

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLIII

Fasc. 2



MAYO-AGOSTO  
2008

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

TIRADO MARRO, Pablo, <i>Re-crear el cristianismo: la actualidad de Jesús frente a la religiosidad postmoderna del segundo nihilismo y del neopaganismo</i> .....	259
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (III)</i> .....	347
GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, <i>Creación y Misión</i> .....	365
ÁLVAREZ ALONSO, José, <i>La nueva y obsesiva religión del cuerpo</i> .....	389
RESINES LLORENTE, Luis, <i>El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo</i> . ..	393
LIBROS .....	425

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLIII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
2008

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

TIRADO MARRO, Pablo, <i>Re-crear el cristianismo: la actualidad de Jesús frente a la religiosidad postmoderna del segundo nihilismo y del neopaganismo</i> .....	259
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (III)</i> .....	347
GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, <i>Creación y Misión</i> .....	365
ÁLVAREZ ALONSO, José, <i>La nueva y obsesiva religión del cuerpo</i> .....	389
RESINES LLORENTE, Luis, <i>El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo</i> . .....	393
LIBROS .....	425

**DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Ramón Sala González**  
**ADMINISTRADOR: José M<sup>a</sup> Balmori Ruiz**  
**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno**  
**José Vidal González Olea**  
**Luis Resines Llorente**

**ADMINISTRACIÓN:**  
Editorial Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900  
Fax (34) 983 397 896  
e-mail: [editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2008**  
España: 45,00 euros  
Otros países: 62,00 euros  
IVA no incluido

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

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 2008

# **Re-crear el cristianismo: la actualidad de Jesús frente a la religiosidad postmoderna del segundo nihilismo y del neopaganismo**

## **Propuestas del Reino de Dios, propuestas desacralizadoras**

**JESÚS DE NAZARET, INTÉRPRETE ÚNICO DE DIOS Y LA RELIGIÓN  
NUEVA PROPUESTA CRISTOLÓGICA DENTRO DE LA RELIGIOSIDAD DEL  
DIOS-MISTERIO COMÚN, EL RETORNO DE LA NUEVA MITOLOGÍA  
Y EL NIHILISMO CONTEMPORÁNEOS**

### **0. INTRODUCCIÓN**

Reflexionando desde el año 2008, me doy cuenta de que la experiencia cristiana es muy distinta de hace 20 años o de cómo pensaba que se vivía. No sólo la caída de creyentes practicantes, sino también el sincretismo, que tanto tributo rinde al neopaganismo, que se vive dentro del cristianismo me han hecho reflexionar sobre el porqué de esta nueva forma de experiencia religiosa cristiana, aparte del fenómeno sincrónico de pérdida de cantidad y, sobre todo y más alarmante, del naufragio de la identidad más netamente cristiana (si es que alguna vez ha existido en la experiencia de la Iglesia universal).

Por otra parte, mi siempre cercanía a los jóvenes-adolescentes me ha hecho tanto respirar este cristianismo diverso (o también un tipo de religiosidad que nada tiene que ver) como suscitar esta reflexión que me propongo hacer.

Mi exposición, por tanto, versará sobre la experiencia religiosa, y religiosa cristiana, en España (aunque se podría generalizar para toda la Europa occidental) con especial atención a los rasgos que transmiten los jóvenes. Antes de sintetizar esquemáticamente y ofrecer las claves de lectura de mi propuesta, debo clarificar con honestidad que mi planteamiento parte de una cristología ascendente (desde abajo, sobre todo la que toma completamente en serio la encarnación hasta sus últimas consecuencias como Schillebeeckx o Duquoc), con especial atención a sus vertientes de la

secularización (comenzada por Gogarten), la ausencia de Dios (con un eje fundamental en Bonhoeffer) y la política (valga Metz como piedra angular). Todo ello, basado en la recuperación de la plenitud del centro de la Revelación, quien *hizo presente* (y subrayo el hecho de presenciar en oposición al de anunciar) el *acontecimiento liberador del Reino de Dios*. Una realidad que sólo puede llevarse a cabo incorporándose, a través de la experiencia *humano sensorial* (vertiente de Salmann, De Santis, Gaburro) y a través del *encuentro interpersonal* (ni más ni menos que la centralidad del lenguaje bíblico: una antropología relacional que se lleva a plenitud en todo encuentro personalizante-liberador, que precede a toda expresión cultural; buen ejemplo serían las reflexiones de Buber, Lévinas, Rosenzweig o Marion). Desde esta orientación se me hace inevitable concluir una exposición cristológica que no ahonde sus raíces en una profundización de la Revelación en su perspectiva encarnacionista, histórica, existencial, personalista, donde, insisto, la clave será tener como fundamento y horizonte, no sólo un diálogo con las urgencias pastorales actuales (*auditus temporis et alterius*) como si tratásemos de un producto comercial, sino el lenguaje y propuesta del centro de la Revelación: *el proyecto del Reino de Dios*.

Los dos capítulos de que consta mi trabajo se dividen en una parte de análisis de la realidad, del tipo de experiencia religiosa que se vive, para después, en un segundo momento proponer una oferta diversa para vivir la experiencia cristiana con otro tipo de perspectiva. Precisamente, porque entiendo que uno de los grandes límites a la hora de buscar o proponer soluciones es el desconocimiento del hecho humano-religioso en sí, es decir, analizando tal y como se vive de hecho, parto de este análisis de la realidad, de la experiencia humano-religiosa, para perfilar bien quién es el destinatario de nuestra propuesta o, simplemente, cuál es el rostro ante el cual tenemos que hacer visible la *credibilidad* de la Revelación (unas cuantas dosis de fenomenología, tampoco irían mal al cristianismo, precisamente para encarnarse debidamente).

El primer capítulo, por tanto se ocupará de analizar los dos fenómenos determinantes, según mi opinión, que configuran la experiencia humano-religiosa de los jóvenes españoles de hoy día. En un primer momento analizaré el fenómeno del neopaganismo o religiosidad mítica. Una religiosidad basada en la eclosión de la Vida, en la centralidad de la divinidad dionisiaca que permite desencadenar toda la potencialidad de la vida, con un mecanismo de autosatisfacción, confort y justificación de la persona y del sistema social, sin capacidad denunciante, integradora y personalizante; en definitiva, una experiencia que reacciona contra los grandes relatos que han fra-

casado como medios de la emancipación de la persona, comenzando por el cristianismo. La segunda parte del primer capítulo, continuará exponiendo el fenómeno del nihilismo en su retorno. Precisamente, por el fracaso de los grandes relatos, de la racionalidad absolutizada, de la religión alienante, cuando no fanática, no puede llegar sino el desencanto ante un mundo que no se puede controlar<sup>1</sup>. La razón no puede más que intuir pequeños destellos de la realidad y nuestra condición hermenéutica sólo nos dice que la vida, como fragmentada, simplemente se puede vivir de acuerdo a pequeños, fugaces y mutables intuiciones-fundamentos. No hay ni grandes ideologías ni tampoco un más allá en el que confiar; la salvación más allá de la muerte ha mostrado la fragilidad de la vida y la inconsistencia de tal argumentación, porque en este siglo pasado sólo hemos visto visos de destrucción. Por tanto, ante un desencanto frente a todo tipo de racionalidad y religión contundente o planteamiento metafísico, sólo puede surgir la experiencia nihilista-neopagana. Es lógico que ante la debilidad de las grandes argumentaciones, emerja un tipo de religiosidad cómoda, que sirva a la persona, que le desvele que dentro de los límites de su existencia puede desarrollar todas sus potencialidades, hacer eclosionar la Vida en la fusión holística con la naturaleza, con el cosmos. El mito junto con el nihilismo, llevan a una especie de hedonismo que, por una parte, enseña a la persona a reaccionar contra el peso de la vida cotidiana, contra los problemas a los que la metafísica y la religión habían respondido de forma tajante y segura, pero, por otra ofrece una propuesta desprovista de fundamento.

En el segundo capítulo parto todavía del análisis, en este caso, del cristianismo. Al final del primer capítulo se puede afirmar que, ante el fracaso de las grandes respuestas, esta religiosidad neopagana-nihilista no sólo surge, sino que ha explotado creciendo inmensamente. Por tanto este capítulo, considerando el crecimiento de la sensibilidad religiosa, intenta partir de una explicación del porqué el cristianismo como sistema religioso decae. La respuesta es que el cristianismo, sin ser consciente, ha perdido su identidad, precisamente, contaminándose de los mecanismos de este tipo de religiosidad neopagana: un cristianismo que permanece al nivel de un ritualismo que se concentra más en la lógica del confort, del individualismo, del

---

<sup>1</sup> Cf. MARDONES, J.M., "Nuevos contextos de evangelización" en Vv.AA., *Evangelizar, ésa es la cuestión*, PPC, Madrid 2006, 43-46, donde el autor plantea la sociedad de la incertidumbre y el riesgo como consecuencia de una razón débil y fragmentada y de un mundo manipulado por la técnica, cuyas repercusiones fisiológicas y morales son imposibles de controlar. Ante ello, por desgracia, surge la religión, también la cristiana, como reacción "miedosa y búsqueda de seguridad".

intervencionismo, de la justificación de mi existencia y, cuando se analiza un cristianismo más práctico (voluntariado, peregrinaciones, procesiones) se constata que goza de la misma fugacidad, porque no hay una opción fundamental por el “encuentro liberador” con la presencia de la Revelación hoy. Por un lado, la vivencia de ese desencanto de la vida y la necesidad de hacer emerger las dimensiones de la persona que han sido encarceladas por las grandes ideologías hacen que los cristianos necesiten de este tipo de religiosidad y, por tanto, se vive como “cristiano”, pero con los mecanismos internos de una religión fácil. Por otro lado, la condición hermenéutica, muy lejos de lo que implica para el cristiano como explicaré, hace que la persona acoja la realidad como fragmento y, por ello, no dudará en cambiar de planteamientos, aunque opuestos, porque la realidad es compleja e inaprensible; la vida se desvela en pequeños fognazos y hay que cambiar como sea ante las minúsculas intuiciones, siempre que sea a favor de la Vida.

Por fin, antes de pasar a la parte de mi propuesta, la conclusión del fracaso del cristianismo ante esta religiosidad es porque no es fiel a su identidad secular y profética. El mito no necesita fundamentos ni se le piden explicaciones, pero, el cristianismo, aunque se utilice como un mito, tiene al final un Dios responsable de los fracasos, límites y sinsentidos de la experiencia cotidiana de la Vida.

La propuesta cristológica parte de la idea de que Jesús ha introducido una perspectiva nueva para interpretar la existencia, para interpretar la persona en su *relación con la humanidad, el mundo y Dios*. La Encarnación y la vida del Jesús histórico introducen el concepto de la *secularización* como esencia del cristiano, en el sentido de que no hay separación entre lo sacro y el profano, sino relación en la diferencia en su única dimensión existencial, que es la *histórica*. Por tanto sólo a través de la humanidad, podemos hallar la salvación. La categoría de *filiación* es decisiva, porque nos hace entender nuestra condición de criatura y co-creador, diferencia entre el Padre, pero continuidad y relación con Él. La secularización y la filiación nos ponen ante la lógica diversa del *ser-para-el otro (pro-existencia)*, del *responsabilizarse* del otro, para que pueda encontrar su plenitud. He aquí el sentido de la Revelación: vivir en la corresponsabilidad, desde la libertad, para que el otro pueda encontrar su plenitud en la relación mundo-Dios. Por tanto, esta desacralización de Dios nos lleva a una religión *existencial-personalista* que implica la denuncia *profética* siempre que se interrumpa este proceso secular de personalización, plenitud, de salvación.

De frente al fenómeno neopagano nada tiene que ver el cristianismo, porque supone un cortocircuito, ya que éste no vive un dios lejano, inter-

vencionista, manipulable con sacrificios, sino uno que está presente y que, desde su “ausencia” se deja vivir en la responsabilidad ante el otro (Cf. Mt. 25, 40.45), en la pro-existencia. Esta perspectiva de Jesús cambia la manera de vivir la relación con los demás, con la ley, con el culto, con Dios mismo. El concepto de *Abbá* es el que posibilita esta irrupción desacralizante y hermenéutico-secularizante, lo que me llevará al final del capítulo a hacer seis propuestas desde esta nueva perspectiva: *antropológica, sociológica, política, teológica, profético-hermenéutica y litúrgica*.

De este modo, mi intuición es recuperar, para ofrecer *la esencia del cristianismo*<sup>2</sup>. Teniendo en cuenta las repercusiones existenciales en los proyectos de vida personales, en la sociedad, en la política, en el mundo, que la religiosidad fragmentada del nihilismo-neopagano ofrecen, el cristianismo se encuentra en su *kairós*, para recuperar la propuesta existencial que Jesús de Nazaret arrojó en su tiempo, para toda la historia. Un mundo que busca su “sacralización”, su autojustificación, permitiendo un decremento personal y humano necesita de un cristianismo fresco, que apueste por el proceso de humanización del hombre concreto en su realidad político-social, histórico, personal, sin desviar cargas injustas ni sobre Dios ni sobre la persona.

Espero que la lectura, no sólo sirva para entender el fenómeno religioso y cristiano de hoy día, sino también que ilumine y abra puertas para la recuperación de un cristianismo centrado en la experiencia revelada en Jesús y continuada en la Pascua. La reflexión propuesta pretende ofrecer una intuición que, aparte de dar razón de nuestra fe, haga *más creíble nuestra Revelación-fe como propuesta de sentido en el 2008*.

## **I. LA RELIGIOSIDAD EN EL GOZNE DEL CAMBIO DE SIGLO Y SU INTERACCIÓN CON EL CRISTIANISMO**

### **1. EL DIOS GENERAL DE LOS MITOS**

#### **A.1 Límites difusos de la experiencia religiosa<sup>3</sup>**

Las distinciones tradicionales entre religión, misterio, fe, creencia, etc. hoy carecen de valor en un mundo donde los límites del sacro, lo reli-

---

<sup>2</sup> Está latente bajo toda mi reflexión la orientación que, entre otros González Faus propone, reivindica un tiempo de cristianismo humilde, de menor convocatoria, pero partiendo del *Kairos* para recuperar la autenticidad, la especificidad, en definitiva, la identidad del cristianismo; Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad cristiana. Crisis e identidad del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2006.

<sup>3</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid 2002, 167-170. Como se verá, no sólo propongo la concomitancia de diversos elementos religio-

gioso, el cristianismo u otras religiones tradicionales se funden en un *maremagnum* prácticamente imperceptible. Como queda ya apuntado en la "Introducción", aunque el fenómeno de la globalización hace que podamos hablar de ciertos fondos comunes en todo el planeta, centraré mi discurso en la experiencia religiosa europea y más concreta en España. Teniendo en cuenta esto, es fácil descubrir que, no sólo en la experiencia religiosa en general, sino en la misma vivencia de los que aún se auto definen como cristianos católicos, incluidos los jóvenes, estos límites son tan difusos que, un así considerado católico, puede mostrar una religiosidad "humana", mientras un adepto de la *New âge*, podría parecer más cristiano que aquél; considerarse hoy cristiano en España o un creyente en una potencia universal puede no estar muy lejano el uno del otro<sup>4</sup>.

*La necesidad de sentido como denominador común*<sup>5</sup>

Es cierto que el cansancio metafísico de la modernidad nos lleva hoy día a navegar en un profundo nihilismo, donde la experiencia de sentido o se rechaza de forma absoluta o, simplemente, se desconfió de su existencia. De cualquier forma, el nivel teórico de esta reflexión nos podría apartar de una realidad corrosiva y universal que no puede negar el nihi-

---

so en el mismo espacio y tiempo, sino su interacción; y, no sólo el sincretismo del neopaganismo, *new âge* hacen al acoger elementos cristianos, sino también el sentido inverso, donde el cristianismo acoge códigos diversos de lo que le rodea.

<sup>4</sup> Aunque no contemplaré el hecho de la inmigración, bien es cierto que en nuestra sociedad supone una circunstancia más para poner en práctica esa antropología relacional o pro-existencia como dinamismo integrador y no exclusivista. Hacia ello tienden propuestas del mundo de la sociología como la expuesta en VALLESCAR PALANCA, DIANA de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS Editorial, Madrid 2000, 337-352 o bien ZAMORA, JOSÉ A., *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, El Verbo Divino, Estella 2003, 223-241, aunque si bien, Mardones ya constata la dificultad de llevar a cabo esta reintegración de la palabra partida o del *logos spermatikós* en una sociedad con posturas reactivas como la tonalidad fundamentalista, el localismo nacionalista o la fiebre comunitarista: cf. MARDONES, J.M., *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2000, 127-132.

<sup>5</sup> Son muchas las investigaciones, desde la sociología, antropología, teología, psicología, que presentan la cuestión del sentido como crucial en la experiencia humano-religiosa actual; con ello, por una parte, al cristianismo se le abre un horizonte para proponer la fe como propuesta de sentido, al mismo tiempo que se le abre otro horizonte de diálogo y reflexión-convivencia conjunta ante un problema existencial/sociológico común; cf. MUÑOZ UGALDE, T., *Teología fundamental. La vida tiene sentido*, Sendoa, San Sebastián 2002, 32-38.195-197; MARDONES, J.M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, 23 en un estudio estrictamente sociológico VV. AA., *Informe España 2005. Una interpretación de su realidad social*, Fundación Encuentro, Madrid 2005, 205-220.

lismo. En otras palabras podría decir que la desconfianza o rechazo de una respuesta metafísica o antropológica, que nos lleva a vivir en un mundo donde no existe la pregunta por el sentido, sin embargo no niega otra realidad que aúna a todo ser humano: la *necesidad de sentido*<sup>6</sup>.

He aquí un problema, que a nivel práctico nos llevará a conclusiones importantes a la hora de esta vivencia difusa y confusa de la experiencia religiosa. Efectivamente el hecho de vivir inmerso en un ambiente nihilista-positivista, no puede negar el hecho de que el hombre, propiamente por su naturaleza, está condenado a vivir con un sentido<sup>7</sup>. Cualquier joven español posiblemente ante la pregunta por el sentido de su vida, no remitirá a un discurso teológico ni religioso, permaneciendo a un nivel de pequeños y efímeros recursos que le proporcionen cierta estabilidad<sup>8</sup>. Es decir, el hecho de no tener un sentido fuerte unificador de la existencia no puede aniquilar por completo la necesidad de sentido como experiencia cotidiana sin la que el hombre no puede vivir. Me atrevería a distinguir entre un nihilismo concebido al nivel teórico y otro práctico, en el sentido de que este último no puede jamás existir, porque negaría la propia esencia de la persona<sup>9</sup>.

De este modo, la ausencia de una pregunta por el sentido no puede negar de ningún modo la necesidad de su experiencia; otra cuestión será

---

<sup>6</sup> Cf. SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia del eterno. Sectas y religiosidad alternativa*, Madrid 1997, 38-44. Básicamente el problema para la juventud española hoy es que se ha dado un cansancio metafísico, provocado por respuestas lejanas de la necesidad de sentido, reprimiendo las ansias más naturales de la persona. "El hombre de hoy, especialmente los jóvenes, está sometido a un proceso de represión de sus aspiraciones hacia lo sagrado y lo divino que le han dejado en una situación de desamparo y desencanto. Ni el racionalismo, ni el materialismo, ni el secularismo desacralizador y desmitologizante han podido dar respuesta a las profundas estructuras existenciales del hombre que es pasión por la trascendencia y naturalmente religioso", *ibid.* 39.

<sup>7</sup> "Al preguntarse sobre sí mismo, el hombre está llamado a tomar posición sobre sí mismo: una llamada dirigida indivisiblemente a su inteligencia y a su libertad... El hombre está ante sí mismo como cuestión que le llama a la respuesta", ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2002<sup>4</sup>, 14.

<sup>8</sup> Recientemente se ha publicado una encuesta en una revista italiana, donde, ante la pregunta sobre las preocupaciones acerca de su futuro encontramos que "il 38 per cento degli intervistati, alla domanda su quale sia il problema personale che più li preoccupa, ha risposto: Nessuno. Se il 14,9 è preoccupato per il lavoro, solo l'18 teme per il futuro e lo 0,3 ha paura del terrorismo", *Panorama*, 20-II-2005.

