el ecumenismo no bastará este artículo, que tampoco lo pretende, convengamos que el rótulo se le viene aplicando, especialmente desde el siglo XX, a la búsqueda de una progresiva comprensión interconfesional que apunta, en última instancia, hacia la unidad de los creyentes². De ello dice su misma etimología desde el griego *oikoumene*, que remite a la tierra y el hogar, y que bien pronto fue asumido por el cristianismo para referirse a su propia geografía. No es casual que el Concilio Vaticano II, en su propósito de dar voz y respuesta a la Iglesia universal, fuera convocado como ecuménico; y sobre su doctrina se asientan desde entonces todos los intentos de armonizar, en la medida de lo posible, las distintas confesiones cristianas.

El ecumenismo responde, pues, a la realidad de una comunidad creyente que se ha ido fragmentando a lo largo de la historia por razones de índole diversa, desde la disputa teológica hasta las siempre peligrosas asociaciones entre credo y nación. De esta suerte, la Iglesia que llamamos Católica hace siglos que dejó de ser, pese a la vocación universal significada en su nombre, la única; y hay otras tantas, a las que no les retiraremos el título de iglesias, bien que en caja baja por distinguir, con las que está llamada a entenderse. Este entendimiento no debe ser mera concesión al espíritu del tiempo presente, que lo manda aquel *ut unum sint* pronunciado por Cristo en el Evangelio³. Con todo, su alcance e implicaciones trascienden el ámbito de la eclesiología, por cuando la fragmentación religiosa ha sido históricamente causa de fragmentación social y política⁴. En buena lógica, la armonía entre tantas confesiones que se fueron desgajando del tronco común se ofrece como vía fértil, y acaso necesaria, para un mejor

² Véanse a este respecto las consideraciones de Congar, 1967: 12.

³ La cita da título a la Encíclica sobre el empeño ecuménico firmada por Juan Pablo II el 25 de mayo de 1995.

⁴ Desde las guerras de religión emprendidas por la Monarquía Hispánica en tiempos de Carlos I hasta los conflictos en los Balcanes durante todo el siglo XX.

entendimiento entre los pueblos. Claro que la historia nos enseña que cuestiones teológicas de común muy puntuales y que a día de hoy no plantearían mayor problema que el debate de academia han derivado en tradiciones doctrinales bien difíciles de conciliar y, así visto, el ideal ecuménico se antoja poco menos que irrealizable en la práctica. Si así fuera, cabe plantearse el proyecto más modesto y realista de que quienes creen en Cristo privilegien lo común sobre la discrepancia. Y lo mismo cabe aplicar, bien que con dificultades añadidas, al diálogo interreligioso, sobre todo en un contexto global donde cada vez más los grandes bloques supranacionales vuelven a identificarse con las grandes religiones históricas⁵: lo que seguimos llamando Occidente, los países islámicos, China y la India. Quizás la globalización, al tiempo que universaliza estándares de vida, ha hecho lo propio con las viejas fronteras de siempre.

¿Qué es, pues, el ecumenismo? El camino constante hacia una unidad tal vez inalcanzable, pero la búsqueda de un entendimiento posible ¿Sobre qué se funda? En primer lugar, al menos desde la visión cristiana católica⁶ que inspira estas páginas, sobre la vocación de universalidad que se desprende del mensaje evangélico, pero también desde el deseo de que la fe sea vínculo antes que motivo de división. Por tanto, aparte de las insoslayables disparidades teológicas, debe considerar las cuestiones éticas y sociales que de ellas se derivan. De esta suerte, su ámbito de estudio es el

⁵ Recuérdese la España de los Reyes Católicos, cuando la unidad de culto se afirma como eje de la política de unidad nacional, según han explicado Domínguez, 1991: 215-217, García Escudero, 1993: 31-38, García Villoslada, 1980: 268-290 y Vázquez de Prada, 1981: 321. Así, recién recuperada Granada, son expulsados los judíos; y a los diez años los decretos cisnerianos de conversión forzosa ordenan la deportación de los mudéjares que no abracen el cristianismo. Como es sabido, durante los siglos que ocupó el proceso que solemos llamar Reconquista, en la Península coexistían los tres grandes credos monoteístas, Islam, Judaísmo y Cristianismo; aunque seguramente no con aquella armonía que pretendió don Américo Castro (Eugercios, 2019: 256). En fin, la política de los Católicos, como más adelante la de Carlos I, Felipe II y Felipe III, frente a las religiones no cristianas se comprende en su contexto, pero quizás repugna a la sensibilidad actual. Con todo, justo es reconocer que algunas voces se alzaron en favor de políticas integradoras.

⁶ Soy consciente de que es la nomenclatura preferida en el ámbito protestante y, por tanto, la censuran determinados teólogos católicos: así se me ha recordado en el arbitraje por pares que exige esta revista. Con todo, los católicos somos cristianos y, aun cuando a alguno le pueda parecer redundancia o pleonismo, seguiré utilizando un sintagma que, a mi entender, subraya nuestro común sustrato.

mundo creyente entero, y su propósito es tan práctico como teórico, toda vez que persigue el mejoramiento de las relaciones entre los diversos cultos cristianos y entre los grupos sociales sobre ellos fundados. Así las cosas, el ecumenismo sin diálogo entre los separados está abocado a quedar en un mero ejercicio de escritorio que difícilmente alcanzará su propósito. A cómo debe ser este diálogo se dedica lo que sigue.

2. Historia de una ruptura y necesidad de un encuentro

La Iglesia primera surge por la separación de la Sinagoga y el Templo. En apenas unas décadas, la comunidad apostólica se lanza a la evangelización de los gentiles (*Hch.* 15,5-21), y esta apertura es asumida desde bien pronto como *catolicidad* sobre la base evangélica de que la salvación operada por Jesús de Nazareth era universal, según ha explicado Alegre (1989: 19-52). Los concilios de los primeros siglos trataron de mantener la unidad dentro de la creciente diversidad trabajando y aquilatando el dogma frente a tantas herejías como comenzaban a proliferar, y mal que bien esa unidad resiste hasta el cisma de Oriente, en el siglo XI. Con la Reforma protestante del XVI⁷, Europa queda dividida hasta hoy, y lo que comienza como una reacción contra Roma va dando lugar a más y más divisiones⁸, hasta llegarse a la cantidad poco menos que incontable de iglesias reformadas que hoy conocemos.

Seguramente la culpa no esté solamente en los hermanos separados, e intransigencia hubo por todas las partes. Sin embargo, justo es reconocer que desde el lado católico sí ha habido una especial preocupación por tender puentes. A fin de cuentas, las iglesias seculares, si se admite el término, son frutos coyunturales de la historia del hombre; pero esta es, desde una óptica cristiana, Historia de Salvación. El término en mayúscula dice unidad, por más que para escrutar el misterio de Cristo sea precisa, según advierte Köhler (1984: 509), una vivencia personal de la fe. Todo el que tiene

⁷ Mantengo la nomenclatura comúnmente asumida de Reforma protestante y Contrarreforma católica, en caja alta cuando los términos se refieran a ambos movimientos, pese a las atinadas cautelas de la crítica contemporánea. En efecto, cada vez más, desde el ámbito católico, se viene defendiendo que la Reforma no fue tal, sino cisma; y que la llamada Contrarreforma sí fue una reforma del catolicismo.

⁸ Sigo en este punto a Vázquez de Prada, 1981: 181-274.

esta experiencia, independientemente del culto que profese, pertenece a su cuerpo herido y mutilado por cuanto no ha sabido sostener la unidad que Él quiso. Esta conciencia inspiró en parte el Concilio Vaticano II, y así reza el proemio del Decreto *Unitatis redintegratio*: “Promover la reconstrucción de la unidad entre todos los cristianos es uno de los propósitos principales del sagrado Sínodo Ecuménico Vaticano II”. ¿Cómo se propuso hacerlo el Concilio? De la mano de Bosch, se pueden distinguir tres líneas maestras en torno a las que se articula el ecumenismo del Concilio:

a. *Es original*. En el sentido de que preconiza una experiencia cristiana nueva, surgida ante la situación actual del cristianismo y de sus diferentes Iglesias y confesiones. Superada ya la época de las grandes polémicas, y desde el convencimiento de que se necesita buscar vías comunes para comprender el Misterio, lo que no tiene apenas precedentes antes del Concilio. Vale que, pese al ideal, no han faltado tampoco motivos para el desánimo, ya que, acudo de nuevo a Bosch (1991: 13), las interpretaciones del mensaje evangélico no pueden abstraerse de todo tipo de condicionamientos de índole social, política y cultural. Por otra parte, ni todo está dicho en Teología ni la Iglesia ha pronunciado su última palabra en la historia. Con todo, se preconiza ahora un ecumenismo que no es solo *de vuelta*, sino ante todo de entendimiento.

b. *Con voluntad de diálogo*. Que es exigencia del entendimiento ansiado. No se trata aquí de apologética, sino de conocerse mejor las distintas confesiones cristianas, sus posicionamientos y circunstancias. No en vano, el Concilio se detiene en aclarar que “por *movimiento ecuménico* se entienden las actividades e iniciativas que, según las diferentes necesidades de la Iglesia y las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a fomentar la unidad de los cristianos” (UR 4). El diálogo, no será ocioso recordarlo, no es la confrontación de discursos enfrentados, sino la búsqueda común de la fe primera otorgada por el Señor, dice Bosch (1991: 14), tratando de desbrozar su raíz de entre tantas tradiciones, costumbres y demás vehículos de presentación que a veces han terminado por ocultarla.

c. *Movimiento espiritual*. Por tanto, el ecumenismo solo tiene razón de ser y visos de alcanzar sus metas como movimiento espiritual. Así lo intuyó el padre Paul Couturier, principal impulsor de la Semana de ora-

ción por la unidad de los cristianos, que se celebra cada año del 18 al 25 de enero para culminar con la festividad de la conversión de San Pablo. El orar por la unidad vincula el problema humano al Misterio divino; implica un espíritu humilde y suplicante; y es signo de que el creyente quiere anticipar ese Reino que todavía no ha alcanzado su plenitud. Por tanto, concluye Bosch (1991: 14-15), la verdadera vivencia ecuménica es vivencia teologal.

3. Necesidad y exigencias del diálogo ecuménico

De las líneas recién trazadas, la que aquí interesa es la del diálogo, entendido como discernimiento compartido de la Palabra de Dios, de los signos de los tiempos y de las acciones más hábiles para compatibilizarla con estos. Claro que si el diálogo no se reduce, según apunté poco más arriba, a una mera confrontación de discursos, difícilmente existirá sin el primer requisito del saber escuchar. Se trata de una actitud o disposición, cierto, pero también de método, por cuanto responde a la bien conocida máxima agustiniana de que “la verdad no es mía ni tuya, para que pueda ser tuya y mía”⁹. Claro que el de verdad concepto ancho por demás, y no basta con la buena voluntad. Aparte de que todas las confesiones tienen principios que, ya por convicción teológica o por el peso de los siglos, consideran irrenunciables. Piénsese, por ejemplo, en esa la identidad, que el catolicismo tiene tan asumida, de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Romana. La clave está, como es bien sabido, en el famoso verbo *subsiste*, al que se le han querido dar las más variadas interpretaciones con criterios más abiertos o más restrictivos. Así, sin salir del ámbito católico, desde el Concilio Vaticano ha cundido la reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia, según anota Hill (1993: 453-455), y quizás en cómo se comprenda esté una de las claves para la relación con el resto de confesiones cristianas.

Claro que, por de pronto, es preciso distinguir entre la verdad dogmática y su expresión formal, y aquí entra la ciencia teológica en todas sus vertientes, desde la dogmática hasta el estudio de la Escritura. El diálogo entre confesiones es también diálogo teológico, y a tal efecto se hace tan necesario como iluminador el llamado método comparativo, que de

⁹ Cito conforme a la manera clásica y bien asentada en el ámbito de la Patrología: *Enarr. In ps.* 103,2,11. PL. 37, 1357.

primeras se ofrece razonablemente objetivo, si bien privilegiando lo común y guiado siempre por lo que podríamos denominar hermenéutica de la comunión; y tampoco habría que descartar método contextual, que da razón de tantas diferencias como existen. Pero todo esto, si se realiza desde una sola confesión, no pasará de la mera reflexión teológica. Para que pueda tener incidencia real es preciso que la tarea sea conjunta, interconfesional, ya que en caso contrario no puede hablarse en puridad de ecumenismo. De ahí que voces tan autorizadas como las de Vercryse (1993: 91-103, 145-147) o Bosch (1991: 39) sigan poniendo a la base de toda reflexión el diálogo a todos los niveles, desde las grandes confesiones hasta las comunidades particulares, a fin de ir alcanzando acuerdos multilaterales que den sustrato a la tan ansiada unidad. Ello implica, evidentemente, una disposición que apunta hacia lo propio, hacia el otro y hacia el conjunto. Sigo de la mano de Bosch para desbrozar esta triple perspectiva:

a. *Actitud hacia uno mismo.* El punto de partida es aceptar las propias luces y sombras, como individuos y como comunidad. Solo desde el conocimiento de la propia realidad, dice Bosch (1991: 199) puede establecerse un diálogo efectivo.

b. *Actitud hacia el otro.* Reconocer al otro implica no solo reconocer su realidad sino, continúa Bosch (1991: 41-42), ser capaz de ubicarse en ella. Así, sin necesidad de renunciar a las propias convicciones, se comprenden y dignifican las ajenas; se toma conciencia de los derechos y deberes de cada cual, y la intuición de una comunión posible mitiga todo deseo de imponer credo y costumbres. Se trata, pues, de acometer el diálogo sin pretender que haya vencedores ni vencidos.

c. *Reciprocidad.* Para bien o para mal, no todo depende de uno mismo. Por tanto, las dos actitudes recién descritas, y que no son sino dos caras de una misma moneda, deberían ser asumidas por todas las partes que entran en diálogo. Del mismo modo que no se pueden imponer las propias posiciones, tampoco puede obligarse a dialogar a quien no quiere. Sin embargo, sí pueden procurarse unas condiciones que lo faciliten, y estas sí dependen de uno mismo.

4. Condiciones para la existencia del diálogo

Desde el campo de las relaciones interconfesionales se deben fomentar esas condiciones que hagan posible un verdadero diálogo ecuménico, de tal suerte que se mantenga ante todo la fidelidad a la verdad. El diálogo implica necesariamente el respeto a las creencias y convicciones de cada parte: de ahí que no se puede llevar a cabo si hay de por medio fuerza o imposición, sino que exige libertad, mutua comprensión y apertura a la posibilidad de que el otro nos pueda descubrir dimensiones que desconocíamos. Pues bien, las condiciones que hacen posible esto son las que siguen.

4.1. Plano de igualdad y lenguaje común

No hay diálogo verdadero, y menos ecuménico, sin igualdad. No se puede nunca pretender ser más que nadie, independientemente de las discrepancias, ni tratar de imponer las propias convicciones por métodos presidencialistas. La igualdad a la que me refiero quedaría simbolizada por una mesa redonda donde todos se sientan sin distinción de categorías. Cito por extenso al Concilio, que lo supo expresar con nitidez:

Hay que conocer la mentalidad de los hermanos separados. Para esto se requiere necesariamente un estudio que debe realizarse según la verdad y con espíritu benévolo. Los católicos adecuadamente preparados deben adquirir un mejor conocimiento de la doctrina e historia, de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura propia de los hermanos. Ayudan mucho a conseguir este conocimiento las reuniones de ambas partes, para principalmente discutir cuestiones teológicas, con un nivel de igualdad, siempre que los que participan en ellas, bajo la vigilancia de los prelados, sean verdaderamente expertos. De este diálogo se obtendrá un conocimiento más claro aún de cuál es el verdadero carácter de la Iglesia católica. Por este camino también se conocerá mejor la mentalidad de los hermanos separados y se les expondrá más adecuadamente nuestra fe (UR, 9).

Nótese, por tanto, cómo la Iglesia Católica viene reivindicando la necesidad del mutuo conocimiento entre los hermanos separados. Claro que para ello es preciso un estudio profundo de las diversas posturas, y en este punto resulta crucial el lenguaje. Y ello por dos motivos. De una parte, cualquier mensaje puede ser tergiversado o incluso manipulado, y con-

viene ser honesto tanto en la expresión de la posición propia como en la lectura de las ajenas. De otra parte, cada tradición teológica se ha transmitido a través de unos esquemas y categorías determinados, por lo que conviene asegurarse, antes que nada, de que se entiende lo que el otro quiere expresar. Así las cosas, el diálogo ecuménico implica necesariamente un ejercicio de hermenéutica, a fin de no juzgar a quien tenemos enfrente por lo que nunca dijo. Acudo, de nuevo por extenso, al Concilio, cuando recordó que

El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo con los hermanos. Al mismo tiempo, la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente (UR 11).

4.2. Propósito de mutuo enriquecimiento espiritual

Ya solo el planteamiento de posturas abiertas hacia los otros supone de inmediato, recuerda Bosch (1991: 44), un enriquecimiento para todas las partes. La búsqueda conjunta de la verdad, el «¿Qué es la verdad?» evangélico (*Jn* 18,37-38), implica que no se ha alcanzado y, por tanto, exige la apertura a que pueda hallarse, al menos en parte, en los distintos. Por tanto, iniciar un diálogo que se quiere ecuménico partiendo de la base que los demás están equivocados supone, aparte de un ejercicio de prepotencia, una deshonestidad intelectual, toda vez que se cierra una vía para alcanzar la verdad. Además, el Concilio reconoce que quienes ahora nacen en estas Comunidades y son instruidos en la fe de Cristo, no pueden ser acusados del pecado de la separación y la Iglesia católica los abraza con respeto y amor fraternos. En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo está en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica [...]. No obstante, justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor (UR 3).

O, lo que es lo mismo, no solo se propone una actitud de apertura hacia los hermanos separados, sino que estos son reconocidos como portadores de salvación. De ahí que proceda establecer con ellos un diálogo, desde la convicción de que nadie es poseedor de verdad plena y de que

en todas las iglesias hay algún rastro de ella, aun cuando ninguna sea por sí sola la única Iglesia de Cristo.

4.3. Común-uniión en la diversidad

De lo dicho se desprende que el respeto a la diversidad es el primer paso para restaurar aquella unidad querida por Jesús. La historia nos enseña que, cuando ha faltado este respeto, las posiciones distintas se han vuelto contrarias y, al final, se han vuelto imposibles en entendimiento y la comunión. Tampoco se trata, por supuesto, de caer en el relativismo, y sin duda cada cual tiene principios irrenunciables a los que se debe. Ahora bien, justamente por ello debe reconocerle al otro el mismo derecho. De este modo, aun cuando haya diferencias que parezcan insalvables, el respeto será vínculo entre los dispares.

Además, existe el dato objetivo de que la comunidad creyente que Cristo quiso una está dividida. Frente a ello, la fe dice que restaurar la unidad no depende tan solamente de nuestro empeño, sino también de la asistencia del Espíritu, que sopla donde y cuando quiere. Así visto, no somos nosotros los directores de la fortuna de la Iglesia, sino que su dirección última es escatológica, puesto que apunta a los últimos tiempos, donde se alcanzará el conocimiento pleno de Cristo. Nos movemos, pues en la tensión entre dos planos, tal como ha expresado Bosch (1991: 45-46): por un lado la realidad histórica y concreta de la Iglesia y, por otro, al absoluto de la verdad que es fuente de la expresión histórica y norma de purificación de las formulaciones dogmáticas de la propia Iglesia. En saber conjugarlos está la clave para mantener la comunión en la diversidad.

4.4. Exclusión de todo proselitismo

Una de las tentaciones que acechan en el diálogo ecuménico, y sin duda lo desvirtúan es la del proselitismo. Entre otras cosas, porque tampoco resulta sencillo deslindarlo con precisión de la evangelización. Esta es derecho y obligación de todo creyente, brota del corazón mismo de la Iglesia, y consiste en el anuncio del Evangelio. El proselitismo, por el contrario, lo entenderé aquí como aquel el empeño de convertir al otro a toda costa. La evangelización respeta la libertad, mientras que el proselitismo al que me refiero es imposición de las propias ideas, y no tiene cabida, ni aun cuando estas puedan ser verdaderas, por cuanto no privilegia la liber-

tad de asentimiento. Que no se respeta, en efecto, si se ejerce cualquier tipo de violencia, ya física o moral; como tampoco se respeta cuando se aprovecha la falta de formación o la debilidad del otro. La verdadera evangelización, y vuelvo a Bosch (1991: 47-49), se funda, sobre todo, en el testimonio, porque la fe vivida sinceramente es la mejor manera de comunicar el Evangelio sin menosprecio de otras comprensiones.

4.5. Evitar el falso irenismo

Hasta aquí vengo hablando de comprensión y entendimiento. Lo que se busca es la unidad, pero no a cualquier precio, porque comprender y entender implican, antes que nada, conocer. No vale, por tanto, pasar por alto la legítima discrepancia para crear una unidad artificial. El diálogo ecuménico debe ser también debate teológico honesto, y ya se avisó poco más arriba que conviene evitar la tentación fácil del relativismo. A este respecto, el Concilio Vaticano II es claro:

El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo con los hermanos. Es del todo necesario que se exponga claramente toda la doctrina. No hay nada tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido genuino y cierto» (UR 11).

O, lo que es lo mismo, la búsqueda de la verdad exige no solo estar dispuesto a renunciar a los propios presupuestos, sino también defenderlos cuando se consideran irrenunciables. Ceder en lo que se cree solo por limar asperezas no deja de ser una deshonestidad intelectual y, al tiempo, una concesión irrespetuosa de corto recorrido. El ecumenismo busca la verdad, no consensos artificiales que soslayan las divergencias para crear un espejismo de unidad: hay seguramente una mayor unidad en la búsqueda conjunta y honesta desde el reconocimiento de la diversidad que en renunciar a lo que se cree como mera concesión.

5. ¿Quiénes mantienen el diálogo ecuménico?

Aunque el ecumenismo suele abordarse desde el ámbito de la teología, la división en la comunidad creyente no se solucionará solamente desde el debate de academia. A los teólogos les compete quizás la iniciativa, pero son las comunidades separadas las que deben abrirse al diálogo,

y ello afecta a cada uno de sus miembros. Así, por más que al creyente de a pie no se le puedan exigir sutilezas teológicas, sí es necesario que se sienta partícipe de un proyecto de unidad. Cada cual, por supuesto, en la medida de sus posibilidades y conocimiento, y alguna vez por motivaciones tan toscas, desde un punto de vista teológico, como la de que es siempre mejor entenderse bien con el vecino. Como fuera, el Concilio se hace eco de esta necesidad de que la meta de la unidad y el diálogo ecuménico como medio atañen a la comunidad entera.

La preocupación por el restablecimiento de la unión atañe a la Iglesia, tanto a los fieles como a los pastores; y afecta a cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana diaria o en las investigaciones teológicas e históricas. Esta preocupación manifiesta ya de alguna manera la unión fraterna existente entre todos los cristianos, y conduce a la plena y perfecta unidad, según la benevolencia de Dios (UR 5).

Lo que no quita para que a los pastores y teólogos les competa un papel especial como guías. Ellos deben conjugar y transmitir las dos dimensiones del diálogo ecuménico, que es a la vez subjetivo y objetivo. Subjetivo por cuando lo realizan individuo, y exige una voluntad sincera de entendimiento, de tal manera que los planteamientos de superioridad se sustituyan, propone Bosch (1991: 51), por nuevos planteamientos de igualdad. Objetivo, sin embargo, porque se deben fijar unos criterios claros. De nuevo Bosch (1991: 51) señala entre estos criterios la convicción de que la Iglesia de Cristo es misterio de salvación, de una parte; y, de otra, la centralidad de los núcleos trinitario y cristológico, en coherencia con la tradición que arranca de Nicea, Constantinopla y Éfeso. Huelga decir por qué en este punto es tan crucial el papel de los pastores y teólogos.

El pueblo entero, sin embargo, sufre la herida de la desunión, que va en contra de la universalidad del Reino traído por Jesús (*Jn* 17,20-23), y debe sentir el deseo sincero de restablecer la comunión. Este restablecimiento no se dará en plenitud, previene Bosch (1991:51-52), mientras no podamos celebrar todos juntos el sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo. En lo que eso llega, y para que pueda llegar, los fieles todos deben sentirse misioneros, esto es, testigos de una fe desde la palabra y el testimonio. A fin de cuentas, solo desde la coherencia entre fe y vida se mejora la sociedad, entendida como pueblo de Dios, y se contribuye a la real implantación del Reino.

Ahora bien, ya avisé que estas páginas están escritas desde una perspectiva católica, y católicos serán, presumiblemente, los más de sus lectores: ¿con quienes debemos establecer los católicos el diálogo ecuménico? En este primer trabajo me centraré en las tradiciones cristianas no católicas, con quienes más nos une.

Tenemos, en primer lugar, las iglesias de tradición Ortodoxa, cuya unidad visible la manifiesta, a la manera de *Primus inter pares* (Vercrysse, 1993: 52-53), el Patriarcado de Constantinopla. Todavía nuestros hermanos ortodoxos reconocen la tradición patrística, y las diferencias de dogma, en lo que toca al meollo de la fe, quizás no sean insalvables. Mayores diferencias hay entre el Catolicismo y el Protestantismo. La llamada Reforma dividió no solo la Cristiandad, sino Europa misma¹⁰. Como es sabido, el Emperador Carlos se empeñó en mantener la unidad religiosa sus dominios, entre otros motivos, porque la división interna podía debilitar al Imperio en su conflicto con los turcos. Sin embargo, la Confesión de Augsburgo (1530), que buscaba la concordia, fracasó, porque su artículo VII sobre la Iglesia no fue aceptado por los reformados, que mantuvieron los credos de la Iglesia antigua pero rompieron con Roma. Hoy son prácticamente incontables las confesiones de raíz reformada, aunque han terminado por agruparse en «familias confesionales» como la Federación Luterana Mundial o la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas¹¹. Por último, están las Iglesias anglicanas, entre las que podemos distinguir tres grandes corrientes: la *High Church* o Anglo-católica, la *Low Church* o Evangélica y la *Broad Church* o Liberal. Casi todas las Iglesias anglicanas están agrupadas en la llamada Comunión Anglicana, aprobada en 1930 por la conferencia de Lambeth, y dentro de la que el Arzobispo de Canterbury ostenta una suerte de primado. De hecho, la Iglesia Anglicana no solo ha mantenido la unión visible de todas las demás Iglesias anglicanas,

¹⁰ Recuérdese la sugerente tesis de Weber sobre las relaciones entre la ética protestante y el nacimiento del protestantismo. Bien es verdad que esta tesis viene siendo cuestionada en las últimas décadas, particularmente desde el ámbito hispánico, y tanto en la academia como en la divulgación, por economistas de orientación austríaca como Jesús Huerta de Soto o Carlos Rodríguez Braun. En efecto, los austríacos reivindicaron la Escuela de Salamanca como verdadero germen del liberalismo. De uno u otro modo, es innegable que con Lutero se quebró Europa

¹¹ Véase a este respecto Vercrysse (1991: 53-54).

sino que se viene mostrando abierta al diálogo con el Catolicismo¹², aun cuando sigue rechazando el Papado y su primado.

Frente a estas tres Iglesias, la Católica o Católico-Romana considera que ha mantenido a lo largo de los siglos el llamado *depositum fidei* recibido de Jesús y que es, por tanto, la única Iglesia fundada por Él. También la Iglesia Ortodoxa mantiene una fuerte identidad eclesiológica pero, atendiendo a la historia, es cierto que la Católica traza la línea más directa entre el presente y la comunidad apostólica. Quizás por ello, y por tener la catolicidad o universalidad como uno de sus principales rasgos distintivos, ha sentido también la obligación de restaurar la unidad perdida. Sin embargo, hasta el Vaticano II se cifraba esta restauración en el retorno incondicional de los no-católicos a la única y verdadera Iglesia, tal como se desarrolla en la Encíclica *Mortalium Animos*, firmada por Pío XI en 1928. El pontificado de Juan XXIII marca un punto de inflexión y, así, podemos leer en el Concilio que:

En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo está en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica... No obstante, se encuentran, justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor (UR 3).

Este novedoso, y más integrador, enfoque del ecumenismo por parte de la Iglesia Católica ha posibilitado una mejor comunicación entre las diversas Iglesias, según reconoce Vercryse (1991: 54). Así, podemos decir que desde el Vaticano II se ha intensificado el diálogo y mutuo conocimiento entre las partes llamadas a unirse, así como el deseo de que esa unión se vaya produciendo en la medida de lo posible.

Conclusión

Aunque no resulta sencillo decidir cuándo nace el ecumenismo, y sin duda tiene precedentes en los siglos pasados, quizás su verdadero hito fundacional sea la creación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948. Desde

¹² Conviene citar en este punto a Michael Ramsey y su célebre visita a Pablo VI en 1966.

entonces se han acrecentado los esfuerzos para promover el diálogo ecuménico y la cooperación entre diversas confesiones cristianas. De hecho, se han alcanzado algunos logros significativos en áreas como la cooperación en proyectos humanitarios y la promoción de la paz y la justicia social. Quedan, sin embargo, diferencias de cierto calado en los ámbitos teológico y litúrgico, y no se puede obviar que las distintas tradiciones cristianas traen consigo el peso de una historia de siglos. Para alcanzar, al menos, un mejor entendimiento, es preciso trabajar la vía del diálogo ecuménico hasta que un día se alcance, como quiere Kasper (2008), la plena comunión entre todos los cristianos.

A esta comunión apunta lo hasta aquí desarrollado, que podría resumirse en las siguientes líneas maestras:

- a) Fomentar el conocimiento, la cooperación y el respeto mutuo¹³.
- b) Reconocer la diversidad cultural y litúrgica como una riqueza.
- c) Profundizar en las diferencias teológicas de manera conjunta en busca de la verdad.
- d) Marcarse objetivos comunes tanto en el desarrollo de los pueblos como en cuestiones de acuciante actualidad, tales como el papel de la mujer o la moral sexual.
- e) Buscar soluciones conjuntas frente al problema de la secularización de la sociedad contemporánea.

Si en otros momentos de la historia justo es reconocer que la Iglesia Católica ha podido mantener ciertas actitudes de cerrazón, en parte por el espíritu de los tiempos, no es menos cierto que desde el Concilio Vaticano II se viene potenciando el diálogo ecuménico como medio para cumplir con el mandato de Cristo de que todos seamos uno. Valgan estas páginas como humilde contribución a tan elevado propósito.

Bibliografía

ALEGRE, X. (1989). "Utopía: La Iglesia tal como Jesús la quería", en *Iglesia, de dónde vienes, a dónde vas*, Barcelona.

¹³ Véase a este respecto el trabajo de Matabosch *et al* (2023).

- BOSCH, J. (1991). *Para comprender el ecumenismo*, Estella (Navarra).
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1965). Decreto *Unitatis redintegratio* [= UR], Madrid 1993, en AAS 57, 90-112.
- CONGAR, Y. (1967). *Cristianos desunidos*, Estella.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1991). “Renacimiento, Ilustración”, en A. Domínguez Ortiz, *Historia de España*, Barcelona, pp. 215-217.
- EUGERCIOS ARRIERO, J. L. (2019) «A vueltas con el decreto de expulsión de 1609: motivos religiosos o pretexto religioso», en *Toletana: cuestiones de teología e historia*, 40: 225-260
- GARCÍA ESCUDERO, J. M^a. (1993). *Los cristianos, la Iglesia y la política*, tomo II Madrid.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (1980). *Historia de la Iglesia en España*, tomo III. Madrid.
- HILL, C. (1993). «El problema fundamental del método ecuménico», en P. Langa (ed.), *Al servicio de la unidad*, Madrid: 453-455.
- KASPER, W. (2008). *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid.
- KÖHLER, O. (1984). *La Iglesia como historia*, en *Mysterium Salutis*, trad. J. M. BRAVO NAVALPOTRO, VOL. IV, TOMO II, MADRID.
- MATABOSCH *et al.* (Eds.) (2023). *Caminar juntos. Manual de ecumenismo*, Salamanca.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2021). *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021). Hacia la unidad perdida*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2023). *El peregrinaje ecuménico. Del Vaticano II a nuestros días*, Barcelona.
- SAN AGUSTÍN (1357). *Enarr. In ps. 103,2,11. PL. 37.*
- VÁZQUEZ DE PRADA, V. (1981). *Historia universal: Renacimiento, reforma y expansión europea*, tomo VII, Barañain, Pamplona.
- VERCRYSSE, J. E. (1993). *Introducción a la teología ecuménica*. Estella.

Dos desafíos de la iglesia latinoamericana ante el crecimiento del pentecostalismo

Gerardo Alfredo Espinoza E.
espinozagerardo05@gmail.com

Recibido: 24 junio 2023 / Aceptado 15 diciembre 2023

Resumen: El pentecostalismo es el tipo de cristianismo que más crece actualmente en el mundo. Este crecimiento es muy significativo en Latinoamérica, donde su auge significa, en muchos casos, pérdida de fieles de la Iglesia católica. Esta realidad le plantea dos desafíos a la Iglesia en aquella región: el primero, de carácter pastoral, hacerle frente al éxodo de sus miembros. Para ello es necesario mirar primero hacia adentro e indagar cuáles son las carencias eclesiales que favorecen este fenómeno. Una reflexión así debe conducir a una permanente conversión pastoral de la Iglesia. El segundo, de índole ecuménica, consiste en buscar y fo-

mentar vías para el diálogo con los pentecostales, un colectivo que hasta hace poco se ignoró. La tarea del diálogo enfrenta muchas dificultades, y requiere ser asumida con valentía y empeño. A nivel magisterial la apuesta es clara e irreversible, pero ¿qué pasa en la vida eclesial cotidiana en Latinoamérica? ¿Hay avance y verdadero acercamiento entre católicos y pentecostales?

Palabras clave: Pentecostalismo, Neopentecostalismo, Evangelicalismo, diálogo católico-pentecostal.

Two challenges that the latin american Church faced with the growth of pentecostalism



Abstract: Pentecostalism is the form of Christianity that is currently growing in the world the most. This growth is significant in Latin America, where its rise, means, in many cases, loss of the faithful on the part of the Catholic Church. This reality poses two challenges to the Church in that said region: first, of a pastoral nature, to face the exodus of its members. For this, first, it is necessary to look inward and investigate what are the ecclesial deficiencies for which this phenomenon occurs. Second, of an ecumenical nature, consists in looking for and promoting ways of the dialogue with the

Pentecostals, a group which was recently ignored. The task of dialogue faces many difficulties, and requires to be assumed with courage and determination. At the magisterial level, the commitment is clear and irreversible, but what happens in daily ecclesiastical life in Latin America? Is there progress and true rapprochement between Catholics and Protestant?

Keywords: Pentecostalism, Neopentecostalism, evangelicals, catholic-pentecostal dialogue.

Introducción

Debido al pluralismo de movimientos y comunidades pentecostales y evangélicas, y a la variedad de expresiones con que se las denomina, para el tratamiento de nuestro tema es necesario, en primer lugar, delimitar los términos que vamos a utilizar. En un segundo momento, nos acercaremos al desafío pastoral que supone el éxodo de católicos hacia comunidades pentecostales. En este apartado veremos los datos que arrojan las estadísticas, luego presentaremos tres líneas de acción que se pueden entresacar de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, que son necesarias para la conversión pastoral de la Iglesia solicitada por Aparecida (n. 195). En la tercera parte del trabajo, trataremos el desafío ecuménico que supone el diálogo entre católicos y pentecostales. Aquí nos detendremos en los fundamentos teológicos del diálogo, las dificultades que existen y los pasos que se han dado.

1. Presupuestos conceptuales

A nivel conceptual existen dos dificultades que es preciso enfrentar. La primera es el uso indiscriminado, entre los católicos, de la voz “secta”, para referirse a todos los pentecostales. Tal expresión no es correcta. La segunda, que en la práctica no es sencillo establecer diferencias entre pen-

tecostales, neopentecostales y evangélicos o *evangelicals*, por dos razones: primero, porque a nivel coloquial se emplea el término “evangélicos” para referirse a los tres colectivos. De hecho, es común que el cristianismo no católico de América Latina se autoidentifique con esta expresión, sin precisar la pertenencia específica a alguna iglesia. Segundo, porque el pentecostalismo ha influido fuertemente en la identidad de los diversos grupos evangélicos, neopentecostales e incluso entre los católicos latinoamericanos (Brahm, 2021: 572). De ahí que, a la hora de hablar de pentecostales, sea necesario definir, en la medida de lo posible, a quienes nos referimos. En este apartado presentaremos los cuatro términos en cuestión, (secta, pentecostales, neopentecostales, evangélicos) con ánimo de aclarar que nuestro trabajo gira en torno a los pentecostales clásicos.

1.1. Los pentecostales no son sectas

J. Scampini (1998: 409) lamenta que «en el único lugar en el cual nos referimos a los pentecostales como Nuevos Movimientos Religiosos, o aún como “sectas fundamentalistas” es en América Latina». En los otros continentes, en cambio, se aplica esta expresión a otras manifestaciones religiosas, en las cuales «el elemento cristiano no está presente de modo explícito, o se lo manipula en vistas de otros intereses».

Esta terminología se ha empleado incluso a nivel magisterial. Los documentos conclusivos de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano la usan, en reiteradas ocasiones, sin especificar si se refieren a las “sectas” no cristianas, en sentido estricto, o a los grupos evangélicos y pentecostales. El Papa Juan Pablo II, en su discurso de apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, habló del «preocupante fenómeno de las sectas». En aquella ocasión el Pontífice no diferenciaba entre sectas, pentecostales y evangélicos (Galindo, 1994: 84). Hay que esperar hasta el Documento de Aparecida, del año 2007, para superar este lenguaje.

Para nadie es un secreto que la palabra “secta” tiene una carga negativa, además de ser un concepto bastante resbaladizo. Un acercamiento somero a la cuestión es suficiente para dejar claro que los especialistas no se ponen de acuerdo al precisar qué es una secta. Juan Bosch (1998: 10-14) recoge más de veinte definiciones. En lo que todos los estudiosos coin-

ciden es en la carga negativa del vocablo. Así, por ejemplo, el agustino Cándido Martín la conceptualiza como:

un grupo religioso cerrado, aglutinado alrededor de un líder que se autoproclama profeta o mesías, con el don de nuevas revelaciones necesarias para interpretar los textos sagrados, que se constituye en norma absoluta y para quien lo más importante no son las personas ni su liberación, sino la consecución del mayor número posible de prosélitos, que son como la mano de obra que contribuye a incrementar sus intereses personales: poder, prestigio y dinero (Martín, 1998: 38).

Entre las características de la secta destacan: autoconciencia de elección y salvación por parte de los miembros; una moralidad rigurosa; fuerte proselitismo; criticismo radical hacia la sociedad y el mundo en general; adoctrinamiento intenso de sus miembros, a los que terminan aislando de su familia y de su entorno (Galindo, 1994: 81). La fuerte impronta negativa de esta voz debe bastar para evitarla al referirse a los pentecostales. Es verdad que entre ellos existen muchos grupos que presentan algunos rasgos propios de las sectas: fuerte adoctrinamiento, proselitismo agresivo, e incluso sentimientos anticatólicos, pero esa no es la nota general del pentecostalismo. De manera que, para un tratamiento justo y académico del fenómeno pentecostal, hay que desterrar este término.

1.2. *Evangélicos o evangelicals*

Los pentecostales no son sectas, tampoco son evangélicos. El *evangelicalismo* viene a ser casi sinónimo del protestantismo estadounidense, que tiene sus raíces en el calvinismo y el puritanismo, y hereda de aquellos tres rasgos esenciales: el sentido de la elección divina; la asociación de la salvación con la prosperidad económica; y el individualismo. Se puede decir, con justicia, que la variante norteamericana del protestantismo es una entre otras muchas propuestas que siguieron al “protestantismo de santificación” de J. Wesley. Con el paso del tiempo, dio lugar a lo que luego se llamará “Evangelicalismo” o “Movimiento *Evangelical*” (Galindo, 1994: 141- 142).

Ya en el siglo XVIII, el término *evangelical* se aplica, sobre todo en Inglaterra, para hacer referencia a grupos y movimientos protestantes, o mejor dicho, a los Movimientos Evangélicos, cuya variedad es tal que incluso se habla de “mosaico *evangelical*” (Galindo, 1994: 146). Entre sus

notas teológicas destacan: 1) acentuación del carácter subjetivo de la comunicación de la gracia. Es decir, el momento principal de la justificación no es el bautismo, sino la experiencia subjetiva de conversión. A partir de este momento el Espíritu Santo se hace presente en la vida de los bautizados. 2) Fuerte acento emocional en la predicación y la actividad misionera, destinadas a hacer crecer la Iglesia. 3) Desconfianza de las tradiciones fijas y de toda teología. 4) Fe inquebrantable en el pronto retorno de Cristo (Galindo, 1994: 147).

Ahora bien, aunque existan similitudes entre evangélicos y pentecostales, y ambos movimientos tengan su fuente en el protestantismo de J. Wesley, no son lo mismo. Los primeros aparecieron en la escena mucho antes. El elemento emocional tiene más fuerza en el pentecostalismo, que destaca elementos como la profecía, el don de lenguas, etc. En el evangelicalismo estos aspectos no gozan del mismo prestigio.

1.3. Pentecostalismo clásico

El pentecostalismo hunde sus raíces en los llamados “movimientos de renovación” o de “santificación” que nacen en Estados Unidos a finales del siglo XIX. Su fuente espiritual se encuentra en el metodismo de John Wesley. Los pentecostales aparecen a principios del siglo XX, y están asociados a dos *avivamientos*: el primero, cuya figura principal es Charles Parham, se dio en Kansas, en 1901. El segundo tuvo lugar en Los Angeles, entre 1906 y 1909, bajo el impulso de William J. Saymur (Galindo, 1994: 51). Al pentecostalismo que nace de allí se le suele denominar “clásico”, para diferenciarlo de los muchos rebrotes que han surgido a partir de él.

En cuanto a su doctrina, Juan Bosch la sintetiza de la siguiente manera: todas las ramas pentecostales aceptan la infalibilidad de la Biblia y rechazan todo tipo de hermenéutica científica de las modernas investigaciones. Mantienen la fe trinitaria y la doctrina de la salvación del hombre caído por medio del sacrificio de Cristo. Suscriben la doctrina de la justificación por la fe, pero dan gran importancia a la santificación, que llega al final de un proceso de conversión. En este sentido, el pentecostalismo toma distancia del protestantismo, valorando y poniendo especial atención en la búsqueda de santidad, aunque esta es vista básicamente como un don otorgado por el Espíritu. Para la teología pentecostal es fundamental “el bautismo del Espíritu”, que se manifiesta por medio de los carismas,

como son: el don de lenguas, las curaciones por la fe, la profecía, etc. Aprecia mucho el elemento emocional y entusiástico en sus celebraciones. Su escatología es milenarista (Bosch, 1998: 80. Cfr. Sepúlveda, 2007: nn. 2-3).

Se puede decir que el pentecostalismo, más que una iglesia, es una corriente, puesto que incluso dentro del catolicismo han surgido los movimientos de renovación carismática y grupos de tendencia pentecostal (Massingberd, 1972: 391-397; McCready, 1972: 256-259).

1.4. Neopentecostalismo

La expresión “neopentecostalismo” reúne a todos los grupos que nacieron como reforma del pentecostalismo, sobre todo en los países donde este iba tomando autonomía. Esta variante apela con más fuerza a la parte sentimental y experiencial de los individuos, utiliza con soltura las lenguas autóctonas (de ahí su éxito en la penetración entre los sectores rurales e indígenas), así como el lenguaje común para acercarse a sus seguidores. Sus estrategias se basan en el marketing. Tiene sus exponentes en los teleevangelistas que comienzan a aparecer a partir de los años 80, y que prometen abundantes recompensas espirituales a sus seguidores, sobre todo milagros y curaciones. Ponen especial atención en la música que utilizan en sus ceremonias (Llorente & Cuenca, 2014: 6).

El neopentecostalismo se ha vinculado a las nuevas derechas religiosas de los Estados Unidos. Se diferencia del pentecostalismo clásico en que, generalmente, no muestra apertura al diálogo ecuménico, pero no solo con los católicos, sino incluso con otras iglesias evangélicas o pentecostales (Scampini, 1998: 424-425).

De este primer apartado nos queda claro lo siguiente: los pentecostales no son sectas. No es adecuado referirse a ellos con esta expresión. Se diferencian, tanto histórica como doctrinalmente del *evangelicalismo* y del neopentecostalismo, aunque han influido en ellos, e incluso en el catolicismo, por medio de los grupos de renovación carismática y movimientos pentecostales católicos.

Cuando hablamos de pentecostales, en este trabajo, nos referimos al pentecostalismo clásico.

2. El desafío pastoral: el éxodo de católicos

La salida permanente de católicos hacia grupos pentecostales le plantea a la Iglesia un desafío que puede entenderse como una llamada a la conversión pastoral. En este apartado veremos, en un primer momento, los datos estadísticos de este fenómeno. Luego, siguiendo las Conferencias del Episcopado Latinoamericano, presentaremos tres aspectos en los que la Iglesia necesita trabajar a fondo para enfrentarlo: fomentar la experiencia de Dios en los fieles; potenciar la formación de los laicos y abrirles espacios de participación.

2.1. Los datos: observación fenomenológica

Hasta el siglo XX Latinoamérica era un territorio prominentemente católico. Sin embargo, se perciben, a partir del siglo XIX, pequeños brotes de protestantismo, impulsados principalmente por los gobiernos liberales de la región. Se trata del protestantismo histórico, que no se desarrolló ampliamente debido a su poca eficacia misionera. Entre ellos se cuentan luteranos, calvinistas y metodistas, procedente de Europa y Estados Unidos (Semán, 2019: 28). A inicios del siglo XX, comienzan a llegar misiones de tipo *evangelical*, cuyo origen se encuentra en los Estados Unidos (Aranda, 1993: 949). Entre ellos arriban algunas de las iglesias bautistas, presbiterianas y de Hermanos Libres. Para este tiempo se reporta ya presencia pentecostal en la región, aunque su influjo era aún mínimo (Sepúlveda, 2007: n. 5). A partir de 1950 comienza la expansión del pentecostalismo en el continente, con las llamadas “misiones de fe” (Semán, 2019: 32).

La historia del pentecostalismo en Latinoamérica se puede describir como una gesta de éxito misionero. Ahora bien, este éxito se traduce para la Iglesia católica en una lenta, pero a la vez, imparable y progresiva pérdida de miembros. Las encuestas se remontan hasta la última década del siglo XX, y dan prueba de este hecho. El estudio realizado por *Latinobarómetro*, que recoge datos sobre la afiliación religiosa de los latinoamericanos desde 1995, refleja la disminución de la identificación con la Iglesia católica en toda la región. Este cambio se ha dado en un periodo relativamente breve. Según un informe publicado por *Pew Reseach Center* (2014: 4):

Buena parte del movimiento del catolicismo hacia el protestantismo en América Latina se ha producido en el período de una vida. De

hecho, en la mayoría de los países encuestados, al menos un tercio de los protestantes actuales fueron criados en la Iglesia Católica y la mitad o más dicen haber sido bautizados como católicos. Por ejemplo, cerca de tres cuartos de los protestantes de Colombia fueron criados en el catolicismo y el 84% de ellos dicen que los bautizaron como católicos.

En el año 1995 el 80% de la población latinoamericana se identificaba como católica. Para el 2018, en cambio, esa identificación descendió al 59%. En todos los países, la Iglesia Católica ha experimentado pérdidas en sus filas, que se reparten entre dos frentes: las iglesias pentecostales, neopentecostales o evangélicas, por un lado, y aquellos que afirman no suscribir ninguna religión, por otro (Brahm, 2021: 563).

En 2020 *Latinobarómetro* hizo nuevamente la encuesta, analizando datos de diecinueve países: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Venezuela y Uruguay. El resultado fue: el 57% de los encuestados se declaraban católicos, mientras que el 19% se confesaban evangélicos sin especificar. El 16% aseguraban no suscribirse a ningún culto o religión.

Ese mismo año, la plataforma Statista realizó también un estudio que arroja datos similares: el 57% de los entrevistados se declaraban católicos. El 19% se identificaba con diferentes iglesias evangélicas y pentecostales sin especificar. Y el 16% no suscribía ninguna religión o iglesia.

En el último sondeo llevado a cabo por *Latinobarómetro* en el 2023, la tendencia sigue siendo la misma: 53,8 del total de encuestados en toda la región se declara católica, mientras el 23,4% se afilia a un grupo evangélico o pentecostal.

El impacto del avance del pentecostalismo y la salida de católicos de la Iglesia se nota más en Brasil y Centroamérica. Brasil reporta un 52% de católicos, y un 22% entre pentecostales y evangélicos. En El Salvador, el 43% se declaran católicos, mientras el 38% se congrega en una iglesia o grupo pentecostal. En Guatemala, católicos y pentecostales firman las tablas, con 42% cada uno. Muy parecido es el caso de Honduras, donde el 47% se declaran católicos, mientras el 34,9% afirma pertenecer a una denominación evangélica o pentecostal. En República Dominicana 30% de los encuestados afirman ser católicos, y 49% pentecostales o evangélicos.

En el resto de países se registra el mismo éxodo de católicos, aunque con números menos dramáticos. Colombia, el tercer país más poblado de la región, se vincula en un 63% al catolicismo, mientras un 15% lo hace con el pentecostalismo. México es un caso particularmente llamativo, puesto que allí, el 69% de la población se asocia con la Iglesia católica, mientras las diferentes denominaciones pentecostales y evangélicas alcanzan solo el 1,7% (*Latinobarómetro*, 2023).

Por su parte, los datos oficiales de la Iglesia católica, para el año 2021, sostienen que el 64,1% de la población del continente americano se confiesa católica (*Annuarium Statisticum Ecclesiae*, 2021: 18). El *Annuarium* no desglosa los datos específicos de Latinoamérica. De todas formas, aunque este porcentaje fuera el correcto, refleja también la tendencia a la baja entre los católicos en las últimas décadas.

2.2. Más allá de los datos: necesidad de una conversión pastoral

El resultado de estos estudios debe provocar que la Iglesia católica se cuestione a sí misma. Es necesario captar la realidad más allá de los números. Hay que admitir con humildad que, en buena medida, el éxodo de católicos hacia grupos pentecostales es síntoma de que dentro de la Iglesia algo está fallando. Reconocerlo no significa restar mérito al trabajo misionero que realizan los pentecostales. Es preciso interpretar esta cuestión como una llamada de atención que debe hacer despertar a la Iglesia, y reflexionar a fondo en la forma en la que se está evangelizando, en la sintonía entre la jerarquía y los laicos, en la capacidad de suscitar experiencia de Dios y de celebrarla, en la participación que se da a los laicos, etc.

J. Scampini (2001: 87- 88), acierta al decir que, cuando se produce un cambio de afiliación religiosa, un éxodo como el que se está dando en Latinoamérica, la respuesta adecuada nunca puede reducirse a la denuncia de la acción de la nueva comunidad que acoge. Hay que considerar también, y antes que nada, qué es lo que en la comunidad de origen, en este caso, en la Iglesia católica, ha favorecido ese éxodo. En este sentido, se pregunta el autor, si este hecho no nos sugiere que hay algo que podemos aprender de esos otros cristianos. Y evidentemente la respuesta es que sí. Reconocerlo no significa admitir un fracaso, sino buscar formas nuevas de servir al Evangelio.

En esta misma línea, el Documento de Aparecida habla de la necesidad de una “conversión pastoral”:

Obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y consagradas, laicos y laicas, estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir «lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta» (n. 366).

De las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano se pueden entresacar tres líneas en la cuales es urgente potenciar dicha conversión.

2.2.1. Suscitar experiencia de Dios

Un alto porcentaje de los católicos que abandonan la Iglesia y pasan a formar parte de una comunidad pentecostal, lo hacen motivados por la búsqueda de una experiencia más profunda de fe. Así lo reflejan los sondeos:

En la encuesta se preguntó a los excatólicos convertidos al protestantismo sobre las razones por las que se convirtieron. De las ocho posibles explicaciones ofrecidas en la encuesta, la más frecuentemente esgrimida fue que buscaban una conexión más personal con Dios [...] Hasta el 81% de los católicos que han dejado la Iglesia argumentan esta razón (Pew Research Center, 2014: 4).

Este estudio se realizó hace ya una década, a estas alturas está desactualizado en lo que se refiere a los datos objetivos, pero sirve para tomar nota de la tendencia a abandonar la Iglesia católica en busca de una experiencia más profunda de Dios, una cuestión que tampoco ha pasado desapercibida en los documentos de la Iglesia.

La conferencia de Santo Domingo, en 1992 toma nota de la búsqueda de experiencia de Dios en el pueblo latinoamericano, y plantea unas directrices al respecto. Pide desarrollar la dimensión comunitaria de la Iglesia y promover la experiencia personal de fe en los fieles, su adhesión personal a Cristo y a la Iglesia (Conclusión 142). Señala que es indispensable priorizar la dimensión contemplativa y la santidad, a fin de que la Iglesia pueda suscitar experiencia de Dios en el hombre contemporáneo, que tiene tanta sed de Él. Recuerda también la necesidad de promover una liturgia viva, participativa y con proyección a la vida (Conclusión 144).

Años más tarde, la Conferencia de Aparecida insistirá en este punto, afirmando con acierto que: «muchas veces la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos no católicos creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven» (n. 225). Aquellos que abandonan la Iglesia, «esperan encontrar respuestas a sus inquietudes. Buscan, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que quizás no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia» (n. 225).

Teniendo esas razones de fondo, Aparecida pide fomentar una espiritualidad latinoamericana marcada por tres notas, que aunque se encuentran dispersas, se pueden rastrear en el texto: en primer lugar, debe ser una espiritualidad del encuentro personal con Cristo, que llama a cada uno por su nombre (nn. 131-132). El documento cita el célebre texto de Benedicto XVI en *Deus Caritas Est*: «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (n. 243. Cfr. DCE, 12). La segunda nota de la espiritualidad debe ser su carácter trinitario: una auténtica propuesta de encuentro con Jesucristo debe establecerse sobre el sólido fundamento de la Trinidad-Amor (n. 240). El encuentro con Jesús conduce al Padre, y al don del Espíritu. La tercera característica es la eclesialidad: la experiencia de este encuentro se vive dentro de la Iglesia, concretamente en las parroquias, comunidades eclesiales de base, grupos de oración y de reflexión de la Palabra de Dios, etc. (Aparecida, n. 180).

Como toda espiritualidad, la experiencia de Dios que pide Aparecida tiene unas fuentes de las cuales se nutre, en este caso, se pueden encontrar tres: en primer lugar, la lectura orante de la Palabra de Dios. En segundo, la vivencia de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía. Y, por último, una lectura atenta y fiel de la propia historia del continente (n. 153).

2.2.2. *Formación de los laicos*

En Latinoamérica se da una especie de paradoja en la Iglesia católica: por un lado, los ministros católicos son quizá los que gozan de mejor formación entre todos los líderes religiosos que operan en el continente. Sin menospreciar a nadie, no se puede comparar la formación académica de los sacerdotes católicos con la de los pastores pentecostales o evangélicos. Mientras los primeros, por normativa canónica tienen que realizar estu-

dios de filosofía y teología, los segundos, en muchos casos no lo hacen. Sin embargo, la media de los cristianos católicos de Latinoamérica está pobremente formada. Una variable que no reflejan las encuestas es que un alto porcentaje de los católicos que dejan la Iglesia tienen un nivel de formación en la fe muy deficiente.

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano han percibido esta carencia. La Conferencia de Río de Janeiro, celebrada en 1955, pedía que se formara a los fieles católicos para que se mantuvieran firmes en su fe (n. 71). El énfasis de esta formación se debía poner principalmente en la búsqueda de un mejor conocimiento de las Sagradas Escrituras y de los dogmas principales de la fe. Para alcanzar este objetivo el documento propone hacer ediciones populares de las Sagradas Escrituras, cursos, semanas bíblicas, y celebrar el día de la biblia (n. 72). Pedía también establecer, en los seminarios mayores y en los centros de estudios teológicos, cursos de formación sobre «las herejías diseminadas en las respectivas misiones» (n. 73 a). La formación debía llegar también a los catequistas laicos, sobre todo en lo que respecta a la propagación y defensa de la fe (n. 73 b).

En este tema volvió a insistir el Documento de Puebla. El texto reconoce, en repetidas ocasiones, que entre los fieles latinoamericanos existe un nivel muy bajo de formación en la fe. Este es, desde luego, un vacío que deja espacio a la implantación, desarrollo y difusión de grupos proselitistas (n. 628). Pide que se estudien “los movimientos religiosos libres”, a fin de descubrir las causas de su crecimiento.

La Conferencia de Santo Domingo retomó el asunto. Invita a crear grupos de familias, círculos bíblicos y diferentes movimientos y asociaciones eclesiales. Señala la necesidad de desarrollar una catequesis que instruya debidamente al pueblo acerca de las verdades esenciales de la fe (Conclusión 142). Propone también «instruir ampliamente, con serenidad y objetividad al pueblo sobre las características y diferencias de las diversas sectas y sobre las respuestas a las injustas acusaciones contra la Iglesia» (Conclusión 145).

La Conferencia de Aparecida, por su parte, propone la formación como uno de los ejes necesarios para enfrentar el problema del éxodo de católicos. Si bien es necesaria la experiencia, los fieles también necesitan una sólida formación que les facilite profundizar en las Sagradas Escritu-

ras. La formación, cuando va acompañada de la experiencia no se reduce a un mero “conocimiento teórico y frío”, sino que se convierte en una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario (n. 225c).

Aparecida es consciente de las deficiencias que existen en el plano formativo, así como del reto que esto supone: «Constituye un gran desafío que cuestiona a fondo la manera como estamos educando en la fe y como estamos alimentando la vivencia cristiana; un desafío que debemos afrontar con decisión, con valentía y creatividad, ya que, en muchas partes, la iniciación cristiana ha sido pobre o fragmentada» (n. 287). La educación en la fe no es opcional ni secundaria: «O educamos en la fe, poniendo realmente en contacto con Jesucristo e invitando a su seguimiento, o no cumpliremos nuestra misión evangelizadora» (n. 287).

Para enfrentar esta situación, el texto propone un proceso formativo que, partiendo del kerigma, siga el itinerario de los sacramentos, poniendo especial énfasis en la iniciación cristiana (nn. 289-294). Esta formación debe abarcar toda la vida de los laicos, de ahí la necesidad de una catequesis permanente (nn. 295-300). Las cinco etapas básicas del proceso serían: la experiencia del encuentro, la conversión, el discipulado, la comunión y la misión (n. 278).

La formación es indispensable para que los laicos puedan cumplir su misión de corresponsabilidad en la Iglesia (n. 212), dado que, en la tesitura actual, el seguimiento de Cristo, lo que Aparecida llama “discipulado”, exige «una clara y decidida opción por la formación de los miembros de nuestras comunidades, en bien de todos los bautizados, cualquiera que sea la función que desarrollen en la Iglesia» (n. 276).

Por último, el documento describe las tres características necesarias de la formación: en primer lugar, debe ser experiencial: «misión principal de la formación es ayudar a los miembros de la Iglesia a encontrarse siempre con Cristo y, así reconocer, acoger, interiorizar y desarrollar la experiencia y los valores que constituyen la propia identidad y misión cristiana en el mundo» (n. 279). En segundo lugar, ha de ser dinámica, puesto que debe adaptarse al desarrollo de las personas y al servicio que desempeñan en la comunidad cristiana, en medio de las exigencias de la historia (n. 279). Por último, debe ser integral, armonizar todas sus etapas en una uni-

dad vital, y debe incluir al menos cuatro dimensiones: la dimensión humana, comunitaria, espiritual, intelectual y pastoral-misionera (n. 279).

En Aparecida han cristalizado las ideas y propuestas de las Conferencias anteriores. El resultado es este esbozo bastante completo del proceso de formación de los laicos. Es necesario señalar que el documento no plantea este elemento exclusivamente como una herramienta necesaria para enfrentar el desafío pastoral que supone el éxodo de católicos a grupos pentecostales u otras denominaciones, pero las líneas que ofrece bien valen para esta cuestión.

2.2.3. Fomentar la participación de los laicos

Uno de los puntos fuertes del pentecostalismo, y uno de sus factores más atrayentes, es el alto nivel de participación que otorga a sus miembros en la liturgia, en la evangelización, en el desarrollo y organización de las comunidades. Muchos excatólicos argumentan que en los cultos y en las comunidades pentecostales se sienten más partícipes de lo que se sentían en la Iglesia católica.

La Conferencia de Puebla toma nota de este dato. Al hablar de los “movimientos religiosos libres”, rescata de ellos tres aspectos positivos: su deseo de comunidad; de participación y de liturgia vivida (n. 1109). Añade luego que es necesario responder a los anhelos de las comunidades católicas: liturgia vivida, fraternidad sentida y activa participación misionera (n. 112). Son aspiraciones para las que muchas veces los católicos no encuentran respuestas dentro de la Iglesia. No es de extrañar que las busquen fuera.

La Conferencia de Santo Domingo recoge el testigo en este asunto. Pide que la Iglesia sea cada vez más comunitaria y participativa. Exhorta a promover a los ministros laicos debidamente preparados para impulsar la evangelización en todos los sectores del pueblo de Dios (n. 142). Asimismo, señala la importancia de que la liturgia sea viva y participativa (n. 145).

Aparecida se propuso impulsar «La Gran Misión Continental», que debe llegar a los católicos alejados y a aquellos que nada saben de Jesucristo (Mensaje Final, 5). Para ello es urgente que la Iglesia forme comunidades vivas que alimenten la fe e impulsen la acción misionera y que promueva un laicado maduro, corresponsable con la misión de anunciar y hacer visible el Reino de Dios (Mensaje Final, 5).

La quinta Conferencia rebosa del espíritu del Concilio Vaticano II, que encuentra en la teología bautismal, el fundamento para la participación activa de los laicos en la vida, misión y celebración de la Iglesia. Hay dos textos del Concilio que son claves para el desarrollo de esta idea en Aparecida. El primero es LG 31, que viene citado expresamente en el n. 209: «Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo». El segundo es LG 33, que subyace implícitamente en el documento: «el apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia. A este apostolado todos están llamados por el mismo señor en razón del bautismo y de la confirmación».

Amparada en este principio conciliar, Aparecida puede afirmar: «de la condición de bautizados brota el discipulado, que crece en la Iglesia, comunidad donde todos los miembros adquieren igual dignidad y participan en diversos ministerios y carismas» (n. 184). Y más adelante vuelve sobre el mismo punto: «Los laicos también están llamados a participar en la acción pastoral de la Iglesia, primero con el testimonio de su vida y, en segundo lugar, con acciones en el campo de la evangelización, la vida litúrgica y otras formas de apostolado, según las necesidades locales bajo la guía de sus pastores» (n. 211).

Una realidad de la que es consciente la última Conferencia, es que la participación de los laicos no es un privilegio que la jerarquía les concede, sino un derecho del que gozan por el bautismo y, por otro lado, una necesidad de la Iglesia, puesto que la misión en el continente latinoamericano no se puede realizar sin su participación. Los pastores deben estar dispuestos a abrirles espacios de participación y a confiarles ministerios y responsabilidades en una Iglesia donde todos vivan de manera responsable su compromiso cristiano (n. 211). Ahora bien, si desde la perspectiva de los pastores se requiere una mayor apertura de mentalidad, condición indispensable para entender y acoger el “ser” y “hacer” de los laicos en la Iglesia, de parte de los laicos, es necesaria una participación activa y creativa en la elaboración y ejecución de los proyectos pastorales (n. 213).

El documento reconoce y valora los pasos que se han dado en esta dirección: el fortalecimiento de asociaciones laicales, los movimientos apostólicos eclesiales, la constitución de itinerarios de formación cristiana, etc.

En las últimas décadas, varias asociaciones y movimientos apostólicos laicales han desarrollado un fuerte protagonismo. Por ello, un adecuado discernimiento, animación, coordinación y conducción pastoral, sobre todo de parte de los sucesores de los Apóstoles, contribuirá a ordenar este don para la edificación de la única Iglesia (n. 214).

Después de Aparecida, se ha avanzado bastante en esta dirección. En efecto, en los últimos años se ha incrementado el número de laicos que se involucran al quehacer pastoral de la Iglesia. Según los datos del *Anuario Estadístico*, en el continente americano hay alrededor de un millón y medio de catequistas, y cerca de 350,000 misioneros laicos, de los cuales, la mayoría se ubican en Suramérica (*Annuario Statisticum Ecclesiae*, 2021: 100) Sin embargo, queda mucho por hacer. El clericalismo es una triste realidad que sigue lastrando a la Iglesia latinoamericana. El papa Francisco lo advertía en un discurso dirigido al CELAM (2013, n. 4.3). El pontífice considera que es una de las tentaciones más fuertes del continente, y habla incluso de una «complicidad pecadora: el cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo». Para dimensionar el problema, ayuda recordar que, en América Latina, cada sacerdote tiene asignados, en promedio, más de 5,000 laicos (*Anuario*, 109). Si no se les involucra en el quehacer pastoral y misionero, es prácticamente imposible que se logren avances significativos.

Esta preocupación sigue presente en la Primera Asamblea Eclesiástica de Latinoamérica y el Caribe, llevada a cabo en el 2021. En el n. 94 del documento conclusivo, los participantes lamentan que «el clamor de muchos hermanos y hermanas es que no se sienten parte activa de la comunidad de los discípulos en la Iglesia». Y luego anota que, a más de cincuenta años del Vaticano II, se sigue percibiendo con fuerza la separación y distinción entre la Iglesia docente y la discente, «entre los que pueden y saben de las cosas de Dios, y los que simplemente aceptan y obedecen». Uno de los retos más fuertes de la Iglesia latinoamericana sigue siendo la superación de este mal (Hacia una Iglesia Sinodal, 98). Esta es, sin duda, una de esas tantas áreas en las que se necesita urgentemente una conversión pastoral.

2.3. *Balance*

En Latinoamérica, como en el resto del mundo, existen diferentes grados de implicación y compromiso entre los miembros de la Iglesia. El

éxodo de miembros se da principalmente –aunque no de forma exclusiva– en las capas más superficiales, entre aquellos que tienen menos formación y están menos implicados en la vida de la Iglesia, lo que los lleva a carecer de una fuerte identidad católica mediada por una profunda experiencia de fe. Por eso es necesario que la Iglesia ponga mucha atención en estos tres factores, no como estrategia de competencia, sino con verdadero empeño de conversión pastoral, con ánimos de corregir sus deficiencias.

Viendo las propuestas de las cinco Conferencias Episcopales, parece innecesario hablar a día de hoy de la necesidad de una conversión pastoral en estas cuestiones tan básicas y cruciales. Sin embargo, por lamentable que sea, hay que reconocer que en muchos sectores de la Iglesia latinoamericana estas directrices no se han seguido.

Los tres puntos que hemos abordado no se pueden entender como una receta infalible para enfrentar la fuga de católicos hacia comunidades pentecostales, pero si la Iglesia quiere hacer frente a esta cuestión, necesita interpelarse permanentemente en estos tres aspectos.

3. Desafío ecuménico: el diálogo entre católicos y pentecostales clásicos

Para nadie es un secreto que a partir de Concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha apostado oficialmente por el ecumenismo. El Decreto *Unitatis Redintegratio*, deja claro que: «promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos, es uno de los principales propósitos del sacrosanto Concilio» (SC, 1). Este impulso se concretizará en diversos diálogos, tanto bilaterales como multilaterales con las distintas Iglesias nacidas de la Reforma, la Ortodoxa, la Anglicana, etc. Después del Concilio comenzó también el diálogo entre católicos y pentecostales clásicos. Este último, debido al auge del pentecostalismo en Latinoamérica, debe ser una de las principales preocupaciones de la Iglesia en esta región.

El diálogo entre católicos y pentecostales es un desafío arduo, urgente y fascinante para la Iglesia latinoamericana. Tres son las razones para considerarlo de esta forma: 1) si tenemos en cuenta que en Latinoamérica un alto porcentaje de la población se confiesa cristiana, se comprende que las múltiples divisiones entre iglesias, confesiones, denominaciones, etc., son un antitestimonio de esa fe que se profesa. 2) El continente enfrenta problemas graves, como la pobreza, la corrupción, la desigualdad social, la inestabilidad de las democracias, dictaduras, etc. El cristianismo

tiene mucho que aportar ante estas dificultades, pero solo un cristianismo unido tendrá las fuerzas suficientes para esta tarea. 3) En Latinoamérica crecen silenciosamente la indiferencia religiosa y el número de aquellos que dicen creer en Dios, pero no se vinculan a ninguna iglesia. De hecho, las encuestas reflejan que esta facción crece tanto como el pentecostalismo, al punto que, entre el ateísmo, el agnosticismo, y quienes dicen no pertenecer a ninguna religión, suman el 18% de la población (*Latinobarómetro*, 2023). Es urgente que los cristianos nos preguntemos a qué se debe este “desencanto” de los latinoamericanos por lo religioso. ¿No tendrá que ver, en buena medida, con el ruido que generan las numerosas y cada día crecientes divisiones entre los cristianos? Algo de eso hay. De ahí la necesidad imperiosa de que las iglesias busquen caminos de unidad.

Es conveniente recordar que dialogar no significa capitular. No se trata de que la Iglesia católica “se rinda” ante los pentecostales, ni de que ellos “cedan” ante el catolicismo. Por fortuna, el tiempo del ecumenismo de retorno ya ha caducado. Los primeros dos objetivos del diálogo en una etapa inicial, deben ser el conocimiento y el respeto mutuos, que conduzcan al testimonio común. El Documento de Aparecida lo refleja así: «cabe observar que, donde se establece el diálogo, disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común» (n. 233).

A continuación, veremos los fundamentos teológicos de este diálogo, reseñaremos algunos de los pasos más importantes que se han dado, y las principales dificultades con las que tropieza.

3.1. Fundamentos teológicos del diálogo

A nivel teológico existen bases suficientes para potenciar el acercamiento entre católicos y pentecostales. Para empezar, cabe anotar que los pentecostales clásicos suscriben la fe trinitaria. Es importante reseñar este dato, puesto que existen también comunidades pentecostales, neopentecostales y evangélicas, que no la admiten, y profesan un monoteísmo estricto. Los pentecostales clásicos, en cambio, mantienen íntegra la fe en el Dios Uno y Trino. Se puede decir, a grandes rasgos que la teología trinitaria pentecostal mantiene la doctrina de las tres personas y sus respectivas misiones en la historia de la salvación. Creen, igual que los católicos, que Dios Padre es el creador, que el Hijo es el redentor del mundo. Y no

hay que olvidar que una de sus notas identitarias es la relevancia que dan al Espíritu como santificador. Tenemos, por tanto, motivo suficiente para afirmar que compartimos con ellos el núcleo esencial del credo.

El bautismo pentecostal es también trinitario, lo que da pie para recordar que la Iglesia católica entiende que la base fundamental para el ecumenismo es el bautismo. El decreto *Unitatis Redintegratio* habla de una comunión con la Iglesia, aunque no perfecta, de aquellos que recibieron el bautismo, ya que:

justificados por la fe en el bautismo, están incorporados a Cristo, y por tanto, con todo derecho, se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor (UR, 3).

Es verdad que los padres conciliares no estaban pensando estrictamente en los cristianos pentecostales cuando formularon este principio. Sin embargo, nada impide que se entienda su bautismo trinitario como uno de los «elementos de santificación y de verdad» que la Iglesia admite que se encuentran también fuera de sus fronteras visibles (LG, 8). Esta comunión en el bautismo exige y debe impulsar la búsqueda de una unidad más perfecta. Así lo ha entendido la Iglesia en su diálogo con los pentecostales en Latinoamérica. En varios países se han firmado acuerdos entre ambas partes para el reconocimiento mutuo del bautismo. Un buen ejemplo es el *Documento de Santiago*, firmado en Chile, en 1999. Participan de él la Iglesia católica, la ortodoxa, los metodistas, los pentecostales, y otras iglesias y denominaciones. El consenso teológico sobre el significado salvífico del bautismo es tal, que el documento pide que se reconozcan mutuamente los certificados de bautismos emitidos por las iglesias firmantes (n. 11a).

No está de más decir que los pentecostales y los católicos comparten las Sagradas Escrituras. Aunque también es verdad que discrepan en cuestiones relativas a la hermenéutica de los textos, e incluso al número de libros que conforman el canon (*Perspectives on Koinonia*, 19). Ahora bien, más allá de estas diferencias, que son y seguirán siendo objeto de diálogo y profundización teológica, se debe valorar positivamente el profundo amor y respeto que los pentecostales profesan a las Escrituras, y la centralidad que estas ocupan tanto en sus vidas como en sus celebraciones litúrgicas. Sin duda, tener esta base común facilita mucho el diálogo.

Otro tema de importancia es la eclesiología de comunión. La *koinonia* fue el tema de la cuarta etapa del diálogo entre católicos y pentecostales, que dio como resultado el documento *Perspectives on Koinonia* (Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1989). La elección del tema de diálogo para esa sesión estuvo motivada por varios factores: por su importancia en los numerosos diálogos internacionales (n. 8), por su relevancia en la reflexión eclesiológica de varias iglesias (n. 9), y porque la eclesiología de comunión aparece como tema fundamental del Concilio Vaticano II (n. 10). El texto aborda temas cruciales como *koinonia* y Palabra de Dios (nn. 13-28); El Espíritu Santo y la visión neotestamentaria de la *Koinonia* (nn. 29-38); *Koinonia* y bautismo (nn. 39-69); *koinonia* y vida de la Iglesia (nn. 70-94) y *koinonia* y *comunio sanctorum* (nn. 95-108). En definitiva, refleja que la comunión es un eje transversal para ambas eclesiologías y, por tanto, un tema que abre causas para profundizar teológicamente en la comprensión mutua.

Además de estos grandes temas, que se deben considerar esenciales para el diálogo, hay otras líneas teológicas más sutiles, pero dignas de tener en cuenta. Una lectura a fondo del pentecostalismo refleja su herencia católica. No hay que olvidar que, en sus orígenes, se nutre del impulso de los movimientos protestantes de santidad, cuyo padre es John Wesley, quien, a su vez, recogió varios elementos católicos y tradujo muchas obras de teología católica para sus predicadores (Hollenweger, 1996: 416).

El citado Hollenweger que, dicho sea de paso, es teólogo pentecostal, anota también que el pentecostalismo no es una iglesia típicamente protestante. Por esa razón, en el núcleo mismo de la teología pentecostal, se encuentran al menos cuatro notas teológicas que lo acercan doctrinalmente al catolicismo, incluso más que las iglesias nacidas de la Reforma. La primera de ellas es la doctrina de la libre voluntad. Bien sabido es que los reformadores rechazaron esta premisa antropológica de la doctrina católica. La segunda nota es eclesiológica: se trata de la estructura episcopal de las comunidades pentecostales. Aunque el pentecostalismo no llame “obispos” a sus líderes, existe en sus organizaciones una autoridad episcopal de mucha relevancia. En tercer lugar, el pentecostalismo sostiene la separación entre lo natural y lo sobrenatural, una teología que antes del Vaticano II se defendía entre los católicos. Por último, los pentecostales creen en el *ordo salutis*, que consiste en la apropiación progresiva de la salvación por parte de sus miembros. Esta nota conecta con la

primera: la libertad humana media el proceso de apropiación de la gracia (1996: 416-417). Al católico esto le debe recordar el decreto de la justificación del Concilio de Trento, que habla de la necesaria disposición del hombre a la gracia (DH, 1526) y del progreso en la justicia recibida (DH, 1533).

Existe, por tanto, una buena base teológica para el diálogo entre católicos y pentecostales. Es verdad que también se dan discrepancias en la comprensión de todos estos temas, sin embargo, en ellos se encuentra el núcleo de la fe que comparten ambas confesiones.

3.2. *Pequeños pasos, razones para la esperanza.*

Conviene fijarse, antes que nada, en los pasos que ha dado el diálogo católico-pentecostal a nivel general. En el Vaticano II participó como observador el Reverendo David du Plessis quien, una vez concluido el Concilio, se puso en contacto con el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, con la intención de organizar un acercamiento ecuménico entre los pentecostales y la Iglesia católica. El impulso no se hizo esperar, de manera que ya en 1972 se inició el diálogo, promovido tanto por el Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, como por varios líderes pentecostales (Usma Gómez, 1998: 450).

En sus 50 años de andadura, el diálogo ha tenido varias etapas y ha abordado diferentes temas. Cada sesión ha concluido con la publicación de un informe que recoge el balance de las conversaciones. La primera fase (1972-1976) trató específicamente sobre la experiencia del Espíritu. La segunda (1977-1982) se centró en el bautismo, la relación Sagradas Escrituras-Iglesia y los ministerios. La tercera (1985-1989) versó sobre la *koinonía*. La cuarta, (1990-1995), se centró en la evangelización, el proselitismo y el testimonio común. La quinta publicó en 2006 el informe titulado *Convertirse en cristianos: perspectivas bíblicas y patrísticas*. De la sexta, (2011-2015) emanó el documento *No apagar el Espíritu: carismas en la vida y misión de la Iglesia*. Actualmente el diálogo se encuentra en su séptima fase, y estudia el tema *lex orandi, lex credendi*.

El 8 de julio de 2022, se realizó un encuentro conmemorativo para celebrar los 50 años de la constitución de la comisión para el diálogo. En aquella ocasión, el Papa Francisco envió un mensaje a los participantes, exhortándoles a mantener vivo el celo por ser testigos de la alegría del

Evangelio, de la misericordia de Dios y del poder transformador del amor, todo ello mediante el testimonio de la oración del Señor: «que todos sean uno (Jn 17, 21)» (Mensaje, 2022).

Este es, a grandes rasgos, el panorama global. Ahora bien, ¿cómo se encarna en América Latina el diálogo internacional entre católicos y pentecostales? En el continente existía desde 1916 un acercamiento ecuménico entre las jóvenes comunidades evangélicas y pentecostales, del cual no participaba la Iglesia católica (Córdoba Quero, 2014: 33). Con el Vaticano II la Iglesia se abre oficialmente al ecumenismo. A partir de ese momento, el CELAM no ha escatimado esfuerzos en esta tarea. Ya desde muy pronto se publicó una edición ecuménica del Nuevo Testamento, en 1965. Y solo un año después, en 1966, en la décima asamblea ordinaria, se decidió estudiar la creación del Departamento para el Ecumenismo. En 1970 este Departamento tuvo su primera reunión oficial (Merino Beas, 2017: 394).

Pero, hasta este momento, el diálogo se daba principalmente entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes históricas presentes en la región. De manera que, en sentido estricto, los pasos que se habían dado hasta ahora iban básicamente orientados a implantar en Latinoamérica las semillas del ecumenismo que ya se habían sembrado en otras latitudes. Mientras tanto, el pentecostalismo seguía siendo tratado como secta. A pesar de todo, en esta primera reunión del Departamento para el Ecumenismo, se pide mantener cercanía con estos “movimientos sectarios” y prestar atención a aquellos valores positivos que pueden aportar a la Iglesia (Merino Beas, 2017: 395). Es de apreciar la intención, aunque el lenguaje refleja todavía más recelo que ánimos de diálogo. Hay que esperar hasta 1972, año en que se inicia el diálogo internacional católico-pentecostal, para que comience a notarse un cambio en el tratamiento de los pentecostales y la apertura oficial al diálogo con ellos.

Actualmente, después de cincuenta años de trabajo, se puede ver el progreso del diálogo. Ha sido un proceso marcado principalmente por gestos concretos. Se puede decir que es un ecumenismo más experiencial, que pone el acento en lo vivencial y lo celebrativo. El pentecostalismo lo denomina «ecumenismo del Espíritu» (Merino Beas, 2018: 304-305).

En efecto, se realizan muchas iniciativas de oración común, de colaboración y jornadas de reflexión. Un ejemplo de ello es el encuentro que

se celebró en 1998, en Quito, entre católicos y pentecostales latinoamericanos y caribeños. Acudieron 40 participantes de 16 países, que reflexionaron sobre diversas temáticas. El objetivo era favorecer un ambiente de conocimiento, diálogo y posible colaboración en el anuncio del Evangelio. Los asistentes elaboraron un mensaje para las Iglesias. Se trata de un texto cargado de esperanza, con un lenguaje fraternal, que constata la alegría de los participantes al comprobar, con grata sorpresa, la belleza de las distintas tradiciones eclesiales, «que tienen la misma raíz en el único Señor» (Mensaje a las Iglesias, 1998: 525). Y se comprometieron a:

buscar juntos, nuevos y permanentes caminos de encuentro con la convicción de que hemos sido llamados por Jesucristo para interpretar el *Kairos* Latinoamericano y con la fuerza del Espíritu compartir la misión y responder así a la oración de Jesús que *todos sean uno, para que el mundo crea* (Mensaje a las Iglesias, 1998: 525).

Como esta iniciativa hay muchas otras que se realizan a nivel nacional e incluso internacional. Actualmente existen organizaciones como la Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas (ULAJE), y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), una entidad encargada de vehicular las relaciones entre algunos sectores de la Iglesia católica y varias iglesias evangélicas (Córdoba Quero, 2014, 36). Se dan y se promueven encuentros fraternos entre católicos y evangélicos desde 2004. La Comunión Renovada de Católicos y Evangélicos en el Espíritu, que se promueve en Argentina, es un digno ejemplo. El mismo cardenal Bergoglio alentaba esta iniciativa (Córdoba Quero, 2014, 41-42).

En el plano teológico, se van dando también pequeños pasos, quizá menos que a nivel práctico, pero muy significativos. Debe ser motivo de esperanza el que haya dentro de las comunidades pentecostales, un creciente número de teólogos (Merino Beas, 2018: 302). Existen actualmente en América Latina varias redes de trabajo y reflexión teológica de pertenencia pentecostal. Entre ellas están la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP); el Foro Pentecostal Latinoamericano (FPL) y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Todas ellas tienen apertura al diálogo ecuménico (Merino Beas, 2022: 131). Esto facilita la autocomprensión del pentecostalismo y una apertura creciente al ecumenismo. No es un detalle secundario, puesto que, como bien anotan K. J. Kuschel y J. Moltmann (1996: 408), «el diálogo con los pentecostales no debe ser,

ni mucho menos, una calle de dirección única. La consigna será una percepción y corrección mutuas, impulsadas por el mismo y único espíritu de Jesucristo». Para que esto sea posible es indispensable que el pentecostalismo siga desarrollando músculo teológico.

3.3. Dificultades del diálogo

Son varias las dificultades con las que tropieza el diálogo entre católicos y pentecostales en América Latina. Dentro del pentecostalismo, así como hay iglesias y líderes muy abiertos al diálogo, hay también comunidades que alientan sentimientos “anti-católicos”, y propagan un discurso cargado de desprecio hacia la Iglesia. La Conferencia de Aparecida reconoce que «muchas veces no es fácil el diálogo ecuménico con grupos cristianos que atacan a la Iglesia Católica con insistencia» (n. 100g). Desde luego, no se debe incluir aquí a todos los pentecostales, pero esta situación genera mucha confusión entre los católicos, sobre todo en los laicos.

La autonomía de casi todas las iglesias pentecostales, algo de lo que el movimiento se siente orgulloso, dificulta también el diálogo. Son miles las denominaciones e iglesias que pululan en la región, y la mayoría de ellas, si no todas, son independientes en sus decisiones. Para el año 1994, se calculaba que unas 6, 000 congregaciones nuevas nacían cada año en Latinoamérica (Galindo, 1994: 313). De ahí que, sostener el diálogo implique una tarea intensa. Quizá ayuden en este sentido las asociaciones de iglesias pentecostales y evangélicas. Sin embargo, no hay que olvidar que las decisiones que allí se toman no tienen carácter vinculante para las iglesias. De hecho, muchos de los participantes en el diálogo lo hacen a nombre propio, y no como líderes de sus comunidades. Otros han dejado el diálogo porque se les ha desaconsejado o prohibido desde sus congregaciones.

Adicionalmente, hay que destacar que la fuerte impronta de pentecostalismo del cristianismo latinoamericano, sobre todo del cristianismo no católico, implica que el ecumenismo tenga que buscar su propio camino en esta latitud, puesto que las iglesias nacidas de la Reforma con las que el catolicismo mantiene un activo diálogo en otras regiones, son minoritarias en este continente. De manera que, los principios del ecumenismo que operan en Europa o en el diálogo con las Iglesias orientales, no son siempre aplicables a la realidad latinoamericana (Merino Beas, 2017: 406).

También es verdad que esto, más que como una dificultad, podría verse como una oportunidad para que el diálogo fecunde en este continente de forma nueva y creativa.

De parte de la Iglesia católica también ha habido y sigue habiendo inconvenientes. A nivel magisterial, hasta Aparecida, daba la impresión de que existía un doble discurso: por un lado, se invitaba a los pentecostales al diálogo, y algunos de sus representantes participaban como observadores en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, al menos en las últimas tres. Pero, por otro lado, se les seguía tratando como “sectas”, “movimientos religiosos libres” o “nuevos movimientos religiosos”. Hoy en día se puede decir, por fortuna, que esta situación ha cambiado, al menos a nivel teológico y magisterial, y así queda reflejado, por ejemplo, en Aparecida, que ya no se refiere a ellos con ninguno de los términos antes mencionados. Sin embargo, el lenguaje usado por décadas para denominar a los pentecostales no se borra fácilmente de la memoria del pueblo católico. Hace falta mucho trabajo para formar y concientizar a los laicos en este sentido.

Otro obstáculo con el que se encuentra este diálogo es el desconocimiento por parte de los laicos, un problema que afecta al ecumenismo en general. Si bien es verdad que entre los teólogos y jerarcas de las distintas iglesias se promueven y se dan encuentros, entre los laicos muchas veces se desconocen estas iniciativas. Y lo mismo se puede decir de los documentos que emanan del diálogo. En el caso particular de Latinoamérica, esta realidad es incluso más aguda. Hace falta mucho trabajo para dar a conocer los frutos del ecumenismo, y específicamente del diálogo entre católicos y pentecostales, que es, si se quiere, el que más incumbe a la Iglesia latinoamericana, puesto que el pentecostalismo gana cada día más fuerzas en esta zona geográfica.

Todas estas trabas han provocado que el diálogo se ralenticé. En el 2016, el CELAM realizó una consulta a las Conferencias Episcopales, para medir el pulso del ecumenismo en la región. Los resultados no parecen alentadores. Se perciben «signos de cansancio, frustración y estancamiento, e incluso se podría hablar de un invierno ecuménico» (Escobar Soriano, 2016: 8). Entre los aspectos negativos que recoge el informe se cuentan, además de las razones que aquí hemos mencionado: falta de interés a distintos niveles de la Iglesia; falta de especialistas en la materia;

escasa formación ecuménica, incluso en los seminarios y centros de enseñanza teológica (Escobar Soriano, 2016: 11-12).

Precisamente este momento de estancamiento deber se motivo para que la Iglesia se empeñe en relanzar el diálogo, potenciarlo, animar a más comunidades pentecostales a que se unan a él, y sobre todo, promover entre los laicos una verdadera conciencia ecuménica. No es una tarea sencilla. El ecumenismo en general nunca ha sido fácil. Pero la Iglesia latinoamericana debe asumir este desafío, la obligan a ello dos razones, una interna y otra externa: el impulso ecuménico irreversible que desde el Vaticano II anima a la Iglesia universal, y el auge del pentecostalismo en el continente.

Conclusiones

1. La hegemonía que la Iglesia católica ostentaba en América Latina hasta principios del siglo XX se ha roto para siempre. En la tesitura actual, el pentecostalismo, que crece a pasos agigantados, debe provocar una reflexión profunda en la Iglesia católica. Lo primero, es mirar hacia adentro, y preguntarse por qué millones de católicos deciden cada año abandonar las filas de la Iglesia y pasar a formar parte de una comunidad o iglesia pentecostal. Indagar honestamente en esta cuestión, lleva necesariamente a pensar si es necesaria una conversión pastoral en la Iglesia latinoamericana. A la luz de las conferencias del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, se concluye que sí.

El catolicismo latinoamericano ha de ser valiente para buscar nuevas formas de ser y estar en el continente, y despegarse de aquellas que ya no responden a la realidad que se vive hoy. En este trabajo hemos abordado solamente tres líneas en las que se concretiza un desafío como este. Se pueden resumir en tres palabras: experiencia, participación y formación. Los sondeos realizados no reflejan una realidad que se esconde detrás de los números: que un alto porcentaje de los católicos que abandonan la Iglesia se encuentran entre los sectores con una escasa o casi inexistente formación en la fe, no viven una experiencia profunda de fe católica y no están implicados en las celebraciones litúrgicas de sus comunidades. De ahí que la Iglesia necesite poner el foco en estas tres cuestiones.

Avanzar en esta dirección implica desprenderse de modelos pastorales desfasados, muchas veces basados en una eclesiología clerical, que

ha hecho mucho daño en la Iglesia en general, y en América, en particular. Por fortuna, se han dado importantes pasos para salir de este modelo, pero queda mucho trabajo por delante.

2. El diálogo entre católicos y pentecostales debe ser un motivo de alegría para ambos. Los dos participantes pueden enriquecerse mutuamente. El catolicismo puede aprender del pentecostalismo: de su ímpetu misionero, de su profundo aprecio por las Sagradas Escrituras, y de su capacidad de adaptación y penetración en cualquier realidad con la que se encuentra. Por su parte, el pentecostalismo puede recoger de la Iglesia católica la rica tradición que aportan veinte siglos de reflexión teológica, su capacidad de mantener la unidad doctrinal y jerárquica, y su fecundo diálogo con la cultura, el arte, la filosofía y las ciencias.

Para ello es necesario asumir el desafío del ecumenismo, dar a conocer el dialogo existente, potenciarlo y animarlo. No menos importante es tratar de involucrar a más iglesias pentecostales. Una tarea nada sencilla, teniendo en cuenta la historia de desconocimiento mutuo, que lleva a la desconfianza, y muchas veces hasta al rechazo recíproco. A esto hay que sumar la actitud completamente cerrada al diálogo que hasta ahora reflejan muchas comunidades pentecostales.

A pesar del *impasse* en el que se encuentra actualmente el diálogo, hay que valorar los pasos que se han dado, y seguir trabajando en esa dirección. Ante estos aparentes estancamientos o regresiones, conviene tener en cuenta las palabras del padre P. Langa, un experto en ecumenismo: «siempre he creído que en esto del ecumenismo nunca se avanza de forma rectilínea, sino en *zig-zag*. Cuando crees que estás retrocediendo resulta que estás avanzando» (Entrevista, 2020). No hay que olvidar que el ecumenismo no es un proyecto meramente humano, sino un impulso del Espíritu.

Bibliografía

- ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE (2021). Librería Editrice Vaticana.
- ARANDA, ANTONIO (1993). «Iglesia católica y confesiones cristianas frente a las sectas en américa latina», en *Scripta Theologica*, 25: 943-972.
- BOSCH, JUAN, (1998). *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Estella, EVD.

- BRAHM, SOFÍA (2021). «Realidad religiosa de Latinoamérica», en *Humanitas*, 98: 562-589.
- CELAM (1955). *Documento Conclusivo de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf [Consulta: 08- abr- 2024].
- (1979). *Documento Conclusivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf [consulta 10- abr- 2024].
 - (1993). *Documento Conclusivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá, Editorial Celam.
 - (2007). *Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá, Editorial Celam.
 - (2022). *Hacia una Iglesia sinodal, en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*, Bogotá, Editorial Celam.
- CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid, BAC (1965).
- CÓRDOBA QUERO, HUGO (2014). *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemática del Ecumenismo y la pluralidad religiosa*, Buenos Aires, Gempir Ediciones.
- DENZINGUER HEINRICH – HÜNERMANN PETER (2006). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- DICASTERIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS. Documentos del diálogo católico-pentecostal. En <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo.html> [Consulta 28- mar- 2024].
- D+I LLORENTE&CUENCA (2014). *Cambio religioso en América Latina. Presente, pasado y porvenir*, en: https://ideas.llorenteycuenca.com/publico/140917_dmasi_Informe_Especial_cambio religioso_america_la tina_ESP.pdf [consulta: 05- abr- 2024].
- DICASTERIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS (1989). *Perspective on Koinonia. Report from the third Quinquennium of the Catholic-Pentecostal International Dialogue (1985-1989)*, en <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione>

-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo/1989-prospettive-sulla-koinonia/testo-in-inglese.html [Consulta 15- abr-2024].

ENCUENTRO CATÓLICO-PENTECOSTAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO (1998). «Mensaje a las Iglesias», en *Medellín* 95 (1998) 523-527.

ERRÁZURIZ OSSA, FRANCISCO JAVIER (1999). «Documento de Santiago. Acuerdo sobre el bautismo», en <http://www.iglesia.cl/594-documento-de-santiago-acuerdo-sobre-el-bautismo.htm> [Consulta 19- abr- 2024].

GALINDO, FLORENCIO (1994). *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista Evangélica de América Latina*, Estella, EVD.

HALLENWEGER, WALTER (1996). «De la Asuza Street al fenómeno de Toronto. Raíces históricas del movimiento Pentecostal», en *Concilium* 265: 413-427.

KUSCHEL, KARL JOSEPH, – MOLTMANN, JÜRGEN (1996). «Editorial», en *Concilium*, 265: 407-409.

LANGA, PEDRO (2015). Entrevista, en <https://unidadencamino.com/entrevista-a-pedro-langa-apostoles-de-la-unidad/> [Consulta 08- ene-2024].

LATINOBARÓMETRO (2023). *Banco de datos*, en <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> [consulta 10- feb- 2024]

MARTÍN, CÁNDIDO (1998). *El laberinto de las sectas*, Madrid, Religión y Cultura.

MASSINGBERD, J. (1972). «Catolicismo Pentecostal», en *Concilium*, 79: 391-397.

MCCREADY, W. C. (1972). «Los Pentecostales: análisis sociológico», en *Concilium*, 72: 256-259.

MERINO BEAS, PATRICIO (2017). «El diálogo ecuménico animado desde el Celam», en *Theologica Xaveriana*, 184: 387-410.

– (2018). «Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural», en *Cuestiones Teológicas*, 45, 104: 299-322.

– (2022). «Ecumenismo con pentecostales. Análisis desde la producción bibliográfica reciente en lengua castellana», en *Veritas*, 51: 129-144.

PAPA FRANCISCO (2013). «Discurso al Comité de Coordinación del Celam», en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html [Consulta 11- mar- 2024].

- (2022) Mensaje con motivo del 50 aniversario de la institución de la comisión para el diálogo católico-pentecostal, en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2022/documents/20220708-messaggio-dialogopentecostale.html> [Consulta 29-mar-2024].
- PEW RESEARCH CENTER (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*, en: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> [consulta 07- abr- 2024].
- SCAMPINI, JORGE (1998). «Algunas reflexiones ante la presencia Pentecostal», en *Medellín*, 95: 407- 433.
- (2001). «Los grupos pentecostales: una experiencia cristiana que nos sigue cuestionando», en *Comunio Argentina*, 39: 86-99.
- SEMÁN, PABLO (2019). «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina», en *Nueva Sociedad*, 280: 26-46.
- SEPÚLVEDA, JUAN. *Algunas notas sobre el Pentecostalismo en América Latina*, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=3531 [consulta 10- abr -2024]
- STATISTA (2020). *Afiliación religiosa en América Latina a 2020, por tipo*, en <https://es.statista.com/estadisticas/1285118/afiliacion-religiosa-en-america-latina-por-tipo/> [consulta 30- mar-2024].
- USMA GÓMEZ, JUAN FERNANDO (1998). «El Dialogo Internacional Católico Pentecostal 1972-1998. Reseña histórica, presentación de la Relación final de la cuarta fase: Evangelización, proselitismo y testimonio común, y perspectivas», en *Medellín*, 95: 449-470.

Contribuciones de la ética de las profesiones para la renovación de la misión y la espiritualidad de la vida religiosa

Dr. Roberto Noriega Fernández, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
ORCID: 0000-0001-5801-987X
roberto_noriega@agustinosvalladolid.edu.es

Recibido: 22 de abril 2024 / Aceptado: 9 de agosto 2024

Resumen: La crisis de los abusos en el seno de la Iglesia ha puesto de manifiesto la existencia de muchas deficiencias entre las que se encuentran la mala gestión del poder que generan las peculiares relaciones del ámbito eclesial. En ese escenario es importante repensar más amplia y profundamente las exigencias y prioridades éticas al interior de la VC y en sus diversos carismas evangelizadores. En este trabajo se acude a la ética profesional para presentar las contribuciones disponibles en dicha labor. Inicialmente se delimita el marco general que permite integrar la peculiar vocación religiosa con las exigen-

cias de las profesiones. En un segundo momento, se acude a las funciones del ministerio ordenado como cauce válido de expresión de la deontología religiosa sugiriendo algunos valores y principios a priorizar en esa tarea que tiene como valiosos instrumentos la auditoría ética y los códigos deontológicos, presentados en la tercera parte como complementos de la espiritualidad.

Palabras clave: Ética profesional, vida religiosa, espiritualidad, código deontológico

Contributions of the professional ethics to the renewal of the mission and spirituality of religious life



Abstract: The crisis of abuse within the Church has revealed the existence of many deficits, among which are the mismanagement of power generated by the peculiar relations of the ecclesial sphere. In this scenario, it is important to rethink more broadly and deeply the ethical demands and priorities within the VC and in its various evangelizing charisms. In this text, professional ethics is used to present the contributions available in this work. Initially, the general framework is delimited that allows the integration of the religious vocation with the demands of the professions. In a

second moment, the functions of the ordained ministry are used as a valid channel of expression of religious deontology, suggesting some values and principles to be prioritized in this task, which has as valuable instruments the ethical audit and the deontological codes, presented in the third part as complements to spirituality.

Keywords: Professional ethics, religious life, spirituality, deontological code

Introducción

La crisis de los abusos en el seno de la Iglesia puede ser analizada como un poliedro que tiene muchas caras –alguna de las cuales no es suficiente conocida todavía (Angulo, 2021; CLAR, 2022)– y ha puesto de manifiesto varias realidades que desafían a la Iglesia y a la VC en su vida y misión evangelizadora. Para el objetivo de este trabajo se podrían señalar las siguientes:

En lo que respecta a la virtud de la integridad, comprendida como la condición moral que aglutina la honestidad y la rectitud en la intención y en las acciones propias de los ministros y en las personas consagradas se había dado por supuesta una condición casi natural e incuestionable. Más allá de los pequeños ‘pecados’ perdonables se comprendía, por diversos motivos, que la dignidad consagrada y ministerial llevaba aparejada por la gracia de Dios dicha condición, minusvalorando las exigencias de cuidado y formación personal también en las cuestiones morales. Es posible que haya afectado también a la selección vocacional, permitiendo el acceso o la continuidad de personas inadecuadas.

Por otro lado, se ha advertido que con frecuencia la formación ética recibida ha incidido en cuestiones teóricas, mostrando dificultades para ser integrada en las opciones vitales y las prácticas de los miembros de la VC. Lo cual ha podido afectar a la fundamentación moral del comporta-

miento afectivo y a los procedimientos para tomar decisiones en situaciones personales muy complejas y conflictivas. Permítasenos señalar que uno de los síntomas de esta apreciación son las distorsiones cognitivas de los abusadores y los mecanismos de autoengaño que les han servido para mantener la conciencia tranquila (Echeburúa, 2018).

Por último, el trabajo y en especial lo que respecta al *cuidado y protección de personas vulnerables*, presenta situaciones necesitadas de una especial sensibilidad y preparación específicas de cada colectivo –menores o adultos– y de procedimientos de acción y tomas de decisiones que necesitan una preparación particular. La falta de atención o de formación para cuidar los modos de aproximarse de ellos ha posibilitado la toma de decisiones equivocadas con el consecuente sufrimiento de las víctimas.

El objetivo de este texto es enriquecer la reflexión y la formación deontológica personal e institucional, apostando por ella como una de las prioridades para mejorar la formación de los miembros de la VC y ministerial, a la que el padre Domingo Natal ha dedicado varias décadas de su biografía. Se intuye el beneficio de esta reflexión en la práctica del buen gobierno y en la mejoría de la vida y de la misión evangelizadora cultivando una cultura del cuidado y una perfección en el acompañamiento. No resulta extraño a lo que se ha designado como la “revolución ética” (Torralba, 2016).

Presentaremos un marco deontológico inicial en un primer momento; ofreceremos una sistematización de las funciones evangelizadoras aglutinadas en torno de los tres ‘munus’ ministeriales acompañadas de algunos valores profesionales y principios éticos destacables, terminando con la presentación de algunos instrumentos valiosos inspirados en las éticas profesionales.

Esta reflexión que se hace podría alcanzar niveles y formas institucionales, pero es presentada ante todo como una tarea personal con espacio para la formación permanente que es recordado en el Directorio para la vida de los presbíteros dentro de aquel “continuo trabajo sobre sí mismos –correspondencia a la obra de santificación del Espíritu Santo–, que permite profundizar y recoger en armónica síntesis tanto la formación espiritual, como la humana, intelectual y pastoral” (2013: 88).

I. Marco deontológico-profesional

El cuidado y protección de las personas vulnerables (menores o adultos) que se relacionan con los miembros de la VC supone prestar atención especial al ejercicio de las funciones evangelizadoras, rechazando las formas de acción que se pueden designar genéricamente como malas prácticas. Estas están enmarcadas dentro de lo que se denominan abusos en la gestión del poder, concretados en los niveles inferiores de los desórdenes espirituales y de conciencia, sexuales, o económicos. Esa relación le lleva a Chinnici a indicar que la cuestión de los abusos sexuales es la manifestación de un problema más amplio de “*afecciones desordenadas*” (2011: 218). Tras dicha constatación es posible aproximarse a esta cuestión en clave deontológica, pensando las exigencias y las responsabilidades presentes o ausentes.

1.1. La ética de las profesiones y la deontología aplicada al campo evangelizador

La significativa expresión ‘mala praxis’ recogida del ámbito profesional, especialmente del campo sanitario, tiene que ver primeramente con las responsabilidades jurídicas de una profesión y puede suponer la posibilidad de sanciones.

Existe una relación estrecha con el mundo moral a partir de las expectativas de dicha profesión en aquello que tal vez no está legislado, y exige una sensibilidad particular para aplicar las leyes haciendo epiqueya ajustada a las circunstancias. Hay que cumplir con las exigencias legales y mantener las obligaciones morales que sustentan la credibilidad del profesional, que no se afirma solamente cumpliendo unas pautas legales que no siempre recogen la inmensidad de circunstancias posibles.

Quien reflexiona sobre ese amplio anillo de la corrección y las acciones virtuosas ajustadas al mundo profesional es la ética de las profesiones. Es la esfera ética aplicada a la reflexión sobre los bienes internos de una profesión, los beneficios que aporta a una sociedad, las metas y bienes a perseguir y los valores y hábitos de dicha profesión. Es más amplia que la deontología profesional, que se centra en los deberes existentes en la actuación profesional de un individuo. Busca determinar las exigencias éticas irrenunciables por parte de los profesionales, y exigibles por parte de los que solicitan sus servicios.

En cuanto que la ética profesional anhela alcanzar la excelencia en las tareas realizadas se asocia sin grandes dificultades a las actividades realizadas en el ámbito pastoral-evangelizador. La tensión perfectiva permite actualizar algunas páginas neotestamentarias específicas para sostener el impulso de los discípulos enviados por Jesús a evangelizar, que aparece como modelo para la realidad misionera actual.

El subsidio de la ética de las profesiones ofrece un apoyo valioso para evangelizar de una manera más exigente y respetuosa con el receptor de la buena nueva de Jesús por las coincidencias que posibilitan fortalecer la respuesta ministerial con las intuiciones del mundo ‘profesional’ (Payá, 2000). No obstante, su uso pide prestar atención a las peculiaridades del mundo religioso/espiritual en el que está inmersa la VC y los ministerios eclesiales ante el riesgo de reducir una misión que es vocacional a algo meramente profesional.

1.2. La singularidad de las relaciones generadas en la VC

La persona que entra a formar parte de la vida consagrada, o en los sucesivos pasos de su biografía en el seno de una Congregación y dentro de la Iglesia, se sumerge en un mar de relaciones generadas por la vida comunitaria y las encomiendas recibidas para desempeñar variadas misiones. Las participaciones en las estructuras en las que se integra van a generar un conjunto de relaciones muy específicas que pueden quedar referidas del modo siguiente:

- Las relaciones canónicas con sus superiores, los formadores, los asistentes...
- Las relaciones de tipo pedagógico espiritual con sus confesores, directores espirituales...
- Las relaciones comunitarias con sus hermanos/as de comunidad, de Congregación, etc.
- Las relaciones de tono pastoral con las personas que se aproximan a él/ella, por diversos motivos preferentemente evangelizadores, con diferentes intensidades, nacidas de la espiritualidad propia o de la misión encomendada: sanitarias, sociales, penitenciarias...
- Otro tipo de relaciones de cariz laboral, académico, de servicios, etc.

Aunque en la actualidad la sinodalidad parece ser una clave de comprensión privilegiada de la eclesialidad y la fraternidad, lo cierto es que muchas de dichas relaciones son asimétricas, suceden entre dos personas situadas en distintos niveles de autoridad, decisión, responsabilidad, sabiduría, necesidad, etc.; una persona está ubicada en un plano superior y otra que lo hace en un plano inferior que la hace más débil, dependiente, vulnerable (Rinaldi, 2019). Esa situación gestionada desde limitaciones humanas de tipo psicológico, cultural, religioso, dentro de un marco institucional cerrado –como pueden ser las comunidades contemplativas– o mal gestionada por personas sin escrúpulos que desean beneficiarse de su poder (Cucci, 2020), facilita la existencia de abusos y la toma de decisiones equivocadas. No es posible olvidar que las relaciones comunitarias y las relaciones pastorales son relaciones de poder, que puede ser mal utilizado generando violencia dentro de la Iglesia (Macisse, 2003).

Los buenos deseos de paternidad/maternidad espiritual o la invocación de los valores tradicionales que sostienen la vivencia de los votos religiosos y ayudan a solucionar conflictos jerárquicos no son garantía de buenas prácticas en la gestión de dichas relaciones (Lassus, 2022; Syssoev, 2022), exigiendo el desarrollo de una sensibilidad particular para “hacer las cosas bien”, respetando la conciencia y la integridad de los miembros de las comunidades religiosas o de las personas que se aproximan a ellas (Figueroa-Tombs, 2022).

1.3. Fundamentación deontológica desde las ciencias bíblico-teológicas

La preocupación por la ejemplaridad de vida en el seno de la Iglesia específicamente de la vida consagrada nacida precisamente como modo de vida y de seguimiento de Jesucristo con radicalidad ha sido una constante en la historia de la Iglesia presentando diversos rostros. Por la sensibilidad actual y la desatención anterior se expresa en la insistencia de trabajar contra los abusos de poder y la malas prácticas con las que se expresan.

Desde la Escritura se pueden descubrir fundamentos en los que sustentar la tensión hacia una vida de una fidelidad moral de máximos, lógicamente con tonos muy diversos a los de la preocupación deontológica actual que exigen el cuidado de hacer una buena hermenéutica para no extrapolar sus enseñanzas (Pardilla, 2009). Así, en los profetas veterotes-

tamentarios, que reclamaban del mal ejercicio del profetismo ‘gubernamental’ o del uso del sacerdocio en beneficio propio existen unas raíces a las que se puede acudir para iluminar una respuesta vocacional digna. De modo semejante, las exhortaciones sapienciales solicitando sabiduría para ejercer las tareas propias agradando el Señor (Sab 9, 10) pueden ser aceptadas con el idéntico uso.

Con mayor profundidad se puede acudir a las enseñanzas de la cristología histórica que está a la base de aquellas personas consagradas cuya identidad brota de la fascinación por Jesucristo (Tagliaferri et alii, 1987). Para quienes aspiran a configurarse con Cristo y portar sus marcas (Uríbarri, 2001) desde el Nuevo Testamento es inexcusable incorporar las orientaciones vitales de Jesús de Nazaret, así como recordar las denuncias que hizo a los fariseos o los abusos del juez injusto hacia la viuda (Lc 18, 2-5). También los primeros cristianos aportan variadas exigencias para integrar los carismas y ministerios en sus comunidades valiosos para perfeccionar las tareas de la vida religiosa.

II. Sistematización desde la misión ministerial

Se puede pensar la ética de las profesiones y las exigencias deontológicas desde variadas perspectivas. Por la proximidad de la VC a las labores ministeriales, por la practicidad al recoger la diversidad de relaciones generadas –señaladas con anterioridad– aquí van a ser recogidas aplicando las funciones que el Vaticano II aplica al ministerio presbiteral: gobernar, enseñar y santificar, debidamente ampliadas al ser comprendidas de una manera abierta que las permita ajustarse a las diversas plataformas evangelizadoras¹. A pesar de llamar a una comprensión dilatada es posible que en algunos contextos pastorales muy específicos las realidades de la vida consagrada y las tareas evangelizadoras ministeriales no encajen con precisión en el marco establecido, en cuyo caso merecería un estudio más pormenorizado que sobrepasa el objetivo de estas páginas.

¹ No se pretende aquí resolver la cuestión teológica de los ministerios ordenados y no ordenados. Apenas utilizar, por ser valiosas para estructurar las exigencias deontológicas, las mismas funciones que al ser comprendidas en sentido amplio y con formas abiertas a las misiones carismáticas o laicales creemos que escapan de caer en el clericalismo.

La proximidad bíblica ayuda a realizar este ejercicio. Aunque los ministerios sugeridos en textos como el de 1 Cor 12, 27-30, no son ministerios ordenados, más bien carismas al servicio de la comunidad, precisamente por ello pueden compartir algunas funciones, valores y principios co-inspirados por la importancia del testimonio de las buenas prácticas.

II.1. Las tareas ministeriales y los riesgos que las acompañan

La variedad de las acciones que se realizan en el ámbito religioso bien sea al interno de las comunidades o en su misión evangelizadora, pueden ser englobadas dentro de esa triple misión que se expone con brevedad llamando la atención de algunos acompañantes capaces de generar prácticas erróneas.

a. Gobernar

En las tareas de gobierno se están incluyendo aquellas acciones referidas a la organización, dirección, administración... de comunidades o plataformas evangelizadoras en las que se crean espacios en los que hay que tomar decisiones directivas (ad intra de las comunidades religiosas, o ad extra, en las misiones asumidas).

Están vinculadas al riesgo de los abusos del poder cuando las decisiones a tomar caen bajo la sospecha del beneficio propio, familiar, de amistades... en una interesada búsqueda del bien común.

b. Enseñar

Esta función de enseñanza es comprendida abierta a todas aquellas actividades que se corresponden con la formación de los hermanos/as de comunidad o la misión educativo-catequética que entra dentro de la tarea propiamente evangelizadora. Son aquellas tareas que provocan relaciones asimétricas debidas a la dependencia que genera la búsqueda/necesidad de dicha formación.

Pueden ser un caldo de cultivo de los abusos de poder particularmente de conciencia por la peculiaridad de los contenidos. Se entiende que el acompañamiento espiritual es parte de esta función y participa de dicho riesgo, agravado por la difícil determinación de las fronteras junto

al sacramento de la reconciliación, que compartiría la misión de santificar (Syssoev, 2022: 45-79)².

c. Santificar

En la misión de la santificación se piensan todas aquellas acciones relacionadas con la santificación sacramental, incrementándolas al espacio litúrgico-celebrativo. Las personas que tienen el poder de organizar, proponer, animar o realizar cualquier aspecto necesario para canalizar las dimensiones celebrativas –sacramentales o no–, desde la presidencia hasta la función más humilde y necesaria adquieren un poder particular.

Tampoco están libres de prestar atención a las exigencias que nacen de sus responsabilidades en la gestión de dicho poder, ya que este se puede inclinar a aplicaciones de tono dogmático alejadas de las múltiples posibilidades ofrecidas por los rituales y libros de ordenaciones celebrativas.

Estas tres funciones no son excluyentes entre sí pudiendo tomar formas de integración ajustadas a las exigencias propias de las peculiaridades carismáticas de cada institución: educativas, sanitarias, misioneras, etc.

No cabe la menor duda de la realización ejemplar de dichas funciones en la mayoría de las acciones realizadas por la vida religiosa en la comprensión y realización de los deberes comunitarios y misionales. No obstante, por los deseos de remarcar el tono deontológico en este trabajo se ha apuntado la importancia de mantener la atención ante posibles formas de acción abusivas en torno al poder que incorporan y cuyo descuido puede tener consecuencias dramáticas varias. El papa Francisco ya denunció en un encuentro con sus hermanas jesuitas en Irlanda la unidad de los abusos poniendo en primer lugar los abusos de poder y conciencia (Francisco, 2018), que no están alejados de los abusos sexuales y económicos.

II.2. Principales valores ‘profesionales’ en juego

La reflexión de la ética de las profesiones aplicada a la VC tiene ante sí una labor primera de sensibilizar a las personas para descubrir la realidad referencial reclamada por los valores religiosos. De ahí la importancia superlativa del testimonio de vida de la persona que ‘habla’ de Dios. No

² Este autor distingue varios tipos de acompañamiento entre la paternidad, la confesión, el consejo y la dirección espiritual.

se trata solamente de considerar valioso lo que se hace, sino ascender hasta el significado de dicha acción, ante todo porque la vida religiosa es signo que embellece la Iglesia (Uríbarri, 2002: 423-439).

El carácter simbólico del ser y del actuar del discipulado que presenta la buena nueva de Jesús de Nazaret se puede expresar utilizando modelos diversos que dan cauce a la tensión hacia la excelencia. Es posible recurrir a formulaciones que se deslizan desde los tonos más negativos y denunciadores de abusos, a otras de formas positivas y propositivas. Todas deben captar la orientación hacia el fin específico de la misión evangelizadora como impulso o atracción de la conciencia y la estimativa de cada individuo, y facilitar modos de toma de decisiones que den prioridad en situaciones conflictivas a aquellas opciones que se aproximen más a la finalidad última.

Siendo, así las cosas, aquí se ha hecho la opción de señalar algunos valores que pedirán exigencias muy afinadas para los hombres y mujeres de fe en su vida y en el ejercicio de su misión. Se han seleccionado tres, creyendo identificar en ellos criterios valiosos y prioritarios para trabajar transversalmente los desafíos actuales a los que enfrenta la formación ministerial y religiosa (Trasferetti et alii, 2019).

a. El “profesionalismo”

Escrito entre comillas con la intención de liberarlo de las connotaciones negativas que pueda acarrear relacionadas con el ‘carrerismo’ o con la posible vinculación con el lucro o los privilegios. Aunque la vocación de los miembros de la vida religiosa no está movida por lo económico, que no forma parte de su esencia, sin duda ofrece un estilo de vida y un modo de sostenimiento.

Aplicamos la dimensión profesional a los ministerios comprendidos como una respuesta a la presencia de Dios en la comunidad eclesial que llama a actuar en su nombre con señales y con personas que son agentes de su amor (Gula, 2001: 22). Comprendido de ese modo permite articular la dimensión vocacional en aquellos rasgos compartidos con la dimensión profesional (Cortina, 2005). Entre ellos se puede señalar la necesidad de una formación particular, los deseos de realizar las tareas específicas, el servicio a un grupo humano, en este caso comunitario y eclesial, la aspiración a actuar bajo el prisma de la virtud de la excelencia, que huye de la

mediocridad. En ese sentido las actitudes profesionales son adecuadas tanto para una persona que viva los votos y las promesas de una vida consagrada y tenga responsabilidades ministeriales, ordenadas o no. Así parece desprenderse de las afirmaciones del Directorio para la vida de los presbíteros: “*no debería faltar tampoco el estudio de todas las cuestiones relacionadas con la vida y la práctica pastoral de los presbíteros como, por ejemplo, la moral fundamental, la ética en la vida profesional y social, etc.*” (2013: 96).

b. La confidencialidad

Es un valor de primera importancia a respetar en las relaciones que se generan en la vida religiosa y en la práctica de las funciones de los ministerios (Bush, 2003). Las informaciones del ‘secreto profesional’ a las que se accede son especialmente sensibles por referirse al ámbito religioso y de la conciencia de las personas, y por ello exigen un particular cuidado y respeto.

En la gestión de la confidencialidad se pone en juego la confianza en la persona y su función y, correlativamente, afecta a la credibilidad de la institución eclesial, la congregación, el monasterio, el colegio, la residencia, el dispensario, etc. No afecta solo a las noticias conocidas en confesión sacramental; se conocen otras muchas noticias recogidas en el acompañamiento espiritual, en los diálogos comunitarios, en el servicio a los demás. Manejarlas con prudencia –en los ámbitos interno o externo de la comunidad– es extremadamente difícil especialmente en situaciones de mucho conflicto (Melo et alii, 2004). El cuidado de las informaciones íntimas es esencial en el seno de comunidades de ambientes cerrados para alimentar ambientes respirables y fraternos en los que no tengan cabida las malas prácticas pastorales.

c. La transparencia

La vida eclesial, las comunidades religiosas, los conflictos pastorales... adolecen de transparencia, valor que hay que conjugarla equilibradamente con la confidencialidad. Muchas de las gestiones pastorales se realizan en medio de situaciones conflictivas en las que las buenas motivaciones –no escandalizar al Pueblo de Dios, no alejar a los fieles de Dios, no dividir a la comunidad...–, no pueden proteger actuaciones delictivas

amparadas en el secretismo, humus nutricio de actuaciones abusivas. La transparencia y la claridad en las decisiones avalan la moralidad de los responsables (Wheeler, 2017: 121).

La transparencia –y su compleja vivencia– parte de la fe en las personas y alimenta un clima de confianza, solicita la colaboración y evita el infantilismo. El objetivo de la gestión transparente de los datos es un criterio necesario para validar la confianza en las actuaciones ‘técnicas’ del profesional evangelizador. Así lo pide la Conferencia de los obispos de Brasil para la formación de los ministros (CBNN, 2011: 362) en lo que dice respecto a la gestión económica siendo una preocupación de referencia transferible a todos los ámbitos pastorales y los agentes evangelizadores.

II.3. Principios éticos a desarrollar en las acciones ministeriales de la VC

Los valores profesionales hay que transformarlos en normas y principios de acción, tarea doblemente compleja por la capacidad de ocultamiento y reducción que tienen las normas para recoger realidades axiológicas escurridizas, y por la tendencia usurpadora de las recetas normativas al caer en las garras del legalismo. Es el paso de la ética profesional a la deontología en la que se manejan varios principios comunes (Torre, 2000: 107-115). Siendo sobradamente conocidos se puede enfatizar su valor actual para definir las responsabilidades dentro de la amplitud de carismas y ministerios de la VC.

El principlismo surgió en el ámbito de la bioética médica de cuño liberal norteamericano. La reflexión posterior ha tratado de corregir las insuficiencias jerarquizadoras y los déficits humanísticos a los que la reflexión europea es tan receptiva, incluyendo los principios de la dignidad, integridad y vulnerabilidad (Rendtorff, 2014).

En el momento de actualizar exigencias morales para la formación de discípulos y ministerios religiosos es posible hacer este ejercicio de acudir a los principios deontológicos por los beneficios generales que tienen, recalcando la exigencia de asumir la perspectiva del otro, de la persona que recibe los beneficios de la acción evangelizadora y que podría ser una posible víctima de la mala praxis. La pericia para reconocer su presencia e incorporar la perspectiva de sus necesidades vitales, sin duda favorece

la corrección de riesgos que persigue a la toma de decisiones en las relaciones asimétricas aún las de tipo evangelizador.

a. Beneficencia

Este principio queda desarrollado en dos planos:

No maleficencia. *No hacer daño* aparece un imperativo de primer orden. Su traducción exige siempre evitar el daño o reducirlo al mínimo indispensable para alcanzar un bien posterior.

Esta prioridad que se observa claramente en el ámbito médico puede plantear algún tipo de conflicto cuando las situaciones de asimetría son leídas y enfrentadas desde espiritualidades que remarcan la dimensión sacrificial de la vida de fe. En la VC pueden aparecer dificultades de comprensión de este principio a partir de una lectura inadecuada del voto de obediencia (Martínez-Gayol, 2024), la virtud de la humildad (Lassus, 2022: 161-167) o la obligación del silencio. Siendo estos elementos importantes en la vida comunitaria no pueden servir para permitir el uso abusivo del poder por parte de los victimarios.

Beneficencia, propiamente dicha, o sea, *hacer el bien* como horizonte de acción, hacer bien el bien dirá Pangrazzi (2006). No siempre es posible hacer el bien por la existencia de casos dilemáticos en los que la presencia de conflictos lleva a escoger entre dos males para alcanzar el máximo bien posible... Por ello hacer el bien no tiene el mismo nivel de exigencia que no hacer el mal. Tan cierto es que nunca se debe hacer el mal, como que no siempre se puede hacer el bien. En la Regla de san Agustín esto queda reflejado en el trasfondo de una exhortación dirigida al superior: “*busque más ser amado por vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta a Dios por vosotros*” (VII, 46).

b. Autonomía

Aunque pudiera parecer contradictorio con el voto o la promesa de la vida religiosa de obedecer a los superiores, sin embargo, la autonomía de las personas vivida relacionalmente para realizar su vocación sirviendo a la sociedad y a la Iglesia en su institución es algo esencial para que aporten sus propios carismas y realicen sus funciones ministeriales.

La persona adulta en la fe y en la vida consagrada piensa en el bien común y lo busca asumiendo las decisiones tomadas por la comunidad, y

realizándolas competentemente en su nivel de responsabilidad. La autonomía –que es diferente del individualismo anticomunitario– es la base del principio de subsidiaridad por el que cada persona e institución desempeña –al nivel específico de su responsabilidad y poder– su misión, buscando la complementariedad en los otros agentes involucrados en la misión.

La responsabilidad mayor de coordinar los espacios de las personas en busca del bien común para la comunidad la tiene lógicamente la superiora o el superior elegido o designado, pero si este no tiene en cuenta los dones de los ‘súbditos’ y cultiva una visión comunitaria infantilizadora no estará realizando bien su misión (CIVCSVA, 2008: 14, 20). Las dificultades en la práctica de este principio pueden venir de modo especial al final de la vida de los miembros de la comunidad, o cuando la vejez o las limitaciones de la senilidad hagan se presencia.

La reflexión actual está profundizando en una cuestión muy significativa concerniente a la autonomía. Más allá del acierto ético de confiar en la conciencia del individuo, cuya dignidad pide ser protagonista de sus decisiones y director de su proyecto vital, afirmar su autonomía y adultez moral le recuerda la preocupación por conocer con profundidad los mecanismos psicológicos que las personas tienen y que pueden servir para negar la inmoralidad de sus actos, su gravedad o sus consecuencias (Martínez, 2023: 194-198). Esta exigencia crece exponencialmente para las personas revestidas con graves responsabilidades evangelizadoras y sumidas en relaciones de poder.

c. Justicia

La justicia parece ser en la actualidad uno de los reflejos más apreciados de la caridad que siempre es mayor (Benedicto XVI, 2009: 6). Ser justos es un imperativo al que no se puede renunciar y está intrínsecamente relacionado con el hecho de tratar a las personas con dignidad.

El secreto de la justicia es tratar a personas diferentes con criterios semejantes para aproximarse a cada uno según sus necesidades. San Agustín hace equilibrios increíbles cuando escribe la Regla para mantener la unidad comunitaria inspirado en los Hechos de los apóstoles cuando habla de “*que vuestro superior os distribuya a cada uno el alimento y el vestido; no a todos por igual, porque no todos sois igual de robustos, sino, más bien, a cada uno según lo que necesite*” (I, 3).

Ese trato justo en igualdad de condiciones se refiere a las responsabilidades específicas de los miembros de la comunidad religiosa (CIVCSVA, 2008: 25 e). Pero no se limita al ámbito interno, y se ve ampliado a las relaciones y compromisos externos delegados a otras personas a las que han sido encargadas tareas que responden a la misión de la institución. A la exigida caridad en el trato no se le sustraen las exigencias de justicia y la reparación de errores y daños provocados.

d. Adquirir la perspectiva del otro

A los principios señalados se suma como exigencia ética para la vida religiosa y la práctica de los ministerios la incorporación de un procedimiento de acción sutil: tratar de ponerse en el lugar del otro. No como estrategia terapéutica sino como base del auténtico humanismo basado en la alteridad (Jacquard-Cuevas, 2010: 87-89). El profesional religioso que acoge a alguien vulnerable y necesitado debe salir de su punto de vista –su intención–, e incorporar la perspectiva del otro, que se siente observado, afectado, tocado³. Este pensar desde las personas interpeladas para adquirir sus perspectivas, valorar las situaciones y buscar soluciones, será vital para abordar los abusos desde la empatía (Zollner – Carrón, 2022) y una justa reparación.

Es el otro el que siente el abrazo, escucha el comentario, cumple una orden, se sorprende por las actuaciones inesperadas, recibe (o no) lo que va buscando... Del mismo modo que el médico tiene que captar lo que necesita cada paciente, la persona consagrada ejerciendo las funciones que le pide su vocación tiene que percibir las necesidades del que se aproxima afectado por una situación asimétrica para hacerse cargo de la situación y evitar en su respuesta acciones abusivas.

Cuando la dignidad de la persona está en peligro, crece la exigencia de identificar los valores que la expresan y los principios que la defienden, pues “el ser humano es más ‘digno’ de respeto y amor cuanto más débil, miserable y sufriente...” (DDF, 2024: 19).

³ Sirva de ejemplo esclarecedor este estudio de la topografía de los toques sociales en relación con la confianza emocional entre las personas. <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1519231112> (abril del 2024)

III. Instrumentos deontológicos

Para desarrollar una estimativa ética alejada de la insuficiente formación moral de los religiosos y religiosas se contemplan varios recursos de ética práctica y aplicada. Entre ellos se encuentran los códigos de conducta o deontológicos y la evaluación ética institucional realizada con mayor libertad con la colaboración de una entidad externa. Los presentamos brevemente ajustándolos a las perspectivas de la VC.

III.1. El código deontológico

Un código deontológico es un documento que recoge una serie más o menos amplia de principios y normas éticas orientados al correcto ejercicio de una profesión. Puede tener diferente estructura y contenido, aunque gire en torno a unas constantes y categorías básicas: obligaciones privadas y personales; responsabilidades hacia las personas a las que se sirve y grupos de interés especial; obligaciones para con los colegas y la profesión; y responsabilidades hacia la comunidad o la sociedad.

Al elaborarlo se privilegia la atención sobre aspectos que conllevan un compromiso moral y los deberes de una profesión sin agotarlos puesto que existen normas y prácticas nacidas de valores educativos y culturales. No pretende dar respuesta a todas las preguntas morales existentes, sino ofrecer principios de acción, fundamentados en valores morales primarios, incluyendo “*hábitos personales, decisiones financieras, compromisos familiares, responsabilidades pastorales, relaciones congregacionales, compromisos comunitarios y mucho más*” (Trull-Carter, 2011: 17).

Lo puede elaborar una persona individualmente, o puede ser trabajado en conjunto, sinodal y colaborativamente, por medio de un proceso que culmine en un código de la institución.

La elaboración de un código tiene las ventajas de ser un instrumento de autorregulación moral de autor. Su finalidad fomenta el autocontrol y la mantiene la exigencia de realizar del modo más excelente posible las tareas de la propia misión. Ayuda a la persona a conocerse mejor, a sostener las motivaciones en el ejercicio de una misión que no se conforma con los mínimos; a marcar las pautas en las que soporta su realización personal; a señalar los modos de acción en el trato con las personas dentro y fuera de la comunidad, con menores y personas vulnerables...; a priorizar valores en situaciones conflictivas y tener pistas para solucionarlas, etc.

Por su parte, los códigos institucionales son una ayuda para los novatos que se incorporan a la misión. Les permite guiarse en su adquisición de experiencia, gestionar las dudas prácticas o enfrentar los problemas de difícil solución para los que no han adquirido la suficiente experiencia profesional, aunque puedan tener los conocimientos técnicos. Conocer el código de una institución genera pertenencia y aprecio indicando seriedad humana y religiosa.

Externamente el código deontológico es un medio de alimentar la confianza en la institución y aumentar su credibilidad. El establecimiento de unas normas profesadas y unas sanciones a los miembros que no las cumplen ofrece un aval en las personas que se aproximan a dicha institución para satisfacer una necesidad –en el caso de la vida religiosa o los ministerios con un marcado acento espiritual–, previniendo posibles conflictos y abusos (Valle, 2012:100-101).

III.2. El código deontológico personal y el proyecto personal de vida

El código deontológico no pretende ser un documento más. Dado que en el ámbito de la vida religiosa se ha realizado durante decenios un interesante trabajo de pensar la propia vida vocacional en clave de proyecto vital, se puede aprovechar la experiencia de elaborar un PPV para depurar la sensibilidad ética. Ambos documentos se mueven en distintos campos de la vida del profesional religioso –la práctica espiritual y la obligatoriedad moral–, pensando el compromiso con las responsabilidades personales, comunitarias y eclesiales. De manera que se necesitan y se complementan el uno al otro. El proyecto personal de vida espiritual alimenta al código deontológico en lo que dice respecto a las motivaciones y valores espirituales; y es completado a su vez por el código deontológico, que afila más la estimación de la normatividad moral. El uno sin el otro, en la vida comunitaria o en acción evangelizadora, se perjudican. Aquel puede quedar en meras reflexiones piadosas; este pierde su motivación final vaciando de sentido los compromisos vocacionales adquiridos.

III.3. La auditoría ética

Una evaluación ética –una auditoría– es un instrumento que analiza las buenas prácticas de las instituciones. Estudia los datos de las prácticas

y modos de actuar acostumbrados, los documentos internos y los útiles mecanismos de control (Somiedo, 2013); se señalan fortalezas y deficiencias en relación con entornos seguros, protección de personas, solución de conflictos, etc., facilitando la mejora y la corrección de riesgos. Suelen redundar en la mejora de las entidades en virtud de la confianza y la seriedad que alimentan (Torralba, 2017: 142-145).

Aplicada a las comunidades e instituciones religiosas esta evaluación –precisamente por la debilidad y el desvalimiento inherente a la pregunta moral (Vidal, 1990: 33)–, no resuelve todos los problemas que puedan existir, pero sin duda que aporta beneficios para vivir el carisma institucional de manera más fiel y actualizada.

Conclusión

Advertidos por la necesidad de las sociedades y de la Iglesia de personas consagradas que lideren comunidades religiosas y hagan uso evangélico del poder que tienen en las diferentes esferas en las que se mueven, se ha planteado la importancia de la reflexión y la vivencia de los valores y principios morales que sostienen las responsabilidades vocacionales dentro de la actual preocupación de conversión y reforma (Costadoat, 2022: 27-29).

El apoyo de la ética aplicada a las profesiones en un subsidio valioso para encauzar la respuesta de la VC a la llamada de Dios mejorando la madurez en la vivencia de las relaciones dentro y fuera de la comunidad religiosa, al mismo tiempo que permite afinar una estimativa moral en prevención de posibles abusos.

Pensar la ética profesional religiosa a partir de la extensión de las funciones ministeriales recoge con amplitud los contenidos deontológicos y ofrece instrumentos personales e institucionales que implementados en la formación inicial o permanente corregirían los déficits teóricos y complementarían la formación espiritual mucho más atendida en los documentos eclesiales.

Bibliografía

ANGULO, IANIRE (2021). “La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada” en *Teología y Vida*, 62/3: 357-388.

- BEAUCHAMP, TOM. L. – CHILDRESS, JAMES F. (1999), *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Masson.
- BENEDICTO XVI (2009), Carta encíclica *Caritas in veritate*, Roma.
- BUSH, JOSEPH E. (2003), “Pastoral Confidentiality” en: *Business & Professional Ethics Journal* 22: 67-92.
- CHINNICI, JOSEPH P. OFM. (2011), *Cuando los valores chocan. La Iglesia Católica, los abusos sexuales y los retos de la jerarquía eclesial* (Cristianismo y sociedad 81), Bilbao, DDB.
- CLAR (2022), *Vulnerabilidad, abusos y cuidado en la vida religiosa femenina. Creando una cultura del cuidado y la protección*, CLAR-Claresiana, ebook.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (2011), *Diretrizes para a formação dos presbíteros da igreja no Brasil* (Documentos 93), Brasília, CNBB.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO (2013), *Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros*, Roma.
- CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA (2008), Instrucción *El servicio de la autoridad y de la obediencia*, Roma.
- CORTINA, ADELA (2005), “Profesionalidad”, en: CEREZO GALÁN, PEDRO (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, 361-381, Biblioteca Nueva.
- COSTADOAT, JORGE (2022), “Tercer Movimiento: Los gemidos de las y los testigos de los abusos del clero” en *Revista CLAR*, 60(3): 23-29.
- CUCCI, GIOVANNI (2020), “Abusi di autorità nella chiesa. Problemi e sfide della vita religiosa femminile”, en *La civiltà cattolica* 4083-4084: 218-226.
- DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2024), Declaración *Dignitas infinita* sobre la dignidad humana, Roma.
- ECHEBURÚA, ENRIQUE (2018), “¿Qué lleva a un sacerdote a convertirse en un abusador sexual?” en *Semanario Alfa y Omega* (6 de septiembre de 2018) 8.
- FIGUEROA, ROCÍO – TOMBS, DAVID (2022), “El abuso espiritual de religiosas. Caso de estudio: Siervas del Plan de Dios”, en *Teología y vida* 63/3: 410-419.
- FRANCISCO (2018), “Dialogo con i gesuiti in Irlanda”, en *La civiltà cattolica* 4038: 447-451. <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/occorre-ridare-vita/> (abril del 2024)

- GULA, RICHARD M. (2001), *Ética no ministério pastoral*, São Paulo, Loyola.
- JACQUARD. ALBERT - CUEVAS, FERNANDO (2010), «L'altérité: fondement de l'humanisme», en *Humanisme et Entreprise* 300: 85-92. DOI 10.3917/hume.300.0085
- LASSUS, DYSMAS DE (2022), *Riesgos y derivas de la vida religiosa*, Madrid, BAC.
- MACISSE, CAMILO (2003), “La violencia en la Iglesia”, en *Testimonio* 200: 41-49.
- MARTÍNEZ, JULIO L. (2023), *Teología moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*, Maliaño, Sal Terrae.
- MARTÍNEZ-GABOL FERNÁNDEZ, NURYA (2024), “Revisitando la obediencia ante los abusos de poder en la vida consagrada”: en *Estudios Eclesiásticos* 388: 123-168. DOI: 10.14422/ee.v99.i388.y2024.004
- MELO, VICENTE DE – PARROM, JOAQUIM – MIGUELI, IVANA (2004), “Ética na administração de situações conflitivas”, en *Convergência* 377: 564-576.
- PAYÁ, MIGUEL (2009), “Sacerdocio”, en: CORTINA ORTS, ADELA-CONILL SANCHO, JESÚS, *10 palabras clave en ética de las profesiones*, Estella: 287-311. EVD.
- PANGRAZZI, ARNALDO (2006), *Hacer bien el bien. Voluntarios junto al que sufre*, Madrid, PPC.
- PARDILLA, ÁNGEL (2009), *Il Cristo della formazione. Manuale biblico e teologico di formazione alla vita religiosa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- RENDTORFF, JACOB DAHL (2014), “European Perspectives” en TEN HAVE, HENK A. M. J. – GORDIJN, BERT (ed.), *Handbook of Global Bioethics*, Dordrecht, Springer: 293-310.
- RINALDI, FABRIZIO (2019), “Abusos, poder y formación”, en: PORTILLO TREVIZO, DANIEL (coord.), *Formación y prevención. La prevención de los abusos sexuales en los procesos formativos de la Iglesia*, Madrid, Ceprome-PPC: 53-70.
- SAN AGUSTÍN, *Regla a los siervos de Dios*.
- SOMIEDO, JUAN PABLO (2013), “La falta de mecanismos de control perjudica a la Iglesia”, en: *Periodistadigital/religion* (11 de enero de 2013) <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2013/01/11/la-falta-de-mecanismos-de-control-perjudica-a-la-iglesia-religion-clerocuras-obispos-papa-roma-vaticano.shtml> (abril del 2024)

- SYSOEV, PAVEL (2022), *La paternidad espiritual y sus perversiones* (Nueva Alianza Minor), Salamanca, Sígueme.
- TAGLIAFERRI, MARIO, ET ALII (1987), *Fascinados por Jesucristo. Identidad cristológica de la Vida Religiosa*, Madrid, Publicaciones claretianas.
- TORRALBA, FRANCESC (2016), *La revolución ética*, Madrid, PPC.
- TORRALBA, FRANCESC (2017), *Liderazgo ético. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, PPC.
- TORRE DÍAZ, FRANCISCO JAVIER DE LA (2000), *Ética y deontología jurídica*, Madrid, Dykinson.
- TRASFERETTI, JOSÉ ANTÓNIO – CASTRO MILLÉN, MARIA INÊS DE – ZACHARIAS, RONALDO (orgs) (2019), *Formação: Desafios morais*, São Paulo, Paulus.
- TRULL, JOE E. - CARTER, JAMES E. (2011), *Ética ministerial. Sea un buen ministro en un mundo que no es tan bueno*, El paso (TX), Mundo Hispano.
- URÍBARRI BILBAO, GABINO (2002), *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Madrid, DDB-UPCO.
- VALLE, EDENIO DEL (2012), “Religión, sociedad y cultura en diálogo”, en SCICLUNA, CHARLES J. – ZOLLNER, HANS – AYOTTE, DAVID JOHN (eds.), *Abuso sexual contra menores*, Santander, Sal Terrae: 83-104.
- WHEELER, SONDRÁ (2017), *The minister as moral theologian. Ethical dimensions of pastoral leadership*, Grand Rapids (Mi), Baker Academy
- ZOLLNER, HANS – CARRÓN DE LA TORRE, ANTONIO (2022), “Entrevista de Rubén Cruz a Hans Zollner y Antonio Carrón de la Torre”, en *Somos Confer* 31: 4-7.

Confucio y la piedad filial

Blas Sierra de la Calle
Museo Oriental. Valladolid
blas@museo-oriental.es

Recibido: 23 febrero 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

Resumen: Se presenta brevemente la figura de Confucio, sus Analectas y su ética, en especial el concepto de “*Xiao*” o piedad filial, y se resume la doctrina del *Xiao Jing*, “Libro de la Piedad Filial”. Este pensamiento sirve de trasfondo para comprender las 24 pinturas de la obra *Ershisi Xiao*, “The Twenty four Cases of

Filial Piety” del Museo Oriental, de época republicana (1912-1948). Se completa con 28 ilustraciones en color.

Palabras clave: Confucio, piedad filial, 24 modelos de piedad filial, Museo Oriental.

Confucius and filial piety

Abstract: Here is presented Confucius, his Analects and his ethic, specially the concept of “*Xiao*”, filial piety, and a summary of the doctrine of the *Xiao Jing*, “The book of Filial Piety”. This thought is the background to understand the 24 paintings of the *Ershisi Xiao*, “The Twenty four Cases of Filial Piety” of the

Museo Oriental, done in the Republican Period (1912-1948). The study is completed with 28 colour illustrations.

Keywords: Confucius, filial piety, 24 examples of filial piety, Museo Oriental.

Introducción

Confucio es el pensador más importante de toda la historia de China. Su pensamiento ha impregnado la vida de los chinos y de otros pueblos del Extremo Oriente desde el siglo V a. C., hasta nuestros días.

La investigación que sigue a continuación está centrada, principalmente, en el tema de la piedad filial en el pensamiento confuciano. En primer lugar, se presenta muy brevemente la figura de Confucio, sus *Analectas* y su ética, en especial el concepto de “*Xiao*” o piedad filial. A continuación, se resume la doctrina del *Xiao Jing*, “Libro de la Piedad Filial”. Este pensamiento sirve de trasfondo para comprender el argumento principal de este estudio: las 24 pinturas de la obra *Ershisi Xiao*, “The Twenty four Cases of Filial Piety” del Museo Oriental, de época republicana (1912-1948).

A. Confucio (551- 479 a. C.)

El nombre de Confucio es la versión latina del chino *Kongzi o Kong-fuzi* (Kung Chiu, K’ung Tzu o Kung Fu Tzu) que significa “Maestro Kung”. Confucio nació en Nishan, en el estado feudal de Lu, en la moderna provincia de Shandong, que se encuentra a unas veinte millas de la ciudad de Qufu, donde la familia Kung construyó su mansión¹. **(Ilustración 1).**

Su padre, Shu-Liang He, era mayor cuando Confucio nació y falleció muy pronto, por lo que fue criado por su madre, Yan Zhengzai, perteneciente al clan Yan. Vivió durante el periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a. C.) el periodo final de la dinastía Zhou (c. 1050-221 a. C., según otros 1100-256 a. C.) cuando varios estados feudales estaban enfrentados unos con otros buscando el dominio.

Confucio fue uno de los muchos grandes pensadores de esta época que es considerada “*La edad de oro*” de la filosofía china, en la que florecieron las llamadas “*Cien Escuelas de Pensamiento*”. Ocupó toda una serie

¹ Existen numerosas biografías de Confucio, entre otras: Crow, (1938); Do-Dinh, (1958); Leslie, (1973) ; Wilhelm, (1980). Los datos esenciales sobre la vida de Confucio que aquí utilizamos pueden verse en: AA. VV., 1989 pp. 130-131, 305-307; Giles, 1962, pp. 398-401; Oldstone-Moore, 2003, pp. 15-16; Perkins, 1999, pp. 162-163; Sirtori, 1993, pp. 68-70; Xinzhong, Yao (Ed.) 2003, Vol. I, pp. 164-165.

de cargos oficiales en la corte de Lu. Algunos afirman que incluso fue primer ministro y habría renunciado el año 497 a. C. al no estar de acuerdo con la inmoralidad del soberano.

Se convirtió en maestro e intentó enseñar a sus discípulos a ser buenos consejeros de los señores a los que, eventualmente, iban a servir. Durante trece años viajó con sus estudiantes por diversos estados feudales aconsejando a sus gobernantes. De regreso a Lu, se dedicó a su carrera como maestro, con la esperanza que, al menos alguno de sus mejores estudiantes, tuvieran éxito en el mundo de la política.

a. La doctrina ética

Dedicó el resto de sus años –hasta su muerte en el 479 a. C.–, a trabajar en la edición de los libros conocidos como “Los Cinco Clásicos”: *Yi Jing* o *I Ching*, “Libro de las Mutaciones”; *Shu Jing*, “Libro de la Historia”; *Shi Jing*, “Libro de la Poesía”; *Li Ji*, “Libro de los Ritos”; *Chun Qiu*, “Anales de Primavera y Otoño”².

La ética confuciana –que ha servido de base de las sociedades del Asia Oriental durante más de 2.000 años–, está orientada a la creación de una sociedad armónica y a un estado virtuoso y benevolente. Un papel clave tienen las llamadas “*Cinco relaciones*”: entre padre e hijo; entre hermano mayor y hermano menor; entre marido y esposa; entre amigo y amigo; entre gobernante y súbdito. Cada una de las relaciones tiene sus específicas responsabilidades: 1. Un padre debe a su hijo educación, cuidado y formación moral; un hijo debe a su padre obediencia, respeto y cuidado en la ancianidad y, después de la muerte. La relación padre-hijo establece el modelo básico para otras relaciones; por eso la virtud de la “Piedad Filial” (*Xiao*) es la base de la estructura social. La desobediencia filial era considerada como el peor de los crímenes. Incluso el emperador estaba obligado a practicar la piedad filial. 2. El marido y la esposa tienen que cuidar uno del otro. El marido debe proteger a la esposa y proporcionarle lo necesario; la esposa debe ser obediente y mantener la casa. 3. El hermano mayor es responsable de los hermanos más jóvenes; y los menores deben deferencia al hermano mayor. 4. La relación entre el gobernante y el súbdito es paralela a aquella entre el padre y el hijo. El

² Legge, 1991.

gobernante debe proporcionar cuidado y guía; y el súbdito debe ser obediente y leal. 5. Los amigos deben ser leales entre sí. El amigo más joven debe siempre tener un sentido de respeto hacia el amigo mayor³.

He Yan (c. 195-249 a. C.) realizó un comentario de las Analectas de Confucio que sería considerado como normativo durante unos mil años, hasta que su interpretación fue sustituida por el comentario de Zhu Xi (1130-1200). A este último, al filósofo Zhu Xi, se debe la recopilación de “Los Cuatro Libros”. Aseguran que en ellos se contienen las enseñanzas de Confucio. Son el *Lunyu* o “Analectas”; el *Mengzi*, o “Mencio”, el *Daxue* o “Gran Aprendizaje”; y el *Zhong Yong*, o “Doctrina del Medio”⁴.

b. La piedad filial en Las Analectas

Las Analectas “*Lun Yu*”, es una obra atribuida a Confucio que contiene sentencias de sabiduría y diálogos con sus discípulos. Estos pensamientos fueron aceptados como ortodoxos por el gobierno imperial chino durante la dinastía Han (206 a. C. -220 d. C.) El libro contiene 497 versos en veinte capítulos. Las Analectas fueron recopiladas por los discípulos de Confucio después de su muerte, y son consideradas como la fuente más fiable de su pensamiento. En ellas se resalta la virtud personal y el comportamiento moral como el camino para mantener la armonía en la familia y en la sociedad.

El tema de la piedad filial es tratado en varias sentencias. Ya en el Libro Primero de las Analectas el filósofo se pregunta: “¿Y no son acaso la devoción filial y el respeto a los mayores los verdaderos cimientos de una vida generosa?” (*Libro I, 2*)⁵.

El comportamiento filial supone la imitación de los padres: “*Dijo el Maestro: mientras vive el padre de un hombre marca las tendencias de éste; cuando muere, marca su conducta. Si durante tres años el hombre no cambia los hábitos de su padre puede ser llamado filial*” (*Libro I, 11*)⁶.

³ Oldstone-Moore, 2003, pp. 55-56.

⁴ Couvreur, 1972. Por lo general se ha intentado transmitir los nombres chinos siguiendo el sistema *pinyin*, y poniendo entre paréntesis la transcripción en sistema Wade-Giles. No obstante, en algunas citas, al usar libros antiguos se mantiene la transcripción Wade-Giles, al no disponer de la correcta transcripción *pinyin*.

⁵ Confucio, 1981, p. 21.

⁶ Confucio, 1981, p. 24.