<sup>9</sup> De alguna manera se va contra toda respuesta holística o globalizante; lo que cuenta es la subjetividad, que, como pretendo mostrar, cae en lo efímero. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, 40-47, donde critica tanto el antiguo autoritarismo de la fe como el "subjetivismo irracionalista" como respuestas a las necesidades de la situación cultural actual.

qué papel juegan las diversas propuestas al alcance del hombre<sup>10</sup>. Desde el cristianismo hasta los mitos, desde la filosofía hasta el sacro anónimo son recursos que a lo largo de miles de años han servido para que el hombre encontrara una estabilidad vital, para que construyera un proyecto plenificador de la existencia, para caminar siempre un poco más hacia la verdad. El problema de nuestro tiempo no creo que se centre en que el hombre no busque un sentido existencial, sino del *uso indiscriminado, inconsciente y sincrético que hace de las ofertas* que tiene en su mano. Ciertamente España está cansada de una respuesta homogénea religiosa, desconfía de que el cristianismo pueda ofrecer algo adecuado para las expectativas y aspiraciones concretas/cotidianas de hoy, pero ante este rechazo nihilista-metafísico, la necesidad práctica del sentido cotidiano hace que el hombre, ante la dispersión de recursos eche mano según la necesidad, para andar adelante en un mundo *demasiado enigmático, sufriente, pesado y dañado*<sup>11</sup>.

*La auto-satisfacción de la necesidad de sentido como piedra angular*

Efectivamente es fácil concluir que, ante la concomitancia de un nihilismo-positivista y la necesidad de encontrar un proyecto vital, el criterio para cubrir tal urgencia no puede ser la asunción de un esquema antropológico-metafísico estable, cerrado, determinado (excluiría el primer presupuesto en el que vivimos), sino centrarse en la propia necesidad como criterio de búsqueda. Es decir, si no hay ya un sentido fuerte, porque la realidad, la verdad no es uniforme, debe ser el sujeto como ser hermenéutico el que busque “su” fundamento<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Planteamos que toda persona, cristiana o no, con una dimensión religiosa o sin ella, padece a lo largo de su vida experiencias de vacío, de muerte, de náusea, de lejanía, de abandono, pero también de rescate, de re-creación, de reconocerse reconocido y comprenderse comprendido. Pues bien, estas últimas son manifestación de una tensión hacia la plenitud existencial, profundidad de sentido, aunque la persona no las haya buscado, reflexionado o provocado.

<sup>11</sup> Así el Concilio Vaticano II intuyó que el mensaje de Cristo es universal, para llegar a la verdad de Dios y del hombre, es decir, ofreciendo propuestas concretas ante los problemas de la humanidad. “Por consiguiente, a la luz de Cristo, Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda criatura, el Concilio pretende hablar a todos para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el descubrimiento de la solución de los principales problemas de nuestro tiempo”, *G S 10*.

<sup>12</sup> La hermenéutica, no obstante, entendida positivamente nos abre, también en el horizonte teológico, a una concepción ontológica del lenguaje, por el cual constituye una función de apertura de sentido. El problema que quiero delinear es el hecho de absolutizar toda interpretación, cayendo en una tiranía del sujeto, es decir en una falta de “respeto” al texto, a la verdad. De ahí que una de las críticas urgentes de Gadamer y Ricoeur a Heidegger fueran la advertencia de hacer coincidir sentido y verdad. “La apertura de sentido es, ciertamente, una

Si no existe más la confianza en un proyecto común<sup>13</sup>, en una gran narración<sup>14</sup>, en una metafísica fuerte y homogénea, el paso a la hermenéutica está servido. Somos seres hermenéuticos (aunque nadie se presentará así conscientemente), porque intuyendo, interpretando como sujetos nuestra parcela de realidad intuimos algo de la profundidad que nos rodea<sup>15</sup>. Por tanto, ante esta creatividad del sujeto y de frente a la urgencia práctica de la necesidad del sentido, dicha necesidad debe ser satisfecha a la carta, porque cada uno debe activar sus mecanismos para desenvolverse en la realidad fragmentada<sup>16</sup>.

En definitiva, la concurrencia de un desencanto metafísico sumado a una exigencia práctica de respuesta hace que cada cual busque su clave,

---

precondición de la verdad de los enunciados, pues prejuzga el horizonte bajo el cual aparece el ente; abre el campo de juego de la posible verdad de los enunciados bajo determinadas condiciones. Pero no se identifica con la verdad. Ésta presupone una diferencia sujeto-objeto y una intervención corroboradora del juicio que permita la comprobación o justificación de lo que afirmamos sobre la cosa”, SÁEZ RUEDA, LUIS, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid 2001, 234-235.

<sup>13</sup> Efectivamente la falta de confianza en la humanidad (Greinacher), poca esperanza en el sentido de la misión y el destino de la humanidad, en definitiva nos han llevado, como veremos a una moral narcisista que el neopaganismo y el desencanto nihilista han acogido y proyectado. Cita indirecta de BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*, Barcelona 1988, 34-35 en NATAL, D., “Hacia un cristianismo postmoderno” en *Estudio Agustiniano*, Valladolid 1990 (XXV), 17: “Hoy la ley es: a cada cual su burbuja [...] Anteriormente, la obsesión consistía a parecerse a los demás y perderse en la multitud. Obsesión de la conformidad, manía de la diferencia. Hace falta una solución que nos libre de parecernos a los demás. Hoy consiste en parecerse únicamente a uno mismo”.

<sup>14</sup> Se da una total desconfianza en las grandes ideologías y teorías globalizantes (comenzando por el cristianismo), porque han enmascarado la realidad en vez de revelarla (pensemos que para el cristianismo no puede ser más corrosivo este pensamiento). Cita indirecta de LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1986, 114-115 en NATAL, D., “Hacia...”, 16: “el estallido de los grandes relatos: instrumentos de la igualdad y de la emancipación del individuo liberado del terror de los megasistemas, de la uniformidad de lo verdadero y por ello a merced de la inestabilidad experimental y de los ‘contratos temporales’, en estrecha congruencia con la desestabilización y particularización del narcisismo. La denuncia del imperialismo de lo verdadero es una figura ejemplar del postmodernismo”.

<sup>15</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006<sup>6</sup>, 205ss. Allí Pié-Ninot recoge nombres de teólogos actuales que, a partir del sentido ilativo de J. H. Newman plantean un asentir personal y no sólo nocional-cognoscitivo, como uno de los tantos modos renovados de entender la fe en su relación con la razón y la manera de conocer, penetrar la realidad.

<sup>16</sup> “La razón, en cuanto un todo único, sólo tiene justificación como un símbolo abstracto que cada vez encuentra menos apoyo en la realidad histórica, social, cultural, en la que opera activamente. Y, como vamos a ver, no sólo la razón en cuanto lugar integrado de la racionalidad es insostenible, sino que las visiones integradas, totalizantes, de la realidad parecen imposibles”: MARDONES, J.M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1998, 24-25.

con la consecuente inestabilidad, fugacidad, individualidad y practicidad de este "sentido". Desde esta perspectiva afirmaba que la urgencia de la necesidad, sin un fundamento al que aferrarse, tiene como consecuencia poner en el centro la *satisfacción* como piedra angular, como *criterio de la búsqueda* del sentido<sup>17</sup>.

*La religiosidad al servicio del (la satisfacción) hombre*

Por tanto, sería justo hacer un reconocimiento positivo de esta religiosidad neopagana o mítica, ya que, de alguna forma, está dirigida al hombre, sirve para dar respuestas a las exigencias concretas existenciales en el aquí y ahora. El problema, sin duda alguna, es ver qué tipo de servicio hace al ser humano, ya que una religiosidad que no está dirigida al hombre no tiene sentido, pero una que no respeta la divinidad, nos hace caer en una autorreferencialidad que, a su vez, nos lleva a una religiosidad individualista, cómoda.

En efecto, el problema del discurso religioso en nuestros días no debería ser solamente que la posible caída o disminución del cristianismo se debe a una falta de humanización para la persona del siglo XXI, mientras que la nueva religiosidad se pone al servicio del hombre. Ciertamente este es el aspecto positivo que nos debe llevar a repensar que no hay cristianismo-cristología, si no hay antropología. Pero, al mismo tiempo, debemos reflexionar y no caer en una vacuidad de planteamientos, porque... ¿qué clase de servicio promueve este tipo de religiosidad general? ¿Qué antropología fomenta esta vivencia neopagana? ¿Ayuda a la revalorización del hombre, a una antropología integrada, a una verdadera transformación de la humanidad? Evidentemente, no<sup>18</sup>.

Cuando hoy día los partidos políticos exigen que la dimensión religiosa permanezca al nivel privado, sin que tenga consecuencias en la vida social y se junta con esta vivencia neopagana, siempre presente en Europa

---

<sup>17</sup> Valorando positivamente la capacidad de respuestas inmediatas de la postmodernidad, leemos la confusión de identidad que provoca esta fugacidad y subjetividad cerrada radical. Tanto lo bueno como lo malo, lo falso y lo verdadero, todos los extremos se han vuelto más débiles; la vida se vive en secuencias: Cita indirecta de BAUDRILLARD, J., *Las estrategias fatales*, Barcelona 1984, 179 y ss en NATAL, D., "Hacia...", 26.

<sup>18</sup> Cf. GS 22. Hoy más que nunca la reflexión teológica debería tener en cuenta que cualquier afirmación cristológica debería estar *versus hominem*, revelándole su identidad, su proyecto de vida. Al igual que la problemática del hombre no puede sino suscitar un necesario nuevo acceso al misterio-identidad de Jesucristo. Cf. APARICIO VALLS, C., *La Plenitud del Ser Humano en Cristo. La Revelación en la "Gaudium et Spes"*. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 17. Roma, PUG 1997.

y en la humanidad, caemos en el peligro, actualmente ya vivido, de justificar cualquier sistema social, quedando lo religioso como un recurso para restablecer el equilibrio del sistema personal y social, sirviendo como un analgésico para mis necesidades cuando tengo necesidad. Concluyendo diría que el neopaganismo aporta al hombre respuestas, métodos de reacción concretos dirigidos al hombre, pero no para su humanización, sino para su justificación y, con ella, la del sistema social<sup>19</sup>. Se hace un dios o divinidad tan personal (individual) que al final, queda como construcción filosófica trascendente, lejana de la realidad, que no cuestiona la realidad, porque no es su labor; sólo queda como aquello a lo que recurrimos ante la necesidad de una satisfacción o re-estabilización del sistema<sup>20</sup>.

### *El cristianismo al servicio de la plenitud del hombre*

Si comenzaba el sub-apartado anterior reconociendo la dimensión positiva de esta vivencia mítico-neopagana, en contraste, propongo lo contrario para el cristianismo. Tal vez uno de los grandes males de los últimos tiempos para el cristianismo ha sido perder una clave fundamental que pertenece a su propia esencia, identidad: la humanización, la *kénosis*, la encarnación, la secularización<sup>21</sup>.

Efectivamente, parece que se ha olvidado la frescura del párrafo ya señalado de la GS 22, donde se nos recuerda que la máxima plenitud de la Revelación de Dios ha supuesto la máxima Revelación de la plenitud del hombre<sup>22</sup>. El cristianismo no puede ser, existir, si no es en la lógica de la humanización del hombre y, hoy, de frente a la religiosidad general de

---

<sup>19</sup> Hoy vemos cómo Europa se encuentra en una búsqueda de identidad, donde las fuerzas que irrumpen con más poder: “la fe cristiana, el racionalismo científico y el vitalismo neopagano”, BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 211. Para tener una intuición general de lo que aquí planteo Cf. *ibid.* 195-263, donde se hace una reflexión que intenta mantener que la esencia pagana de Europa, más antigua que el cristianismo, nunca ha desaparecido, eclosionando en nuestros tiempos ante una situación de crisis.

<sup>20</sup> Y es que el problema de este individualismo es que, en ningún nivel de la vida, tiene ni quiere tener un punto de contacto con los demás, porque “ante la carencia de un proyecto universal, el hombre occidental se refugia en la subjetividad, en la esfera privada y en el culto a la individualidad: un narcisismo que dirige su atención al presente y al goce no pospuesto de los múltiples incentivos con que le bombardea la sociedad consumista”, MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 153.

<sup>21</sup> Siguiendo a Vattimo y en superación del nihilismo Nietzscheano, de lo sagrado violento de Girard y del olvido del ser Heideggeriano, proponemos la coincidencia entre la Revelación bíblica kenótica y el debilitamiento de la metafísica del ser y la secularización. Cf. VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 38-39, 41-42, 50, 54 (sobre todo).

<sup>22</sup> Cf. GS 22; Cf. DV 2, 6.

los mitos es un tanto que hemos perdido, porque no estamos a la altura de dar una respuesta al hombre<sup>23</sup>. La centralidad del sujeto de la fe no puede pasar desapercibida en un mundo que necesita vestigios de salvación<sup>24</sup>.

La encarnación de Jesucristo nos recuerda la apuesta de un Dios que hace Alianza, de la interrupción total de la vivencia-experiencia religiosa, ya que la “divinidad” entra en la historia, pero no para pasearse como las divinidades mitológicas y divertirse entre los hombres, sino para afirmar que es en la historia, en la humanidad, en la carne, en la existencia concreta donde se hace presente y donde está nuestra plenitud<sup>25</sup>. Por tanto, en este sentido, la *kénosis* supone para nosotros un principio de secularización del divino, una apuesta por la existencia real como medio para llegar a la máxima plenitud<sup>26</sup>. Por lo tanto sólo a través del compromiso e implicación con lo real, se puede llegar a realizar la *máxima vocación del hombre, la humanidad, la historia*<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Cf. GS 1, 3, 9, 12, 14, 22, 27 y, en general toda la segunda parte donde se intentaba afrontar los problemas concretos de aquel tiempo; Cf. DV 2, 4, 6.

<sup>24</sup> Cf. POTTMEYER, H.J., “*Centralità del soggetto della fede o del contenuto della Rivelazione? La recente discussione tedesca sul discorso della teologia fondamentale*”, [www.unigre.it/pug/teofon/studio.htm/centralita.htm](http://www.unigre.it/pug/teofon/studio.htm/centralita.htm), en el que se nos ofrece, a partir de la orientación de Verweyen, la necesidad de poner en relieve al sujeto-testigo de la Revelación en la mediación de la misma.

<sup>25</sup> Para una interpretación bíblica sobre la secularización de la existencia cf. ESTRADA, J.A., *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, DDB, Bilbao 2006, 112-120. Y más claramente sobre el proyecto desacralizador/secularizante del Dios de Jesús que vincula el proyecto del Reino de Dios con el carácter inmediato de acontecimiento creacional y liberador: VIDAL, S., *Jesús el Galileo*, Santander, Sal Terrae 2006, 125: “Ese carácter histórico y creacional del acontecimiento del Reino de Dios está bien marcado en toda la misión de Jesús. Es más, adquiere en ocasiones un tono de inmediatez y realismo que se podría caracterizar auténticamente como *desacralizador*. Lo que la proclamación y actuación de Jesús transparentan no es, ciertamente, un mundo sagrado estereotipado, sino el mundo inmediato de la creación y de la vida, que se convierte así en verdadera parábola del Dios inmediato creador”.

<sup>26</sup> “La Revelación cristiana se diferencia del paganismo ante todo porque es el relato, la narración, de una historia de alianza que se prolonga hasta el presente y que invita a todos los hombres a un protagonismo personal. No es ni la formulación de principios racionales ni experiencias de solidaridad cósmica ni intensas conexiones con la Vida”: BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 296; en general puede consultarse todo el capítulo sobre “la originalidad de la insolencia cristiana”, cf. *ibid.*, 296-303.

<sup>27</sup> Esta idea de que sólo a través de lo real hay salvación o verdadero encuentro con Cristo o verdadera humanidad (serían diversos matices de la misma realidad-la creación) nos lo ofrece el concepto de Revelación expresada en DV y que muchos teólogos han desarrollado; valga como ejemplo el comentario de Latourelle en su comentario a Pascal: “La sintesi che riunisce tutto, si produce per via di superamento. Cristo rischiara tutto, descifra tutto, ma come mistero d’amore. La traccia vuota dell’amore perduto non permette all’uomo di misurare, soltanto attraverso essa, la distanza reale che lo separa dalla sua vera natu-

Como veremos más adelante, esta propuesta del Dios de Jesucristo va contra la idea de una religiosidad privada alejada de la vida social, comunitaria, apartada del progreso y promoción humanas y radicalmente opuesta a la estabilidad e injusticia. Por tanto, como juicio negativo podemos ser justos si reconocemos la falta de una mirada hacia el hombre, hacia las exigencias concretas de nuestros tiempos, pero como valoración positiva, podremos afirmar que la Revelación de Jesucristo nos ofrece en el año 2008 un cristianismo prácticamente por estrenar, ya que nuestras vivencias religiosas concretas se han quedado más en un dios omnipotente trascendente (puro mítico), que en el que ha elegido la humanidad, la existencia concreta para mostrar otro rostro de Dios en la humillación, en el dolor o, simplemente, en la cotidianidad de la vida a través de una inversión de los valores<sup>28</sup>.

## A.2 Presencia de elementos paganos, precristianos y anticristianos

No cabe duda que debemos admitir que el escenario de la religión ha cambiado con un giro copernicano, que nos lleva a reflexionar sobre el sentido más auténtico de la secularización del cristianismo<sup>29</sup>. En efecto, hay quien confunde la gran corriente de secularismo con la secularización, inherente a la esencia de nuestra religión<sup>30</sup>. Este emerger de las tenden-

---

ra. Il rapporto tra i due stati si manifesta solo al momento in cui il legame di Dio e dell'uomo, nell'unione ipostatica, del redentore e del peccatore, dell' eletto fatto reprobato, congloba i due stati e produce una mutazione dei valori", LATOURELLE, R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1995<sup>2</sup>, 101.

<sup>28</sup> Cf. SALMANN, E., *La palabra partida, Cristianismo y cultura postmoderna*, PPC, Madrid 1999, 36-41, donde plantea el "poder sufrir, presentando a la persona como herida del ser": "el nacimiento, la maravilla, la consciencia, el diálogo... En todas estas formas de la vida aparece la lesión y la fractura. Todas ellas soportan el remolino de la sustracción y un proceso de desilusión (36-37) [...] Tendría que ser un Dios que turbase e interrumpiese las vías y los círculos de la pseudopotencia humana. Es cierto que un tal Dios no explica muchas cosas, pero quizá sea un Dios que salve. Así las cosas, Dios sería el punto débil de las religiones, de cualquier sistema y pensamiento. Sería Aquel que nos haría intuir que cada pensamiento y realidad presuponen algo misterioso, un fondo que nunca es completamente agotable. Con un Dios así podría recomponerse el espacio simbólico de nuestra existencia (41)".

<sup>29</sup> "Il fatto che Gesù sia autenticamente umano e che, proprio per questa autenticità sia il Rivelatore, struttura tutta la teologia a titolo di principio; deve essere preso sul serio", DUQUOC, C., *Cristologia*, Brescia 1972, 342.

<sup>30</sup> Sin llegar a las últimas consecuencias de las teologías del mundo, política, liberación... resulta interesante distinguir correctamente los dos términos que entran en juego y que, según Gogarten, son bien distintos: "Per Gogarten, la secolarizzazione è il prodotto della fede cristiana. Essa consiste nella liberazione dell'uomo dalle forze del mondo, liberazione provocata dalla fede, che modifica il rapporto dell'uomo con la storia. In senso inver-

cias neopaganas, neomitológicas son contempladas por algunos como un renacer, como una novedad en la España de nuestros tiempos, sin embargo, otros afirman que España, como Europa sólo reflejan el resurgir de una herencia más antigua que el cristianismo, que eclosiona exageradamente hoy día debido a su continuo sofoco durante siglos con respuestas que han negado o andado en contra de la vida<sup>31</sup>.

Por tanto no es que surja ahora un nuevo tipo de religiosidad (ciertamente sí, respecto a la generalidad de lo inmediatamente antes vivido), sino que explotan los elementos paganos, precristianos y anticristianos que han pertenecido a la esencia de España, que han configurado la respuesta religiosa existencial de muchos siglos antes de la llegada del cristianismo y, después, en concomitancia con él<sup>32</sup>.

### *El escenario de la experiencia religiosa*

Después de un cansancio metafísico<sup>33</sup>, donde se ha olvidado la frescura de un Dios personal, relacional que viene al encuentro del hombre y se ha mostrado un tipo de elucubraciones que lo han matado, llegamos a una época, en la que, además de tener encerrado a Dios en conceptuali-

---

so essa significa una mondanizzazione del mondo, la fine dell'era mitica. Per capire questo nuovo rapporto, Gogarten riprende i due concetti biblici di filiazione e identità [...] Per lui (Gogarten), si opera una perversione della storicità per cui la direzione presa dal divenire del mondo rimane sempre avvolta nel mistero. La secolarità è l'accettazione della storicità umana. Il modo in cui l'uomo, credente o no, si situa in rapporto al futuro come un essere in perpetuo divenire e ricerca, lo mantiene nella secolarità. Se l'uomo pretende di determinare lui stesso la direzione della storia e per questo stesso fatto cessa di relativizzare i suoi progetti attuali, affonda nel secolarismo", LEFEBVRE, S., "Secolarità" en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R., *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 1095.