Cuando los discípulos preguntaron a Confucio en qué consistía la piedad filial, él respondió: “*El no ser desobediente*”. Ante esta respuesta Fan Ch’ih le preguntó: “¿*Qué quiere decir?*”. El Maestro respondió: “*Mientras los padres están vivos servirles correctamente; cuando están muertos, sepultarlos con todos los ritos filiales y ofrecerles sacrificios de acuerdo con las ceremonias correctas*” (Libro II, 4)⁷.

En las Analectas se encuentra la famosa “Regla de Oro”. Cuando Cheng Kung preguntó el significado de la virtud, el Maestro dijo: “*No le hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti*” (Libro XII, 2)⁸. Esa misma idea la volverá a repetir más adelante cuando Tsu Kung le pregunte si existe una regla de conducta para toda la vida: “*El Maestro replicó: No le hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti*” (Libro XV, 20)⁹.

El concepto de piedad filial fue también fuertemente defendido por Mencio (372-289 a. C.), el segundo filósofo confuciano más importante.

B. El libro de la piedad filial

El “Libro de la Piedad Filial” *Xiao Jing* (*Hsiao-Ching*) ha sido utilizado como texto básico de educación para los estudiantes chinos desde tiempos de Confucio hasta la actualidad. Fue compuesto entre el siglo tercero y el siglo segundo antes de Cristo, pero se suele atribuir a Zengzi (Tseng Tzu) (505 a. C.-437 a. C.) un discípulo de Confucio. Además, el mismo fue considerado como un ejemplo de piedad filial. El es también el protagonista de algunas anécdotas filiales que ilustran el ideal del “*Xiao*”, encarnando en sí la piedad filial y convirtiéndose en su símbolo¹⁰.

El libro es un diálogo entre Confucio y Zengzi, en el que el Maestro defiende que la piedad filial es el fundamento de toda moralidad. Argumenta que uno puede convertirse en un buen ciudadano leal al soberano y obediente al gobierno, solamente si primero ha aprendido a servir, obedecer, y reverenciar a sus padres. Debido al énfasis que el pensamiento

⁷ Confucio, 1981, p. 28.

⁸ Confucio, 1981, p. 104.

⁹ Confucio, 1981, p. 132.

¹⁰ Para una biografía de Zengzi ver: Giles, 1962, pp. 768-769; Boix Llaquería, en Confucio, 2023, pp. 26-28.

confuciano otorga a la piedad filial, la familia ha sido siempre la institución social más fuerte en la sociedad china¹¹.

La obra *Xiao Jing*, en un principio fue considerada como obra del propio Confucio. Este fue el punto de vista que prevaleció desde la dinastía Han hasta el periodo Tang (618-907). Sin embargo, los estudiosos del periodo Song (960-1279) –aunque mantienen su evidente inspiración en la doctrina de Confucio–, consideran que fue redactada posteriormente, alrededor del año 239 a. C.¹². **(Ilustración 2).**

La obra está dividida en nueve libros que se estructuran en 18 capítulos. En el primer capítulo Confucio explica a su discípulo Zengzi el significado de la piedad filial: “*El Maestro Confucio dijo: la piedad filial (los deberes de los hijos hacia los padres) es la fuente de la que manan todas las virtudes y también el punto de partida de toda la educación (...) El primer deber de un hijo es poner atención a todos los deseos de sus padres. El siguiente es servir a los gobernantes con lealtad; y el último es establecer una buena reputación para sí mismo*”¹³.

El capítulo segundo trata del deber filial del emperador; el tercero del deber filial de los señores feudales; el cuarto del deber filial de los altos oficiales; el quinto del deber filial de los letrados y el sexto del deber filial de la gente común del pueblo. En el capítulo séptimo se habla de los tres poderes y el maestro Confucio afirma: “*La piedad filial es la ley inmutable del cielo, la natural rectitud de la tierra y los deberes prácticos de los hombres. Las leyes inmutables del cielo y de la tierra, éstas son las que el pueblo toma como modelo*”¹⁴.

El capítulo octavo trata del gobierno por medio de la piedad filial. Confucio afirma que “*antiguamente los soberanos iluminados gobernaban el imperio con la piedad filial y no osaban descuidar a los súbditos de los pequeños estados*” y concluye diciendo que “*gracias al principio de la pie-*

¹¹ PERKINS, 1999, p. 157.

¹² Sobre toda esta cuestión ver: Xinzhong, Yao (Ed.) 2003, Vol. II, pp. 681-682.

¹³ Tenemos delante cuatro versiones de la obra *La Piedad Filial*, una en inglés, otra en italiano y dos en español. Por lo general nos ajustamos más a la edición inglesa: Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 16-17. En algunos casos se completa la información con las otras versiones: Confucio, 1974, p. 71; Domínguez, 1978, p. 21; Confucio, 2023, pp. 38-39.

¹⁴ CRANMER - KAPADIA (Ed.) 1908, p. 20; Confucio, 1974, p. 74-75; Domínguez, 1978, p. 25; Confucio, 2023, pp. 51-53.

*dad filial todo el mundo puede vivir en armonía y paz y no surgen ni calamidades ni desastres, ni desórdenes ni rebeliones*¹⁵.

En el capítulo noveno Zengzi le pregunta a Confucio si la piedad filial es la virtud más alta que posee un gran sabio. A lo que el Maestro responde: *“No hay nada más grande en el mundo que el hombre, y no hay nada más grande en el hombre que la piedad filial. El primer deber de un hijo es venerar a sus padres, y, con el fin de mostrar reverencia hacia los padres difuntos, él tiene que ofrecer sacrificios cuando ofrece sacrificios al cielo*¹⁶.

En el capítulo diez Confucio expone en qué consiste la conducta filial: *“Este es el modo como un hijo filial debe servir a sus padres: 1. Debe venerarlos en la vida diaria. 2. Debe intentar hacerles felices de todos los modos posibles, especialmente cuando se sirve la comida. 3. Debe tomar un cuidado extra cuando están enfermos. 4. Tiene que mostrar una gran tristeza por ellos cuando se mueren. 5. Tiene que ofrecer sacrificios por sus padres difuntos con la mayor solemnidad. Si él cumple estos deberes, entonces se puede considerar que ha cumplido todo lo que un hijo debe hacer*¹⁷.

Al hablar de los cinco castigos, en el breve capítulo once, afirma que, entre las 3.000 ofensas o crímenes, ninguna es mayor que el incumplimiento de la piedad filial¹⁸.

Tratando del progreso de la vía esencial, en el capítulo doce Confucio dice. *“El mejor modo de enseñar al pueblo a amar a sus soberanos es que, en primer lugar, el soberano ame sus propios padres; para enseñarles a ser educados unos con otros, el soberano debe ser el primero en ser educado con todos sus mayores*¹⁹.

¹⁵ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, p. 21-22; Confucio, 1974, p. 75-76; Domínguez, 1978, p. 25-26; Confucio, 2023, pp. 54-56.

¹⁶ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, p. 23; Confucio, 1974, p. 76-77; Domínguez, 1978, p. 27; Confucio, 2023, pp. 57-58.

¹⁷ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, p. 25; Confucio, 1974, p. 78; Domínguez 1978, p. 29; Confucio, 2023, pp. 62-63.

¹⁸ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, p. 20; Confucio, 1974, p. 79; Domínguez, 1978, p. 29; Confucio, 2023, p. 65.

¹⁹ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, p. 27; Confucio, 1974, p. 79; Domínguez, 1978, p. 31; Confucio, 2023, pp. 67-68.

Los capítulos trece y catorce hablan brevemente del progreso en la virtud y de los progresos por crecer en reputación y hacer el nombre glorioso²⁰.

En el capítulo quince se indica algunos límites de la piedad filial, en caso de que el padre o el superior ordenen algo injusto o erróneo. Se afirma: “*Cuando la orden es equivocada un hijo debe resistir a sus padres, y un ministro debe resistir a su Augusto Maestro (...) Por consiguiente, en casos irracionales hay que resistir. ¿Cómo puede ser llamado filial quien obedece a su padre cuando le ordena hacer algo erróneo?*”²¹.

En el capítulo dieciséis se habla de la influencia y los frutos de la piedad filial, entre ellas la armonía: “*Cuando un emperador puede vivir en armonía con sus mayores, habrá armonía en todos sus dominios entre superiores e inferiores; y cuando él es filial al Padre Supremo –el Cielo– y a la Madre –la Tierra–, será bendecido por ella*”²².

Tras un breve capítulo diecisiete sobre el servicio al soberano la obra *Xiao Jin* se concluye con el capítulo dieciocho en el que se trata el tema del luto por los padres. Tras el llanto, ayuno, aflicción y tristeza “*después de tres días el hijo de luto puede tomar alimentos. De este modo enseña al pueblo que los muertos no deben menospreciar la integridad de los vivos, ni la abstinencia conducir a la destrucción de uno mismo. Esta es la doctrina recibida de los buenos hombres del pasado. El luto debe prolongarse por tres años sólo. Esto nos muestra que hay un término para nuestra pena*”²³.

C. Los 24 modelos de la piedad filial

La obra *Ershisi Xiao* o *Erh-Shih-Szu-Hsiao*, “Los 24 Modelos de piedad filial”, al final de la época imperial, era tan popular en China que cada hogar tenía al menos un ejemplar. Incluso hoy día las personas ancianas pueden todavía recordar muchas de esas historias.

²⁰ Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 27-28; Confucio, 1974, p. 80; Domínguez, 1978 p. 31; Confucio, 2023, pp. 69–72.

²¹ Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, p. 29; Confucio, 1974, p. 81; Domínguez, 1978, p. 33; Confucio, 2023, pp. 74-75.

²² Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, p. 30; Confucio, 1974, p. 82; Domínguez, 1978, p. 33; Confucio, 2023, pp. 76-77.

²³ Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 31-32; Confucio, 1974, pp. 82-83; Domínguez, 1978, p. 35; Confucio, 2023, pp. 81-82.

Los ejemplares de ese libro sobre la piedad filial era uno de los principales medios a través del cual se transmitían los valores confucianos al pueblo llano. Debido a su gran popularidad estos libros modelaron en gran medida, las expectativas de cómo un hijo debía actuar, y prestar amor a los padres, tanto si están vivos, como si están muertos.

a. Origen de la obra y autor

La primera obra conocida que lleva este nombre *Ershisi Xiao* es del periodo de las Cinco Dinastías (907-960). Se trataría de un himno budista que era recitado por un predicador antes de comenzar la lectura de un sutra.

Las representaciones de esta obra durante la dinastía Song (960-1279) testimonian la popularidad de estas historias. La versión más famosa de “Los 24 modelos de piedad filial” es la realizada por Guo Jujing (1295-1321) –conocido con el nombre personal de I Tsu–, que se convertirá en modelo para todas las versiones posteriores²⁴.

Guo Jujing fue ejemplar en la práctica de la piedad filial. Había nacido en Ta-T’ien, un distrito de la provincia de Fujian (Fukien)²⁵. Muertos sus padres, –como un recuerdo a sus seres queridos y para estimular al pueblo en la práctica de la piedad filial–, seleccionó 24 figuras de la historia china proponiéndolas como modelo. Tituló su obra:

Ershisi Xiao, “24 modelos de piedad filial”. Entre sus personajes hay emperadores, oficiales de la corte, discípulos de Confucio, gente humilde del pueblo. Cada personaje lleva su nota particular y su especialidad en la práctica de la virtud. Todos ellos conquistan el halago del pueblo y son premiados con puestos honoríficos. En algunos casos cuentan con la intervención del Cielo que acude a solucionar sus problemas y les proporciona su ayuda en beneficio de sus mayores²⁶.

²⁴ Xinzhong, Yao (Ed.) 2003, Vol. I, pp. 200-201.

²⁵ Herbert A. Giles, en su diccionario, afirma que era nativo de Honan, de una familia muy pobre: Giles, 1962, p. 405.

²⁶ Domínguez, 1978, p. 51. Para el pensamiento confuciano el Cielo –*Tian*– es una entidad con una voluntad, que se preocupa y es responsable del bienestar del pueblo. El mismo Confucio entendía el Cielo como un orden natural y moral a la vez, y creía que debemos esforzarnos por conocer la voluntad del Cielo. Cfr: Oldstone-Moore, 2003, p. 27.

La lección que hay que sacar de todas ellas es que nuestro deber hacia nuestros padres es la primera obligación de la vida y, por todos los medios, debemos intentar cumplirla.

b. Los ejemplares del Museo Oriental

Para hacerla más comprensible al pueblo la obra *Ershisi Xiao* se publicó acompañada de grabados que describen gráficamente la historia. Hay que tener en cuenta que esta obra iba dirigida a la formación social del pueblo que, en su mayoría, era iliterato. De ahí la necesidad de los grabados que hacían comprender fácilmente el modo de practicar la virtud²⁷.

A lo largo de la historia han existido múltiples ediciones, unas con grabados y otras con pinturas. En el Museo Oriental del Real Colegio de PP. Agustinos de Valladolid tenemos un ejemplar del *Ershisi Xiao*, publicado en *Beijing* (Pekín), en 1993. Se trata de una edición facsímil de un ejemplar de la dinastía Ming (1368-1644). Cada una de las 24 historias ejemplares va acompañada de un grabado en blanco y negro, en formato vertical²⁸. **(Ilustraciones 3 y 4).**

El ejemplar del museo que estudiamos a continuación con detalle, –objeto principal de este trabajo–, tiene las pastas de madera, con una inscripción en verde que parece significar “*todo bueno*”. El libro tiene un formato de acordeón. En el lado izquierdo se encuentran cada una de las 24 historias ejemplares. Están pintadas a mano individualmente con tintas de colores sobre seda. Al lado derecho, se muestra la descripción en chino y en inglés, impreso sobre papel. La obra, siguiendo el estilo chino, debe leerse desde atrás hacia adelante. El texto no lleva año de impresión ni indicación de lugar de producción. Creemos que puede pertenecer a los primeros años de la República China (1912-1949)²⁹.

c. Los 24 modelos de la piedad filial

Pasamos a continuación a presentar cada una de las 24 historias ejemplares, descritas en el texto y representadas en las pinturas.

²⁷ Domínguez, 1978, p. 51.

²⁸ Ershisi Xiao, 1993.

²⁹ Guo Jujing (1912-1949). El texto chino de la cubierta de madera ha sido traducido por el profesor Yuchung Lee, Ph. D., de la National Tsing Hua University de Taiwán, a quien agradecemos su colaboración.

I. La piedad filial mueve la simpatía del cielo

El emperador Shun, hijo de Gü Shou (Ku So) de la mítica dinastía Yu era de naturaleza muy filial. Su madre se murió cuando él era muy joven. Su padre se volvió a casar y tuvo otro hijo. Shun permaneció fiel tanto a su padre y su madrastra, como a su medio hermano, aunque ellos no le trataban bien. Su padre era obstinado; su madrastra tenía mal carácter y Xiang (Shang) su medio hermano, era orgulloso y prepotente. Cuando Shun cultivaba el campo en el monte Li (Li shan), provincia de Shandong, apareció un elefante para labrar en su lugar y los pájaros le ayudaban a escardar. Esta fue la recompensa que él obtuvo gracias a su piedad filial.

Tras llegar el conocimiento de este hecho a oídos del emperador Yao, al instante envió nueve de sus hijos a servirle, y le dio dos de sus hijas como esposas y, finalmente, abdicó en su favor, y le dejó el trono³⁰.

En la pintura se nos muestra a Shun descalzo con una azada en la mano y cubierto con un sombrero. Tiene a su lado un elefante blanco, en medio de los campos de arroz. En la parte superior se observa una banda de pájaros³¹. **(Ilustración 5).**

II. Probar las medicinas personalmente

El emperador Wen Ti, nombrado Heng, de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) fue el tercer hijo de Kao Tzu y fue engendrado por su madre –la segunda mujer de Kao Tzu–, posteriormente llamada Emperatriz Regente Po. Antes de su ascenso al trono Wen Ti fue nombrado príncipe Dai (Tai) en la provincia de Shanxi y sirvió a su madre sin mostrar ninguna negligencia. En el transcurso de la enfermedad de su madre, durante tres años, sus ojos se mantuvieron siempre abiertos y él no se quitaba la ropa para acostarse, manteniéndose siempre vigilante. Las medicinas que tomaba su madre las tenía siempre a mano, y nunca se las entregaba sin antes probarlas él mismo. De ahí que su amabilidad y piedad filial se hicieron bien conocidas por todo el imperio³².

³⁰ Guo Jujing (1912-1949) p. 2; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 33-34; Domínguez 1978, pp. 53-54.

³¹ Guo Jujing (1912-1949) p. 3.

³² Guo Jujing (1912-1949) p. 2; Cranmer - Kapadia(Ed.) 1908, pp. 34-35; Domínguez, 1978, pp. 65-66.

La pintura nos muestra a la anciana emperatriz postrada en el lecho y a su hijo, el príncipe Tai, que se acerca a ofrecerle una taza con las medicinas³³. **(Ilustración 6).**

III. El mordisco en el dedo causa dolor de corazón

Zeng Shen (Tseng Shun) llamado Zi Yu (Tze Yu) (discípulo del Maestro) del estado de Zhou (770-256 a. C.), servía a su madre con total fidelidad. Un día, cuando se había ido al bosque a cortar leña en las montañas, llegó un visitante a su casa. Su madre se inquietó pues no tenía nada preparado. Tras esperar en vano el regreso de su hijo, ella se mordió un dedo, llegando incluso a sangrar. Al momento su hijo Zeng sintió dolor de corazón. De inmediato regresó a casa con una carga de leña a cuestras. Al llegar se arrodilló ante su madre y le preguntó qué pasaba. Como respuesta ella le dijo: “*Aquí hay un visitante que te necesita urgentemente. Por eso mordí mi dedo, para que te despertases y regresases a casa*”. El visitante lo alabó por su piedad filial³⁴.

La pintura nos muestra a la anciana madre delante de la casa, con un bastón en la mano, que se está mordiendo un dedo. Al otro lado de la pintura vemos a su hijo Zeng regresando con un fardo de leña a sus espaldas³⁵. **(Ilustración 7).**

IV. Obediente a su madre a pesar de vestir una ropa delgada

Min Sun –alias Tzu-Chien– de la época Primavera y Otoño (770-476 a. C.), conocido como Zi Qian, perdió a su madre siendo todavía un muchacho. Su padre se casó de nuevo y su segunda esposa le dio dos hijos. Estando celosa de Min Sun, la madrastra vestía a sus hijos con prendas de seda acolchadas con algodón, mientras que a su hijo adoptivo le daba una camisa ligera, llena de remiendos. Un día le ordenaron llevar a su padre en una carroza. Su cuerpo estaba tan frío que las riendas se le caían de las manos. Su padre, descubriendo que él estaba pobremente vestido, amenazó con despedir a su segunda esposa. Ante esta situación, Min Sun

³³ Guo Jujing (1912-1949) p. 3.

³⁴ Guo Jujing (1912-1949) p. 4; Cranmer- Kapadia (Ed.) 1908, pp. 35-37; Domínguez, 1978, pp. 69-70.

³⁵ Guo Jujing (1912-1949) p. 5.

dijo a su padre: “*Cuando la madre está aquí sólo sufre un hijo; pero si ella se va sufriremos frío los tres*”. Al oír esto, su madrastra se arrepintió sinceramente y cambió de proceder³⁶.

En la pintura se ve a la madrastra junto a la casa, que sostiene un niño pequeño en sus brazos y otro, algo mayor, está de pie a su lado. En primer plano, está el pequeño Min Sun intentando tirar de la silla de ruedas en la que va su padre. **(Ilustración 8).**

V. Transportando arroz para alimentar a sus padres

Zhong You (Cheng Yiu) alias Tzu Lu, del estado Zhou (c. 1050-221 a. C.) tenía una familia pobre que se alimentaba de zarzas y legumbres. Para alimentar a sus padres él debía transportar el arroz que obtenía muy lejos, a cien “Li” de distancia³⁷. A la muerte de sus padres hizo un viaje al estado de Chu del Sur, donde se convirtió en un funcionario oficial. Se encontró con un centenar de carrozas que lo acompañaban cuando iba de paseo, así como diez mil fanegas de arroz almacenado. Se sentaba sobre pesadas almohadas delante de trípodes y más trípodes de alimentos valiosos. Añorando el pasado suspiró: “*Cuánto desearía comer legumbres y llevar arroz a mis padres desde 100 “Li” de distancia; pero esto, ahora es imposible*”³⁸.

En la pintura vemos a los padres de Zhong You esperándole en el umbral de la casa, acogiéndole mientras llega con un saco de arroz a la espalda³⁹. **(Ilustración 9).**

VI. Vendiéndose a sí mismo para pagar el funeral de sus padres

Dong Yong (Tung Yung) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) pertenecía a una familia pobre. Al morir su padre, él se vendió a sí mismo a un prestamista por una cierta cantidad de sueldos para poder pagar el funeral de su padre. Mientras iba a trabajar a casa del prestamista para pagar la deuda se encontró con una mujer que le pidió convertirse en su

³⁶ Guo Jujing (1912-1949) p. 4; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 37-39; Domínguez, 1978, pp. 77-78.

³⁷ El “Li” es una unidad de longitud tradicional china, equivalente a unos 500 metros.

³⁸ Guo Jujing (1912-1949) p. 6; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 39-40; Domínguez, 1978, pp. 81-82.

³⁹ Guo Jujing (1912-1949) p. 7.

esposa. Ambos fueron a casa del prestamista. Éste les ordenó tejer 300 piezas de seda de doble cosido para redimir el préstamo. Solamente después de concluir el trabajo les permitiría regresar a casa. Después de un mes de trabajo y, completada la tarea, la pareja regresó hacia el lugar donde se habían encontrado, junto al árbol de la langosta. La mujer reveló a Dong Yong que ella era la hija del Emperador Celeste, y que había sido enviada a la tierra para ayudarlo a recuperar la libertad. Cumplida su misión debía regresar al cielo. Después se despidió de Dong Yong y desapareció subiendo al cielo⁴⁰.

La pintura del Museo Oriental muestra el encuentro de Dong Yong con el hada benefactora, mientras conversan debajo de un árbol de “*Sophores japonica*” a orillas de un puente⁴¹. **(Ilustración 10).**

VII. Proporciona a sus padres leche de cierva

Tan zi (Tan Tzu) de la dinastía Zhou (c.1050-221 a. C.) era de naturaleza muy filial. Sus padres eran tan viejos que se estaban quedando ciegos. Para curar los ojos deseaban beber leche de cierva o buscar otro remedio. Tan Zi se disfrazó y se puso encima una piel de ciervo y se fue a las montañas, mezclándose entre una manada de animales en busca de la leche de cierva para llevar a sus padres. Un día fue visto por unos cazadores que estaban a punto de dispararle creyendo que era, realmente, un ciervo. Tan Zi se incorporó y les contó la verdad, y así pudo librarse de la muerte⁴².

En la pintura podemos ver a un cazador con su arco en la mano, que está sorprendido contemplando a Tan Zi cubierto con la piel de un ciervo. Éste se ha incorporado de pie –dejando la jarra de leche en el suelo–, y está ofreciendo explicaciones al cazador⁴³. **(Ilustración 11).**

VIII. Trabaja como criado para mantener a su madre

Jiang Ge (Kiang Ko) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) se quedó huérfano de padre muy joven. Como consecuencia, vivía solo con

⁴⁰ Guo Jujing (1912-1949) p. 6; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 42-43; Domínguez, 1978, pp. 61-62.

⁴¹ Guo Jujing (1912-1949) p. 7.

⁴² Guo Jujing (1912-1949) p. 8; Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 41-42; Domínguez, 1978, pp. 75-76.

⁴³ Guo Jujing (1912-1949) p. 9.

su madre. En aquel tiempo surgió una revolución en la zona y se vio obligado a llevar a su madre a cuestras en busca de un refugio seguro. Durante el viaje, en varias ocasiones, se cruzaron con bandidos que pretendían llevárselo con ellos. Les imploró llorando diciéndoles que tenía que cuidar de su madre anciana, y los rebeldes decidieron salvarle la vida. Más tarde, la viuda y su hijo fueron a vivir a Xia Pei, provincia de Jiangsu, a donde llegaron tan empobrecidos, que vivían descalzos y casi desnudos. Entonces se puso a trabajar como criado en varios lugares. De este modo consiguió cubrir los gastos de todas las necesidades de su madre. Finalmente, su madre podía vivir confortablemente⁴⁴.

En la pintura se muestra el momento en el que, mientras van de viaje, un bandido, con una espada en la mano, intenta atacar a Jiang Ge que lleva su madre a cuestras⁴⁵. **(Ilustración 12).**

IX. Escondiendo las naranjas para regalar a su madre

Lu Ji (Lou Chi) llamado también Gong Li, de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) cuando tenía seis años de edad fue llevado a Jiu Jiang (Kiu Kiang), provincia de Jiangxi, a visitar al general Yuan Shu. Éste le ofreció para comer algunas naranjas. El niño se guardó en las mangas del vestido dos de estas. Cuando se inclinó para despedir a Yuan Shu y regresar a casa, las naranjas que había escondido se cayeron al suelo. Yuan Shu, sonriendo, le dijo: “*Señor Lu Ji, usted es mi huésped ¿Cómo es que se guarda naranjas para sí mismo?*”. El niño arrodillándose respondió: “*Es la fruta favorita de mi madre. Por eso las estoy llevando a casa para dárselas a ella*”. Tras esta respuesta Yuan Shu quedó muy admirado del niño por su devoción filial⁴⁶.

La pintura nos muestra a Yuan Shu sentado delante de una mesa con libros y un frutero con naranjas. Delante de él está Lu Ji, a quien se le han caído las naranjas al suelo al saludar. Está explicando el motivo de su comportamiento⁴⁷. **(Ilustración 13).**

⁴⁴ Guo Jujing (1912-1949) p. 8; Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 43-44; Domínguez, 1978, pp. 85-86.

⁴⁵ Guo Jujing (1912-1949) p. 9.

⁴⁶ Guo Jujing (1912-1949) p. 10; Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 52-53; Domínguez, 1978, pp. 83-84.

⁴⁷ Guo Jujing (1912-1949) p. 11.

X. Dando de mamar a la suegra sin mostrar ninguna fatiga

Cui Nanshan (Tseui San Nan) de la dinastía Tang (618-907) era biznieto de la señora Zhang Sun, que era anciana y no tenía dientes y nieto de la señora T'ang. Ésta última, cada mañana peinaba a la anciana, le lavaba la cara y la llevaba al salón principal donde alimentaba a su suegra con su propia leche. De este modo, la suegra, aunque no comía nada de arroz, se puso fuerte y saludable. Sin embargo, un día la señora Zhang cayó enferma. A su cabecera se reunieron todos los familiares, jóvenes y viejos. Entonces la señora Zhang ante todos ellos dijo: “*Ahora yo no tengo nada para recompensar los favores de mi nuera, pero deseo que todos los hijos, nietos y sus esposas sean tan virtuosos y filiales como la señora T'ang*”⁴⁸.

La pintura muestra a la vieja señora Zhang, mientras la nuera, la señora T'ang, le está dando de mamar. Delante de ellas un niño está jugando⁴⁹. **(Ilustración 14).**

XI. Permitiendo le piquen los mosquitos para que satisfagan su sed de sangre

Cuando Wu Meng (Wu Cheng) de la dinastía Jin (265-420) tenía ocho años servía a sus padres fielmente. Al ser una familia pobre no tenían mosquitera para cubrir el lecho. En las noches de verano los mosquitos se amontonaban sobre su piel chupándole la sangre. Aunque eran muchos, él no los espantaba para que no se marchasen y volasen a picar a sus padres. Su amor hacia sus padres llegaba hasta el extremo⁵⁰.

La pintura nos muestra al pequeño Wu Meng con el torso desnudo, rodeado de mosquitos, mientras duerme en el suelo, sentado sobre una esterilla, apoyando su cabeza sobre la mesa donde tiene abierto un libro. Detrás de él, cómodamente recostado en la cama, descansa su padre, que lleva un abanico en la mano⁵¹. **(Ilustración 15).**

⁴⁸ Guo Jujing (1912-1949) p. 10; Domínguez 1978, pp. 63-64. La edición inglesa suprime esta historia.

⁴⁹ Guo Jujing (1912-1949) p. 11.

⁵⁰ Guo Jujing (1912-1949) p. 12; Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, pp. 57-58; Domínguez, 1978, pp. 59-60.

⁵¹ Guo Jujing (1912-1949) p. 13.

XII. Acostándose sobre la capa de hielo para conseguir carpas

Wang Xiang (Wang Hsiang) alias Hsin Cheng, de la dinastía Jin (265-420) sufría a causa de la muerte prematura de su madre. La madrastra Zhu lo trataba mal y solía hablar negativamente de él a su padre, lo que hizo que, gradualmente, el afecto paterno hacia él desapareciera. La madrastra deseaba tener siempre pescado fresco para comer. Sucedió que, durante un día del frío invierno, los ríos se helaron. Wang Xiang fue al río, se quitó las vestiduras, y se acostó sobre el hielo, para conseguir que se derritiera y poder obtener el pescado. Entonces, en un instante, el hielo se derritió, y por el orificio saltaron dos carpas, que él capturó y llevó a su casa para su madrastra⁵².

En la pintura vemos al joven Wang Xiang semidesnudo, que está recostado sobre el río helado. Por un orificio se ven aparecer dos carpas⁵³. **(Ilustración 16).**

XIII. Intentan enterrar a su hijo vivo para salvar a la madre

Guo Ju (Kuo Ku) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) era de familia pobre. Tenía un hijo pequeño de tres años, con quien la madre de Guo Ju compartía los pocos alimentos que economizaban. Entonces Guo Ju dijo a su esposa So: “*Soy incapaz de mantener a mi madre. Ahora nuestro hijo comparte el poco alimento que tenemos. ¿Por qué no lo enterramos vivo, pues tú puedes dar a luz a otro hijo pero no podemos devolver la vida a la madre, si esta se muere de hambre?*”

Oyendo esto, su esposa no deseaba desobedecer la idea de tal enterramiento. Así que Guo Ju comenzó a cavar un orificio de tres pies de profundidad. Mientras tanto, de repente, apareció ante ellos una caldera de oro que llevaba sobre ella la inscripción: “*Esto es lo que el cielo regala al respetuoso hijo Guo Ju; ni los oficiales pueden embargarlo, ni ningún civil puede quitarlo*”. Este oro, regalo del cielo, permitió que Guo Ju alimentase a toda la familia⁵⁴.

⁵² Guo Jujing (1912-1949) p. 12; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 55-56; Domínguez, 1978, pp. 87-88.

⁵³ Guo Jujing (1912-1949) p. 13.

⁵⁴ Guo Jujing (1912-1949) p. 14; Cranmer - Kapadia(Ed.) 1908, pp. 48-49; Domínguez, 1978, pp. 67-68.

En la pintura vemos a Guo Ju saltando de alegría al descubrir el tesoro, mientras su mujer, a su lado, sostiene su hijo en brazos⁵⁵. **(Ilustración 17).**

XIV. Amarrando a un tigre para salvar a su padre

Yang Xiang (Yang Hsiang) un muchacho de catorce años, de la dinastía Jin (265-420) solía acompañar a su padre Feng al campo, para segar la cosecha. Un día su padre fue capturado y arrastrado por un tigre. Yang Xiang no disponía ni siquiera de un trozo de hierro para luchar contra la bestia. Pensó sólo en su padre y no en sí mismo. Viendo que su padre estaba en serio peligro y que podía morir, saltó sobre el tigre y lo agarró por el cuello. Esto desanimó al tigre, que soltó a su padre y se marchó corriendo. De este modo su padre se libró de la muerte⁵⁶.

La pintura muestra el momento en el que Yang Xiang está montado encima del tigre, agarrándolo por el cuello y golpeándolo en la cabeza con su puño. Mientras tanto, su padre está escapando arrastrándose por el suelo⁵⁷. **(Ilustración 18).**

XV. Renuncia a un cargo oficial y se pone a buscar a su madre

Zhu Shouchang (Chu Shou Chang) de la dinastía Song (960-1279) cuando tenía siete años se separó de su madre –una concubina llamada Liu–, que había sido obligada a casarse de nuevo a causa de los celos de la primera esposa. Pasarían 50 años hasta que madre e hijo volvieran a encontrarse de nuevo. Durante el reinado de Shen Zong (1068-1085) se retiró de la vida oficial y se puso a buscar a su madre en el estado de Tsung. (Otros dicen que fue a Qin en Shaanxi). Al despedirse de su propia familia les juró que no regresaría de nuevo hasta que no hubiese encontrado a su madre. Tras llegar a Tung Chow consiguió encontrar a su madre que, por entonces, tenía ya más de setenta años⁵⁸.

En la pintura, podemos ver el reencuentro entre madre e hijo. La madre es una anciana con un largo bastón entre las manos, que mira fija-

⁵⁵ Guo Jujing (1912-1949) p. 15.

⁵⁶ Guo Jujing (1912-1949) p. 14; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 49-50; Domínguez, 1978, pp. 95-96.

⁵⁷ Guo Jujing (1912-1949) p. 15.

⁵⁸ Guo Jujing (1912-1949) p. 16; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 58-59; Domínguez, 1978, pp. 91-92.

mente a su hijo que, tras largo viaje cruza las manos y está haciendo un gesto de saludo. Mientras, ha dejado en el suelo el paraguas y un pequeño bulto con sus propiedades⁵⁹. **(Ilustración 19).**

XVI. Saborear excrementos causa dolor de corazón

Yu Qianlou (Yu Chien Lou) del estado Qi del Sur, sirvió como magistrado en el distrito de Chang Ling, al sur de Gong An, en la provincia de Hubei. Diez días después de tomar posesión del cargo sufrió un ataque repentino de palpitaciones del corazón y abundante sudor. Esto le forzó a abandonar el cargo y regresar a casa. Mientras tanto, su padre había contraído una enfermedad. El médico le aconsejó que para asegurarse que los síntomas de la enfermedad eran leves o graves, alguien debía probar los excrementos del paciente. Si tenían sabor amargo, significaba que el paciente iba mejor y había esperanza. Cuando Yu Qianlou probó los excrementos de su padre, notó que eran dulces, en lugar de amargos. Esto hizo agravarse el dolor de su corazón. Al atardecer de aquel día, él se arrojó a rezar ante el Dios de la Longevidad, suplicando que se muriese él en lugar de su padre. Sin embargo, su padre falleció pocos días después. Yu Qianlou le enterró y guardó luto durante tres años⁶⁰.

En la pintura se puede ver, a través de una ventana, al padre en la cama, dentro de casa. En el exterior, Yu Qianlou con traje de mandarín, acaba de probar los excrementos que están delante de él en un recipiente⁶¹. **(Ilustración 20).**

XVII. Entreteniendo a sus padres representando distintos juegos

Lao Laizi (Lao Lai-Tzu) de la dinastía Zhou (c. 1050-221 a. C.) era muy fiel a sus padres, a los que servía con dulces y alimentos desmenuzados. Cuando él llegó a los 70 años no se consideraba todavía una persona anciana. Con frecuencia, se vestía con trajes de cinco colores con hermosas tiras y se ponía a bailar delante de sus ancianos padres, como si fuese un pequeño muchacho divertido. A veces acarreaba agua y se iba al salón

⁵⁹ Guo Jujing (1912-1949) p. 17.

⁶⁰ Guo Jujing (1912-1949) p. 16; Domínguez 1978, pp. 71-92. La edición inglesa suprime esta historia.

⁶¹ Guo Jujing (1912-1949) p. 17.

donde ellos estaban. Simulando que había tropecado, se caía al suelo y se ponía a llorar, igual que un niño pequeño. Esto hacía felices a sus padres⁶².

En la pintura se representa cómo Lao Laizi, para divertir a sus padres, ha resbalado al traer los cubos de agua y ha caído al suelo. Sus ancianos padres –que están sentados en el salón delante de él–, lo contemplan encantados⁶³. **(Ilustración 21).**

XVIII. Recogiendo moras para mantener a su madre

Cai Shun (Tsai Shun) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) perdió a su padre cuando era muy pequeño, y sirvió a su madre con gran fidelidad. Le tocó vivir durante la rebelión de Wang Mang, y las cosechas eran muy malas y la tierra improductiva. Durante esos años, él recogía moras que depositaba en dos cestos diferentes: uno para las negras y otro para las rojas. Una banda de ladrones rebeldes, contrarios a Wang Mang, le vieron y le preguntaron por qué hacía eso. Cai Shun respondió: “*Las moras negras, maduras y dulces, son para alimentar a mi madre; mientras que las rojas, duras y amargas, son para mí*”. Los rebeldes, conmovidos por la piedad filial de Cai Shun le dieron 20 pintas –otros dicen 3 “catis”⁶⁴– de arroz blanco y una pierna de vaca⁶⁵.

La pintura presenta a Cai Shun, arrodillado delante de los rebeldes, dándoles las gracias por la pierna de vaca que le han regalado –que está en el suelo, a su izquierda–, y por el saco de arroz que uno de los insurrectos le está entregando⁶⁶. **(Ilustración 22).**

XIX. Abanicando la almohada y refrescando la colcha

Huang Xiang (Huang Hsiang) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) perdió a su madre cuando tenía nueve años. Era admirado por sus conciudadanos por su ejemplaridad en el cumplimiento de sus deberes. Él se

⁶² Guo Jujing (1912-1949) p. 18; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 40-41; Domínguez, 1978, pp. 97-98.

⁶³ Guo Jujing (1912-1949) p. 19.

⁶⁴ Cati: Medida de peso de la China que equivale a seis hectogramos.

⁶⁵ Guo Jujing (1912-1949) p. 18; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 51-52; Domínguez, 1978, pp. 57-58.

⁶⁶ Guo Jujing (1912-1949) p. 19.

empeñaba constantemente en realizar todos los trabajos penosos, y en estar al servicio de su padre muy fielmente. Durante el calor del verano, él solía abanicar la almohada y la estera de la cama de su padre. En tiempo de invierno, él calentaba los cojines y la manta de la cama de su padre durmiendo en ella antes de que su padre se acostara. Él obtuvo la aprobación del prefecto Liu Hu, que informó de esto al rey, con el fin de que recibiese una distinción⁶⁷.

La pintura nos muestra a Huang Xiang abanicando el lecho de su padre, mientras éste, a sus espaldas, le observa admirado⁶⁸. **(Ilustración 23).**

XX. El surgir de una fuente y el saltar de las carpas

Jiang Shi (Chiang Shih) de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) servía a su madre con fidelidad. Su esposa, P'ang, estaba al servicio de su suegra con gran cuidado.

A la madre de Jiang Shi le gustaba beber agua fresca del río que distaba de la casa unos seis o siete “Li” (3 Kms. y medio). No obstante, la esposa de Jiang Shi acarreaba regularmente el agua para su suegra. A la madre de Jiang Shi le gustaba también comer el pescado picado que preparaban su hijo y su nuera. Como ella no podía comérselo todo, invitaban a las mujeres vecinas a que compartiesen el pescado con su madre. Un día, debido al mal tiempo, la esposa de Jiang Shi no regresó a tiempo del río. Jiang Shi pensó que había sido una gran falta de respeto hacia su madre, por hacerla esperar, y la echó de casa con rabia. Ella se cobijó en casa de un vecino y se pasó toda la noche tejiendo un vestido para su suegra. A la mañana siguiente, le pidió al vecino que se lo llevase. Cuando la suegra conoció la verdad, ordenó a su hijo que trajera de nuevo a casa a su mujer. El día que ella regresó, ocurrió que, junto a la casa, milagrosamente, brotó una fuente cuya agua era tan dulce como el agua del río y en la que, cada día, aparecían dos carpas para ser ofrecidas a la madre de Jiang Shi⁶⁹.

⁶⁷ Guo Jujing (1912-1949) p. 20; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 44-45; Domínguez, 1978, pp. 93-94.

⁶⁸ Guo Jujing (1912-1949) p. 19.

⁶⁹ Guo Jujing (1912-1949) p. 20; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 45-47; Domínguez, 1978, pp. 73-74.

En la pintura podemos ver a Jiang Shi y su esposa P'ang de pie, observando la fuente que brota junto a su casa, donde están nadando dos carpas⁷⁰. **(Ilustración 24).**

XXI. Oyendo los truenos y llorando delante de la tumba

Wang Pou, de la dinastía Wei (220-265) sirvió a su padre y a su madre con gran fidelidad. Durante su vida, su madre tenía mucho miedo de los truenos. Después de que murió y fue enterrada en el interior del bosque de la montaña, cada vez que, en los días lluviosos se oían truenos, su hijo Wang Pou corría a la tumba y se arrodillaba delante de ella llorando y repitiendo: “*No tengas miedo, madre, pues yo estoy aquí contigo*”⁷¹.

La pintura nos muestra una tumba, detrás de unos árboles y, en el fondo, una tormenta con rayos y truenos. Delante de la tumba Wang Pou arrodillado, saluda a su madre, mientras se inclina con reverencia e intenta tranquilizarla⁷². **(Ilustración 25).**

XXII. Hace dos imágenes de madera de sus padres para darles culto

Ting Lan, de la dinastía Han del Este (25-220 d. C.) perdió a sus padres en su primera juventud. Ante la imposibilidad de haberlos servido y reverenciado en vida, decidió hacer dos imágenes de madera que asemejasen a sus padres, que él serviría como si los difuntos estuviesen todavía vivos. De este modo cumpliría su deseo de conservar constantemente en su mente los favores recibidos de ellos en el pasado. Después de un largo periodo de culto, su esposa se volvió irrespetuosa hacia estas representaciones de los antepasados. Utilizando una aguja, con el fin de divertirse, les hizo unos agujeros en los dedos. Las imágenes comenzaron a sangrar por las manos y a llorar por los ojos. Cuando Ting Lan vio como los ojos de las imágenes estaban derramando lágrimas investigó la causa. Encontrada la verdad se divorció de su esposa y la echó de casa⁷³.

La pintura nos muestra a Ting Lan venerando las dos imágenes de madera que representan a sus padres. Éstas se encuentran colocadas en

⁷⁰ Guo Jujing (1912-1949) p. 21.

⁷¹ Guo Jujing (1912-1949) p. 22; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 53-54; Domínguez, 1978, pp. 89-90.

⁷² Guo Jujing (1912-1949) p. 23.

⁷³ Guo Jujing (1912-1949) p. 22; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 47-48; Domínguez, 1978, pp. 55-56.

un altar con velas y un pebetero de incienso. Detrás de él, puede verse a su esposa⁷⁴. **(Ilustración 26).**

XXIII. Llorar delante de los bambúes y hace brotar los retoños

Meng Zong (Meng Tsung) del periodo de los Tres Reinos (220-280) perdió a su padre siendo joven. Su madre era de avanzada edad y muy enferma. Un día de invierno ella deseaba tener una sopa hecha de brotes de bambú. Meng Zong estaba muy preocupado y no tenía medios para proporcionársela. Se fue al bosque de bambúes que estaba todo cubierto de nieve. Allí se puso a llorar amargamente. Su piedad filial movió el cielo y la tierra y, al instante, la tierra se abrió y surgieron del suelo varios brotes de bambú. Meng Zong los recogió y los llevó a casa donde cocinó una sopa que, cuando la tomó su madre, la curó de su enfermedad. Con los años Meng Zong llegó a ser oficial de la corte, pero por entonces, desgraciadamente, su madre no podía disfrutar de los honores y gloria de su hijo⁷⁵.

La pintura nos muestra a Meng Zong llorando delante de las cañas de bambú y cómo surgen del suelo dos tiernos brotes⁷⁶. **(Ilustración 27).**

XXIV. Limpiando personalmente el orinal de su madre

Huang Ting Jian (Huang Ting-Chien) de la dinastía Song (960-1279) sirvió en la corte como historiador imperial en el reinado de Yuan Yu (1086-1093). Aunque era una personalidad noble y distinguida, él atendía a su madre con toda sinceridad, pues tenía un carácter cumplidor del deber. Cada tarde realizaba todos los trabajos serviles él mismo, tales como limpiar el orinal de su madre. Algunos le aconsejaban que no se molestara tanto, pero su respuesta era siempre la misma: “*El servir a los padres es la primera obligación impuesta por el Cielo. Si uno, por tener dinero, busca criados que cuiden de sus padres ¿cómo puede cumplir con su obligación de piedad filial?*” No hubo ni una sola ocasión en la que fallase en cumplir su deber como hijo⁷⁷.

⁷⁴ Guo Jujing (1912-1949) p. 23.

⁷⁵ Guo Jujing (1912-1949) p. 24; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 54-55; Domínguez, 1978, pp. 99-100.

⁷⁶ Guo Jujing (1912-1949) p. 25.

⁷⁷ Guo Jujing (1912-1949) p. 24; Cranmer - Kapadia (Ed.) 1908, pp. 59-60; Domínguez, 1978, pp. 79-80.

La pintura nos muestra al historiador Huang Ting Jian vaciando el orinal de su madre en el río, mientras es observado por una sirvienta⁷⁸. **(Ilustración 28).**

D. La crítica moderna

En la Europa del siglo XX algunas de estas historias han sido muy cuestionadas, considerándolas inaceptables. En 1908 la edición inglesa de la obra suprimió dos de ellas. Pensaba que era mejor dejar fuera tanto la historia de la señora T'ang que da de mamar a su anciana suegra Zhang, como la del magistrado Yu Qianlou que saborea los excrementos de su padre para ver su estado de salud⁷⁹.

En China, durante el “*Movimiento del 4 de mayo*” de 1919, muchos intelectuales chinos atacaron la moral tradicional china, para la cual la noción de “piedad filial” era algo central. Entre ellos se encontraban Lu Xun (1881-1936) Hu Shi (1891-1962) y Fu Sinian (1896-1950). Aunque, personalmente, eran “modelos de piedad filial”, ellos deseaban reconstruir la sociedad y la cultura en contra del imperialismo y el feudalismo. Las razones para abandonar estos principios morales eran varias: 1. La piedad filial era insostenible; 2. La piedad filial promulga una relación desigual entre padres e hijos; 3. Se comparan las normas de piedad filial con la religión; 4. La piedad filial era una falsa moralidad; 5. La piedad filial tenía un efecto negativo en la sociedad⁸⁰.

En la China comunista se consideran como ejemplos negativos que no hay que imitar varias historias: la de Guo Ju que planea matar a su hijo ante la escasez de alimentos; la de Wu Meng que se deja picar por los mosquitos para que no molesten a su padre; la de Wang Xiang que yace semi-desnudo sobre el hielo para obtener carpas para su madre. Muy criticada es la historia de Cai Shun que es premiado por los rebeldes, pues presenta a estos últimos en una luz positiva, cuando, en realidad, están violando la ley confuciana de la lealtad al propio país. El escritor Lu Xun (1881-1936) confiesa que, después de leer el libro sobre “*Las 24 historias de la piedad filial*”, tomó conciencia de lo difícil que era ser “filial”. Hay dos historias

⁷⁸ Guo Jujing (1912-1949) p. 25.

⁷⁹ Cranmer – Kapadia (Ed.) 1908, p. 58.

⁸⁰ Huang Qixiang en: www.csstoday.com/Item/6804.aspx

que le repugnan y rechaza abiertamente: “Lao Laizi divirtiendo a sus padres” y “Guo Ju que planea enterrar a su hijo”⁸¹.

Recientemente, las autoridades chinas están promoviendo nuevos criterios de piedad filial más acordes con los cambios sociales y tecnológicos. Las nuevas 24 acciones de piedad filial propuestas serían las siguientes: 1. Visitar a los padres frecuentemente con esposo/a e hijos; 2. Pasar los días festivos con los padres lo más posible; 3. Celebrar el cumpleaños de los padres; 4. Cocinar para los padres; 5. Llamar a los padres cada semana; 6. No olvidar dar dinero a los padres; 7. Crear una “tarjeta de amor” para los padres; 8. Escuchar atentamente las historias de los padres; 9. Enseñar a los padres a usar Internet; 10. Tomar fotos para los padres frecuentemente; 11. Expresar el amor a los padres con palabras; 12. Aliviar la ansiedad psicológica de los padres; 13. Apoyar las aficiones de los padres; 14. Apoyar a los padres viudos cuando vuelvan a casarse; 15. Llevar a los padres al examen físico regularmente; 16. Comprar los seguros adecuados para los padres; 17. Mantener un contacto profundo con los padres; 18. Asistir a las actividades importantes con los padres; 19. Llevar a los padres a visitar el lugar de trabajo; 20. Llevar a los padres a viajar o visitar los lugares de su juventud; 21. Hacer ejercicio con los padres; 22. Participar en las actividades de los padres adecuadamente; 23. Acompañar a los padres a visitar a sus viejos amigos; 24.- Acompañar a los padres a ver una película de su época⁸².

E. Conclusión

La doctrina confuciana de la piedad filial –durante más de dos milenios–, ha sido algo central para la sociedad china y ha determinado el comportamiento de toda la población, desde el emperador hasta el sencillo campesino.

Para inculcar los valores confucianos, han sido muy útiles los numerosos grabados y pinturas sobre los 24 ejemplos de la piedad filial, que desde la infancia todo chino aprendía e intentaba llevar a la práctica.

⁸¹ Lu Xun, (2011) *Chao Hua Xi Shi, Zhengzhou (Ed)*. También en: es.wikipedia.org/wiki/los_veinticuatro_ejemplos_de_piedad_filial;chinese.wooster.edu/files>pictures (PDF) *The Picture-Book of Twenty-Four Acts of Filial Piety by Lu Xun*,

⁸² China emite nuevos criterios de “24 acciones de piedad filial”. En: http://spanish.china.org.cn/specials/18da/2012-08/20/content_26286545_2.htm

Desde principios del siglo XX se ha comenzado a cuestionar la validez de estas normas de comportamiento. Actualmente la doctrina confuciana ha dejado de ser el dogma inamovible aceptado por toda la sociedad china. El proceso de modernización, el paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, el enriquecimiento económico, la emancipación de la mujer, así como otros factores, han hecho que en la sociedad de la nueva China se haya dado un proceso de reinterpretación tanto del concepto, como de la praxis de la piedad filial.

Bibliografía

- AA. VV., (1989) *Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme, Hindouisme, Taoisme, Zen*, París, Robert Laffont (Ed.) Paris.
- BOIX LLAVERÍA, SARA, (2023) Prólogo a la obra: CONFUCIO, *El Libro de la Piedad Filial*, Palma, José J. de Olañeta editor.
- CONFUCIO (1981) *Las Analectas*, Barcelona, Ediciones Adiax.
- CONFUCIO (2023), *El Libro de la Piedad Filial*, Palma, José J. de Olañeta editor.
- CONFUZIO (1974), *La pieta filiale, en Testi Confuziani*, Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese.
- COUVREUR S. (1972), *Les Quatre livres*, Taichung, Taiwán, Kuangchi Press.
- CRANMER BYNG, L. – KAPADIA, DR. S. A. (Ed) (1908) *The Book of Filial Duty*, London, John Murray, Albemarle Street.
- CROW, CARL, (1938) *Master Kung. The Story of Confucius*, New York and London, Harper & Brothers Publishers.
- DO-DINH, PIERRE (1958) *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Éditions du Seuil.
- DOMINGUEZ, ANTONIO (1978), *La piedad filial en la cultura china*, Ping Tung.
- ERSHISI XIAO (24 *Filial Pieties*), Beijing 1993. Facsimil de una edición Ming (1368-1644).
- GILES, HERBERT A. (1962) *A Chinese Biographical Dictionary*. Taipei, printed by Literature House.
- GUO JUJING (1912-1949). *The twenty four cases of Filial Piety*.
- LEGGE, JAMES (1991), *The Chinese Classics*, Five Volumes, Taipei, SMC Publishing Inc.

- LESLIE, DANIEL (1973) *Confucio. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano, Edizione Academia.
- LU XUN, (2011) *Chao Hua Xi Shi, Zhengzhou (Ed.)*
- OLDSTONE-MOORE, JENNIFER (2003) *Understanding Confucianism*, London, Duncan Baird Publishers.
- PERKINS, DOROTHY (1999) *Encyclopedia of China. The Essential Reference to China, its History and Culture*, Chicago-London, Fitzroy Dearborn Publishers.
- SIRTORI, VITTORIO (1993) *Dizionario delle religioni orientali*, Milano, Garzanti Editore.
- WILHELM, RICHARD, (1980) *Confucio*, Madrid, Alianza Editorial.
- Xinzhong, Yao (Ed.) (2003) *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, Vol. I-II, London-New York, Routledge Curzon Taylor & Francis Group.

Páginas Web:

- China emite nuevos criterios de “24 acciones de piedad filial” (2012). En: http://spanish.china.org.cn/specials/18da/2012-08/20/content_26286545_2.htm. Consultado el 6 de mayo 2024.
- Huang Qixiang, *Paradox of Filial Piety during May Fourt Movement* (2019) en: www.csstoday.com/Item/6804.aspx. Consultado el 10 de mayo 2024.
- [es.wikipedia.org/wiki<los_veinticuatro_ejemplos_de_piedad_filial](https://es.wikipedia.org/wiki/los_veinticuatro_ejemplos_de_piedad_filial). Consultado el 18 de febrero 2024.
- [chinese.wooster.edu>files>pictures](http://chinese.wooster.edu/files/pictures) (PDF) *The Picture-Book of Twenty-Four Acts of Filial Piety by Lu Xun*. Consultado en 14 de mayo de 2024.

F. Ilustraciones

From wisdom to lived wisdom in history through schemata in truth: the incomparably greater mystagogical development of man in spirituality as religatio

Macario Ofilada Mina
Academia Filipina de la Lengua Española
ORCID: 0009-0001-6406-0438
tongmacky@yahoo.es

Recibido: 12 mayo 2024 / aceptado: 12 septiembre 2024

Abstract: In this essay on Spirituality, the notion of Truth is explored parting from an Augustinian inspiration centered on the concept of Religion (as *Religatio*) in terms of being a rational enterprise within History that opens up as Eschatology. In this light, Spirituality is developed in History using schemas (schemata) that in reality are mystagogical in function, in

as much as Spirituality is effectively Experienciology. In Mystagogy, the *Religatio* becomes effective.

Key words: Wisdom, History, Truth, Word, Spirit, Absolute, Mystagogy, Schemata, Sacrament, Encyclopedia, Choreography, Perikhóresis.

De la sabiduría a la sabiduría vivida en la historia a través de los esquemas en la verdad: el incomparablemente mayor desarrollo mistagógico del hombre en la espiritualidad como religatio

Resumen: En este ensayo sobre la Espiritualidad, se explora la noción de la Verdad partiendo de la inspiración agustiniana centrándose en el concepto de la Religión (como *Religatio*) en términos de ser un emprendimiento racional dentro de la Historia que se abre como Escatología. A esta luz, la Espiritualidad se desarrolla en la historia utilizando esquemas (schemata) que en realidad tienen fun-

cionalidad mistagógica en cuanto que la espiritualidad es efectivamente Experienciología. En la Mistagogía, la *Religatio* se hace efectiva.

Palabras clave: Sabiduría, Historia, Verdad, Palabra, Espíritu, Absoluto, Mistagogía, Schemata, Sacramento, Enciclopedia, Coreografía, Perikhóresis.

“Magna quaedam et incomparabiles animae”
St. Augustine, *De quantitate animae*, 76

Introduction

Augustine (who is our primary inspiration in these reflections without pretending to essay a study *in sensu stricto* on him), upon concluding his immortal work on things religious, defined the search of life as a running. It is necessary «to run with all speed to the goal to which is God is calling us through his wisdom» (Augustine, 1948: 55, 107). This speed is the zeal for the Truth, which is demanding, to the point of making us abandon all material desires and attachments (Ibid.) Darkness for the Doctor from Hippo means to go astray from the Way and loving the shadows and darkness (Ibid.). This Way is what we now term as Spirituality. Spirituality is made concrete as a way of life, institutionalized in history as Religion. Its dynamicity and its historical mode is *Religatio*. From this *status quaestionis*, our reflections below will be developed, until coming into full circle (in order to open up more circles that open up into other circular paths), in terms of historical movement, which are experiential or mediational and categorized in terms of wisdom and its being lived wisdom understood in terms of experiencing and attaining the Truth.

Spirituality, as the Way of Religion in realizing itself within History, is the dynamicity of the Religious (element or tendency of man) made historical in Religion. This dynamicity is lived out historically as *Religatio*: the relinking of man with the Absolute value which presents itself as the Truth in History and which comes in History in Spirit and in Person as

God, the God of Jesus Christ and of the Christians, the ‘God for us’ (LaCugna, 1993: 1). All reflections on Spirituality must necessarily part with this Absolute who becomes for us ‘God’, who gives Himself to man experientially as ‘God’, the ‘God for us’.

The ‘God for us’, the God who is ready for man by giving Himself to man in His Word and Spirit (Barth, 1964: 63), is not just an Absolute principle (which is just an Absolute and not a God who is Spirit and Person) like, for example, the Plotinian God (Scholem, 1983: 19-21), which is the Rational God of speculative and secularized thought inherited from the Pre-Socratics, who marked the shift from theopoetical *mythos* to secularized *logos*, passing through Plato and Aristotle (*sophia* or *philosophia* in contrast to *spiritualitas*, in the Christian tradition within which we develop our reflections but without abandoning the Platonic and Aristotelian heritage). The ‘God for us’ is the Experiential Absolute who comes in Person, in His Particularity, to Man as God in His Word or Experientiality, as Spirit in His Integrity open for man to be in Communion with Man so that both (man and God) can take part, participate in each other, making man incomparably greater as spirit and person in Communion and Participation with the Absolute. This act of being experientially available for us, from the viewpoint of man who travels to meet this God in His transcendence within his historical immanence is the original *religatio*, the starting point of all human efforts on this regard. *Religatio* is the growth, development and maturity of the connection of man, in the zeal of Truth (*veritas*), with the Truth in itself which is the Absolute, who calls man (vocation) appealing to his wisdom (*sophia*) which grows in as much as he pursues the Truth. *Religatio* is a mediational act by means of which man acquires, attains *sophia* and lives this wisdom, this Truth effectively experienced in history, as *spiritualitas*. All of this is made possible by the initiative of the Absolute to be experientially available to man, to make him incomparably greater, as ‘God for us’.

Religion, in view of this, is not just something institutional, though it remains in history as a datum as an institution with its schools, forms and movements. Rather it is the *Religatio* or doing everything by penetrating the most profound dimensions of oneself and all reality in order to transcend oneself and all material or worldly things (Augustine, 1948: 39, 72). *To transcend*, from which we derive words such as *to transform* or *to transfigure*, does not mean for man to be other than what he is. Instead, it means

to give course to wholeness (Macquarrie, 1973: 66) or to integrity which is being spirit in one's particularity, specificity and directness or in being person. The realization of the infinitive *to transcend* consists in being (a gerund that indicates dynamicity) incomparably greater because of the Communion and Participation with the Absolute who is 'God for us'. In effect, being incomparably greater is what transcendence is all about. This transcendence is the goal of all human search for meaning for it is the Truth, identifiable with the Absolute or God and all dynamic efforts, within the frame of all human (intelligent) activity in the diversity of its development or History, are what Augustine calls «rational dialectic» (Ibid.) and which nowadays is termed as *Spirituality* in its experiential developing process which is executed in terms of mediation. It is a process of growth, maturity and development toward fulfillment (*pleroma*) in pursuit of the Truth in the experienciability or mediationality of this Truth. Truth in itself is transcendental but enters human immanence in order to be lived or *sophia* which is lived out or developed as History. Truth is not just knowledge or cognition. It requires living out, development, creating an experiential ambiance of *Mystery*, which can only be lived out in terms of love or *philosophia*. This lived truth pushing toward beyondness of this world (or area of immanence more often than not opposed to what is transcendental) or pushing toward Eschatology. In effect, *philosophia* is geared toward transcendence, the metaphysical in order to be lived and not just known as *spiritualitas*.

«Dialectic» is not to be understood here in the historico-idealist-materialist sense but rather in the dynamic sense, originating especially with Plato who spoke of the unfolding of reason in man's search for the Truth. In other words, «dialectic» as something not fixed, static and changeless but rather something that grows, develops and matures in the exercise of man's rationality in reasoning. In effect, this is *sophia*. *Sophia* has its up and downs. It is not static, conceptual, abstract. It is lived. It corrects, modifies, expands itself. It walks, takes steps, moves straight in history until the movement becomes circular as in a dance.

This unfolding is that of the superior harmony with which we must conform ourselves. This conformity is precisely the Truth. We are not the Truth but we have to search for it, not by physical travel but by «spiritual affection» wherein the profound or «interior man is in harmony with the one who dwells in him (the Absolute or God), not with carnal and lowly

enjoyment but with the supreme spiritual delight» (Ibid.) In other words, to conform is to be in Communion and Participation with the Absolute. In view of this, the spiritual is what transcends the superficial, isolating and lowly tendencies of man. This transcendence implies the interiority of man, summarized by a will toward what is labeled as the supreme spiritual delight, the possession of which is the Truth, by which man becomes spirit and person, by which man becomes incomparably greater.

This supreme spiritual delight demands that we go beyond the «rational soul, however perfect and wise» (Augustine, 1948: 55, 110). Because of this rationality, the souls or men can become incomparably great «*magnae quaedam et incomparabiles animae*», in the words of Augustine upon speaking of great men or masters of what we now may call Spirituality (maybe, Plato and Plotinus). From the perspective of modernity, centered on subjectivity and its cognitive powers, of which we all are heirs, we inevitably conceptually seek to discover means or modes for man to be able to mediate himself in order to become incomparably great, culminating with technology. Modernity is characterized by an idolatry of what is called as the «knowing subject» (Merleau-Ponty, 1942: 239). This search for the meaning of life, which continues to this day overshadowed by the concerns of modernity, it would be worth our while to listen to Augustine when he reminds us that such an aspiration can only be done in a fragmentary manner. First and foremost, spiritual delight indicates something beyond man's grasp and merits. In effect, we are all fragments seeking continuity in order to link the pieces of our reality, overcoming all our errors, illusions, accidents and even struggles for power (Foucault, 1998: 380-381). This is something to which contemporary man, heir to the Enlightenment, which is modernity's 'brightest moment', is unfortunately blind to.

In light of this, our procedure, our "spiritual or rational dialectic" can only be piecemeal. As one philosopher and mystic of the twentieth century, who was exceptionally conscious of our modernist heritage, wrote: «Our knowledge is piecemeal. With our will and action alone, they cannot achieve a perfect structure. Nor can that knowledge, because it does not have complete power over the self and often collapses before reaching the goal » (Stein, 1992: 28). The search for meaning in life, though conceived in a 'grand' or 'totalizing' fashion, is inevitably imperfect. Reality in as much as we experience it cannot pretend to be an exhaustive system

or a reduction to the categories of our cognitive faculties of all reality in a fixed, static and eternal scheme of things.

1. Schemata, mediations, historical stretches toward eschatology

Spirituality, as the execution of the Augustinian «spiritual or rational dialectic» in History can only express itself historically as schemata or attempts to make sense of the totality «that has happened (or passed) to me (us)» (Teresa of Jesus, 2017: *Libro de la Vida* 40, 24), which we commonly call the Truth in its intrinsic relation with History. What has happened is what is real in its reality, what is reality in being real. In other words, it is what is experienced. What is experienced is the Truth in History. These attempts or schemata have value in as much as they really took place or happened and are thus narrated, such that we find ourselves in with the tension that beyond this totality there is an infinity that transcends us. Meaning, which is the rational dialectic or unfolding in history, only develops or progresses as conversation (or going towards or *versare* with the other or *cum*). Direction offers directions in terms of growth, maturity and development of *sophia*, seeks to go beyond this mere totality and seeks to embrace and be embraced this totality. Conversation, in view of this, «offers a direction for historical construction of human meaning» (Williams, 1989: 102). Conversation consists in weaving threads together to make patterns for meaning. Meaning is going together toward a goal, a transcendental goal. From conversation, texts (textures of weaved textiles) are forged. These patterns, made of threads, are schemata or attempts toward meaning with the aim of walking around or making an encyclopedia since (*en-kukloi-paideia*) is to walk around. In Spirituality, the encyclopedia does not aim to create a system but to walk around the phenomenon (Waaïjman, 2007: 4) or how reality reveals itself, to engender, to create paths for human construction. The schemata, which are historical vestiges or traces of this walking around, are the concretization of what can be termed as the human power «to engender» (Chomsky, 2010: viii).

From a Kantian perspective, engendering is transcending in the sense that it is the human means or construction to transcend or go beyond all empirical inquiries, «so as to establish the a priori conditions of experience» (Scruton, 1996: 23). In History, Spirituality, which are made concrete in doctrines, schools and currents, provide scaffolds that spell out the prin-

ciples, which are not just a priori conditions (our apologies to Kant and his interpreters) but dynamic points that open up the very same conditions to different socio-cultural realizations. These same conditions filter themselves historically as contexts and using these same contexts man goes beyond the banalities of all that is empirical (or sensual or superficial using Augustinian language) and reaches what is spiritual, that which is proper to the Absolute or God as well as to man's highest sensibilities, who dwells in man, as we have seen in Augustine. This dwelling or this presence of God in man, in the immanence of human History with its unfolding in events by which History becomes an experiential narrative, is what we call Mystery.

Mystery is not what is unknowable or unreachable but is the very transcendence made reachable, made present in our history characterized by a quest for meaning and made concrete with our schemata or scaffolds, all of which are cultural, social and intellectual products generated by man's rational power.

In light of this, Mystery is the immanent presence of the transcendental Absolute. In this sublime sense, Mystery is not what is objectively known or deciphered by man «the inconstant brother of the eternal sphinx who deciphers with horror in the mirror» (Borges, 1989: 307) of life. Mystery is the ambiance that is lived out in terms of encounter. This encounter must be effective and permanent. Stated otherwise, it must be or is liveable. Therefore, it is to be executed. It is constancy, consistency in permanence or «continuation...perpetual presence» (Rahner, 1986: 12). Mystery opens up the temporal element of History and gives it profundity such that a vertical dimension is introduced in this temporality (Lacroix, 1962: 7). In view of this, Mystery, which is the tent of meeting, the tabernacle of testimony and covenant (Exodus 25-31), is sacramentological. In view of this, as an author says, Mystagogy «has its own special method of developing an understanding of the mystery» (Mazza, 1989: 3). Moreover, Mystagogy is the effort, the schemata within the way (and not just any method, as we shall see shortly) to experience, to mediate by being immersed and sharing the Mystery in the way of history.

By generating thought or conceptual patterns for the mind (which for Augustine is the height of man's being spiritual or opposed to what is material or the rational-cognitive powers of the soul and is attached to

what is Absolute in its transcendence), man generates paths, means, visions, outlines and the like in order to grow, mature, develop, given the dynamicity of his striving (*Religatio*). *Religatio* in itself denotes a growth, maturity and development of the mind (*sophia*) which for Augustine is the dialectic whose directionality is toward attaining the Absolute in life. These means are «mediations», which should not be understood in terms of mere ideological instrumentalization (Ruiz Salvador, 1979: 572-575) nor in terms of method (Lonergan, 1972: 6-20) which in the nominal sense is beyond the way. We must not only remain beyond or outside the way or just speak about it, as in a method, though organized our discourse we may be. It is imperative for us to make attempts in the way by being involved wholly and particularly, in our integrity and in our specificity, as spirits and persons, incomparably greater men, in order to construct, formulate, create schemata. Mediations consist of making use of concreteness in one's historical existence in order to build up, while making steps in walking around in a straightforward manner to cover all areas (*encyclopedia*). This act and process of making steps or walking consists in creatively creating this same existence or being there into life by giving it meaning. These steps, as stated, remain as traces or vestiges of attempts (schemata) but indicate levels, progressions or phases of experiential or mediational development which we call dialectic.

Walking in history is the competence of man in his path (Spirituality) to become spirit and person in Communion and Participation with the Absolute (who took the initiative to open a path of being spirit and person by being Spirit and Person in history in the Word). The Absolute walked in history with and for man opening this path of Spirituality which opens up as a competence, an invitation by the mere encyclopedia or making steps that is captured as traces or vestiges or schemata which are vestiges or traces of the steps that created a path and which are captured as the various forms, schools, doctrines of Spirituality. These schemata are not only records of performance of the competence (running the risk of making the encyclopedia a synthesis of ideas or what has been realized in order to criteriologically serve as universal models) but these models, which run the risk of being stagnant, repetitive and dogmatic (in the fundamentalist sense) are likewise invitations to an open dynamicity to continue the paths, the steps or create new ones in history toward eschatology.

Spirituality in order to develop itself discursively, in order to perpetuate itself as a consistent and coherent discipline in History, makes use of «schemata» in attempting to find sense out of existence or being there, trying to provide a foundational model to make this existence, understood as facticity (Levinas, 1951: 88-98), into life or being there for a purpose. The search for purpose is inherent to the fact that there is an «eternal order ruling the life of men broke down, and with it the ideas of absolute goodness and absolute truth. All this is handed over to the historical process which for its part is understood as a natural process ruled not by spiritual but by economic, laws» (Bultmann, 1975, 10). This order, which is the kingdom (transcendental in itself but present in the immanence of history in the world), is the «character of God's purposes in historical time» (Gilkey, 1981, 56). Purpose or meaning (equated with *sophia*) is lived in the ambiance, which is the kingdom, characterized by Communion and Participation in experiential meaning.

Meaning is a historical vocation or call made concrete in the search for the metaphysical foundationality, the place where the race of the gods dwell (Plato, 1997: *Phaedrus* 246d, 247c.), so to speak. This dwelling place of the gods is the place of order, of conformity to the Metaphysical Order wherein the real is reality, reality is real in experience. It is inevitable that there is an intrinsic link between the Question of God and the Question of Reality to the point that we may truly ask if our life is really in God's hands (Pannenberg, 1977: vii, 1-7). So much so, the quest for meaning, which is *sophia* as it dialectically develops, matures and grows in history, in reality is a quest for God.

Spirituality is an integrative movement of man in order to integrate himself within the Metaphysical Order, in conformity with the Absolute or God. Spirituality involves man's totality in order to reach infinity, to live according to it and not just according to worldly or material or finite standards. This is *sophia* in as much as it is effectively attained. Spirituality is not just a question of prayer being the issue of prayer or of man's aspirations and desires in history. The main issue of prayer, which is historical discourse, is God Himself, the very meaning of man's life (Heschel, 1954: 87). To search for meaning, one must live according to meaning which is *sophia* or wisdom in history but breaking into what transcends history, which is eschatology, the realm of the infinite, going beyond the secular and entering into the heavenly. In other words, *sophia* is to be lived out

within a tradition which can be secular (*saecularis* or *mundialis*) or in a Christian manner of heavenly or *caelestis* or *divina*, which is not just *philosophia* or Love of wisdom but *spiritualitas* (Leclercq, 1961: 128).

In view of this, we can deduce that, in effect, «Philosophy then becomes the realization of the living idea and the reflection upon this idea, action and discourse on action in one» (Jaspers, 2003:13). *Spiritualitas* is *Philosophia* realized as something living in history but going beyond its fragmentary narrative into an integrative narrative which is transcendental and infinite. As such, *Spiritualitas* has to be integrative. There must be no divisions. There must be unity, integration of idea, action and discourse by being lived out and not just by being something purely academic or intellectual, which runs the risk of systematizing or reducing the lived experience into ideas and its schemes.

2. *Philosophia* as *spiritualitas*: from and beyond schematas in the historical event

Ideas and schemes do not happen in a vacuum. They happen in a context which we call traditions or what has been passed down that has become the context or experiential standpoint wherein every mediation of reality to become real, or of the real to become reality is assimilated, funneled, expressed and eventually schematized in a coherent and consistent manner beyond the specific temporal viewpoint and to be made permanent in History.

Traditions determine, dictate, mold the experience oftentimes to the extent that we normally confuse the schemata with the Word itself, which should not be the case. The Word, because it became flesh (John 1: 14), is the experientiality, the very mediation of the Absolute in its transcendence to become experience in the immanence of man. The Word is, in effect, the historization of the experience, the mediation of the transcendental in human immanence. This historization is a vocation, a call to adherence, a correspondence, a listening in order to be deemed to pertain to the same experiential dynamic as with the Word, in order to be judged as belonging to God, unlike those who do not correspond to this Word or listen to it (John 8:47). Those who do not correspond or who do not listen to the Word are, according to the Gospel according to John (John 1:10), the world (Schnackenburg, 1968: 482). World can be taken in this Johannine

sense as closed immanence that does not open itself to transcendence in two principal senses: a) refusal to open oneself to the permit and facilitate the presence of transcendence in immanence and b) refusal to growth, development and evolution in historical movement characterized by schemata of meaning toward fullness in transcendence beyond history and entering into eschatology. Schemata, which in effect are experiential moments, phases, outlines of listening, adhering, corresponding to this Word in history, opposed to the opposing world in the Johannine sense, as man moves through it dialectically by means of *sophia*, are necessarily derived from Traditions which are the mode of concretion of Truth in as much as it is mediated in History. Mediation in History necessarily involves transmission.

The pagan tradition of worldly *sophia* is a purely historical dialectical search for Truth. Augustine recognizes the philosophical value of such a dialectic. However, we can say that there is a wisdom which is eschatological or celestial or divine. It is not that the Greek tradition did not have any notion of the Absolute or the God. But going beyond myths or secularizations of the same in *logos*, Augustine, and others like him, sought the God of the Christians who is real, personal and beyond all historical schemes and transcendence is truly eschatological. This is the essence of elevating *philosophia* as *spiritualitas*.