También cf. ESTRADA, J.A., *El cristianismo*, 109-169, donde matiza y precisa los conceptos de secularización, secularismo, laicidad y laicismo, así como su desarrollo histórico en España.

<sup>31</sup> Me hago eco de la idea que sugiere que "el paganismo, que no ha desaparecido de la historia europea, y que incluso ha sido reivindicado para revitalizar a una Europa cansada" es un resurgir de las raíces religiosas paganas que siempre han existido en España y en toda la humanidad. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 195.

<sup>32</sup> De hecho es una reflexión que no es nueva en absoluto como lo demuestra el hecho de la publicación de DANIELOU, J., *Miti Pagani, Mistero Cristiano*, Roma, 1995, cuya primera edición es del año 1966 y donde expone el componente mítico, ya no sólo del cristianismo, sino de toda religión.

<sup>33</sup> No sólo hay un horror metafísico, como afirma Mardones "la pretensión de una filosofía o sistema de poseer el verdadero acceso a la realidad aparece como una ilusión. No sólo la antigua metafísica, sino los críticos modernos, ilustrados y filósofos del idealismo alemán, así como la misma ciencia, le parecen a Nietzsche meros sustitutos pretenciosos de aquella", MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 22.

zaciones vagas, está tan lejano de dar respuesta a los hombres que ya no es más el *Enmanuel*, sino el *totaliter alter*<sup>34</sup>, que en el peor de los casos además justifica tantas injusticias<sup>35</sup>.

Nos encontramos ante un mundo desencantado por la razón y por la religión<sup>36</sup>. Ya no estamos encima de un escenario uniforme, donde la religión cristiana ofrecía un esquema de respuestas fijas para todo creyente, sino ante una pista móvil, donde no hay sentido de definitividad<sup>37</sup>. El descubrimiento de la falacia de la emancipación de la razón ha llevado al hombre a un horror vital, porque ni el Dios metafísico ni el propio hombre pueden llevar a la emancipación ni, mucho menos, a la salvación. Ni que decir tiene que, ante el peso y vaguedad de la vida, el hombre ha reaccionado buscando el amparo de algo que pueda llenar ese hueco, de, como decíamos en el apartado anterior, responder a la necesidad de sentido y el peso de la vida<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> No deja de ser significativo el estudio que, ciertas orientaciones sociológicas proponen, sobre la concepción de lo sagrado. Efectivamente, perdiéndose cierto nivel de la secularización, se pasa a la religión de lo sagrado, pero no para quedarse en la trascendencia absoluta, sino para confundir lo sagrado con “ese fondo interior de la persona que está más adentro que las ocupaciones profesionales, las preocupaciones económicas, los cuidados de la salud, la actividad exterior, lo medible y palpable. Es ese espacio interior en el que el hombre o la mujer toma conciencia de su yo, de su dignidad y gusto por la belleza y la contemplación. Es esa zona intocable, inviolable, íntimamente íntima. Esa intimidad es sagrada. Buscarla y cultivarla es practicar la religión de lo sagrado”: CESC, *Informe España 2005. Una interpretación de su realidad*, Fundación Encuentro, Madrid 2005, 209. Me parece que esto es la radiografía del neopaganismo, que proyecta la intimidad hacia la trascendencia, cayendo en un nivel de intimismo/individualismo religioso y ético, al mismo tiempo que coloca inconscientemente esa intimidad en un espacio trascendente inviolable.

<sup>35</sup> Cf. *Ef* 2,18; *2 P* 1,4; *Jn* 15,14-15.

<sup>36</sup> “En terminología religiosa, la disolución de la verdad viene expresada por “la muerte de Dios”. Es decir, ya no hay ningún fundamento (Grund) fijo sobre el que quepa asentar o crear algo como seguro e inmovible. Sólo nos queda, como dirá Vattimo, el vagabundeo incierto. No hay caminos que lleven a un fin, a una realidad. Todos son, dirá Heidegger, senderos perdidos, interrumpidos, cortados en algún lugar, que sólo permiten errar en una continuidad donde la única lógica es la contigüidad”, MARDONES, J.M., *op. cit.*, 23.

<sup>37</sup> MARDONES, J.M., *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander 2005, 217: “El hombre de la modernidad tardía, o postmodernidad, renuncia incluso a la voluntad de la autofundamentación ilustrada. Sabe que sabe poco, acepta la radical contingencia y falibilidad del pensamiento y del lenguaje mismo, y propone decir adiós al concepto de verdad y sustituirlo por el de persuasión. Una teología crítica y avisada sabe que su hablar del Misterio es siempre analógico, simbólico, débil”.

<sup>38</sup> “Justamente lo que caracteriza el impulso postmoderno es la implantación de la razón pluralista sin lamentos. En la terminología de la tradición wittgensteiniana, se trata de aceptar la irreductible pluralidad de juegos del lenguaje, sin aspirar a acuerdos o consensos que no sean temporales y locales”, MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 69.

He aquí que surgen con todas sus fuerzas los elementos aletargados de la Europa precristiana, cuando no anticristiana, para dar una “asidera” distinta de una ontología, metafísica fuere, así como de una religiosidad muerta y poco fiable. Poco a poco, por su misma constitución, cuando la vida ha sido sofocada bajo la presión de la razón y la religión, ha sido la misma *Vida* la que ha estallado en medio de la cotidianeidad, haciéndose paso y resultando el criterio absoluto de la existencia; Dionisio, el dios de la Vida, ha recordado ante la desesperación del hombre, que es en la misma vida donde encontramos nuestros pequeños criterios para vivir, disfrutando de ella y resolviendo los minúsculos obstáculos que osen ponerse en medio de su deleite.

### *Elementos culturales antiguos*

Más adelante veremos cómo subyace una vivencia interna de esta nueva religiosidad pagana, cómo existe una “espiritualidad” que atraviesa toda manifestación religiosa, por no decir que se hace presente en cada situación de la vida, porque, tal vez hoy como nunca se vive religiosamente. Sin embargo en este apartado, querría mostrar que, lejos de ser una intuición que se respira de lejos se trata de una constatación con manifestaciones muy concretas en lo cotidiano, cada vez con mayor extensión, variedad y profusión entre los jóvenes<sup>39</sup>.

Los rituales vetustos, estáticos y ajenos de las celebraciones cristianas han sido sustituidos por los grandes recintos de la música y el deporte<sup>40</sup>. La capacidad de canalizar la potencia de la Vida que estos espacios ofrecen, deja de lado la compresión y represión que los rituales cristianos hacen de ella. Se vive más una especie de fraternidad, de ser-en-el-mundo-con en estos ambientes que en la celebración que llamamos por excelencia de la comunión. Las ritualidades del vestuario, del comportamiento se hacen externas y unánimes; se paga por ello, se hacen filas ilimitadas y se crea una expectación entorno al evento, surgiendo propiamente un “adviento”, un tiempo de preparación, ilusionada, donde hasta el último detalle es pensado y tenido en cuenta, para que, llegado el momento, el poder de la Vida pueda explotar en una comunión mística, donde la

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 105-110 y TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del...*, 96-100.

<sup>40</sup> La demanda de un cristianismo lúdico, festivo, participativo y celebrativo es muy urgente. “La vivencia religiosa u ofrece más felicidad y sentido que el hedonismo consumista y el materialismo de la frívola levedad de la vida, o tendrá que capitular ante esta sociedad del espectáculo”: MARDONES, J.M., *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Ediciones HOAC, Madrid 2004<sup>2</sup>, 167.

experiencia te pueda hacer fundir con la irradiación de las otras vidas<sup>41</sup>. El baile, los gritos, las canciones, la violencia, la bebida, la droga, el sexo son expresiones de esa confluencia de la potencia de la Vida<sup>42</sup>.

Parece que después de 20 siglos, el paganismo ha estado reprimido bajo las expresiones cristianas y los dioses de los solsticios se despojan de las cadenas soportadas injustamente. El revestimiento de la Navidad, del nacimiento de Juan Bautista han oprimido un sentir cósmico, una celebración universal. De hecho, hoy día, aunque no se celebre más la Navidad, sigue siendo un momento donde todo el mundo se para y festeja, es un impacto universal. Celebramos fiestas cristiano-paganas, pero sin ser conscientes de que los antiguos dioses se han quitado el polvo de sus losas y han vuelto a pasear entre los habitantes de la tierra. De igual modo, el carnaval, Halloween, la semana blanca (como evento más reciente) son fiestas que se han transformado en medios para expresar esa eclo-

---

<sup>41</sup> Merece la pena leer el análisis de las celebraciones “litúrgicas” del neopaganismo que Mardones hace: maquillajes, operaciones estéticas, estadios de fútbol, conciertos, botellón... todos obedeciendo a una cosmovisión, moral que comporta una ritualización común y bien definida. Cf. MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994.

<sup>42</sup> Efectivamente se da una confusión del rostro de dios como consecuencia, según Sánchez Nogales de un proceso de represión de las aspiraciones de los jóvenes hacia lo sagrado (Cf. *op. cit.*, 39). SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia...*, 39-40: “El fenómeno es desconcertante. Decadencia de las religiones institucionales y de las grandes tradiciones religiosas y, contrariamente, multiplicación de la religiosidad alternativa, especialmente la sectaria. Fenómeno particularmente notable entre los jóvenes. El despegue de los jóvenes de la fe de sus padres se ha generalizado. Paralelamente, esta ruptura corre pareja con un interés sin precedentes por lo religioso en todas sus formas. Al mismo tiempo que las iglesias se muestran cautas en hablar de lo sobrenatural –vida interior de la gracia, eventos salvíficos sobrenaturales, realidades últimas, escatología, etc.– se asiste a un interés espectacular por lo oculto: magia negra, astrología, espiritismo, canalismo (channeling), telepatía, parapsicología, culto ufológico, encuentros en la tercera, cuarta o quinta fase, tarot, futurología, gusto por las técnicas orientales de relajación y meditación, etc. [...] Como ejemplo de este retorno de lo reprimido en la religiosidad alternativa, concretamente en la llamada nueva religiosidad, se citan las especulaciones en torno a una visión holonómica. Ésta ha sido puesta de relieve por los autores de la new age, además de F. Capra, especialmente por Ken Wilber. La visión holonómica o paradigma holográfico (también holístico) consiste en una nueva teoría o modelo de comprensión del universo. Entiende el universo como un todo orgánico y homogéneo. En el universo, las realidades particulares no existen; sólo existe una única, misma y homogénea realidad. Lo que a nosotros nos parecen cosas particulares o individuos no son sino reflejos parciales, facetas o caras de esa única realidad universal. No hay diferencia sustancial entre el hombre, el animal y el mundo inorgánico. Ni dentro del hombre hay diferencia esencial entre lo corporal, lo psíquico y lo espiritual. Forman parte de un todo del cual son aspectos particulares. Se trata de una visión casi espiritual, del mundo, en la cual la multiplicidad es la ilusión y sólo existe la unidad del ser. Se tiende, así, un puente entre la interpretación de la física atómica y la filosofía religiosa oriental”.

sión de la potencia vital y, siempre, posibilidad de fundirse en esa armonía cósmica, en ese maremagno en el que todos vivimos<sup>43</sup>.

Elementos culturales como el Papá Noel, el árbol navideño, la fuerza de la música celta o de influencia precristiana, las decoraciones célticas de los pubs (santuarios juveniles), la marroquinería o complementos de belleza precolombino, oriental, celta, hacen entender la revalorización de tales en la vida cotidiana como expresión de un sincretismo brutal. Los jóvenes españoles aún se pueden reconocer cristianos, pero en concomitancia con actitudes, éticas, vestuarios, tendencias sociales, opiniones, creencias totalmente paralelas, porque el Dios de la Vida es la vida misma y para las personas y, por ello, el Dios de Jesucristo no estorba siempre que entre en este código: crucifijo, amuleto celta, colgante onomástico, signo del donante... cuelgan de la misma cadena.<sup>44</sup>

#### *Espontaneidad como moral*

Lógicamente el problema no reside sólo en tal o cual manifestación, es decir en lo que podríamos denominar una crisis de identidad, sino también en el hecho de que a toda crisis de identidad corresponde una de moral<sup>45</sup>. Efectivamente no sólo se crea una especie de caos moral donde todo vale, sino que tampoco se es capaz de fundamentarlo. Se legitima en un fundamento “falsamente hermenéutico”, donde, en definitiva, el criterio último es autojustificar mi comportamiento, porque el yo, la persona es criterio absoluto y cada uno puede y debe gestionar su vida sin que nadie le prive de ese derecho<sup>46</sup>.

En contraste con una ética ya pasada del trabajo y el ahorro, propia de la modernidad, la ética actual afirma el valor del consumo<sup>47</sup>, el tiempo libre y el ocio<sup>48</sup>. Pero esto no podría funcionar sin la exaltación del individualismo, la devaluación de la caridad y la indiferencia hacia el bien

---

<sup>43</sup> Habría que destacar que, el gran templo neopagano donde se celebra la fiesta semanal y se aglutina la asamblea festiva, es lo que la sociología denomina no-lugar. El espacio y tiempo cristianos no configuran el ritmo social ni dan sentido ni identidad, sin embargo los no-lugares (calles, parques), que suelen ser expresión-prolongación de la Naturaleza, pasan a convertirse en lugares es decir en un “espacio físico o simbólico que responde a una función identificadora, relacional e histórica, que ofrece un principio de sentido a quien lo frecuenta”: GAMBINI, P., *Al encuentro con los jóvenes de la calle*, CCS, Madrid 2005, 60.

<sup>44</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 172-177.

<sup>45</sup> Ante la moral de obediencia que todavía propone el cristianismo surge con más fuerza y oposición la vida fácil del hedonismo; cf. ESTRADA, J.A., *El cristianismo...*, 234-235.

<sup>46</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 68-72; Cf. LIPOVETSKY, G., *La era...*, 60 y ss.

<sup>47</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Barcelona 1990, pp. 225-231.

<sup>48</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, p. 14.

público<sup>49</sup>. La búsqueda de gratificación, de placer y de realización privada es el ideal supremo. La adoración de la independencia personal y de la diversidad de estilos de vida se ha transformado en algo importante<sup>50</sup>. El pluralismo provee una multiplicidad de valores, con muchas opciones individuales, pero ninguna de ellas auténtica. Las diferencias ideológicas y religiosas son tratadas superficialmente como modas<sup>51</sup>. La cultura de la libertad personal, el pasarlo bien, lo natural, el humor, la sinceridad y la libertad de expresión emergen hoy como algo sagrado<sup>52</sup>. Lo irracional se legitima a través de los afectos, la intuición, el sentimiento, la carnalidad, la sensualidad y la creatividad<sup>53</sup>. Todo esto ocurre en el marco de un axioma aceptado por casi todo el mundo: un mínimo de austeridad y un máximo de deseo, menos disciplina y más comprensión<sup>54</sup>.

Teniendo como objetivos diarios el placer, la salud, la fiesta se busca incesantemente un culto desmesurado a lo externo, principalmente el cuerpo<sup>55</sup>. El cuerpo es la manifestación externa de esa potencialidad vital, expresión del vigor de la vida y, por ello se debe cuidar y someter a ascesis increíbles, para poder triunfar en el desafío de cada día. No ayunamos para la cuaresma ni nos preparamos para la reconciliación ni sacrificamos el tiempo en la catequesis, pero podemos hacer cada día una cena de un vaso de leche, para mostrar un cuerpo esbelto, o bien podemos hacer todo un ritual de 3 horas para salir un sábado, o bien entrenar 3 veces a la semana, para jugar en nuestro equipo. Está claro qué tipo de sacrificios se está dispuesto a hacer y cuál es el criterio que los unifica<sup>56</sup>. Gozar de una salud y apariencia externa excelente, para explotar al máximo las posibilidades de la vida<sup>57</sup>.

<sup>49</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, pp. 201, 202.

<sup>50</sup> Cf. CECS, *Informe*, 209-210.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.* pp. 313-315.

<sup>52</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, pp. 7-11.

<sup>53</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, p. 196.

<sup>54</sup> Cf. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, p. 7.

<sup>55</sup> La sociedad amenaza de constituirse sobre la pura dimensión estética, necesaria recuperación para el cristianismo, pero, para entender el equilibrio, vivimos en tiempos de una estética sin belleza, que hace necesario, como diría G. Faus, pasar de una "cosmética a una cosmo-ética": cf. GÓNZALEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 154-168.

<sup>56</sup> No obstante, hay que destacar que las penitencias/ascesis neopaganas logran un producto en armonía al esfuerzo invertido; las auto-mutilaciones del "creyente" en Dionisio de transforman en satisfacciones hedonistas (pérdida de peso, mejora estética postoperatoria, simular camaleónicamente la edad...) que contribuyen a autodivinizarse más y anular el sentimiento trágico de la vida. Las penitencias cristianas no acercan a ningún tipo de plenitud de vida, ni histórica ni metahistórica.

<sup>57</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 166; MARDONES, J.M., *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996, 38-40.

Este tipo de enmascaramiento o estetización de la realidad lleva al querer vivir bien, querer sacar el máximo rendimiento al placer. Obviamente en este proceso la moral no tiene fundamento, no hay una opción fundamental que unifique la vida, porque el placer no lo requiere, es más, lo rechaza por principio, porque tener un criterio absoluto sería limitar las posibilidades de su expresión. Es la propia vida, el placer, el embellecimiento quienes buscan en cada momento los pequeños criterios que sirven para actuar con el objetivo de conseguir tal fin<sup>58</sup>.

La gravedad del discurso se condensa, al cruzarse la condición hermenéutica de las personas con esta fragilidad o espontaneidad moral sumado, aún, a un nihilismo ambiental (como diremos en el siguiente apartado) que llevan al sujeto a auto-definirse como criterio absoluto en su actuar. La seducción, lo espontáneo, lo placentero se unen para negar todo fundamento moral; como máximo se niega la posibilidad de dañar al otro, creyendo así que somos los seres más respetuosos del mundo, pero en el fondo es la negación y anulación más sibilina de la vida personal y comunitaria<sup>59</sup>.

### A.3 El paganismo como cosmovisión

Todas estas manifestaciones nos llevan a considerar que el paganismo es una de las formas de religiosidad que ha despertado de la represión del sentido religioso<sup>60</sup> y que se ha erigido como una visión del mundo con su respectiva ética. Antes de concretar los mecanismos de este resurgir mitológico, expondremos en este apartado las características que uniforman este nuevo modo de asumir y entender la vida.

#### *La eclosión de la Vida*

Ya queda suficientemente subrayado que la Vida es la apuesta grande o el denominador común de la experiencia religiosa hoy<sup>61</sup>. Esa intui-

---

<sup>58</sup> LIPOVETSKY, G., *La era...*, 105 en NATAL, D., "Hacia...", 18: "En este sentido, el postmodernismo aparece como la democratización del hedonismo, la consagración generalizada de lo nuevo, el triunfo de lo anti-moral y del anti-institucionalismo, el fin del divorcio entre los valores de la esfera artística y los de lo cotidiano".

<sup>59</sup> SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia...*, 342-343: "No hay ideales morales objetivos a los que aspirar ni criterios ciertos desde los que elegir. Cualquier camino es bueno con tal que ayude a la conciencia a la exploración de nuevas zonas o dimensiones de la realidad. Hay como un ansia de individualizar y subjetivizar las pautas de vida y conducta".

<sup>60</sup> Cf. nota 2.

<sup>61</sup> ALFARO, J., *De la cuestión del hombre*, 88: "Todo cuanto Nietzsche ha podido decir sobre los valores nuevos de la humanidad futura se reduce, pues, a proclamar su esperanza

ción expresada por Sánchez Nogales<sup>62</sup> sobre la represión de los dones de la vida por parte de la religión y la razón ha provocado que al final, la necesidad más radical del hombre, es decir la nostalgia del eterno<sup>63</sup>, haya emergido pero despojándose de todo barniz. Es decir, hoy hay religiosidad en cada rincón del mundo, hay una necesidad de respuestas, para las preguntas más basilares de la persona, pero, sin embargo, los barnices del cristianismo obstruyen penetrar la profundidad del misterio<sup>64</sup>.

Los dogmas, rituales, comunidades, etc. se han convertido en un freno para la experiencia fundamental de la Vida; hay una conciencia colectiva de que el misterio es algo presente y uniforme en la vida cotidiana, pero que ha sido reprimido por las ideas abstrusas del clero, en el mejor de los casos, sino pro el cristianismo en general. De este modo, la persona busca el goce de la vida, el sentido de la Pascua, que es una de las pocas cosas que se pueden aceptar de la religión, porque supone desenmascarar el peso de una cruz agonizante que la humanidad ha debido soportar sobre sus hombros sin saber por qué. En cierto modo, el anclaje español en el viernes santo, en la figura de una religión lúgubre y aniquilante, queda reflejado en el altísimo porcentaje de cristos crucificados que nuestro arte representa frente a los poquísimos resucitados.