Tradition, with its schemas, is the historical mode which Truth remains in History. Tradition is the event of the truth and yet it points out to something beyond its temporality (the perennial). History is necessarily or inevitably the venue for mediation from the beginning toward the goal for History can only be constituted teleologically and in the process discover that its *telos* or perfection goes beyond or is totally new or the *eschaton*. This eschatological novelty is unconditional and thus is perennial (Tillich, 1955: 3-14). The perennial is the dimension of the mediated Truth in History that reaches toward the *eschaton*. This mediated Truth is always found in the process of historical realization wherein «the concrete and the general, the single thing or event and the universal meaning have parted company. The process, which alone makes meaningful whatever it happens to carry along, has thus acquired a monopoly of universality and significance» (Arendt, 1993: 64).

For Spirituality, the transcendental is the Absolute made immanent creating an ambiance, which theological postmodernism would want to denominate as a village (Forte, 1987: 15), called 'Mystery' wherein this Absolute, which for Christianity comes as God and fulfills itself as God by giving Himself experientially to man, not just revealing because revealing strictly speaking only involves a cognitive dimension. This experiential self-giving is the theological movement of the Mystery whose aim is not only to cognitively disclose itself to man but above all to elevate man, to the extent of transfiguring man's life such that man becomes elevated.

By this elevation, man is related and is relinked (*Religatio*) to this Absolute (the metaphysical movement) which is God (the specification of the metaphysical movement as theological), going toward this God who does not only come as God in History but fulfills his Promise of bringing man to Himself in Communion and Participation (the fullness of the metaphysical movement qualified as theological). Taking our cue from Augustine in *De Vera Religione*, we can affirm, together with a renowned scholar that spirituality, made concrete in *Religatio*, is a spiritual metaphysics or *geist-metaphysik* (Enders, 2006: 89-93).

In Spirituality, what matters are not the methods but this goal, the fulfillment of this goal which is *Religatio*. Spirituality, going against the reductionist mindset of postmodernism of depriving man of the notion of responsibility (Tracy, 1994: 17) must always seek to discover, rediscover and bring into consciousness beyond the disputes among traditions which are all methodological in nature to the point of being subservient to the modern paradigm of establishing what precedes and makes things possible.

Religatio is directionality for the dialectic in history, assurance of transcendence, of immersion, baptism, initiation, communication of, accompaniment into the transcendental which is a transcendental ambiance and not just a mere «shared lifeworld... bounded by the totality of interpretations presupposed by the members as background knowledge» (Habermas, 1984: 13). *Religatio* is directionality toward Communion and Participation to the fullest, and not just shared lifeworlds (sociological link), to the very source of life (metaphysical relinking or rebinding): the Absolute who comes in History, in Spirit and Person in the Supreme degree, as God (the metaphysical relinking or rebinding qualified as theolo-

gal) to share his life in Communion and Participation with man, transfiguring him as spirit and person.

Focusing on the goal indicates that man, rational animal and therefore, capable of *sophia*, with his spirit, whom Augustine often calls *mens* as the apex of the rationality, is not satisfied for just mere knowledge but something that goes beyond the moral, social and natural orders of our shared universe which is the world or the effectively lived and liveable portion of this same universe or totally of existence.

3. Lived sophia in spiritualitas. Living out of the absolute that offers itself in its transcendence within human history

Sophia is not just an intellectual construct but is a lived experience in History so that *sophia* would become *divina* or *celestialis* or *spiritualitas*. This living out takes place as an historical event (Romano, 1999: 5-34) within the world, existence is constantly, consistently transfigured into life and not just existence. Existence is just being there. Life, on the other hand, is being there with meaning: for someone and with someone. Life is characterized by mediation, by bridging, by reaching out with what is available in existence (existence is being there or availability), by experiencing and by being experience, i.e., with others (going beyond availability in terms of Presence). This experiencing creates the experiential chain of events of life which is narrated as History. Thus, life is indeed the search for the Word that transfigures by being mediation, by being experience. Not just experience of someone or something but the very mediation by which the real becomes reality, reality becomes real.

This mediation, which is experience, becomes concrete in the historical event. Mediation becomes concrete in the other which brings about the eventfulness in its concreteness as a moment. The event is the moment of History wherein parting from his own condition man, who is historically contextualized in a tradition, can make the integrative decision to involve himself in an integrative movement, which is metaphysical in direction, and which involves his whole finite being. This is Spirituality.

Otherness is the condition for mediation. By being another or the other we are called. Vocation is being called as the other, to be constituted as such in a relationship. «Through the call Adam is constituted, therefore, as a being other than God and the rest of creation. The otherness is not

the result of self-affirmation; it is an otherness *granted* and is not self-existent, but a particularity which is a gift off the Other... This is the constitutive event of humanity. Outside this event of divine call, humanity is part of the animal species» (Zizioulas: 2006,41). To be the other is a call, a vocation that calls for a response. Mediation is the call to otherness, to be human, to mediate, to experience in history which is the narrative of the divine call in order to be full (as spirit) and to be particular or specific (person) as a gift of the Absolute, the Other to be spirit and person with and in the Absolute, in terms of Communion and Participation.

Such a decision makes the quest for meaning, which is captured by the word *sophia*, truly decisive and truly liveable. *Religatio* as decision in terms of transcendental orientation is not just an intellectual effort but an integrative effort that embraces the integrity of the human tradition in History but to elevate it to eschatological heights, as incomparably greater humanity, which is the full realization of the metaphysical or transcendental, identified with the Absolute in its transcendence which has become Mystery or immanent or immanently accessible to man in the immanence of man's History.

This *sophia*, as John of the Cross puts it, is the «secret wisdom of God» (John of the Cross, 2011: 2, 8, 6). This secret wisdom is something to be discovered, discerned, lived out in Spirituality which parts that this *sophia* has been shared, revealed to man and thus is an event that forms part of human History. But in this History, the Carmelite Master from Castille contends that:

God teaches the soul secretly and instructs it in the perfection of Love without it doing anything or understanding as to how this occurs. Insofar as infused contemplation is loving wisdom of God, it gives forth two principal effects in the soul: by both purging and illuminating, this contemplation prepares the soul for union with God through Love (Ibid., 2,5,1).

«Soul», in the sanjuanist lexicon, indicates man in his integrity and his aspiration to be in Communion with and participate in a greater, infinite integrity (that of the Absolute who makes Himself experientiable as God) given his intrinsically finite integrity, his capacity to be incomparably greater. It is not just the life principle of man or his rational powers but his wholeness, open in History. This soul is open to the actions of the Tran-

scendental Absolute who teaches him, who guides him, who initiates him (*mystagogia*) into the dynamics of the experience of the Absolute.

This initiation, baptism is the opening up of immanent History to the dynamics of the transcendental, wherein immanent man is experientially immersed in the dynamics of the transcendental Absolute who comes in immanent History as God, who is not just the waters or the experiential plenitude that may seem to be an abyss from the natural viewpoint of man (or his secularized *philosophia*) wherein this man is immersed but is the very guide, the very illuminating light in this purgation, in this illumination, identified since John of the Cross as a Dark Night (*Noche Oscura*) for its experiential ambientation that goes beyond natural or secular *philosophia* for it is a *spiritualitas* or supernatural experience. This initiation is the same time is a transcendental directionality, going upwards by not climbing the heights of Mount Carmel but by being this very mountain, by being the very vocation of Mount Carmel to find God (*Ascent of Mount Carmel* not *Ascent to Mount Carmel* or *Subida del Monte Carmelo* and not *Subida al Monte Carmelo*). In effect, this initiation is *Religatio*. As Tristan says in the immortal play of Ruiz de Alarcón: «In all that matters, I will serve as your guide» (Ruiz de Alarcón, 2010, 46).

This act of initiation (made concrete in terms of guidance), which is foundational such that the center of Christian Spirituality in the Patristic times was explicitly baptism and not the Eucharist (Castellano, 1983: 708), in the dynamics by the Absolute is the principle of all *Religatio* as it is undertaken in History. The origin of the *Religatio* is the Absolute in its initiative from all eternity. This initiative takes place as an event in History in terms of initiation, leading, accompaniment into the dynamics of the presence of the Absolute in History which is the Mystery with all its phases, stages and moments of historical development within the ambience of encounter or of meeting point.

This initiative is not of our making. It would be absurd to pretend to move forward in History with an attitude akin to Pelagianism so proper of the exaggerated rationalist attitude of the modern era, especially since Descartes (Laporte, 1950: 446). We did not establish History. We found ourselves in it, in a concrete context called Tradition. All our initiatives made within History are conditioned by what was established previous to our existence. However, we can and we must, as rational historical beings,

situate ourselves within this foundationality in order to participate in it, in order to co-create with it. «We cannot abandon this ambiance or space but we can situate ourselves within it» (Lafont, 1986: 115). In effect, we can and are tasked to set our foundation on this origin, in this initiative, in this experiential rock on which our History, with which we make this big house of the world our world, is built (Luke 6:47-49). We can only have or make History in responding to this origin, to this initiative which is a call. Hence, in effect, History is the full circle of a vocation, in the dance around itself, by correspondence, by the integrative response to an integrating call.

Thus, the Absolute mediates himself, makes himself experientiable, as the Real in itself in its transcendence made reality in the immanence of human History and as the Supreme Reality in its transcendence made real in this same immanence. This mediation, which is not just cognitive (or revelation taken in its usual sense) brings about the ambiance of encounter, the meeting point, which we denominated as Mystery. As mentioned, Revelation, in the usual sense, is just cognitive. It is communication. It communicates but does not build in itself Communion and Participation for which we need an Experienciology, a Mystagogy wherein all steps, all *encyclopedia* (the straight direction of walking around) must become *perikhóresis* (dancing in circles) to attain incomparable greatness.

Spirituality, as search for livable *sophia* or *sophia* as effective mediation in History (or as *spiritualitas* which is not just *mundanitas* or a purely intellectual, material and worldly pursuit), is the decision of man to find meaning in living out human History, by growing, maturing and developing oneself as spirit and person in terms of a relationality with the Absolute, in Communion with this Absolute who reached out to man as God in the theological act of giving oneself in the fullness of transcendence to experience in the immanence of human History. In History, «the acts of God, fully understood as revelatory and salvific and foundationally relational, had played out» (Lombaard, 2023:228). The Absolute becomes ‘God for Us’ in His Word (experientiality) and in His Spirit (integrity) which is the offering of Himself in His Particularity, in Person and as Person. In effect, in Spirituality, in its liveability as *sophia*, is Mystagogy, Experienciology, wherein the Absolute for us, becomes God in terms of Love, Trinitas.

This God, in terms of Love given that nothing is more proper of God than Love (Fray Luis de León, 2023: *Cantar de los cantares de Salomón*, Exposición, Prólogo), creates the ambiance of encounter or Mystery (facilitates the theological movement) within History so that man within this same History can have an eschatological experience, a mode of life and viewpoint that are transcendental or metaphysical in direction qualified as theological in terms of Communion and Participation with God (which is perfection in Love) who is Spirit and Person (the fullness of the theological). This is the broad range of what John of the Cross calls contemplation, as established in the already cited text.

Contemplation is relationality with the Absolute. It can be called 'correspondence' with the Absolute in History. After all, «what is distinctive of man resides in that, given that he is a being who thinks and who is open to being, finds himself before being, remains related with it, and in this manner corresponds to it. Man is properly this relationship of correspondence and only that» (Heidegger, 1988: 74). But this correspondence is anchored in hope, wherein the cognitive element of the contemplation or *theoria* is determined by «seeing the King... participating in his life, living in his presence» (Ruiz de la Peña, 2019: 231).

4. Mystery, contemplation and correspondence

Mystery is the presence of the Absolute in human History. This presence is effective. Truly, it is sacramentological for it serves as the mediation of the Absolute in History. It is sacramentological because it is instrumental for it is the means of the Absolute to establish itself relationally in History. This relationality is effective for it brings about a transfiguration in the life of man by making him transcend his immanence. This immanence is characterized as an event. Truth is the eventuality of reality in History. This eventuality is the gathering of all efforts, remembered as schemata, to form the threads which eventually will become the choreography of the movement wherein the encyclopedia becomes a circle in *perikhóresis* by means of Mystagogy or the creation of the kingdom or order characterized by initiation, accompaniment and communication of the lived Mystery, of the lived *sophia* or *philosophia* which is the realization of *spiritualitas*.

This reality becomes real only in experience. Experience is the mediationality of Truth. Mediationality means the Truth becomes effectively

lived and not just a secular *sophia*. Mediationality means that this *sophia* is liveable in an ambiance of encounter called the Mystery. This ambiance of encounter brings about a new way of viewing things and of living life which John of the Cross calls *contemplation*. St. Thomas Aquinas, on the other hand, speaks of contemplation as *simplex intuitis veritatis* (Thomas Aquinas, 1951: *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.180, a. 1, ad 6um), which means direct living out, with no complications, of the truth by just living it out and not reasoning it out which leads to divisions, classifications, taxonomies which remain in the purely speculative and conceptual level of system or synthesis of ideas.

Contemplation calls for correspondence on the part of man, in his entirety, in his integrity, as spirit which makes him incomparably greater as Augustine points out in *De quantitate animae*. Contemplation necessarily leads to action by which this action is made perfect, is directed and rendered toward a supernatural order (Garrigou-Lagrange, 2003: 25). Man, in his integrity (as spirit) lives out this correspondence in diverse ways. These ways, more often than not, are divided into ordinary events (ascetical events) and extraordinary ones (mystical events). Such a division has been influential for many centuries in the Study of Spirituality.

It is imperative to have a more unifying vision to define the integrated man's realm of Participation by which he becomes a person. Anything that is mystical means being immersed in the Mystery or in this ambiance of encounter. That which is mystical must not only denote that which is extraordinary or what we call special or extraordinary phenomena. Nor must we relegate the ascetical to the ordinary practices that could be extreme. Such a division has brought harm to the point that the ascetical has become extreme and unhuman if only to attain what is extraordinary.

The Mystery is found in the ordinariness of History, as an event. Correspondence to it is not determined by extraordinary motions or extremities in the ordinary. The Mystery is indicator of the lived *sophia*, which is integrated into what we call Christian Spirituality. This integration is a push of *Religatio*. It is a push toward Eschatology within History. What matters, in effect, is not the greatness of the effort or of the phenomenon. What matters is the livingness, the very contemplation, which is a choreography, wherein man corresponds to the Absolute, allows Himself to be

lead by Love, to be initiated (*mystagogia*) by the Absolute Lover, who is the Absolute who gives Himself in History in terms of Love, in terms of being Spirit and Person who Loves or God.

This same God, who as Supreme Principle of Love or Father Loves all (John 16: 27) calls man, by means of Love, to be spirit in integrity of Communion and person in the fullness of Participation. Man's response in his integrity or as spirit could only be *philosophia* or Love of wisdom. But if this wisdom is Absolute, the Love of wisdom can only be or must be *spiritualitas*, which is attained by *Religatio* with this Absolute in its transcendence who comes to human immanence as God. This *spiritualitas*, attained by *Religatio*, is man's way of participating given his integral response as a person. He can only be relinked as a person, as a participant in the life of the Absolute who comes as God and to whom he is relinked.

By means of this *mystagogia*, the Absolute Lover, who is God, initiates *Religatio*. He makes it possible. He opens it up as an historical avenue within the ambiance of Mystery which the coming of the Absolute in its transcendence as God has opened and has made possible as an event within this same History. *Religatio* is an act of Love from the Absolute Initiator and the response from man can only be Love. This human response (*philosophia* or love of wisdom), characterized as Love, is metaphysical and transcendental in its directionality (*spiritualitas*), in its orientation.

Because it is the execution of *Religatio* and the way how *Religatio* becomes concrete in history, *Spiritualitas* is transfiguring in History. It makes this lived History into a lived Eschatology here in this life, in anticipation, in hope. This Love, this *Religatio* is not individualistic. It must stretch out to others as an act of service, as an act of widening Communion and Participation with others in the Absolute by means of *Mystagogy*.

Therefore, contemplation gives us the key to understanding the development of Spirituality, or lived *sophia*, in History as *Religatio*. Contemplation, as the lived and life-giving or *vivential* dimension of *Spiritualitas*, is living out *Religatio*, in the perfection of relationality which is Love, by corresponding to the Absolute, by letting the Absolute act in our lives, in its integrity (which John of the Cross called the profundity of man (hence the sanjuanist use of the term «soul» to designate man) immersing us in its abyss or supernatural transcendence which is incomprehensible to the natural or historical *philosophia* for it is eschatological. In this integrity,

man is called to live in correspondence to the loving wisdom of God, by being spirit and person or man in integrity, and its experiential moments that purges and illuminates, that purifies and shines, that transfigures man as spirit, into the integrated person in correspondent personal relationship with the Absolute who is God, Spirit and Person in the Supreme degree. This Absolute, who comes to mankind as God in Love, calls mankind to facilitate this coming by extending the *Religatio* project to others in Mystagogy.

This is what all schemas of Spirituality must teach, though in their historical conditions they may emphasize the difference between what is ordinary and extraordinary. By means of the difference the movement may be choreographed into something beyond the concept of communication and into the livedness of Communion and Participation. The challenge for all these schemas, in view of all what we have stated so far, is that we have to go beyond, by devising the appropriate choreography, the superficial differentiation between the ordinary and extraordinary, the ascetical and mystical and just proclaim the experience which is contemplative.

Doubtless, we are perennially challenged to proclaim this Word to others as an act of Love in service or Charity by giving this Word to experience or Experienciology (which is the modality of Mystagogy, i.e., initiation, accompaniment, leading into the dynamic of the Absolute within History by opening up the same History into the eschatological, i.e., the fullness of the union (Communion) with the God of Love beyond all the imperfections of History and its events. This can only be done by being humane in being humane so that the divine can be sacramentologized in the Word made Flesh, made Action, made Service. We give, share, transmit (as in a tradition) this same Word to experience to others so that they too may participate in the Absolute.

In this sense, Spirituality, this giving of the word in experience (Experienciology or the modality of Mystagogy) is our Participation in the divine initiative of instructing the soul (or man) in the perfection of Love by preparing this same man, by preparing others in an act of Love in service or Charity, for union with God by purging and illuminating, by aiding and instructing, this man which St. John of the Cross masterfully depicted in the text we have cited above. Mystagogy, in the light of the secular or

profane knowledge which is merely intellectual or speculative (*sophia, philosophia, pedagogia*) becomes an experiential pedagogy, derived from revelation (Álvarez, 2001: 735-736) or from the very fact or moment wherein the Absolute in its transcendence gives Himself experientially in human immanence as God.

Mystery traces the theological or the path of God toward man. From the theological standpoint or given the theological act of experiential donation to man on the part of the Absolute as God, we have to construct, by living out the *sophia* by *spiritualitas*, the theological path. The theological is the reaching out of man toward the Absolute as God, the God who took the initiative in His transcendence and from eternity to reach out to man theologically or in time. The theological is a movement beyond ourselves, beyond our immanence (Thomas Aquinas, 1951: *Summa Theologiae* II-II q 4, a.2, ad 3). This movement beyond ourselves, guided by mystagogical choreography, is metaphysical is driven by the desire to link ourselves with the source of meaning (*Religatio*). This source, which gives directionality, orientation to the linking, necessarily qualifies as transcendental.

Contemplation, then, is the very act *Religatio* in terms of correspondence which is living out this same act. Contemplation is the *vivential* definition of *Religatio* as relationality with the source of meaning of man's existence which is greater than man, for being the Absolute, and to which man must correspond. In effect, contemplation is the effectivity of the execution of the directionality of man's integrative project (*theoria* or that which man views to orient his very person) involving himself in order to correspond to the one who gives meaning to his existence by transfiguring this existence in life. Contemplation, in view of all the aforementioned, necessarily involves the integrity of man's intellectual and volitional aims in order to be fully human in his incomparable greatness which is theological or oriented metaphysically-transcendentally toward the Absolute who is 'God for us', in order to be a fully human spirit and person wherein all our faith or assent to reality, as well as all our desires are directed into a movement that goes beyond ourselves, beyond our immanence.

The Truth, beyond human immanence, is the integrative power of the Absolute by which man opens up a historical path with eschatological direction to become spirit. Mystery, in this light, is the ambiance of the effectiveness of Experienciology done by the Absolute is when it initiates,

communicates and accompanies to the Mystery within History but with an eschatological flavor (Mystagogy).

We are all called to live in History but with an eschatological flavor, of constant breaking up of History in Eschatology, with no opposition between History and Eschatology (Ruiz de la Peña, 2019: 67) in order to share in the fullness of the Absolute. By doing so we participate in that divine initiative of the Absolute of *mystagogia*. Given this no-opposition between History and Eschatology, we can truly say that the History we are speaking of, with its eschatological flavor, is a History of Salvation wherein hope is fulfilled and that God will save the world (Sanders, 1993: 80-91).

Spirituality, in view of all that has been discussed above, is the living out of this salvation of the world by God which is the meaning of all History. Thus, Spirituality is a call to proclaim the Word, which is salvific (giver of meaning beyond the hopes of the world or of this immanent History) by giving it to experience or Experienciology in this transcendence by making this Word (originating in transcendence but giving itself in this immanent realm), this initiative liveable and constant, i.e., experientiable to others though we may have to use schemas, outlines and the like. Only that which provides means to bridge, to connect, to go on is truly liveable and constant. Life ends when we cease to experience, when we stop bridging, connecting, moving forward starting with schemas.

5. Relationality and lived wisdom in spirituality

Religatio is the relationality of the search for Truth which is the very vocation or calling of Religion whose dynamism in History is Spirituality. We cannot just remain in the realm of possibility. We have to strive for Perfection. We have to live out the temporality and spatiality of our existence by making a narrative of experience which is our life, made up of events in History, and transfigure all these events into a celebration. We have to go beyond Truth, in as much as it is just merely transmitted or received (tradition) Truth has to be lived. Truth has to be relational. Truth is a question of correspondence.

This can only be done in mediation, in experience which starts as a narrative and is carried out as a narrative or as a History that is not just passed on but which unfolds as it happens in order to go beyond its tem-

poral and spatial coordinates to become a celebration, an eschatological liturgy, within the conditionality of being finite and culpable.

To be finite and culpable in History is to be open to grace in Eschatology, wherein there is a «limitless openness to transcendence, together with the total abandon and confident surrender to God» (Ruiz de la Peña, 2019: 25). This is so since everything began with the grace of the Absolute giving itself in experience in order to become the medium or mediation in Incarnation in Christ toward the Cross and the Pasch of being a Sacrament, which participates in two spheres or worlds: the transcendent and the immanent (Boff, 1989: 38), toward being the goal itself in its intrinsic transcendence but also in its experiential presence, in its effectiveness and permanence as Sacrament, within this historical immanence but breaking up this immanence into a fuller Participation in the transcendental. This is not a question of being extra-historical but being fully historical in Eschatology. This state of being fully historic in Eschatology grows, develops and matures until life in this immanence reaches its natural end and the narrative concludes in a fuller, perfect Participation in the transcendental wherein in its fullness the experiential narrative of God and Man are fused. In Eschatology, the narrative, the story of man becomes that of God. «This story is our story, the story of God, and the story of the life we share in common» (Georgen, 1979:18).

Spirituality, in this light, denotes the experience or the dynamic motion of man to be spirit and person in relation to the Absolute who gives Himself as Spirit and Person within his historicity by transfiguring this historicity, which is mere facticity, into life, into perfection and fullness of life, which is narrated as a History but with eschatological flavor. This is what is passed on and down as tradition but not to be repeated or idealized but renewed in being lived out, beyond all phenomenological and hermeneutical pretensions of methodology that is both comprehensive and universal. Instead of universal comprehensibility or Truth as a perennial form in Tradition, what Spirituality aims for is Communion and Participation, i.e., the fullness of relationality.

This fullness is conceptually expressed by *Religatio* itself. *Religatio* is the act, the determination, the orientation, the execution of the whole human being, in response or as a vocation in terms of Love to the call, to the initiative in terms of Love of the Absolute. This execution of the

human being implies his integrity by means of a profound commitment (from the depths of his soul if we are to follow sanjuanist language), for Love can only involve one's integrity and can be made concrete in terms of profound commitment which does not end in the ego but in others, in service. In service, man becomes spirit and person. Service is the concrete execution of love by which man becomes incomparably greater as Augustine would put it. Love does not end in the ego but in others: In fact, it does not end. It circulates as service, as Charity, in its relational rootedness as Contemplation.

Religatio, in this light, involves all the moments of being human and its aspirations, such as: perception, cognition, affection, decision making, behavior in conformity with the aspirations of living in correspondence with the Absolute. And this living in correspondence can only be characterized by Love which can truly become historical in an act of service, which is Charity, toward others by involving others in the *Religatio* projection by Mystagogy. For it is Love in response to that originating Love of the Absolute, who took the initiative in terms of Love by coming to History as God, creating the Mystery: the ambiance of encounter, this tent of covenant, the experiential sealing in terms of Love. It is this ambiance of encounter that makes *Religatio* possible in History in terms of being an orientation to the fullness of History, which is Eschatology.

Thus, *Religatio*, is a term that integrally embraces the human condition in its transcendental or metaphysical projection and aspiration. Such an aspiration consists in being in union with the Absolute in its transcendence who comes as God in Mystery, to the point of being Incarnate and breathing the Spirit in History. In other words, God's Mystery is an ambiance that is Incarnate and Breathing. It is Christ Himself, the encounter between God and man, wherein all choreography converges into a dance of togetherness, forming circular movements of otherness and togetherness, i.e., Communion and Participation.

This act of breathing the Spirit by Christ «the historically real and actual presence of the eschatologically victorious presence of God» (Rahner, 1986: 14), in History has the finality of making this Incarnation sacramentologically effective and permanent in History that is constantly and consistently breaking up as Eschatology, redefining all relationships and their criteria of correspondence by making everything correspond to that which

transcends History but which is present in this History as Mystery that is effectively and permanently making us transcend our immanent historicity. «Metaphysics assigns God the place of his being fundamentally and exclusively *over us*, even when it speaks of ‘God in us’ who then, in us, elevates us beyond ourselves» (Jüngel, 1983: 48). Elevation is transcendence. Transcendence is going beyond the immanence of history and is entrance into the metaphysical, the truly spiritual (Ofilada Mina, 2021: 12-13).

Religatio, in light of the above, does not pretend to reduce God in History to a system or to fully know him. Spirituality, because of its orientation as *Religatio*, «does not really answer the question, Who is God? But it preserves the orientation, the perspective, within which this question remains a question that is being evaded or chided» (Louth, 1978:4).

Truth, in effect, is the dimension of the effectivity of the mediation which is experience: the mediation of the real to be reality, of reality to be truth in History. In Spirituality, the correspondence of Truth is not *objective* (Popper, 1979: 153-190) but rather *executive* (Ortega y Gasset, 1984: 61). Truth in its experientiality is to be lived out experientially, to be executed mediationally as an orientation that has its dynamic moments or dialectics, or concrete modes of mediation, and this is what *Religatio* is: the experiential execution of the Truth (by creatively making use of the concrete means in one’s historical life) toward a metaphysical direction, which is union-Communion with God in all effectivity (which is measured by Participation or taking part in the life of the goal of such a direction who is the Absolute who comes to man as God). Effectivity signifies the livability of the Truth in terms of experience, i.e., in terms of mediation which is executed. This execution is History in itself. But it is an execution that breaks up History into an Eschatology, into its metaphysical-theological aspiration.

Objectivity is correspondence within the limits of a mental construct whereas executivity is living out this correspondence. It is *sophia* that is lived out. It is *spiritualitas*. From a Christian viewpoint, History is the effective taking place of the event. However, in Eschatology this eventuality, this taking place has to transfigure itself into a celebration, a liturgy, a lived anticipation of meaning wherein all effectivity is beyond the immanence of History and becomes truly transcendental in Eschatology, beyond the limits of eventualities for entering into the unboundedness of infinity.

Only in living out this correspondence can we participate in that divine initiative of Mystagogy which we have seen in the text from St. John of the Cross, wherein we execute the Word by living it, initiating, leading and accompanying others toward it within History, within this spiritualized world because it is where the Mystery takes place as an event but is constantly and dynamically opening it up as a liturgy, as a celebration and not just something that is taking place. That which takes place is objective but that which is celebrated is executed, that which goes beyond the eventuality of History and enters into the dynamics of Eschatology which is the full realization of *Religatio*.

In this celebration, i.e., in this Liturgy the Truth is simply this effectivity since the whole, the integrity can only be experienced as beauty. Beauty is harmony. From a Hegelian viewpoint (citing one of the great Idealist Philosophers interpreters), we can even say that beauty, in as much as it is harmony, is «synthesis of spiritual content and sensuous form» (Roche, 1998: 319). And harmony, which is possible only in the company of others in terms of Love that is circulated or Charity, is the originary confluence of all integrity. Such a harmony can only be fully appreciated in Eschatology and can only be lived out as Liturgy. Hence, it is erroneous and even inutile to polarize Philosophy as search for truth or the theoretical aspect) and Spirituality as the exercise, the practice or the practical aspect (Foucault, 2006: 15).

Spirituality is basically the foundational attitude of Love of wisdom or Philosophy which seeks to be efficient and permanent. In view of this, Spirituality is foundationality in Sacramentality as it dialectically grows, matures and develops in history as the orientation of *Religatio*. Spirituality (*spiritualitas*) is Love of wisdom (*philosophia*) in its experiential historical realization parting from the foundationality of the dimension of effectivity by being historically broadened in concreteness by being real as reality, by being reality as real, i.e., in the mediational realization of the integrationality and involvement of the Metaphysical Order. In this Metaphysical Order all experience is developed as an event (in its existential facticity) or as events (as experiences) in order to become a living celebration, a liturgy of life (the grand Experience as Mediation in the Metaphysical Order) that goes beyond the eventuality of facticity by being a celebration that consists of living out eternity.

As such, the Metaphysical Order is the venue for the experiential meeting of the transcendental and immanent in History which opens up the Ambiance of Mystery. Mystery is the ambiance, the tent, the tabernacle of the breaking up of historicity (which is the narrativity of existential facticity) to the fullness of Communion of Integrity and Participation of Involvement in a shared transcendence and immanence in the fullness of History which is Eschatology.

Philosophy, taken on its own (and in the traditional sense), is about the Truth: the existential, factual, historical Truth that opens up to eschatological and vital Truth. And this Truth is not just objective but executive. It is executive because it is liveable. Liveability is never an isolated or egoistic endeavor but it is always in terms of being with others, in Communion and Participation. Because it is liveable, it is effective, it is permanent, it is sacramentological because it is for others, because it is rooted in Love circulated in History as service in Charity. Charity is the fluidity of Communion and Participation (which is always being with the Other, by becoming the Other in Others in terms of Service, in terms of meaning, in terms of life, i.e., by being there because, with and for someone).

6. Conclusion and projection - onward to perikhóresis

What is sacramentological can only be attained by Mystagogy. It is by Mystagogy or the living out by sharing of the lived wisdom in Love that the Mystery, the ambiance, which is to be shared and not the private cave or cage of the ego, of the Immanent Presence of the Transcendental Absolute, can be truly effective and permanent. Truly, Mystagogy is the most decisive dimension of Spirituality if it is truly to be a lived and liveable experience in History, if it is truly to be Christian, i.e., sacramentological for Christ sent for His Spirit to make His very life, His very experience effective and permanent, in remembrance or as a living and present testimony (living tradition) for all ages (John 15: 26-27; 16,1-4).

Truth lives on in History as a tradition. All true traditions, in as much as they are the dwelling places of the Truth that incarnates itself in the concreteness of mediations or experience, do not remain static in History for they intrinsically open up toward Eschatology in terms of evolution, growth and development. Thus, a true Spirituality must always have been evolving, growing and developing schemas, all of these acts constitute the

aforementioned choreography, all characterized by Love which is a constant evolving, growing and developing of relationality, in terms of loving correspondence, with the Absolute who comes in History as God.

Mystagogy, as stated, historically guarantees the sacramentologicality of the experience, i.e., it is effective and permanent. As such, Mystagogy alone can integrally embrace the human condition in its a) being initiated, accompanied and lead to the Absolute by the very same Absolute as God and in its b) endeavor to participate in this act of the Absolute by making this act effective and permanent.

These two dimensions of mystagogical integration of the human condition, so that man can be transfigured into spirit and person in Communion and Participation with the Absolute as God, who is Supreme Spirit and Person in Love, can only be possible if the experience (the Absolute in its transcendence giving itself experientially in the immanence of human History thus creating the immanent but transfigurative or religating ambience of the Mystery) is incarnational as the Word and thus by the Spirit or Experiential Power breathed on by the Word made Flesh, effective and permanent in experience, i.e., if the experience is sacramentological.

Mystagogy is the root of all schools, movements and currents (all of which are not individual or individualistic or egoistical endeavors but communitarian thrusts in History) of Spirituality with their schemas, outlines and plans which more often than not, an objectivist epistemology reduces to system or intellectual reduction of the lived and liveable reality in its historical effectivity and permanence.

As previously discussed, effectivity is the liveability of the experience. In relation to this, permanence is the constancy and consistency of this liveability wherein the experience is continuous. This continuity is seen in Tradition. This historical effectivity (liveability) and permanence (continuity) are only means or mediations (hence, experiential) to what is beyond History, i.e., the eschatological wherein the perfect union of Love or Communion between man and God does not just take place as an event but is celebrated as an eternal liturgy.

It is also clear that the act of Mystagogy, which traces its origins to the divine initiative to initiate, communicate and accompany to man the very life of the transcendental Absolute who makes Himself experien-

tiable in immanent History as God, can only be undertaken in and within the light of its metaphysical-theological directionality or orientation. In other words, Mystagogy, which is the essence of all Spirituality, can only be realized as *Religatio* whose finality, in its dialectical maturity, growth and development as *philosophia*, is the Communion of God and Man, such that the latter participates in its integrity, in his incomparable greatness as spirit and person, not only in the life of God but that he makes others participate or take part in the same dynamism as well. This is the very essence of Spirituality with Mystagogy as its realization, execution, choreography.

Moreover, this metaphysical-theological relationality can only be historically developed as Mystagogy as Spirituality is never a closed circle for exclusive initiates (just like in the mystical schools of old in pagan times which despite their inherent elitism wished to open up its ranks to others but to a select few). Spirituality is openness, given that the Absolute opened itself to man by its own initiative to come historically as God and to purge and illuminate man, in the words of John of the Cross, toward a perfect, supremely elevated, metaphysical and theological state of Communion and Participation in the very life of God in terms of Love. Divine Love can never be closed but necessarily circulates in History in terms of Otherness.

Spirituality is always openness to a) the initiative of the Absolute as God who establishes the ambiance of encounter for the fullness of this encounter in terms of Communion and Participation and b) to the Participation on the part of man in this initiative. The directionality can only be metaphysical (transcendental) and theological (wherein the transcendental Absolute is identified as the God who comes by being the Absolute in History). This directionality can only become a historical way in Spirituality as Mystagogy.

This directionality, this orientation happens or takes place in History but breaks up this same History in a directionality that transcends History. Moreover, the act of this directionality can only be Mystagogy, which is the fullness, the essence of Spirituality. Along the same line, Mystagogy is the only guarantee for the sacramentological, i.e., the permanence and effectivity of the experience in History. Nevertheless, permanence (continuity) and (liveability) effectivity do not stop here as an historical event.

They do not stop in the happening. They open up to the heavenly or celestial liturgy or celebration wherein the liveable is continuous in eternity. Celebration, which is never a solitary act but is always solidary and in terms of Company with others, is the very essence of Eschatology wherein the event does not just happen but is effective and permanent beyond the realm of History.

Truly, even within the limits of this History and man's dialectical growth, maturity and development within it, Christian Spirituality is all about the transfiguration of this same man into spirit in terms of Communion and Participation, the two key concepts that define the *Religatio*, the effectivity and permanence of the relationality between the Absolute. This same Absolute comes in History as God, as Man in order to be human like Man so that Man, by being in Communion with God and by being God by Participation, can become human in being humane with and for others, in terms of Love dynamically made concrete in History as service in Charity. Charity is the dynamism of Love in History that makes Love fulfill History as Eschatology.

Religatio as the directionality provides the basis for all the schemas, outlines and plans of currents, trends and schools of Spirituality in History if it is to make sense of the meaning of human life. *Religatio*, in effect, in History is developed as Mystagogy. *Religatio* is the direction of all Mystagogy as the development of Spirituality. The direction, the orientation gives meaning to the act of Mystagogy since this same orientation, this same direction always takes place in the company of others in History and develops as such for History can never be isolated nor egoistic. It is in this act of Mystagogy that we find the basis, the response, the determination of the response of man to the initiative of the Absolute who initiates, accompanies, leads him to Himself, in terms of Company (being with others) that opens up as Communion and Participation (which always presupposes Otherness with others), in a directionality which is metaphysically-theologically determined as *Religatio*. In *Religatio*, we walk around (*Encyclopedia*) not to construct an Encyclopedia or System or Synthesis (or totality reduced to ideas) but only perhaps a Compendium, a Guidebook, better yet, a Path, a Way, a Summit which is made up of threads called schemata. In turn, all schemata are experiential strands in their momentary concreteness. And all schemata, to be Spiritual, have the func-

tionality, crystallized by means of the choreography of *Religatio* through, in and by *Mystagogy*, of creating *Communion and Participation*.

Walking around in a straightforward manner to navigate the All or Everything (*Encyclopedia*) in *Religatio* realizes itself historically in view of *Communion and Participation* as dancing together and around each other creating circles in a historical choreography, as *Communion and Participation* imply a circle of togetherness that moves and includes, (*Perikhóresis*) (Del Cura Elena, 1992: 1086-1094), wherein everyone is together and yet distinct, with a reciprocal relationship. This is what characterizes *Communion and Participation* which is the full realization of *Religatio* and into which we enter through and by *Mystagogy*, in our wholeness (as *Spirits*) and particularity (as *Persons*) just as the Absolute who is 'God for us' in *Three Spirits and Persons (Trinitas)*, which is not just the fullness of the Absolute's Revelation or Self-Communication but is the fullness of his *Experienciology*, his *Mystagogy*: the very grammar of the Absolute as God in as much as He is given to us, 'God for us' in experience, as experience and whose only meaning is Love.

Love is not an idea. It is not abstract. It is not a system, a synthesis but a historical path, an experiential way, with its steps, paths, vestiges, traces recorded, remembered and transmitted (tradition) as well as historically forged into schools, movements and forms, as schemata with their corresponding choreographies. Love has to be lived, a lived *sophia*. Lived *sophia* signifies the predominance of the love that initiates, communicates and accompanies (*mystagogy*) in experience by giving the experience as Word to create Spirit and Person(*experienciology*) in *Communion and Participation*, beyond mere Revelation or cognition or knowledge of the experience. Lived *sophia*, which is the effectiveness of love, is not prior to but, rather, encompasses, subsumes, embraces and encapsulates knowledge or cognition whose only direction in itself is speculation immortalized as system, the maximum construct of intellectualism. *Sophia* is not just mere knowledge. It has to be lived (*spiritualitas*) in love (*mystagogy*) in order to be *Philosophia*. True *Philosophia* is *Spiritualitas*! For *Spirituality*, this is the meaning of all walking around in a straight direction (*encyclopedia*) to dancing together and around each other (*perikhóresis*) in order to become incomparably great. The circle is formed but opens up to new circles for others of other generations to make it possible for them to become incomparably great too.

Bibliography

- ÁLVAREZ, TOMÁS (2001). «Mística y mistagogía» in *Teresianum*, 52: 735-743.
- ARENDE, HANNAH (1993). *Between Past and Future*, New York-London, Penguin Books.
- AUGUSTINE (1948). *De vera religione*. In citing this work, I will follow the classical mode of citing the Book and Paragraph. I make use of this edition: *Obras completas*, vol. 4, ed. Victorino Capánaga, Teófilo Preto et. al., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- BARTH, KARL (1964). *Church Dogmatics, Volume II: The Doctrine of God*, Part 1, eds. G.W.Bromley & T.F. Torrance, Edinburgh, T&T Clark.
- BOFF, LEONARDO (1989), *Los sacramentos de la vida*, 8ª ed. trans. Juan Carlos Rodríguez Herranz, Santander, Editorial Sal Terrae.
- BORGES, JORGE LUIS (1989). «Edipo y el Enigma» in *Obras Completas*, vol. II, ed. Carlos V. Frías, Barcelona, Emecé Editores, 307.
- BULTMANN, RUDOLPH (1975). *History and Eschatology*, Edinburgh, University Press.
- CASTELLANO, JESÚS (1983). «Iniciación cristiana» in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, ed. Stefano de Fiores, Augusto Guerra et al., eds., Madrid, Paulinas, 706-721.
- CHOMSKY, NOAM (2010). *Language and Mind*, 3rd. ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- DEL CURA ELENA, SANTIAGO (1992). «Perikhóresis» in *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, eds. Xabier Pikaza & Nereo Silanes, Salamanca, Secretariado Trinitario 1086-1094.
- ENDERS, MARKUS (2006), 'Warheit' von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationem einter Begriffsgeschichte » in Enders, Markus & Szaif, Jan eds., *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, New York-Berlin, Walter de Gruyter, 65-101.
- FOUCAULT, MICHEL (1998). «Nietzsche, Genealogy, History» in ed. James D. Faubion, *Aesthetics, Method and Epistemology. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol 2, Harmondsworth, Allen Lane-Penguin: 361-391.
- (2006). *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the College of France 1981-1982*, New York, Picador.

- FORTE, BRUNO (1987). *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al censo e al método della teología come storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo.
- FRAY LUIS DE LEÓN (2023). *Cantar de los cantares de Salomón*, ed. Rafael Lazcano, Madrid: San Pablo. Upon citing this classical work, making use of this excellent edition, I cite the title of the name and the part of the opus.
- GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD (2003). *Christian Perfection and Contemplation According to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, Rockford, Tan Books and Publishers Inc.
- GEORGEN, DONALD (1979). *The Power of Love. Christian Spirituality and Theology*. Chicago, The Thomas More Press.
- GILKEY, LANDON (1981). *Society and the Sacred. Toward a Theology of Culture in Decline*. New York, Crossroad.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press.
- HEIDEGGER, MARTIN (1988). *Identidad y Diferencia, Identität und Differenz*, ed. Leyte, Arturo, Barcelona, Anthropos.
- HESCHEL, ABRAHAM (1954). *Man's Quest for God*, New York, Charles Scribner's Sons.
- JASPERS, KARL (2003). *Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy*, 2nd ed., New Haven-London, Yale University Press.
- JOHN OF THE CROSS (2011). «Subida del Monte Carmelo» in, *Obras Completas*, 9th ed. Eulogio Pacho, Burgos, Editorial Monte Carmelo. In quoting this work, I will use the classical mode indicating the book, chapter and paragraph numbers using the aforementioned edition.
- JÜNGEL, EBERHARD (1983). *God as the Mystery of the World*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- LACROIX, JEAN (1962). *Histoire et Mystère*, Paris, Casterman.
- LACUGNA, CATHERINE (1993). *God For Us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco, HarperCollins.
- LAFONT, GHISLAIN (1986). *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf.
- LAPORTE, JEAN (1950). *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- LECLERCQ, JEAN (1961), *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, Fordham University Press.

- LEVINAS, EMMANUEL (1951). «L'ontologie est-elle fondamentale?» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 88 – 98.
- LOMBAARD, CHRISTO (2023). «*Considering Mystagogy as Method in Biblical Spirituality*», in: *Evolving Methodologies in the Study of Spirituality*, eds. Gilberto Cavazos-González & Rossano Zas Friz De Col, Leuven-Paris-Bristol, Peeters 215-234.
- LONERGAN, BERNARD (1972). *Method in Theology*, London, Darton, Longman & Todd.
- LOUTH, ANDREW (1978). *Theology and Spirituality*. Oxford, SLG Press.
- MACQUARRIE, JOHN (1973). *The Concept of Peace*. London-Philadelphia, SCM Press-Trinity Press International.
- MAZZA, ENRICO (1989). *Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, trans. Matthew J. O'Connell, New York, Pueblo Publishing Company.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1942). *La structure du comportement*, Paris, PUF.
- OFILADA MINA, MACARIO (2021). *From Wisdom to Mystery through Love. Philosophy as Spiritual Itinerary to the Absolute*, Leuven, Peeters.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1984). *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial.
- PANNENBERG, WOLFHART (1977). *Faith and Reality*, Philadelphia, The Westminster Press.
- PLATO (1997). «*Phaedrus*», in: *Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company. In citing this work, I will make use of the classical way of citing the pagination of the aforementioned critical edition.
- POPPER, KARL (1979). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press.
- RAHNER, KARL (1986). *The Church and the Sacraments*, Kent, Burns & Oats.
- ROCHE, MARK WILLIAM (1998). *Tragedy and Comedy. A Systematic Study and a Critique of Hegel*. Albany, State University of New York Press.
- ROMANO, CLAUDE (1999). *L'événement et le monde*, 2nd ed., Paris, PUF.
- RUIZ DE ALARCÓN, JUAN (2010). *La verdad sospechosa*, 14th ed. of Alva V. Eversole, Madrid, Ediciones Cátedra.
- RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS (2019). *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 6th ed., Santander, Editorial Sal Terrae,

- RUIZ SALVADOR (1979). «Discernimiento y mediaciones» in *Revista de Espiritualidad*, 38: 551-578.
- SANDERS, E. P. (1993). *The Historical Figure of Jesus*, London-New York, The Penguin Press.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF (1968). *The Gospel According to St. John, Volume I*, New York-London, Herder and Herder-Burns & Oates Limited.
- SCHOLEM, GERSHOM (1983). *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Cerf.
- SCRUTON, ROGER (1996). *Kant*, Oxford Oxford University Press.
- STEIN, EDITH (1992). *The Hidden Life. Essays, Meditations, Spiritual Texts*, eds. L. Gelber & Micheal Linssen, Washington, D.C., ICS Publications.
- TERESA OF JESUS (2017). «Libro de la Vida» in *Obras Completas*, 17th ed. Tomás Álvarez, Burgos, Editorial Monte Carmelo. I cite this Teresian opus following the traditional way of citing the name of the book, chapter and paragraph making use of the aforementioned edition.
- THOMAS AQUINAS (1951). *Summa Theologiae*, vol. 3, *Secunda Secundae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- TILLICH, PAUL (1955). *The New Being*. New York, Charles Schribner's Sons.
- TRACY, DAVID (1994). *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, Maryknoll-London, Orbis Books-SCM Press.
- WAAIJMAN, KEES (2007). «Spirituality – A Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations» in *Studies in Spirituality* 17, 1-113.
- WILLIAMS, ROWAN (1989). «Postmodern Theology and the Judgement of the World» in *Postmodern Theology. Christian Faith in A Pluralist World*, ed. Frederic D. Burnham. New York, Harper and Collins, 92-111.
- ZIZIOULAS, JOHN (2006). *Communion and Otherness*. London-New York, T&T Clark.

El cardenal Agustín Bea y su empeño para la unidad de los cristianos en el Concilio Vaticano II: un legado a explorar

Prof. Nolasco Paskal Msemwa
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
nolascopaskalm@gmail.com

Recibido: 26 agosto 2024 / Aceptado: 10 octubre 2024

Resumen: El presente artículo estudia la figura del cardenal Agustín Bea destacando su empeño y contribución al giro ecuménico emprendido por el Concilio Vaticano II según las directrices del Papa Juan XXIII. De hecho, 1º comienza exponiendo la trayectoria intelectual y espiritual indicando los cargos que ostentó antes de ser cardenal. 2º Se analiza su empeño ecuménico en el concilio en calidad de Presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos subrayando su

implicación en la redacción de varios documentos conciliares. 3º Se expone los elementos importantes para la unidad. 4º Se analiza los obstáculos y las posibles soluciones al mismo. Y Finalmente 5º se expone el legado intelectual y espiritual como fuente inspiradora para el ecumenismo hoy.

Palabras claves: Vaticano II, unión de los cristianos, cardenal Bea, ecumenismo.

Cardinal Agustín Bea and his commitment to christian unity at Vatican Council II: a legacy to be explored

Abstract: This article studies the life and mission of Cardinal Agustín Bea, highlighting his commitment and contribution

to the ecumenical endeavor undertaken by the Second Vatican Council according to the guidelines of Pope John XXIII.



Thus, 1°) the article begins by presenting briefly his intellectual and spiritual itinerary highlighting the responsibilities he held and the challenges he faced before becoming a cardinal. 2°) It presents his ecumenical commitment during and after the Council as President of the Secretariat for Christian Unity, highlighting his involvement in the elaboration of various conciliar documents. 3°) It expounds the

important key elements for Christian unity. 4°) It analyses the obstacles and possible solutions that our cardinal consider for unity. Finally, 5°) It determine his intellectual and spiritual legacy as an inspiring source for ecumenism today.

Key words: Vatican II Council, union of Christians, Cardinal Bea, ecumenism.

1. Introducción

En el año 2015 el Editorial san Pablo publicó un libro titulado *Apóstoles de la unidad*, obra del Patrólogo y ecumenista de gran prestigio mundial, el Agustino Pedro Langa Aguilar. El autor precisa la intención de escribir dicha obra: «rendir homenaje a un puñado de hombres y mujeres cuyas vidas estuvieron marcadas por la solemne plegaria de Jesús al Padre en la última Cena. El sintagma *Ut unum sint* de Juan 17, 21, santo y seña de los ecumenistas, fue vida y trabajo frecuente de estos [hombres y mujeres] que supieron sacarlo adelante bajo el signo de renovación y de la perfección»¹. El autor subraya también que «si algo hay –y hay mucho– que brille con esplendorosa claridad en quienes conforman esa lista de hombres y mujeres es que su comportamiento en pro de la unidad de la iglesia fue en todo momento conciliador y fraterno en sentido de que no se pelearon, no se riñeron, no se dejaron llevar de la descalificación ni del insulto; al contrario, cada uno a su manera, desde sus perspectivas circunstancias y el afán unionista por bandera, salieron al encuentro del otro con ánimo cordial y compartido»². Cabe añadir también que muchos de ellos soportaron incomprensiones, críticas, desconfianzas y contratiempos. En definitiva, la unidad del ecumenismo fue en toda causa de sufrimiento³.

¹ LANGA, Pedro, *Apóstoles de la unidad* (San Pablo, Madrid 2015) 9.

² LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 9-10.

³ Cf. LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 10.

Entre estos trabajadores del ecumenismo moderno en la lista sobresale el nombre de Agustín Bea⁴, identificado por el autor como el «Cardenal de la unidad»⁵.

El presente trabajo pretende aproximar a la figura del cardenal Agustín Bea y su contribución para la unidad de los cristianos a la luz del Concilio Vaticano II. Se ha dicho con razón que es imposible hablar sobre el empeño ecuménico del Concilio Vaticano II sin referencia al cardenal Bea⁶. Su pensamiento doctrinal desarrollado en sus obras y la labor directiva como Presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos, revelan la aportación del Cardenal al movimiento ecuménico durante y después del Concilio. Los frutos del progreso del movimiento ecuménico en la Iglesia Católica procedentes del Vaticano II se deben de una manera u otra a la gran erudición, vitalidad y a la inmensa capacidad de trabajo intelectual del cardenal Bea y el Secretariado que él dirigía. Su empeño ejemplar en dicha ardua tarea sigue siendo un legado para la actualidad.

Consciente de toda esa riqueza impresionante del cardenal Bea, me limito, en el presente trabajo, a exponer las aportaciones llenas de interés para la unidad de todos los cristianos. Por tanto, desde su formación y su mentalidad abierta expresada en su lectura e interpretación de la Escritura, intento analizar cómo el teólogo jesuita, de origen alemán, consiguió inspirar el movimiento ecuménico, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II. Así pues, este trabajo pretende mostrar la armonía existente en la figura de un profesor de Exégesis de la Sagrada Escritura, un confesor, un Cardenal y padre conciliar que llega a presidir el Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Es decir, observar en él, a través de diferentes aspectos de su personalidad, un hilo conductor que le permite realizar su misión como Cardenal de la unidad y del ecumenismo.

Sirva también este trabajo como mi humilde aporte de un granito de arena a la colaboración que la Revista *Estudio Agustiniiano* hace homenaje

⁴ Sobre la vida y la misión de Agustín Bea como Cardenal de la unidad, entre otros, Cf. SCHMIDT, Stjepan *Augustin Bea. The cardinal of unity* (New City Press, New York 1992).

⁵ LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 43-45.

⁶ La influencia de Agustín Bea fue de tal magnitud que el mejor conocedor del Concilio Vaticano II y recién fallecido, el Profesor Santiago Madrigal no duda en atribuir al Vaticano II como “El Concilio del Cardenal Bea” Cf. MADRIGAL, Santiago, «El Concilio del Cardenal Bea», en *Razón y fe* 266 (2012) 145-158.

al Profesor insigne Domingo Natal OSA por su vida dedicada prácticamente en la docencia e investigación, acompañar a los jóvenes en la formación para la vida religiosa y sacerdotal, de atención espiritual a frailes y monjas de diferentes comunidades religiosas dentro y fuera de España. Ahí va mi reconocimiento y agradecimiento por todo ello.

2. El cardenal Agustín Bea: su trayectoria intelectual y espiritual

Agustín Bea⁷ nació en Alemania el año 1881 y murió en Roma el 1968. Bea fue miembro de la Compañía de Jesús y es considerado como uno de los promotores y portaestandarte del cambio de postura ecuménica en la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II⁸. El papel que él desempeñó en el Concilio es realmente singular⁹. Ejerció una autoridad moral extraordinaria en el Concilio que procedía no de su posición eminente, sino de su larga experiencia, de su sabiduría, de su carisma personal que impresionó vivamente a todos sus interlocutores. Su liderazgo en la asamblea ecuménica tiene un trasfondo histórico.

El Profesor Santiago Madrigal inspirado y siguiendo la obra del jesuita Stjepan Schmidt¹⁰, Secretario personal y biógrafo del cardenal Bea al presentar su itinerario antes de ascender al cardenalicio destaca los cargos que este jesuita alemán asumió. Dice de él:

«Durante treinta y cinco años había sido profesor (1924-1959) donde también sirvió como rector (1930-1949) del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, además formó parte de importante Organismo curiales: Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica (1931-1959), Consultor de la Sagrada Congregación del Santo Oficio (1949-1959) y de la Congregación de Ritos (1950-1959), además fue también estrecho colaborador y confesor de Pío XII durante trece años (1945-1958), a quien durante toda su vida permaneció vinculado

⁷ Sobre la biografía del cardinal Agustín Bea, Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, (New City Press, New York 1992); *Augustin cardinal Bea. Spiritual profile*, (Geoffrey Chapman, London 1971).

⁸ SANTOS A., *Jesuitas y Obispos: La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Tomo 1 (UPC: Madrid 1998) 431- 437.

⁹ SARETTA, Marotta, *Lli anni de la pazienza. Bea e l'cumenismo e Santo Oficio* (2019); J. GROOTAERS, *Le Cardinal et son énigme, en Actes et acteurs à Vatican II* (Louvain 1998) 277-286.

¹⁰ Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 13-17.

por una gran admiración. A ello se añade que fue uno de los primeros colaboradores de Juan XXIII en orden a la puesta en marcha del Concilio por su elevación a la dignidad cardenalicia (14 de diciembre de 1959) y su nombramiento como primer presidente del nuevo *Secretariado para la unidad de los cristianos* creado en 1960 que marcó un nuevo comienzo y abrió posibilidades de influencia y campos de acción inéditos para Bea, cuando contaba con setenta y nueve años en ese momento»¹¹.

Aunque Bea se sitúa entre los actores emblemáticos del Concilio Vaticano II, sin embargo, al repasar su itinerario biográfico, no se ha librado de aquellos que han puesto dudas (persona sospechosa) sobre la postura en cuestiones eclesiológicas que ostentaba antes y su cambio durante y después del Concilio. Primero en su condición de colaborador estrecho de régimen conservador de Pío XII que, no obstante, ha dado lugar a la Encíclica liberadora *Divino afflante Spiritu* 1943, de la que el mismo Bea y el dominico G. Vosté pasan por ser los redactores principales. Y algunos se preguntan si el confesor de Pío XII y Consultor del Santo Oficio, que había puesto contra las cuerdas a teólogos como Congar y Lubac era la persona más apta para sumir el encargo de la acción ecuménica del Vaticano II¹². Por eso se habla del “enigma del cardenal Bea”¹³. En la obra citada, la historiadora italiana, Saretta Marotta intenta resolver el tan discutido “enigma del cardenal Bea” y responder a la pregunta de cómo este exégeta conservador pudo convertirse en un valiente ecumenista y enérgico precursor de la unidad de la iglesia.

¹¹ En esta trayectoria, Santiago Madrigal muestra con meridiana claridad el camino complejo que nuestro cardenal tuvo que atravesar antes de llegar al Concilio Vaticano II. Con razón, Madrigal describe este itinerario complejo con la expresión: “El cardenal Bea y su enigma: el hombre y sus circunstancias”. Cf. MADRIGAL, «El Concilio del cardenal Bea», 146-148.

¹² El ecumenista Pedro Langa da el siguiente testimonio al respecto sobre Bea: «Al asumir la presidencia del Secretariado para la Unidad de los Cristianos muchos ecumenistas recelaron de su persona... Como del Santo Oficio habían llegado a menudo a estos y a otros profesores admoniciones sanciones, censuras de libros y entre sus oficiales estaba el jesuita Bea, o sea uno de los que haría tenido que ver en tan duras medidas, de ahí la sospecha» Cf. LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 41-42.

¹³ Sobre el “enigma del cardenal Bea”, Cf. SARETTA, *Lli anni de la pazienza. Bea e l'ecumenismo e Santo Oficio* (2019) 25-51; J. GROOTAERS, *Le Cardinal et son énigme, en Actes et acteurs à Vatican II* (Louvain 1998) 277-286.

La respuesta a dicha pregunta nos la proporciona su estrecho colaborador Stjepan Schmidt que fue su secretario durante nueve años. Refiriendo al perfil espiritual de Agustín Bea, el cardenal de la unidad, no solo ha trazado en varias ocasiones las líneas fundamentales de la biografía de su maestro, sino que ha publicado y comentado las notas que componen el diario del cardenal a la búsqueda de su perfil espiritual. Sobre dicho feliz descubrimiento, Schmidt escribe: «constituido en albacea testamentario, revolviendo entre sus papeles me tope con el sorprendente hallazgo de sus varios cuadernos que contenían sus anotaciones espirituales, correspondientes a los ocho días de sus Ejercicios anuales»¹⁴. Desde ese arsenal de datos, ha intentado fijar la figura del cardenal recorriendo estos indicadores: las cualidades humanas, el sacerdote de profundo sentido eclesial, y la profunda vida de unión con Cristo como la razón principal de que haya podido mantener el equilibrio entre los dos momentos reflejados en la relación con los dos papas (Pío XII y Juan XXIII)¹⁵.

Otros defensores del legado del cardenal Bea señalan que, aunque la preparación del cardenal Bea para el ecumenismo venía de lejos, sin embargo, coinciden también en afirmar que los años entre 1949 al 1960 fue la década decisiva. Es en esta época donde se produjo un cambio de mentalidad en la comprensión de la vida y la misión Iglesia por parte de

¹⁴ About this happy discovery Schmidt writes: «so, ongoing through his [Bea's] papers not long after his death in my capacity as executor, I was surprised to come across various exercise books containing his spiritual notes mainly from his annual eight-day retreats!...these notes reveal a richness and depth of the spiritual life which is decisive for his apostolic work. The more intimately he is united to Christ, as an instrument, to be used, the more effectively the apostle works. Hence the tireless, even relentless, energy and persistence in his efforts to make his prayer in its various forms really living and personal. Hence too the constant cultivation of the love of God and Christ. He insists that Christ must be the center of his spiritual life. Love for Christ, and especially in true love of neighbor, in humility and in a cheerful readiness to bear his cross however means» Cf. SCHMIDT, *Augustin cardinal Bea. Spiritual profile*, (Geoffrey Chapman, London 1971) 1-2.

¹⁵ Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 11-12. According to Schmidt, Augustin Bea was the “cardinal of unity” also, and indeed firstly, because he as deeply united within himself. The fact that he saw himself simply as an instrument to lead people to God and God to people gave his personality an inner harmony, orienting it to deep union with God in Christ. It is here that we must look for the secret of the incredible effectiveness of his witness and of his action in support of unity in the broadest sense of the word.

nuestro Cardenal de la unidad¹⁶. Y de ahí que va ser una figura clave y decisiva sobre conducir a buen puerto los objetivos del Concilio Vaticano II sobre todo en la materia del proceso de reestablecer la unidad entre cristianos. Por eso, es difícil hablar del ecumenismo del Vaticano II sin referirse al cardenal Bea, el cardenal de la unidad. Su aportación ecuménica es fruto de una trayectoria larga de preparación al respecto. El mismo Bea, más tarde al hacer retrospectiva de su vida, desde otra perspectiva, reconoce la importancia de diferentes etapas de su vida en clave ecuménica. Confiesa el Cardenal: «toda mi vida ha sido una preparación para esta misión. No podría hacer todo lo que hago ahora, si no hubiera pasado previamente por varios cargos y responsabilidades»¹⁷. Con ello Bea quiere subrayar que toda su vida antes de su ascenso al Cardenalato estaba orientada hacia al servicio de la misión ecuménica. Monseñor Willebrands, el entonces Secretario del Secretariado para la unidad de los cristianos, destaca la importancia de la figura del Cardenal de la unidad reiterando: «escribir la biografía del cardenal Agustín Bea es como escribir parte de nuestra historia repasando el período significativo para la Iglesia que recibía frescura del Concilio Vaticano II. Recordarle siempre es hacerle cada vez más presente entre nosotros»¹⁸.

¹⁶ «Bea joined the Vatican dicastery of the Holy Office, as German language consultant, in March 1949. A few months later, this congregation issued the first positive document regarding the Ecumenical Movement «*Ecclesia Catholica*». This instruction allowed scholars to attend meetings with non-Roman Catholics counterparts in order to discuss doctrinal and moral question. It encouraged the “Spiritual Ecumenism”, emphasizing the importance of the Week of Prayer for Christian Unity. Finally, this document, although cautious spoke positively of efforts, especially among academics, to address the question of unity within the Christian family. While serving the Holy Office, Bea was directly in contact with the only Vatican department that had exclusive authority in all questions concerning other Christians. According to Father Schmidt: It was Bea’s experience in this context that convinced him of the need of the Holy See to set up another department- be it a commission or a simple Office to which such brethren could turn without difficult and fear. Ecumenism was now a new and tangible theological exercise for all Christians» Cf. VEREB, Jerome Michael, *Because he was a German. Cardinal Bea and the origins of Roman Catholic engagement in the ecumenical movement*, (William Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2006) 122.

¹⁷ SCHMIDT, *Augustin cardinal Bea: Spiritual profile*, 17.

¹⁸ SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 10.

Por la labor tanto intelectual como espiritual que realizó al servicio de la Iglesia, recibió el honor de ser nombrado Cardenal. Fue creado cardenal por el papa Juan XXIII en el consistorio del 14 de diciembre del 1959. Y, el 5 de junio de 1960, fue creado el *Secretariado para la unión de los cristianos*¹⁹ y el cardenal Bea fue nombrado su primer presidente²⁰. Desde este momento aquel hombre, que hasta entonces apenas era conocido en un reducido círculo de intelectuales, comenzó a destacar entre los Cardenales de la Iglesia no solo por su gran erudición, sino también por su vitalidad y por su inmensa capacidad de trabajo. El cardenal Bea dirigirá el Secretariado para la Unión de los Cristianos hasta su muerte en 1968.

3. El cardenal Bea en el Concilio Vaticano II (1960-1965) y su empeño ecumenico

La trayectoria de la personalidad intelectual-espiritual y el trabajo que Bea realizó como sacerdote, profesor y teólogo tanto en la Compañía de Jesús como en la Santa Sede hasta las vísperas del Concilio Vaticano II ha de considerarse como una preparación para la misión específica (la unión de los cristianos) que iba a desempeñar como Cardenal durante y después del Vaticano II²¹. Es sabido también que en este concilio se produjo el “giro copernicano” en el campo ecuménico donde la implicación del cardenal Bea fue singular.

La renovación o la actualización –*aggiornamento*– de la Iglesia fue el objetivo principal por el cual el Juan XXIII convocó el Concilio ecuménico Vaticano II²². Esta pretensión requería necesariamente la invitación a las comunidades cristianas no católicas ya que el concilio ecuménico se orienta no sólo a la edificación del pueblo cristiano, sino que quiere ser

¹⁹ Más tarde el Secretariado recibirá el nombre de *Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos*.

²⁰ BEA, Augustine, *Ecumenism in focus* (Geoffrey Chapman, London 1969) 28.

²¹ SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 10. El autor considera toda esta fase de la vida de Bea como una preparación para la tarea que va realizar como cardenal y Presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos. Por ello considera la etapa entre (1881- 1949) como la preparación general, y la preparación más inmediata correspondería a los años 1949-1959.

²² ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II* (1959-1965), 19.

una invitación a las Iglesias separadas para la búsqueda de la unidad. En este sentido el Concilio no pretendía ser una asamblea unionista, sino una contribución para sentar las premisas que restablecieran la unión de los cristianos. Porque, aunque la renovación de la Iglesia fuera un asunto interno de la Iglesia Católica, su preparación no podía desentenderse del problema ecuménico. Así pues, la renovación interior de la Iglesia Católica debería ser la mejor preparación para un acercamiento con otras Iglesias²³. Juan XXIII señalaba que el Concilio debería ser también para aquellos que, a pesar de estar bautizados, viven separados de la Sede Apostólica. Decía el nuevo Pontífice: «abrazamos con ardiente y paternal amor tanto a la Iglesia occidental como oriental; incluso a los que están separados de esta sede Apostólica. A estos...extendemos nuestros abrazos abiertos»²⁴. El Secretariado para la unidad de los cristianos se encargará de llevar a cabo estas iniciativas ecuménicas²⁵.

En el Concilio Vaticano II, Bea desempeñó un papel extraordinariamente singular. Este antiguo profesor de exégesis Bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, confesor y colaborador de Pío XII ejerció, dice Santiago Madrigal, «una autoridad moral extraordinaria en el Concilio que procedía no de su posición eminente, sino de su larga experiencia de sabiduría, y de una sencillez de carácter personal que impresionó vivamente a todos sus interlocutores»²⁶. Su aporte al *aggiornamento* de la Iglesia sobresale en el campo ecuménico. De sus manos, revela Stjepan Schmidt que salieron innumerables trabajos para y sobre el Concilio²⁷. Por tanto, para hacer una evaluación justa de su aportación, hay que tener en

²³ MADRIGAL, El Concilio del cardenal Bea en *Razon y Fe*, tomo 266 (2012) 145-158.

²⁴ SÁNCHEZ, José, *El ecumenismo. Manual de formación ecuménica* (Salamanca 1971) 116.

²⁵ MATABOSCH, Antoni, *et al* (eds.), *Caminar juntos. Manual de Ecumenismo* (Editorial San Esteban, Salamanca 2023) 45-48.

²⁶ MADRIGAL, «El Concilio del cardenal Bea», 146.

²⁷ Schmidt escribe: «The vast range of Council documents to which cardinal Bea contributed concerns Decree on Ecumenism, and the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religion... the liturgy, the Constitutions on Divine Revelation, the Church, and the Church in the Modern World, the Decrees on the Pastoral Office of Bishops, The Church Missionary Activity, the Up-to-date- Renewal of Religious life, the Ministry and Life of Priests, and lastly, the means of social Communication». Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 536.

cuenta el trabajo conjunto que engloba su actuación tanto *ad intra* como *ad extra* del Concilio.

3.1. *Bea al frente del Secretariado para la unidad de los cristianos*

Bea entró en Concilio como teólogo experto en la exégesis de Escritura, cardenal y Presidente del Secretariado para la unión de los cristianos. Estas tres facetas en su conjunto son las que determinan su actuación y consecuentemente su contribución al Concilio²⁸. De hecho, su actuación en el Vaticano II transcurre en varios frentes. En primer lugar, el jesuita desempeña una tarea de orden general como otros padres conciliares, que afecta a la marcha del Concilio en su conjunto. Y en segundo lugar desempeña una tarea de carácter más concreto, como fue la de servir como presidente del Secretariado para fomentar la unidad de todos los cristianos²⁹.

Respecto a su servicio como Presidente del Secretariado con la intención de facilitar el acercamiento de la Iglesia Católica a los cristianos no católicos, el mismo Bea indica la estructura, el objetivo y las funciones de dicha institución para avanzar hacia la unidad entre los cristianos según el deseo del Juan XXIII³⁰. De todos modos, el sentido del Secretariado para la unidad de los cristianos había de dinamizar el espíritu conciliar. La tarea principal del Secretariado fue su preparación en lo referente al ecumenismo en un nuevo clima de la fraternidad cristiana. Es decir, el Secretariado tenía como misión ofrecer a los hermanos cristianos no católicos una posibilidad mayor de conocimiento, comprensión y aprecio de la Iglesia Católica y así facilitar el camino hacia la unidad. De hecho, el Secretariado para la unidad durante el periodo conciliar se ocupaba en procesar todos los temas relacionados con la unidad de la Iglesia e informar a los hermanos separados acerca del trabajo del Concilio, así como de recibir sus de-

²⁸ Sobre las perspectivas del nuevo cardenal en el concilio, Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 340-381.

²⁹ Marotta recopila este dato histórico del nombramiento por parte del Papa Juan XXIII: «*Stamattina ricevetti, qui, in privatis, el cardinale Bea, a qui affidai l'incarico de preparare, come capo da me nominato, una commissione pro unione Christianorum promovenda*» Cf. SERATTA MAROTTA, *Gli anni della pazienza*, 450.

³⁰ Sobre la organización y el método de trabajo del Secretariado para la unión de los cristianos, véase, BEA, *La unión de los cristianos*, 250-263.

seos y sugerencias en relación con este³¹. Desde que fue elegido como presidente del Secretariado para la unión de los cristianos invirtió toda su capacidad tanto intelectual como espiritual en preparar el terreno para sembrar semillas que produjeran el acercamiento y el entendimiento mutuo entre los bautizados.

Son innumerables las aportaciones del cardenal Bea que contribuyeron a los avances ecuménicos durante y después del Concilio. A grandes rasgos la contribución de Bea para el compromiso del Concilio en el campo ecuménico se hace notar en las conferencias, entrevistas y todo su interés en sensibilizar a los cristianos sobre el significado profundo de la unidad. Se esforzó de forma activa en promover la unidad de tal manera que consiguió animar el crecimiento de la sensibilidad ecuménica dentro y fuera del Concilio, de tal manera que fue capaz de mostrar nuevas posibilidades, esperanzas y razones concretas para la unidad de todos los cristianos³².

La realización de la unidad cristiana se tejió progresivamente con la evolución del Concilio. Desde los comienzos, el Secretariado por la Unidad se comprometió a fondo en establecer una red de relaciones fraternales con las Iglesias y comunidades eclesiales, poniendo en marcha al mismo tiempo un trabajo inmenso de propaganda ecuménica con intención de sensibilizar a la opinión pública dentro y fuera de Europa. Respecto a la implicación del cardenal Bea en el Secretariado para la unión de los cristianos, cabe citar el texto del ecumenista Pedro Langa que sintetiza muy bien el itinerario de aquel como embajador de la unidad durante el Vaticano II. Dice el burgalés de Coruña del Conde:

«Una vez ya Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, Bea puso las alas de los reactores en el corazón para llegar a los más apartados rincones del planeta y visitar infinidad de ciudades del mundo... Se convirtió en trovador del Vaticano II desde donde éste había sido apenas un proyecto hasta que, ya celebrado, prosiguió luego como irrepentible Pentecostés del siglo XX. Y empezó a ser, sobre todo el caballero andante de la unidad. Conferencias, artículos, libros, intervenciones radiofónicas, visitas de cortesía a líderes religiosos de Iglesias

³¹ Cf. BEA *La unión de los cristianos*, 266-271.

³² Sobre la misión de Bea como ecumenista, Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 236-255.

y religiones. Se reveló, en la santa causa del ecumenismo, como gran políglota y hábil conferenciante. Viajó sin darse tregua por casi todos los países orientales, Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Alemania, Suiza, Francia, España... Y sirviéndole de señorial cortejo en todo momento, su creciente prestigio entre católicos y acatólicos. Lo cual contribuyó para hacer, si cabe, menos difícil la senda del restablecimiento de la unidad»³³.

Entre los contactos principales que Bea estableció con los cristianos no católicos desde los principios de 1960, hay que subrayar los de W. Viersert Hooft, presidente del Consejo Ecuménico de las Iglesias y G. Francis Fisher, arzobispo anglicano de Canterbury y Secretario General de la Comunión Anglicana³⁴. También fue él la primera personalidad católica que participó en un rito ortodoxo, al ayudar al patriarca Atenágoras en la celebración de la misa según aquel rito en Constantinopla³⁵. De los encuentros ecuménicos de esta época cabe destacar la participación de miembros del Secretariado, encabezado por Bea, como observadores oficiales de la Iglesia Católica en la III Asamblea del *Consejo Ecuménico de Iglesias* en Nueva Delhi (1961). Este hecho, constituyó, en vista de lo que iba a ocurrir en el futuro, sobre todo la presencia de observadores en el Vaticano II, un paso fundamental de la Iglesia Católica en relación con el Consejo Ecuménico de las Iglesias³⁶. Hay que decir también que el presidente del Secretariado no solamente visitaba, sino que además recibía a oficiales de las comunidades cristianas no católicas³⁷.

Los frutos inmediatos de los contactos establecidos por el Secretariado se harán ver en la acogida amistosa y gran participación activa de

³³ LANGA, Pedro, «El cardenal Agustín Bea y su visita al Consejo Ecuménico de las Iglesias», en *Pastoral ecuménica* 76 (2008) 447-458.

³⁴ Sobre los encuentros de carácter ecuménico que Bea mantuvo con los dirigentes del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (CEI), Cf. LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 45-47; MADRIGAL, "El Concilio del cardenal Bea", 148-149.

³⁵ BEA, *Ecumenism in focus*, 33.

³⁶ BEA, *Ecumenism in focus*, 57-61: Cabe destacar la visita de Jackson Lichtenberg, Obispo Presidente de las Iglesias Episcopalianas en 1961. El año siguiente Bea recibía en el Secretariado a Fred Pierce Corson, Presidente de la Federación Mundial de los metodistas y otros dirigentes.

³⁷ Para la información detallada y la implicación ecuménica de estas visitas, véase, LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 41-50.

los observadores-delegados de las Iglesias, comunidades eclesiales y las Federaciones no católicas invitados a asistir oficialmente al Concilio desde la primera sesión. El número de los observadores-delegados fue aumentando durante el desarrollo de sesiones conciliares³⁸. De hecho, al hacer balance de la primera sesión del Concilio (1962-1963) desde el punto de vista ecuménico, Bea califica la participación masiva de los observadores delegados cristianos no católicos como un verdadero milagro. Con agradecimiento el Presidente del Secretariado confesaba: «la presencia de los observadores no católicos en el aula conciliar en la oración, en la discusión, el hecho de que se les dieran todos los documentos concernientes con los Padres Conciliares, también fuera del aula conciliar, han contribuido de modo decisivo a crear en el Concilio un ambiente ecuménico y con ello hacia el propio ecumenismo»³⁹.

De esta manera la presencia y la participación de los observadores hizo a los Padres conciliares experimentar el dolor de la separación entre cristianos, pero a la vez la experiencia les permitió descubrir la fe que los une e intensificar los esfuerzos para promover la unidad de todos los cristianos. De ahí crecerá la conciencia de que «lo que nos une es más grande que de cuanto nos divide»⁴⁰ como nos recordará más tarde el papa san Juan Pablo II. Esta conciencia es la que facilitó en el Concilio el cambio de mentalidad abrazando la tolerancia y la apertura hacia la escucha y dialogo con otros cristianos no católicos.

³⁸ Cf. El cardenal Bea proporciona las siguientes cifras de los observadores delegados: 49 asistieron a la primera sesión, en representación de 17 Iglesias o Federaciones Mundiales; 66 en la segunda, representando a 22, 76 en la tercera, representando a 23 Iglesias o Federaciones.

³⁹ BEA, "Realización del Concilio por la unión de los cristianos" en *Fe y Razón* 171 (1965) 245.

⁴⁰ El papa Juan Pablo II haciendo referencia al Concilio Vaticano II y todo su empeño para la unidad de los cristianos empleó esta expresión: "*Lo que nos une es más grande de cuanto nos divide*": dice al respecto «los documentos conciliares dan forma más concreta a esta fundamental intuición de Juan XXIII. Todos creemos en el mismo Cristo; y esa fe es esencialmente el patrimonio heredado de la enseñanza de los siete primeros concilios ecuménicos anteriores al año mil. Existen por tanto las bases para un dialogo, para la *ampliación del espacio de la unidad*, que debe caminar parejo con la superación de las divisiones, en gran medida consecuencia de la convicción de poseer en exclusiva la verdad» (Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza* (Plaza& Janés Editores, Barcelona 1994) 153).

La fraternidad iniciada y vivida en el Concilio abrió las puertas de una relación recíproca entre la Iglesia Católica y otras confesiones cristianas. Desde entonces se intensificaron los contactos para establecer la unidad. De hecho, el cardenal Bea y otros miembros del Secretariado para la unidad participaron en varios congresos organizados por los hermanos cristianos no católicos⁴¹.

Otro acontecimiento importante de carácter ecuménico dentro del proceso de realización del Concilio para la unidad de los cristianos que es preciso destacar, es la visita y el encuentro de Pablo VI con el Patriarca Atenágoras en Jerusalén (Tierra Santa) en 1964. La peregrinación consiguió cambiar la relación de la Iglesia católica con los patriarcas orientales. Uno de los efectos inmediatos de dicho encuentro fue el envío de observadores delegados al Concilio por parte del patriarca de Constantinopla y el patriarca ortodoxo de Alejandría. Los observadores-delegados participaron desde la tercera sesión del Concilio y eso contribuyó a crear un ambiente de fraternidad y universalidad eclesial. Las relaciones cordiales entre el Obispo de Roma y el Patriarca de Constantinopla iban ganando terreno hasta llegar al momento cumbre en 1965 cuando se levantaron las excomuniones de 1054⁴². Esto permitió vencer los obstáculos que impedían la unidad entre las dos partes.

El Secretariado para la unión de los cristianos debe ser considerado una institución importante que durante el Concilio sirvió como un puente clave y necesario para el acercamiento con los cristianos no católicos. Sus logros se deben sobre todo a su líder carismático, que supo transmitir el mensaje cristiano a partir del principio de buscar la verdad en la caridad⁴³. Con su mentalidad abierta y sólidamente formada, Bea proclamó que en las confesiones no católicas existen elementos sacramentales de iglesia, los cuales las vinculan de por sí a la única Iglesia de Cristo⁴⁴. Los hermanos separados en cambio supieron apreciar su buena voluntad y se mostraron

⁴¹ BEA, *La doctrina del Concilio sobre la revelación. La palabra de Dios y la humanidad*, Madrid 1968. Por ejemplo, en 1963 los católicos asistieron a la reunión de *Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias*. El fruto de esta asamblea es un documento importante: *Escritura, Tradición y Tradiciones*.

⁴² BEA, *Ecumenism in focus*, 204.

⁴³ Cf. LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 43.

⁴⁴ Cf. LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 43.

dispuestos a colaborar con él, el largo camino que puede conducir a la pretendida unión de los cristianos. Todo ello de una manera u otra contribuyó a la votación y promulgación del decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*⁴⁵.

3.2. *Bea y la redacción de otros documentos conciliares*

Otra parte importante de la actuación del cardenal Bea en el concilio consiste en la función técnica como presidente del Secretariado centrada en la reducción y corrección de aquellos documentos del Vaticano II que diseñan la carta de presentación de la Iglesia Católica romana ante el mundo moderno. La participación y colaboración de la pluma de Bea se hace palpable en el decreto sobre el ecumenismo- *Unitatis redintegratio* (1964)⁴⁶, carta magna del ecumenismo que fue fruto del trabajo inmenso del Secretariado de Bea.

La declaración sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas (Nostra aetate)

La declaración sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas-*Nostra aetate* (1965)⁴⁷ es otro documento conciliar en cuya redacción y defensa, Bea se implicó activamente desde el comienzo hasta su promulgación el 22 de octubre de 1965⁴⁸. Aunque el primer proyecto de este documento tiene su origen en el mismo Juan XXIII que quería ofrecer una declaración sobre la actitud de la Iglesia ante los judíos, para su realización el Papa encargó al cardenal Bea tratar este tema. El Papa confió esta responsabilidad al antiguo profesor y rector del

⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, «Decreto sobre el Ecumenismo. Introducción histórica», en *Documentos del Vaticano II* (BAC, Madrid 1967) 531-537.

⁴⁶ Sobre la implicación de Bea y el Secretariado para unidad en la elaboración, presentación y promulgación del Decreto “*Unitatis redintegratio*”, Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 453-499.

⁴⁷ Los detalles sobre la implicación del cardenal Bea en la génesis desarrollo y aprobación de la declaración «*Nostra aetate*», Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 500-535.

⁴⁸ Este breve documento está constituido por cinco apartados: el proemio (NA 1); Las diversas religiones no cristianas (NA 2); La religión del islam (NA 3); La religión judía (NA 4); y la conclusión que es una declaración de la fraternidad universal y la exclusión de toda discriminación (NA 5).

Instituto Bíblico de Roma que era experto en la exégesis del Antiguo Testamento y buen conocedor de la literatura hebrea. Bea siendo conocedor del judaísmo, podía sacar el documento sobre los judíos para atajar las raíces del antisemitismo⁴⁹. El documento no encontró un camino fácil desde su comienzo hasta su promulgación al final de la última sesión del Concilio.

Los debates estuvieron influidos por la situación del mundo árabe y por la problemática del sionismo que dominaba la política del momento y por la línea conciliar más conservadora, que se negaba a la retirada de la acusación de pueblo deicida que pesaba sobre los judíos. El cardenal jesuita se esforzó para que el documento subrayara que las razones de fondo no son de naturaleza política sino que obedecen a motivaciones religiosas y evangélicas descartando cualquier atisbo de sionismo y con respecto a la culpabilidad de los que han hecho crucificar a Jesucristo, Bea sostendrá la tesis de que es imposible atribuir al pueblo hebreo en cuanto tal y mucho menos a los judíos de hoy la responsabilidad de ese crimen⁵⁰. Bea escribió su obra: “*The attitude of Catholics towards non-Christians and principally the Jews* (1963). En esta obra el cardenal partiendo de la Sagrada Escritura muestra la relación existente entre el pueblo del Antiguo Testamento y la Iglesia. En ello, a pesar de las dificultades, Bea insiste en que es importante reconocer el plan de la salvación que Dios tiene y sus beneficios. Así, condena absolutamente, el odio y las injusticias cometidos contra el pueblo judío y clama por que no vuelvan a repetirse en el futuro⁵¹. De hecho, Bea, en el intento de que promulgaran la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, luchó con todas sus posibilidades para convencer a los padres conciliares de la importancia del pueblo judío en la historia de la salvación, y de la necesidad que tiene la Iglesia en establecer una relación cordial con él.

La primera contribución a la declaración es de carácter doctrinal. Bea es valorado por su esfuerzo en mostrar desde la perspectiva bíblica los fundamentos y motivos para poder reconocer la importancia del pueblo judío en historia de la salvación. Los dos primeros discursos que pronunció

⁴⁹ Cf. VEREB, *Because he was a German: Cardinal Bea and the origins of Roman Catholic engagement in the ecumenical movement*, 122.

⁵⁰ Cf. MADRIGAL, *El concilio del cardenal Bea*, 149.

⁵¹ SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 505-507.

en el aula conciliar indican con gran claridad que lo expuesto era expresión de su opinión y fruto de una elaboración personal, con ideas originales. También después de que *Nostra aetate* fue promulgada, desarrolló su pensamiento en un largo comentario en que fundamenta ampliamente, desde una perspectiva bíblica, apoyándose en un estudio exhaustivo de las fuentes, cada uno de los puntos de la declaración⁵². Aparte de tener ideas claras sobre la doctrina de la Iglesia en relación con las religiones no cristianas, Bea tenía el mérito de la flexibilidad y la perseverancia. Estas dos cualidades sobresalen en sus actividades como cardenal de la unidad. Hay que reconocer en su actuación grandes dosis de paciencia y ausencia total de rigidez.

En todo ello hay que reconocer un espíritu de gran humildad y la comprensión, sobre todo en la capacidad para tolerar y soportar con buen talante los insultos, burlas y acusaciones que el cardenal sufrió. Bea fue tildado de masón, enemigo de la Iglesia, herético, y manipulador del Papa Juan XXIII⁵³. Pero a pesar de todas estas acusaciones y ataques calumniosos, él mantenía la calma y asumía toda la responsabilidad sin quejarse, siguiendo el ejemplo de Cristo frente a sus acusadores. Al contrario, frente a esta situación, su postura era aquella que él mismo describe en sus memorias⁵⁴. En este aspecto Bea es un ejemplo de la fidelidad a la misión de la Iglesia: buscar la unidad de toda la familia humana.

Otra contribución importante del cardenal Bea emana de su prestigio y de la confianza que suscitaba entre los padres conciliares. Por eso fue capaz de comparecer más de cuatro veces ante la asamblea conciliar para presentar y defender sus convicciones sobre este documento. La confianza brotaba en el hecho de que había dedicado casi toda la vida al estudio de la Sagrada Escritura y particularmente al Antiguo Testamento. Todo ello dio gran peso a los argumentos, fundamentados en la Sagrada Escritura, que destacaban el lugar privilegiado del pueblo judío en la historia de la salvación. De hecho, el obispo francés, Arthur Elchinger, obispo de Estrasburgo escribió: «Para la historia, el cardenal Bea será sin duda considerado como el hombre elegido por la Providencia, que puso todos sus esfuerzos en la reconciliación de la Iglesia católica con el judaísmo, y quien

⁵² Cf. BEA, *El camino hacia la unión después del Concilio*, 253-302.

⁵³ LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 49.

⁵⁴ Cf. SCHMIDT, *Augustin cardinal Bea: Spiritual profile*, 56.

organizó el paso definitivo para este movimiento dentro de la Iglesia»⁵⁵. En la misma línea el Monseñor John M. Oesterreicher uno de los padres conciliares y colaborador de Bea en su redacción dice: «Por su influencia doctrinal y contribución singular en la redacción del documento Bea ha de ser considerado como el verdadero padre de la declaración *Nostra aetate*»⁵⁶.

La declaración sobre la libertad religiosa (Dignitatis humanae)

Junto con *Nostra aetate*, la declaración sobre la libertad religiosa –*Dignitatis humanae*– promulgada el 7 de diciembre de 1965 es otro documento en cuya redacción el cardenal Bea como presidente del Secretariado se empeñó de manera notable⁵⁷. Fue sin duda uno de los textos del Vaticano II que había tenido que sortear más dificultades en el complicado recorrido hasta su aprobación final. La campaña en contra de la libertad religiosa fue mantenida por sus enemigos hasta el último día⁵⁸.

A la vista de los dos textos⁵⁹, la Comisión encargó la refundición de la materia en una nueva redacción, precisamente al Secretariado presidido por el cardenal Bea. El hilo conductor de la postura renovadora sostenida por el Secretariado por la unidad intentará a superar las dos tendencias, y

⁵⁵ «For history cardinal Bea will be doubtless be seen as the man chosen by providence who put all his efforts into reconciling the Catholic Church with Judaism and who set a definitive goal for this movement within the Church» (SCHMIDT, *Augustin Bea, The cardinal of unity*, 535).

⁵⁶ «He [Bea] is to be considered the most important advocate and the true father of this document» (SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 533).

⁵⁷ Los detalles sobre la implicación del cardenal Bea en la génesis desarrollo y aprobación de la Declaración «*Dignitatis humanae*», Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 571-575.

⁵⁸ Cf. MADRIGAL, *El Concilio del cardenal Bea*, 145-158.

⁵⁹ Históricamente *Dignitatis humanae* nació de las ocho proposiciones agrupadas bajo el título genérico “*De la tolerancia*” por la Comisión preparatoria en el año 1960. Sin embargo, en el capítulo noveno de la constitución “*de Ecclesia*” preparado por la comisión teológica, figuraban un apartado sobre “las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la tolerancia religiosa”. El texto fue examinado en la reunión de la comisión central preparatoria en junio de 1962, junto con otro texto sobre “*la libertad religiosa*” elaborado a su vez por el Secretariado para la Unión de los Cristianos. Cf. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y legado*, 389-392.

fundamentar la libertad religiosa en la Sagrada Escritura la gran Tradición. Frente a la postura de la Comisión Teológica, Bea buscaba una actualización de la doctrina conforme al mandato del Jesús que hunde sus raíces en el derecho inviolable (natural) de la persona humana y el ordenamiento jurídico de la sociedad⁶⁰. Desde entonces fue el Secretariado quien asumió la responsabilidad de redactarlo.

No es fácil delimitar la contribución del cardenal Bea a la declaración sobre la libertad religiosa. Su interés en apoyar este documento no es tan claro como en el caso de otros documentos, que el propio cardenal se encargó personalmente de introducir y defender en el aula conciliar. De todos modos, desde el momento en que la redacción fue encargada al Secretariado para la unidad de los cristianos, Bea quedó directamente implicado en tanto que presidente de dicha institución.

La primera contribución de Bea al documento apunta a su dimensión carismática. El presidente del Secretariado animó y orientó al grupo con eficacia por un sendero difícil hacia la renovación de la Iglesia, el reconocimiento de la importancia de la libertad y el deber de los hijos de Dios⁶¹. De hecho, el cardenal no se cansaba de proporcionar información al público sobre el desarrollo y la evolución del documento⁶². Lo importante era, según el cardenal, informar y crear expectativas en la opinión pública, postura que Bea defendió en repetidas ocasiones dentro y fuera del aula conciliar.

Junto a todo ello, hay que subrayar de modo especial el discurso que Bea pronunció en el Capitolio de Roma sobre la *libertad religiosa y la transformación social*⁶³. Su importancia reside en el punto de vista estratégico, ya que, pocas semanas después, comenzaba la sesión de la discusión general sobre el esquema de la libertad religiosa. El discurso despertó cierto interés particularmente en los padres conciliares que se dieron cuenta de la importancia del tema tratado. Sus frutos se notaron cuando las sesiones plenarias comenzaron a tratar el esquema y los padres concilia-

⁶⁰ Cf. MADRIGAL, «Tolerancia versus libertad religiosa: Breve apunte sobre la historia de la redacción», en *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, 392-395.

⁶¹ Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 573.

⁶² Cf. BEA, «Libertad religiosa y transformación sociales», en *Razón y Fe* 169 (1964), 341-356.

⁶³ Cf. BEA, «Libertad religiosa y transformación sociales», 346.

liares expresaron la decisión de abordarlo. Todo ello indica que este discurso influyó favorablemente en los padres conciliares respecto a las decisiones que tomarían en la tercera sesión del concilio.

Por otro lado, dentro del aula hay que reconocerle el mérito de haber salvado su causa en los momentos más críticos. Por ejemplo, en septiembre de 1965 recibió una consulta de Pablo VI sobre la libertad religiosa, rescatando esta cuestión del olvido en que había caído al final del tercer periodo de sesiones. Bea defendió enérgicamente el valor y la importancia de la libertad religiosa⁶⁴. Su argumentación sobre el derecho y deber de la libertad religiosa es de tal importancia que la aceptación de este esquema no ha de considerarse un mero compromiso de la Iglesia, ni una forma de convivencia con el indiferentismo religioso, sino que la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, aparece como «una respuesta del Concilio a las aspiraciones más hondas del ser humano a la libertad, al deseo de actuar por propia iniciativa, movido por la conciencia del deber»⁶⁵. Es más, la libertad religiosa implica esencialmente la libre búsqueda de verdad y aceptación para su puesta en práctica. Esta libertad ha de ser defendida y garantizada frente a toda constricción, imposición e injerencia jurídica externa. Es a través de la libertad religiosa se realiza la relación personal del hombre con Dios que responde a la dignidad del ser humano ante Dios, una relación personal revelada por Dios mismo en Cristo⁶⁶.

Estos documentos, a pesar de la diferencia en el rango y el valor teológico y pastoral de cada uno de ellos, en su conjunto coinciden en subrayar y revindicar la unidad de la familia humana como algo básica y fundamental. Se percibe en ellos una llamada a redescubrir que toda la humanidad tiene un origen común, está para una misión y camina hacia el mismo fin. El hecho de que Dios sea origen y fin último de todo el género humano, es la razón por la cual Bea se implica irreversiblemente en la unidad de toda la raza humana⁶⁷. La Declaración conciliar sobre las re-

⁶⁴ Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 578.

⁶⁵ BEA, «La Iglesia católica y la libertad religiosa», en *Fe y Razón* 173 (1966), 469-480.

⁶⁶ Cf. MADRIGAL, «El Concilio del cardenal Bea», 150-151.

⁶⁷ BEA, *La unidad en la libertad*, 105. Véase también en BEA, *La Iglesia y la humanidad a la luz del Concilio*, 25s.

laciones de la Iglesia con religiones no cristianas reitera esta misma idea de fomentar la unidad y la caridad entre los hombres:

«Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz»⁶⁸.

Otros documentos que nuestro cardenal se involucró cabe destacar la Constitución sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum* (1965)⁶⁹; la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (1965)⁷⁰; Todos estos documentos conciliares, aunque de diferentes categorías, a grandes rasgos, comparten algo en común. En primer lugar, todos nacieron entre grandes dolores de parto, es decir, encontraron mucha oposición para salir a la luz. En segundo lugar, todos salvo el primero fueron promulgados en los últimos meses de la última sesión del Concilio. Finalmente, aunque tratan diversos temas concretos, el contenido de cada uno de estos documentos indica una implicación y aportaciones notables al problema de la unidad.

4. La verdad en la caridad: camino adecuado para la unidad

La finalidad del diálogo ecuménico es la plena comunión que se hace visible en la comunión eucarística⁷¹. Partiendo de los documentos conciliares

⁶⁸ CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, n°1.

⁶⁹ BEA, *La doctrina del Concilio sobre la revelación. La Palabra de Dios y la humanidad* (1967). «Este libro -precisado en el prólogo del mismo- estudia un aspecto o sector particular del inmenso campo trazado en la Iglesia y la humanidad. Es un sector enormemente importante que constituye la base y el punto de partida para todo lo que la Iglesia puede ofrecer de parte de Dios a la familia humana, a saber, la “Palabra” con la que Dios se ha revelado a los hombres “para invitarlos y admitirlos a la comunión consigo”». Sin duda es la obra que influyó a la reducción final del documento sobre la Revelación realizada por la comisión mixta que Bea fue co-presidente para sacar en un callejón sin salida sobre el esquema del primer documento sobre la revelación (*De fontibus revelationis* de (1962).

⁷⁰ Cf. BEA, *El camino hacia la unión después del Concilio*, 271-292.

⁷¹ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n° 22.

liares en los que Bea participó y contribuyó en la redacción aparecen trazados los elementos claves en los que deben fundamentarse la unidad cristiana. En todo lo relacionado con los hermanos separados, Bea insiste sin vacilación que todo el diálogo ecuménico tiene que considerar la verdad objetiva como principio y fundamento de la unidad. Es decir, en todo el diálogo ecuménico hay que procurar siempre la solidez de la verdadera fe y la integridad del dogma católico. Sobre ello advierte y aconseja Bea que «en los contactos con los hermanos separados no busquemos otra cosa que la verdad. No busquemos que se rindan a nuestros argumentos sino a la verdad. No tratemos de triunfar nosotros sino que triunfe Cristo y su verdad»⁷².

La unidad cristiana no es una unidad cualquiera, sino sólo aquella unidad que nace y crece en la verdad de la fe cristiana que hunde sus raíces en la Santísima Trinidad, en la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. La unidad según la voluntad de su fundador es la unidad en la doctrina, en el gobierno y en los medios de salvación. Dicho de otra manera, la unidad en sentido pleno es la unidad en la verdad, la unidad en la santidad y en la gracia, unidad en la justicia, en el amor y en la paz. Con estos elementos esenciales, Bea llega a una afirmación rotunda: “el que quiera trabajar por la unión de los cristianos debe guardar íntegramente, él primero, la unidad con Cristo y su Santa Iglesia, unidad en la fe, en la caridad, en la santidad y en la gracia”⁷³.

Para alcanzar esta unidad es imprescindible, en primer lugar, la renovación, o sea, la conversión de los miembros de la Iglesia misma. Solamente así se contribuirá con eficacia a la unión de todos los cristianos. Según Bea, esta actitud comprometida será tanto más fecunda y poderosa «cuanto más se esfuerce como institución, y mantenga en sí misma y en todos y cada uno de sus miembros la unidad en la fe, en la caridad, en la santidad y en la gracia, cuanto más estrechamente esté unida a su divino Maestro y Cabeza, a Cristo. Y cualquier intento de unidad que prescindiera del núcleo del depósito revelado, está condenado al fracaso»⁷⁴.

⁷² BEA, *La unión de los cristianos*, 101.

⁷³ BEA, *La unión de los cristianos*, 58.

⁷⁴ BEA, *La unión de los cristianos*, 60.

Bea propone la caridad como vía más adecuada para alcanzar la unidad en la verdad. En el ámbito religioso, ésta se fundamenta en la fe común que crea un vínculo sobrenatural que une a todos los que intervienen. La caridad, dice Bea, «es el camino más seguro para llegar a la verdad porque el amor a la verdad, sin caridad se convierte en intolerante y repele. La caridad sin la verdad es ciega y no puede durar»⁷⁵. De aquí surge la necesidad de realizar los diálogos ecuménicos con amor, practicando el amor de la verdad, en la caridad. La caridad auténtica da un ejemplo verdaderamente cristiano y es un medio poderosísimo para obtener del Señor gracias siempre más abundantes y eficaces para la difícil obra de la unión. Se trata de un amor a la verdad serio y consecuente, es el amor que exige tener presentes los límites de nuestro conocimiento y reconocer asimismo aquel aspecto de la verdad que ven los demás sin que lleguemos a desestimar aquello que nosotros sabemos, con certeza, que es realmente la verdad. Para ilustrar la unidad en la verdad, sustentada en la caridad fraterna, Bea parte de la Sagrada Escritura y de la tradición. La Escritura es, según él, el modelo que nos proporciona ejemplos eficaces en nuestro procedimiento de trato con los hermanos cristianos no católicos⁷⁶.

Partiendo de la Sagrada Escritura Bea aconseja que, para vivir un nuevo espíritu ecuménico, la Iglesia actual tiene que inspirarse y aprender de las primeras comunidades cristianas sobre todo en aceptar a los que cometen errores corrigiéndolos con espíritu de fraternidad. Este es el espíritu que prevalece en el modo de actuar de Jesucristo en sus enseñanzas: amar al pecador y recriminar el pecado. El cardenal Bea aún va más allá llegando hasta no hacer distinción entre el pecador y sus pecados, ni entre herético y herejía, por eso termina pidiendo a la Iglesia que acepte al pecador con sus pecados, al hereje con su herejía para corregirle con caridad⁷⁷. Aquí está la novedad del giro ecuménico del Vaticano II⁷⁸. De hecho, el ecumenismo en sentido estricto y específico significa la reconci-

⁷⁵ BEA, *La unión de los cristianos*, 72.

⁷⁶ Véase, por ejemplo, 1Cor 4,21; 5,1-11: Bea observa aquí que la Iglesia, ya desde las primeras páginas del Nuevo Testamento da muestras de severidad y exigencia en materia de disciplina, obediencia a la autoridad y fidelidad a la doctrina para evitar el relativismo que tergiversa la pureza de la doctrina salvífica.

⁷⁷ BEA, *La unión de los cristianos*, 80-83.

⁷⁸ Cf. ONWUBIKO, Oliver, *Building unity together in the mission of the Church: A Theology of Ecumenism*, (Snaap Press Ltd., Enugu State, Nigeria 1999), 136.

liación corporativa entre las Iglesias cristianas con todo su pasado histórico⁷⁹. Es decir, el ecumenismo, ya no consiste en la búsqueda de conversiones individuales de otros cristianos mediante el desarrollo de un apostolado que estimule la nostalgia del *retorno* de los no católicos al seno maternal de la Iglesia, sino en la aspiración a una unidad concebida como reincorporación y reintegración de las Iglesias separadas en catolicidad, y en una comunión que trascienda las Iglesias actualmente existentes en un momento que sólo Dios conoce⁸⁰.

La finalidad y la tarea ecuménica debe ser el llamamiento a alcanzar la meta de la unidad visible en una fe única y en la comunión eucarística, expresada en el culto y en una vida común en Cristo. Es decir, el ecumenismo debe centrarse en la búsqueda y delimitación de los fundamentos teológicos y eclesiológicos que tenemos en común y nos une, más que seguir en la línea de lo que nos separa⁸¹. Las diferencias y los elementos específicos de cada Iglesia y Confesiones sean como medios que sirvan para conocer lo que tenemos en común. En este respecto Bea escribe:

«En todo trabajo por la unión hay que tener cuidado en la solidez de la propia fe y en la integridad del dogma católico, aspirando siempre a la meta sublime que el Apóstol nos propone trabajar para que todos lleguen a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina, del engaño de los hombres, que para falsear emplean astutamente los artificios del error, sino que al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en la caridad, llegándonos a Cristo, que es nuestra Cabeza»⁸².

Bea considera al Papa Juan XXIII como el ejemplo singular de la realización de esta caridad cristiana. Por ejemplo, inmediatamente después de su elección en radio, en el mensaje del 29 de octubre de 1958 el nuevo Pontífice manifestaba su vivo deseo de la unión de todos los cristianos diciendo:

«Abrazamos a la Iglesia oriental con el mismo afecto de Padre con que abrazamos la de Occidente y abrimos también el corazón y los brazos

⁷⁹ MADRIGAL, *Concilio Vaticano II. Remembranza y actualización*, 338.

⁸⁰ MADRIGAL, *Concilio Vaticano II. Remembranza y actualización*, 342.

⁸¹ VERCRUYSE, Jos, *Introducción a la Teología Ecuménica*, (Estella 1993) 8.

⁸² BEA, *La unión de los cristianos*, 20.

a cuantos están separados de esta Sede Apostólica donde Pedro mismo vive en sus sucesores hasta la consumación de los siglos y cumple el mandato de... apacentar la grey del Señor...vengan pues, todos les conjuramos con plena y amorosa voluntad... no entrarán en una casa extraña sino en la suya propia... Permitid que con deseo ardiente os llamemos hermanos e hijos»⁸³.

La caridad entre hermanos es la que mueve al Santo Padre como Padre común de todos los fieles a dirigirse hacia los cristianos no católicos sabiendo que todos aquellos que hoy están separados de la Iglesia Católica se encuentran ante una herencia que les ha sido transmitida por los antepasados, que muchas veces fueron arrancados de la Iglesia por la fuerza o con engaño. Tal como no es mérito nuestro el haber nacido y haber sido educados en una familia que pertenece a la Iglesia Católica, a ellos no se les puede atribuir la culpa de ser hijos de padres separados de la Iglesia Católica. Aceptando de buena fe la herencia que les han transmitido sus padres, estos cristianos no católicos pueden creer con toda sinceridad que están en el buen camino.

Es precisamente por medio de esta caridad como se descubre que, a pesar de las diferencias doctrinales entre la Iglesia Católica y otros cristianos, todavía tenemos muchos elementos en común y que son la razón por la cual ha de trabajar a fin de restablecer de la unidad⁸⁴. La caridad se convierte en un factor imprescindible y juega un papel fundamental para la unidad cristiana porque de ella, dice Bea, «nace un deseo ardiente y auténtico por la unión y la oración intensa a favor de la misma, la comprensión tan necesaria, la superación de resentimientos y falsos prejuicios y un sincero aprecio mutuo»⁸⁵.

De hecho, nuestro Cardenal insiste que, en este proceso hacia la unidad en la verdad, la caridad es el camino más acertado, que se hace, además, imprescindible, de manera que debe «cuidar la solidez de la fe y la integridad del dogma católico»⁸⁶. Dicho de otra manera, la caridad tiene que ser auténtica, absolutamente fiel a la verdad entera de Cristo y de la Iglesia⁸⁷. Esto es cierto porque en el mismo momento en que resultara mi-

⁸³ BEA, *La unión de los cristianos*, 22.

⁸⁴ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis reditegratio*, n. 13.

⁸⁵ BEA, *La unión de los cristianos*, 26.

⁸⁶ BEA, *La unión de los cristianos*, 26

nimizada la solidez de nuestra fe y la integridad del dogma, según precisa Bea, «resultaría también nuestra unión con Cristo y con su Iglesia y ello afectaría también a las posibilidades de ayudar a los hermanos separados y de trabajar eficazmente a favor de la unidad»⁸⁸. Es la razón por la cual Bea, siguiendo la advertencia de Juan XXIII, prefiere siempre subrayar lo que une a los hombres y acompañar a cada uno por su propio camino tan lejos cuanto sea posible sin ser infiel a las exigencias de la justicia y de verdad⁸⁹. Es decir, la unidad cristiana no puede ser restablecida, sino en la verdad y en la caridad.

Se trata indagar la unidad en la verdad, buscarla con afán e interés dedicación y ocupación fuerza y entusiasmo. En suma, el ecumenismo es de todo punto imposible cuando no hay sincero deseo de buscar la verdad. La Iglesia católica, en opinión de Bea y siguiendo el espíritu del Concilio Vaticano II, debe estimar la importancia de la verdad en la caridad a la hora de mantener tratos ecuménicos con los hermanos cristianos no católicos. Dicho de otra manera, la verdad en la caridad ha de ser el termómetro en los procedimientos ecuménicos. Porque solamente así la solidez de la fe y la integridad del dogma católico en su conjunto quedan salvaguardadas al contrario se caerá en el falso *irenismo*⁹⁰.

Precisamente es en esta línea de fundamentar la unidad cristiana en la verdad y en el amor, el ecumenista Walter Kasper insiste que el ecumenismo de todos los tiempos debe tener en cuenta que hay una única Iglesia y esa única Iglesia es la misma en todos los siglos. Por eso, «un consenso ecuménico debe revelarse como desarrollo, profundización y renovación de la fe de la Iglesia de todos los siglos y estar en consenso con la fe de la Iglesia de todos los tiempos de un modo orgánico y dinámico. Sin semejante consenso tanto sincrónico como diacrónico, la unidad de la Iglesia se construiría sobre arena. Hace falta un ecumenismo en la verdad y en el amor»⁹¹.

⁸⁷ “Nada podemos contra la verdad sino por la verdad” (2Cor 13,8).

⁸⁸ BEA, *La unión de los cristianos*, 26.

⁸⁹ Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 347-352.

⁹⁰ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n 11. El decreto sobre el ecumenismo subraya con mediana claridad que «nada es tan ajeno al ecumenismo como ese falso *irenismo* que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido... La fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud con una forma y un lenguaje que haga realmente comprensible...».

⁹¹ KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 28.

5. Obstáculos y posibles soluciones para alcanzar la unión entre cristianos

Bea reconoce que el avance de la Iglesia hacia la unidad de todos los cristianos no es una marcha triunfal. Existen obstáculos que impiden la realización del deseo sublime de Cristo: “que todos sean uno”. Según nuestro Cardenal, los obstáculos que el movimiento ecuménico afronta son diversos dependiendo de su origen, naturaleza y gravedad⁹². La intención de sacar a la luz las dificultades que impiden la unidad no es agravar el problema, sino descubrir el contraste entre el ideal y la realidad sobre la unidad. También es una manera de facilitar la solución luminosa, amplia y profunda de dichas dificultades para avanzar en el camino hacia la unidad en una y única Iglesia de Cristo. Dice Bea al respecto: «Es muy oportuno considerar cuantos y cuan graves sean los obstáculos que dificultan la unión de todos, no precisamente para desanimarnos viendo las dificultades de la empresa, sino para motivarnos a rogar insistentemente con aquella fe que es capaz aún de trasladar las montañas»⁹³.

Para Bea, entonces, hablar de las dificultades de la unión no implica cargar las tintas en las diferencias, ni, tampoco, exagerar sobre la realidad. En modo alguno, pretende negar lo bueno que se encuentra entre los hermanos separados y menos todavía erigirse como juez de su responsabilidad ni siquiera en lo relacionado con el hecho histórico de la separación. Este hecho histórico es un acontecimiento demasiado complejo para que pueda ser objeto de juicio humano, sino que «sólo Dios puede separar los hilos de esta embrollada cuerda histórica»⁹⁴.

Por otra parte, las dificultades, según nuestro Cardenal, son las que nos advierten de que no construyamos nuestra obra de la unión sobre la arena de las pobres posibilidades, sino sobre la roca que es Cristo, el Divino fundador y cabeza de la Iglesia⁹⁵. Porque solamente desde este fundamento indestructible podemos enfrentarnos con valentía a la tarea ecuménica. Es decir, guiados por el amor a la verdad se hará posible deshacer malas interpretaciones, alejar y superar prejuicios, contestar obje-

⁹² BEA, *Unidad en libertad*, 168.

⁹³ BEA, *La unión de los cristianos*, 41.

⁹⁴ BEA, *La unión de los cristianos*, 45.

⁹⁵ BEA, *La unión de los cristianos*, 41.

ciones, vencer obstáculos y realizar el deseo sublime de Cristo: la unidad de todos los bautizados⁹⁶.

5.1. *Obstáculos que impiden el camino para la unidad plena entre los cristianos.*

Según el cardenal Bea, las dificultades que impiden la unidad completa de los cristianos son de carácter histórico, socio-político, psicológico y sobre todo doctrinal. Nos centraremos aquí, en los obstáculos del ámbito doctrinal, es decir, los que afectan al dogma de fe y a la estructura eclesial.

En 1960, mientras estaba en Nueva York, con motivo del doctorado honoris causa en Derecho, otorgado por la universidad de Fordham, Bea fue entrevistado por varios corresponsales de agencias periodísticas. Además de preguntarle acerca del concilio: su naturaleza, tarea y la finalidad del Secretariado para la unidad de los cristianos, le instaron a explicar ¿cuáles son las principales dificultades que impiden la unión de los cristianos? Bea contestó: El obstáculo profundo y más decisivo que impide la unidad de los cristianos es de orden eclesiológico⁹⁷. Es decir, existen divergencias sobre el concepto “Iglesia” entre las confesiones cristianas⁹⁸. No todas las confesiones cristianas comparten el mismo concepto de Iglesia en lo referente a la doctrina y su estructura organizativa⁹⁹.

⁹⁶ BEA, *La unión de los cristianos*, 222.

⁹⁷ Dice Bea al respecto: «The deepest and more decisive element in all the points of disagreement is the difference in ecclesiology... Questions connected with the ecumenical movement therefore require a fresh and fuller examination of doctrines on the church, and one that takes account of the new objection raised against the unity and oneness of the church found by Christ, against its hierarchical structure and juridical character, and against the primacy and infallibility of the Roman Pontiff». (Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 247).

⁹⁸ Este problema sigue siendo el “tendón de Aquiles” hoy. Walter Kasper admite que «el principal argumento que aún divide a las iglesias es la comprensión de la Iglesia misma. Se ha hecho progreso considerable hacia una comprensión común de la Iglesia como comunión y de los ministerios... Sin embargo, la pregunta de dónde se halla y puede ser encontrada en concreto la Iglesia de Cristo y dónde existe en sentido pleno (esto es, dónde subsiste) se ha convertido en la actualidad una cuestión fundamental planteada a menudo de modo rotundo y polémico» Cf. KASPER, *Cosechar los frutos*, 241.

⁹⁹ Bea explica este problema de la siguiente manera: «mientras, según el concepto católico, es esencial para la Iglesia el que los Obispos deriven su jurisdicción de los Após-

En relación con los obstáculos principales con las Iglesias ortodoxas, Bea comienza subrayando que las Iglesias Orientales son el grupo más antiguo separado de la comunión con la Sede de Roma¹⁰⁰. Según nuestro Cardenal, las Iglesias Orientales comparten muchos elementos con la Iglesia Católica Romana¹⁰¹. Por ejemplo, poseen una sucesión apostólica regular y, por ello tienen sacramentos válidos, sobre todo la eucaristía. También conservan en su doctrina la antigua tradición apostólica y patristica, comparten el mismo dogma de fe cristiana sobre la Trinidad, definido en los concilios ecuménicos celebrados en Oriente.

En cuanto a los obstáculos de orden doctrinal que nos separa de ellos, hay que subrayar dice Bea, la negación de los dogmas definidos por los concilios después de la ruptura, a saber: el del Primado y la infalibilidad del Romano Pontífice, el dogma de la Inmaculada Concepción y de la Asunción¹⁰². Entre estas diferencias, son peliagudas, en el contexto ecuménico, la cuestión del *Filioque*¹⁰³, la del Primado y la infalibilidad del Sumo Pontífice¹⁰⁴. Mientras el primer problema afecta directamente al dogma de la fe contenido en el Credo, el segundo toca el punto clave sobre

toles por sucesión ininterrumpida, posean autoridad doctrinal obligatoria para sus fieles y puedan obligarles en conciencia lo mismo en lo que se refiere a la doctrina como en lo tocante a la conducta práctica en puntos de fe y costumbres, todos estos elementos son rechazados por parte evangélica. De ahí deriva una dificultad práctica muy grande para los mismos esfuerzos hacia la unidad. Es decir, la Iglesia Católica no encuentra en la otra parte a nadie que pueda ponerse a su mismo nivel para entablar el diálogo y la negociación» Cf. BEA, *La unión de los cristianos*, 234.

¹⁰⁰ BEA, *Unidad en libertad*, 167-168. El autor presenta la historia y las razones de la división de las Iglesias orientales desde el siglo IV hasta el siglo XI en que acontece la ruptura formal con la Iglesia de Roma en el año 1054.

¹⁰¹ Las diferencias radican en la misma naturaleza de su pensamiento teológico; el suelo mismo en que nutren sus hechos canónicos, litúrgicos, dogmáticos y en el estilo mismo de su vida religiosa.

¹⁰² BEA, «Qué es lo que nos divide: diferencias específicas» en *Unidad en libertad*, 167-174.

¹⁰³ Sobre la controversia del *Filioque* y sus repercusiones ecuménicas, Cf. BEA, *La unidad en libertad*, 207-208. Aquí el autor desarrolla con amplitud las acusaciones de la Iglesia oriental a los latinos (de herejía) por haber alterado el Credo ecuménico de Nicea. Los ortodoxos objetan basado tanto en las razones de procedimiento como de doctrina la adición, en el Credo... «y en el Espíritu Santo, que procede del Padre» de las palabras «y del Hijo» (*Filioque*).

¹⁰⁴ Cf. BEA, *La unidad en libertad*, 211-215.

la estructura y la autoridad en la Iglesia que proviene directamente de la tradición apostólica respectivamente. Estos dos problemas, por falta del verdadero diálogo y por verse involucrado en cuestiones políticas, han fomentado un distanciamiento cada vez más profundo entre oriente y occidente, dificultando así, su unidad reconciliada¹⁰⁵.

En relación al problema del Primado y la infalibilidad del Romano Pontífice: hay que decir que los ortodoxos niegan el reconocimiento de la primacía y la infalibilidad del Obispo de Roma. Es decir, rechazan la doctrina de la subordinación y sumisión de todas y cada una de las Iglesias al sucesor de Pedro, el Romano Pontífice¹⁰⁶. Los ortodoxos solo reconocen al Obispo de Roma como Patriarca de Occidente y le atribuyen una cierta primacía de honor. Cada una de las Iglesias orientales no reconoce entre ellas un jefe con autoridad sobre todas¹⁰⁷. Unido con la cuestión del Primado está el problema de las funciones propias del obispo como tal, porque de la misma manera que el oficio episcopal, así también sus funciones propias y específicas son ciertamente queridas por el divino fundador de la Iglesia. Estas funciones se han delimitado y se practican de forma distinta en las iglesias de Oriente y Occidente¹⁰⁸. En Oriente, los obispos y los concilios regionales de los obispos llamados sínodos tenían y tienen todavía funciones muy amplias. Oriente da mucha importancia a la conservación de la autonomía local. Cada Obispo es autónomo al decidir los asuntos de orden eclesiástico que corresponden a su región, sin tener en cuenta el conjunto de toda la Iglesia. Mientras, en Occidente, el obispo sólo actúa dentro del colegio de todos los obispos en comunión con el Obispo de Roma, el Sumo Pontífice¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. CLAUS SCHATZ, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días* (Sal Terrae, Santander 1996) 85-96.

¹⁰⁶ Cf. Claus Schatz, *El primado del papa*, 96-98.

¹⁰⁷ BEA, *La unión de los cristianos*, 45. Bea reconoce y afirma que «el Patriarca de Constantinopla, que en los tiempos del Imperio Bizantino tenía una cierta preeminencia, ha perdido esta posición con el hundimiento del Imperio, y las Iglesias se han ido reagrupando más bien sobre bases nacionales. Hasta los comienzos de 1960 los 165 millones de ortodoxos estaban prácticamente divididos en 16 patriarcados nacionales independientes entre sí, más aún enzarzados frecuentemente en mutuas luchas internas».

¹⁰⁸ Cf. SCHATZ, *El primado del papa*, 98-112.

¹⁰⁹ BEA, *La unión de los cristianos*, 49-51.

Junto con los obstáculos de dimensión doctrinal hay que añadir las dificultades de orden histórico y práctico que afectan el proceso hacia la unidad. Al respecto, hay que subrayar la diversidad de mentalidad entre Oriente y Occidente, resentimientos debidos a diversos acontecimientos históricos más bien desagradables como por ejemplo la cuarta Cruzada y la creación del Imperio Latino en Constantinopla en el siglo XIII¹¹⁰, etc. Toda esta situación tanto la estructura eclesiástica y los otros incidentes de orden político e histórico dificulta los intentos de unión con la Sede de Pedro.

En relación a los obstáculos con los protestantes, Bea en consonancia con lo afirmado en el Decreto conciliar sobre el ecumenismo confiesa y reconoce que el problema de la unión es todavía más difícil con los grupos que tienen su origen en los tristes acontecimientos que desgarraron la Iglesia latina en dos partes, grupos que normalmente son conocidos como comunidades de la Reforma¹¹¹. Con estas comunidades, dice Bea, a pesar de conservar en diversos grados el patrimonio de verdad y de piedad de la Iglesia madre¹¹², sin embargo existen discrepancias doctrinales de gran escala que dificultan la realización de la unidad de todos los bautizados que confiesan el nombre de Cristo.

En relación con las comunidades nacidas de la Reforma, Bea identifica dos grandes obstáculos. En primer lugar, es el problema de las diferencias doctrinales en general. Éstas se ramificaron ya en tiempo de la Reforma de un modo impresionante. Junto a algunos elementos más o menos comunes a un número considerable de corrientes, había ya entre los mismos grupos grandes diferencias. Esta división ha ido aumentando en el curso de los siglos siguientes en Europa y sobre todo en los Estados Unidos de América¹¹³. En los años sesenta había más de doscientas denominaciones diversas de la Reforma y a menudo muy divididas entre ellas,

¹¹⁰ Cf. SCHATZ, *El primado del papa*, 147-149.

¹¹¹ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n.19, el Documento afirma: «Hay que reconocer, ciertamente que entre estas iglesias y Comunidades y la Iglesia católica hay discrepancias muy importantes, no solo de índole histórica, sociológica psicológica y cultural, sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada».

¹¹² El reconocimiento de Jesucristo como Hijo de Dios y único salvador, la confesión de fe Trinitaria, el reconocimiento de los sacramentos del Bautismo y Eucaristía etc.

¹¹³ BEA, *La unión de los cristianos*, 289.

profesando doctrinas irreconciliables entre sí. La pregunta que hace Bea es: ¿Se puede tratar de la unión con tantos grupos y sobre todo cuando están divididos entre ellos mismos? Lo cierto es que no resulta fácil.

La situación se agrava todavía más, considerando el segundo aspecto de la dificultad. Esto es, el mundo de la Reforma niega por principio la existencia en la Iglesia de una autoridad doctrinal que pueda obligar a los mismos fieles a seguirla en conciencia¹¹⁴. De hecho, en las comunidades de la Reforma no existe una autoridad doctrinal, sino que cada fiel sigue la inspiración que recibe del Espíritu Santo¹¹⁵. De aquí nace una gran dificultad práctica para los esfuerzos por la unión con las comunidades cristianas no católicas¹¹⁶. Tampoco el Consejo Ecuménico se considera, dice Bea, competente para tratar en nombre de sus miembros acerca de cuestiones doctrinales. Bea subraya las palabras de Visser t Hooft, del entonces Secretario del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* quien recordaba que: «entrar en tratos doctrinales con la Iglesia Romana sería una peligrosa desviación de la finalidad autentica del Consejo. En la misma línea, el Comité ejecutivo establece: en cuestiones tocantes a la unión de las Iglesias, el Consejo Ecuménico, de acuerdo con su constitución no está autorizado para negociar en nombre de cada una de las Iglesias»¹¹⁷. La falta de una autoridad doctrinal impide a la Iglesia Católica tratar oficialmente cuestiones de fe y poder obligar en conciencia a los propios fieles a adherirse a acuerdos posibles del grupo de que se trate, con la Iglesia Católica.

Otro problema práctico que impide la unidad entre las Iglesias de la Reforma es el referente a los sacramentos¹¹⁸. Hay una discrepancia profunda respecto al concepto de sacramento, sobre todo el sacramento de la Eucaristía. Aunque la Iglesia Católica reconoce que las comunidades eclesiales procedentes de la reforma profesan que en la comunión de

¹¹⁴ BEA, *La unión de los cristianos*, 291.

¹¹⁵ BEA, *La unión de los cristianos*, 293.

¹¹⁶ Según Bea, la pregunta que la Iglesia Católica debe hacerse respecto a cada comunidad es: ¿quién entre ellos está autorizado para tratar de la unión y quien está autorizado para exigir de los propios fieles el conocimiento de los acuerdos eventualmente tomados? Esta misma dificultad sigue persistiendo hoy, Cf. KASPER, *Cosechando los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el dialogo ecuménico* (Sal Terrae, Salamanca 2010) 238-245.

¹¹⁷ BEA, *La unión de los cristianos*, 229-230.

¹¹⁸ BEA, *La unión de los cristianos*, 247-254.

Cristo se significa la vida, sin embargo, por la falta de sacramento del orden, no han conservado la genuina y la integral substancia del misterio eucarístico¹¹⁹. También desde los inicios, los fundadores de la Reforma rechazaron la doctrina católica sobre la Eucaristía, como sacrificio y como sacramento, que confiere la gracia “*ex opere operato*”, esto es en la virtud de la recepción del Sacramento mismo. De hecho, no hablaron nunca de la “Eucaristía” sino de la “*Santa Cena*”. Es más entre ellos no coinciden en la doctrina de la Santa Cena¹²⁰. Bea partiendo de su experiencia ecuménica con las comunidades de la Reforma reconoce la dificultad para mantener diálogos de base doctrinal con ellos, porque sus propias divisiones internas obstaculizan la posibilidad de acuerdos.

Además de los obstáculos doctrinales anteriormente señalados, Bea añade que existen otros, de carácter no doctrinal, que afectan fuertemente el restablecimiento de la unidad entre los cristianos. Son dificultades que implican tanto a la Iglesia Católica como a las Comunidades cristianas no católicas. Según el Presidente del Secretariado hay una inmensa montaña de incomprensiones, de resentimientos, de malas inteligencias de dolorosos recuerdos históricos, que crean desconfianzas y quizás una auténtica aversión¹²¹. Gran parte de ellos se remontan a los principios de la Reforma, otros han nacido en el curso de los siglos por el hecho de haberse ido distanciando el método y el lenguaje teológico de católicos y no católicos, sobre todo debido al influjo de diversos sistemas filosóficos en la teología no católica del último siglo, lo mismo entre no católicos que entre ciertos católicos. Es decir, diferentes sistemas filosóficos son, de una parte, ciertamente, expresión de la mentalidad de un tiempo determinado, pero

¹¹⁹ El debate sobre esta problemática, Cf. KASPER, *Cosechar los frutos*, 243-244; ID, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 303-305.

¹²⁰ Bea indica que «ya los primeros promotores de la Reforma no concordaban sobre el sacramento de la eucaristía; unos admitían todavía de alguna manera la presencia real de Cristo “*bajo*” el pan y el vino (no bajo las especies del pan y del vino, como comprende la Iglesia católica); según otros en cambio, el pan y el vino no hacen más que recordar a nuestra fe el Cuerpo de Cristo, entregado por nosotros y la sangre de Cristo derramada por nuestros pecados; según un tercero la participación en la Santa Cena, el comer el Cuerpo de Cristo y beber su sangre, no son más que *símbolos* de la unión del alma con Cristo glorificado, unión que se realiza por medio del Espíritu Santo. La Santa Cena es solamente *figura* de la unión de alma con Cristo» Cf. BEA, *La unión de los cristianos*, 249.

¹²¹ BEA, *La unión de los cristianos*, 233.

de otra parte también influyen y acusan esta mentalidad. Es por lo tanto inevitable que estos elementos alcancen e influyan también en la mentalidad religiosa y el lenguaje teológico¹²². Para evitar problemas de este tipo es conveniente, dice Bea, volver a las fuentes puras de la revelación y de la tradición y así exponer lo esencial de la fe y de la vida cristiana en su esplendor¹²³.

En esta misma línea, Bea saca a la luz otro problema que es el desconocimiento de la verdad católica por parte de los hermanos separados y las ideas totalmente equivocadas acerca de la misma como otro obstáculo para la unidad cristiana. Lo mismo cabe decir de los católicos hacia los hermanos tanto de la Reforma como los ortodoxos. Esta ignorancia está alimentada por prejuicios y falsa interpretación. A este respecto, Bea escribe: «en los católicos falta muchas veces el debido aprecio y un sentimiento de fraternidad de los hermanos separados por falta de conocimiento. No se conoce todo lo precioso, lo bueno y lo santo que las venerables comunidades cristianas de Oriente conservan que no solo merecen todo el respecto sino también la total simpatía»¹²⁴.

Otro obstáculo que se opone a la unión es la vida poco ejemplar de muchos cristianos católicos. Es decir, entre los fieles católicos, la falta de honradez, el no vivir según las exigencias del Evangelio¹²⁵. Ausencia de testimonio firme sobre la verdad profunda y la caridad afectiva para con los hermanos tanto católicos como los de otras confesiones. Bea invita a todos los bautizados a volver a las fuentes de nuestra fe para encontrar una nueva frescura hacia la unidad alentada por el amor cristiano: “*en esto os conocerán todos que sois discípulos míos: si os améis unos a los otros*” (Jn 13,35).

¹²² BEA, *La unión de los cristianos*, 190. Según el autor, este problema es frecuente en la teología de la Reforma que, en los católicos, precisamente por no estar aquella tan ligada a la tradición como la católica y por hallarse menos bajo control de una autoridad. Se comprende así que muchas veces se les haga a los cristianos no católicos sumamente difícil, a pesar de la buena voluntad, el comprender bien la doctrina católica, que les presenta con el lenguaje tradicional y la terminología de la Iglesia, lo mismo que, de la otra parte es para los católicos muchas veces igualmente difícil captar el contenido de las explicaciones protestantes por presentarse con una lógica y lenguaje que les son desconocidos.

¹²³ BEA, *La unión de los cristianos*, 192.

¹²⁴ BEA, *La unión de los cristianos*, 194.

¹²⁵ BEA, *La unión de los cristianos*, 205.

5.2. Posibles soluciones para superar los escollos para la unidad según Bea

Partiendo de la tesis: «la realización de la unidad de la Iglesia solo tiene perspectivas cuando se coloca absolutamente en el terreno de la verdad. Y un esfuerzo hacia la unidad planteado de suerte que dejara de lado la verdad, llegaría solo a una unidad aparente»¹²⁶. Bea propone unas medidas para superar los obstáculos que impiden la realización de la unidad plena en una y única Iglesia de Cristo.

En primer lugar, subraya **la importancia del diálogo como medio adecuado** para superar los obstáculos que impiden la unidad. En relación a los temas tanto doctrinales como no doctrinales que afectan la unidad de los cristianos, afirma nuestro Cardenal, se llegará a un acuerdo por medio de un diálogo paciente y prudente¹²⁷. El diálogo ayudará a aclarar y eliminar los malentendidos entre cristianos acerca de los dogmas de fe. Además, el diálogo puede ayudar a encontrar un acuerdo sobre asuntos que, los cristianos aún divididos en la fe pueden superar, en defensa de la causa cristiana y de la libertad religiosa, en obras de la caridad y otros aspectos sociales.

Y respecto al ámbito doctrinal, el diálogo puede ayudar a aclarar equívocos sobre los dogmas doctrinales, ya sea de un lado, del otro o de ambos. Según Bea, el diálogo verdadero ha sido un instrumento eficaz en el acercamiento y comprensión entre los cristianos sobre los temas claves como el credo, los sacramentos y la autoridad en la Iglesia. Refiriéndose a la importancia del diálogo el cardenal Bea dice:

«El diálogo tanto escrito como hablado ha demostrado ser fructífero y muestra una contribución gradual al acuerdo tanto entre protestantes de credos diferentes, como entre los católicos, los ortodoxos y anglicanos. El diálogo da con frecuencia como resultado un examen cuidadoso de las fórmulas habituales y revela a veces que el significado es el mismo, aunque los modos de expresión pueden ser diferentes. Además, el dialogo ayuda a aclarar el lenguaje tradicional que se ha vuelto carente de significado y actúa como barrera para comprender el signifi-

¹²⁶ BEA, *La unión de los cristianos*, 188.

¹²⁷ BEA, *La unión de los cristianos*, 145-147.

cado de algunos conceptos acuñados en otro contexto histórico. El diálogo nos conduce a la unidad en la verdad»¹²⁸.

De hecho, para que haya verdadero diálogo, es necesario realizar esfuerzos serios y pacientes, para presentar el contenido y la solidez de la doctrina católica, su cohesión y armonía interna. Hay una imperiosa necesidad de una firme adhesión a toda la doctrina que Cristo nos enseña por medio de la Iglesia.

Otro medio importante que Bea propone es la de **las conversaciones teológicas entre los especialistas**, esto es, entre los teólogos de una y otra parte¹²⁹. Este medio dice nuestro Cardenal que tiene la ventaja de ser el único que puede influir por sí mismo sobre la raíz profunda de la división, la mentalidad y que aclare puntos doctrinales respecto a los cuales existen malentendidos y falsas interpretaciones¹³⁰. Porque la razón de ser y su finalidad es comprender el punto de vista del otro y confrontarlo con el propio para ver más claramente aquello en que se está de acuerdo y aquello en lo que se difiere para poder dirigir el estudio personal y profundizarlo¹³¹. La importancia de estos diálogos queda patente en el hecho de que se desarrollan entre especialistas que son profesores de universidad, que gozan de un gran prestigio en el mundo protestante y son formadores de las nuevas generaciones, los futuros ministros protestantes del culto, que a su vez pasan a los fieles los frutos de estas conversaciones¹³².

Por último, Bea nos recuerda que trabajar por la unidad es tarea de todos los cristianos. Por lo tanto, todo cristiano puede realizar una contribución importante para lograr este propósito. La forma primera y principal de contribuir a la unidad es a través de **la oración**¹³³. La oración, dice

¹²⁸ BEA, *La unidad en libertad*, 206-207.

¹²⁹ BEA, *La unión de los cristianos*, 86.

¹³⁰ BEA, *La unión de los cristianos*, 87.

¹³¹ Cf. BEA, *La unión de los cristianos*, 87.

¹³² BEA, *La unión de los cristianos*, 87-88.

¹³³ BEA, *El camino hacia la unión después del Concilio*, 63-64. Sobre esta responsabilidad ineludible para todos cristianos, Bea toma como punto de partida de lo indicado en el n° 5 del Decreto conciliar sobre el Ecumenismo que reza: «El esfuerzo por establecer la unión corresponde a toda la Iglesia, lo mismo a los fieles que a los pastores y afecta a cada uno según sus posibilidades tanto en la vida cristiana ordinaria como en los estudios teológicos e históricos. Este interés demuestra ya de alguna manera la comunión fraterna que existe entre todos los cristianos y conduce a la unidad plena y perfecta, a tenor del benedictino divino» (UR 5).

nuestro Cardenal, es el camino más regio en la marcha hacia la unidad. Por eso, añade Bea, que el Decreto sobre el Ecumenismo comienza reiterando que el ecumenismo espiritual está compuesto de dos elementos: «conversión del corazón y reforma de vida en conjunto con la oración por la unida» (UR 8). Esta conversión del corazón y santidad de vida juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico y con razón puede llamarse ecumenismo espiritual¹³⁴.

Bea considera la unidad cristiana como un don de Dios¹³⁵. Los dones se nos hacen accesibles mediante la oración. Así pues, el problema ecuménico no sólo no puede orillar y prescindir de la oración, sino que tiene que situarla en el corazón mismo de su actuar a favor de la unidad. La oración es el palpito vital de todo el que trabaja por la unidad¹³⁶. Muchas veces en los encuentros ecuménicos se experimenta y se descubre la imposibilidad humana de superar las diferencias y, por lo tanto, la necesidad de la gracia de Dios para llegar a la unión. La oración común fomenta el mutuo conocimiento y promover colaboración en actividades que no atañe directamente a la fe, sino a la dimensión social que fomenta y contribuye a la unidad de todos y para todos en Cristo¹³⁷.

6. Bea: inspiración del movimiento ecuménico hoy

Más de un medio siglo ha transcurrido desde que el Concilio Vaticano II tuviera lugar. El espíritu renovador iniciado por el Concilio tiene como consecuencia la misión de la Iglesia hoy. En este ámbito, la Iglesia ha dado

¹³⁴ BEA, *El camino hacia la unión después del Concilio*, 67; *Unitatis redintegratio*, n. 8

¹³⁵ BEA, *El camino hacia la unión después del Concilio*, 69-70.

¹³⁶ Cf. LANGA (Coordinador), *Al servicio de la unidad. Homenaje a Don Julián García Hernando en su 50 aniversario de sacerdocio* (Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad, Madrid 1993) 514. Ya que el ecumenismo es obra del Espíritu Santo.

¹³⁷ GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *La Teología del Siglo XXI. Hacia una Teología en dialogo* (PPC, Madrid 2009) 65. El autor corrobora en la línea de Bea afirmando: «el camino hacia la reconciliación y la unidad de las Iglesias se escribe con c de conversión, conocimiento, celebración y colaboración. Más aún, como común denominador, podríamos añadir todavía: con c de coraje, de constancia, y sobre todo de caridad, porque en nuestra larga marcha hacia la plena comunión necesitamos todo el coraje y la constancia del amor cristiano».

grandes pasos en el camino hacia el restablecimiento de la unidad plena entre los cristianos¹³⁸. Reconociendo los avances ecuménicos, el ecumenista español A. González Montes ha escrito: «Cuando después del Concilio Vaticano II echamos una mirada atrás con intención de valorar el camino recorrido en el campo del ecumenismo, la impresión, no puede ser pesimista, a pesar de cuanto todavía aparece como meta lejana y lo que siendo posible no deja de ofrecer inquietudes»¹³⁹. El problema de la unidad sigue siendo una tarea fundamental y urgente para la Iglesia hoy¹⁴⁰. Hace falta seguir trabajando para que sea realidad el deseo y la petición Jesús en víspera de su muerte: «*para que todos sean uno... para que mundo crea...*» (Jn 17,21).

A pesar de los avances vividos en estos sesenta años, la personalidad del cardenal Bea, su pensamiento y su obra siguen siendo fuente de inspiración y referencia para la unidad de los cristianos. Por eso, tras su muerte en 1968, el arzobispo de Munich y Presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania, Monseñor Julio Döpfner señalaba a Bea como «el primer y ejemplar Presidente del Secretariado para la Unidad de los cristianos, que con su doctrina profunda y su gran talento consiguió dar fuerza para la unidad cristiana, con buena orientación, capaz de asegurar la esperanza del progreso»¹⁴¹. En la misma línea, el Padre General de los

¹³⁸ MONTES, Adolfo, *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias cristianas y declaraciones de sus autoridades*. Primero y Segundo Volúmenes (1964-1984) y (1975/1984-1991) respectivamente, Salamanca 1986 y 1993.

¹³⁹ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum* I, XVII.

¹⁴⁰ El actual Presidente del Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos refiriendo a desafíos y perspectivas del ecumenismo reconoce lo conseguido hasta ahora pero confiesa que queda aún mucho que hacer para alcanzar el objetivo cuando dice «junto a todos estos resultados positivos, no se puede negar que el objetivo final del movimiento ecuménico es la restauración de la unidad de la Iglesia o la comunidad eclesial plena, y ésta aún no se ha logrado. Sesenta años después del anuncio del Concilio, observamos que en este tiempo la geografía global de la cristiandad ha cambiado profundamente y la situación ecuménica se ha vuelto más confusa y para nada mas fácil. El movimiento ecuménico se enfrenta así a nuevos desafíos...» Cf. KURT CARD. KOCH, «Desafíos y perspectivas del futuro del ecumenismo», en MATABOSCH ANTONIO, et al (eds.) *Caminar juntos. Manual del ecumenismo* (San Esteban, Salamanca 2023) 591.

¹⁴¹ «The first and very outstanding President who, with deep doctrine, tireless activity and rare personal gifts managed to provide efforts for Christian unity with orientations ca-

Jesuitas, Pedro Arrupe, describe al cardenal Bea como un «hombre de doctrina profunda, de fidelidad y entusiasmo ejemplar al servicio de la Santa Iglesia con humildad y entrega total. Además, merece un aprecio particular por su brillante trabajo como apóstol y animador por la causa ecuménica»¹⁴². Desde el punto de vista ecuménico los miembros de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas consideran y describen al cardenal Bea como «trabajador inspirador de la unidad, hombre sabio y siervo de la Iglesia»¹⁴³. Estos atributos responden al empeño que el cardenal Bea realizó con cautela y paciencia hasta que consiguió abrir muchas puertas al encuentro de varias confesiones cristianas y no cristianas fundamentado en el principio de la verdad y la caridad¹⁴⁴. De hecho, el Patriarca Atenágoras I escribe: El trabajo que el cardenal Bea realizó al lado de Juan XXIII y Pablo VI es inmenso y de un valor inestimable que quedará marcado en la historia del Cristianismo por los siglos¹⁴⁵. De su parte el Secretario General de la Conferencia de las Iglesias europeas, Doctor Glen Garfield Williams aún va más allá y confiesa lo siguiente sobre el cardenal Bea:

Casi es imposible evaluar el trabajo personal del cardenal Bea y del Secretariado para la unidad que él dirigía. Bea trajo un nuevo espíritu de

pable of assuring their fruitful development» (SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 702).

¹⁴² «Bea was one who has earned eternal prize with deep doctrine exemplary zeal and devout fidelity in the long-lasting service of the holy church, in many faceted activity that was always marked by humility and self abnegation and that made him dear to our predecessor and ourselves in particularly appreciative memory of the illuminated and diligent action that he performed as apostle and animator of the ecumenical cause» (SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 702).

¹⁴³ Sobre esta faceta, Adolf Visser't Hooft, primer secretario del Consejo Ecuménico de las Iglesias da el siguiente testimonio elocuente: «verdaderamente este hombre (Bea) no solo ha leído y estudiado el antiguo Testamento, sino que ha hecho suya también la sabiduría de los hombres del Antiguo Testamento» Cf. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 115-118. La cita en español ha sido tomada en: LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 46.

¹⁴⁴ LANGA, *Apóstoles de la unidad*, 45. El autor describe la personalidad de Bea en términos siguientes: «su eminencia Bea andaba por los caminos del mundo revestido de una dignidad, de un señorío, de una actividad, de una humildad, y de una transparencia en el decir y en el hablar, fruto claro está, de su piedad y de su ciencia, que le hacían, si cabe, más cercano y respetado entre católicos y acatólicos».

¹⁴⁵ SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 703.

compresión fraterna sobre todo en Europa, donde hemos sufrido por mucho tiempo obstáculos eclesiásticos que parecían insuperables. Ha abierto nuevas posibilidades de contactos, con los cuales, hace quince años, pocos atrevían a soñar. Bea es el símbolo de sinceridad y de comprensión cristiana. Su nombre está ligado al giro copernicano realizado por Roma y a su entrada al movimiento ecuménico. Es el símbolo por excelencia de la búsqueda de la unidad en el cristianismo. Es básicamente debido a él y sus colaboradores que la nueva era ha sido inaugurada entre la Sociedad Bíblica y la Iglesia Católica. El cardenal Bea será recordado esencialmente por ser hombre de buena voluntad y de humanidad profunda¹⁴⁶.

Todos estos testimonios procedentes tanto del ámbito católico como de otras Iglesias cristianas señalan que la personalidad, la labor y la contribución del cardenal Bea a la unidad de los cristianos son de gran importancia. El hecho de haber conseguido abrir a los cristianos puertas, que habían estado cerradas por siglos, logrando unir las distintas confesiones, manteniendo el respeto y el aprecio mutuo es la razón por la cual Bea tenga algo que inspirar al movimiento ecuménico en la actualidad, hoy cuando el cristianismo sigue caminando hacia la unidad plena en una y única Iglesia de Cristo.

El famoso teólogo de la Reforma, Oscar Cullmann que participó en el Concilio Vaticano II como observador, ecumenista y admirador de Bea, ha sintetizado muy bien la figura del cardenal Bea y su importancia al ecumenismo de hoy. Desde el punto de vista ecuménico dice el teólogo y profesor de Basilea:

«El movimiento ecuménico hoy necesita más que nunca la inspiración de la sabiduría, realismo, coraje y perseverancia del cardenal Bea.

¹⁴⁶ «It is impossible to evaluate too highly the personal work of His Eminence [Bea] and of the secretariat under his guidance. Especially in Europe, where we have suffered so long from ecclesiastical barriers which seemed insurmountable, the new spirit of fraternal understanding brought by and personified in His Eminence has opened new possibilities of contact of which few dared to dream only ten or fifteen years ago. He was the symbol of sincere Christian understanding. His name is bound up with the complete turn-about performed by Rome and its dynamic entered into the ecumenical movement. The cardinal during his lifetime became a symbol of the search for unity within Christendom. It is primarily due to him and his collaborators that a new era has been opened up in relation between the Bible Societies and the Catholic Church» (SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 704).

Nadie puede acusarle de tener poco entusiasmo o de haber traicionado sus convicciones. Además, tenía un sentido muy vivo de las realidades que procedían de su amor a la verdad. Eso le guardaba de las exageraciones y radicalismo. En el ámbito ecuménico su sabiduría se hace ver en su rechazo a la impaciencia moderada y a cualquier intento de progresar demasiado rápidamente y traer una unidad que no estuviera anclada en la fe, ni tampoco cualquier intento de pasar silenciosamente las diferencias que aun afectan a las confesiones cristianas»¹⁴⁷.

En el texto citado, Cullmann señala elementos que el movimiento ecuménico hoy puede y debe aprender del primer Presidente del Secretariado y Cardenal de la unidad. En primer lugar, Bea subraya reiteradamente que la unidad de los cristianos tiene que fundamentarse en **la verdad**. La verdad debe ser el fundamento último de todo el diálogo ecuménico. Y la verdad que nuestro Cardenal refiere a la unidad cristiana es Cristo. Dice Bea al respecto: «en nuestros contactos con nuestros hermanos separados no busquemos otra cosa que la verdad. No pretendamos que se rindan a nuestros argumentos, sino a la verdad, no tratemos de triunfar nosotros, sino de que triunfe Cristo y su verdad»¹⁴⁸. Bea en toda su actuación como embajador de la unidad, ha defendido y mantenido fielmente esta tesis. Dicho de otra manera, el jesuita ha sido fiel a las directrices de San Pablo: «*nada podemos contra la verdad, sino por la Verdad* (2Cor. 13,8). De hecho, refiriéndose a la verdad del dogma cristiano, nuestro Cardenal advierte y aconseja al movimiento ecuménico hoy que:

«En todo el trabajo por la unión hay que tener cuidado con la solidez de la propia fe y con la integridad del dogma católico, aspirando siempre a la meta sublime que el Apóstol nos propone de trabajar para que todos lleguen a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la deidad de la plenitud de Cristo para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de cualquier doctrina

¹⁴⁷ «Ecumenism today would be in even greater need of Cardinal Bea's wisdom. No one can reproach him for having had too little enthusiasm or for having betrayed his convictions. Yet he had a lively sense of realities, which derived from his love for truth. This preserve him from all exaggeration and radicalism. In the ecumenical field his wisdom found expression in his efforts to moderate impatience and any attempt to advance too rapidly and to bring into being a unity that was not anchored in faith, as well as any attempt to pass over in silence the differences that still separate the Christians confessions» (SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 723).

¹⁴⁸ BEA, *La unión de los cristianos*, 101.

engañosa de los hombres, que emplean astutamente los artificios del error, sino que al contrario, abrazados a la verdad en todo crezcamos en la caridad a aquel que es nuestra Cabeza Cristo»¹⁴⁹.

La postura de Agustín Bea sobre la fidelidad a la verdad católica en el movimiento ecuménico es la misma que defiende rigurosamente el Concilio Vaticano II. El decreto sobre el ecumenismo exhorta a todos los fieles católicos a que «se abstengan de toda ligereza o celo imprudente que puedan perjudicar el progreso de la unidad. Porque la acción ecuménica de los fieles tiene que ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad que recibimos de los Apóstoles de los Padres, y conforme a la fe que siempre ha profesado la Iglesia católica, y tendiendo al mismo tiempo hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos» (UR 24).

Otro aspecto importante, que va relacionado con lo anterior, es que el movimiento ecuménico puede aprender del cardenal Bea, su insistencia en que el trabajo ecuménico de los católicos debe estar inspirado y animado por una auténtica caridad. Según Bea el deseo ardiente y auténtico de la unión nace de la verdad y en la caridad. La caridad auténtica consiste en ser absolutamente fiel a la verdad entera de Cristo y su Esposa la Iglesia. De hecho, Bea subraya que el amor a la verdad, practicado en la caridad es el camino hacia la armonía¹⁵⁰. Los dos aspectos son complementarios. De no ser así, si el amor a la verdad no va acompañado de caridad, se convierte en intolerante y repele. La caridad sin la verdad es ciega y no puede durar¹⁵¹. Es necesario buscar esta unidad con amor, practicando la verdad en la caridad. Y para poder realizar esta armonía, urge buscar el auxilio, la fuerza y la luz en Dios porque toda la oración auténtica guía al hombre a buscar en su creador, no solo los bienes materiales, sino, ante todo, los bienes más profundos y esenciales como la inteligencia y la sabiduría para que le ayude a dirigir rectamente su vida. Debemos, dice Bea, «de la misma manera recurrir a Dios que es Uno y Trino para aprender la búsqueda de la unidad entre los cristianos inspirados por el amor de la verdad y la caridad»¹⁵². Según Bea, el movimiento ecuménico hoy debe

¹⁴⁹ BEA, *La unión de los cristianos*, 108.