No queda escapatoria, el cristianismo enterró con sus fórmulas y creencias un dios vivo, un Dionisio exuberante, un Baco explosivo, un Prometeo emancipado y desafiante. Tuvo la fuerza para doblegarlos, pero jamás los venció, siempre han estado aletargados hasta que las circunstancias han permitido que resurjan. Ha sido una larga espera, pero el renacimiento ha valido la pena, porque han elegido el momento oportuno, para hacer más daño y ser más efectivos. El cristianismo sólo es aceptado parcialmente en la medida que cumple este papel, ofreciendo posibilidades reales del deleite de la Vida. Toda manifestación que lo trunque será tenida como sospechosa, sino desdeñada de principio.

---

la Vida, es decir, para el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza humana, desde las más elevadas hasta las más bajas”.

<sup>62</sup> Aparte de esa idea de contención del ritmo vital se debe considerar que se desconfía de todo lo que suene a tradición, precisamente porque ha sido uno de los factores que lo ha sofocado, Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del...*, 91-93.

<sup>63</sup> La idea atraviesa el libro que cito de SÁNCHEZ NOGALES, J.L., comenzando por el propio título *La nostalgia del eterno*. La idea base es que el hombre, como animal religioso, ha buscado desde siempre y de diversas maneras al trascendente, por eso lo desea, lo anhela y lo busca, sobre todo si ha habido un sistema que, en vez de ayudar a una anagnórisis, ha servido para enmascararlo y bloquearlo.

<sup>64</sup> Cf. SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia...*, 355-356, sobre lo que él llama “la nueva religiosidad es un supermercado espiritual, una city religion.

*La Naturaleza, madre de la Vida y Vida misma*

Deben ser las fuerzas impersonales, el cosmos mismo, los que se mantengan por sí mismos, los que no necesiten de un dios personal. Todos formamos parte de la naturaleza, somos expresión de ella, es como una especie de cuerpo místico, donde nos fundimos y del que surgimos. Estamos acostumbrados a escuchar las ideas sincretistas sobre la existencia de fuerzas cósmicas que son las que provocan la armonía universal, aunque no se puedan percibir. Estamos ante una concepción de misterio muy vaga, muy general, muy imprecisa, pero por ello todos podemos pertenecer a él, sin exclusiones, sin limitaciones<sup>65</sup>.

Una concepción de la Naturaleza como organismo vivo, como madre de la vida, como prolongación de la Vida es el escenario adecuado para poder usufructuar la plenitud de los dones de la persona sin límites. Como consecuencia tenemos lo anteriormente dicho sobre la celebración de la Vida, sobre la búsqueda del placer personal, porque es la “única salvación” posible. Ciertamente delante a esta concepción tan genérica y neutra de la Naturaleza y el Misterio extraemos como positivo esa tendencia hacia la armonía universal, esa permisividad y acceso al misterio común que se aleja de la selección y exclusividad del cristianismo, aunque, por otra parte, la accesibilidad común se hace tan vaga y manejable que se suele convertir una prolongación y construcción de la persona, negando el principio contrario de representar la prolongación de la Naturaleza.

La concepción de la Naturaleza como marco de lo sagrado lleva a la vivencia de la exaltación de la naturaleza, de la celebración de la Vida en sus más altas posibilidades, porque el surgir y la pervivencia se juegan en ella<sup>66</sup>. Nos conservamos en la Naturaleza, vamos fundiéndonos unos con otros, mientras vivimos y más allá de la vida, porque, en efecto, sólo existe la Vida-Naturaleza en una forma dinámica expansiva de la que nosotros somos sólo apéndices, prolongaciones, por lo que pervivimos en ella<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Para una visión general de las características de la nueva religiosidad Cf. SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia...*, 336-356; BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 252-253.

<sup>66</sup> BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 246: “La Naturaleza está dominada por espíritus y fuerzas que son las que las animan y unen en un único cuerpo a todo lo que existe. Esto es lo divino y lo sagrado: algo que no podemos dominar ni controlar y que por el contrario envuelve, penetra y alienta a cada uno de los seres”.

<sup>67</sup> BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 246: “La Naturaleza es concebida como un organismo vivo, que se basta a sí mismo y que en este sentido es eterno. Por tanto se excluye la idea de creación, que supone a un Dios (personal) que contrapone al mundo, a la naturaleza. La única divinidad posible es la fuerza y la energía de la Naturaleza”.

Por tanto el papel que juega el Yo en la Vida es ser fiel reflejo de su esencia: Vida en eclosión. La estetización del cuerpo, la búsqueda del placer, el culto a la salud son exigencias de una sacralidad que se vive como una constante expansión del don de la vida. Hay que corresponder sin límites, buscando nuestra contribución a esa armonía; a mayor obtención de la plenitud vital entendida en este modo, mayor expansión, riqueza y plenitud cósmica.

### *Politeísmo a la fuerza*

Muchos otros rasgos se podrían incorporar, pero para nuestro desarrollo quedarían condensados los fundamentales, de los que los otros serían una consecuencia o derivación, pero, para concluir con este análisis, creo conveniente subrayar otro aspecto fundamental con el que nos encontramos en la experiencia religiosa de hoy: un politeísmo creciente<sup>68</sup>.

Efectivamente no puede ser sino una consecuencia lógica del núcleo apenas expuesto. Una concepción de un misterio tan trascendente, difuso, general que se funde o manifiesta como fuerzas cósmicas armónicas en la Naturaleza, prolongándose en las vidas concretas debe concluir por fuerza en la negación de un único dios y por descontado un dios personal. La Naturaleza se ha convertido de nuevo en el marco o escenario por el que los dioses paganos vuelven a pasear. Espiritismos, gurús, adivinadores, horóscopos, supersticiones... forman parte de un bagaje religioso donde todo vale. Debemos concluir por fuerza que el religioso, el misterio, el sacro está por todas partes, pero de forma difusa y confusa, aunque, por lo general parece no importar. Las personas no tienen un fundamento estable al que agarrarse, a veces se fían de espiritualidades destructivas; pero hay un sutil telón de fondo que hace rechazar a la persona todo lo que suene a estable, fijo, definitivo, absoluto. Hay una desconfianza en el rostro concreto de Dios por el daño que ha causado y por la incapacidad que hoy día ofrece, para llevar a una emancipación de vida, a una plenitud de las posibilidades de vivir<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 165-177 donde se nos ofrece un recorrido de varias características típicas de esta religiosidad neopagana como el predominio de la fiesta, la fascinación por la noche, el consumo, el buen vivir, nacionalismos y deporte, nuevo esoterismo, usos lingüísticos... cf. nota 42.

<sup>69</sup> Como afirma Mardones, para los jóvenes españoles el cristianismo es “un añadido extrínseco, ajeno a nuestra vida, apto quizá, a lo sumo, para combatir malamente el frío... Una religión extrínsecista, hecha de obligaciones, cumplimientos, normas, leyes..., sin aliento interno. Una cultura religiosa para celebrar las Navidades, los funerales o los bautizos... Una religión de las cuatro estaciones y de las cuatro ceremonias de la vida, pero con casi ningún eco interior y personal”, MARDONES, J.M., *¿Adónde...*, 45.

No cabe otra solución; aun estando lejos en España de una generalidad creyente politeísta, sí que se ve una incipiente tendencia ya no sólo de los más jóvenes a esta apertura al misterio lejano, al sacro anónimo, a la admisión de divinidades vagas y en concomitancia, a la existencia del panteón de los dioses, a la reencarnación. Parece que Zeus ha comenzado a engrasar las bisagras de su panteón.

#### A.4 La lógica del neopaganismo

##### *El mecanismo pragmático-social del mito*

En esta corriente de recuperación del mito, se pueden dar sobre todo dos lecturas: *pragmática y sociológica*, porque ayuda a sostener el peso de la vida, modificando los procesos de la realidad y su conocimiento, así como a justificar el orden personal-social. Tanto en esta lectura pragmática como en la sociológica, que siempre vienen juntas, la mitología pretende recuperar el nexo de unión entre mito y razón en una crisis de sentido. Presentaré a continuación cuatro grandes autores que nos ayudarán a comprender la lógica del mito, de la religiosidad pagana.

*Frank*, que afirma que el mito expresa una nueva pregunta socio-cultural de la contemporaneidad y no de forma privada, como necesidad o deseo del sujeto, sino como exigencia de la sociedad, universal, lo que implica que podría fundar una estructura social por su función sacramental, al convertirse en un signo de un modo de poder vivir. No obstante es una clase de signo no legitimante en sí, porque el sentido, el valor le viene atribuido por los sujetos de un grupo. El mito así, en apariencia da un fin a la vida, inserta una teleología, al producir una gratificación inmediata, reconociendo incluso la necesidad de que tal gratificación sea institucionalizada. De este modo, el mito sirve para esta compensación inmediata, al hacer más soportable la tragedia vital. Obviamente por esta razón se corre el riesgo de la evasión de la realidad, de no hacerla frente, pero también resulta un proceso pedagógico, porque enseña a regular nuestra capacidad de reacción. Por lo tanto en este contexto, el Dios que debe venir es el que te capacita a realizar tu sueño existencial, porque te ofrece la posibilidad de realizarte como dios. El peligro servido por este esquema es que se olvida del sentido trágico de la vida, sólo puede entrar el dios victorioso, compensador, la divinidad analgésica, que, precisamente ese misterio tan lejano provoca<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> FRANK, M., *Il Dio a venire. Lezione sulla Nuova Mitologia*, Torino 1994, X, 96, "L'idea di un mito "privato" sarebbe contraddittoria come quella di una lingua privata [...]"

*Blumenberg* dirá que el mito es una manera de vivir y reaccionar ante el absolutismo de la realidad, a su prepotencia, al deber ser que ella impone. Permite al hombre superar ciertas preguntas, aunque, a su vez, pone otras. Delante a una realidad que no te mira, el mito ayuda a tomar distancia, a respirar, a crear otra dimensión espacio-temporal, por lo que el mito en este caso también ayuda a aligerar la vida, al ofrecer otras explicaciones de la realidad diferentes de la razón, organizado la vida de otra manera, conquistando cierta estabilidad que la realidad y su explicación por la razón no dan. El mito sería un equilibrio entre el principio del placer y la razón. Vemos de nuevo la doble cara, ya que ciertamente la religiosidad pagana permite una nueva forma de conocimiento, aunque son sus límites<sup>71</sup>.

*Marquard* parte del principio de que el mito es la expresión del abandono de los principios como fundamento de lo real, con lo que trasluce un modo de vivir escéptico. La historia no tiene principios en los que confiar, la vida no tiene orientaciones precisas y, por esto, se debe adaptar con pequeños recursos-criterios<sup>72</sup>. Como común denominador del mito, encon-

---

Il mito fonda e legittima un ordine sociale mediante discorsi che, ridotti alla loro pura funzione segnica, non hanno in sè nulla di legittimante, ma che ricevono questa funzione dai soggetti sociali in virtù di un'attribuzione di valore. Tutti i miti producono un'apparenza di ordine e forniscono una giustificazione teleologica della vita sia agli individui che ai gruppi, offrendo una gratificazione istituzionalizzata ai bisogni riconosciuti da una certa cultura. Il mito è la solida cittadella o, come dice Hegel, l'asilo sicuro la cui certezza simbolica rende sopportabile la tragicità del conflitti intersoggettivi e la precarietà delle iniziative e dei rapporti umani”.

<sup>71</sup> BLUMENBERG, H., *Elaborazione del mito*, Bologna 1991, 340, “il mito mostra l'umanità impegnata nell'elaborazione di qualcosa che la incalza, che la mantiene in uno stato di inquietudine e di agitazione, e che può essere espresso con la formula che il mondo non è trasparente per gli uomini e che essi non lo sono neppure a se stessi. Ciò non vuol dire ancora che la spiegazione dei fenomeni sia stata da sempre il fatto prioritario, e che i miti siano stati qualcosa come degli espedienti che rimediano all'assenza di una teoria. Se i miti fossero espressione della mancanza di sapere scientifico o di una spiegazione prescientifica, sarebbero dovuti sparire da sè al più tardi nel momento in cui la scienza entrò nella fase della sua produttività crescente. Ciò che è successo è il contrario”.

<sup>72</sup> Es digna de tener en cuenta la observación que hace G. Faus sobre el fracaso de los grandes metarrelatos que anunció Lyotard. Si bien hay una desconfianza de las grandes metafísicas, él propone que existen grandes explicaciones de la existencia que, precisamente, corresponden con la manifestación neopagana. Así, ante los grandes límites de la vida, no se dan explicaciones metafísicas ni se cae en la desaparición del ser, sino en el recurso a los metarrelatos paganos como puede ser el fútbol: (ante el tsunami asiático del 26-D de 2005 y la afectación siempre a los más pobres) “¿Es debido tan sólo a que ellos no han sabido progresar? ¿O es más bien una consecuencia de la manera en que hemos progresado nosotros? He aquí una sugerencia para encarar estas preguntas: cuando los atentados del 11-S, todas las competiciones futbolísticas europeas suspendieron la jornada de liga de un domingo, en solidaridad con las víctimas de aquella barbarie (¿y de qué sirvió si no a nues-

tramos la finalidad de compensación, vivida en este marco del final de los principios. ¿Cuál sería el matiz específico del mito según Marquard? Esta debacle de los principios quiere decir que la existencia misma debe hacer surgir los fundamentos, combatiendo de este modo el monoteísmo de los principios, todo lo que pudiera excluir la pluralidad, cualquier cosa que pudiera bloquear la existencia. Es fácil deducir que en este contexto el yo es el único punto de referencia, dejando a Dios de lado, sin entenderlo como egocentrismo, sino como el lógico sentido de la vida. La finitud del hombre se transforma en el trascendental de hoy, así se puede vivir sin límites, porque el mito da libertad al individuo, puede vivir como quiera; precisamente su eficacia radica en dar “determinaciones” a la vida, y cuantas más mejor; surge también el fenómeno de la personalización gracias a esta abundancia de posibilidades, de puntos de referencia para encontrarse a gusto. Obviamente esto comporta una visión del mundo inestable, una extrañeza del mundo y, en este sentido, el mito surge para equilibrarla, manifestando que precisamente la pluralidad sirve para organizar la vida, que la diversidad de elecciones no está en oposición. Estirando el esquema, cosa frecuente en la vida real, concluimos que no hay ningún problema en cambiar de apuesta radical, porque no se contradicen. Aún más, como he expuesto antes, resurge el sentimiento postmoderno de la indiferencia, es decir, si nada está en oposición, todo puede ser cambiado radicalmente sin problema, no hay ningún criterio para diferenciar las manifestaciones de la realidad, para jerarquizarlas ni evaluarlas. Así, pasamos del llanto a la risa, de la corrupción a la honestidad sin ser capaces de percibir, analizar, concluir... Pero el triunfo en este caso es el logro de permitir no envejecer las experiencias, la pluralidad, de promover el crecimiento del desarrollo del individuo<sup>73</sup>.

---

tra conciencia y a no cuestionar el sistema?...este comentario es mío). ¿Haremos ahora lo mismo (¡y más!) por las víctimas del 26-D? ¿O es que nuestra tan cacareada solidaridad con las víctimas del 2001 no era más que una adulación al imperio? Entonces todos éramos norteamericanos”: GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 161. En definitiva no deja de ser una opción por la cosmética que no quiere encarar, comprometerse y profetizar una cosmética; como dice el autor, el problema ya no es si Dios existe o no, o si tal metafísica es válida o no, sino dar respuesta a qué debemos hacer y qué vamos a hacer.

<sup>73</sup> MARQUARD, O., *Apología del caso*, Bologna 1991, 17-36, “L'uomo deve esistere in modo contingente e in base alle contingenze, contingenze però che per lui [...] non costituiscono opzioni eleggibili a piacere, bensì (formando quella scelta che egli è) destini incontrollabili, ai quali non si può sfuggire [...] Per questo si può dire che non si può vivere senza i miti: *narrare necesse est*. La perorazione di un politeismo disincantato e di una *polimiticità* disincantata è richiesta di libertà degli individui nella organizzazione dell'esistenza, la cui efficacia non proviene da una determinazione zero deo principi normativi, ma da una “abbondanza di determinanti”.

*Kolakowski* por su parte subraya la idea de que el mito es una reacción a la necesidad metafísica de la respuesta, es decir que el hombre siempre busca valores, pero antes lo hacía desde presupuestos metafísicos, sin atender tanto a las exigencias de la vida, a la realidad. Así, se deben encontrar respuestas inmediatas, derivadas de la misma e inmediata experiencia o, en otras palabras, para satisfacer las necesidades vitales. De este modo se padece una especie de horror metafísico, orientándose hacia el *hinc et nunc* (la televisión como referente institucional del que fiarse; psicólogos). Además el mito en este caso nos ayudaría más bien a deconstruir, para comprender nuestra existencia, pero no trata de explicarla, no tiene una propuesta. De alguna manera con este retorno neomítico en general se busca la compensación ante los grandes modelos metafísico-teológicos, así como una deconstrucción en el sentido que se asume el pasado pero invertido, cambiado, reorientado<sup>74</sup>.

#### *Límites de esta lógica*

Aunque sea legítimo reconocer la respuesta fresca que da al hombre, la posibilidad de una experiencia religiosa renovada, la capacidad de una nueva forma de conocimiento, los medios para vivir con mayor vigor la vida, debemos hacer una primera crítica que después, en el desarrollo de la tesis se explicará.

Creo que queda claro que la concepción y creencia en un dios difuso, un misterio anónimo expresa los siguientes límites:

- i. El sacro existencial común es tan común que todos lo intuimos, pero nadie le pone rostro o, mejor dicho, al ser tan absoluto es violado por todos. Al final hay tantos dioses, cuantas personas, sino más, pues, en definitiva, acaba siendo una construcción filosófica, proyección de la persona y expresión de sus exigencias, que, en el peor de los casos conlleva una ética injusta.
- ii. Como consecuencia, el objetivo fundamental de esta religiosidad es reestablecer mi realidad, como la de la sociedad sin ponerla en cuestión; esta religiosidad, por principio, no puede tener un elemento profético denunciante, ya que lo que busca es el confort vital

---

<sup>74</sup> KOLAKOWSKI, L., *Presenza del mito*, Bologna 1992, 96, "Il mito non ha fondamenti, non ne ha bisogno, ma non perchè non ne possa avere, al contrario: non ne può avere, perchè non ha bisogno di alcun fondamento. Quando ci rivolgiamo al mito, allora non andiamo alla ricerca di informazioni, ma ci situiamo in un luogo relativo all'ambito che esperiamo come la condizione (non logica, ma esistenziale) della nostra adesione al mondo e alla comunità umana, al terreno su cui i valori maturano e appassiscono".

de la la persona. Nietzsche afirmó que el cristianismo era el opio del pueblo. Yo, en cambio, asevero que el paganismo, la nueva religiosidad es un analgésico barato.

- iii. Como explicitación de la primera consecuencia, el neopaganismo permite una religiosidad que se vive a nivel individual (que no personal-personalizado), compartiendo con muchas tendencias políticas la concepción de la religión a nivel privado. Efectivamente sea la tendenciosidad política o la ignorancia social, buscan una religión que no moleste, que me haga estar bien para no hacer saltar el sistema. La falta de una dimensión profética o, al menos, pública en una religión hace que se convierta en un coladero de injusticias y de éticas deshumanizante, mientras que a mí me garantice mi confort.

### **A.5 Dionisio y Prometeo retornan en una calígene**

Aunque se esté apuntando a una visión generalizada de la religión pagana, he querido seleccionar dos de las divinidades que serían el emblema de esta expresión vital de hoy día. Como ya queda dicho, Dionisio<sup>75</sup>, es el dios de una religión pasional desbordante, el adalid de la fertilidad, de la vida, de la fiesta, el estándar de la emancipación de todo gran relato que impide a la persona ser persona. He aquí que se cruza con la otra deidad, Prometeo, en su afán de emancipación, de independencia, de capacidad creativo-hermenéutica para transformarse en auto-referencia, principio absoluto. De alguna manera podríamos afirmar que, sobre todo, la juventud española vive una religiosidad prometeico-dionisíaca, en el sentido que busca, a través de una razón renovada con el mito y la hermenéutica, su emancipación y su identidad en una calígene vital, donde no hay fundamentos absolutos, donde el principio unificador es encontrar la profundidad de la vida, entendida como un renovado y explosivo *carpe diem* o *collige virgo rosas*, antes de que la vida se marchite y ya no haya tiempo para la fusión con el placer<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 263-283.