¹⁵⁰ BEA, *La unión de los cristianos*, 70.

¹⁵¹ BEA, *La unión de los cristianos*, 71-72.

¹⁵² BEA, *La unión de los cristianos*, 72.

tener en cuenta que, en la misma medida en que resulte minimizada la solidez de nuestra fe y la integridad del dogma, disminuirá también la unión con Cristo y con su Iglesia. Por lo tanto, para evitar el falso *irenismo* es imprescindible hoy el esfuerzo para conocer los fundamentos de nuestra propia fe, vivirla y presentarla con claridad. La fe auténtica se manifiesta en la santidad de vida, en la humildad, la caridad, en el sacrificio y en una vida ejemplar¹⁵³.

Otro legado que el cardenal Bea ha explicitado en sus obras es el problema de la apertura de los católicos hacia las demás confesiones cristianas. Es decir, la capacidad de aprender y apreciar los elementos positivos presentes en otras confesiones cristianas no católicas y que sirven para la salvación. Bea observa que, aunque todos nos llamamos cristianos, hay una amplia mayoría que no conocen la teología y la espiritualidad de otras confesiones cristianas. Esa situación se ha generado a lo largo de la historia por los desentendimientos recíprocos entre cristianos. De ahí la imperiosa invitación del Concilio: «es necesario que las instituciones teológicas y las demás disciplinas, especialmente las históricas se enseñen también bajo el aspecto ecuménico para que respondan con mayor exactitud a la realidad. Es de gran importancia que los futuros Pastores y sacerdotes dominen la teología elaborada según este criterio con toda exactitud, sin espíritu polémico...»¹⁵⁴.

Según Bea las dificultades que experimentaba el movimiento ecuménico en la Iglesia Católica durante el Concilio fueron fruto del desconocimiento. En este sentido señala que la situación ha cambiado mucho. Hoy los avances enormes que han alcanzado en relaciones y diálogos en ambos lados constituyen casi una garantía de continuidad, pero la situación era diferente al comienzo del Concilio. En esos momentos, aparte de la experiencia negativa que prevalecía en muchos países, la gran mayoría de los padres conciliares no habían tenido contactos o experiencia ecuménica¹⁵⁵.

Bea desde su experiencia piensa que no puede haber verdadero diálogo entre los cristianos si no hay interés y esfuerzo en conocer al otro. Bea confiesa que, desgraciadamente hoy sigue prevaleciendo esta situa-

¹⁵³ BEA, *La unión de los cristianos*, 78.

¹⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n. 10.

¹⁵⁵ SCHMIDT, *Augustin Bea: The cardinal of unity*, 340-345.

ción entre los católicos. A la mayoría de los católicos les falta el conocimiento de la teología oriental o la de las comunidades de la Reforma. Por eso, para superar este problema, nuestro Cardenal invita a los católicos a volver a las enseñanzas del concilio sobre esta exigencia fundamental para el progreso del ecumenismo. Tal como sugiere *Unitatis redintegratio*:

«Hay que conocer la disposición de ánimo de los hermanos separados. Para ello se requiere necesariamente un estudio que ha de realizarse según la verdad y con espíritu benévolo. El católico debidamente preparado debe adquirir un mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural de la psicología religiosa y de la cultura propia de los hermanos. Para lograr tal conocimiento ayudan mucho las reuniones entre ambas partes para tratar cuestiones principalmente teológicas en un nivel de igualdad con tal que los que participan en tales reuniones, bajo la vigilancia de los preladados, sean verdaderos peritos. De este diálogo brotará un conocimiento más claro del verdadero carácter de la Iglesia Católica. Por este camino se llegará a un conocimiento más exacto de la mentalidad de los hermanos separados, y estos a su vez obtendrán una exposición educada de nuestra fe»¹⁵⁶.

Por eso, Bea invita a los católicos hoy, a reconocer la riqueza tanto teológica como espiritual de los cristianos no católicos. Estos elementos de salvación presentes en estas comunidades favorecen, estimulan y fomentan el reconocimiento de la unidad en la diversidad de las tradiciones cristianas. Dice al respecto: «muchos elementos de verdad y de piedad que se encuentran ciertamente en posesión de los hermanos separados podemos acogerlos y reconocerlos como tales con alegría sincera, pero esto no es razón para disimular las divergencias y las lagunas que existen todavía en puntos esenciales»¹⁵⁷. Es decir, todo el trabajo para la unidad verdaderamente sólido ha de salvaguardar la integridad del dogma católico, aspirando siempre a la sublime meta: la unidad de la fe en Cristo.

Por último, el movimiento ecuménico hoy tiene mucho que aprender del cardenal Bea en su insistencia en la necesidad de fomentar la unión de los cristianos partiendo del trabajo de investigación y de la enseñanza. Según Bea es importante promover la unión de los cristianos a través del

¹⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n.9.

¹⁵⁷ BEA, *La unión de los cristianos*, 131.

trabajo de investigación y enseñanza¹⁵⁸. Con ello Bea no se refiere a una formación científica especializada en problemas de ecumenismo, sino más bien a la formación ecuménica que es ofrecida dentro del plan ordinario de estudios interdisciplinarios dando prioridad a la formación teológica especialmente al dogma y la Sagrada Escritura¹⁵⁹.

Nuestro Cardenal señala que la madurez ecuménica de los cristianos se mide por su capacidad para vivir la fe partiendo de lo que todos tienen en común más que acentuar lo que los divide. Es decir, cómo los cristianos viven la unidad en Cristo, que es la razón y fundamento del Pueblo de Dios¹⁶⁰. Para ello resulta imprescindible la formación adecuada sobre los fundamentos del dogma cristiano. En esta formación advierte que, «no hay que olvidar que muchas de las formulaciones teológicas, por medio de las cuales se expresa la verdad divina, hay que comprenderlas y valorarlas teniendo en cuenta las circunstancias intelectuales del tiempo y el contexto histórico en que nacieron para llegar a captar toda la riqueza y profundidad de esta verdad»¹⁶¹. De aquí brota la tarea ecuménica de intentar exponer toda la plenitud del contenido de la verdad de un dogma e indicar los puntos de vista que, hoy son de especial importancia para la comprensión con los hermanos cristianos no católicos. La primera tarea según Bea exige «concebir con precisión, profundidad y desde todos los puntos de vista, el contenido de las verdades de fe, según están contenidas en la Sagrada Escritura y la Tradición, y son expuestas por el magisterio eclesial, distinguir y determinar con precisión el contenido dogmático de las explicaciones y formulaciones de siglos pasados, condicionadas a su tiempo»¹⁶². De hecho, el estar atento al reclamo actual de los hermanos cristianos no católicos demostrará muchas veces a la Iglesia Católica hoy la necesidad de apertura a nuevos horizontes frente a los problemas ac-

¹⁵⁸ Bea aconseja insistentemente que para que los cristianos puedan entrar en contacto y participar en el problema tan vivo hoy de la unión de los cristianos y trabajar por la unión, es necesario que se formen y posean una mentalidad ecuménica y una aptitud científica correspondiente. Cf. BEA, *La unión de los cristianos*, 129-138.

¹⁵⁹ BEA, *La unión de los cristianos*, 123-125.

¹⁶⁰ SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 462-465.

¹⁶¹ BEA, *La unión de los cristianos*, 159.

¹⁶² En esta línea, Walter Kasper insiste en actualizar y contextualizar teniendo en cuenta qué problemas y cuestiones y cómo hay que solucionar estos problemas a base de la verdad revelada. Cf. KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 386-392.

tuales para poder proporcionar soluciones más comprensibles y eficaces para mantener la verdad del dogma católico, fundamental para la unidad cristiana.

Estas indicaciones demuestran e implican la tarea inmensa que incumbe al movimiento ecuménico hoy para establecer la unidad, en el sentido de emprender unas investigaciones teológicas que demuestren con credibilidad los fundamentos de la fe cristiana, y para dar a los hermanos no católicos unas explicaciones claras sobre la unidad cristiana. Por eso nuestro Cardenal aconseja que «los ecumenistas de hoy tienen que superar los esquemas polémicos y estériles a través de una gran labor de examen del contenido de la fe, nueva elaboración y acomodación a la problemática de hoy. No hay que considerar al cristiano no católico como un adversario, sino como otro interlocutor de buena fe que busca la verdad de todo corazón»¹⁶³.

Según el cardenal Bea para mantener un diálogo sobre la unidad hoy hace falta permanecer fiel a la verdad y mantener una fidelidad absoluta a la armonía del Evangelio en la unidad, a través de la Iglesia. En esta tarea, el conocimiento de la Sagrada Escritura es fundamental. Por eso Bea desde su experiencia como experto en la Sagrada Escritura dice, «todo aquel que trabaje en el movimiento ecuménico o entre en contacto con él tendrá necesidad de unos conocimientos escriturísticos amplios, científicamente sólidos, elaborados con un análisis metódicamente intachable, de la exégesis en sentido estricto sobre todo de la teología bíblica»¹⁶⁴.

Desde esta perspectiva, el movimiento ecuménico le urge la tarea de demostrar, desde las fuentes bíblicas, que los principios fundamentales católicos de la unidad están de acuerdo con la Sagrada Escritura. Así, la Escritura servirá como instrumento de norma primera para los diálogos teológicos con los hermanos no católicos y contribuirá eficazmente a una visión objetiva sobre el plan salvífico de Dios¹⁶⁵. Para conseguir este objetivo, Bea insiste en que, es imprescindible que la Iglesia busque un lenguaje nuevo que el hombre actual puede comprender con claridad, la

¹⁶³ BEA, *La unión de los cristianos*, 161.

¹⁶⁴ BEA, *La unión de los cristianos*, 163.

¹⁶⁵ BEA, *La doctrina del Concilio sobre la revelación*, 68.

verdad de la fe cristiana depositada y transmitida por la Iglesia¹⁶⁶. La unidad se expresa precisamente en el esfuerzo de cada Iglesia en cumplir su cometido ecuménico. La Iglesia Católica contribuirá al camino de la unidad de todos los cristianos en la medida que reconozca la unidad en la diversidad, basada en la fidelidad a su vocación y carisma.

Conclusión: “*que todos sean uno*”

Un imperativo y un reto que siempre nos interpela para una evangelización creíble

Este trabajo ha sido una aproximación a la figura del cardenal Bea analizando su empeño y la contribución a la unión de los cristianos según las directrices del Vaticano II. Nuestro estudio evidencia que Bea contribuyó decisivamente en la preparación y realización del Concilio para promover la causa por la unidad de todos los bautizados. Su esfuerzo y contribución a la unidad, a la luz del concilio, fueron tan grandes que mereció el nombre “Cardenal de la unidad y del ecumenismo”.

El secreto de los logros del cardenal Bea a favor de la unidad de los cristianos procedía no solo de su posición eminente, sino también de su larga preparación con una rica y vital experiencia, de su sabiduría y de un carisma personal que viene muy de lejos. De hecho, en su biografía, se descubre que la trayectoria de su formación tanto intelectual como espiritual y las varias responsabilidades que desempeñó, sobre todo, su labor do-

¹⁶⁶ Para Bea la caridad debe ser el nuevo lenguaje que ayuda a curar y superar cualquiera amargura generada por desencuentros entre cristianos. Caridad ante todo en nuestro lenguaje. No nos encontramos ya en medio de las luchas de los siglos XVI y XVII, cuando muchas veces no se trataba la verdad sino de otras cosas muy materiales terrenas. Lo que nos mueve hoy es la caridad para con los hermanos cristianos no católicos en caridad y movidos por la caridad para compartir los grandes tesoros de verdad y gracia que Cristo ha puesto en su Iglesia. La unidad cristiana no lo vamos a lograr con palabras duras insultantes o hirientes, sino con las expresiones de aquella caridad que san Pablo dice que es paciente, es benigna no es jactanciosa, no es interesada y no piensa mal (1Cor 13, 4-6). Y esta caridad es la que se debe sembrar en los corazones para que nazca dentro de nosotros un amor a la verdad para que seamos apóstoles auténticos de la unidad con ayuda de la gracia de Dios viviendo una vida auténticamente cristiana guiada y alimentada por la oración Cf. BEA, *La unión de los cristianos*, 172-74.

cente e investigadora, son claves para comprender su posterior misión. Su biografía muestra que toda la vida previa al cardenalicio fue una larga preparación para su labor como Presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos. Nuestro Cardenal entró en contacto con la experiencia ecuménica desde muy pronto. Cabe destacar como ejemplo, las diferentes escuelas de confesiones mixtas en que estudió, también las universidades donde impartía clases, sus trabajos de investigación sobre todo en la exégesis bíblica y sus publicaciones, que revelan su inquietud por el tema del acercamiento de los cristianos. De lo anterior hay que subrayar las muchas responsabilidades y cargos de gran responsabilidad que ejerció en estas décadas, sobre todo como formador, educador, provincial, profesor y Rector del Instituto Bíblico de Roma, donde en todo momento se preocupó por la reforma del sistema educativo de los estudios eclesiásticos. Con todo ello, Bea se preparaba poco a poco en el misterio de la unidad de la familia humana, designio de Dios, y en la responsabilidad de la Iglesia de todos los tiempos en materializarla.

Como antecedentes más inmediatos para desarrollar su labor a favor del ecumenismo cabe subrayar todo el esfuerzo que realizó, desempeñando diversas responsabilidades, en la Santa Sede como Consultor del Santo Oficio. Su actividad le convirtió en un personaje importante y portaestandarte de una corriente progresista en el Concilio Vaticano II, sobre todo desde la perspectiva ecuménica. Fue clave para comprender su liderazgo durante y después del Concilio. Con otras palabras, toda la vida del jesuita alemán aparece como un terreno fecundo que escalonadamente iba preparándole para una misión mayor dentro de la Iglesia. Por eso tras ser Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, el mismo Bea revisando la trayectoria de su larga vida llena de acontecimientos y de cambios, mirándola desde otra perspectiva, pudo decir con satisfacción: «En los planes de Dios, toda mi vida ha sido una preparación para esta misión. No podría hacer lo que hago hoy si no hubiera asumido tantos cargos y responsabilidades»¹⁶⁷.

¹⁶⁷ «In God's plans, my whole life has been a preparation for this mission. I could not do what I do today if I had not taken on so many positions and responsibilities» (SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, 10).

Hemos intentado también revelar su actuación en el Concilio, mostrando el magnífico trabajo como teólogo, exégeta, padre conciliar y sobre todo como Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. En términos generales, el hilo conductor de su actividad en esos momentos fue la renovación (*aggiornamento*) de la Iglesia propuesta por el Papa Juan XXIII. Nuestro Cardenal desarrolló un papel importante en la actualización de la Iglesia sobre todo en la relación con cristianos no católicos y las religiones no cristianas. Podemos resumir el empeño de Bea en el concilio partiendo de su identidad: «el cardenal embajador de la unidad». La pasión por la unidad fue para Bea tan central que todo su aporte en el concilio giró en torno a ella.

Respecto al ecumenismo, Bea defiende, expresándolo brillantemente, que la unidad de los cristianos hunde sus raíces en la fe común, en los sacramentos y en la tradición apostólica que comprende la importancia de la figura del obispo de Roma sucesor de Pedro, como símbolo y garantía de la unidad de la Iglesia. Bea demuestra que el obispo de Roma, lejos de ser un impedimento para la unidad, en su esencia se entronca directamente con la estructura y la necesidad de la Iglesia querida por Dios. Además, Bea ha de ser reconocido por haber mostrado sistemáticamente que la unidad de los cristianos está en el corazón de la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

Como Presidente del Secretariado, nuestro Cardenal ha de ser considerado como el embajador que supo mediar y reconciliar la Iglesia Católica con los cristianos que se separaron de la Sede de San Pedro. Por lo tanto, su misión por la unidad no sólo ha tenido eco dentro de la Iglesia Católica, sino también se ha proyectado fuera de ella¹⁶⁸. Esa apertura hacia los cristianos no católicos inició una nueva era de comprensión y reconciliación, pero sobre todo un acercamiento, fundamentado en la fe común, con la nueva frescura que provenía del espíritu conciliar. La grandeza del cardenal Bea, dice Willebrands, «no está en la mucha información que poseía sobre el movimiento ecuménico, ni en su profundidad de conocimiento teológico, tampoco en su familiaridad con la Sagrada Escritura, aspectos que le prepararon para conocer mejor a los hermanos separados,

¹⁶⁸ BEA, «Contributo del Concilio alla causa dell unione dei Cristiani», en *Ecumenismo nel Concilio*, 85.

sino más bien en su acercamiento espiritual al misterio de la unidad de la Iglesia que se alcanza por la verdad en la caridad»¹⁶⁹.

Finalmente, hemos comprobado el esfuerzo de nuestro cardenal en la puesta en práctica de las resoluciones del Concilio, sobre todo en el campo ecuménico. A pesar de su edad avanzada y de su salud débil, se empeñó sin tregua en dirigir la Iglesia por las sendas de la nueva era posconciliar, guiado por las directrices del Vaticano II. Su contribución queda delineada al haberse preocupado por estudiar y elaborar con claridad los documentos conciliares que tienen implicaciones ecuménicas. A partir de estos documentos ha mostrado que el ecumenismo no es un apéndice, sino que forma parte integrante de la misión de la Iglesia, y también la necesidad urgente de implicar a todos los cristianos en esta tarea de suma importancia. Más que señalar con mayor amplitud las bases en las cuales debe fundamentarse el ecumenismo y cuál deber ser el camino para alcanzar dicha unidad, Bea reconoce que la unidad no es una tarea fácil, indica las dificultades que experimenta el movimiento ecuménico y a la vez hace un esfuerzo por proporcionar posibles soluciones para superar dichos obstáculos y alcanzar la unidad plena de todos los bautizados.

Es nuestra convicción que la figura y la obra del cardenal Bea sigue siendo muy relevante para el ecumenismo hoy. Tanto su personalidad, plena de una espiritualidad profunda, como su obra indican que Bea sigue siendo una referencia y fuente de inspiración para el movimiento ecuménico actual. El ecumenismo del siglo XXI tiene mucho que aprender del cardenal Bea sobre todo por su convicción, valentía y prudencia al abrir caminos nuevos que nos conduzcan por las sendas de la reconciliación, la conversión y la renovación contantes sobre todo el esfuerzo en buscar un lenguaje nuevo el de la caridad, para que formemos en Cristo, una sola Iglesia que es una, santa, católica y apostólica digna de transmitir con credibilidad un mensaje de salvación para todos.

Ahora bien, viendo la actividad intensa del trabajo conjunto del cardenal Bea durante y después del Concilio, la pregunta que surge es ¿cómo

¹⁶⁹ «His greatness does not rely in the vast amount of information he possessed about the ecumenical movement, nor in his depth of theological knowledge, nor in his familiarity with the Holy Scripture, aspects that prepared him to better understand his separated brothers, but rather in his spiritual approach to the mystery of the unity of the Church that is achieved by truth in charity» (SCHMIDT, *Augustin cardinal Bea. Spiritual profile*, 8).

Bea pudo hacer tanto en el Concilio sobre todo en el Secretariado para Unidad de los Cristianos, a pesar de las críticas tan duras que recibía constantemente desde dentro y fuera de la Iglesia Católica? La respuesta la encontramos en su personalidad. La unidad equilibrada entre su personalidad y su obra fundamentada en el amor a la Iglesia explica el porqué de sus logros en la causa de la unidad a la luz del Concilio. El perfil espiritual contenido en las notas correspondientes a los ocho días de sus ejercicios espirituales anuales resume la figura del cardenal Bea como hombre de grandes cualidades humanas, un sacerdote de profundo sentido eclesial y persona de honda vida de unión con Cristo¹⁷⁰.

El secreto de la fuerza que ha mantenido firme el equilibrio personal y la misión de nuestro Cardenal radican también en la espiritualidad de San Ignacio. En ella Bea descubrió la importancia de considerarse en todas las cosas y en todos los acontecimientos como nada más que “un instrumento” libre e inteligente en las manos de Dios y de Jesucristo, el Señor de la Iglesia. A la luz de esta espiritualidad ignaciana (un instrumento eficaz en manos de Dios) hay que comprender la vida y la misión de Bea como Cardenal de la unidad. Es decir, Bea se ha considerado como un instrumento para dirigir la gente a Dios y Dios a la gente. Por eso su vida y su obra tenían que ser una manifestación de la unión profunda con Dios en Cristo. Es desde aquí como debemos comprender el secreto de su increíble actividad en promover la unidad no solamente de la de los cristianos, sino también de toda la familia humana. Bea insiste en que la unidad de los cristianos no debe ser un fin en sí, sino un testimonio ejemplar de la Iglesia en el camino hacia la unidad de toda la familia humana¹⁷¹. Esta convicción hunde sus raíces en el hecho de que Dios es el origen y meta común de toda la humanidad.

Por eso el cardenal Bea revela en sus apuntes espirituales la importancia de la Oración solemne de Jesús en el Evangelio según San Juan donde la frase “*Que todos sean uno*” (Jn 17,21) se convierte para el jesuita en objeto de su oración en clave ecuménica. Recopilo aquí la meditación de Bea acerca de esta oración que revela el compromiso ecuménico que

¹⁷⁰ SCHMIDT, *Augustín cardinal Bea. Spiritual profile*, 286. El cardenal revela que el Espíritu Santo fue la luz, la fuerza y el centro de toda su vida.

¹⁷¹ BEA, «La unidad de la humanidad y la unidad de los cristianos: ¿Una unidad simple o doble?» en *Unidad en libertad*, 231-254.

él asumió como respuesta a la petición de Jesús a la Iglesia de todos los tiempos. Escribe Bea:

Nos encontramos ante la oración vespertina en la vida terrestre del Salvador y de la oración matutina del Cristo místico, de la Iglesia. Él ha cumplido su misión terrena: glorificar a Dios mediante el anuncio de la verdad y por la muerte en cruz, que es la suprema glorificación de Dios. El enemigo de la unidad es el mundo, con su espíritu y su odio. Hubo en el colegio apostólico un Judas que sucumbió al mundo, y puede suceder así más tarde. Pero el Salvador ha rezado por la unidad del colegio, por la unidad de los Apóstoles en torno a Pedro. El Padre les mantiene en la unidad en la verdad, y Cristo mismo se ha ofrecido por ella. Ahí radica la garantía de la unidad de la Iglesia. Y se refería a los que «por su Palabra en mí creen» (v.20), pues también ellos deben ser uno, y dar testimonio de su unidad, «para que el mundo crea, que tú me has enviado» (v.21), «para que el mundo reconozca que tú me has enviado» (v 23). Añadía un lema que resume bien toda una vida: «Trabajar por esta unidad, en ello consiste mi profesión más sublime»¹⁷².

Desde esta perspectiva Bea reivindica que el ecumenismo ante todo es un movimiento de oración. Es decir, con la oración por la unidad de los cristianos se expresa nuestra convicción de fe de que los hombres mismos no podemos hacer la unidad, ni determinar su forma y su momento, sino que solo podemos suplicarla de Dios y recibirla como regalo. En segundo lugar, el verdadero ecumenismo exige la conversión interior en el sentido de que los cristianos solo podemos encontrar la unidad que ya se nos ha regalado en Cristo si nos convertimos juntos a Jesucristo. Finalmente, el ecumenismo implica un movimiento de misión. En esto Bea coincide hoy con Kurt Card. Koch, el actual Presidente del Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en afirmar que si las polémicas entre los cristianos son un contra-signo para la predicación del Evangelio, la reconciliación ecuménica es, por el contrario, el presupuesto básico para una misión creíble de la Iglesia. De esta manera misión y ecumenismo se reclaman y se estimulan mutuamente: una Iglesia misionera es de suyo

¹⁷² El texto citado su original está en alemán me he servido de la traducción realizado por Santiago Madrigal tal como aparece en su artículo: MADRIGAL, «El Concilio del cardenal Bea», en *Razón y fe* t. 266, n° 1367 (2012) 158.

una Iglesia ecuménica, y una Iglesia empeñada ecuménicamente es la condición básica de una Iglesia misionera¹⁷³. Por eso, el empeño por la unidad que facilita la aceptación de Jesucristo es un camino indispensable de evangelización.

Bibliografía

- ALBERIGO, GIUSEPPE (2005). *Breve Historia del Concilio Vaticano II (1959 – 1965). En busca de la renovación del cristianismo*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- BEA, AGUSTÍN (1963). *La unión de los cristianos*, Barcelona, Editorial Estela.
- BEA, AGUSTÍN (1964). *Unidad en la libertad: Reflexión sobre la familia humana*, Buenos Aires, Editorial Troquel.
- BEA, AGUSTÍN (1965). “Realización del Concilio por la unión de los cristianos”, en *Fe y Razón* 171: 243-254.
- BEA, AGUSTÍN (1965). *El pueblo hebreo y el plan divino de la salvación*, Madrid, Editorial Razón y Fe.
- BEA, AGUSTÍN (1967). *El camino hacia la unión después del Concilio*, Barcelona, Colecciones península, edicions 62.
- BEA, AGUSTÍN (1968). *La doctrina del Concilio sobre la revelación. La Palabra de Dios y la humanidad*, Madrid, Razón y Fe.
- BEA, AGUSTINUS (1888-1968) *la web de las Biografías*, en <http://www.mcnbiografias.com> [Consulta 30-jul-2024].
- BEA, AUGUSTIN (Author) - Martin, F (Translator.) (1969). *Ecumenism in focus*, London, Geoffrey Chapman.
- CONCILIO VATICANO II (1967). “Decreto sobre el Ecumenismo. Introducción histórica”, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONCILIO VATICANO II (1967). *Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONCILIO VATICANO II, (1965). “Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (noviembre 21, 1964)”, en *AAS* 57: 90-112.

¹⁷³ KURT CARD. KOCH, «Desafíos y perspectivas del futuro del ecumenismo», 607.

- GARCÍA MAESTRO, JUAN PABLO (2009). *La Teología del Siglo XXI. Hacia una Teología en dialogo*, Madrid, PPC.
- GROOTAERS, JAN (1998). *Le Cardenal et son énigme, en Actes et acteurs à Vatican II*, Lovaina, Peeters Publishers.
- JUAN PABLO II, (1995). *Ut unum Sint*, Madrid, Editorial San Pablo.
- KASPER, WALTER (2010). *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el dialogo ecuménico*. Traducción de José Manuel Lozano-Gotor Perona, Santander, Sal Terrae.
- KASPER, WALTER (2014). *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo I. Obra Completa de Walter Kasper Volumen 14*. Traducción de José Manuel Lozano-Gotor Perona, Santander, Sal Terrae.
- KURT CARD. KOCH, (2023). “Desafíos y perspectivas del futuro del ecumenismo”, en Matabosch Antonio, *et al* (eds.), *Caminar juntos. Manual del ecumenismo*, San Esteban, Salamanca 589-608.
- LANGA AGUILAR, PEDRO (2015). *Apóstoles de la unidad*, Madrid, Editorial San Pablo.
- LANGA, PEDRO, Coord., (1993). *Al servicio de la unidad. Homenaje a Don Julián García Hernando en su 50 aniversario de sacerdocio*, Madrid, Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad.
- MADRIGAL, SANTIAGO (2002). *Vaticano II. Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander, Editorial Sal Terrae.
- MADRIGAL, SANTIAGO (2008). “El primado en el dialogo ecuménico hoy”, en *Cuadernos Isidorium*, 7.5:11-44.
- MADRIGAL, SANTIAGO (2012). “El Concilio del Cardenal Bea”, en *Razón y fe*, 266: 145-158.
- MADRIGAL, SANTIAGO (2012). *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid Universidad Pontificia Comillas - Editorial San Pablo.
- MATABOSCH, ANTONI *et al* (Eds.) (2023). *Caminar juntos. Manual de Ecumenismo*, Salamanca, Editorial San Esteban.
- MONTES, ADOLFO (1986 y 1993). *Enchiridion Oecumenicum: Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias cristianas y declaraciones de sus autoridades*. Primero y Segundo Volúmenes (1964-1984) y (1975/1984-1991), Salamanca, Editorial Sígueme.
- ONWUBIKO, OLIVER (1999). *Building unity together in the mission of the Church. A Theology of Ecumenism*, Enugu State, Nigeria, Snaap Press Ltd.

- SÁNCHEZ, JOSÉ (1971). *El ecumenismo. Manual de formación ecuménica*, Salamanca, Sígueme.
- SANTOS HERNÁNDEZ, A. (1998). *Jesuitas y Obispos. La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Tomo 1, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- SARETTA, MAROTTA (2019). *Lli anni de la pazienza. Bea e l'ecumenismo e Sant' Offizio di Pío XII*, Bologna, Pubblicazioni dell'istituto per le scienze religiose.
- SCHATZ, KLAUS (1990). *El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Traducción de Santiago Madrigal, Santander, Sal Terrae.
- SCHMIDT, STJEPAN (1992). *Augustin Bea. The cardinal of unity*, New York, New City Press.
- SCHMIDT, STJEPAN (Ed.) (1971). *Augustin cardinal Bea. Spiritual profile. Notes from the cardinal's diary with a commentary*, London, Geoffrey Chapman.
- VERCRUYSE, JOS (1993), *Introducción a la Teología Ecuménica*, Barcelona, Editorial Estella.
- VEREB, JEROME MICHAEL (2006). *Because he was a German. Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical movement*, Cambridge, William Eerdmans Publishing Company.
- VITTORIO, MESSORI (Ed.) (1994). *Juan Pablo II. Cruzando el umbral de la Esperanza*. Traducción de Pedro Antonio Urbina, Barcelona, Plaza & Janes Editores, S.A

Indispensabilidad de la teología

Fernando J. Joven Álvarez, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Recibido: 25 septiembre 2024 / Aceptado: 20 octubre 2024

Resumen: El artículo estudia la insuficiencia del conocimiento científico para realizar una comprensión global del universo e insiste en la necesidad de introducir elementos ajenos a la propia ciencia para la formación de cualquier cosmovi-

sión; con ello se deja abierta la puerta a la Teología cristiana.

Palabras clave: Teología fundamental, Ciencia y fe cristiana.

Indispensability of theology

Abstract: The article studies the insufficiency of scientific knowledge for a global understanding of the universe and insists on the need to introduce elements outside of science itself for the formation of any worldview; thus leaving the door open to Christian Theology.

Keywords: Fundamental Theology, science and Christian Faith.

1. Introducción

1. ¿Es razonable creer en la existencia de un Dios creador? Esta es la cuestión que vamos a tratar en el presente artículo. Mejor dicho, el

asunto será si es razonable para un cristiano creer en la existencia del Dios creador cristiano. La primera pregunta es filosófica y se la puede hacer cualquier sujeto, la segunda sólo se la hace el sujeto si es cristiano. En realidad estamos ante la cuestión más básica dentro del conjunto cristiano de creencias entendido éste desde un punto de vista sistemático; consideraremos pues su credibilidad para el cristiano¹.

2. Un creyente normal, no uno fanático, lo que busca es tener un sistema consistente de creencias racionales². Su ideal es que no exista contradicción entre ellas, de todas ellas en su conjunto, incluyendo en dicho sistema a las creencias religiosas específicas que admite.

Cuando hablamos de creencias podemos distinguir en cuanto a su fuente, a su procedencia, aquellas más básicas, propias del sentido común; son creencias del tipo “mañana amanecerá”, “si salgo a la calle lloviendo me mojo”. Junto a ellas tenemos todo un conjunto de creencias científicas sobre diferentes aspectos de la realidad: “el agua es H₂O”, “el electrón es una partícula subatómica”, etc. Además hay creencias filosóficas: “si ahora hay algo siempre ha habido algo”. También, claro está, podemos pasar a las religiosas, “Dios existe”, “Dios es bueno”, por ejemplo. Finalmente nos encontramos con creencias específicas cristianas, tales como “Jesucristo resucitó”. Todas las creencias pretenden estar justificadas racionalmente, al menos, en principio.

La totalidad de creencias sobre la realidad que sostiene un creyente engloba creencias de sentido común, científicas, filosóficas, religiosas y cristianas. La cuestión será si ese conjunto de creencias del cristiano es consistente.

3. La justificación racional pudiera entenderse como un proceso de demostración de unas creencias a partir de otras partiendo del nivel más básico. Según esto, por poner un caso, estaría justificado creer en Dios si pudiera realizarse una demostración racional de su existencia. Ahora bien, podemos no ser tan exigentes y considerar que existe justificación racional

¹ El artículo presupone algunos contenidos expuestos en Fernando J. Joven Álvarez, “¿Existe el alma? El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios,” *Estudio Agustiniiano* 59, no. 1 (2024): 95–153.

² Siempre que aparece “creyente” en el texto, entiéndase “creyente cristiano” salvo que se especifique otra cosa.

cuando nuestro sistema de creencias es consistente, no hay contradicción entre ellas, aunque de algunas no exista demostración racional. No hay que olvidar, por establecer una analogía, que podemos considerar la lógica como teoría de la consecuencia y en este sentido se ocuparía de los razonamientos válidos; pero también la podemos ver como estudio de la consistencia y, en este caso, trataría de los conjuntos de creencias coherentes. Desde esta segunda perspectiva enfocamos el tema³.

4. Aquilatemos algo más. Para el creyente la realidad, la totalidad de lo que hay, se divide en dos: realidad natural y realidad espiritual. La existencia de la realidad natural es una obviedad, formamos parte de la naturaleza; junto a ella se postula la existencia de una realidad espiritual, o “realidad religiosa”, que no está al alcance del conocimiento humano en el modo en que lo está la realidad natural. De la realidad natural tenemos conocimiento científico y filosófico, de la realidad religiosa tenemos conocimiento sólo por la fe aunque seamos capaces de hacer también una reflexión filosófica sobre ella.

5. El creyente realiza enunciados que incluyen a la realidad religiosa, afirmaciones con pretensiones de verdad. Tales enunciados son de diferente tipo. Hay enunciados que constituyen afirmaciones que sólo implican realidad religiosa, ejemplo de ello: “Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Junto a estos tenemos enunciados que incluyen realidad religiosa y realidad empírica. Los cuales, a su vez, los podemos dividir en dos clases: enunciados que implican a la realidad religiosa en relación a una parte, limitada, de la realidad empírica. Sería el caso, por ejemplo, de “la curación de la persona X ha sido un milagro fruto de la acción divina”; acotamos la interacción entre realidad religiosa y realidad empírica a un hecho concreto dentro del marco espacio-temporal. En segundo lugar, tenemos enunciados que incluyen a la realidad religiosa y abarcan a la totalidad de la realidad empírica, incluida la totalidad de los seres humanos como parte de ella, más allá de cualquier limitación espacio-temporal. Básicamente son tres enunciados:

1. Dios es el creador del cielo y de la tierra. Si se quiere, en otras palabras: “Dios ha creado la realidad natural” (1). Simplificando: enunciado

³ María Manzano y Antonia Huertas, *Lógica para principiantes* (Madrid: Alianza, 2004), 3-4.

de la creación. Presupone el enunciado “Dios existe”, ahora bien, dado que nuestro punto de partida será la existencia de la realidad natural creada, podemos considerarlo integrado en nuestro enunciado de creación. De este primero deriva un segundo enunciado:

2. Todo ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. En otras palabras: “El ser humano está compuesto de cuerpo y alma por creación de Dios”. Simplificando: enunciado de la exclusividad individual humana.

3. Cada persona humana, y el conjunto de la realidad creada, le importa a Dios: “Dios quiere la salvación de cada persona humana y de toda la creación” (2). Simplificando: enunciado de la salvación.

Estos tres enunciados son capitales en el conjunto de creencias cristianas. Cabe la posibilidad de incluir también el segundo en el primero y quedarnos con la acción creadora y salvadora de Dios formulada en los enunciados (1) y (2).

La cuestión será si el sistema de creencias racionales sobre la naturaleza y el ser humano continúa siendo consistente si incluimos a estos dos enunciados dentro del conjunto de ellas. Ahora bien, previo a la consistencia, nos podemos preguntar si acaso no serán superfluos. Es decir, si fuéramos capaces de hacer una explicación racional completa de toda la realidad, en todos sus aspectos, sin recurrir a nada extraño a lo empírico, para qué necesitaríamos postular una realidad religiosa. Quizá constituiría un añadido inútil. Con ello delimitamos el asunto a tratar. Deberá considerarse, en primer lugar, si dichos enunciados son superfluos. Después ya se puede entrar en el asunto de la razonabilidad de mantenerlos.

6. En el trabajo que nos ocupa vamos a ceñirnos al primer enunciado, “Dios ha creado la realidad natural”. ¿Es algo superfluo realizar tal afirmación? ¿Cabría una explicación racional de la realidad natural, incluida la antropológica, sin necesidad de recurrir a nada ajeno a ella misma?, ¿sería posible un sistema completo de creencias racionales que dé cuenta de la totalidad de la realidad natural sin apelar a una realidad extrínseca a la misma? Una vez visto esto primero, y supuesto que no sea posible realizar una comprensión completa de la realidad natural inmanente a ella misma, ya podríamos preguntarnos si es razonable mantener la propuesta cristiana. Si fuera así, habríamos conseguido dar credibilidad a la cuestión que el creyente se planteaba.

2. La situación humana

Nuestro punto de partida es la existencia de seres humanos en el ámbito de la naturaleza, de ella formamos parte. Para empezar, asumimos que el ser humano vive socialmente en el universo y por “universo” entendemos la realidad natural o naturaleza en la que estamos inmersos en cuanto seres físicos⁴. Nos encontramos en continua interacción con esta realidad natural. En diferentes niveles eso sí, pero en permanente interrelación a lo largo de la vida, ya sea desde un punto de vista meramente físico –pesamos, por ejemplo–, biológico –respiramos–, o psicológico –nos asustamos–. Consideramos siempre estos tres niveles fundamentales en la naturaleza: físico, biológico y psicológico.

2.1. Instalación en la naturaleza

1. Al modo inmediato de ser en la naturaleza, de estar “instalados” en ella, lo vamos a denominar “nivel 0”. En el caso de los seres vivos no humanos esta instalación viene dada por la información genética que poseen y que determina su vida. Los animales viven en la naturaleza, son parte de ella, e interactúan instintivamente con ella –respiran, buscan alimento, etc.– Aún en el caso de animales capaces de comunicación y de realizar conductas adquiridas por aprendizaje, la interacción “cultural” con el medio es mínima y se refiere sólo a procesos muy elementales de relación con la naturaleza y con otros individuos de la especie⁵.

2. En el caso humano, en la práctica, se produce un salto cualitativo a un “nivel 1” de instalación en la realidad que es sustancialmente dife-

⁴ Con el término “universo” me refiero a la naturaleza física originada hace $14,0 \pm 0,6$ Ga tal y como explica el modelo cosmológico estándar, véase Jordi Ceba, *Cosmología física*, 2ª edición (Madrid: Akal, 2023), pp. 30–35. En la primera edición, 2007, aceptaba entonces $14,8 \pm 1,0$ Ga. Nuestro conocimiento está en permanente progreso. Universo, en el ámbito científico, vendría definido como “todo lo que detectamos” que, como es obvio, está incluido en “todo lo que existe”, véase *Ibid.*, p. 25.

⁵ Sobre comunicación animal véase Adrian Akmajian, Richard A. Demers, y Robert M. Harnish, *Lingüística: una introducción al lenguaje y la comunicación* (Madrid: Alianza, 1984). Para las diferencias con el lenguaje humano véase M. Victoria Escandell Vidal, Coord., *Claves del lenguaje humano*, UNED (Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2014), cap. 1 y José Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del lenguaje* (Madrid: Alianza, 1994), caps. 2-4.

rente. Algo que sólo es posible gracias a la racionalidad –entendida como conjunto de capacidades cognoscitivas y volitivas– y al lenguaje que poseen los seres humanos; ambos propician un modo de estar en la naturaleza diferente al del resto de los animales. Racionalidad y lenguaje, en el marco de una vida social, hacen que el factor cultural sea determinante para la instalación humana en la realidad natural. Por ello, sin negar que el *nivel cero* exista y sea imprescindible para la supervivencia humana, hay que respirar pongamos por caso, podemos considerar el *nivel uno* como el básico en el que se encuentra el ser humano desde su nacimiento en el marco de la naturaleza. El ser humano está culturalmente instalado en la realidad, mejor dicho, los seres humanos se instalan ellos mismos socialmente en la naturaleza gracias a su racionalidad y lenguaje⁶.

3. La interacción cultural con la naturaleza se realiza en un doble sentido:

1. La mediación cultural propicia un nuevo modo “técnico” de manipulación de la naturaleza en aras del bienestar humano. Supone un conocimiento explicativo de la misma que se adquiere y transmite. Dicho conocimiento y su aplicación origina este nuevo modo de estar; no simplemente se recogen plantas para comer –pongamos por caso–, sino que se desarrolla la agricultura⁷.

2. En segundo lugar, el ser humano interactúa con la realidad intentando comprender la realidad en cuanto totalidad. Esto sí es algo absolutamente distintivo del ser humano. El pez vive en el agua, simplemente vive, no necesita darse explicaciones de por qué vive en el agua. El ser humano vive en la naturaleza, se encuentra en ella, y tiene necesidad biológica de darse explicaciones de ello. ¿Por qué? La racionalidad y el lenguaje propician que se produzca una “distancia” entre el sujeto y el resto de la realidad. El sujeto es consciente de sí, capaz de decir “yo”, se sabe distinto, con identidad propia, de esta forma se crea de inmediato una “distancia” respecto al resto de la realidad y una “pregunta” sobre

⁶ Ver Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura* (Madrid: Alianza, 1994) y Jesús Mosterín, *La cultura humana* (Madrid: Espasa, 2009). Cuando hablamos de “cultura” nos referimos a todo conocimiento y conducta adquirido por aprendizaje. En la inmensa mayoría de los casos implica comunicación entre sujetos y vida social. Ver también Camilo José Cela Conde y Francisco J. Ayala, *Humanos ¿O no?* (Madrid: Alianza, 2021).

⁷ La misma recolección selectiva de plantas ya sería un hecho cultural.

cómo conjugar el “yo” y el “resto” en una “unidad”. Esto no sucede con el pez en el agua, pero sí con el ser humano inmerso en la naturaleza que tiene la necesidad de “entenderse” a sí mismo en ese marco y, por ello, comprender el conjunto de la realidad. De lo contrario, si no lo hiciera, posiblemente, se volvería loco. Estamos ante un fenómeno exclusivo humano⁸.

3. Resumiendo lo expuesto: pasamos de una instalación natural, *nivel cero*, a una instalación cultural, *nivel uno*, gracias al lenguaje y la vida social. La naturaleza es filtrada conceptualmente por el lenguaje, así se posibilita –en primer lugar– la explicación de la misma en virtud de la búsqueda de recursos técnicos que permiten la satisfacción de las necesidades biológicas. Además, en segundo lugar, permite la autocomprensión del sujeto en el ámbito de la naturaleza en función de esa necesidad humana “cosmovisional” nacida del hecho mismo de poseer lenguaje y racionalidad. El lenguaje siempre es determinante⁹.

4. ¿Equivale el *nivel uno* a un *nivel cero* muy desarrollado? ¿Supone lo expuesto que el *nivel uno* se encuentra genéticamente determinado y que es fruto del proceso evolutivo de la especie? Estas afirmaciones están detrás de las diversas propuestas de “naturalización” que se han realizado respecto al surgimiento de los productos culturales; de modo particular, respecto al nacimiento de realidades tales como la ética y la religión. Es obvio que, si vamos a la raíz última, toda creación humana depende de una base biológica, sin el cerebro que tenemos no se podría dar; ahora bien, la idea de naturalización va más allá de esa afirmación y supone que el proceso evolutivo ha sido determinante para la constitución de toda realidad cultural. El tema se encuentra en discusión pero, es claro, que si naturalizamos, lo naturalizamos todo, es decir habría que incluir las propias teorías y explicaciones científicas “naturalizadoras”. No cabe poner un lí-

⁸ Véase Charles Taylor, *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje* (Madrid: Rialp, 2017).

⁹ ¿Cuándo nace la complejidad del lenguaje? Sirva de ejemplo una oración tal como “ayer había cinco bisontes junto al río grande” que, bien sea proferida en el ámbito de un grupo sioux a mediados del siglo XIX, bien en un grupo de cazadores-recolectores del paleolítico superior hace quince mil años, encierra igual complejidad. En ella hay deícticos de espacio y tiempo, una descripción definida como nombre propio, e incluye el uso de conceptos, de diferente tipo, tales como “bisonte” o “cinco”.

mite en la ética y la religión y no naturalizar la ciencia. Esto conlleva diferentes problemas de toda índole¹⁰.

5. Si atendemos a la comprensión –y también a la explicación– de la realidad, la instalación humana en la naturaleza se ha dado en dos modos fundamentales a lo largo de la historia: simbólico y conceptual. Puede hablarse de una burbuja simbólica que acompaña al ser humano, desde siempre que hay lenguaje humano y se da una primera instalación técnica en la realidad. Después se pasa, con el surgimiento en Grecia de la filosofía y la matemática, a la burbuja conceptual¹¹. El que se dé la segunda no significa que desaparezca la primera. Hablamos así de una comprensión mítica –simbólica– de la realidad cuando recurrimos a mitos. Estos incluyen, desde nuestra perspectiva ya no mítica, elementos “externos” que no vienen propiciados por la experiencia sensible de la naturaleza, sino que son postulados, añadidos, para dar cuenta de ella. En el caso de la comprensión conceptual, ésta se elabora a partir de la propia naturaleza presuponiendo razones intrínsecas que dan cuenta de lo que sucede en ella. Ambas son racionales, en la primera, siempre desde nuestra visión no mítica, la realidad natural no es autosuficiente; en la segunda, en algunos casos, sí¹².

¿Y qué decir de la comprensión religiosa? ¿Hay una tercera comprensión, la religiosa? Cuando hablamos de religión estamos incluyendo dos aspectos que se dan simultáneamente: la comprensión de la realidad –elemento cosmovisional– y el condicionamiento de la vida humana, individual y social, en función de esa particular interpretación de la realidad. No sólo hay un componente intelectual, sino también otro relativo a la acción humana en dos dimensiones: social y existencial. Culto, ética y vivencias o “experiencia religiosa”, son aspectos que se incluyen también en la religión¹³. Desde siempre la religión se mantuvo vinculada a las cos-

¹⁰ Plantinga se ha ocupado de la cuestión, véase: Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford, 1993), caps. 11–12, Alvin Plantinga, *Where the conflict really lies. Science, religion, and naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), James Beilby, ed., *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca: Cornell, 2002). La bibliografía sobre el tema es inmensa.

¹¹ Véase Javier de Lorenzo, *Experiencias de la razón* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992), caps. 2–4.

¹² Es el caso, por ejemplo, de las cosmovisiones epicúrea y estoica.

¹³ Numerosos autores recalcan la dificultad de definir “religión”. No cabe ni reducirlo a algo “intelectual”, al modo de E. B. Tylor; ni a algo “práctico” cúllico-existencial, al modo de W. Robertson-Smith.

movisiones míticas, con el surgimiento del cristianismo y su posterior interrelación con la filosofía, la religión –cristiana– pasó a estar en interacción con cosmovisiones conceptuales de la realidad.

2.2. *Instalación científica en la naturaleza*

En el ámbito de la búsqueda de explicaciones racionales de lo que ocurre en la naturaleza, así como de la aplicación del conocimiento en aras del bienestar humano, llega un momento, en la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII, en el que se constituye la ciencia de la naturaleza actual. Ello supuso también una reestructuración de las comprensiones conceptuales al establecerse la distinción entre filosofía y ciencia natural. Se constituye una ciencia separada de la filosofía en cuanto utiliza una metodología propia, exclusiva de ella, para la explicación de los fenómenos naturales. La ciencia, el conocimiento científico y el técnico derivado, permite una particular instalación en el universo que es sumamente beneficiosa para el bienestar humano y, de hecho, fruto de la Revolución Científica es el énfasis puesto en la aplicabilidad del conocimiento como motor de la búsqueda del conocimiento.

La escisión que se produce durante la modernidad entre conocimiento científico y saber filosófico, en lo que hasta entonces constituía una unidad de saber conceptual –racional– sobre la realidad, nos permite postular la existencia de un “nivel dos” de instalación en la naturaleza dada la trascendencia que la ciencia ha tenido a partir de entonces propiciando cambios sustanciales en la cultura humana. No podemos hacer equivalente la distancia entre el *nivel cero* y el *nivel uno* a la que existe entre el *nivel uno* y el *nivel dos*, no obstante, dada la relevancia actual del pensamiento científico vamos a considerar la existencia independiente de este *nivel dos*. Este desarrollo suscita en el marco de la comprensión religiosa la necesidad de una nueva adaptación al modo como ocurrió cuando se produjo su encuentro con el pensamiento racional, filosófico, sobre la naturaleza siglos atrás.

Ahora, podemos decir, la instalación cultural humana en la naturaleza es una instalación científica. Este punto de partida no sólo produce un cambio en lo relativo a la explicación de la naturaleza sino que también condicionará cualquier interpretación o comprensión de ella. Todo tipo de instalación simbólica o conceptual será interpretado siempre a la luz

de la instalación científica, en cuanto que dicho conocimiento científico sobre el sujeto, la naturaleza y la sociedad, pretende dar explicaciones del surgimiento y características de las instalaciones simbólicas y conceptuales, de los diferentes productos culturales, incluida la propia comprensión religiosa.

2.3. *El conocimiento científico de la naturaleza*

Nuestro conocimiento científico natural busca explicar lo que sucede en la naturaleza. Dicho conocimiento se expresa en innumerables teorías científicas sobre los diferentes aspectos de la naturaleza. Las teorías científicas articulan en estructuras conceptuales complejas un sinfín de enunciados o proposiciones científicas.

A la hora de caracterizar este conocimiento podemos destacar varios aspectos:

1. El punto de partida de nuestro conocimiento científico es la experiencia sensible inmediata de la naturaleza y el mismo sentido común. El conocimiento científico se encuentra en continuidad con él. No está en oposición a él. Si empezamos a construir biología partimos de la experiencia inmediata de los seres vivos y de la vida. Quine ha destacado esta continuidad de lo científico respecto a nuestra experiencia primera de la realidad natural¹⁴. De hecho utilizamos una serie de conceptos básicos –“vida”, “mente”, “materia”, “espacio”, “tiempo”, etc.– previos al propio desarrollo de la ciencia para poder hacer ciencia. La fijación de dichos conceptos requiere una reflexión conceptual –filosófica–, racional, pero que no es científica. De dicha reflexión se ocupan lo que podríamos denominar las “filosofía de...”¹⁵.

2. Lo que caracteriza a un conocimiento como científico es la metodología de adquisición del mismo. Esta incluye siempre dos elementos: experiencia y conceptualización.

¹⁴ Véase Willard v. O. Quine, *Palabra y Objeto* (Barcelona: Labor, 1968).

¹⁵ Que trabajan antes y después de la ciencia. Es decir, por una parte se ocupan de los supuestos básicos que dirigen la ciencia en cuestión, por otro lado reflexionan sobre las consecuencias conceptuales de todo tipo que implican sus resultados. La filosofía de la física o de la biología serían ejemplos de ello. Además estas filosofías incluyen una reflexión racional sobre la metodología de la propia disciplina.

1. Experiencia. Nuestro conocimiento de la naturaleza se desarrolla bajo el supuesto de que existe una realidad dada, independiente del sujeto, que sigue determinadas pautas o leyes que se pretenden descubrir. Dicha realidad la experimentamos, accedemos a ella por nuestros sentidos. De ahí que la vinculación a lo empírico sea imprescindible para decir que hay conocimiento científico de la naturaleza. Sin “información empírica”, sea en el modo en que esta fuere, no hay ciencia. De un modo u otro nuestros enunciados son científicos si dicen relación a la experiencia. Podemos llamar a esto “empiricidad” del conocimiento científico¹⁶.

2. Conceptualización. Desde el mismo inicio de la adquisición de la información empírica hay un proceso de conceptualización u “objetivación” de la misma. Esta conceptualización en las ciencias de la naturaleza es en gran medida matemática, empezamos a medir, a contar, etc. A su vez la conceptualización que produce una teoría supone interrelacionar diferentes proposiciones en relaciones de dependencia mutua. Nuestros enunciados son científicos en cuanto se encuentran articulados en una totalidad que da cuenta del porqué de lo en ellos afirmado. Podemos denominar a este resultado de la conceptualización “interacción causal”. Algo que afecta a todas las proposiciones científicas y las vincula unas con otras bajo el supuesto de que la realidad constituye una unidad. Relacionamos conceptualmente lo experimentado.

3. Por muy “teórica” que sea una afirmación científica al final, de un modo u otro, tendrá que existir una conexión con la experiencia, con el mundo, “empiricidad”; y, además esa afirmación sólo tendrá auténtico significado en interrelación con el resto de afirmaciones en el marco de una teoría, es decir, la afirmación reflejará una “interacción causal”.

3. El punto de llegada del conocimiento científico es dar cuenta de lo que la realidad natural es, la explicación de la misma. Esto posibilitará, de un modo u otro, antes o después, una instalación técnica en la naturaleza mejorada en aras del bienestar humano.

Ahora bien, ¿puede dar lugar el conocimiento científico a una comprensión global de la realidad? Más allá de lo anterior, ¿tiene capacidad comprensiva el conocimiento científico?, o en otros términos, ¿cuál es el

¹⁶ Véase Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven: Yale University Press, 2002).

alcance de su poder explicativo?, ¿es la realidad en cuanto totalidad? ¿Es suficiente la ciencia para comprender la naturaleza? Cuando decimos “comprender” nos referimos a dar razón de la existencia de la naturaleza en cuanto totalidad con nosotros, los seres humanos, dentro de ella y dando respuesta a la cuestión de qué pintamos en la naturaleza.

3. Preguntas básicas sobre la realidad

Volvamos a la situación de partida. Los seres humanos nos planteamos preguntas y buscamos respuestas. Qué duda cabe que es admisible cuestionarse el “¿por qué existo?” y buscar una respuesta. Quizá lo que hagamos sea establecer un encadenamiento de respuestas y, al final, a lo mejor, llegamos a la cuestión de “¿por qué existe algo y no nada?”. Las preguntas existenciales y ontológicas siempre terminan por entrecruzarse.

Distintivo de los humanos es que poseemos el lenguaje y conceptualizamos o, sin entrar en mayores consideraciones ahora, que conceptualizamos y lo expresamos por el lenguaje. Trabajamos con conceptos gracias al lenguaje. Por ejemplo, partimos del concepto “triángulo”, un concepto formal, que expresamos en español con el término “triángulo”, y comenzamos a realizar afirmaciones: el triángulo tiene tres lados, la suma de sus ángulos es 180 grados, etc. Los conceptos formales pueden ser expresados con distintos términos en diferentes lenguajes, pero el resultado de nuestras operaciones conceptuales es el mismo, independiente del lenguaje usado. Estamos haciendo un trabajo que es meramente formal, es decir, sin darle ningún contenido empírico, material¹⁷.

Bien, partamos de un hecho indiscutible, estamos aquí y ahora, esto no es ningún concepto, ni tampoco hace falta ser Descartes para afirmarlo, pero del hecho de que estemos aquí y ahora inmediatamente podemos concluir: “la realidad se da”. Con ello acabamos de decir la palabra clave “realidad”. Trabajemos con este concepto “realidad” y veamos que connota. Estamos en una labor meramente conceptual:

(1) “La realidad se da”.

¹⁷ Otro ejemplo, tenemos los conceptos “5”, “3”, “8” y “+” que es español expresamos como “cinco”, “tres”, “ocho” y “sumar”. A partir de ahí hacemos trabajo conceptual “5+3 = 8”, “la adición es conmutativa”, etc. Trabajo conceptual formal que he expuesto de un modo bastante informal.

“Realidad” digamos que equivale a “lo que hay”, “lo que se da”, “lo que existe”, “lo que es”. Si nos ponemos filosóficos del todo, “el ser”. No hay duda de que hay realidad. A partir de ello cabe formular dos afirmaciones conceptuales que vienen de inmediato: “si ahora hay algo, siempre ha habido algo”, “si ahora hay algo, siempre habrá algo”.

El ser, hablando en este nivel conceptual de “realidad” en abstracto, no puede dejar de ser, aniquilarse, tampoco empezar a ser, aparecer, porque sí. Otra cosa diferente será afirmar que la realidad se encuentra en permanente cambio y transformación. La conjunción de las dos afirmaciones hechas equivale a decir, dado que no ha habido tiempo, ni habrá, sin realidad, que:

(2) “La realidad es eterna”.

Ahora bien, resulta que la realidad lo llena todo, es decir, “al margen de la realidad no hay nada”, ya que no puedo oponer a la realidad otra cosa diferente a ella. Podría indicarse que, conceptualmente, estaría la “nada”, pero el hecho es que hay ser y concluimos que “el ser es y el no ser (la nada) no es”. Equivaldría a decir:

(3) “La realidad es infinita”.

Además infinita en acto no en potencia, uno dice que algo es infinito potencialmente cuando, por ejemplo, siempre puede añadir algo más. Empiezo 1, 2, 3, etc., siempre puede añadir a la serie otro número natural, nunca llego al último. Infinito en acto es cuando considero el conjunto como tal en su totalidad; en el ejemplo citado, el conjunto de los números naturales es infinito en acto. La realidad, en cuanto totalidad, carecería de ningún tipo de límites, fuera de ella no se da otra cosa. La realidad tiene que ser infinita en acto en cuanto nada hay fuera de ella. La realidad lo abarca todo, no puede ser de otra manera; cuestión diferente sería la propia complejidad interna de la realidad siempre susceptible de cambio.

¿Y por qué se da la realidad?:

(4) “La realidad se da porque sí”.

No hay otra razón que podamos dar.

Resumamos, si ahora hay algo, estamos nosotros, siempre ha habido algo, la realidad; y siempre habrá realidad. La realidad no se aniquila para dar lugar a algo que no sea realidad, simplemente se da. La realidad en cuanto totalidad carecería de cualquier tipo de límites con lo que podemos

caracterizarla por la infinitud en acto. ¿Y por qué se da la realidad? porque sí, no tenemos mejor respuesta.

Dado que eternidad e infinitud son notas conceptuales de la realidad bien podría hacerse la igualdad: “realidad = dios”. Puesto que la realidad es infinita y eterna, si consideramos infinitud y eternidad como las notas conceptuales básicas del término “dios”, qué duda cabe que podemos indicar que hablar de dios es una obviedad desde el punto de vista conceptual, entendiendo por “dios” la realidad que es eterna e infinita, simplemente el ser, que se da porque sí, sin nada que lo cause. Decir que “dios existe” no es más que afirmar la obviedad de que “hay realidad”. Estaríamos ante un concepto mínimo de dios.

¿Qué pasa si intento salir del marco estrictamente conceptual y paso al empírico? Es decir, si intento dar cuerpo a lo expresado anteriormente. Una cosa es el concepto de realidad y otra la experiencia empírica de la realidad. ¿Existe el triángulo? ¿dónde, cómo, cuándo?

Volvamos a nuestro punto de partida indiscutible, a la realidad de uno mismo. De hecho, ¿de qué realidad se trata? Estamos ante una realidad que es física, que es consciente de sí, y que es consciente de lo que le rodea.

Al salir del marco conceptual automáticamente pasamos al marco físico o empírico. En el marco de una realidad física, y con permiso de Descartes otra vez, aunque Descartes, de primeras, ahora no estaría muy de acuerdo; con lo que nos encontramos es con tres afirmaciones sobre hechos empíricos:

(5) “La realidad física se da”.

(6) “La realidad física consciente de sí se da”.

(7) “La realidad física, consciente de sí y consciente de que se da la realidad, se da”.

¿Cómo conjugamos estas tres afirmaciones con las hechas anteriormente? ¿Qué opciones tenemos?

4. Primera opción: la realidad es el universo

La primera opción consiste en identificar realidad con la realidad física que experimentamos, es decir, con nuestro universo, con la naturaleza

que conocemos. El universo sería la realidad que siempre ha sido y será, porque sí, infinita y eterna, y nosotros no somos más que una parte de él. ¿Es así? Pues no. El problema de esta afirmación es que es falsa a la luz de nuestro conocimiento científico actual del universo.

Cuando hablamos de “universo” estamos usando un término teórico que nos sirve para hablar en su totalidad sobre la realidad física en la que nos encontramos. Nuestro modelo explicativo del universo, en el marco del conocimiento científico, lo hace la cosmología, parte de la física que se preocupa de estudiar y explicar el universo como un todo.¹⁸ En particular, la cosmología se ocupa de entender el origen, evolución, estructura a grandes escalas y destino del universo¹⁹.

El modelo cosmológico actual es lo que se denomina modelo estándar del Big Bang, o del *Hot Big Bang*. La teoría del Big Bang, como toda teoría científica consolidada, ya sea la teoría de la evolución, la mecánica cuántica o el modelo estándar de física de partículas, tiene un núcleo de afirmaciones muy aceptadas y luego toda una constelación de hipótesis mucho menos aceptadas. De la teoría del Big Bang lo único que nos interesa aquí y ahora es su afirmación de que “el universo ha tenido un comienzo”. Es una afirmación verdadera en función de nuestro actual conocimiento científico.

Con ello podemos concluir que el universo tendrá relación con la realidad, será parte de ella, producido por ella, todo lo que queramos y como queramos, pero en ningún caso se identifica en plano de igualdad con la realidad. La realidad, lo que siempre ha sido y será, infinito y eterno, porque sí, no es el universo.

¹⁸ La cosmología es una parte de la física. A veces se explicita aún más diciendo “cosmología física”, con ello se quiere recalcar su carácter explicativo y su distinción respecto a la “cosmología filosófica” que formaría parte de la “filosofía de la naturaleza”. La cosmología filosófica se ocuparía de la comprensión racional de la realidad natural en cuanto totalidad -aspecto teórico de la filosofía de la naturaleza-. Esta incluiría también la discusión racional sobre la praxis del sujeto en relación a dicha totalidad -aspecto práctico de la disciplina-. Mutschler, por ejemplo, insiste en estas dos dimensiones de la filosofía de la naturaleza, véase Hans-Dieter Mutschler, *Naturphilosophie*, Grundkurs Philosophie, 12 (Stuttgart: Kohlhammer, 2002).

¹⁹ Definición en Juan Carlos Cuevas, *Física moderna* (Edición del autor, ISBN 9788409372751, 2022), p. 431.

Solución: pues amplíemos el universo. Algo en lo que los físicos están. Si el universo ha nacido, habrá nacido de algo. Estamos ante lo que, simplificando, se llaman teorías del “multiverso”. No uno, universo, sino muchos, multiverso. Habrá, por decirlo así, un universo madre del que ha nacido el nuestro y pueden surgir, o ya han surgido, otros muchos diferentes.

Que el universo no pueda agotar la realidad no implica que la realidad física no pueda agotar la realidad. Basta con suponer que el universo forma parte de una realidad superior que lo abarque o que le ha dado origen. De este modo habría nacido a partir de algo, después de él permanecería otra realidad física. Es decir, cabe aceptar como hipótesis que un día los modelos cosmológicos encajen nuestro universo en una realidad natural más amplia que pueda dar razón de su origen.

Este es un campo de estudio de la cosmología actual. La construcción de modelos teóricos explicativos para que acontezca la singularidad a partir de la cual se origina el universo nuestro. En realidad, dejando de lado todos los problemas técnicos que me sobrepasan, la terminología es un poco engañosa. En el fondo lo que estamos haciendo es ampliar nuestro propio universo, en cuanto aplicamos las leyes conocidas en el conocimiento de éste, para concebir una realidad mayor de la que forma parte nuestra realidad pero bajo unas leyes comunes, de lo contrario no hay conocimiento científico posible del multiverso²⁰.

¿Podría entonces identificarse un universo ampliado con la realidad? Con ello retomaríamos la cuestión y la pregunta quedaría como “¿Es la realidad natural la realidad en su totalidad? Tampoco. ¿Por qué? Veamos la segunda opción que tenemos.

5. Segunda opción: la realidad es la naturaleza

Vamos a dar un salto terminológico, hablaremos a partir de ahora de “naturaleza”, otro término teórico. “Naturaleza” entendida no como hacemos de ordinario y hemos usado hasta ahora en el artículo, identificada con el universo que experimentamos y con todo lo que ocurre en él; sino

²⁰ Véase Cepa, *Cosmología física*, p. 26. Desde el momento en que hay una conexión causal estamos unificando en una sola realidad.

comprendida como la “realidad que desemboca en nuestro universo y lo incluye”. En el marco de esta naturaleza se habría producido, de algún modo, el universo. El universo formaría parte de la naturaleza y por ello, o bien esta naturaleza es de carácter físico en su totalidad, o bien, tiene la capacidad de originar la realidad física, es decir, de producirnos a nosotros mismos, seres físicos, materiales²¹.

Consideremos, por tanto, la naturaleza como la realidad que siempre ha sido y será, infinita y eterna, porque sí. La realidad sería la naturaleza. A esta opción la denominaremos “naturalismo”. Tradicionalmente, suponiendo que todo en ella fuera material o reducible a materia, el término utilizado ha sido “materialismo”, pero no es necesario concebir la naturaleza sólo como materia, Spinoza sería un buen ejemplo de ello. Es claro que hablamos aquí de naturaleza como un concepto teórico que va más allá de los resultados que logra la experiencia científica pues la ciencia se limita a trabajar sobre una parte de esta naturaleza, la que le es accesible empíricamente, el universo.

El hecho es que la realidad infinita y eterna, porque sí, sería la naturaleza. ¿Qué podemos decir de esta afirmación? Pues podemos indicar que tiene innumerables dificultades.

5.1. Afirmación filosófica, no científica

El naturalismo es una creencia que quizá se pueda justificar racionalmente, pero que nunca podrá ser resultado del conocer científico sobre la naturaleza. Le podemos conceder un estatuto de creencia racional, en cuanto cosmovisión posible, pero no el de conclusión científica. El hecho de que los físicos amplíen el universo, cosa lógica, es su trabajo, no quiere decir que eso le permita a la ciencia llegar a una explicación completa de la realidad en cuanto totalidad y establecer definitivamente que la realidad sea la naturaleza.

No olvidemos que decimos que un conocimiento es científico en virtud de la metodología utilizada para la adquisición de dicho conocimiento. La ciencia supone siempre, por una parte, algún tipo de experiencia empírica, puede ser esta muy sofisticada; por otro lado implica una concep-

²¹ En dicha realidad natural o naturaleza tienen lugar procesos físicos, químicos, biológicos y psicológicos de los que dan cuenta la Física, Química, Biología y Psicología.

tualización de dicha experiencia que, en el caso que nos ocupa, la física, es matemática. Se necesitan siempre dos elementos para que haya conocimiento científico: información y conceptualización, o sea, matemáticas. Aquí hay misterios filosóficos: ¿por qué la naturaleza, digamos así, responde a las matemáticas. Es el problema de la aplicabilidad de la matemática²². Los modelos cosmológicos tienden a realizar enormes conceptualizaciones matemáticas pero, aún en el caso de que sea consistente el modelo, nunca podemos decir que se ajustan a la realidad si la realidad no nos lo afirma de algún modo. No porque yo llame a una variable “t” puedo concluir que eso es el tiempo. La matemática es ciencia formal, no tiene correspondencia con una realidad empírica, y es inactiva causalmente²³.

Resultado de esta interacción entre información y conceptualización es el conocimiento científico que proporciona modelos explicativos de la naturaleza, siempre mejorables y superables. Consecuencia de dichos modelos es el desarrollo de la intervención técnica en la naturaleza. Los modelos construidos explican parcialmente la naturaleza, aunque esa parte sea muy grande, el universo, como sucede con la cosmología. Ahora bien, una explicación científica de la naturaleza en cuanto totalidad escapa al alcance del método científico. Lo único que podemos dar son comprensiones racionales, cosmovisiones, sobre la naturaleza entendida como totalidad, máxime si es identificada con toda la realidad que hay.

Veámoslo más en detalle:

1. En primer lugar, es indiscutible, nos encontramos con el conocimiento científico de la naturaleza que se encuentra en el marco de nuestro

²² O de la “indispensabilidad” de la matemática para la ciencia en un primer sentido de la expresión. Sobre esto véase Mark Steiner, *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem* (Harvard University Press, 1998). En un segundo sentido, la cuestión es que, dado que las entidades matemáticas son indispensables para las teorías científicas, entonces comparten el estatuto ontológico de dichas entidades científicas, véase Mark Colyvan, *The Indispensability of Mathematics* (Oxford: Oxford University Press, 2001); también, en español, Antonio Jiménez Gómez, *El argumento de indispensabilidad de Quine-Putnam* (Murcia: Ápeiron, 2022).

²³ Véase Paul Benacerraf, “La verdad matemática,” *Ágora* 23, no. 2 (2004): 233–53 y la introducción a la versión española del artículo de Francisco Rodríguez Consuegra, “Lo que es y lo que no es la verdad matemática,” *Ágora* 23, no. 2 (2004): 227–32.

alcance empírico, es decir, nuestro universo. Constituyen las “ciencias de la naturaleza”. Las ciencias, en concreto, vienen constituidas por innumerables teorías, las teorías científicas. Estamos ante las ciencias en su realidad visible y concreta.

2. Las explicaciones sobre cualquier aspecto de la naturaleza se explicitan como teorías que interrelacionan y articulan, en última instancia, una serie de proposiciones científicas sobre dicha parte de la realidad natural. A cada una la denominaremos p_b –siendo el subíndice un número natural que permite distinguirlas–.

En cada una de dichas proposiciones podemos considerar tres aspectos:

- Aquello que afirma sobre la naturaleza, su contenido proposicional.

- En segundo lugar, en cuanto que es una proposición informativa sobre la naturaleza, podemos atribuirle una etiqueta o propiedad que llamaremos su “empiricidad”. Es obvio que la empiricidad puede ser “muy directa” –al modo de “la nieve es blanca”– o “muy indirecta” –si hablamos de quarks por ejemplo–. No nos interesa ahora saber en virtud de qué podemos decir que la proposición posee empiricidad. Desde luego ésta viene dada a partir de la relación que se establece entre ella y la naturaleza. El análisis de un criterio para establecer la empiricidad es algo que corresponde a la metodología de la ciencia. En cualquier caso, asumimos que nuestras proposiciones científicas poseen empiricidad, algo de lo que carecen las proposiciones de las ciencias formales y que las diferencia de ellas. Esta propiedad de las proposiciones la expresamos con “ p ”²⁴.

- En tercer lugar, dado que aceptamos un cierre causal en la naturaleza, las razones de lo que en ella ocurre serán siempre internas a la propia naturaleza. El cierre causal está sostenido por lo que podemos denominar “interacción causal”, concretada como “todo lo que sucede en la naturaleza, sucede por algo natural” y “todo lo que sucede tiene repercusiones en algo natural”. Nuestras proposiciones científicas reflejan esto,

²⁴ En realidad estaríamos ante una relación entre lo afirmado por una proposición “ a_i ” y la etiqueta de empiricidad que acompaña a lo afirmado, “ t_i ”. Quedaría expresado como “ $Ra_i t_i$ ”.

dado que lo que una proposición afirma dependerá de lo expuesto en otras y, a su vez, otras dependerán de ella.

Es decir, por un lado cualquier proposición p_i supone, implícitamente, un proposición p_j que la causa, expresado como " $p_i < p_j$ ", en cuanto que cualquier proposición la tenemos gracias a que lo afirmado en ella es resultado o efecto de algo; también podría expresarse como " Qp_i ", cualquier proposición refleja la propiedad de que lo por ella afirmado tiene un "porqué" que lo causa sin explicitar dicho porqué. Por otra parte, cualquier proposición refleja, implícitamente, que se causa, efectúa o resulta algo a partir de lo afirmado por ella, expresado como " $p_k < p_i$ ", también " Rp_i ", propiedad de que lo expresado por la proposición tiene efectos. Dicho del modo más general, la interacción causal para una proposición cualquier p_i vendría expresada como: " $p_k < p_i < p_j$ " o " $Qp_i \wedge Rp_i$ ".

Cualquier proposición para ser científica debe reflejar implícitamente el cierre causal y, por ello, la interacción causal. Por un lado lo afirmado por la proposición es efecto de algo, también natural, que lo causa, en otros términos, que tiene un porqué natural; y, a su vez, la proposición efectúa o causa algo, es decir que lo afirmado tiene consecuencias en el seno de la naturaleza. Es indudable que las interacciones de una proposición con otras pueden ser múltiples, tanto respecto a sus causas como a sus efectos, siempre y cuando no sea $p_i = p_o$, siendo esta la afirmación empírica de que "hay realidad física", a partir de la cual comienza la elaboración de la ciencia.

Empiricidad e interacción causal son como etiquetas que permiten diferenciar a las proposiciones científicas de las proposiciones de la lógica y de la matemática que carecen de correlato empírico, son meramente conceptuales, formales, e inactivas causalmente.