<sup>76</sup> MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 89-90: "Por tanto, se interroga al cristianismo como relato universal, y como relato universal ligado al proyecto de la modernidad. Dicho en forma de preguntas: ¿tiene que ser necesariamente el cristianismo una teoría universal de la realidad y de la historia? ¿Y tiene que estar vinculado necesariamente a un proyecto determinado de hombre y de sociedad: el moderno y –como no pocos neoconservadores propugnan hoy– capitalista?".

*Las divinidades más presentes en escena*

Aunque, resumiendo, el denominador común del neopaganismo está ya explicitado, me gustaría subrayar alguna divinidad clásica, muy brevemente, para mostrar que estamos en tiempos muy parecidos a los que vivía Jesús de Nazaret. Efectivamente, la experiencia religiosa de los tiempos de Jesús era una del panteón de los dioses paganos, una teología trascendente, mágica y misteriosa que manipulaba y jugaba con los hombres a capricho. En nuestra segunda parte, Propondremos precisamente que Jesucristo se opuso precisamente a ese tipo de misterio sacro trascendente y lejano, alejado de la creación, pero “manipulable” en los sacrificios; incluso podremos ver cómo una de las críticas al judaísmo, precisamente fue ese vestigio que aún permanece (y que el cristianismo siempre ha compartido hasta nuestros días) del paganismo, es decir, la concepción de un mesías potente; en otras palabras, una divinidad *totaliter alter*, que por su condición divina hiciera justicia con su pueblo... en definitiva, una divinidad pagana con un barniz más personal, pero que recuerda al “dios con brazo poderoso” de todas las religiones desde la presencia entre los hombres y los héroes en la Odisea o la Ilíada hasta el Antiguo Testamento<sup>77</sup>.

Nos encontramos entonces en escena con las mismas divinidades que entonces, o sea con el mismo estilo de vida que aquéllas implicaban. En definitiva, el neopaganismo aquello que legitima es la capacidad de construir una divinidad tan individualizada que me satisfaga, me capacite para explotar la riqueza de la Vida y me dé resortes para reestabilizar el sistema, cuando falle. Hablar de un rostro de un dios o de otro de tan enorme panteón sólo nos recuerda que, el mito, desde el inicio de la humanidad ha servido para intuir la riqueza y la complejidad de la vida y ofrecer una respuesta concreta ante sus dificultades.

Aparte de nuestro protagonista principal y adlátere<sup>78</sup>, mencionaría a Adonis y el relato de Ovidio, *Las metamorfosis*<sup>79</sup>. De alguna manera no

<sup>77</sup> Es curioso cómo en el panteón pagano, los dioses se pasean entre los hombres, pero sin tener nada que ver con ellos, sólo para ser sujetos a pruebas o burlas, también a favores, pero siendo siempre dos mundos diferentes; basta recordar el recorrido de Odiseo entre Eolo, Poseidón, Heleo, el propio Zeus, para ver el perfil de la divinidad potente con todas las posibilidades de manipular a las criaturas-creación.

<sup>78</sup> “Dionisio” en PERSSON NILSSON, M., en HAMMOND, N.G.L. y SCULLARD, H.H., *Dizionario di Antichità classiche*, Milano 1995<sup>2</sup>, 683: “Dionisio, dio di una religione passionale assai più che del vino... (durante il rito a Dionisio) vagavano sulle montagne intrecciando danze e brandendo tirsi e torce; al culmine della loro estasi prendevano un animale o addirittura un bambino, a seconda dei miti, lo dilaniavano e ne mangiavano le membra sanguinanti”.

<sup>79</sup> Cf. *Metamorfosis* (de Publius Ovidius Naso), Introducción, textos y comentario de Julio Campos, Madrid 1970. Como se intenta mostrar, la confluencia de diversas divinidad-

dejan de ser matices de lo ya expuesto. Adonis como el ínclito representante de la apuesta por la belleza humana, el culto al cuerpo, con su obligado cuidado y atención. El reflejo del fitness corporal se ve también en una religiosidad del fitness, donde las prácticas que se hacen son para encontrar una apariencia esbelta, que me ponga en forma interiormente. La conclusión es la misma: una estetización de la realidad, un embellecimiento pasajero externo-interno, pero que me hace sentir bien. El adonis de este siglo se perfila como un gran ascético por la consecución de las máximas posibilidades corporales, sumado a unas prácticas ligeras pseudo-religiosas (zen, yoga, relajación, psicología...) para intentar de encontrar una cierta armonía personal y universal: la belleza y la paz interior son la profundidad de la vida<sup>80</sup>.

Por otro lado las metamorfosis suponen el gozo por el cambio, por la mutación, la capacidad camaleónica de transformación<sup>81</sup>. El cuerpo se convierte en objeto no sólo de ascesis, sino de todo tipo de castigos, para conseguir enmascararse. He aquí otro tipo de “cuaresma” o “penitencia”, por la que los jóvenes invierten dinero, horas y sacrificios personales sólo por poder mostrarse con otro aspecto, con otra imagen a costa de cualquier precio. Se intenta obtener una capacidad divina de aparecer bajo diferentes rostros, de “revelar” diversas facetas, que, casi siempre paradójicamente suponen un velo, una máscara que oculta, porque sólo se busca la estetización de la belleza, pero ahogando la profundidad de la existencia. Basta ver a los jóvenes un viernes en clase y volverlos a ver horas más tarde en sus zonas de diversión, convirtiéndose, a veces, en irreconocibles. Peinados, maquillajes, piercings, tatuajes, rastas, complementos, confusión de usos y hábitos en el vestir (hoy la expresión ropa interior ya no tiene significado), el gusto por buscar el detalle que me haga diferente, sacrifican todo canon establecido<sup>82</sup>.

---

des en escena se entrecruzan, cada una con alguna peculiaridad, pero con el denominador común de la potencia dionisíaca, del gusto por la emancipación. De este modo, las *metamorfosis* se dan la mano con el Dionisio y con el Adonis, buscando el gusto por la estetización, por el poder del cambio, la liberación a través de la mutación.

<sup>80</sup> “Adone” en REDDING WALTON, F., en HAMMOND, N.G.L. y SCULLARD, H.H., *Dizionario...*, 16-17: “Il bellissimo giovinetto ...Adone era una divinità della vegetazione e della fertilità”. El propio mito antiguo nos ofrece la ligazón entre la belleza, la estética y la fertilidad, poder de la naturaleza.

<sup>81</sup> “Metamorfosi” en JENNINGS ROSE, H., en HAMMOND, N.G.L. y SCULLARD, H.H., *Dizionario...*, 1350: “Nasceva così un mito eziologico. Si credeva anche assai comunemente che i maghi avessero la facoltà di mutare l’aspetto proprio o altrui, ed è normale che un potere analogo venisse attribuito agli dèi”.

<sup>82</sup> Cf. GS 12, que remite a la cita bíblica *Gn 1,26* sobre el hombre como imagen de Dios. Lógicamente la antropología bíblica, comenzando desde la condición corporal expresa la magnificencia de la persona como retrato, icono de Dios, que la nueva religiosidad es-

Sólo queda resaltar el hecho mencionado en el subtítulo: esta “presencia divina pagana” acontece en una calígene, es decir en un momento de crisis de sentido, donde las personas son más objeto de la crisis que sujeto, más esclavos que dueños de la situación, más inconscientes que conscientes. Se vive en un modo sin saber qué está pasando exactamente. Posiblemente, en este punto sea ya más fácil entender la idea ya sugerida en el primer apartado, al hablar de los límites difusos de la experiencia religiosa; no sólo es que el cristianismo viva en concomitancia con el neopaganismo, como si fueran dos competidores definidos, sino que se vive también un “cristianismo pagano”, donde los confines entre la identidad de una experiencia religiosa y otra no son nada claros.

### *Signos concretos de esta religiosidad*

Ciertamente son muchas las manifestaciones que podrían exponerse, pero sería casi un filón inagotable; por otra parte, también se puede caer en el riesgo de ver neopaganismo por todas partes, como si no hubiera otro telón de fondo detrás de las experiencias de las personas. Yo me limitaré a sugerir algunos de los ejemplos que creo más significativos entre los jóvenes.

La experiencia del botellón enmarcado en un templo natural. Tal vez es uno de los mayores emblemas de las características expuestas: posibilidad de emancipación (aunque sea pasajera), transformándose en dueño de sí mismo (a pesar de lo efímero y artificial), en un templo particular (lo más apropiado son los parques, es decir el contacto con la Naturaleza), donde se juntan todas las posibilidades para hacer explotar la Vida en unas horas (aunque se deba usar el alcohol o las drogas no supone una oposición), donde, aunque se tenga la capacidad de mayor autonomía, también se da la oportunidad de la relación, de la armonía con el grupo que te asegura (aunque sea una experiencia dependiente, inmadura, emocional), enmarcado en el misterio y magia de la noche, posibilitando aún más ese contacto con la Vida, porque es entonces, cuando el esplendor de la existencia y la seducción, el morbo cobran su máxima expresión<sup>83</sup>.

---

tética destruye; el cuerpo es más un objeto que enmascarar, velar, transformar... mientras que la Revelación cristiana nos recuerda el valor absoluto de la persona, iniciando por el cuerpo, como reflejo-revelación de Dios.

<sup>83</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 89-92. “¿No puede ser considerada esta práctica colectiva como un verdadero culto a Dionisio, a través del máspreciado de sus dones? ¿No es un modo de huida de la cotidianidad que se desarrolla durante el día, que reglamenta la existencia a través del trabajo o del estudio? Cuando los jóvenes duermen de día y se divierten de noche, apoyándose en el grupo y en el alcohol, ¿no están buscando un

El ya mencionado culto al cuerpo, llegando a límites obsesivos, cuando no enfermizos, se transforma en otro eje vertebrador. La ausencia de moral como consecuencia viene de la mano; cuando el cuerpo y la búsqueda del placer se convierte en el criterio de actuación, no hay sitio para una opción fundamental, porque, precisamente ésta limita sus posibilidades, por tanto se razona en otro modo, de tal forma que aquéllos son el fin y no medios, justificando todas las acciones (léase) ética o moral en función de su crecimiento y desdeñando todo absolutismo que vaya en contra de ello. Si tenemos en cuenta todo lo expuesto, vemos que estamos en una encrucijada complicada, porque siempre es llover sobre mojado<sup>84</sup>.

Concluyendo este primer apartado se deja intuir que una religiosidad que se apoya en el embellecimiento de la realidad, que justifica toda ética en función de mi bienestar, siendo encima conscientes de que nuestra emancipación nos llega como seres hermenéuticos, porque toda gran ontología es imposible, hace imposible que un cristianismo repetitivo y con afán de absolutidad entre en una onda de propuesta. Delante al desafío del neopaganismo, hace falta no sólo este análisis de la realidad, sino también extenderlo al porqué falla como sistema religioso y llegar a reproponer algo diverso, si es que se es capaz. Al primer interrogante responderé al final de este capítulo, dejando la parte de propuesta, para el segundo<sup>85</sup>.

---

escenario distinto en el que puedan encontrar una plenitud de experiencias y sensaciones que les son negadas en el escenario de la vida moderna, la del progreso y de la producción? [...]¿Qué valor hay que dar a estas manifestaciones típicas de los jóvenes?...Desde nuestro punto de vista ha de ser valorado más bien como un síntoma o una expresión de opciones más radicales y duraderas... El uso creciente de drogas que estimulan para adquirir sensaciones inéditas, el riesgo de subir a vehículos dirigidos por conductores embriagados, el vértigo de la velocidad incontrolada, la barbacoa con la que después de los exámenes se que man en la playa los libros y apuntes del curso recién finalizado... son síntomas diversos que apuntan en una dirección porque proceden de la misma raíz (91)".

<sup>84</sup> MARDONES, J.M., *¿Adónde...*, 39: "Nuestro momento actual conoce una multitud de formas de este culto de exaltación ritual y numinosa del cuerpo, que se explicita en la apoteosis de la cosmética, en la obsesión por estar en forma y en las diversas exaltaciones del cuerpo joven, de piel tersa y estirada, bien moldeado, perfumado, flexible, perfecto... Los gimnasios, el jogging, el aeróbic, la macrobiótica..., con sus rituales purificatorios y sus dietas sacramentales de proteínas, carbohidratos, calorías, etc., son sus manifestaciones piadosas... La sexualidad, con su misterioso acceso al placer y a lo profundo de la persona, del encuentro humano, del mito del andrógino realizado en la pareja perfecta, es otro de los santuarios donde se celebran más cultos y rituales... como recuerda M. Eliade, resuena la nostalgia del paraíso perdido donde se consumara el encuentro edénico de los cuerpos sin malicia ni culpa".

<sup>85</sup> El problema se agudiza cuando no se sabe con quien se debe dialogar; "¿Qué le ocurre al cristianismo en esta situación? Se encuentra mal equipado. Había adquirido el estatuto dialogante con el proyecto de la modernidad cuando los proyectos culturales soplaban ya en otra dirección. Está acostumbrado en el entrenamiento opositor y conflicti-

## 2. EL NIHILISMO DEL DIOS CRUCIFICADO, PARTÍCIPE DE LA NUEVA RELIGIOSIDAD

### B.1 ¿Qué clase de nihilismo<sup>86</sup>?

#### *El desencanto del postmoderno*

Un punto de partida sería iniciar con el manifiesto que nos sitúa en el origen de la reflexión sobre el término postmoderno, es decir con Lyotard que hace un estudio de los cambios sociales en Canadá hasta los 70, donde afirma que la postmodernidad es una condición de la vida, una conciencia cultural que lleva a un cambio de la misma. Según Lyotard el inicio de este nuevo giro es la crisis de los fundamentos de las ciencias, como un modo de conocer que no es capaz de encontrar las bases de su propio conocimiento. Se trata de un paso del fenómeno al fundamento. Otra característica es el desarrollo de la nueva tecnología, pero entendida como una forma de aproximación a la existencia, donde el hombre expresa el sentido de la historia, su propia existencia, resulta un *ethos* del hombre como condición para comprender la vida<sup>87</sup>.

De este contexto del decline de las ciencias y nueva vivencia de la tecnología se derivan al menos tres grandes metanarraciones del postmoderno, llamadas así, porque han supuesto intentos fallidos de explicar la historia del mundo moderno<sup>88</sup>: a) *La fábula de la emancipación de la humanidad*

---

vo y en el recién estrenado de interlocutor, a tener objetos claros y distintos, sistemas: el pensamiento moderno, la política, la ciencia... Pero, cuando el interlocutor es el fragmento, nos quedamos sin objeto", MARDONES, J.M., *Postmodernidad...*, 154.

<sup>86</sup> Acorde con el desarrollo del argumento, se propone un concepto de nihilismo que emerge en paralelo con el neopaganismo y que, a grandes líneas, significaría: "La lezione teorética del nichilismo assume l'ipotesi della transitività delle cose e della opzione di un senso plurale che non significa necessariamente mancanza di senso, ma proposta dell'assoluto relativismo e della serena tolleranza e rispettabilità. Il politeismo dei sensi dice mancanza di orientamento unico e, quindi, pluralismo dei modi di esistenza che disegna la forma dei valori-guida. Per questo, l'etica neopagana, quale etica del finito autosufficiente e misurato gnosticamente sulla certezza di sè, sembra incarnare l'epoca della indifferenza postmoderna in una teoresi di piccolo cabotaggio e nella ineluttabilità della *posthistoire*", DOTOLO, C., "Secolarismo e nichilismo in *Fides et ratio*" en FISICHELLA, R. (a cura di), *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*, Edizioni San Paolo, Milano 1999, 271.

<sup>87</sup> LYOTARD, J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

<sup>88</sup> TOURAINÉ, A., *Critica della modernità*, Milano 1997, 220-230, "Il postmodernismo, quale l'ho appena definito e quale mi accingo a descriverlo nei suoi principali orientamenti, è molto più che una moda intellettuale; esso prolunga direttamente la critica distruttrice del modello razionalizzatore sferrata da Marx, Nietzsche e Freud. Esso è il compimento di un lungo movimento intellettuale". NACCI, M., *Postmoderno*, in P. ROSSI (ed.), *La filosofia IV*, 388: "Infatti, il postmoderno non critica affatto la modernità, che sarebbe una darle credi-

fue el gran tentativo del iluminismo, queriendo demostrar, explicar y vivir en consecuencia que el hombre puede liberarse de la inmadurez de la razón, del mundo de las creencias religiosas, pero la historia ha demostrado lo contrario; b) *El idealismo y la teleología del espíritu* que tiene en Hegel su máximo representante, sosteniendo que el espíritu humano se halla en un continuo desarrollo hasta que alcance su perfección y plenitud en la totalidad de la historia<sup>89</sup>; c) La *hermenéutica del sentido* lo que realmente descubre es que ya no hay un modelo-fundamento metafísico, surge la crisis de la objetividad, porque ya no se cree que se pueda llegar al objeto. Emerge así una subjetivización del proceso de conocimiento, tomando conciencia de que somos seres “interpretantes”, según el mundo de nuestras precomprensiones. En consecuencia, la verdadera emancipación viene interpretando, sin la pretensión de conocer objetivamente el significado.

Según Lyotard la postmodernidad<sup>90</sup> no desdeña estos tres fallos metanarrativos de la modernidad, sino que los transforma, los purifica y asume lo mejor, afirmando al final que el modelo interpretativo no es ya ni metafísico ni teológico-religioso, sino *subjetivo*<sup>91</sup> (el sentido para mí). La emancipación, el espíritu y la hermenéutica están presentes, pero sin referencia alguna a lo metafísico, religioso. Lo que importa es la hetero-

---

to, ma semplicemente ne spazza via le condizioni di esistenza, o almeno crede di farlo, all'interno –come abbiamo visto– di una definizione particolare di moderno. In realtà bisogna osservare che nelle polemiche sul postmoderno, il *tertium non datur* potrebbe essere attribuito proprio ai critici di questo movimento, e ai più accesi. Per loro, infatti, non c'è in realtà nessuna alternativa al moderno.”

<sup>89</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Milano 1995, 59-60, “D'altra parte, non è difficile scorgere come il nostro tempo sia un tempo di gestazione e di transizione verso una nuova epoca. Lo Spirito ha rotto i ponti con il precedente mondo della sua esistenza e delle sue rappresentazioni, ed è in procinto di sprofondarlo nel passato: vive il travaglio della propria trasformazione [...] Solo che questo nuovo mondo, come il bambino appena nato, non ha ancora una realtà compiuta [...] Il primo sorgere è innanzitutto l'immediatezza, il concetto del nuovo”.

<sup>90</sup> LYOTARD, J.F., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano 1987, 91, manifesta que el término no encierra una descripción literal, sino, como casi siempre, busca aproximarse a la definición de evento y así expresa: “il “post” di “postmoderno” non significa un movimento di *come back*, di *flash back*, di *feed back*, un movimento insomma di ripetizione, bensì un movimento in “ana-”, un processo di analisi, di anamnesi, di anagogia, e di anamorfofi che elabora un “oblio iniziale”. VATTIMO, G., *La fine della modernità*, Milano 1985, 9-23, “Le cose, però, cambiano se, come pare si debba riconoscere, il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di “fine della storia”, piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o regredito, non importa, della storia stessa.”

<sup>91</sup> Cf. DOTOLLO, C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo*, Roma 1999, 55-57. 77-109.

geneidad de sentidos y, así, si hay una verdad, serán tantas como selecciones de verdad posibles que pueda realizar el sujeto. La verdad es plural, porque hay una disolución del punto de vista y plurales son las posibilidades que el hombre tiene de vivir, por lo que adviene una disolución de la unidad, de cualquier solución que postule la convergencia.

Esta especie de incredulidad nos confronta con cualquier explicación que interprete lo real, reaccionando o tomando una de estas dos posturas: *con un fundamentalismo*, que supone un proceso contrario a un crecimiento, porque la multiplicidad bloquea<sup>92</sup>. En este caso, ante el temor de la disolución total de los valores pasados y fundamentos estables, se vive la radicalidad del anacronismo en el sentido de que, olvidando la evolución y fenómenos históricos, uno se ancla en un momento determinado del pasado con fundamentalismo, como si el intervalo entre ese tiempo y el actual no hubiera existido, afirmando además que aquello, tal y como se vive, es lo puro, es lo auténtico (pensemos en nuestros grupos religiosos que se basan en la radicalidad de un momento del cristianismo intentando vivirlo en su pureza originaria, siendo o no conscientes de que es una reacción contra el mundo plural, contra la diversidad hermenéutica); o bien con cierto *fideísmo* depositado en aquellas personas que pueden ser guías externos de la propia vida, permitiendo vivir tranquilamente la complejidad de la vida (esa multiplicidad de realidades interpretadas) como es el caso del gurú o, el gran referente universal, la televisión, principio fundamental del que fiarse. Es de advertir que sutilmente (como continuaré diciendo con casi todas las manifestaciones de la post-modernidad) este fideísmo se está convirtiendo en el hilo conductor de la vida política, económica. El mecanismo aquí es sencillo: dado que la pluralidad desorienta, fragmenta, incluso angustia, ante la imposibilidad de poder controlarla, se busca una guía que ordene esta crisis, poniendo una total confianza en ella, sin poner en cuestión los porqués de sus decisiones.

Yendo aún más allá con las consecuencias de la diversidad de realidades, de interpretaciones hallamos también la *multiplicidad de las racionalidades* no homogéneas, no iguales. Detrás de esto está la distinción aristotélica de la razón teórica, práctica y técnica. Es digno de mención por la terrible consecuencia que tiene en el hombre contemporáneo, que actúa diariamente bajo este condicionante que podríamos llamar el hombre

---

<sup>92</sup> Nótese la conexión íntima con la religiosidad neopagana, ya que ante la dificultad de un mundo plural y sus problemas, el mito surge como una nueva intuición que sustituye a la religión y a la razón, para reaccionar cotidianamente de manera más creativa y eficaz.

fragmentado. La cuestión es sencilla y, una vez más, velada: los niveles estéticos se pueden vivir sin coherencia alguna con los teóricos; se elige, decide, opta sin referencia a los principios, acabando en lo que podríamos llamar una dispersión de la razón entendiéndolas en su sentido amplio, donde los principios, valores, criterios, gustos, emociones... parecen que no tienen ya nada que ver entre sí; los modelos no coinciden<sup>93</sup>.

La persona postmoderna vive en consecuencia en un momento de desconfianza en los grandes relatos, fiándose de los pequeños recursos que puede encontrar cada día a través de la creatividad hermenéutica y de una religiosidad que se abre a la vida, así como depositando gran confianza en la mentalidad científica. El fracaso de las grandes propuestas de la humanidad ha llevado al postmoderno a vivir con cierto desencanto ante la vida, pero encontrando en la hermenéutica, el neopaganismo y la técnica, respuestas que sacian el deseo de sentido.

*La secularización, causa de este desencanto nihilista*<sup>94</sup>

Pero, ¿de dónde surge este vacío existencial? ¿Qué ha hecho desencadenar esta crisis? Sin duda, la modernidad ha portado una crisis de la Tradición, una crisis de cómo se ha vivido el cristianismo. Pero, precisamente, como argumentaré un poco más adelante, esta crisis ha aparecido como un proceso de secularización nacido de la perspectiva bíblica<sup>95</sup>. La secularización, lejos de ser un apéndice del cristianismo o una nueva etapa, ha supuesto una nueva estación en la comprensión de la vida<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Cf. DOTOLO, C., *ibid.*, 392-394.

<sup>94</sup> Como ya he indicado anteriormente, la tesis que planteo es aquella iniciada por los teólogos de la secularización iniciando con Gogarten, para el que la secularización no sería “un fenómeno scoperto da pensatori che aprono l’epoca del moderno e del post-moderno. Essa, come frutto dell’autentica fede cristiana, è invece presente fin dall’inizio della predicazione di Gesù Cristo. Ciò spiega perchè per Gogarten la secolarizzazione sia necessaria e legittima conseguenza della fede cristiana. L’autentica fede cristiana non può essere quindi altro che fede secolarizzata”, PENZO, G., *Friedrich Gogarten*, Brescia 2004, 122.

<sup>95</sup> Esta perspectiva teológica implica aceptar que la esencia del cristianismo desde la mismísima predicación de Jesús se juega en dos vertientes: la desacralización y la mundanización, afirmando que estos dos fenómenos no han nacido ni después ni en contra del cristianismo, sino gracias a él. Para entender bien la perspectiva teológica de la mundanización se debe leer en el contexto de la doctrina de la creación y encarnación según cf. METZ, J.B., *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, 11-51.

<sup>96</sup> DOTOLO, C., “Secolarismo...”, 267-268: “È pensabile, allora, che la secolarizzazione rappresenti nel suo originario movimento un principio ermeneutico, soprattutto se da una teologia della secolarizzazione, si passa ad una teologia dalla secolarizzazione, la cui lettura supera un banalizzante costume interpretativo che identifica *tout court* secolarizzazione

Efectivamente, emana de la propia esencia del cristianismo, es un producto de la reflexión bíblica cristiana. El sentido profundo de la Revelación, el principio de la *kénosis*, de la encarnación implica entrar en la historia y, por ello, negar la separación de lo profano y lo divino. Para los cristianos la vida humana no se divide en sacro y profano. Por tanto implica una transformación de la concepción de Dios, del hombre, de la religión, de la historia; lo sacro no es algo ajeno al mundo ni algo que bloquea o sustituye la madurez del hombre, sino que es una respuesta a la experiencia de sentido, porque la centralidad no es la religión, sino el hombre mismo, la vida, la historia concreta.

La Revelación pone en el centro la conciencia histórica, interpreta al hombre en su concreta humanidad. La historia es dramática<sup>97</sup>, es apertura y cierre, don y bloqueo, porque caminamos hacia una verdad más grande que nosotros<sup>98</sup>. La secularización de la religión, de lo sacro, de lo divino, de Dios conlleva a un modo de ser en el mundo, a un principio interpretativo y no a ser un simple método o apéndice.

Nos damos cuenta que la secularización es un principio interpretativo-hermenéutico, porque implica una cuestión del sentido que le pertenece. Cambia la visión de la relación de lo sacro con el hombre, donde el hombre no es ajeno a su historia ni a Dios. El kerigma se desarrolla en la

---

e desacralizzazione...La secolarizzazione, quindi, nella sua radice teologica porta con sè una dimensione nascosta di senso che svela la distanza da visioni del mondo non conigabili con la novità sconvolgente dell'evento cristiano. Essa mostra il passaggio da un mondo divinistico ad un mondo affidato alla responsabilità dell'uomo, in cui la fede è chiamata ad esprimere la sua forza profetica, soprattutto laddove la storia mostra i segni di una crescente disumanizzazione. La secolarizzazione, cioè, tiene aperta la tensione ineliminabile per la domanda su Dio, nella quale vive la stessa domanda antropologica, considerata sempre più mero anacronismo”.

<sup>97</sup> Aparte de la emblemática obra de Von Balthasar, *Teodramática*, son muchos los autores que se hacen eco de la visión dramática de la existencia y, por tanto, de la teología; basta esta pequeña consideración de Jünger Moltmann: “Il XX secolo non ha portato nel mondo nuove idee, visioni o utopie in grado di dare un senso alla storia. I cadaveri che si è lasciati dietro escludono ogni conferimento di senso ed ogni teodicea, ideologia del progresso, voglia di globalizzazione. Il progresso di questo secolo è disseminato di rovine e di vittime, e nessun futuro storico riuscirà mai a bonificare tante sofferenze, come nessun futuro migliore ci potrà mai assicurare che quelle sofferenze non sono staete vane...In ogni caso il XX secolo, confrontato con quello che lo ha preceduto, insegna almeno una cosa, che è impossibile portare a compimento la storia nella storia”, MOLTSMANN, J., “Il paso del Duemilla” in GIBELLINI, R., *Prospettive teologiche per il xxi secolo*, Brescia 2003, 39.

<sup>98</sup> *DV 8* donde se recuerda que la Iglesia está en tensión hacia la Verdad, lo que implica que es un proceso siempre en dinamismo; *DH 1, 2, 11* recuerda, por su parte, que aquel dinamismo es patrimonio de todo hombre por ser una vocación hecha desde Dios.

historia y ésta nos ofrece los signos para interpretar y captar el sentido de nuestra existencia y nuestra relación con Dios<sup>99</sup>.

El problema, de frente a esta lectura positiva, es que esta frescura de la Revelación bíblica se ha oscurecido en su transmisión, llegando a la modernidad y a nuestros tiempos, cubierta bajo patrones metafísicos absolutos, obstruyendo el núcleo: la relación de Dios con el hombre, es decir, la secularización culmine en Jesucristo, un Dios para el hombre concreto, ha sido ontologizado por los cristianos. Por eso el sentido del Enmanuel se ha invertido, en vez de respirar el sentido profundo de un dios que ha identificado lo humano con lo divino, para favorecer el desarrollo de la historia, de cada hombre particular, ha significado a veces una deshistorización de Jesús, una ontologización de su mensaje... Jesús se ha quedado más en el nivel de la verdad que en el de la vida, en la metafísica que en la antropología<sup>100</sup>.

Por eso, muchos movimientos neopaganos culpan a la Revelación bíblica del desencanto creado por un dios que ha negado, ha truncado la vida<sup>101</sup>. El postmoderno es un hereditario de un fracaso metafísico-religioso, que busca cualquier recurso para sobrevivir sin pesados patrones, porque se ha encontrado solo en el mundo<sup>102</sup>. Pero aún falta un pequeño análisis en nuestro recorrido, que expondré inmediatamente: nihilismo y neopaganismo van de la mano, porque la Revelación cristiana con dos de sus hitos, la creación de la nada y la muerte de Cristo, han llevado al postmoderno a este susodicho desencanto, precisamente, porque la religión pagana tenía una conexión con la Vida original; sin embargo la "Revelación ontologizada" nos ha llevado a ofrecer unos esquemas que han cortado esa conexión y, en consecuencia, la plenitud del hombre. No queda sino una confianza en esa armonía cósmica, en esa pervivencia eterna universal en su conexión con la potencia de la Vida<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> GS 76, AG 15, UR 4.

<sup>100</sup> "En esta Revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombre como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía", DV 2.

<sup>101</sup> Habría que retornar a una consideración de la Revelación más humilde y viva, como sugiere Dotolo "verità che dona a pensare": "È questa la verità del cristianesimo: la prossimità di Dio all'uomo è lo spazio perchè l'uomo possa volgersi dal problema al mistero e ricercare la sua vera identità", DOTOLO, C., "Secolarismo...", 274.

<sup>102</sup> Idea repetida por los reconocidos existencialistas pesimistas Martin Heidegger (1889-1976), Karl Jaspers (1883-1969) y Jean-Paul Sartre (1905-1980).

<sup>103</sup> Cf. MARDONES, J.M., *¿Adónde...*, 32.

*Una lectura de la contribución del cristianismo a la experiencia de la nada*

No es la presunción de agotar un tema, sino más bien de presentar el contexto, la plataforma postmoderna en la que nos encontramos, ofreciendo alguna clave de lectura, para, en la segunda parte, desarrollar alguna intuición práctica como forma de actuación. Dicho esto partiré de la conciencia de que la idea de la nada se puede leer, en cualquier modo, como fruto de la modernidad cristiana y que ha entrado en el mundo para percibir la vida misma. En este caso, la decostrucción sería el éxito de la nada que interpreta los deseos de nuestro mundo. Brevemente diré los aspectos nucleares que creo que sean los puntos que desvelan los síntomas de una humanidad rodeada por una nueva experiencia de la nada<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> “Se ha llegado a la consumación del nihilismo, al sin sentido absoluto de la realidad, a la carencia de la validez de los valores supremos, y así nada es verdad ni nada está bien. “Dios muere” en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre ya no necesita creerse con un alma inmortal (...) La muerte de Dios produjo la muerte del hombre (...), la diferencia entre modernidad y la filosofía contemporánea está en que en esta última ya no hay subjetividad. El hombre es únicamente un elemento más de la estructura. Por ello, nuestra época es la era de la muerte del sujeto.” FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, (Madrid 1992) 45. Cf. MARDONES, J.M., *Un debate sobre la sociedad actual: Modernidad y posmodernidad*, RAZÓN Y FE 1.056 (1986) 207.

Para una visión general de estas notas del nihilismo positivista actual:

a. Hay un ofuscamiento de la inteligencia humana, que se halla colapsada en la búsqueda de una verdad plena que dé fundamento y sentido a la vida (cf. FR4). Además, al perderse el anhelo de la búsqueda del sentido, la existencia humana queda a merced de los sentimientos e impulsos irracionales, dominada por los instintos ciegos o por los diversos manipuladores, lo que lleva a la desintegración de la persona y de su entorno familiar.

b. Al hombre se le valora sobre todo como *homo faber* y su trabajo se mide en razón de la sola productividad.

c. El concepto de libertad queda reducido a la elección de cosas según el arbitrio personal, al margen de la verdad del hombre. Esto lleva a un nihilismo corrosivo que convierte a todo en válido, incluso los comportamientos destructivos (cf. FR5).

d. Las relaciones entre personas se convierte en un conflicto entre libertades y límites. Todo es posible con tal de no violentar la libertad ajena.

e. El ámbito público está marcado por una ética utilitaria, común denominador de los intereses individuales mayoritarios (cf. VS6).

f. Muchos contemporáneos nuestros están condenados a una terrible soledad y a una incapacidad para establecer vínculos profundos que fortalezcan su vida personal, como consecuencia del individualismo cultural dominante.

g. Otras rupturas de hondo calado que están repercutiendo fuertemente en el orden social y familiar son: la ruptura entre la sexualidad y el matrimonio, entre la sexualidad y la procreación, entre la sexualidad y el amor. Las consecuencias sociales de estas fracturas están a la vista de todos.

h. Como consecuencia de una libertad sexual sin límites, cualquier actividad sexual aparece como un “derecho”. Así vemos que la manipulación del lenguaje lleva a presentar,

*La creación de la nada* bíblica lleva consigo una convicción: el mundo no es necesario, es más la vida se entiende como inútil, pues todo está legado al libre arbitrio divino. Si todo proviene de la nada, entendemos que se transforma en una amenaza para el hombre, para toda existencia, porque la nada no tiene un fundamento seguro (el terror aún aumenta más ante los desastres naturales). La persona es el propio fundamento. La nada es la característica misma de la realidad, es el producto de un mundo que expresa la voluntad, pero también la distancia de quien lo ha creado. Efectivamente, según este nihilismo, podríamos afirmar con la teología que Dios es el *totaliter alter*, precisamente para afirmar su abandono como alteridad nihilista.

Pero esta creación de la nada comportaría otra idea aún más agónica; si el mundo es otra cosa diversa de Dios, si vive en la libertad de Dios, se concluye fácilmente que el *mundo no es divino*. Precisamente la libertad trascendente del Dios hebraico lleva a la desacralización del mundo. En consecuencia, de esta distancia puede nacer la idea de que el mundo puede ser rechazado, profanado, ya no tiene valor en sí. La paradoja de la creación sería que la distancia del Creador, del ser omnipotente hace a la creación inferior ontológicamente, porque no la habita. La idea del desprecio despierta también en el marco de esta extrañeza: ¿vale la pena el mundo y sus empeños? ¿Vale la pena participar, ser corresponsable<sup>105</sup>?

Esta vivencia de la ausencia de valor, de desacralización del mundo, ¿cómo se expresa? Con la *dramaticidad de la experiencia del mal*. Es la experiencia ontológica de un mundo que no parece ser el mejor ni tener fundamento. Con este discurso se ve ya asomar la consecuencia que comporta para el cristianismo. Para la religión cristiana el real produce un decremento existencial; el pecado original sería la idea de un empobreci-

---

con palabras “políticamente correctas”, realidades éticamente rechazables: derecho a la anticoncepción, a la salud reproductiva, al libre diseño de la sexualidad, a la elección del llamado “modelo de familia” y su institucionalización, etc.

i. El materialismo de la cultura del vacío conduce a un desprestigio de la familia, a una desvalorización de la vida, y a considerar al anciano y al minusválido como una carga, no ya sólo familiar, sino incluso social.

j. La última consecuencia de este nihilismo cultural es la pérdida de esperanza, con el consiguiente miedo al futuro y, sobre todo, el pánico a la muerte, que se han convertido en tabúes en la vida ordinaria. De esta manera, la verdad del hombre queda restringida a lo que éste puede dominar y manipular.

<sup>105</sup> Todo lo contrario a la idea de secularización proveniente de otra perspectiva de la creación y el evento Cristo.

miento ontológico<sup>106</sup>. Sería por otra parte como el desafío del hombre a Dios, que quiere afirmar la capacidad de hacer otra creación, porque el proyecto de Dios no es compartido. El problema es que este decremento ontológico producido por el pecado, esta pérdida de la plenitud existencial es vivido en la historia como la incapacidad de recuperar tal estado precedente o, por mejor decir, originario. El mal, la limitación es el desafío diario contra Dios que parece no ser capaz de justificarse ante una espiral sin fin. Pero la peor consecuencia de la historia del pecado es que se concluye que la vida, la existencia o la creación es una *parodia* porque sólo es hipotética: precisamente lo que existe es su propia negación, o sea la creación revela la negación del ser, de la realidad. Habría que matizar que este nihilismo tendría una diferencia con el de la modernidad, porque no se afirma exactamente la culpabilidad de Dios ni la responsabilidad del hombre, sino que se *vive la negación de la consistencia de la creación* sin la esperanza en un futuro mejor<sup>107</sup>.

Quedaría un último punto de desarrollo de esta experiencia de la nada de nuestros días. ¿Dónde está *su raíz*? Lamentablemente la afirmación nos pone delante muchos interrogantes: en el *cristianismo* que ha insertado la nada, la inconsistencia del ser en la experiencia de la vida. Aún más, a la base de esta experiencia está la “piedra troncada”: la *muerte de Cristo* como fracaso mayor de la creación, de Dios. El mundo ha matado a Dios y el intento de Cristo de renovar la creación ha fallado. Ha demostrado más bien que Dios puede ser negado, asesinado, rechazado sin grandes problemas. De este modo, la lectura más positiva que la humanidad puede hacer del evento Cristo no es la salvación como nueva creación-escatología, sino como invitación a contentarse-resignarse, porque no es posible eliminar el mal. De frente a la muerte el hombre puede coger el puesto de Dios o afirmar que el mundo no tiene sentido<sup>108</sup>.

Como conclusión de esta breve exposición sobre el nihilismo actual se aprecia como telón de fondo la gran *paradoja* del Dios cristiano. La inmanencia, la cercanía del Dios de Jesucristo ha creado, a su vez una

---

<sup>106</sup> He aquí el punto crucial que ha ahogado el optimismo antropológico del paganismo; las respuestas ontológicas que se han hecho del cristianismo han olvidado esta dimensión del paganismo, que, por otra parte pertenece a la propia esencia de la Revelación. Cuando durante tiempo una religión ha asfixiado a la persona, a la Vida, ésta no puede sino emerger con toda su fuerza.

<sup>107</sup> Cf. DOTOLO, C., *La teología*, 203.

<sup>108</sup> Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *España...*, 266-268.

mayor distancia<sup>109</sup>. El hombre no puede soportar el mundo solo, no es capaz de vivir la distancia de Dios y el peso de la creación, pero la inmanencia cristiana ha mostrado la incapacidad de Dios, si cabe una mayor distancia, porque en su *intento de aproximación ha mostrado el fracaso y la inconsistencia de la creación*. Y así el hombre vive la nada, el sin sentido con mayor angustia. Ahora estamos en condiciones de entender que hoy día en el 2005, las personas no confían más en la razón, ni en la ciencia, ni en la institución, pero sí en la compensación que pueden ofrecer los mitos y el retorno del religioso que se adecue a este paradigma.

## **B.2 ¿Qué clase de religiosidad vive hoy el cristianismo dentro del ambiente neopagano-nihilista?**

Como consecuencia de todo este ambiente, nos hallamos delante a un cristianismo, si cabe decirlo, contaminado por estos procesos. Ha perdido bastante de su identidad y naufraga como puede, avanzando, desde mi punto de vista, de improviso. Los dos pilares gruesos de esta nueva vivencia religiosa-cristiana son la individualización del proceso religioso, del propio Cristo y el “detradicionalismo”, entendiendo este neologismo como la vivencia de un cristianismo sin tradición, como si no hubiera existido, llevando a un mosaico de cristianismo tan concomitantes como ajenos los unos a los otros por su falta de identidad común.

La *individualización* quiere decir que cada uno se crea su religión según la necesidad de compensación que tiene. Si recordamos el planteamiento ya expuesto, la religiosidad del mito y del postmoderno en general es la de aquel hombre prometeico que, lejos de actuar según unas profundas convicciones y fe religiosas, lo hace para satisfacción personal y reajustar el esquema de la realidad, en definitiva, para no tener que sufrir el desorden de la vida, quitamos a Dios de en medio, para gestionar nuestras propias vidas, aunque con la sutileza de utilizar unas creencias en una divinidad tan genérica cuanto inalcanzable, que *no cuestiona la vida y justifica mi status*<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Para una lectura diversa de cómo pensar la trascendencia del Dios cristiano: U. SONDERFELD, *Pensare il “totalmente altro” in modo “totalmente altro”? Gli accenni “teo-filosofici” di Heidegger*, in H. OTT-G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia*, Brescia 1995, 197-205.