Empiricidad e interacción causal se encuentran interrelacionadas²⁵. Sólo hay interacción causal entre proposiciones gracias a que previamente existe la empiricidad de las mismas en cuanto estas son reflejo de la realidad natural empírica. Ahora bien, sólo somos conscientes de la empiricidad en el marco de interacciones que mantiene una proposición con

²⁵ Empiricidad e interacción causal posibilitan que podamos justificar una teoría referencial y una epistemología, utilizando la noción de verdad, sin los problemas que se dan en las ciencias formales, véase Benacerraf, "La verdad matemática".

otras afirmaciones científicas dentro de la totalidad de nuestro sistema científico elaborado a partir de la experiencia de sentido común de la realidad²⁶.

Dicho de otro modo, siendo “ x, y, z ” variables sobre proposiciones, siempre y cuando $x \neq p_0$:

$$\forall x Px \leftrightarrow \forall x \exists y \exists z (z < x < y)$$

Instanciado a un caso particular:

$$Pp_i \leftrightarrow p_k < p_i < p_j$$

O, en otra forma:

$$Pp_i \leftrightarrow (Qp_i \wedge Rp_i)$$

3. Más allá de lo que afirman las proposiciones científicas, en el marco de las teorías de las diferentes ciencias naturales sobre aspectos concretos de la naturaleza, podemos considerar a la “ciencia”, vista en abstracto, como una “estructura”. En este momento no estamos haciendo ciencia natural, sino que estamos hablando sobre la ciencia natural que crea “modelos” explicativos de la realidad natural.

Denominamos a la ciencia, así entendida, como C_N , y la consideramos como un sistema o estructura que modeliza la realidad natural y da cuenta de ella. Asumamos como hipótesis que la ciencia pueda construir modelos explicativos que den cuenta completa del universo integrado en una realidad definitiva, realidad natural, denominada “naturaleza”, llamémosla a esta R_N .

Si consideramos así a la totalidad de la ciencia natural, bien podríamos asumir que, al final, ésta se concreta en el conjunto de todas las proposiciones científicas, p_i , lo denominamos C . Podemos asumir que dicho conjunto de proposiciones es infinito enumerable: $p_0, p_1, p_2, \dots, p_n$, ya que su número aumenta continuamente sin poder ponerle un límite, y que el contenido de dichas proposiciones es de todo tipo y color, aunque todas coinciden, eso sí, en ser “científicas”.

Así mismo, aceptamos también que respecto a cualquier proposición que hagamos sobre R_N , podemos establecer sin lugar a dudas si es científica o no. El establecer un criterio de demarcación entre ambos casos es

²⁶ Véase Willard v. O. Quine, “Dos Dogmas del Empirismo,” en *Desde un punto de vista lógico*, Willard v. O. Quine (Barcelona: Paidós, 2002), 61–91.

labor de la metodología de la ciencia como parte de la filosofía de la ciencia.

Asumamos también como hipótesis que el conjunto de las proposiciones científicas sobre la naturaleza, el conjunto C , está formado sólo por proposiciones verdaderas²⁷. Si una se demostrase falsa se caería del conjunto C , si una nueva se aceptase como verdadera se integraría en C . La determinación de cómo se establece la verdad o falsedad de una proposición científica no es asunto que nos interese ahora.

El conocimiento científico se construye siempre a partir del conocimiento “de sentido común” que poseemos sobre la realidad. De hecho la primera proposición a la hora de construir el conocimiento científico, p_0 , bien pudiera ser “hay realidad física”, verdad empírica evidente dado que yo soy consciente de que estoy aquí y ahora.

Considerada en abstracto “la ciencia”, por encima de las teorías concretas en las que se explicita, lo que tengo es un conjunto de diferentes proposiciones, individualizadas y verdaderas que, a efectos de nuestro lenguaje para hablar de ellas, podemos considerar que funcionan como expresiones de referencia única, como constantes individuales. Según esto nuestro conjunto C , en realidad viene constituido por $c_0, c_1, c_2, \dots, c_n$ afirmaciones científicas, los elementos de dicho conjunto, infinito enumerable, siendo c_0 nuestra primera afirmación: “hay realidad física”. En dicho sistema o estructura existe la propiedad de la empiricidad \mathbf{P} , y las relaciones de interdependencia causal: \mathbf{Q} , en cuanto que todo tiene causas naturales, y \mathbf{R} , todo tiene efectos naturales; el conjunto de estas dos relaciones nos permite hablar de la existencia de un cierre causal en la naturaleza.

Con ello, informalmente, la estructura o sistema de la ciencia natural quedaría como:

$$\mathbf{C}_N = \langle C, \mathbf{P}, \mathbf{Q}, \mathbf{R}, c_0 \rangle$$

4. Si pretendemos que la ciencia dé cuenta de “todo”, debería incluir entre sus afirmaciones la proposición de que “la naturaleza es autosuficiente”, con ella reflejaríamos el hecho de que “la naturaleza siempre ha

²⁷ Así en el *Tractatus* 4.11: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)”, véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: Alianza, 1973).

sido y será, porque sí”²⁸. La afirmación explícita de este hecho, la denominamos c_s .

Ahora bien, ¿cabe considerar esta última proposición como científica? No se trata de una afirmación desde fuera del sistema científico, que dé cuenta del mismo; sino que estamos ante una afirmación que pertenecería al lenguaje objeto, es decir, no sobre la ciencia, sino de la ciencia y que, presumiblemente, cerraría la ciencia: la naturaleza sería autosuficiente, proposición científica y, por tanto, verdadera. Por ello dicha afirmación debería ser propuesta en el marco de alguna teoría concreta de la ciencia.

Consideremos como hipótesis que la afirmación forma parte de alguna teoría científica, será la proposición p_s que poseerá su etiqueta de empiricidad, luego Pp_s . Además, en función del cierre causal debería darse $p_i < p_s < p_j$ es decir $Qp_s \wedge Rp_s$.

Cabría considerar nuestra proposición en cuanto a la interrelación causal, siendo x, y, z variables sobre proposiciones científicas, como:

$$\exists x \exists y \exists z (z < x < x)$$

Con ello se reflejaría el hecho de que la autosuficiencia no viene dada por algo que la cause o por algo externo a la naturaleza. Además la afirmación debe poseer empiricidad.

Con ello, estaríamos ante la afirmación científica, concreta dentro de la ciencia real, de:

$$\exists x \exists y \exists z [(z < x < x) \wedge Px]$$

Dado que teníamos antes que:

$$\forall x Px \leftrightarrow \forall x \exists y \exists z (z < x < y)$$

Nuestra proposición quedaría como:

$$\exists x \exists y \exists z [(z < x < x) \wedge \neg \forall x (z < x < y)]$$

Que corresponde a lo expresado por c_s , científico y verdadero. Pero con ello lo que estamos diciendo es que:

$$(\neg Qp_s \wedge Rp_s) \wedge \neg Pp_s$$

²⁸ En el fondo no es más que el reflejo de la afirmación aristotélica de la eternidad del mundo. Decir que la realidad empírica se da no equivale a afirmar que la realidad empírica, la naturaleza, sea autosuficiente.

Asumíamos que la proposición c_s era verdadera y por ello pertenecía a la ciencia. Ahora bien, si nuestra proposición es verdadera su concreción no tiene empiricidad, luego no es científica.

Si asumimos que la proposición c_s es falsa y no pertenece a la ciencia, entonces será verdadera y perteneciente a la ciencia, en cuanto conjunto de todas las proposiciones verdaderas sobre la naturaleza, la negación de ella:

$$\neg [(\neg Qp_s \wedge Rp_s) \wedge \neg Pp_s]$$

Que equivale a que sea verdadera:

$$(\neg Qp_s \wedge Rp_s) \rightarrow Pp_s$$

Que sólo será verdadera si el consecuente es verdadero, con lo cual la no autosuficiencia posee empiricidad, pero no sé si el antecedente es verdadero o falso, no sé si hay algo que la cause o no, con ello no hay forma de comprobar si hay autosuficiencia, no tengo manera de saberlo definitivamente desde lo empírico.

O, si el antecedente es falso, entonces, o bien la autosuficiencia no tiene efectos, o bien no es tal, y además no sé si eso desembocará en empiricidad o no. Por lo tanto tampoco tengo garantizada la científicidad de la afirmación de la no autosuficiencia.

Así pues, si c_s es verdadera no hay empiricidad y no pertenece a la ciencia. Si es falsa, o bien poseería empiricidad la afirmación de la no autosuficiencia, pero sin posibilidad de establecerla definitivamente; o, en el caso de que fuera verdadera la posibilidad de descubrir la no autosuficiencia, quedaría en el aire la empiricidad de la misma.

Con todo ello podemos afirmar que el conjunto C de proposiciones científicas sobre la realidad natural no puede completarse con una proposición que cierre la ciencia de modo definitivo estableciendo la autosuficiencia de la naturaleza y dando inicio a una teoría del todo. Claro que tampoco puedo establecer de modo concluyente lo contrario.

Pudiera considerarse que la autosuficiencia viniera del propio hecho de la existencia de una interacción causal permanente, del propio “funcionamiento” constante de la naturaleza, pero es precisamente lo de “permanente” lo que hay que establecer que se da. Algo que reflejamos precisamente con la noción de “autosuficiencia”. Afirmar que existió y existirá un permanente funcionamiento de la naturaleza da por supuesta la autosuficiencia. El que ésta exista permite un constante funcionamiento.

El naturalismo no es ciencia. En otros términos la ciencia no puede dar cuenta “científica” de la autosuficiencia de la naturaleza. Es verdad que la cuestión sobre la autosuficiencia surgía como pregunta legítima realizada por la propia dinámica del conocimiento científico de la realidad. Las preguntas que la ciencia puede hacerse sobre la naturaleza no tienen límite y, en este sentido, es perfectamente legítimo, en el campo científico, hacerse la pregunta por la autosuficiencia última de la realidad empírica con la pretensión de cerrar o completar la ciencia dando una explicación total a la realidad. La pregunta sí es científica, la respuesta queda más allá del conocimiento científico.

5. Señalábamos que la ciencia natural venía constituida por la estructura:

$$\mathbf{C}_N = \langle C, \mathbf{P}, \mathbf{Q}, \mathbf{R}, c_0 \rangle$$

Este sistema da cuenta de lo que sucede en la naturaleza. Visto el resultado anterior es posible extender el sistema y considerar una nueva constante c_k que no pertenezca a C , distinta de cualquier otro elemento de C , pero que sí pertenezca a C^* , siendo $C^* = C \cup \{c_k\}$, con ello pasaríamos a:

$$\mathbf{C}_N^* = \langle C^*, \mathbf{P}^*, \mathbf{Q}^*, \mathbf{R}^*, c_0, c_k \rangle$$

Donde $\mathbf{P}^*, \mathbf{Q}^*, \mathbf{R}^*$ son $\mathbf{P}, \mathbf{Q}, \mathbf{R}$, restringidas a los elementos de C .

Nuestro sistema ampliado integra a la ciencia \mathbf{C}_N , pero va más allá de ella. Podemos denominarlo “cosmovisión básica”, incluye a toda la ciencia que explica lo que ocurre en la naturaleza y, además, da respuesta a la cuestión del porqué se da la naturaleza dado que la afirmación sobre la autosuficiencia de la naturaleza no es científica. La constante c_k expresa la causa de la naturaleza, el porqué de la naturaleza.

La cosmovisión básica como tal no es ciencia, aunque la incluya en su totalidad; es una comprensión racional de la realidad, cosmovisión, es decir, filosofía. Con ello podemos afirmar que dar cuenta de \mathbf{R}_N supone una filosofía de la naturaleza, no sólo la ciencia de la naturaleza.

5.2. *Cosmovisiones particulares*

La cosmovisión básica en sí no existe, es una afirmación meramente formal, con lo que nos encontramos de hecho es con cosmovisiones concretas que dan una interpretación particular a c_k .

Es claro que, en principio, caben dos opciones para dar valor a c_k . Una primera formulación de c_k sería “la naturaleza se causa *a se*”, la naturaleza se causa a sí misma. Una segunda formulación es obvia: “la naturaleza es causada *ab alio*”, la naturaleza viene causada por algo que no es ella. Con ello daríamos respuesta a por qué hay naturaleza, no siendo posible una explicación científica de la autosuficiencia de la naturaleza²⁹.

Pudiera pensarse que es evidente la existencia de dos cosmovisiones en función del significado que damos a c_k según hemos indicado anteriormente. En realidad no es tan claro ya que podemos aquilatar más respecto al significado de c_k . ¿Qué denota c_k ? Es un hecho obvio que en la naturaleza existimos seres con autoconciencia, conscientes de sí y de lo que hacen, por ello bien pudiéramos preguntarnos si en el caso de que la naturaleza se cause *a se*, ello se realiza de modo consciente o no. En otros términos, ¿es la naturaleza en cuanto totalidad consciente de sí? Por otra parte, en el caso de que sea causada *ab alio*, damos por hecho que aquello que la causa es consciente de lo que hace, y de sí mismo, pero caben innumerables opciones para caracterizar a ese “otro”. ¿Quién es el “otro”? Si respondo que “el Dios cristiano creador” entonces ya hemos concretado. ¿Y si respondo que es Brahma? Es claro que puedo dar miles de referencias a c_k , no hace falta más que ver la infinidad de “relatos de creación” que existen. Con ello afirmamos que, en realidad, existen innumerables posibilidades y que c_k habrá que particularizarlo como c_{k1} , o c_{k2} , c_{k3} , etc.

Visto lo anterior, nuestra cosmovisión básica, C_N^* , formal, se encuentra concretada siempre como “cosmovisión particular”, C_V , según cual sea el elemento c_k que integremos en C^* . Por ejemplo, pudiera ser:

$$C_{V1} = \langle C^*, P^*, Q^*, R^*, c_0, c_{k1} \rangle$$

Ella incluye una proposición sobre la naturaleza en cuanto totalidad, c_{k1} , que no es científica. Nos encontramos ante una particular cosmovisión racional sobre la naturaleza.

En adelante vamos a considerar sólo tres cosmovisiones según nuestra afirmación sea: “la naturaleza, no consciente de sí, se causa a sí misma”, “la naturaleza, consciente de sí, se causa a sí misma”, “la naturaleza es causada por el Dios creador cristiano”. La primera la denominamos “mate-

²⁹ Con “la naturaleza se causa a sí misma” estaríamos, otra vez, reflejando la concepción aristotélica de la eternidad del mundo.

rialismo”, a la segunda “panteísmo”, a la tercera “teísmo”.³⁰ El término “naturalismo”, en realidad “naturalismo ontológico”, nos sirve para englobar las dos primeras, que también pudiéramos denominarlas respectivamente como “naturalismo materialista” y “naturalismo panteísta”.³¹ Con la tercera nos referimos a las afirmaciones que realiza el cristianismo sobre Dios y la creación. En el primer y segundo caso la realidad natural, R_N , constituye la única realidad que hay, en la tercera la naturaleza, R_N , depende de la realidad que es Dios, R_D o, simplemente, **D**.

¿Son comparables racionalmente las tres cosmovisiones? Damos por supuesto que en las tres se aceptan las afirmaciones científicas para la explicación de lo que sucede en la naturaleza. La diferencia entre ellas estriba en la razón que dan a por qué hay naturaleza, visto que la propia ciencia no puede resolernos la cuestión de la autosuficiencia de la naturaleza, la pretensión de que sí pudiera hacerlo es lo que se suele denominar “cientificismo”³².

¿Es preferible como más racional alguna de las tres opciones?, o ¿es descartable alguna de las tres por ser menos racional? Es evidente que aquí al decir “racional” ya no estamos dentro del exclusivo juego de la ciencia, sino en el ámbito más amplio de la filosofía donde interviene de modo decisivo el propio “posicionamiento” del sujeto en virtud de todo tipo de razones, incluidas sus “razones existenciales”. ¿Conlleva esto una arbitrariedad absoluta en la elección?

Partimos de la realidad en que estamos inmersos, el universo. Lo integramos como parte de la naturaleza. ¿Por qué se da ésta? La causa de ello está vinculada a la naturaleza pues hace efectiva su realidad, pero no constituye un elemento más de ella, sino que es condición para que ella se dé. Ahora bien, ¿es evaluable racionalmente la aceptación de una u otra causa de la naturaleza? Cabría la posibilidad en encogerse de hombros ante el problema y afirmar que cualquier esfuerzo por construir una

³⁰ Identifico “teísmo” con “teísmo cristiano”. Es obvio que hay diferentes teísmos incluyendo dentro de los mismos el deísmo clásico.

³¹ Hay que dejar clara la distinción entre “naturalismo ontológico”, una opción metafísica, y “naturalismo metodológico” que es el modo normal de funcionamiento de la ciencia, la búsqueda de explicaciones mediante causas internas a la propia naturaleza.

³² “Cientificismo” o “cientifismo”, la RAE admite las dos palabras. En inglés “scientism”.

cosmovisión es vacuo, estaríamos ante un problema insoluble. Esta opción, legítima, es una opción individual, subjetiva, ante la cuestión. No viene implicada por la naturaleza del problema en cuanto los seres humanos disponemos de racionalidad y nada, por principio, es ajeno a la reflexión racional. El que no pudiéramos encontrar una respuesta definitiva a la cuestión no es razón para no someterla al juicio racional³³. Veamos en detalle:

1. Para evaluar como racional cualquier cosmovisión propuesta habrá un mínimo siempre a mantener: que la ciencia pueda dar cuenta de lo que sucede en la naturaleza por sí sola. En otros términos, que no se necesite del “elemento cosmovisional” añadido a la ciencia para explicar lo que ocurre dentro de la naturaleza; ni que el elemento cosmovisional entre en contradicción con las afirmaciones estrictamente científicas. Si, por poner un ejemplo, mi cosmovisión entra en contradicción con la teoría de la evolución, mientras que la teoría de la evolución sea aceptada en el ámbito científico, mi cosmovisión no sirve racionalmente. Estamos ante un principio de racionalidad “externa” o “absoluta” que debe mantener una cosmovisión.

2. A partir de ahí, existe un segundo elemento a considerar: su racionalidad “interna”. Si existen en la cosmovisión contradicciones internas, si no fuera consistente la cosmovisión, entonces no sería aceptable. No vale, por poner un ejemplo, cualquier relato de creación por el hecho de serlo, o cualquier idea de Dios. Aquí la cosmovisión se enfrenta a la cuestión de cómo da respuesta a los elementos conceptuales básicos que hemos considerado anteriormente. Sus respuestas a las cuestiones sobre la realidad en cuanto totalidad deben tener un mínimo de plausibilidad racional.

3. Supuesta la racionalidad externa y dada una racionalidad interna, entonces sí podrá realizarse una comparación entre cosmovisiones.

Asumidas las proposiciones conceptuales:

- (1) La realidad se da.
- (2) La realidad es eterna.
- (3) La realidad es infinita.

³³ Es algo que ya nos dejó claro Kant.

(4) La realidad se da porque sí.

Teniendo en cuenta las dos proposiciones que implican limitaciones:

(5) La realidad empírica se da.

(6) La ciencia no es completa.

Y dando por descontado que los seres humanos tienen necesidad biológica de comprenderse a sí mismos en el marco de la realidad en cuanto totalidad, ¿qué podemos decir del naturalismo ontológico y del teísmo como cosmovisiones?

5.3. *Naturalismo ontológico: materialismo y panteísmo*

1. Consideremos la primera versión del naturalismo ontológico: “la naturaleza, no consciente de sí, es la realidad que siempre ha sido y será, infinita y eterna, porque sí”. El término clásico para referirse a este naturalismo ontológico ya hemos dicho que ha sido el de “materialismo”. Su significado tradicional sería el de “sólo existe la materia física”. Expresión inexacta, mejor sería afirmar: “sólo existe la materia física con las leyes que gobiernan la materia física”. Leyes que, por decirlo así, se encuentran inscritas en la materia física. Lo que desde luego no se da es una materia “bruta”, en todo momento la materia se encuentra “informada” por las leyes que gobiernan la naturaleza³⁴.

Siendo c_{k1} : “la naturaleza, no consciente de sí, se causa a sí misma”, sea ésta pues nuestra primera cosmovisión que da cuenta de la realidad R_N :

$$C_{V1} = \langle C^*, P^*, Q^*, R^*, c_0, c_{k1} \rangle$$

En principio podemos decir que es una cosmovisión racional en cuanto es respuesta elaborada por la razón a las cuestiones que la misma razón se plantea y, dado que no entra en contradicción con los resultados científicos, poseería racionalidad externa o absoluta.

Damos por hecho que el surgimiento del pensamiento, es decir, de seres físicos conscientes de sí y de lo que les rodea, los seres humanos, ha

³⁴ Aunque se pudiera hablar de una “materia prima” y de leyes que formalizan dicha materia “ajenas” a la materia, habría que incluir siempre en la “materia” la “capacidad” de ser “formalizada” por dichas leyes con lo cual ya no es tan “prima”. Lo mismo cabría decir para una postura atomista clásica.

sido algo acontecido por la propia dinámica de la naturaleza. Hecho, ni querido, ni no querido, simplemente ha sucedido y está ahí. Para el caso que nos ocupa no tendría mayor relevancia. Pudiera afirmarse que “la naturaleza piensa en mí”, pero con ello lo que estoy diciendo es que yo pienso y que yo soy un ser natural; en ningún momento pudiera entenderse la expresión en un sentido literal, en cuanto que la naturaleza “quisiera” que naciera el pensamiento. El que piensa es el individuo y el individuo forma parte de la naturaleza. La expresión no tiene mayor alcance. Así mismo, afirmar que la naturaleza piensa en cuanto que pensaría por medio de mí, que sí pienso, no es más que una manera de hablar que tampoco puede entenderse literalmente pues el que piensa soy yo en concreto, un elemento de la naturaleza, no la naturaleza como tal. Bien pudiera haberse dado el caso de que no existiera pensamiento, ello no alteraría en modo alguno la existencia de la realidad natural.

Para evaluar la racionalidad interna de este naturalismo habrá que analizar cómo da respuesta al hecho de que la realidad, así entendida, siempre habrá sido y será, y que no se pueda dar otra realidad al margen de ella. Eternidad e infinitud de la materia son cuestiones a considerar. Es decir, la naturaleza debería ser “dios”, existiría porque sí, eterna e infinita. ¿Es posible?

El punto de partida para la reflexión será la existencia del universo. Este universo físico, material, está regido por leyes de todo tipo y viene marcado por la temporalidad, ha tenido un comienzo. Cuando hablamos de “tiempo” nos estamos refiriendo al tiempo real que experimentamos, el que marca los procesos biológicos que nacen y mueren, es decir, el tiempo tal y como es considerado por la termodinámica, un tiempo lineal, de pasado, presente y futuro. Este universo habrá nacido, supongamos, de otro universo. Interrelacionar ambos es algo que sólo podemos hacer a partir de éste, el que conocemos, y supone aplicar la temporalidad al previo, en cuanto siempre podemos diferenciar en él la situación anterior a la constitución de este universo y la posterior a su nacimiento.

Lo mismo ocurre respecto a la delimitación del universo, nuestro universo tiene un carácter espacial y el estar en continua expansión implica que hay una permanente finitud definida por el límite de la expansión que se encuentra en continuo cambio. Cabe considerar el universo madre respecto a éste, y ello supondría hablar de limitación del mismo en función

del cambio que se produce por el nacimiento del nuestro que da lugar a “algo más” que antes no se daba.

Por otro lado, dada la “materialidad” de este universo habrá que suponer que el anterior vendrá igualmente marcado por una “materialidad” ya que desemboca en ésta mediante algún tipo de leyes que gobiernan el conjunto de la “materialidad”, es decir, si no hubiera alguna “uniformidad” de materialidad la de nuestro universo no podría haberse dado.

En conclusión, tenemos un universo “compacto”, es decir, material, temporal y finito. El universo previo no puede ser menos compacto, de lo contrario no podríamos dar cuenta del universo real en el que nos encontramos. Cabría postular una realidad conceptual que careciera de estas notas, pero entonces nos situaríamos fuera del marco empírico en el que estamos realmente acotados y deberíamos dar cuenta de cómo es posible la “acción causal” de esa realidad, postulada de un modo conceptual, sobre la realidad empírica.

Si llamamos U_0 a nuestro universo y U_1 al universo madre, podemos expresar la relación entre ambos como: $U_0 < U_1$. Cabría la posibilidad de realizar un encadenamiento de universos:

$$U_0 < U_1 < U_2 < \dots < U_n$$

Pero estaríamos en la misma situación en cuanto que las propiedades de U_0 son las que condicionan las admisibles para U_n dado que U_n debe dar cuenta de U_0 , salvo que nos salgamos del campo empírico real y comencemos a postular realidades con sólo un carácter conceptual. Si el nuestro es compacto, todos tienen que ser compactos.

Cabe entonces considerar \mathbf{R}_N como un conjunto de puntos materiales espacio-temporalmente determinados y regidos por leyes, las leyes de la naturaleza, inscritas en ellos porque sí. Con “materiales” nos referimos a la “materialidad” o propiedad de la realidad en su totalidad y por ello de cada uno de sus puntos.

Así pues, siendo P el conjunto de puntos y \mathbf{M} , \mathbf{T} , \mathbf{S} las propiedades que reflejan la materialidad, temporalidad y espacialidad de dichos puntos y por \mathbf{L} expresaríamos la propiedad de la “relacionalidad” que dichos puntos materiales espacio-temporalmente determinados tienen, es decir, la capacidad de estar sometidos a “leyes de la naturaleza”, leyes que, en última instancia, están inscritas en la propia condición de puntos materiales

espacio-temporalmente determinados pues no son un añadido exterior. La realidad natural podría considerarse como:

$$\mathbf{R}_N = \langle P, \mathbf{M}, \mathbf{T}, \mathbf{S}, \mathbf{L} \rangle$$

Vistas así las cosas, qué cabe decir de la eternidad de la realidad. Si ahora hay tiempo, siempre ha existido tiempo o, lo que es lo mismo, siempre ha existido un instante anterior al actual y existirá uno posterior. Tenemos que admitir que la eternidad de la realidad debe ser entendida como sucesión temporal sin comienzo ni final y hablar de un infinito potencial. La información racional que disponemos sobre la realidad nos lleva a una sucesión infinita de instantes, sólo mediante un salto conceptual podemos establecer que dicha sucesión es infinita en acto. Con ello no podemos afirmar que \mathbf{R}_N sea infinita en acto, sólo infinita potencialmente o, lo que es lo mismo, siempre ha existido un tiempo anterior y siempre se puede ir más allá del instante actual. Supongamos algunos enunciados, que puedo hacer empíricamente conforme se desarrolla mi conocimiento del universo:

Existen al menos dos instantes temporales distintos:

$$e_1 = \exists t_1 t_2 (\neg t_1 = t_2)$$

Existen al menos tres instantes temporales distintos:

$$e_2 = \exists t_1 t_2 t_3 (\neg t_1 = t_2 \wedge \neg t_1 = t_3 \wedge \neg t_2 = t_3)$$

Existen al menos i instantes temporales distintos:

$$e_i = \exists t_1 t_2 t_3 \dots t_i (\neg t_1 = t_2 \wedge \neg t_1 = t_3 \wedge \dots \wedge \neg t_{i-1} = t_i)$$

Lo mismo cabría decir sustituyendo t_1, \dots, t_i , por s_1, \dots, s_i referidos a la espacialidad³⁵.

Si \mathbf{R}_N es eterna desde el punto de vista potencial, es claro que tanto e_1 como e_2 , como e_i son consecuencia de ello. En el hipotético caso que no fuera eterna, dado que siempre puedo presuponer un instante más, caeríamos en contradicción pues habría que considerar a \mathbf{R}_N no eterna, para dar cuenta de e_1 y e_2 , y eterna, para dar cuenta de e_i , a la vez. Ahora bien, estamos considerando “eterna” en cuanto infinita potencialmente, siempre hay un instante anterior, o uno posterior. No eternidad de un modo “ac-

³⁵ Lo afirmado no presupone necesariamente la existencia de un tiempo y espacio absolutos al modo de Newton.

tual” dado que nos encontramos siempre con un $i < \omega$. Lo mismo cabe afirmar respecto a la espacialidad.

En otro orden de cosas estaría la cuestión de caracterizar con la noción de infinito actual la materialidad de la realidad. Problema difícil de resolver y sobre el cual no hay respuestas claras³⁶. En cualquier caso, el problema de asumir que la realidad natural se identifica con la realidad en su totalidad tal y como la describíamos antes estriba en la cuestión del infinito actual. Es claro que podemos utilizar conceptualmente la noción de infinito actual, así lo ha hecho la matemática a partir de Cantor, pero darle carácter físico al infinito actual es ya otra cuestión. ¿Podemos considerar que la realidad natural es infinita en acto? Parece que no, sólo cabe el infinito potencial. No obstante, es claro que recurriendo al concepto de autocausación antes postulado por la cosmovisión, cabe interpretarlo, ahora sí, como si \mathbf{R}_N estuviera en un permanente proceso de producción de sí misma. Quizás así pudiéramos dar por resuelta la cuestión. Es obvio que esto supone una interpretación “cosmovisional” añadida a nuestra afirmación c_{k1} , o afirmación cosmovisional básica postulada. Pero entonces, si necesitamos la noción de “permanente proceso de creación a sí mismo”, ¿se inicia el proceso alguna vez? Estamos considerando algo de por sí procesual sin atribuirle un inicio. Nuestra cosmovisión c_{k1} tenía una aparente característica de simplicidad. De simple no tiene nada. Se requiere una interpretación muy elaborada, con muchos añadidos a su vez “cosmovisionales”, a la “autocausación” para dar cuenta de la realidad.

2. Indudablemente siempre ha parecido un poco burdo que la realidad que siempre ha sido y será, infinita y eterna, porque sí, sea mera materia a la que no le podamos atribuir pensamiento consciente. El que en su evolución desemboque en individuos pensantes y esto no sea más que un mero accidente parece como demasiado poco. Si los sujetos pensantes se extinguen, ¿entonces qué? Pues nada, mala suerte.

La propuesta de que \mathbf{R}_N es consciente de sí la denomino naturalismo panteísta. El término “panteísmo” connota que no existe una “decisión

³⁶ Un estudio de estos problemas puede verse en William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 2000) y en Graham Oppy, *Philosophical Perspectives on Infinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) con visiones contrapuestas.

libre” por parte de una “conciencia de sí” respecto a la producción de una naturaleza cualitativamente diferente a dicha conciencia, sino que lo que se da es esa propia naturaleza con conciencia de sí misma y que se despliega necesariamente a lo largo de la eternidad.

Con ello nuestra segunda cosmovisión en su forma más básica, siendo c_{k2} la afirmación: “la naturaleza, consciente de sí, –la Naturaleza–, se causa a sí misma”, quedaría como:

$$C_{v2} = \langle C^*, P^*, Q^*, R^*, c_0, c_{k2} \rangle$$

Esta cosmovisión daría cuenta de la realidad natural:

$$R_N = \langle P, M, T, S, L \rangle$$

Cabe considerar el panteísmo como una variación del naturalismo. Si añadimos a la realidad última, la materia en su conjunto, la condición de ser autoconsciente, de tener conciencia de sí, estaríamos en la versión panteísta del naturalismo. Seguimos hablando de dios, que en este caso sigue sin ser “Dios”. Es un “dios” un poco más grande al añadirle la conciencia de sí, pero sigue sin ser el Dios del teísmo, “personal” con libertad y voluntad, trascendente a la naturaleza.

Tradicionalmente han existido dos modalidades de panteísmo, la que comprende la realidad natural como despliegue necesario de esa conciencia de sí –versión idealista– y la que parte de los dos aspectos –conciencia y materialidad– en paralelo, dados ambos desde siempre en una unidad, versión de Spinoza.

¿Qué podemos decir del panteísmo? Pues que tiene exactamente los mismos problemas que el materialismo respecto al infinito más uno añadido por la propia afirmación de que la naturaleza es consciente. ¿Qué base tengo para realizar dicha afirmación? Es claro que nos encontramos con la armonía de la naturaleza, su sistematicidad, su orden o su belleza, y podemos considerar que demandan una conciencia en la misma. Ahora bien, los datos que nos da el cosmos son los mismos que podemos considerar como base para un diseño inteligente o para hablar de un “ajuste fino”. Los datos son iguales para todos. Proponer una conciencia de la naturaleza en función de dichos datos no tiene mayor plausibilidad racional que la de un diseño inteligente. En función de la cosmovisión interpretamos los datos. Afirmar que los mismos llevan a la naturaleza como organismo consciente de sí es una posibilidad que no vale más que las otras.

No hay pruebas concluyente que permitan atribuir a la naturaleza una conciencia de sí y verla, en cuanto totalidad, a modo de un “organismo”; no obstante, el postularlo da pie a todo tipo de “naturalismos religiosos” o “religiones de la naturaleza” en cuanto comienza a considerarse al ser humano dependiente de ella, en cuanto realidad consciente, y por tanto con deberes morales hacia ella. No hay más que fijarse en algunos datos sociológicos para darse cuenta de la situación. El riesgo de esta cosmovisión panteísta es convertirse en religión. Una religión de la Naturaleza. Una religión sin idea de salvación³⁷.

6. Tercera opción: la realidad es Dios

Es obvio que hay una tercera opción: el teísmo cristiano. La realidad que siempre ha sido y será, porque sí, infinita y eterna, es Dios. Dios que es espíritu, personal, consciente sí. La naturaleza ha sido causada, creada libremente, por Dios. En cuanto que crea, Dios es trascendente a la realidad natural y en ningún modo se identifica con ella, hay una distancia radical entre espíritu y materia, entre Dios y naturaleza. Estamos ante un concepto fuerte, el más fuerte, de Dios aplicado al término “dios”. El infinito actual se lo atribuimos a Dios y no a la naturaleza³⁸.

Con ello nuestra tercera cosmovisión en su forma más básica, siendo c_{k3} la afirmación: “la naturaleza ha sido creada por Dios, realidad que siempre ha sido y será, infinita y eterna, consciente de sí, espiritual, personal y libre, que existe porque sí”, quedaría como:

$$C_{V3} = \langle C^*, P^*, Q^*, R^*, c_0, c_{k3} \rangle$$

³⁷ Con lo que, por cierto, desaparecen los supuestos “deberes morales” respecto a ella.

³⁸ A la hora de tratar el infinito actual Cantor distingue entre su aplicación a Dios, infinito actual “absoluto”, y al resto, lo transfinito, véase Carlos Gómez Bermúdez, *Georg Cantor. Obra matemática* (A Coruña: Universidade da Coruña, 2019), cap. 5. También Pedro Castelao, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023), Tercera parte. Para el texto de san Agustín en el libro XII,18 de la *Ciudad de Dios* sobre los números y el infinito véase Gómez Bermúdez, *Georg Cantor. Obra matemática*, 427 ss., y Castelao, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, 350–58.

Esta cosmovisión daría cuenta de la realidad natural:

$$\mathbf{R}_N = \langle P, \mathbf{M}, \mathbf{T}, \mathbf{S}, \mathbf{L} \rangle$$

Desde el momento en que introducimos la noción de Dios creador no podemos dar por hecho que la realidad creada se identifique con la naturaleza. Pudiera ser más amplia que la naturaleza y quedar ésta sólo como parte de la creación. Así pues, siendo \mathbf{R}_C la realidad creada, nos encontraríamos con \mathbf{R}_N formando parte de \mathbf{R}_C y, además, con la posibilidad de seres creados no materiales, espirituales, que constituirían en su conjunto una realidad espiritual, expresada como $\mathbf{R}_E = \langle E, \mathbf{E}, \mathbf{T}, \mathbf{S} \rangle$, siendo el conjunto de elementos de \mathbf{R}_C la unión de elementos que forman parte de \mathbf{R}_N y \mathbf{R}_E . Temporalidad y delimitación –“espacialidad”– son propiedades que se dan siempre en lo creado a diferencia de Dios, eterno e infinito. Con ello, por decirlo de algún modo, la realidad creada es más densa que la mera realidad natural, realidad “estándar”, sin que eso conlleve la necesidad de una interrelación causal entre ambas realidades, natural y espiritual, y la pérdida de la autonomía propia de la realidad natural. A fin de cuentas, la realidad natural implica \mathbf{M} y \mathbf{L} , la espiritual no, sólo “espiritualidad”, lo expresamos con \mathbf{E} . Ambas comparten \mathbf{T} y \mathbf{S} por su condición de creatura.

Visto desde un punto sistemático analizar esta cosmovisión presupone considerar tres aspectos:

1. En primer lugar habrá que reflexionar en detalle sobre el concepto de “Dios” utilizado. Dios, infinito en acto, con una serie de atributos que lo caracterizan. Es trabajo conceptual propio de la teología filosófica. No vamos a entrar en él. Qué duda cabe que si hubiera contradicciones insalvables en el concepto de Dios empleado podríamos afirmar que la cosmovisión carecería de credibilidad. Hay que subrayar que estamos discutiendo sobre el concepto Dios al cual le atribuimos el infinito actual.

2. En segundo lugar nos encontramos con el concepto de naturaleza. Es claro que hay un nivel de esta naturaleza que es el mismo para todos: el universo, o multiverso, del que formamos parte con sus propiedades y leyes, con su autonomía. Si las explicaciones que se hagan de lo que dentro de aquí ocurre no son coincidentes con las de las otras cosmovisiones, mal

vamos. En otras palabras, la ciencia es igual para todos. Si no lo fuera, entonces también la cosmovisión carecería de credibilidad³⁹.

3. En tercer lugar conectamos Dios y naturaleza mediante el concepto de creación. Esto conlleva que:

- De Dios, realidad conceptual, paso a Dios con realidad de verdad, algo que expresamos mediante la afirmación de su “realidad espiritual”. Hablo de un concepto que “existe realmente” pero que, dada su modo de existencia, “espiritual”, automáticamente está en un plano diferente al de lo que existe “materialmente” o de lo que existe sólo “conceptualmente”. Hay una trascendencia de Dios. ¿Puedo saltar de lo material a lo espiritual? Indudablemente es posible desde las propiedades características de lo material saltar a lo espiritual, así lo han hecho a lo largo de la historia del pensamiento todo tipo de pruebas cosmológicas, pero no es un salto que se dé por necesidad a partir de lo característico de lo material. Si fuera un paso necesario no cabrían otras cosmovisiones; pero, si no fuera un paso posible, difícilmente podríamos hablar de una credibilidad de la creencia en Dios creador. Por otro lado, dada la propia realidad de Dios, su infinitud y eternidad, de alguna forma habrá que explicar la inmanencia de Dios al mundo o relación de Dios con el mundo una vez que éste ya se encuentra creado. Si fuera imposible establecer la relación entre ambos, más allá del simple acto creador, tampoco existiría credibilidad.

- A Dios le atribuyo la decisión libre de crear y, presumiblemente, “razones” para hacerlo. La creación es algo querido y causado por Dios⁴⁰. Esto cambia sustancialmente la situación de lo hasta ahora afir-

³⁹ Sobre la relación actual entre cosmología y teología puede verse Claudio Bollini, “La teología ante la física moderna: cuestiones fundamentales para un diálogo posible. Primera parte: La estructura de la realidad física y la acción divina en la creación,” *Revista Teología (Argentina)* 50, no. 112 (2013): 169–202 y Claudio Bollini, “La teología ante la física moderna: cuestiones fundamentales para un diálogo posible. Segunda parte: La teología de la creación ante la cosmología científica”, *Revista Teología (Argentina)* 51, no. 115 (2014): 111–44.

⁴⁰ ¿Por la decisión absoluta y libre de Dios o por su amor incondicional e infinito? Lo mismo cabría decir respecto al “salto” de un estado de finitud de la creación a uno “transfinito” gracias a la acción salvadora del Hijo de Dios. Dios “quiere” la creación y la salvación, ¿cómo hay que entender “querer”? Véase la interpretación de Castelao, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. No hay

mado. Hay que tener en cuenta que el término “Dios” lo usamos de un modo dual en las oraciones, por una parte es empleado predicativamente, así por ejemplo afirmamos “Jesucristo es Dios” o “Zeus es Dios”. El uso predicativo supone una serie de notas conceptuales, continuamente estamos hablando de infinitud y eternidad por poner un ejemplo. Ahora bien, el término “Dios” es usado también como sujeto de oraciones, así afirmamos “Dios te ama” o “Dios me salva”. En este caso empleamos el término como un nombre propio que actúa como designador rígido de un sujeto⁴¹. Es claro que la nota de “personalidad” que atribuimos al concepto posibilita este uso, pero no podemos reducir el uso subjetivo del término a una descripción definida encubierta en cuando que dicho sujeto es uno y el mismo en cualquier mundo posible tomando las mismas decisiones personales únicas desde su libertad. En realidad, para que fuera más claro, dada la complejidad semántica del término “Dios”, habría que indicar siempre nombre y apellidos, o sea “Dios cristiano te ama”, cuando lo utilizamos como nombre propio, es decir, como designador rígido.

Para lo que nos ocupa la cuestión es que sólo conozco el sujeto al que designa ese nombre propio “Dios”, el Dios cristiano que crea, en el marco de una tradición lingüístico-cultural particular que me habla de Él, es decir, en nuestro caso, de una religión histórica, el cristianismo⁴². No conozco la referencia del “Dios cristiano” fuera de lo que el cristianismo afirma de Él y, por lo tanto, no tengo acceso a las “razones” de Dios para crear al margen de lo que el cristianismo dice de Dios. No hay interpretación posible de la tercera cosmovisión separada de la elaboración y desarrollo de la misma realizada históricamente en el cristianismo que, a su vez, presupone la acción y presencia de Dios en la historia. Esto es expresado bajo el término “revelación”, Dios se revela en la historia. Con ello nos vemos abocados a entrecruzar las consideraciones anteriores con las reflexiones cristianas explícitas sobre Dios y habrá que ver cómo las en-

que olvidar la afirmación de san Agustín sobre la creación: “..., aunque ninguna razón humana pueda comprender el motivo divino por que se hizo [*quamvis eamdem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere*]” San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 5ª ed., (Madrid: BAC, 2000), XI,5. Y tampoco cabe postular un “azar” divino.

⁴¹ Véase Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad* (México: UNAM, 1985).

⁴² En el caso de otras propuestas de creación, estas vendrán siempre ligadas también a su particular concreción histórica en una religión determinada.

cajamos. En otros términos, hay que enlazar a Dios con la historia, siendo ésta algo contingente y no necesario, pues no hay otro modo posible de conocer lo que “piensa” Dios⁴³.

7. Indispensabilidad de la teología

Los seres humanos buscamos explicar los procesos que ocurren en la realidad que nos viene dada y en la que estamos inmersos, que no ha sido creada por nosotros, nuestro universo. Desarrollamos explicaciones cosmológicas y nuestra investigación científica deja preguntas abiertas incapaces de ser resueltas por la ciencia. A partir de ahí buscamos comprender la realidad en cuanto totalidad, en esa comprensión se encierra de forma simultánea nuestro interés por comprendernos a nosotros mismo como partes de esa totalidad. Decir “comprensión” supone dar razón, a la vez, de la “totalidad” y de la “existencia individual” bajo una cosmovisión. Ambos aspectos, totalidad y razón de la existencia individual, escapan a las explicaciones científicas del universo, reducidas a lo empírico, a aquello de lo que tenemos experiencia⁴⁴.

El que las cosmovisiones sean “comprensiones” filosóficas, no explicaciones científicas, no implica que no puedan ser justificadas racionalmente. Están sometidas a dilucidación racional. Buscan dar razón de “dios” de un modo conceptual. Ello requerirá una consistencia interna y una compatibilidad con la ciencia. Sin ambas difícil será hablar de justificación racional. Más allá de ello, toda cosmovisión encierra una propuesta de postulados y desarrollos teóricos sin los cuales ésta no se puede elaborar. El ser humano no puede dejar de hacer “teología” sobre “dios”, lo lleva, a diferencia del resto de los seres vivos, “en la sangre”, en su propia naturaleza. Deriva de su propia condición racional y libre. La teología así considerada no deja de ser una disciplina formal, conceptual, de la que no se puede prescindir en cualquier cosmovisión; quizá de un modo similar a como la ciencia natural no puede prescindir de la matemática, de la cien-

⁴³ La historia no es ningún “desenvolvimiento” de Dios al modo como la entienden Hegel y otros.

⁴⁴ “La ciencia estudia los hechos y se nutre de las experiencias. No se ocupa de las causas, que son objeto de la filosofía”, Cepa, *Cosmología física*, p. 25. Primera línea, muy oportuna, del libro.

cia formal, en su desarrollo. Sin matemática no hay ciencia natural, sin teología no hay cosmovisión.

Es factible, en el abanico de cosmovisiones, realizar una propuesta “fuerte” que hable de Dios para dar cuenta de dios. Estará sometida a los mismos condicionantes que el resto de cosmovisiones y, en la medida en que los satisfaga, estará justificada racionalmente en forma similar a las otras cosmovisiones, no tendrá menor racionalidad que ellas en su dimensión de teología. Desde este punto de vista la propuesta cristiana, en su dimensión conceptual, adquiere una credibilidad básica para el creyente. Pero, puesto que postula una “ampliación” de la realidad conlleva, que duda cabe, una aceptación explícita de fe en que la realidad es Dios y la naturaleza creación de Dios. En cuanto dé cuenta conceptualmente de dios no tendrá menor justificación racional que otras cosmovisiones, será teología válida; en cuanto proponga positivamente a Dios, como realidad de verdad, exigirá un añadido de fe y se ampliará a una Teología⁴⁵.

A los seres humanos nos resulta imprescindible hacer teología, no podemos evitarlo, la indispensabilidad de la teología abre la puerta a la posibilidad de la Teología⁴⁶.

Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN. 2000. *La Ciudad de Dios*. 5ª ed. Madrid: BAC.
- AKMAJIAN, ADRIAN, RICHARD A. DEMERS, and ROBERT M. HARNISH. 1984. *Lingüística: una introducción al lenguaje y la comunicación*. Madrid: Alianza.
- BEILBY, JAMES, ed. 2002. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca: Cornell.
- BENACERRAF, PAUL. 2004. “La verdad matemática.” *Ágora* 23, no. 2: 233–53.
- BOLLINI, CLAUDIO. 2013. “La teología ante la física moderna: cuestiones fundamentales para un diálogo posible. Primera parte: La estructura

⁴⁵ Hemos hecho teología y pasamos a la Teología, en realidad, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, el proceso ha sido a la inversa.

⁴⁶ En un tercer artículo espero poder tratar la cuestión de la posibilidad de la Teología.

- de la realidad física y la acción divina en la creación.” *Revista Teología (Argentina)* 50, no. 112: 169–202.
- 2014. “La teología ante la física moderna: cuestiones fundamentales para un diálogo posible. Segunda parte: La teología de la creación ante la cosmología científica.” *Revista Teología (Argentina)* 51, no. 115: 111–44.
- CASTELAO, PEDRO. 2023. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- CELA CONDE, CAMILO JOSÉ, and FRANCISCO J. AYALA. 2021. *Humanos ¿O no?* Madrid: Alianza.
- CEPA, JORDI. 2023. *Cosmología física*. 2ª edición. Madrid: Akal.
- COLYVAN, MARK. 2001. *The Indispensability of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- CRAIG, WILLIAM LANE. 2000. *The Kalam Cosmological Argument*. London: Macmillan.
- CUEVAS, JUAN CARLOS. 2022. *Física moderna*. Edición del autor, ISBN 9788409372751.
- ESCANDELL VIDAL, M. VICTORIA, Coord., 2014. *Claves del lenguaje humano*. UNED. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- FRAASSEN, BAS VAN. 2002. *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press.
- GÓMEZ BERMÚDEZ, CARLOS. 2019. *Georg Cantor. Obra matemática*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- HIERRO S. PESCADOR, JOSÉ. 1994. *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- JIMÉNEZ GÓMEZ, ANTONIO. 2022. *El argumento de indispensabilidad de Quine-Putnam*. Murcia: Ápeiron.
- JOVEN ÁLVAREZ, FERNANDO J. 2024. “¿Existe el alma? El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios.” *Estudio Agustiniiano* 59, no. 1: 95–153.
- KRIPKE, SAUL. 1985. *El nombrar y la necesidad*. México: UNAM.
- LORENZO, JAVIER DE. 1992. *Experiencias de la razón*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- MANZANO, MARÍA, y ANTONIA HUERTAS. 2004. *Lógica para principiantes*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, JESÚS. 1994. *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- . 2009. *La cultura humana*. Madrid: Espasa.
- MUTSCHLER, HANS-DIETER. 2002. *Naturphilosophie*. Grundkurs Philosophie, 12. Stuttgart: Kohlhammer.
- OPPY, GRAHAM. 2006. *Philosophical Perspectives on Infinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLANTINGA, ALVIN. 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford.
- . 2011. *Where the conflict really lies. Science, religion, and naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- QUINE, WILLARD V. O. 1968. *Palabra y Objeto*. Barcelona: Labor.
- . 2002. “Dos Dogmas del Empirismo.” en *Desde un punto de vista lógico*, Willard v. O. Quine, 61–91. Barcelona: Paidós.
- RODRÍGUEZ CONSUEGRA, FRANCISCO. 2004. “Lo que es y lo que no es la verdad matemática.” *Ágora* 23, no. 2: 227–32.
- STEINER, MARK. 1998. *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*. Harvard University Press.
- TAYLOR, CHARLES. 2017. *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*. Madrid: Rialp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1973. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

Textos
y
Glosas

De Cervantes y maricas¹

José Luis Eugercios Arriero
RCU Escorial-María Cristina / Madrid Study Center (GWU-UAM)
<https://orcid.org/0000-0003-3533-8709>
jl.eugercios@rcumariacristina.com

Recibido: 25 septiembre 2024. / Aceptado: 20 octubre 2024

Resumen: A propósito de la (pen)última vuelta sobre la presunta homosexualidad de Miguel de Cervantes, esta vez a cargo de Alberto J. Sanjuán, recapitulo el estado de la cuestión y concluyo que no hay

pruebas ni indicios fuertes que la sustenten.

Palabras clave: *Cervantes, homosexualidad, Blanco de Paz, Hasán Bajá*

About Cervantes and “queers”

Abstract: Regarding the (pen)ultimate round of speculation about the alleged homosexuality of Miguel de Cervantes, this time supported by Alberto J. Sanjuán, I recapitulate the state of the question to

conclude that there is no evidence or strong indications to support it.

Keywords: *Cervantes, homosexuality, Blanco de Paz, Hasán Bajá*

¹ Este trabajo se ha beneficiado del proyecto de investigación PID2020-117488GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, en el marco del proyecto de I+D+i, convocatoria 2020, del programa estatal de generación del conocimiento y fortalecimiento científico y tecnológico, desde el 01/09/2021 hasta el 31/08/2025.

Vale, el título parece, o es, un *clickbait* tan de manual que no me entretendré en justificar lo que no va a creer casi nadie: que no me mueven la provocación gratuita ni el afán de métricas. Sencillamente, porque así me vino así se queda; y eso que ciertas licencias exigen, no se me escapa, ciertos galones. Concédase también, ya puestos, y paran aquí las excusas *non petitas* que no es menos provocador el título que me da ocasión y pretexto: *Grandes maricas de la Historia*, aunque vaya en descargo de su autor que no son la misma cosa un libro de divulgación y una nota que se quiere académica. De hecho, tampoco es común que en revistas como esta que tan generosamente me cede unas páginas se hable de libros de divulgación, ni siquiera por reseña salvo que el reseñado sea algún autor de esos del canon, que tampoco se da aquí el caso. Todavía más raras son, no me viene ahora ninguna a la mente, las reseñas parciales. Pues me dispongo, en efecto, a comentar tan solamente el último apartado del último capítulo de un libro de divulgación. No me siento cualificado para decir palabra sobre el resto, que no entra en mi negociado habitual ni tampoco me la pide, aunque lo haya leído con atención y no poco provecho. Ahora bien, de Cervantes, algo sí creo que puedo decir, aunque será principalmente para recordar lo que otros más autorizados ya dijeron antes²; y una nueva vuelta sobre su supuesta homosexualidad sí pedía comentario. Va, pues, el mío.

Grandes maricas de la historia lo firma Álvaro J. Sanjuán, desde aquí AJS. Filólogo de formación, que para lo que ahora ocupa tiene algún interés. AJS lleva ya un tiempo empeñado en «sacar del armario» a cuantos más de tantos ilustres homosexuales como en la Historia han sido pero cuya orientación sexual viene tapando la historiografía tradicional (2022: 14). La cosa comenzó en podcast y, a lo que se ve, daba para libro del mismo título: Alejandro Magno, Adriano, Ricardo Corazón de León,

² La orientación sexual del autor del *Quijote* ya la abordaron voces bien autorizadas dentro del cervantismo que irán saliendo a lo largo de estas páginas. Como tampoco se trata de andar descubriendo mediterráneos a estas alturas, adelanto que el estado de la cuestión más completo y actualizado se encontrará en el estudio preliminar de Adrián J. Sáez, el AJS por excelencia cuando de Cervantes se trata, para su muy pulcra edición de *La información de Argel* (2019: 29-53).

Eduardo II de Inglaterra, Miguel Ángel, Leonardo, Montaigne, Luis XIII, Newton, Washington, Andersen, Chaikovsky, Karl Heinrich Ulrichs y Magnus Hirschfeld desfilan por los seis primeros capítulos, ingeniosamente rotulados; y vienen a completar la nómina, en ese séptimo que se da a modo de coda, los que AJS moteja de «Grandes éxitos nacionales». Sorprende, por cierto, que sean tan pocos cuando el podcast les dedicó su correspondiente episodio a reconocidos homosexuales patrios como Lorca o Cernuda; o a la novohispana Juana Inés de la Cruz, de cuyo caso habría mucho que decir. En fin, como aquí se trata del libro, los «éxitos nacionales» seleccionados son Francisco de Asís y Borbón, Antonio de Eraso y nada menos que Miguel de Cervantes. Sí, el autor del *Quijote* «cosía para la calle» (2022: 15) pero, avisa AJS, la academia ha mirado hacia otro lado a fin de no mancillar su gran nombre. Antes de las pruebas, el hombre de paja:

Vamos a ver, señores, si a la altura del último capítulo aún no os ha quedado claro que ser homosexual no mancilla a nadie ni es intrínsecamente peor ni mejor que ser hetero, ¿para cuándo esperaréis la revelación? A ver si abríis un poco la cabecita, que ya va siendo hora (2022: 227).

Ante inicio tan rotundo, y que suscribo a la letra si se quita lo de «señores», el lector medio esperará pruebas poco menos que incontestables de la homosexualidad de Cervantes. Siendo que AJS es, y ya anoté que el dato interesaba, filólogo de formación, yo mismo acometí la lectura de este apartado con cierta predisposición favorable, quizás porque no había leído todavía los anteriores. Tampoco esperaba la prueba del nueve, ni tan siquiera fuentes o testimonios inéditos, más que nada porque ciertos hallazgos se sacan en *papers* bien indexados; pero sí, qué menos, una panorámica más ancha y ecuánime del estado de la cuestión, y una trabazón argumental algo más consistente. El caso es que AJS arranca prudente en sus planteamientos, y admite que probar la orientación sexual de cualquier personaje exige evidencias harto improbables en el tiempo que nos ocupa, tales como una confesión escrita. De aquí a afirmar que «el silencio absoluto respecto a las relaciones personales de naturaleza sentimental habla por sí solo» (2022: 228) hay, eso sí, un salto demasiado largo. Más, si cabe, cuando Cervantes no cultivó aquel exhibicionismo autobiográfico tan querido por los poetas de la generación siguiente, Lope y Liñán a la cabeza. Aun así, el *Viaje del Parnaso* sugiere que había dejado en Italia un hijo,

aquel Promontorio con quien entabla coloquio en el capítulo octavo (1997: 154-155). Nada prueba este Promontorio, al que Lucía Megías se refiere como «el hijo napolitano que Cervantes nunca tuvo» (2016: 176), pero me sigo inclinando a pensar, con Antonio Rey (2000: 19), mi maestro, que sí existió, bien que seguramente con otro nombre. En cualquier caso, no habría estado de más alguna mención por parte de AJS, aunque fuera para negar su existencia.

De uno u otro modo, aquello fue antes de Argel, de donde vienen los rumores sobre la presunta homosexualidad de Cervantes. Como es sabido, la galera Sol, en la que se había embarcado para regresar desde Italia, fue abordada el 26 de septiembre de 1575, cuando se hallaba ya a la altura de las costas catalanas, por la flotilla pirata de Arnaut Mamí, renegado de origen albanés. El joven soldado, no había cumplido todavía los treinta, terminó por ser vendido a Hasán Bajá, pachá de Argel y, según término de la época, sodomita reconocido. De su crueldad, que no de sus inclinaciones, iba a dejar constancia, en el capítulo XL del primer *Quijote*, el capitán Ruy Pérez de Viedma:

Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquel; y esto, por tan poca ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacía no más de por hacerlo, y por ser natural condición suya ser homicida de todo el género humano. Sólo libró bien con él un soldado español, llamado tal de Saavedra [...] (2011: I, 578).

Es de sobra conocido este fragmento, entre otras cosas, porque se suele citar a propósito del cautiverio del tal de Saavedra, quien ciertamente salió de Argel «vivo y con todos sus apéndices faciales», según aclara AJS (2022: 231). A qué se debiera semejante fortuna cuando cargaba con cuatro intentos fallidos de fuga viene siendo objeto de debate desde hace tiempo. La historiografía más tradicional suele aducir el alto precio que se le había puesto a su libertad, quién sabe si por la documentación que portaba en el momento de ser apresado, a saber, un permiso de licencia firmado por Juan de Austria y una hoja de servicios firmada por el Duque de Sessa. Se han propuesto, sin embargo, otras posibles explicaciones, de las que ya ha dado cumplida noticia y, cuando procede, el oportuno comentario, Adrián J. Sáez (2019: 29-31): la admiración que Cervantes suscitaba en Hasán Bajá, su habilidad para contar cuentos, el haber renegado de la fe cristiana, algún amorío con la hija de Agí Morato o, ya

se echaba en falta, algún amorío con el propio Bajá. Sin que sea este el lugar para examinarlas todas, sí me interesa volver, y poco más abajo se verá por qué, sobre la de Carroll B. Johnson, para quien los famosos intentos de fuga quizás fueran en verdad parte de su trabajo. Vamos, que el Cervantes de Argel se habría ganado la vida, resume Lucía Megías, como *passieur* dedicado al «negocio del transporte clandestino de cautivos» (2016: 232), tan lucrativo para la economía de la plaza norteafricana, y que tan bien conocía, según ilustran la recién citada historia del capitán cautivo o la novelita ejemplar de *El amante liberal*. Esta hipótesis podría explicar cómo se las apañó para sobrevivir al presidio más duro del tiempo sin merma de sus apéndices faciales pero, sobre todo, su enemiga con Juan Blanco de Paz, que también vendrá al caso algo más abajo. Lo de que el autor del *Quijote* se desempeñara como poco menos que un tratante de cautivos sigue sin cuajar del todo, quizás porque casa mal con esa otra imagen heroica que todos preferimos. Así, Antonio Rey nunca dejó de privilegiar sobre todas las cosas, antes y después del trabajo de Johnson, aquella «insobornable entereza del cautivo Cervantes en la defensa de su libertad» (2000: 21, 2005: 36). Entereza que, por otra parte, nadie niega, y que avalan unos cuantos testimonios de la época, aunque pudieran ser de parte varios de ellos.

Vayamos, sin embargo, a esa supuesta relación, de momento tanto da si solo carnal o también sentimental, entre Cervantes y Hasán Bajá. Es la vía que prefiere, era de esperar, AJS, y se acoge a que de ella se había hecho eco en su día el mismísimo Jean Canavaggio (2015: 126). Sucede que, ya que se cita, el añorado maestro de cervantistas también afirmó en una entrevista de 2016 que «no hay ningún tipo de prueba». Y creo francamente que, de haberse dado tal relación, el novelista no habría especificado que «solo libró bien» él. No es de la misma opinión AJS, y ofrece dos pruebas bien conocidas por la crítica pero que al profano le resultarán, cuando menos, estimulantes: «la acusación de un tal Juan Blanco de Paz [...] por hacer cometido allí “cosas viciosas”» y un soneto, «atribuido a Lope de Vega, que pone en duda la *virilidad* de Cervantes» (2022: 223). Pues sí, existen tanto la acusación como el soneto, pero habría sido de agradecer que AJS se hubiera ocupado en recordarnos algo de lo que la crítica ha dicho sobre ambas supuestas pruebas.

En lo que toca a Juan Blanco de Paz, miembro que fue de la Orden de Predicadores, no descarta Lucía Megías que estuviera preparando «una

información para desacreditar a Cervantes», pero «o no se llevó a cabo o se perdió en los meandros de la corte» (2016: 219). Nos ha llegado, eso sí, la contestación que se da en *La información de Argel*, que leo por Sáez y donde el testigo número once responde a la pregunta veinte en los siguientes términos:

Que todo lo que en esta pregunta se trata es en realidad de verdad, público y manifiesto, porque lo que este testigo sabe y pasa es acerca de las particularidades expresadas en esta dicha pregunta, que este testigo en poco de tiempo muy enemigo con el dicho Miguel de Cervantes; y en esta sazón, oyó este testigo a una persona decir *algunas cosas viciosas y feas* contra el susodicho Miguel de Cervantes; y luego en aquel punto procuró este testigo con grande instancia en todo Argel inquirir y saber si contra el dicho Miguel de Cervantes, que es el que lo presenta por testigo, había *alguna cosa fea y deshonesta que a su persona viniese mácula* y halló por grande mentira lo que se había hablado por la dicha persona [...] (2019: 201-202).

De manera que Blanco habría acusado a Cervantes, la cursiva era mía, de «cosas viciosas y feas» y de «alguna cosa fea y deshonestas». También advierte Sáez (2019: 42) que tales cosas feas podrían ser no solo la sodomía, sino el contacto con musulmanes y renegados o, con más motivo, que el propio Cervantes hubiera renegado de su fe. Supongamos, de todos modos, que se refieran a la sodomía, como me sigue pareciendo más probable: ¿quién era y qué movía al tal Blanco para arrojar una acusación tan grave? Por de pronto, Eisenberg se ha referido a él como «un desequilibrado, premiado en Argel por su traición contra sus compatriotas con una jarra de manteca, alusión ineludible al sexo anal» (2004), y de nuevo extraña que ASJ no recoja también esta opinión, más que nada porque en otra parte si le vale a la autoridad del cervantista estadounidense. Lo de que Blanco fuera un desequilibrado no deja de ser juicio de valor, pero sí incurrió en traición, porque resulta que aquel cuarto intento de fuga o traslado de cautivos, según se mire, organizado por Cervantes debió de fracasar justamente por un soplo del ex-dominico. Tampoco nos consta qué le movió a delatar a sus correligionarios, unos sesenta cristianos que quedaron en tierra. Lucía Megías ha sugerido que quería quizás «desemascarar a Cervantes y mostrar la verdadera finalidad de sus esfuerzos redentores», esto es, que ejercía de *passeur*; o, por qué no, incluso quería él mismo «participar del negocio» (2016: 233). Supongo que a eso se re-

fiere Canavaggio cuando alude a su envidia, aunque tampoco descarta que actuara movido por «despecho de no haber sido aceptado entre los que se fugaban» (2015: 123). Son todo conjeturas, cierto, pero lo que parece claro es que Blanco truncó el plan; y, con sesenta hombres traicionados a sus espaldas, no resulta descabellado suponer que necesitara, cito de nuevo a Antonio Rey, «una pantalla para desviar la atención de su felonía» (2000: 37). Vamos, que su testimonio, a falta de que lo refrenden fuentes mejores, dista mucho de ser concluyente.

Respecto al soneto de marras, es el siguiente, que reproduzco por la edición de Montero Reguera aunque altero algo la puntuación atendiendo al sentido:

Pues nunca de la Biblia digo le-,
no sé si eres, Cervantes, co- ni cu-,
sólo digo que es Lope Apolo, y tú
frisón de su carroza y puerco en pie.

Para que no escribieses, orden fue
del Cielo que mancases en Corfú.
Hablaste, buey, pero dijiste mu:
¡oh, mala quijotada que te dé!

Honra a Lope, potrilla, o guay de ti,
que es Sol y, si se enoja, lloverá.
Y ese tu *Don Quixote* baladí,
de culo en culo por el mundo va
vendiendo especias y azafrán romí,
y, al fin, en muladares parará (1992: 101).

Se trata de una respuesta directa a otro previo, esta vez antilopesco, y que alguna vez se le ha dado a Cervantes, aunque también a Góngora. Como del primero figura en la edición de sus *Poesías* a cargo de Adrián J. Sáez, que es la que sigo ahora:

Hermano Lope, borrame el sone-
de versos de Ariosto y Garcila-,
y la Biblia no tomes en la ma-,
pues nunca de la Biblia dices le-.

Tambien me borraras *La Dragonte-*
 y un librillo que llaman del *Arca-*,
 con todo el comediaje y epita-,
 y por ser mora, quemaras la *Ange-*
 Sabe Dios mi intencion con *San Isi-*,
 mas quiérole dejar por lo devo-;
 borrame en su lugar *El peregrí-*
 y en cuatro lenguas no me escribas co-,
 que supuesto que escribas boberi-
 las vendran a entender cuatro nacio-.
 Ni acabes de escribir la *Jerusa-*:
 bastale a la cuitada su traba- (2016: 411).

Del primer soneto, que es el que interesa, piensa Salazar Rincón «que debió de ser compuesto por el propio Lope o alguno de sus amigos» (2011: 703). Más me inclino por la segunda opción, que al Fénix nunca le faltaron los que salieran por él y ahí está, por ejemplo, quien quiera que se ocultase tras Fernández de Avellaneda. Lo que no se puede obviar es que aquí se ataca a Cervantes por motivos varios entre los que se encuentra, a qué negarlo, su presunta homosexualidad: ¿es esto prueba de nada? Y, sobre todo, ¿por qué Lope y los suyos no explotaron más esta veta tan jugosa, sobre todo por aquellos años entre los dos *Quijotes* verdaderos, que es cuando la enemistad arreció más? No, definitivamente, un poema aislado rara vez valdrá por sí mismo ni siquiera como indicio duro de aquello que denuncia; y ahora sí creo que los silencios de Lope pueden indicar algo.

Pero sigue todavía AJS, y esta vez sí acude a Eisenberg para certificar que «a Cervantes no le faltaron oportunidades de practicar el pecado nefando, pues se movía en ambientes homoeróticos como pez en el agua» (2022: 233). La coma separa algo razonablemente obvio de un juicio de valor con implicaciones que no se prueban. O sí, piensa AJS, pues lo acompaña de una batería de indicios dados con tal concisión y rotundidad que parecen destinados a concluirlo, siquiera por argumentación convergente. Son estos que siguen, y conservo la numeración con que aparecen por mejor conservar, con ella, el efecto que hace su lectura (2022: 233-234):

- Primero, Cervantes anduvo por Nápoles, descrita en el *Quijote* como la ciudad más viciosa del mundo.
- Segundo, es sospechoso que lograrse ponerse al servicio de «un joven cardenal que era bastante vivalavirgen, empleo que ya resulta sospechoso de por sí porque Cervantes no tenía mérito alguno para conseguir dicho trabajo».
- Tercero, fue cautivo de Hasán Bajá.
- Cuarto, está probada su amistad con homosexuales como Cristóbal de Mesa.
- Quinto, conoció bien Sevilla.
- Sexto, era aficionado a los naipes y frecuentaba las casas de juego, donde solían acudir también prostitutas.

De manera que el lector entiende a la primera qué pudo ameritar el joven Cervantes ante Giulio Acquaviva, creado cardenal al poco de conocerse ambos: por supuesto que no tuvo nada que ver la amistad de Acquaviva con Ascanio Colonna, quien se había rodeado de una camarilla literaria, cosa nada infrecuente en aquella época. En cuanto a lo de tener amigos homosexuales, confieso que no esperaba este argumento por parte de AJS, aunque quizás también yo estoy deslizando ahora un hombre de paja. En fin, será tan tedioso como innecesario entrar a refutar punto por punto el argumentario, que se les podría aplicar a tantos soldados del tiempo; pero aceptemos que nuestro novelista se movía «como pez en el agua» entre homosexuales: de nuevo, ¿qué prueba esto? Nada, claro, pero entonces AJS nos vuelve sobre la discreción de Cervantes en lo que toca a su vida sentimental y se pregunta si «no será indicativo de su sexualidad su breve y frustrado matrimonio y la ausencia de amantes femeninas» (2022: 234). Esto debe de haberlo tomado de Eisenberg, pero el mismo crítico había reconocido que «el matrimonio, en las obras cervantinas, no parece un estado tan deseable para el varón como necesario para la sociedad» (2004); y me parece que de esta idea da razón principalmente *El juez de los divorcios*, pero también *La fuerza de la sangre*, las historias de Marcela y Dorotea en el *Quijote*, o el mismo *Persiles*. Con respecto a la ausencia de amantes, que convendría matizar con un prudente «que sepamos», ¿por qué no vale ahora la discreción cervantina? Y, con todo, justamente en 1584, que es el año de su matrimonio con Catalina, había tenido de Ana Villafranca de Rojas a su única hija, Isabel: «como si tener

descendencia te convirtiese, automáticamente, en heterosexual», se nos había prevenido ya en el prólogo (2022: 15), y es verdad; solo que una hija natural quizás sí pueda ser indicio de algo. Lo que no hace AJS, y le honra renunciar a lo que se le ofrecía como salida bien tentadora, es comprar sin más la hipótesis nunca probada de que Isabel era en verdad hija de Magdalena, hermana del novelista, y Juan de Urbina. Aun así, como hija de Cervantes ha pasado y, más allá de que lo fuera, quizás sí merecía algo más que una breve y no contextualizada alusión (2022: 230).

Independientemente de si dejó descendencia o no, lo que tampoco decide nada, a AJS no le queda sino aceptar que no podemos «considerar un hecho que [Cervantes] se acostaba con otros hombres», pero matiza que le parece «más que posible, por sus circunstancias biográficas y por lo que nos cuentan sus contemporáneos» (2022: 234). De ser criterio dichas circunstancias, muchísimos soldados españoles, y no digamos ya los cautivos, se habrían acostado también con otros hombres, que a lo mejor sucedía; y sus contemporáneos ya se ha visto lo que cuentan. Queda, eso sí, la inmensa obra cervantina, que solo se comprende desde su muy peculiar autobiografismo. Peculiar porque, según quedó anotado más arriba, no lo cultiva a esa manera exhibicionista de Lope, quien tan pronto se disfrazaba de moro como de pastor para airear por la corte sus amores y, de paso, irse forjando esa estilizada imagen de amator impenitente que hasta hoy nos ha llegado. Al discreto autor del *Quijote*, por el contrario, le interesa bastante menos ficcionar su vida y no se identifica plenamente con ningún personaje, aunque muchos de ellos se nutren de su propia experiencia: valga de nuevo como ejemplo la novelita del capitán cautivo, porque aquel Ruy Pérez de Viedma que tanto tiene de Cervantes no es el «tal de Saavedra». Por cierto que, de común, los personajes más complejos en su obra suelen ser mujeres, y sobre este particular conviene consultar los trabajos de Florencio Sevilla (2006) y Francisco Peña (2017). Que qué pintan aquí las mujeres, se dirá. Pues que Eisenberg, en el trabajo que AJS tan bien conoce, escribe que «todo en Cervantes lleva al personaje, y al lector, hacia la mujer. A Galatea, a Teolinda, a Preciosa, a Isabel, Costanza y Leocadia, a Dulcinea, a Marcela, a Auristela, hasta a la anónima hija de Doña Rodríguez que capta la voluntad lacayuna de Tosilos. Todas jóvenes, todas hermosas, todas calladas, sumisas o en el caso de Dulcinea, incluso imaginarias» (2004).

Y, justo antes, ha confesado que «no percibo en las obras de Cervantes ninguna atracción, ni siquiera tácita, hacia los muchachos». Que suelen ser, añadiré, fervorosamente carnales, y siempre hacia el sexo opuesto, con la casi sola excepción de Lorenzo de Miranda, hijo del Caballero del Verde Gabán en el segundo *Quijote* y mozo sin amores. Aquí deja Eisenberg la «pregunta interesante» de «si el mal poeta Lorenzo representa, en esta gama de tipos que es *Don Quijote*, al homosexual» (2004). No lo creo, francamente, pero, en el lugar de AJS, no habría dejado de agarrarme a este clavo. Ni al de las relaciones homoamicales, tan trabajadas por nuestro novelista y que no se le escapa a Eisenberg: «Anselmo y Lotario, Cipión y Berganza, Rincón y Cortado, Timbreo y Silerio, Diego Carriazo y Tomás Avendaño, el autor y Cide Hamete, Don Quijote y Sancho, incluso Rocinante y el rucio» (2004). Del autor, que sería mejor decir narrador, y Cide Hamete, no me parece que hagan en rigor pareja, o no más que el narrador y el propio Cervantes; sino que se trata de dos instancias narrativas complementarias en esa compleja *mise en abyme* que compone el *Quijote*. En cuanto a las demás parejas listadas, dudo que alguna se pueda prestar a una lectura en clave homoerótica; y Canavaggio, en la entrevista precitada, era tajante: «no tienen ni una pizca de homosexuales. Son totalmente amistades de camaradería entre hombres» (2016).