<sup>110</sup> Cuando afirmo la idea de la concepción prometeica de la persona a lo largo de esta exposición, siempre es en referencia a la transformación de la religión en una satisfacción personal donde el sujeto, la persona encuentra su autonomía. Según varios autores el problema de la crisis del cristianismo tiene que ver con el hecho de que nuestra religión sigue ofreciendo una imagen de un Dios que, al reconocerlo te priva este desafío de ser per-

Pensemos en tantos jóvenes y no tan jóvenes que dicen creer en Jesús, pero no en la Iglesia, o que de Jesús sólo tomo aquello de la ayuda al necesitado, cuestionando su divinidad o tantos otros casos. Sin ánimo de criticar lo que pueden ser cuestionamiento muy dignos y justificados, el discurso que sí se comparte como denominador común es que con estas tan extendidas y “avaladas” aseveraciones no nos damos cuenta de que vivimos un cristianismo desencarnado. Si negamos ciertas realidades de Jesús y erradicamos la Iglesia del mundo, quitamos todo cuanto tiene el cristianismo de humano de raigambre mundana... porque además... ¿dónde queda siquiera el compromiso de aquéllos que desdicen del cristianismo? Así los sociólogos de la religión afirman sin lugar a duda que se vive un “creer sin pertenecer”, algo que no se asume, ya que de frente a la individualización está la *personalización*, proceso que entra en la implicación de la vida, en la asunción, no en la perspectiva de la religión como herencia caída del cielo, sino en un desarrollo constante de interpretación, renovación y puesta en práctica de la tradición<sup>111</sup>.

Lo que he llamado “*detradicionalismo*” del cristianismo, apenas acaba de ser intuido; el cristianismo de hoy no parte de Jesús y menos de su Iglesia, sino de una especie de herencia anquilosada cultural ya carcomida y cubierta de polvo, de tal modo que la tradición ha pasado a perder toda su frescura; la Palabra que era vida ha pasado a ser encerrada en palabras muy lejanas de estar encarnadas o de, al menos, sugerir, orientar hacia aquella Palabra-Vida originaria; las eucaristías no son verdaderos memoriales, donde se actúa el único y originario banquete, sino que es una repetición, una mecanización ritual externa... en definitiva, la fuerza, el impulso, la vitalidad y vigor del Evento Originario ha perdido toda actualidad, porque ha sido transformado en un barniz cultural, la historicidad ha pasado a conocimiento, la Encarnación real en espiritualización eidética... La Tradición está condenada a muerte tanto cuando se convierte en repetición inmóvil como

---

sona, te limita, te reduce. MARTÍN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander 1998, 37-38: “El problema fundamental de las religiones en las sociedades modernas no es la crisis de determinadas mediaciones (Creencias, prácticas rituales, constelaciones simbólicas, organizaciones institucionales...), ni siquiera la presencia de ciertos comportamientos morales, aunque todo ello dé lugar a una serie de problemas que no se pueden olvidar. El problema decisivo, aquel entorno al cual se juegan el ser o no ser las religiones, es si es posible el reconocimiento de la absoluta Trascendencia, la adoración del único Dios, sin que el sujeto se vea condenado por ese reconocimiento a renunciar a su condición de sujeto, a su legítima autonomía, a su inviolable dignidad”.

<sup>111</sup> Cf. MARDONES, J.M., *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996, 45-46.

cuando llega al olvido o transformación absoluta; ahora, nuestro cristianismo, creyendo que vive campanadas de muerte, porque no entra en el sistema religioso, sin embargo no se ha diagnosticado el peor de los males: no es que sea una oferta obsoleta... es que ha perdido fidelidad porque ha *roto bruscamente con sus raíces*, con aquello que le da profundidad, autenticidad, vigor. El problema no está fuera, sino dentro, porque para dar fruto, hace falta podar y renovar lo externo, para ver un resurgir siempre nuevo, pero toda fachada por muy fuerte que sea, cae y muere si no tiene raíces, si no se riega. Para conectar con la religiosidad de hoy e interpellarla, debemos por fuerza tener raíces (sentirnos basados en la Sagrada Escritura y Tradición) y regarlas (hacer un esfuerzo por su renovada interpretación) o de otra forma, todo movimiento, toda idea, todo impulso de vanguardia con aires de desafío al mundo de hoy fracasará, porque le faltará la fidelidad a lo que distingue y da frescura al cristianismo de frente a los otros sistemas religiosos<sup>112</sup>.

Hemos hablado de dos cánceres que se cruzan en nuestra religión hoy, los cuales nos llevan a una vivencia cristiana que funciona con “códigos-criterios de préstamo”, con una particular forma de expresión, que a su vez le ha llevado a una crisis. Veamos primero lo que podemos llamar unas *dimensiones* de la vida cristiana actual, para luego esgrimir alguna de las consecuencias de esta *crisis*.

La primera de las *dimensiones* del cristianismo débil es la *comunitaria*, donde, ante todo, se subraya la necesidad de los límites con lo otro, de los grupos. Es lo típico del adolescente, que necesita el respaldo de los otros para subsistir; mientras hay grupo hay fe, cuando desaparece viene la crisis o la nada. Así vemos multitud de jóvenes que tras la confirmación, desaparecen, porque su “fe” ha tenido el sentido, extensión y profundidad que la duración del grupo, del estar juntos. Lógicamente, la raigambre según este contexto se encuentra más bien en la identificación con el grupo que en la elección de un fundamento personalizado<sup>113</sup>. La dimensión *ética* que con-

---

<sup>112</sup> El problema es que hoy se confunde, sin profundizar en las distinciones teológicas entre Tradición-tradición-tradiciones, el vigor de la raíz de toda tradición con las distintas formas pasadas del cristianismo; TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo*, 91-122, expone este problema calificándolo como “el fenómeno responde a una satisfacción generalizada, que busca llenar el vacío provocado por el abandono de la religión heredada, en unos casos, o por el descontento de sus formas establecidas, en otros (p. 92).

<sup>113</sup> Se verá que la terminología utilizada para las distintas dimensiones es ambivalente, ya que son características que, siendo positivas y necesarias, si se radicalizan o se malinterpretan, llevan al cristianismo a otro extremo extraño a sí mismo. Así aviso al lector que la lectura de las mismas tiene que ser leída en esta clave, sin querer decir que tales dimensiones sean en sí contrarias a nuestra religión.

siste en la aceptación de los valores del grupo que da la identidad. Como es lógico, esta cualidad no es para nada negativa, ya que también es fácil caer en la espiritualización angélica del cristianismo, pero el problema emerge, cuando los valores compartidos se basan en una especie de adquisición de una especie de garantía para la conciencia, un patrón de actuación que no nace de una convicción, de una opción fundamental, sino de la búsqueda de una compensación personal a través de acciones respaldadas por un grupúsculo; es decir, la ética no es tal, porque no se enraza en una decisión personal, de hecho se acepta, sin necesidad de pertenecer propiamente al cristianismo, sin una maduración personal. La dimensión *cultural* lejos de responder a las exigencias de Pablo VI, cuando decía que la fe si no se transforma en cultura está vacía, consiste en comprender lo religioso como un bien cultural común, una experiencia religiosa que garantice la convivencia, una religión que debe someterse a los límites del orden común. Por último, lo que podemos llamar una dimensión *emocional* que nos conduce a una comprensión de la necesidad religiosa como vivencia gratificante, moviéndose en las ondas de la afectividad, del entusiasmo.

Con este panorama, se entiende pronto que este cristianismo ligero por una parte responde a la necesidad de compensación<sup>114</sup> que, de alguna manera todos necesitamos, pero al mismo tiempo constituye desde el inicio el fin de la experiencia religiosa y, para situarnos ante la generalidad, cotidianidad y evidencia del caso, propongo un ejemplo: las procesiones. Éstas comienzan por la identificación externa con las personas que pertenecen, siendo el estímulo de incorporación prioritario (comunitaria), que a su vez exige una ética de comportamiento, se es consciente de que implica una serie de valores religiosos que la gente acepta, no tanto por la asunción madura de los mismos, cuanto por su validez en sí en la medida que me satisfagan (ética), que a su vez garantiza una convivencia, expresa unos valores externos comunes, aunque para nada cuestionan la vida, sino que reestabiliza nuestro sistema (cultural), siendo a la vez un vehículo

---

<sup>114</sup> Valga el siguiente fragmento, aunque el capítulo donde se encuentra no tenga desperdicio, para ilustrar el tipo de cristianismo que vivimos: MARDONES, J.M., *¿Adónde va la religión?*, 34-35: "Una religiosidad que pone el énfasis en el individuo. La persona concreta, con sus gustos y su capacidad de elección, sería la que elige y determina el tipo de religiosidad. Una religiosidad que pasa por la experiencia afectiva. Vale lo que se experimenta; lo sagrado, lo religioso, se valida si se pasa el "test" de la experiencia personal, afectiva, emocional. Dará lugar a grupos y comunidades emocionales. Una religiosidad que ofrece la salvación "aquí y ahora" y que se ha de experimentar mediante la integración personal, el bienestar corporal, psíquico y espiritual. Ya se ve el carácter pragmático, utilitarista, individualista y temporal...".

para la manifestación de nuestro ser espiritual hasta la conmoción, cuando se sale en procesión. Esto constituye no sólo la posibilidad de tener una experiencia religiosa, sino también desgraciadamente su puerta de salida inmediata, porque transforma al cristianismo en una *religión anestésica*, tranquilizante, compensatoria, pero sólo para un rato<sup>115</sup>. La dimensión comunitaria nos porta a un replegarse sobre el propio yo, a un sentirse bien (los demás no se identifican, no son un *heteros*, sino que existen en cuanto mi satisfacción, mientras sirven para conseguirla); el alza de los valores, de la ética como centro de lo religioso en este caso diluye la verdad de lo que se cree, no importa el fundamento, la experiencia del ser, sino el hacer, actuar, pero siempre que sea en compensación de mi estabilidad (salimos en procesión, vamos a la vigilia pascual, colaboramos “desinteresadamente”, pero no aguantamos a nuestro padre, no trabajamos con la dignidad y competencia necesarias o explotamos a nuestros trabajadores...); el residuo cultural permite que tengamos un punto común de contacto, pero nos lleva a la pérdida de identidad con nuestra autenticidad, con los orígenes de una genuina tradición. Es un patrimonio histórico común que nos permite coincidir y compartir... procesión, andamos juntos a Santiago, nos conmovemos en los encuentros internacionales con el Papa... pero no compartimos la hondura de aquella experiencia originaria, sino que, estando juntos, *nos contagiamos la muerte*, porque todo es vacío interno. Y, por último sin redundar ya mucho más, la emotividad que nos exige la experiencia de la satisfacción en el aquí y el ahora. La intensidad emocional de estar en la plaza del Obradoiro después de la larga peregrinación, la conmiseración de un rostro anciano de nuestro Papa, el compungimiento del viernes santo... todo esto, siendo necesario para una experiencia religiosa, se convierte hoy día, en el obligado fin de la misma. La idéntica puerta de acceso a la religiosidad es aquélla que te coloca fuera, porque las diversas dimensiones se utilizan con códigos ajenos al cristianismo y lo han envejecido lentamente hasta el punto de contemplarlo dañado por un gran cáncer... vivimos en visos de muerte.

Este análisis de la primera parte ha pretendido mostrar cuál es el escenario religioso que se vive en España; tras ser conscientes de la irrupción del neopaganismo como respuesta a un mundo desencantado-nihilis-

---

<sup>115</sup> Es interesante el texto de MARDONES, J.M., *¿Adónde va la religión?*, 71-89, donde nos expone un rico análisis de lo sagrado común en el cristianismo y los nuevos cultos; a partir de él podemos tener una ligera idea de lo que compartimos con ellos en sentido positivo, pero también del problema que corremos si caemos en sus criterios, sobre todo en el gnóstico y el espiritualismo personal.

ta y confiado en la técnica, he concluido también con el hecho de que el cristianismo, aparte de *disminuir* en cantidad, cae en *calidad*, es decir, no sólo decae en número, sino que vive en una especie de sincretismo que le aparta de su identidad y frescura original: la Revelación de Jesucristo.

## II. VOLVER A PARTIR DESDE JESUCRISTO: CRISTO COMO GOZNE PARA EL RETORNO DEL CRISTIANISMO

### 1. ¿POR QUÉ EL CRISTIANISMO NO FUNCIONA COMO SISTEMA RELIGIOSO DENTRO DE LA RECUPERACIÓN DEL MISTERIO?

#### A. 1 Diverso código de la ley del mercado

Fundamentalmente lo que intento hacer en este primer apartado del segundo capítulo es hacer el paso del análisis de la religiosidad a la propuesta cristológica; exactamente, lo que pretendo, antes de ofrecer una posible respuesta es analizar por qué el cristianismo actual no es ya en sí tal propuesta válida. En otras palabras podría decir que si lo que nos muestra la religiosidad actual es que hay un fervor por lo religioso, ¿por qué el cristianismo no entra dentro de este marco como una alternativa más? ¿Por qué, en cambio, pierde vigor? ¿Por qué se debilita, es cuestionado, no es atractivo? Lo que en general diré en este apartado será que, porque ni ha valorado lo positivo del paganismo (que por otra parte siempre le ha pertenecido) ni vive su auténtica vocación; de hecho vive con códigos ajenos con un barniz externo diverso, como si mantuviera una fachada diversa a la religiosidad, pero con un mecanismo interno confuso y fosilizado.

#### *Una religión no creada por el hombre*

Lo que he denominado, según expresión de Sánchez Nogales, como efecto *city religion* es precisamente lo contrario a la Revelación concreta y personal de Jesucristo. Una galería de divinidades dentro de una confusión del misterio no puede ser una concepción más contraria al Dios de Jesús. Pero, como ya está sugerido, lo peor de esto es la consecuencia de este escaparate de religiosidad a medida; al final lo que queda es una religión construida por el hombre, un acceso completamente desde abajo, desde el hombre, pero que, en la mayoría de las ocasiones, se queda en la misma dimensión<sup>116</sup>.

<sup>116</sup> Sobre el Dios personal y relacional Cf. LG 6, 41, 42; GS 12, 13, 14, 21, 19, 45; UR 2; AG 2, 10, 12, 15, 40.

Una religiosidad que, como decía en el primer capítulo, tiene como fondo el calificativo de dionisiaca-prometeica, implica necesariamente dos cosas: el acceso al misterio desde el hombre; la proyección del hombre en el misterio. Por tanto, no sólo se deriva la consecuencia de la construcción de la divinidad desde el hombre, sino que además se configura a la propia medida; no es ya dios lo que encuentro, sino la proyección de mis necesidades. Lógicamente, una divinidad, como decía en la primera parte, tan “individual”, no personal, tiene como ventaja el hecho de estar *versus hominem*, pero el riesgo es que hablamos de una construcción sin fundamento externo, sin que pueda interpelar verdaderamente a la persona.

El cristianismo, en cambio, tiene un principio interpelante constante: la Revelación en Jesús, que nos lleva siempre a un diálogo Dios-hombre<sup>117</sup>, para llevar a este a su promoción. El problema, ciertamente es que, teniendo este contraste-fundamento, sin embargo hemos dejado de lado el carácter personal del cristianismo<sup>118</sup>.

#### *Una religión para el hombre, pero desde Cristo*

Queda claro que el cristianismo no entra en la lógica del mercado entendido como un mecanismo que se configura según la demanda de las exigencias (más preciso, capricho) del hombre. Como acabo de mostrar estamos en un límite un tanto vago, porque a primera vista podría ser un enunciado adecuado y necesario para una religión, pero aquí matizaré mejor el contenido. El paganismo ha sido capaz de conectar con el hombre concreto y mostrarle un tipo de racionalidad diversa que ha ayudado y ayuda al hombre a ir adelante con el peso de la vida. El problema es que lo hace sin cuestionar el mundo, sin comprometerse con él. Las respuestas concretas para el hombre con un rostro definido no es que vengan de un más allá, sino que son auto proyección de la misma persona, de ahí que llamamos individualización más que personalización, porque en definitiva lo que uno se encuentra como divino es una especie de yo deificado que me justifica, no cuestiona y satisface.

El cristianismo por su parte, no ha estado a la altura de formular propuestas concretas, que aportaran al hombre una mayor plenitud o resolviera los problemas de la cotidianidad<sup>119</sup>, arrastrando grandes respuestas

<sup>117</sup> Cf. *GS 19*, “Fin dal suo nascere l'uomo é invitato al dialogo con Dio”.

<sup>118</sup> MARDONES, J.M., *¿Adónde*, 212: “El reto consiste en crear sensación de hogar y de seguridad sin exigir a cambio más dependencia grupal o institucional de la necesaria. Ofrecer protección y un espacio de libertad al hombre de hoy será el gran reto de las comunidades religiosas que quieran ser verdaderamente humanas”.

<sup>119</sup> *Ibid.* 218: “Lo que sí sabemos es que sin el impulso ético solidario, sin la conciencia de nuestra co-dependencia y co-responsabilidad por el hecho de compartir una misma

que, en definitiva estaban vacías de vida, de profundidad. No obstante esto, la ventaja es que en el centro de la Revelación, en Jesucristo, tenemos a uno que va contra la oferta y demanda. Justamente, la encarnación supone la máxima expresión de Dios de convertirse en don para el hombre, de entrar en diálogo con él, de ser en definitiva una respuesta de sentido para la persona. Pero siempre permanecerá Jesucristo como punto de referencia específico que cuestiona, que no se deja manipular, porque no está diseñado para cubrir unas exigencias, sino para ofrecer una plenitud de vida desde el don de sí mismo. La lógica del cristianismo no es la de comprar según conveniencia, sino la de vivir comprometido con el mundo en la dinámica del otro<sup>120</sup>.

## A. 2 Diverso código de la estabilidad

### *El cristianismo comfortable*

Una vez más, es justo apreciar la dimensión humana que aporta la nueva religiosidad, pero, por otro lado, hemos visto que otro de los vicios a los que porta este tipo de “humanidad” es construir un rinconcito apacible donde se pueda vivir sin entrar en crisis. Lógicamente, como consecuencia de una religiosidad de mercado, tenemos que lo que se consume es lo que hace estar bien a uno. Como consecuencia de aquella estetización de la realidad, la persona busca vivir bien, justificando el sistema. La realidad, y la persona como individuo que pertenece a ella, no puede ser cuestionada porque el mecanismo del paganismo es justificar el propio status.

El cristianismo, desde luego, también ha caído en este juego. Las acciones de voluntariado que se realizan entre los más jóvenes, las limosnas de los más mayores, las oraciones porque este mundo se convierta son

---

historia, no hay posibilidad de plantear verdaderas soluciones”. METZ, J. B., *Sulla teologia del mondo*, 53: “La fede è piuttosto fede storica, fondata su un evento storico, unico, irripetibile: sul sì e sullo amen definitivo di Dio all’uomo nel suo Figlio Gesù Cristo. Sempre e necessariamente la fede cristiana, se non vuole essere dimentica della sua propria essenza, ha a che fare con la storia; nella storia, infatti, avviene l’apertura alla trascendenza che sana e che salva. Sempre e necessariamente la fede cristiana, quindi, ha a che fare con il singolo momento storico, attraverso il quale soltanto essa penetra nel grande contesto dell’unica esistenza storica. Rimanere fedeli in ogni situazione storica presente a una origine storica, significa però dare a questa origine, il presente un futuro e cioè: comprendere il presente come speranza”.

<sup>120</sup> LATOURELLE, R., *L’uomo e i suoi problemi*, 7: “...Cristo e solo Cristo dà un senso non soltanto alla condizione umana presa nel suo insieme, spiegando all’uomo la sua vocazione di figlio chiamato per grazia alla vita e gloria di Dio, ma anche ai problemi concreti e particolari di questa condizione”.

signos, entre otros tantos, que hacen de compensación para la persona. No se vive una vez más desde el don de sí, sino que se actúa, creyendo ayudar para la transformación de este mundo, pero es tan sólo una acción para no cuestionar la realidad ni mi vida. No se pone en cuestión lo que está detrás, sino que se ponen parches.

A primera vista surgen dos problemas: generalmente este tipo de acciones son tan fugaces como la duración de un estado pasajero personal. Uno se compromete con el voluntariado, porque, en el fondo lo necesita, pero no hay una opción fundamental de fondo, que le dé solidez y continuidad, por lo que, cuando desaparece la situación ocasional por la que se hace, se deja tal compromiso, porque no hay fundamento. El segundo problema que surge es, en definitiva se vive una ética egocéntrica, cuyas acciones están dirigidas al mantenimiento del individuo en una situación estable<sup>121</sup>.