Ya digo que AJS no se mete en este jardín, aunque no se priva de recordar la querencia de Cervantes por los pares masculinos, con especial atención al de Quijote y Sancho; y, las cosas como son, el hecho de que no le quiera sacar punta a la peculiar relación que mantienen ambos dice mucho en su favor. Era, desde luego, una vía más hábil que la del no menos peculiar universo sentimental del hidalgo enloquecido, de quien dice que «se presenta no sólo [sic] célibe, sino con una ausencia absoluta de relaciones con mujeres y un inusitado desinterés por ellas más allá del ideal inexistente de Dulcinea del Toboso» (2022: 231). También en este punto debo discrepar. Sobre el erotismo en el *Quijote* hay ya un sólido trabajo a cargo de Montero Reguera (1994), y varios de los episodios más interesantes en este sentido los ha comentado mi buen amigo Eric Clifford Graf en su curso online, disponible en YouTube, sobre la novela. Aquí se trata, no obstante, de su protagonista, así que será mejor volver al hilo por no perderlo. Dice AJS que don Quijote muestra un «inusitado desinterés» hacia cualquier dama que no sea su idealizada Dulcinea, y es verdad que de primeras parece ajeno a ese deseo sexual que sí manifiestan otros per-

sonajes. Lo que no quiere decir que no lo tenga él mismo, e incluso alguna vez se diría que teme sucumbir a la tentación de la carne femenina. Pienso en el episodio de Maritornes, en 1605,

[...] cuando don Quijote la sintió, y, sentándose en la cama, a pesar de sus bizmas y con dolor de sus costillas, tendió los brazos para recibir a su fermosa doncella. La asturiana, que, toda recogida y callando, iba con las manos delante buscando a su querido, topó con los brazos de don Quijote, el cual la asió fuertemente de una muñeca y, tirándola hacía sí, sin que ella osase hablar palabra, la hizo sentar sobre la cama. Tentóle luego la camisa, y, aunque ella era de harpillera, a él le pareció ser de finísimo y delgado cendal (2011: 304).

O en el de la dueña Rodríguez, en 1615, donde el caballero se pregunta:

¿Quién sabe si el diablo, que es sutil y mañoso, querrá engañarme agora con una dueña, lo que no ha podido con emperatrices, reinas, duquesas, marquesas ni condesas? Que yo he oído decir muchas veces y a muchos discretos que, si él puede, antes os la dará roma que aguileña. Y ¿quién sabe si esta soledad, esta ocasión y este silencio despertará mis deseos que duermen, y harán que al cabo de mis años venga a caer donde nunca he tropezado? (2011: 558).

Vaya, que al simpar, y parece que virgen, caballero de La Mancha sí le atraen, quizás más de lo que él mismo quisiera, las mujeres. Y por supuesto que no pretendo que don Quijote sea Cervantes pero, si se aporta como argumento, en la novela esto es lo que hay.

Conclusión

Tengo para mí que, de no ser por Juan Blanco de Paz, no se habría abierto nunca el melón de la posible homosexualidad de Cervantes. E incluso, más para bien que para mal, ha inspirado muy sugerentes aproximaciones al poco convencional tratamiento de las relaciones sentimentales en la obra del prócer de nuestras letras. Siquiera por ello, bienvenido sea Blanco a los estudios cervantinos igual que Pilatos entró en el Credo; y, ya que la acusación, porque en su tiempo lo era, está ahí, claro que

procede adoptarla como prisma provisional desde el que escudriñar la bio-bibliografía de Cervantes en busca de otros datos que la puedan sustentar. Alguno hay, pero creo haber mostrado que, tomados con cierta objetividad, todos admiten retorsión y, las más de las veces, esta resulta más convincente.

¿Qué sucedió en Argel, de donde parece que viene el caso? Nadie lo sabe. Puestos a suponer, no es descabellado pensar que Hasán Bajá aprovechase su caudal de esclavos para solazarse con alguno de ellos, ni es imposible que Cervantes llamase su atención a tales efectos. Ya he dicho que, si hubo algo más, se me hace extraño que no trascendiera para provecho de Lope y los suyos, pero también que esto no demuestra nada. Ahora bien, pongámonos en el supuesto de que Cervantes y el pachá hubieran mantenido comercio carnal: ¿quién nos dice si fue consentido por ambas partes? Pudo ser que sí, o que no, o que de aquella manera, porque esto es todavía más difícil de probar. Y, si la respuesta es que no o que de aquella manera, convengamos que el episodio, por más que se hubiera repetido, no convierte a Cervantes en homosexual. Pero vaya, que llegar hasta aquí exige que se cumplan demasiados supuestos y, hoy por hoy, el único que podemos dar por cierto son las aficiones del soberano de Argel.

¿Se puede negar taxativamente que Cervantes mantuviera alguna vez relaciones con otros hombres? Según me curé en otra parte y sobre otro particular, la *probatio diabólica* exige ciertas cautelas, por cuanto rara vez no deja abierta la puerta a que un nuevo dato venga a desdecirnos. A la luz de lo que sabemos, sin embargo, parece lo menos probable. En cuanto a esos supuestos indicios que alguna vez se aducen, ¿son compatibles con un Cervantes homosexual? Por serlo, claro que lo son, y por ello se ponen sobre el tapete. Ahora bien, si a alguien le da por proponer, pongamos por caso, que nuestro primer novelista se sintió llamado en un determinado punto de su vida a la guarda de la continencia perfecta, imagine cada cual los motivos que prefiera, esos mismos indicios serían igual de compatibles, e incluso me atrevo a decir que más, con un Cervantes decidido a permanecer casto: a fin de cuentas, es un hecho, y quizás bien significativo, que no se volvió a casar ni se le conocen relaciones tras su único matrimonio. Y aclararé que para nada creo que haya aquí ningún componente religioso o moral, pero tampoco una sexualidad reprimida. Me parece sencillamente que, en dicho punto de su vida, y a saber por qué, se desencantó de amores; pero no deja de ser también una impresión.

Acabará. Si AJS piensa que Cervantes era homosexual, como otros pensamos que no lo era, hace bien en defenderlo. Es más, se agradece que lleve a sus lectores una cuestión que estaba ahí y de la que seguramente no tenían noticia, aunque estuviera razonablemente solucionada por la tradición crítica. Hasta aquí, nada que objetar. El problema es que, en su empeño, fuerza alguna que otra vez el argumento y casi siempre elude la contraprueba. Siendo que lo hace con una prosa amable y que le ampara una formación más que bien aprovechada, quien accede a su lectura sin prejuicios pero sin conocimientos previos llega fácilmente a donde quiere ser llevado: a que Cervantes, con toda probabilidad, fue homosexual pero la academia lo ha ocultado o, cuando menos, ha corrido un tupido velo sobre el asunto a fin de no mancillar un mito. Que ni siquiera esto último se sostiene. Quizás en tiempos de Entrambasaguas pudiera ser así, pero hoy no. Hoy, cuando sacar del armario a cualquier figura prominente del ramo que se quiera ya le aseguraría a uno ver su nombre elevado al Olimpo de las métricas, no sé quién iba a renunciar a hacerlo con el autor mismo del *Quijote*. Por amor a la verdad y, de paso, a la posteridad. Me parece que esto también hay que tenerlo en cuenta.

Bibliografía

- CANAVAGGIO, JEAN (2015). *Cervantes*, Madrid, Austral.
- CANAVAGGIO, JEAN (2016), «El público no estaba preparado para entender el teatro de Cervantes», en *Granada Hoy*, 26-abr-2016: https://www.granadahoy.com/ocio/publico-preparado-entender-teatro-Cervantes_0_1020798308.html.
- CERVANTES, MIGUEL DE (1997). *Viaje del Parnaso*, ed. F. Sevilla y A. Rey, MADRID, ALIANZA EDITORIAL.
- CERVANTES, MIGUEL DE (2011). *Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Sevilla, Madrid, Alianza Editorial.
- CERVANTES, MIGUEL DE (2016). *Poesías*, ed. A. J. Sáez, Madrid, Cátedra.
- CERVANTES, MIGUEL DE (2019). *Información de Argel*, ed. Adrián J. Sáez, Madrid, Cátedra.
- EISENBERG, DANIEL (2004). «La supuesta homosexualidad de Cervantes»: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-supuesta-homosexualidad-de-cervantes-0/html/ffd77c6e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html.

- JOHNSON, CARROLL (2004). «Cervantes y la economía argelina, 1575-1580», en *Clm.economía: Revista económica de Castilla – La Mancha*, 5: 189-212.
- LUCÍA MEGÍAS, JOSÉ MANUEL (2016). *La juventud de Cervantes. Una vida en construcción*, Madrid-México-Buenos Aires-San Juan-Santiago, Edaf.
- MONTERO REGUERA, JOSÉ (1992). «Epistolario de Miguel de Cervantes», en *Castilla: Estudios de literatura*, 17: 81-102
- MONTERO REGUERA, JOSÉ (1994). «Mujer, erotismo y sexualidad en el *Quijote*», en *Anales cervantinos*, 32: 97-116
- PEÑA, JUAN FRANCISCO (2017). *Cervantes y la libertad de las mujeres*, Madrid, Universidad de Alcalá.
- REY HAZAS, ANTONIO (2000). *Miguel de Cervantes*, Madrid, Eneida.
- REY HAZAS, ANTONIO (2005). *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid, Eneida.
- SALAZAR RINCÓN, JAVIER (2011: 703). «Insulto y exclusión social. Algo más sobre la polémica entre Cervantes y Lope», en *Bulletin hispanique*, 113.2: 701-724.
- SANJUÁN, ÁLVARO J. (2022). *Grandes maricas de la Historia*, Madrid, Penguin.
- SEVILLA ARROYO, FLORENCIO (2006). Las mujeres en la literatura cervantina, en S. Gil-Albarellos y M. Rodríguez Pequeño (eds.), *Ecossilenciados. La mujer en la literatura española. Siglos XII al XVIII*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua: 173-194.

La institución libre de enseñanza y sus autores leoneses

Ramón Natal Martínez
Licenciado en Filosofía y CCEE
filonatal@hotmail.com

Resumen: El artículo explica los fines pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza, sus intenciones renovadoras de la pedagogía de su tiempo, especialmente en la enseñanza primaria y secundaria. Asimismo, se refiere a sus furibundos detractores, que dieron finalmente al traste con todas sus innovaciones. En la segunda parte, se explican las ideas funda-

mentales de los autores leoneses más importantes de la Institución, aludiéndose a la heterodoxia de su pensamiento y su afán común de cultivo de la idea de tolerancia, así como su particular concepto de la religión.

Palabras clave: tolerancia, cultura, religión, heterodoxia, pedagogía.

The free teaching institution and its leonese authors

Abstract: The article explains the pedagogical purposes of the Free Teaching Institution, its intentions to renew the pedagogy of its time, especially in primary and secondary education. It also refers to its furious detractors, who finally put an end to all its innovations. In the second part, the fundamental ideas of the most important Leonese authors of the

Institution are explained, alluding to the heterodoxy of their thought and their common desire to cultivate the idea of tolerance, as well as their particular concept of religion.

Keywords: tolerance, culture, religion, heterodoxy, pedagogy.

A. Fernando de Castro y la institución libre de enseñanza

Fruto de las ideas krausistas, difundidas en principio por Julián Sanz del Río y Fernando de Castro, fue la Institución Libre de Enseñanza, cuyos fundadores serían: Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón y varios profesores de la Universidad de Madrid.

Nace al final del siglo XIX y muere en el año 1936 con la guerra “in-civil” española. La Institución Libre de Enseñanza (ILE) nació, como sociedad privada, el 31 de mayo de 1876, al ser aprobados sus estatutos por la junta general, presidida por Laureano Figuerola, ex-ministro de hacienda y ex-catedrático de la universidad de Madrid.

“La primera hornada, por decirlo de alguna manera, de los hombres de la Institución, la formaron D. Francisco Giner de los Ríos –discípulo de D. Julián Sanz del Río y, en parte, de D. Fernando de Castro, del que ya daremos más noticia– Moret, Azcárate y Uña, por citar a los más destacados; la segunda fue compuesta por Ricardo Rubio y Germán Flórez; la tercera, ya más numerosa, contó con Julián Besteiro, Manuel Pedregal, Fernando de los Ríos, los hermanos Barnés, los Zulueta y Onís; algo más jóvenes que ellos, pero también en la misma hornada, José Castillejo Duarte, Américo Castro, García Morente y Alberto Jiménez Fraud”¹.

Entre los profesores, de la ILE, numerarios, además de los que formaron el núcleo inicial de fundadores, pueden citarse personalidades de la cultura española como Echegaray, FERNANDO DE CASTRO, Federico Rubio, Pelayo Cuesta, Rafael M^a de Labra, Lucas Mallada, Ruiz de Quevedo, Simarro, Rodríguez Mourelo, José de Caso, Pedregal, Gamazo, Uña, etc. Y, entre los profesores honorarios extranjeros, hay que destacar a Tyndall, Darwin y Spencer, de Londres; a Tiberghien y Slys, de Bruselas; a Röder, de Heidelberg; a Hübner, de Berlín; a Brthelot, de París; a Terencio Mamiani, de Roma; a Russell Lowell, de Boston; a Andrade Corvo, de Lisboa; a Dozy, de Leyden, etc.

León fue la capital que más muchachos mandó a la Residencia de Estudiantes, fruto de la Institución Libre de Enseñanza. De veinte a

¹ SÁENZ DE LA CALZADA, Luis: León y la ILE. Breviarios de la calle del Pez. Diputación Provincial de León. 1986. p. 92.

treinta residentes eran de León. Tenía la ciudad de León por aquel entonces unos 30000 habitantes.

Algunos sitúan la génesis de la ILE en la respuesta-reacción por parte de un significativo colectivo de profesores de la Universidad de Madrid a la famosa circular del 26 de febrero de 1875 del ministro Manuel, cualificado representante del intransigente catolicismo nacional. Este enfrentamiento, de inspiración krausista, cristalizó en instrucciones de expedientes, separaciones de cátedras y dimisiones solidarias de alguno de ellos, cuya posición doctrinal respecto a la concepción de la enseñanza y a la circular, quedó plasmada en el documento conocido como “exposición colectiva”. Los principios en que se basa esta tesis son: los que suscriben el documento, declaran, que, en conciencia, ni deben ni pueden aceptar los límites que, con respecto a la doctrina y al método de enseñanza intenta imponer la circular al profesorado universitario, por considerarlos incompatibles con la propia conciencia individual y con el fin de la ciencia y su cultivo.

Separados de sus cátedras oficiales, por la respuesta, siguieron desempeñando sus cargos docentes, personalidades tan insignes como Gumersindo de Azcárate, Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Emilio Castelar, Segismundo Moret, Laureano Figuerola, Montero Ríos, etc. Siguieron enseñando de acuerdo con sus convicciones y su metodología en otra institución, creada por ellos, y para ellos: la ILE, copia de la enseñanza privada alemana.

“Como declaran sus estatutos, la ILE se constituye como una corporación privada, sin subvención oficial alguna, independiente y “consagrada al cultivo y propagación de la ciencia en sus diversos órdenes”. Para lo cual, si las circunstancias y los medios económicos lo permiten, establecerá Estudios de cultura general y Estudios superiores científicos. Dispondrá de Biblioteca, Gabinetes y de un Boletín de publicación de documentos y de trabajos científicos. Dará conferencias y cursos breves de carácter popular y científico. Y podrá instituir concursos y premios y todo lo que contribuya a la promoción de la cultura general”².

² HUERTAS VÁZQUEZ, Eduardo: La ILE y su despliegue Institucional, Breviarios de la calle del Pez. Madrid. 1986. p. 29.

La actividad primera de la Institución fue la de aplicar a sus hombres a impartir enseñanza universitaria, con el fin de que llegue a ser algo semejante a la Universidad Libre de Bruselas, cosa que no sucedió, porque la Institución no llegó nunca a ser una Universidad, aunque sí fue “libre” en cuanto independiente. Además, tenía una gran proyección hacia el exterior.

Manuel Bartolomé Cossío fue un hombre clave en el desarrollo y continuidad de la ILE. Discípulo privilegiado de F. Giner de los Ríos, fue el hombre que, a la muerte de éste, presidió y dirigió la Institución hasta su fallecimiento en el año 1935.

En realidad, la ILE nació como un centro educativo de minorías selectas. Por tanto, su finalidad primera era la de enseñar y educar, y también influir en la Política educativa del Estado. Estas minorías habrán de ser como el fermento educativo en la formación de las mayorías ciudadanas.

En la ILE surgieron centros privados de enseñanza primaria y centros públicos siguiendo los patrones de la misma.

El fruto más consciente y transcendental de la colaboración entre la institución y los poderes públicos, fue la junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, cuyo presidente va a ser Santiago Ramón y Cajal, y secretario José Castillejo.

La junta de ampliación de estudios asignó pensiones a profesores e investigadores españoles para que fueran a estudiar al extranjero, creó instituciones científicas y culturales y fundó la residencia de estudiantes por real decreto de 6 de mayo de 1910, firmado por el Conde de Romanones, ministro de instrucción pública y bellas artes. Fue dirigida por el institucionalista Alberto Jiménez Fraud.

“La residencia de estudiantes brindaba todo un mundo, casi ilimitado, para respirar la cultura, el saber más acrisolado, que en Europa se estaba llevando a cabo”³.

En lo que respecta a la junta de ampliación de estudios tenía dos objetivos fundamentales:

- a) Se trataba en ella de complementar la formación de estudiantes, fuera de las aulas, hay que tener en cuenta que es una residencia,

³ SÁENZ DE LA CALZADA, L.: León y la Residencia de Estudiantes. Breviarios de la calle del Pez. Madrid. 1986. p. 78.

inculcando y realizando valores tan importantes como los de tolerancia, solidaridad y convivencia a altos niveles de libertad y cultura.

- b) Facilitar el acceso y la prosecución de los estudios superiores a las clases más modestas.

El mismo decreto que otorga a la junta la potestad de fundar la residencia de estudiantes, prescribe la creación de un patronato de estudiantes fuera de España y de estudiantes extranjeros en nuestro país con el fin de proteger a los estudiantes que salgan al extranjero a perfeccionar o ampliar sus estudios y a los extranjeros que vengan a estudiar a nuestro país y hacer intercambios escolares en especial con Estados Unidos y Alemania.

También se fundó la residencia de señoritas y el instituto-escuela, además de otras, entra ellas Sierra Pambley, así como varias universidades en España, Puerto Rico, Argentina y Méjico.

La tercera promoción de la ILE, apodados los “nietos” de Giner de los Ríos, fueron: Juan Ramón Jiménez, José Ortega y Gasset, Américo Castro, Gregorio Marañón, Manuel García Morente, el primer traductor de Kant en España, José Pijoán, F. Ribera Pastor, Lorenzo Luzurriaga y A. Jiménez Fraud.

“La Residencia de Estudiantes, colina de los chopos más rumorosos de Madrid, subiendo la cuesta de la calle del Pinar, sobrepasando el canalillo del Lozoya, contemplando desde ella el viejo hipódromo, cuando Madrid era una ciudad de bolsillo, la Residencia, digo, constituyó, sin duda de ningún género, el latido cultural más hondo que se produjo nunca en la historia de la cultura occidental. Un latido que dirá veintiséis años, que purificó el aire, pero que, no por cansancio, sino por otras razones de naturaleza vil, se agotó en sí mismo, como en sí misma termina la magnolia; el corazón que emitía tal ritmo se paralizó para siempre; hueco aterido, desaparición de todos los horizontes.

*“Para ver que todo se ha ido
para ver los huecos de nubes y ríos
dame tus manos de laurel, amor,
para ver que todo se ha ido”.* (F.G.L.)⁴.

⁴ *Ibidem.* p. 18.

Ninguno de los hombres de la Institución era gente muy preocupada por la religión, ya que tenían otros quehaceres, aunque, como dice Jorge Guillén, había bastantes creyentes, incluido Fernando de Castro, que, porque no estaba conforme con el catolicismo oficial tuvo gravísimos problemas con la Iglesia, como ya veremos, lo cual le lleva inexorablemente a un apartamiento progresivo de la misma. Cuando muere, siendo catedrático de la universidad de Madrid, el sepelio “a caja abierta”, es totalmente original.

D. Francisco Giner había sido discípulo de Castro, su paisano, y de D. Julián, el soriano, digamos la yesca y el pedernal del que surgiría la chispa que acabaría por arder en la mente de D. Francisco. El fuego o luz sería la ILE. Por tanto, la ILE es un producto de dos hombres: Fernando de Castro y D. Julián, cuyo discípulo predilecto, Giner, iba a ser el primer presidente de la misma.

D. Paco, o D. Francisco Fernández Blanco y Sierra-Pambley, aunque no era institucionalista oficialmente, (hay que distinguir entre krausistas, institucionalistas y adeptos a ambos) la mayoría de los hombres de espíritu libre y mentalidad inquieta, fueron entrañables amigos suyos: Giner, Gumersindo, Cossío; su casa era la de todos y a León vinieron muchas veces los krausistas para acogerse a la incomparable hospitalidad de D. Paco. Éste es el que va a llevar a cabo la fundación de Sierra-Pambley con las ideas y métodos de la ILE. Con lo cual se puede decir, que es hija de ella. Azcárate, al ser diputado por León, hace de puente entre D. Paco y los demás krausistas.

D. Paco nació en Villablino, el 24 de abril de 1827. Su padre D. Marcos Fernández Blanco, era de la ribera del Órbigo, emparentado con familias tan conocidas como los Quiñones. Su madre, doña María Sierra-Pambley, era de Laciana, hija de Don Felipe Sierra-Pambley, que fue secretario de despacho de Hacienda, en tiempos de Fernando VII, con Martínez de la Rosa.

D. Paco tenía casas en la calle Ferraz de Madrid, en León junto a la Catedral, en Hospital de Órbigo, en Morerueta y en Villablino tenía la casa solariega. Tenía fincas en Laciana, el Bierzo, Órbigo, Cepeda, los Montes de Peña Ubiña, el Monte de San Isidro, monte de la Media Legua y las Dehesas de Morerueta y Tábara. Creyente y liberal. La fundación es aprobada por Real Orden del Ministerio de Fomento de 11 de enero de

1888. El 11 de mayo de 1907 amplía la Fundación creando escuelas en Hospital, Villameca, León y Moreruela.

Era muy recto de carácter y su vida muy austera, como la de todos los krausistas en general, la dedicó a los demás, sobre todo, la volcó en la cultura.

Vicente Cacho Viu nos habla de los componentes de la Institución Libre Enseñanza catalanes y concretamente de Josep Pijoán, que ejerció una gran labor en Cataluña, pero que al final se fue para Madrid desilusionado por la Semana Trágica catalana de 1909: *“aquesta sangrienta revolta sense un mot ni una idea”*, y se refugia en la Junta de Ampliación de Estudios. *“Donde la influencia de Pijoán es del todo segura y resultó además decisiva fue en el último de los centros antes mencionados: la Escuela Española de Roma, concebida como “una misión permanente para estudios arqueológicos e históricos”*⁵. Después le gustó vivir sus últimos días libremente en diversos lugares.

*“Una de las primeras cuestiones con que tuvo que lidiar la Institución Libre de Enseñanza en sus difíciles albores, fue la de determinar si en su orientación pedagógica debía dar la primacía de lo enseñado. ¿Qué es lo importante: lo que se enseña o el modo cómo se enseña?”*⁶.

La pedagogía tradicional había hecho hincapié en el contenido. El maestro dictaba lo que el alumno debía aprender, para ello se daban asignaturas, contenidos. Aprendizaje era saberse la asignatura de memoria. Aprenderla de memoria sin que interviniera ni la inteligencia, ni la imaginación ni la sensibilidad.

Giner y sus colaboradores se rebelaron contra este método. La ILE empieza por el alumno que es un hombre en germen, no por la materia-contenido. El niño es *“un ente poético, que se va a si mismo a medida que va haciendo su circunstancia, descubriéndola, explorándola, sintiéndola, pensándola –todo ello bajo la discreta y reverente orientación del enseñante, cuya función, como sugiere una de las acepciones de la palabra, es más mostrativa que magistral”*⁷. El maestro debe mirar al mundo como un niño

⁵ CACHO VIU, Vicente: “Revista 538. Ínsula” n° 344-345. Año 1975. pp. 11-21-22.

⁶ LÓPEZ MORILLAS, Juan: “Rev. 538. Ínsula”, n° 344-345. “La Institución, Cossío y el “arte de ver”, p. 1.

⁷ *Ibidem*. p. 18.

para que éste lo comprenda. Todo esto no es nada nuevo, ya lo aconsejaban Montaigne, Rousseau, Pestalozzi... Estos son los verdaderos mentores de la Institución. Estas formas revisadas y adaptadas a la realidad española, sirven de fundamento a los programas pedagógicos de Giner y sus colegas.

“Entre estos fue Manuel Cossío quien con más ahínco volvió por los fueros del alumno, especialmente en la escuela primaria, que era la que más urgía reformar y por la cual el colaborador más íntimo de Giner sentía una vocación singular”⁸. Compartía con Giner que ése era el nivel en que se decidía la suerte del hombre en germen y en que la pedagogía tradicional cometía sus mayores desmanes. Dice Cossío: “*El niño, campo fecundo tan mal cultivado hasta el presente, con sus sentidos abiertos y sus facultades razonadoras, esperando siempre a que una mano con arte venga a sacarlos del sueño en que dormitan, es quien tiene en su naturaleza la ley según la cual debe educarle*”⁹.

Toda enseñanza debe originarse en la propia naturaleza del niño. Para ello se requiere “simpatía intencional” en el enseñante para descubrir la “naturaleza” del niño. Lo primero es despertar las potencias del niño. Hay que abrirle las puertas del mundo real y no sólo enseñar el contenido de la signatura. El objetivo principal debe ser, tanto en primaria como en secundaria: preparar al educando para su integración personal y su ingreso en la vida. Lo que importa es la manera de enseñar y no la materia. Hombre culto es el que sabe ver las cosas.

En esta Revista se afirma que científicos de la Institución eran: D. Antonio Medinaveitia, Nicolás Achúcarro, Pío del Río, Ortega, Juan Negrín, Gonzalo R. Lafora, Paulino Suárez, José Ranedo, Pedro Jiménez—Landi, Don Francisco Quiroga Rodríguez, Don Augusto González de Linares, Don Salvador Calderón y Arana, Don Laureano Calderón y Arana.

“Los herederos y continuadores del pensamiento reaccionario de Menéndez y Pelayo han contemplado siempre a la Institución Libre de Enseñanza como a una empresa”¹⁰.

⁸ *Ibidem*. p. 18.

⁹ *Ibidem*. p. 18.

¹⁰ CACHO VIU, V.: “Revista 538. Ínsula”, nº 344-345. “La ILE vista por sus enemigos”. p. 22.

La ILE fue tolerada y apoyada por la Monarquía y decididamente sostenida por la segunda República; fue sistemáticamente destruida por los vencedores de nuestra guerra “incivil”.

“A poco de terminar ésta, se publica en San Sebastián, por la “Editorial Española” (1940) un volumen titulado “Una poderosa fuerza secreta: la ILE”¹¹. Se trata de una publicación de la Confederación Católica nacional de Padres de Familia, que recogía en gran parte una serie de trabajos atacando a la Institución que habían sido publicados en el diario de Zaragoza “*El Noticiero*” ese mismo año. Los colaboradores, catedráticos y publicistas no dejan hueso sano al cuerpo de la Institución –“a moro muerto gran lanzada”– y no sólo se denigra en el libro a las grandes figuras de la Institución, sino que se intenta en sus páginas hacer tabla rasa de toda la enorme labor educativa y cultural de aquella empresa, pidiendo con urgencia la anulación de todas sus grandes realizaciones culturales, a lo que, naturalmente, ya se había adelantado el régimen vencedor. Ninguna de aquellas realizaciones quedó en pie. Con la Institución murieron sus principales frutos de cultura que habían hecho de España un país europeo de talante progresista: La Junta para Ampliación de Estudios, el Instituto Escuela, la Residencia de Estudiantes, la Escuela de Criminología, el Museo Pedagógico Nacional y otros menos importantes. No merece ese libro, lamentable producto del resentimiento y del odio a la Institución que contrastan con la objetividad y ecuanimidad de juicio con que, veintidós años después, iba a contemplarla el excelente libro de Cacho Viu, un comentario extenso. Recordemos sólo alguna muestra. Por ejemplo, el Señor Marqués de Lozoya, –cuyo trabajo sobre la Institución y el arte es quizá el único ponderado del volumen– llama, sin embargo, a la Institución “el funesto engendro de Giner”. Por su parte, don Ángel González Palencia afirma que “*la casa matriz de la Institución, la escuela de niños que en la calle Martínez Campos era el núcleo fundamental de la secta, tendrá que sufrir la suerte de los bienes de todos aquellos que han servido al Frente Popular y a la Revolución marxista. Como en los días gloriosos imperiales –sigue escribiendo el que fue catedrático de Literatura de la Universidad Central– podría arrasarse la edificación, sembrar de sal el solar y poner un cartel que recordase a las generaciones futuras la traición de los dueños de aquella casa para con la patria inmortal*”.

¹¹ *Ibidem*. p. 22.

Nada menos que eso pedía el señor González Palencia para satisfacer su resentimiento contra “la secta”. En cuanto al señor Martín Sánchez Juliá, probable instigador del volumen que comentamos, llama a las admirables Misiones Pedagógicas que fundó la República “verdadero apostolado del Diablo, corruptor de pueblos, enardecedor de revolucionarios de surco y esteva”. (esteva=mangera: parte de la tibia). Tampoco falta un ataque a la barraca, el teatro universitario de Federico, al que el señor Romualdo de Toledo llama Despensa de nutrición de la ILE y altavoz espléndidamente remunerado para las herejías y extravagancias a los hombres de la Institución o a sus amigos no faltan en muchas páginas del libro. Y así el señor Domingo Miral, catedrático de la Universidad de Zaragoza, llama a Américo Castro “hombre cerril, indiscreto, fanático y soberbio”. En suma, el libro es una muestra del odio que sentía la derecha española contra la Institución, y de cómo a una empresa cultural y espiritual de amplio espectro, que logró acercar España a Europa, dotándola de centros culturales de calidad, se le arrojaba cieno y se la denigraba con torpe injusticia”. J.L.C. (Así firma).



Patricio de Azcárate y del Corral



Gumersindo de Azcárate Menéndez

B. Algunos personajes leoneses

Además de Fernando de Castro, tenemos a varios representantes de León en la Institución Libre de Enseñanza de los que queremos dar una pequeña reseña por la gran relación ideológica que tenían con nuestro autor. Es más, se suele afirmar que el gran triunfo social que Fernando de Castro tiene en Madrid es fruto, en parte, de la amistad con Patricio de Azcárate.

PATRICIO DE AZCÁRATE tradujo al castellano todos los diálogos de Platón, habiéndose publicado por separado el de *El Fedón*. Su obra: *Velas sobre la filosofía moderna* aparecía en Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, en el año 1853. Además: *Exposición a S. Majestad sobre arreglo de Fueros en las Provincias Vascongadas*. En 1880 aparecía su obra: *La Filosofía y la Civilización moderna en España*, pero el escrito de mayor relieve es: *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*. Comprende cuatro tomos,

editado en Madrid en 1861. También ha traducido las obras de Leibniz en editorial Medina en 1877. El total de traducciones se aproximan a 26 tomos.

Don Patricio de Azcárate nació en León en el año 1800. Era hijo de don Tomás de Azcárate y doña Clara del Corral. Tomás había llegado a León acompañando a su tío Juan Lorenzo en 1770, y había nacido en Olite (Navarra). Clara había nacido en Castro de Liébana y procedía de Bedoya (Santander). Del matrimonio con doña Justa Menéndez Morán, de antigua familia asturiana tuvo cinco hijos: Gumersindo, Tomás, Cayo, Jesusa y Manuela.

Pablo de Azcárate en la página 11 de su obra: Gumersindo de Azcárate, estudio biográfico y documental nos dice: *Una íntima y serena penetración presidió el medio siglo que duró aquel, por tantos motivos, admirable grupo familiar: resultado, por una parte, de la rara habilidad con la que don Patricio supo armonizar los tres campos en los que se desarrolló su vigorosa personalidad: el hogar familiar, la filosofía y la “cosa pública”, y por otra la medida y buen sentido con los que doña Justa acertó a prestar a su esposo el apoyo moral y práctico que requerían las circunstancias de cada momento*¹².

De los planes de estudios de 1852 y de los de su época lamentaba cuatro cosas:

1. Que se presentan sólo las ramas, mientras se oculta el tronco del árbol de la ciencia.
2. Y las ramas se presentan con más follaje para contemporizar con los gobiernos constitucionales.
3. En la facultad de filosofía se incluían cuatro secciones: literatura, administración, ciencias naturales y ciencias físico-matemáticas: “y en ella, según se ve, ni han tenido cabida, parece increíble, la ciencia del espíritu, la ciencia del bien, la ciencia de la humanidad, la ciencia de Dios”.
4. Concretamente, Patricio de Azcarate echa de menos la psicología, la ética, la ontología y la teodicea, que “*constituyen el ideal*”.

¹² AZCÁRATE, Patricio de: Gumersindo de Azcárate, estudio biográfico y documental. p. 11.

*de la verdadera filosofía y la grandeza y realidad de la ciencia. Allí todo, todo a las aplicaciones de la ciencia; nada, al pensamiento. La filosofía del plan de estudios vigente, sin elevación y sin dignidad, es la filosofía de la materia; y, materializada la ciencia, no sé cómo deje de materializarse la sociedad*¹³.

En cuanto a su hijo, Gumersindo dice lo siguiente: “Aunque haya de estudiar la carrera de Jurisprudencia como medio de ganarse el sustento para la vida, su aspiración es impulsarle a que intente penetrar en los secretos de la filosofía: *“Quiero que sea filósofo para que enriquezca su alma y sepa también por la razón que está hecho a imagen de Dios. Quiero que sea filósofo para que su alma no se vea sorprendida por el halago falaz de obras seductoras llenas de materialismo y ateísmo, que traducidas corren, por desgracia, de mano en mano; y que firme en la religión de sus padres y sus abuelos, acredite por sí mismo la profundidad que encierra aquella máxima de Bacon: “Un poco de filosofía natural hace inclinar a los hombres hacia el ateísmo: un conocimiento más profundo de esta ciencia los vuelve a la religión”*¹⁴.

Según Patricio y según los tomistas la ciencia y la revelación nunca podrán llegar a la contradicción real: *“Jamás las luces pueden perjudicar a la verdad; y siendo la religión toda verdad, jamás pueden perjudicar a la verdad los acontecimientos filosóficos. Lo cierto es que cuanto mayores han sido los descubrimientos en ciencias naturales, tanto más evidentes han resultado las interpretaciones bíblicas dadas por la Iglesia a los libros santos; y cuanto más progresos se han hecho en el conocimiento de Dios, del hombre y de la naturaleza por la razón, tanto más se han afianzado las verdades fundamentales de la religión, como la existencia de Dios, la de su providencia, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la inmutabilidad del principio moral y otras... ¿Por qué, pues, se proscribe entre nosotros el estudio de la filosofía propiamente dicha? ¿Qué significa la libertad de imprenta, o lo que es igual, la libertad de pensamiento, consignada en nuestro código fundamental, si se excluye de la enseñanza nacional el objeto predilecto en que puede y debe ejercitarse nuestra inteligencia?”*¹⁵. Dice que “la

¹³ AZCÁRATE, Patricio de: Exposición. Apéndice. p. 219.

¹⁴ *Ibidem*. p. 223.

¹⁵ *Ibidem*. p. 223.

luz que derraman las discusiones filosóficas siempre tiene por resultado el triunfo de la verdad”.

Las vacaciones veraniegas constituían en la familia, de los Azcárate una verdadera institución. Se pasaban buena parte del año recordando las anteriores y suspirando por la venideras. El verano era época en que viajaban, se veían los familiares y los amigos, meses felices en lugares queridos y con personas entrañables. En Villimer estaba la que acabó por convertirse en casa solariega de la familia. Habla sido adquirida por don Patricio, junto con unas huertas. Era un lugar apacible donde encontraban el sosiego y el silencio que tanto echarían de menos en la capital de España. Allí se celebraron no hace muchos años las jornadas culturales de la Cepeda.

Con frecuencia recibían en Villimer, en su casa, a unos diez kilómetros de León, visitas de personajes ilustres e la época, que solían convertirse en espectáculo para un vecindario sorprendido un tanto por la categoría de los Azcárate. En Villimer está enterrado Patricio de Azcárate, y en su casa, a la entrada, está pintado un gran cuadro de Platón que indica la asignatura que por vocación ejercían los Azcárate.

GUMERSINDO DE AZCÁRATE nació el día trece de enero de 1840, a las 5:40 de la mañana. Pablo de Azcárate reproduce en su obra sobre don Gumersindo en su integridad un certificado de nacimiento fechado en León el diecinueve de noviembre de 1915 y expedido por el párroco de San Marcelo, D. Tomás Gala Manso, que a su vez transcribe la partida de nacimiento. Ésta figura en el folio ciento cuarenta y uno de un libro de bautizo, cuyas inscripciones dan comienzo en el año 1817. Se le impuso el nombre de Gumersindo José. El bautizo le fue administrado por el sacerdote D. Vicente Reyero¹⁶.

Los padres son: don Patricio de Azcárate (no se hace referencia al segundo apellido, que era del Corral), natural de la misma ciudad y parroquia, y doña Justa Menéndez Morán, natural de Gijón. Abuelos paternos: Don Tomás de Azcárate, natural de Olite (Navarra) y doña Clara del Corral, de Castro de Liébana (Santander). Abuelos maternos: Don Luis Menéndez Morán, coronel de artillería, natural de Gijón, y doña Carmen Palacio, natural de Gijón.

¹⁶ AZCÁRATE, Pablo de: Gumersindo de Azcárate, estudio biográfico y documental. Tecnos. Madrid. 1969.

La partida de Bautismo está firmada por el cura rector de la parroquia de San Marcelo, don Tomás de Santiago Bustamante, que afirma haber autorizado a don Vicente Reyero para bautizar a Gumersindo y en la cual consta que los cuatro abuelos del mismo habían fallecido con anterioridad¹⁷.

Gumersindo de Azcárate se inscribe en un nutrido y relevante grupo de pensadores, juristas, sociólogos, políticos e historiadores cuyo influjo intelectual y moral domina buena parte de la política activa, el parlamentarismo y la docencia durante la segunda mitad del siglo XIX y los dos primeros decenios del XX. El relieve de estos hombres, calificados certamente como reformistas en la política y el derecho, y como renovadores en las pautas del comportamiento más social y religioso, no llega a alcanzar demasiada altura en los campos de la filosofía, ni hay grandes poetas ni destacados novelistas¹⁸.

Este grupo de pensadores *“no son ateos, pero sí heterodoxos. No se sienten obligados al cumplimiento de los preceptos eclesiásticos, ni se incluyen en el ámbito de las estructuras temporales de la Iglesia, pero creen firmemente en la transcendencia, admiten la providencia de Dios y cumplen sus mandamientos, que no son sino el reflejo de la voluntad divina en la naturaleza. No son exactamente anticlericales, pero buscan la secularización de la vida social y política. En el fondo de sus almas, una exquisita sensibilidad para detectar los valores morales. Aman la justicia y tienen una fe sincera en la honradez natural del hombre. Exigentes consigo mismos hasta los más nimios detalles. Estudiosos, tenaces, liberales y un tanto retóricos. Endurecidos en la lucha y en la difícil tarea de una oposición llevada a cabo con nobleza. Sus triunfos políticos, muy efímeros. Esperaron, entre otras cosas, una república que pronto les decepcionaría y hubieron de volver al antiguo camino con la Restauración. Sus proyectos de reforma social, casi siempre entre la teoría personal y la utopía colectiva”*¹⁹.

“Casi todos ellos estuvieron vinculados a la política, el derecho y la docencia y contribuyeron al nacimiento y desarrollo de la Institución

¹⁷ MARCOS OTERUELO, Alfredo: *El pensamiento de Gumersindo de Azcárate*. Institución “Fray Bernardino de Sahagún”. Excma. Diputación Provincial de León. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (CECEL). Gráficas Celarayn, S.A. León. 1985. p. 24.

¹⁸ *Ibidem*. pp. 12 y 13.

¹⁹ *Ibidem*. p. 13.

Libre de Enseñanza, verdadero campo de aplicación práctica de los principios teóricos y criterios de conducta incluidos en la doctrina krausista, ya que en el ejercicio de la cátedra oficial habrían de encontrar grandes dificultades. Junto Azcárate se encuentran nombres tan conocidos en las diversas actividades de la vida pública como Ruiz Quevedo, Canalejas, Salmerón, Tapia, Federico Castro, Calderón, Fernando de Castro, Rafael María de Labra, Francisco Giner, González Serrano, Eugenio Montero Ríos, Adolfo Posada, L. Figuerola, A. Sela, Rafael Altamira, Luis de Zulueta, etc.²⁰”.

Gumersindo de Azcárate afirma: *Durante mi carrera nunca se apoderó de éste (se refiere a su espíritu) el materialismo, las más veces envuelto en la enseñanza media. Repugnábalo yo por instinto, por educación, por mis convicciones religiosas... Yo había contraído el hábito de no hablar con nadie de esta materia (la religión), porque apenas era imposible encontrarse, sino con fanáticos o con volterianos; aquéllos no me habían de oír a mí ni yo quería oír a éstos; no esperaba encontrar en los primeros amor y caridad, no obstante creerse tan cristianos; ni en los últimos luz ni ciencia, a pesar de creerse tan sabios*²¹.

Y, por último, la “Exposición colectiva” que es una refutación cuasi-escolástica de la circular del ministro Orovio y, al mismo tiempo, un pronuntario de lo que los krausistas entendían por libertad de la ciencia. Los principios en que se basa el documento, constituyen el polo opuesto de aquellos en que se asentaba la circular.

Estos son: la defensa de la libertad de cátedra, la contingencia de las formas de gobierno y el relativismo de los valores morales invocados por la circular²².

Nos hallamos ante una personalidad polifacética, culturalmente fecunda, rica en matices, que llegó a desempeñar en la vida pública española funciones de notable trascendencia intelectual, pero también social y política. Es por lo que anotaremos algunos hitos significativos de su carrera profesional:

²⁰ CARO BAROJA, J.: *Francisco Giner y la España de su época*. Ínsula. Madrid. Nº 220. 1965. Marcos Oteruelo, A.: *Ibidem*, p. 16.

²¹ AZCÁRATE, Gumersindo de: *Minuta de un Testamento*. Librería Victorino Suárez. Madrid. 1876. pp. 19-24.

²² MARCOS OTERUELO, A.: *Op. cit.* p. 25.

- Estudios de bachillerato en el instituto técnico de León.
- Licenciado en derecho en la universidad de Madrid en 1862; también realizó estudios de filosofía, habiendo obtenido el grado de Bachiller en 1865.
- Profesor auxiliar de economía política en la universidad central, en 1869.
- Catedrático de legislación comparada en la universidad central, en 1873. Separado de la cátedra, junto con Giner de los Ríos y Nicolás Salmerón, por orden del 17 de julio de 1875, por “abierta rebeldía contra la iglesia católica y la monarquía”. Fue repuesto en su cargo en 1881, pero con el fin de respetar los derechos adquiridos por otros compañeros, explica historia del derecho privado hasta 1885 e Instituciones de derecho privado hasta 1892, fecha en que retorna a su antigua cátedra de legislación comparada.
- Rector honorario de la universidad central, con motivo de su jubilación en 1915.
- Presidente de la sección de ciencias morales y políticas del ateneo científico y literario, en 1876.

Desempeñó otros muchos cargos a lo largo de su dilatada vida pública, entre los que aparecen: presidencia del Ateneo de Madrid, académico de Legislación y Jurisprudencia, diputado elegido por León “por acuerdo de los comités de los partidos republicanos”, plaza que renovó en sucesivas legislaturas durante un periodo de treinta años a partir de 1886; presidencia del instituto de reformas sociales desde 1903 hasta su muerte; dirección general del registro civil, de la propiedad y el notariado, cargo en el que sólo permaneció tres meses, los mismos que Salmerón ostentó la cartera de gracia y justicia; académico de número de la Real Academia de la Historia, en la que ingresó el 3 de Abril de 1910, durante una sesión presidida por Menéndez y Pelayo, y cuyo discurso de contestación estuvo a cargo de Rafael Ureña; fundador y luego rector de la Institución Libre de Enseñanza; presidencia de la Fundación “Sierra Pambley, etc.

En opinión de Adolfo G. Posada, “Azcarate fue un gran político, en el más elevado y noble sentido –digno de un diálogo de Platón–, guía e inspirador de conductas: sereno, firme, austero, sin agresividad ni acritud, hacía amable la virtud, que para él, como para Platón y Aristóteles, cons-

tituye el fin último del estado” (Adolfo G. Posada: “Azúcarate”, Introducción a la 4ª edición de el régimen parlamentario en la práctica, de G. de Azúcarate).

Entre sus libros merecen ser anotados los siguientes:

1. *Ensayo de una introducción al estudio de la Legislación Comparada.*
2. *Estudios económicos y sociales.*
3. *Minuta de un testamento.*
4. *El self-government y la monarquía doctrinaria.*
5. *Estudios filosóficos y políticos.*
6. *La constitución inglesa y la política del continente.*
7. *El poder del Jefe del Estado en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos.*
8. *La democracia en Europa.*
9. *Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su estado actual en Europa.*
10. *Resumen de un debate sobre el problema social.*
11. *Tratados de política: resúmenes y juicios críticos.*
12. *El régimen parlamentario en la práctica.*
13. *Concepto de sociología.*
14. *El gobierno local.*
15. *La república norteamericana según el profesor Erice.*
16. *Deberes y responsabilidades de la riqueza.*
17. *Leyes obreras sociales o del trabajo.*
18. *Historia del derecho de familia.*
19. *Historia universal del derecho positivo.*

Con motivo de la publicación de *La religión y las religiones*, el obispo de León le escribía personalmente: “He leído con detenimiento su trabajo y durante su lectura me venía con frecuencia el recuerdo de San Agustín y me decía: este señor tiene también vastos conocimientos, piensa, razona y cree que está en lo firme, pero, ¿no le asaltarán dudas y vacilaciones como al otro?, ¿no sentirá un gran vacío y que le falta algo? Yo creo que sí. Acaso hablando nos entenderíamos y Dios quiera que así suceda”. Firma José, obispo de León (epistolario, nº 191, pág. 324). (La Filosofía en Castilla y

León. De la Ilustración al siglo XX. Universidad de Valladolid. 2000. págs. 301-302-308-309-318²³.

LÁZARO BARDÓN GÓMEZ, sucesor en el rectorado de la universidad de Madrid de Fernando de Castro, sacerdotes ambos, se apartan oficialmente de la disciplina eclesiástica del catolicismo romano. Fue un gran helenista, doctor en literatura por la facultad de filosofía y letras de la universidad madrileña, profesor y catedrático de griego de la misma, krausista-reformista y senador por León, fue uno de los que junto a Sanz del Río, Salmerón y Fernando de Castro protagonizó la conocida como cuestión universitaria.

Este leonés, perteneciente a la diócesis de Astorga estudió y se hizo sacerdote en el Seminario de esta ciudad siendo alumno del obispo Torres Amat, quien con el obispo de Barcelona fueron los únicos que mandaron una carta al Papa describiendo de manera positiva el régimen liberal español. Este obispo de Astorga fue amonestado por el Papa Pío IX en varias ocasiones, como el 10 de febrero de 1847, por permitir enseñanzas en su seminario de teólogos considerados heterodoxos. Lázaro Bardón hizo su propio texto: *Lectiones graecae* para dar sus clases. Es enviado, una vez ordenado presbítero de la diócesis de Astorga, a terminar teología y estudiar lenguas orientales a la universidad de Madrid en el año 1845. Fue catedrático de griego de la Universidad de Salamanca antes que de la de Madrid, y es ahí donde pide al rector permiso para impartir de manera gratuita una hora diaria de clase a los alumnos que lo desearan.

En 1860 publica un folleto con el título: *Testamento Civil*, donde dirige duras críticas, descendiendo incluso hasta el insulto a compañeros profesores de griego de la Universidad como su antiguo maestro Saturnino Lozano, produciéndose un gran escándalo en medios universitarios y en la dirección general de instrucción pública.

Desde 1860 Bardón romperá públicamente con la autoridad diocesana ordinaria y se alejará de la disciplina eclesiástica, al igual que su antecesor en el cargo Fernando de Castro, convirtiéndose en un sacerdote secularizado. Desde ese momento militará abiertamente en el partido progresista y formará parte de los círculos reformistas más avanzados de la

²³ *Ibidem*: “La filosofía en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XX”, Universidad de Valladolid. 2000. pp. 301-302-308-309-318.

capital del reino. Asistió como oyente a las clases de Sanz del Río que impartía en la Universidad de Madrid y perteneció al movimiento krausista de primera hora.

En 1865 formó parte como socio fundador de la Sociedad Antropológica Española. Junto con otros miembros del movimiento progresista-krausista, se negó a firmar la adhesión que el 15 de marzo de 1867 la Universidad de Madrid hizo a favor de los postulados oficialistas-conservadores de la monarquía isabelina y que dio lugar a la denominada “cuestión universitaria. Fue expedientado junto con otros profesores –Sanz del Río, Fernando de Castro, Salmerón, Tapia, García Blanco, etc.– por ser considerados: sospechosos de heterodoxia doctrinal. Las razones que alegó Bardón para defender su actitud fueron: defender los fueros de la conciencia humana y una mayor dignidad y autonomía de la universidad española del poder de turno.

El 13 de octubre de 1869, Bardón fue de los pocos profesores de la universidad central, y más siendo sacerdote, que asistió al entierro de Sanz del Río, al igual que su paisano Fernando de Castro, por aquel entonces rector de la universidad, siendo por ello criticados y descalificados por la prensa conservadora de la época. El 23 de octubre de 1869 el Virrey de Egipto invita a un grupo de destacados españoles a la inauguración del Canal de Suez, cuyos nombres fueron facilitados por el embajador de España en París, el ex-presidente del gobierno y prominente miembro del partido progresista: Salustiano de Olózaga. De este viaje queda un libro, escrito el año siguiente, con el título: *Viaje a Egipto con motivo de la apertura del canal de Suez y excursión al mediodía de Italia*. En él, realiza eruditas descripciones de los lugares visitados y sarcásticos comentarios a la ciudad de Roma y el Vaticano. En Roma asistirá a la apertura del Concilio Vaticano I el 8 de diciembre de 1869, concluyendo el capítulo dedicado a la ciudad de Roma con el aforismo: *Roma veduta, fede perduta*.

Desde el 1 de enero de 1870 desempeñó el cargo de decano de la facultad de filosofía y letras. El 21 de noviembre de 1870, por dimisión del leonés FERNANDO DE CASTRO, es nombrado rector de la Universidad de Madrid. Su rectorado fue de tres meses, debido a su exaltado temperamento y las medidas radicales que tomó. Sus primeras decisiones soliviantaron a los profesores y alumnos. Suspende de sus cargos a sus amigos: el decano de la facultad de filosofía y letras, García Blanco, los profesores

Salmerón, Canalejas y Tapia por oponerse a sus deseos de crear una cátedra de sánscrito en la universidad. En las elecciones del 6 de septiembre de 1872 es elegido senador por la provincia de León, en tercer lugar, por el partido radical de su amigo Ruiz de Zorrilla. En 1885 recibe el nombramiento de socio del Círculo Filológico Matritense. Y en 1892 una continuada afección reumática, le hace solicitar que su auxiliar de cátedra le sustituya, residiendo de continuo en Collado Mediano, una finca que tenía en los alrededores de Madrid. El 3 de agosto de 1895, con 78 años, el ministerio le concede la jubilación como catedrático de griego. En Collado Mediano, con 80 años recién cumplidos, después de una penosa enfermedad, muere el 9 de junio de 1897.

En la partida de defunción que el párroco de Collado Mediano escribe, manifiesta lo siguiente: “*mandé dar sepultura eclesiástica... al cadáver del Ilustrísimo Sr. Don Lázaro Bardón y Gómez, presbítero, catedrático..., recibiendo todos los auxilios espirituales...*”. *Pudiéndose afirmar con certeza que Bardón conservó su fe cristiana y no fue un apóstata*”. (Recogido del *Diario de León*: 25 de septiembre de 2005. Heterodoxos Leoneses: “Un leonés en la cúspide de la reforma krausista”).

RECENSIONES

MENKE, MARIUS, *Die zwei Welten des Augustinian liberalism. Del Augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handels im liberal-demokratischen Rechtsstaat*. Paderborner Theologischen Studien, 61. EOS Editions Sankt Ottilien 2023, 24 x 16, 550 pp.

La obra es en origen una tesis doctoral. A la introducción le siguen 5 capítulos: Fuentes agustinianas del *liberalismo agustiniano*, en respuesta a la pregunta: ¿a qué se llama amor? (1º). Fuentes teórico-políticas del *liberalismo agustiniano*, en respuesta a la pregunta ¿qué liberalismo? (2º). Génesis del *liberalismo agustiniano*: entre el *saeculum* y lo *sacrum* (3º). Vigencia del liberalismo agustiniano: el amor como principio de la acción política (4º). El último (5º) lleva por título el mismo que la obra: Los dos mundos del liberalismo agustiniano, y contiene como una visión global. En lo que sigue presentamos una síntesis de ella.

El estudio muestra la génesis del agustinismo político del s. XX y está concebido como aportación al debate sobre una ética política que devuelve la centralidad al concepto del amor cristiano. El autor recurre a cuatro autores cristianos que comparten las mismas premisas, pero interpretan diversamente aspectos concretos de la acción política, y cuyas obras, en su relación mutua y en su individualidad, contribuyen, de forma innovadora, al desarrollo del agustinismo político en la forma del liberalismo agustiniano. Ellos ofrecen el trasfondo que permite responder sobre la normatividad del amor como principio de acción política, pues todos formulan un personalismo, que contempla al hombre en su naturaleza individual y social. Nos referimos, de una parte, a R. Markus y J. Milbank y, de otra, R. Niehbur y T. Jackson, con sus distintos modelos éticos y diferente relación entre amor y justicia. Sigue una presentación actualizada del agustinismo político en la forma de liberalismo agustiniano del que destaca, entre otros aspectos, que el amor, antes marginal como principio de acción en las teorías políticas, aparece en primer plano; de hecho, su ética política se fundamenta en el concepto agustiniano del amor y no en su doctrina de la gracia y del pecado. La *caritas* agustiniana pasa a ser el primer instrumento de reflexión del hombre interior y el principio de acción del hombre exterior. El fundamento cognitivo de la ética política es la concepción bíblica del amor. Las variantes del liberalismo agustiniano vinculan el concepto del amor ya al conjunto de las virtudes cristianas, ya a una relación individualista de la persona con Dios.

En el liberalismo agustiniano también hay espacio para la Iglesia, partícipe en los asuntos públicos. El peligro de una sociedad de dos clases y una visión dualista del mundo urge un consenso político y la necesidad de identificar los objetivos comunes de acción. La Iglesia ha de mantenerse al margen de todo juego de poder manipulador. El orden político

le es leal, pero a ella solo se le permite defender la sacralidad de la persona, no un determinado orden político. El ciudadano de la *civitas dei* no puede separarse ni ser separado del espacio público secular. En un ordenamiento estatal con la libertad religiosa como valor esencial, tiene que poner sus propios recursos al servicio de Dios y de los hombres. Es lícito el pluralismo del pueblo de Dios, por supuesto en la unidad de la fe. La *civitas terrena* y la *civitas dei* en el *saeculum* se unen para el logro de la paz terrena y de lo útil para la vida temporal. A diferencia del agustinismo político, el liberalismo agustiniano tiene como punto de partida la creación divina, no la historia terrena y ubicada en el tiempo, la caída. San Agustín parte de un hombre creado originalmente bueno, y comprende la caída como un nuevo capítulo de la misma historia salvífica.

Considerar el amor como principio de acción política lleva al autor a una reflexión más amplia sobre él en su forma de *appetitus*, su contenido como *caritas* o *cupiditas* y su expresión como *ordo amoris*. La conocida distinción entre *caritas* y *cupiditas* reclama acertar en la elección de los bienes, pues a la búsqueda de algo contingente, propia de la *cupiditas*, va acompañada de frustración respecto a la felicidad. La *caritas*, a su vez, busca el sumo bien y el sumo ser, que se plenifica por primera vez en la beatificante visión de Dios en el otro mundo, pero con exigencias en este. El *ordo amoris* es el ordenamiento exterior y visible del amor, complementario de la *ordenata dilectio*, amor ordenado en el interior del individuo. La contingencia del mundo reclama una organización de la vida común al servicio de la justicia y del bien común. Tarea del liberalismo agustiniano es, pues, poner en relación el orden interno del amor y el orden externo de los eventos en pro de un mundo cada vez más justo y pacífico. En este contexto, hacen su aparición H. Arendt y de A. Nygren con su distinta concepción del amor cristiano. En el marco del liberalismo agustiniano, la concepción del amor del santo ofrece la llave para una conexión filosófico-teológica del ámbito del *amor mundi* y el del *agape Dei*, de la vida contemplativa y la activa. En esta conexión el amor cristiano puede desarrollar por primera vez su dimensión pública y política y ser principio guía para el obrar político del ciudadano cristiano, libre del poder como *libido dominandi* y *possidendi*. La comprensión agustiniana del amor no lleva a una ascesis social, ni sirve al prójimo como objeto del que usar para llegar a disfrutar de la eternidad. La norma del amor cristiano reclama una *caritas* no posesiva, no oferta de intercambio, sino fin en sí mismo. El concepto de amor puede discutirse como principio de la acción política, si acepta ser entendido de forma diferenciada en sus dimensiones teológico-ética, antropológica y práctico-política.

El concepto cristiano de amor como principio de acción política excluye una forma de amor privatizada y “sin mundo”; a su vez, el concepto agustiniano de amor en cuanto *caritas* incluye esencialmente la relación con el mundo. No hay, pues, una humanidad que oprimir o devaluar, sino que transformar y enderezar nuevamente a la vida sanada en Dios. El amor que describe san Agustín no es puramente religioso, altruista, ajeno a la dimensión de amor propio, puesto que, como en las *Confesiones*, asume la globalidad de la existencia humana. Ciertamente, el amor propio egocéntrico ha de ser superado en el *Ágape*, pero sigue

siendo un componente de la psicología humana, como *cupiditas* y *libido dominandi* en el mundo, parte integrante de la acción política.

Afianzado en la *caritas*, el cristiano puede abandonar sus ámbitos privados para cumplir en el espacio público su tarea como cristiano en el mundo: servir a la construcción y conservación de la creación. El principio que guía su acción es el amor como *caritas* –relación con Dios que se expresa en la amorosa relación con el prójimo–. La relación entre amor y justicia equivale al reconocimiento global de una ética agustiniana de la ciudadanía cristiana. El amor es el principio de la acción política, la justicia es su objetivo. El amor no es nunca objeto directo de ella, la justicia sí.

La antigüedad entendió *liberalitas* como virtud social, reservada a la aristocracia, referida a la donación de bienes materiales y espirituales; si la teología la extendió luego a todos los hombres, se debió a un cambio en la antropología: el paso de una esencial desigualdad de todos los hombres –pagana–, a la igualdad de todos, aunque limitada al estado soteriológico, no al social –cristiana–. Al hombre lo determina su relación con el creador personal, punto de partida de su estado y *habitus* en el mundo.

El concepto “secular” se ha entendido de diversas maneras. R. Markus lo entendió en sentido histórico, decisivamente ideado y desarrollado por san Agustín, frente al constantinismo político. Estado e Iglesia deben estar separados y no cabe pensar en la Iglesia como potencia hegemónica mundial. En un mundo no cristiano ocupa un espacio autónomo; la vida de la Iglesia incluye el aspecto contemplativo –confesión de Cristo el Señor– y el activo –implementación activa del mandato divino–. En política ha de evitarse sin más que confluyan el *saeculum* y lo *sacrum*. A cambio asegura un consenso relativo al obrar en el ámbito político y posibilita las relaciones públicas del cristianismo. El *saeculum* en Agustín es entendido como ámbito a la vez espacial y temporal, como lugar de experiencia de la única historia divina de salvación. J. Milbank, a su vez, prefiere hablar de secularismo, entendido como un ateísmo político y social. Un ámbito secular que niega lo trascendente y piensa solo en términos de inmanencia aparece por vez primera en la época moderna; en él el esfuerzo humano por conseguir una justicia mundana se libera de Dios. Si R. Markus juzga que el liberalismo es medio adecuado para pacificar las esferas sagrada y secular y para luchar por un fundamento común para la acción política, J. Milbank exacerba la rivalidad y posibilidad de conflicto. Los ideales y valores políticos, vinculados al liberalismo, representan una tarea nunca terminada. El liberalismo creó las condiciones para la acción, al garantizar un espacio público y con él el derecho a comprometerse y organizarse en ese espacio sobre la base de una constitución democrática en vigor. El *mínimum* moral exigido al estado de derecho liberal democrático es asegurar la vida –en esto consiste la justicia en el ámbito del *saeculum*–; el *máximum* moral sale fuera de la disponibilidad del estado e incluye la medida máxima en amor vivido en la entrega en el ámbito intersubjetivo –en esto consiste el objetivo de la existencia humana en el ámbito de lo *sacrum*–. Con el *minimum* moral el liberalismo garantiza la libertad negativa exterior; ninguna democracia liberal re-

nuncia a mantener ese *mínimum* absoluto en derechos civiles fundamentales; el *maximum* moral está bajo reserva escatológica, y no depende solo de la acción humana. De aquí que a la libertad política exterior, positiva y negativa, corresponda una libertad teológica interior positiva y negativa. El ciudadano cristiano depende de ambas para cumplir su tarea de administrar y conservar la creación. El *maximum* moral significa lo mismo que la armonía del pueblo perfecto de Dios. Cómo puede alcanzarse la libertad negativa lo muestra el liberalismo agustiniano en el concepto de amor como principio; cómo puede formar con sensatez la libertad positiva lo muestra con el concepto de amor como virtud.

Que al liberalismo se haya atribuido tanto lo mejor que ha producido el hombre (justicia, igualdad...) como lo peor (individualismo, explotación...) puede entenderse, en el marco del presente estudio, desde distinción agustiniana del amor como *caritas* –amor no posesivo...– y del amor como *cupiditas* –voluntad de dominio y explotación, negación del derecho a existir y de la dignidad del prójimo–.

El libro resulta atractivo. El tema es interesante; el desarrollo, claro y bien documentado; la interpretación de Agustín corre a la par de otras interpretaciones dadas de él; el agustinismo político recibe otra luz desde el liberalismo del santo aquí propuesto. El rostro del santo recupera luminosidad, reverbero de la luz del amor cristiano, aunque no carezca de su cara de oscuridad.

Pío de Luis

Profesor Jubilado Estudio Teológico Agustiniano,

Valladolid

deluis23@hotmail

GIAN MARCO D’ALESSANDRO, *Ama e fa’ ciò che vuoi. Pedagogia, metodologia e didattica in Agostino d’Ippona*, Canterano (RM) 2020. ISBN 9788825518726. pp. 176.

Ce septième volume de la collection “EOS Collana di Storia dell’Educazione (Aracne Editrice) nous offre une intéressante lecture sur la pédagogie e la didactique chez Augustin. L’auteur divise son étude en deux chapitres avec l’intention clairement exprimée de “*commentare Agostino con Agostino, senza lasciarsi condizionare dalle conclusioni dei critici moderni*” (p. 20).

Dans le premier chapitre qui a pour titre “La scuola nella tarda antichità, insegnare et studiare nel IV sec. d. C.”, l’auteur expose d’une part l’*iter* qui a porté au changement de l’école d’une institution privée à une entité publique appartenant à l’état, et d’autre part la tradition didactique et ses développements à partir de l’œuvre de Quintilien. Il retrace dans la première partie de ce chapitre les étapes fondamentales qui voient l’établissement de la

figure du professeur au sein de la *societas* romaine. Par ailleurs, il montre comment la soude établie entre les intellectuels et le pouvoir à l'époque augustéenne est officiellement reconnue par l'action politique de Vespasien, qui légitime et institutionnalise la profession d'enseignant (p. 27). L'auteur s'est évertué à établir un dialogue entre les sources anciennes et modernes en s'appuyant sur une bibliographie spécifique sur le sujet. Il s'est servi de témoignages utiles pour décrire et contextualiser les mesures législatives impériales par rapport à l'école et au métier de l'enseignant sous Constantin, Julien l'Apostate, Valentinien et Gratien. A cet effet, l'auteur a pris en compte non seulement les règlements du *Codex Theodosianus*, mais aussi d'autres documents susceptibles d'éclairer davantage l'action politique des empereurs, comme dans le cas de Julien, pour lequel une lettre rédigée par lui-même a également été analysée (pp. 38-39). La deuxième partie du chapitre offre une présentation sommaire du *curriculum* scolaire traditionnel à la lumière de celui conçu par Quintilien : dès sa naissance, l'enfant est soumis à certains processus d'apprentissage impliquant les figures familiales de la mère, du père, de la nourrice et du pédagogue, qui coopèrent à la croissance culturelle de l'enfant. L'auteur donne ici l'exemple de Caton qui s'est personnellement préoccupé de l'éducation de son fils à cet âge préscolaire (p. 48). Il passe ensuite à présenter et à analyser les figures du littérateur, du grammairien et du rhéteur, en examinant à la fois les tâches spécifiques de chaque enseignant et les exercices propres aux différents degrés d'éducation, visant à favoriser le processus d'apprentissage de l'apprenant. Il est intéressant de noter comment l'auteur, dans ses analyses, a mis en dialogue les sources anciennes et modernes : à travers la lecture des exégèses des autres chercheurs, des comparaisons sont proposées avec les œuvres de Cicéron et de Quintilien, ponctuellement citées et accompagnées d'une ample bibliographie, utile pour retrouver et approfondir les thèmes abordés.

Dans le deuxième chapitre intitulé «A scuola con Agostino. Pedagogia, metodologia e didattica», l'auteur analyse les nombreux témoignages augustiniens sur le thème de l'éducation, dans l'intention d'offrir une nouvelle approche qui complète celle d'Henri-Irénée Marrou dont l'œuvre monumentale fait autorité sur le thème qu'il aborde. Il faut dire que l'auteur a le mérite d'apporter de nouvelles suggestions, provenant non seulement des œuvres déjà analysées par Marrou, mais aussi de nombreux autres écrits d'Augustin qui n'ont pas encore été examinées dans une perspective historico-pédagogique. En essayant de suivre de plus près la ligne chronologique des *Confessiones*, l'étude analyse les différents témoignages augustiniens qui décrivent le rapport de l'enfant avec sa famille et comment il reçoit ses premiers soins de sa nourrice, de sa mère et de son père, pour être ensuite confié au pédagogue (pp. 63-75). Ensuite, les attestations, peu nombreuses mais suggestives, qui décrivent l'enseignement du *ludus primi magistri* sont examinées. De manière différente, mais similaire à certains égards, l'analyse des témoignages concernant le *grammaticus* qui enseignait à l'élève les parties du discours, le *regulae certae*, la diction, etc. a été menée. L'auteur analyse les *tropes* rapportés dans les œuvres d'Augustin et considère les nombreux témoignages qui associent la figure du *grammaticus* à leur enseignement. Il émet ensuite

l'hypothèse que les figures rhétoriques énoncées dans les textes sont les mêmes que celles étudiées à l'école de cet enseignant (p. 108). Enfin, l'auteur présente des informations peu nombreuses mais utiles sur l'enseignement du rhéteur, ce qui lui a permis de développer la recherche en retraçant, dans divers ouvrages, ce qui ressortait lorsqu'il était fait mention de cet enseignant. L'auteur a dû faire une interprétation extensive de divers textes, principalement tirés du *De doctrina christiana*, où le raisonnement s'est poursuivi par déduction et, par conséquent, l'auteur a supposé que ce qu'Augustin a exprimé était basé sur les programmes scolastiques enseignés par le rhéteur dans l'antiquité tardive.

En outre, l'ouvrage n'a pas manqué d'étudier les critiques déjà relevées à l'époque impériale par Quintilien : les *declamationes* et les *recitationes* se poursuivaient encore dans l'Antiquité tardive, avec les mêmes méthodes scénique-théâtrales qu'auparavant. L'auteur s'est basé sur les souvenirs d'Augustin sur son attitude à l'égard de cette pratique scolastique pour conduire son analyse.

Cette première exégèse, de nature expérimentale et compilative, a été suivie d'une autre, dans laquelle l'auteur a tenté de mettre en évidence les particularités pédagogiques, méthodologiques et didactiques de l'école de l'Antiquité tardive fréquentée par Augustin et celles d'Augustin lui-même. Cette recherche s'est appuyée principalement sur les connaissances spécifiques des différents domaines psychopédagogiques : grâce à elles, en effet, on peut saisir la valeur de la *curiositas*, le penchant naturel de l'enfant, dans le domaine pédagogique ; ainsi que l'importance de la répétition d'un texte, utile pour la mémorisation ; ou encore, certains témoignages qui anticiperaient probablement certaines théories didactiques, telles que celle de l'apprentissage coopératif.

L'auteur s'est proposé d'esquisser la procédure éducative que suivait un apprenant dans l'Antiquité tardive, en examinant l'approche graduelle de l'art oratoire. L'auteur souligne que d'un point de vue historico-pédagogique, l'institution scolaire adopte le programme de Quintilien, mais que celui-ci n'est pas toujours suivi (p. 81), ce qui laisse supposer que le cursus équilibré défini par le rhéteur impérial s'enracine difficilement dans la catégorie trop conservatrice des enseignants. C'est pour cette raison, soutient-il, que certaines méthodologies didactiques ne parviennent pas à se moderniser : ce sera Augustin qui proposera une nouvelle pédagogie, développée à la suite de celle de Quintilien, avec l'intention de donner de la dignité au monde de l'enfant, pour lequel et envers lequel la tâche de l'éducateur est accomplie.

L'auteur conclut son œuvre en reprenant son impulsion motrice qui est la phrase d'Augustin « *dilige et fac quod vis* ». Il insiste que racine de l'amour doit être dans l'enseignant parce que rien ne devrait naître de lui qui ne soit pas le bien (p. 129). Puis il indique qu'enseigner c'est être capable d'attention et sur tout embrasser une mission.

Cet ouvrage constitue une contribution significative à l'étude de l'éducation chez Augustin d'Hippone. Elle parvient non seulement à captiver le lecteur par sa clarté, sa rigueur et surtout par l'abondante référence des sources, mais aussi à susciter le désir de lire Au-

gustin que l'auteur cite à profusion et commente suivant le principe qu'il avait annoncé, celui de «*commentare Agostino con Agostino*». Il mérite l'attention de tous ceux qui s'intéressent à cette thématique et continuera sans doute à inspirer de futures recherches et discussions.

Kolawole CHABI, O.S.A.
Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum
kolachabi@patristicum.org

LIBROS RECIBIDOS

- ARANGUREN, Javier, *¿Qué es ser un ser humano?* (=Pensamiento actual 61), Rialp, Madrid 2024, 21, 5 x 14,5, 450 pp.
- BRAGUE, Rémi, *Tras el Humanismo. La imagen cristiana del hombre* (=Pensamiento actual 65), Rialp, Madrid 2023, 21,5 x 14,5, 90 pp.
- BURKHART, Ernst, *Celibato*, Rialp, Madrid 2024, 18 x 11, 64 pp.
- DESCOUEMONT, Pierre, *Los maravillosos misterios de la fe cristiana. El asombro ante el Dios del amor*, Rialp, Madrid 2024, 21,5 x 14, 5, 220 pp.
- FAZIO, Mariano, *Kierkegaard. Una introducción* (=Pensamiento actual 59), Rialp, Madrid 2023, 19 x 12,5 cm, 196 pp.
- FLADER, John, *El examen final. La preparación del juicio*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 195 pp. 21,5 x 14,5
- GARCÍA IBAÑEZ, Ángel, *Conversión y reconciliación. Tratado histórico-teológico sobre la penitencia postbautismal*, EUNSA, Pamplona 2024, 24 x 16,8, 575 pp.
- GUARDINI, Romano, *El universo religioso de Dostoievski*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 366 pp. 21,5 x 14,5.
- GUIJO PÉREZ, Salvador, *El Real Monasterio de San Leandro de Sevilla. Su origen y permanencia en el tiempo*, Diputación de Sevilla, Sevilla 2024, 158 pp. 24 x 17.
- HAHN, Scott, *La esperanza de morir. El sentido cristiano de la muerte y resurrección del cuerpo* (=Patmos 117), Rialp, Madrid 2024.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel, *Por qué sufrir. El sentido trascendente del dolor*, Ediciones Rialp, Madrid 2024. 274 pp. 21,5 x 14,5.
- LOHFINK, Gehard, *En ti están todas mis fuentes. Los grandes textos bíblicos redescubiertos*, Rialp, Madrid 2024, 16 x 24, 434 pp.
- MARRODÁN, Javier, *Albert Camus. La nostalgia de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 24 x 16, 366 pp.
- O'CALAGHAN, Paul, *Desafíos entre fe y cultura. Dos hermanos de sangre en la dinámica de la modernidad* (=Pensamiento actual 60), Rialp, Madrid 2023, 21,5 x 14,5, 208 pp.
- UGARTE, Francisco – LOZANO, José Antonio, *La conquista de la madurez*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 219 pp. 21,5 x 14,5.