*Lo estable en la triple cara del egocentrismo, despersonalización y privatización*

Por concretar diversos matices de este confort religioso que vivimos, he querido mencionar en este sub-apartado tres realidades que tienen que ver entre sí. Apenas he afirmado que el cristiano, junto con el religioso pagano, vive inmerso en una ética egocéntrica, porque se vive en el primado de las acciones sobre el del fundamento, buscando, en definitiva la autosatisfacción. Creo que es una consecuencia de la pérdida del valor de la religión del Dios personal de la Revelación; en este sentido entiendo despersonalización del cristianismo, tal y como se vive en la lógica neopagana. Es cierto que supone una aportación positiva a la persona, pero falta todo un proceso de personalización, de elaboración propia, de asunción vital. Sin embargo, actualmente lo religioso se vive desde la extrañidad, desde la separación, desde la absoluta trascendencia<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> El mejor ejemplo que puedo traer a colación es mi propia experiencia con el trabajo pastoral con los jóvenes. El último caso, entre tantos, aconteció la semana pasada con un grupo de adolescentes de 15 años en la Parroquia de Santa Prisca, Roma, los cuales, entre otras cosas, hacen con cierta periodicidad una cena con un grupo de pobres. Ante la pregunta sobre si tenían como base de tal acción a Cristo o sobre si harían tal compromiso en otra parte dependiente de una institución civil, la respuesta fue, negativa la primera y afirmativa la segunda, ya que "lo importante es hacer algo bueno, gracias a mí y por mí" (sería la traducción literal de una de las respuestas de los chavales).

<sup>122</sup> La recuperación de la dimensión personal debe tender a una integración justa de las dimensiones de la persona y no a una fragmentación o tendenciosidad sobre una de ellas; URREA VIERA, JUAN CARLOS, "New âge". *Visión histórico-doctrinal y principales desafíos*, Santafé de Bogotá 1998, 52: "El desafío será que la antropología continúe destacando

Como fruto también de esta extrema individualización, como proceso contrario a la personalización, se da la privatización de la experiencia religiosa. Individualización, porque, al final, a ese misterio común podemos llegar todos por nuestra condición hermenéutica, pero haciendo el recorrido solos. La falta de una comunicación personal desde el misterio hasta el hombre, hace de tal misterio una realidad así manipulable, cuanto interpretable, si todos podemos decir de todo respecto al religioso, debemos por fuerza admitir que cada experiencia debe ser aislada, porque privaría mi capacidad de interpretar. La única forma de vivir esta religiosidad es a través de este “respeto” hermenéutico, que me limita poner en cuestión el acceso del otro.

Y, precisamente por esa individualidad interpretativa, la religión se privatiza, pierde la dimensión comunitaria, el contacto con los demás. Ese mayor respeto por los demás, lo que provoca al final es la absoluta ausencia respecto del otro; en definitiva, una religión que se vive desde la esfera de lo privado, sin un fundamento y vuelta sobre sí mismo no puede ser sino estable, confortable, sin fuerza interpelante<sup>123</sup>.

#### *La exigencia del profetismo*

Como alternativa el cristianismo debe recuperar su esencia profética<sup>124</sup>, su centralidad de la denuncia. Nuestra religión ha olvidado por completo que no puede vivir si no es desde el mecanismo de la relacionalidad, desde la "otredad" (alteridad), porque un Dios que se ha volcado en el hombre, haciéndonos a su imagen, implica que no podemos vivir si no es desde el diálogo, la relación, la comunidad: el amor<sup>125</sup>.

---

do en todo momento la dignidad del ser humano, uniendo lo racional, lo emocional, lo social, lo moral, lo ecológico y lo místico”.

<sup>123</sup> SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *La nostalgia*, 60: “La oferta específica de la religiosidad alternativa para el sector afectado de angustia psíquica y espiritual es la de *seguridad*, según he indicado ya, sin descartar las otras dimensiones enumeradas. Seguridad frente al desconcierto reinante, como medio de contrarrestar la angustia y el miedo a la muerte individual y colectiva”.

<sup>124</sup> MARDONES, J.M., *Postmodernidad*, 130: “Funcionarán, de hecho, como legitimantes indirectos de un reordenamiento del sistema de valores para superar la disjunción entre los sistemas económico y político con el cultural: una tarea que convierte a la religión en una tecnología terapéutico-social. Los grupos que vivan el cristianismo como experiencia, poniendo el énfasis en lo emocional y lo subjetivo, funcionarán como rincones particulares, oasis privados, que se mantendrán mientras aseguren a los individuos el bienestar comunitario o el desarrollo personal que se pretende”.

<sup>125</sup> Cf. *Gn 1, 27*; “La Sagrada Escritura enseña que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su Creador... Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio los creó hombre y mujer. Esta asociación constituye la primera

Por otra parte, al hablar de una religión personal, entendemos que la centralidad de la misma está en la relación en reciprocidad con Dios y con los hombres; nuestro objeto no es una teoría, sino una persona y por ello el proceso religioso lleva a una asunción, configuración personalizada. Lo público y lo personal, así como el antropocentrismo son las alternativas al anterior sub-apartado.

Haber olvidado nuestra esencia propiamente judeo-cristiana ha hecho evaporar todos estos matices del centro de nuestra fe en Dios: el amor. Y este amor no es un sentimentalismo afectivo, sino la lógica de quien vive desde y para el otro, porque el centro del sistema es el don de sí, el vaciamiento existencial o kénosis. Por tanto, una religión de la lógica del amor que pone al hombre en el centro, a la comunidad-sociedad, sólo puede ser profética, porque en el momento en que la humanidad está sofocada ante nuestros ojos sólo puede quedar la denuncia como respuesta, denuncia *encarnada* en acciones concretas desde la oblación, el regalo de la propia existencia<sup>126</sup>.

### **A. 3 El cristianismo se apaga porque vive desde estos códigos ajenos a su esencia**

#### *Mayor desarrollo del componente helenístico-pagano del cristianismo*<sup>127</sup>

Finalmente, recogemos la idea general presentada al inicio de este apartado, para reafirmar que el problema como telón de fondo es que el cristianismo funciona más con mecanismos, recursos, lógicas ajenas a él. De hecho, después de 2000 años de vivencia e interpretación del evento Jesucristo, creo que hay una descompensación exagerada del desarrollo helenístico-pagano, respecto al judeo-cristiano, lo cual, necesariamente

---

forma de comunión entre personas. Pues el hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”, *GS 12*, cf. *Ibid.* 24.

<sup>126</sup> La recuperación de la centralidad del Dios bíblico sobre el amor ha llegado en nuestros tiempos precisamente a través de un filósofo judío, que, fiel a nuestro común origen, desarrolla la centralidad de la relación y el amor. Puede consultarse para intuir su pensamiento concentrado su obra más conocida: BUBER, M., *Yo y tú*, Nueva visión 1994.

<sup>127</sup> En general lo que plantearé en este apartado y lo que queda de la tesis es que falta toda la perspectiva judeocristiana de la secularización. Metz, Bonhoeffer, Gogarten, Schillebeeckx, Duquoc son claros ejemplos de esta necesaria recuperación de una teología esencialmente secular, porque Jesús fue quien la portó en su manera de entender el mundo; los diversos matices sobre la política, liberación, estética... son todo consecuencias de la secularización que porta la visión judeocristiana de la Revelación. Asimismo, aunque de manera más radical, Hans Küng expone esta tesis de la hiperhelenización del cristianismo propiamente desde el inicio; Cf. KÜNG, H., *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid 1997, 126-295.

implica una pérdida importante de la interpretación de la Revelación, por no decir su desarrollo principal, angular<sup>128</sup>.

Ciertamente es que los Padres así como el desarrollo de la teología posterior hasta nuestros días fueron fieles a una consecuencia del principio de la Encarnación: reinterpretar el evento para una situación concreta, es decir, revitalizar la kénosis, ser fieles a su esencia, pero, por otro lado, a lo largo de la historia, al querer ofrecer una concepción tan definitiva y racional, la frescura del Evangelio se ha evaporado.

La conceptualización de Jesús en el Logos, la soteriología hermética segura de sí misma, la fosilización sacramentaria de la vida litúrgica, me atrevería a decir al estilo pagano (desde la misma consagración hasta la oración de los fieles, según mi parecer transparentan un núcleo ritual mágico-pagano, donde se espera que el mago-gurú... intervenga, sin que aquello tenga ninguna conexión con la vida) son síntomas de un desarrollo desproporcionado de ese sentido helenista-pagano<sup>129</sup>.

La ética, la liturgia, la misma, y sobre todo, la teología han encerrado el mensaje de las parábolas en fórmulas casi definitivas y, por lo tanto, muertas. El lenguaje parabólico, para nosotros nos tiene que llevar a una concepción metafórica, hermenéutica, un lenguaje de apertura, de sugerecia, completamente diverso al reduccionismo helenista, por no hablar de degeneraciones mayores como el pensamiento científico<sup>130</sup>. Ya los Padres intuyeron el *quid*, versando sus interpretaciones en alegorías<sup>131</sup>, pero

---

<sup>128</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad cristiana...*, 185-187. El problema, como plantea al autor, no es la "necesaria" helenización del cristianismo en un primer momento para demostrar su capacidad siempre posible de inculturación o "re-encarnación", sino de "imponer al Asia o África dictaduras culturales bajo la apariencia de exigencias de la fe" (p 185). La cuestión se sitúa, entre otros puntos de reflexión en que la teología "occidental haya podido hablar tanto de Dios sin recurrir demasiado a Jesús. Éste aparecía más como *Fundador* que como *Contenido* del cristianismo" (p 186).

<sup>129</sup> Cf. Ibid. 188-194. El término *Logos*, inculturación-traducción del hebreo *Dabar*, supuso más que una mera actualización del lenguaje bíblico. El *Logos* helenista nos encauza a una Verdad-Palabra Absoluta, un conjunto de verdades seguras de sí mismas que se configuran-concretan en un corpus de doctrinas que salvan, "comunicación de verdades" (p 189) y no tanto a la Palabra que se encarna, se hace compromiso y acción liberadora. La *Dabar* no es la palabra para ser conocida, aprendida y confesada, sino la acción comprometida liberadora que nos llama a ser respondida, in-corporada, re-encarnada y testimoniada. Ante una religión de la confesión de fe, el cristianismo es una fe del testimonio en el amor o la fe que confiesa la Verdad absoluta como testimonio personal del Amor absoluto.

<sup>130</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas III*, Madrid 1964-83, 372: "La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee... parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla".

<sup>131</sup> Especialmente la conocida escuela alejandrina (Cirilo de Alejandría, Dídimo el Ciego) siguió más esta corriente interpretativa, encontrando en Orígenes su máximo exponente.

sin embargo, desde mi punto de vista con otra perspectiva: no tanto con la intención de sugerir, como de identificar<sup>132</sup>. La pérdida de esta dimensión simbólica, de narrar la vida o de revitalizar la narración va contra lo esencial del cristianismo y otro síntoma más de esa tendencia helenista-pagana, que trata más de conceptualizar y de confundir y distinguir lo divino con lo mundano<sup>133</sup>.

Como consecuencia, hoy día nos hallamos ante un cristianismo que ha absorbido más la lógica de este neopaganismo en nuestros días<sup>134</sup>. Tanto los mayores como los jóvenes españoles (aunque éstos lo vean con otra mentalidad más escéptica) viven un cristianismo excesivamente trascendente, una religión apartada de la vida, mágica. Hechos tan fundamentales, como decía antes, de nuestra religión: la consagración, la oración de los fieles, la providencia (incluso “exconjurando” tormentas para que cayeran en el pueblo de al lado), la salvación externa a la vida, las penitencias tarifadas, pero tranquilizantes y despersonalizadoras han provocado una deshumanización del cristianismo, una “des-encarnación” de la centralidad de la Revelación, un infantilismo-heterónimo moral. En definitiva, nos queda la magia de una sacramentalidad ligada a su celebración social y una ética aceptable de alguien que vivió hace 2000 años. Por otra parte, como intentaré proponer al final de mi reflexión, este mismo hecho quiere decir que nos queda todo, es decir, nos encontramos ante un cristianismo debilitado y contaminado, pero con toda su originalidad judeocristiana por estrenar: todavía tenemos que mirar a Jesús con ojos nuevos.

---

<sup>132</sup> Efectivamente, según la definición que recojo del *DRAE*, la alegoría, como metáfora continuada, aun teniendo un sentido recto y otro figurado, creo que viene usada, para identificar, para cerrar el discurso; es decir, lo que externamente te lleva a un sentido figurado, en definitiva viene interpretado en otro nivel, dejándolo encasillado. Lo que yo planteo es que las parábolas no tienden a identificar, sino a sugerir otra realidad, no a cerrar un discurso, sino a abrirlo, no a extraer el significado escondido de la realidad, sino a ponerte delante de la realidad como misteriosa. “Alegoría” (cuarta acepción) en *DRAE*, Espasa Calpe, Madrid 2001<sup>22</sup>, 67: “Figura que consiste en hacer patentes en el discurso, por medio de varias metáforas consecutivas, un sentido recto y otro figurado, ambos completos, a fin de dar a entender una cosa expresando otra diferente”.

<sup>133</sup> MARDONES, J.M., *La vida del símbolo*, Santander 2003, 258: “Sospechamos que el antídoto camina de la mano de una vida alternativa donde el símbolo se haga parábola de vida, sugerencia de otra cosa, compasión efectiva, recuerdo peligroso, apertura a lo otro y diferente, diálogo con el Tú misterioso y cercano. El símbolo es el arma de la evocación de lo distinto, presentiza lo ausente, dispara la imaginación hacia lo que todavía no existe pero puede ser. Sin símbolo quedamos presos de lo que hay...”.

<sup>134</sup> Con lo expuesto hasta el momento, se entiende que el prefijo neo- se refiere más a la novedad formal, externa de su manifestación, que en cuanto a su contenido, ya que, de alguna forma ha preexistido, subsistido y resurgido en el cristianismo.

*Esta contaminación ahoga el profetismo y pone en contradicción al cristianismo*

Es lógico que si se han desarrollado unas orientaciones se hayan dejado de lado otras. Como subrayaba en el subapartado anterior, la exigencia de denuncia de una fe<sup>135</sup> basada en la manifestación de un Dios trinitario, de un Dios que es misterio de comunión, ha decaído en función de esta religiosidad a-personal<sup>136</sup>. No es posible vivir según la oferta y la estabilidad, siendo al mismo tiempo profeta, en primer lugar, porque la vida no es estable, sino conflicto. Un Dios que se comunica bajo la lógica del amor, exige una corresponsabilidad hacia el mundo, hacia sí mismo, pero jamás el amor y el confort pueden andar de acuerdo, porque el verdadero amor crítica toda pretensión de anular la identidad de cualquier hombre: todo atentado contra la autonomía comunicativa del hombre exige la denuncia desde el amor<sup>137</sup>.

Pero no sólo se constata esta confusión, esta contaminación de códigos, sino que creo que además puede resultar un virus interno para el cristianismo. Creo que he intentado mostrar una postura neutral de cara a la aportación que esta atmósfera pagano-nihilista puede hacer al cristianismo, pero el discurso es diverso, cuando un sistema adquiere notas, rasgos de otros *sin ser consciente y perdiendo la propia identidad*. He aquí el peor problema, ya que en España se vive estirando viejos esquemas que no dan ya respuestas a nadie, pero con estos mecanismos en su interior y además

---

<sup>135</sup> Sin querer caer en generalizaciones peligrosas y lejanas de la verdad, sí querría acentuar que la distinción entre fe, que personaliza y humaniza, y religión, que encuadra y niega la creatividad, está precisamente cuando la religión se juega en la autorreferencialidad, en la city religión, en el confort.

<sup>136</sup> Cf *Ef 1, 3-5; Rm 8, 29; Rm 8, 15-17; Ef 4, 7*. La idea que se presenta es la de que la conformación trinitaria de la persona por la asimilación filial no puede pararse en una abstracción, sino que nos lleva a la lógica de la comunión entre los hombres, tomando en serio la responsabilidad histórica sobre el mundo. AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 619: "L'incorporazione a Cristo pone il fedele in relazione intima con le persone trinitarie e, allo stesso tempo, stabilisce un nuovo rapporto con gli uomini [...] Uniti a Cristo i battezzati non costituiscono un coacervo informe di chiuse esistenze individuali, ma un organismo vivo e pieno di correlazioni. Ogni fedele non solo ha un suo intrinseco riferimento a Cristo, capo del corpo mistico, ma anche una sua originale funzione e interrelazione con le altre membra".

<sup>137</sup> MARDONES, J.M., *Postmodernidad*, 129-130: "Peligroso, sin embargo... sobre todo, una religiosidad cristiana tan centrada en lo espiritual que desconozca que para el cristianismo la salvación se realiza en la realidad mundana de la historia, y no exclusivamente en la conciencia o el sentimiento de los creyentes. Pero se tiene una mala comprensión de la fe cristiana cuando, so pena de dedicarse a actividades específicamente religiosas, el creyente (o la comunidad) se sitúa fuera del acontecer y batallar mundanos".

sin saber cuál es su verdadera identidad (tal vez, porque cualquier creyente de a pie, nunca la ha sabido)<sup>138</sup>.

Pero aún más, si consideramos que inconscientemente existe una reacción diversa delante al cristianismo o a la lógica del mito. Delante a una tragedia, una de las catástrofes que suceden en la vida, el sistema religioso del hombre salta, reacciona para dar una respuesta; según el mito, hemos dicho que, ante el devastador último tsunami, (o por no ir más lejos las múltiples, tanto tranquilizadoras cuanto inútiles, oraciones por las vocaciones) los mecanismos se activarán para reajustar mi/el sistema sin cuestionarlo (voluntariado, ofertas, acciones humanitarias...), de tal modo que yo quede confortablemente satisfecho; podemos decir que el cristianismo, no sólo ante las grandes tragedias, sino en su cotidianidad ofrece las mismas respuestas (aparte de todo lo anterior, podemos adjuntar alguna oración o vigilia), pero el problema es que ante las resistencias de la vida, al mito no se le pide explicaciones, porque no entra en sus reglas, en su lógica y, por eso, tanto si su aplicación reajusta o no, es eficaz o falla no se le piden responsabilidades, porque no le compete. Sin embargo, y he aquí el colofón de esta decadencia del cristianismo, nuestra religión, actuando con los mismos mecanismos, al final de todo el proceso nos pone delante a Dios que, precisamente, nos ha dejado en este mundo, ante un Dios responsable-irresponsable de la creación.

---

<sup>138</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del*, 204-205: “Un primer intento fue el deísmo: Dios como el gran relojero o el genial arquitecto que, *in illo tempore*, creó el mundo como una máquina perfecta que ahora marcha por sí misma, mientras él permanece allá en el cielo sin ningún tipo de presencia activa. Una mentalidad que no deja de habitar aún ciertos estratos de la conciencia colectiva, pero que de ningún modo podía satisfacer a la conciencia religiosa de un dios vivo y operante (ése fue el verdadero sentido de la protesta de Pascal contra el Dios de los filósofos). Sin embargo la insatisfacción no llevó con toda consecuencia a una transformación radical. Ha habido cambio, pero se ha quedado a mitad de camino, originando lo que en alguna ocasión he llamado *deísmo intervencionista*: Dios en el cielo, atento al mundo, pero más bien pasivo y actuando sólo con intervenciones puntuales, de carácter más o menos milagroso, de ordinario movido, o bien por las peticiones y los sacrificios de sus fieles, o bien por la recomendación de los santos e intercesores. Un tipo de piedad enormemente extendido, puesto que empapa gran parte de las devociones y de la misma liturgia, y que incluso contamina profundamente la teología. [...] Pero, si esto resulta inviable, tampoco aparece una salida fácil que eluda el dilema de obligar a la teología a escoger entre el dios pasivo o el dios intervencionista de la piedad tradicional”.

## 2. EL DIOS DE JESUCRISTO, CONTRARIO AL SACRO ANÓNIMO

### **B.1 Cristo, hombre que interpreta a Dios y la religión en diverso modo**

*Jesús rompe la interpretación de Dios y la religión a través de la secularización*

Comienzo aquí no todavía la parte de propuesta en sí, pero sí el fundamento de la diferencia, la ruptura que Jesucristo opone a la religión pagana, para darnos cuenta de dónde debemos repartir, para fundamentar una nueva orientación. La primera cuestión que surge es que Jesús se opone bruscamente a la concepción greco-helenista de la existencia. En otras palabras, podría decir que rompe con la interpretación de la religiosidad de su época, de la separación del sacro y el profano, de la cosmovisión clásica, porque, precisamente *interpreta la existencia de otra manera*. A lo largo de los evangelios, podemos leer cómo Jesús mismo interpreta su vida desde abajo y es a partir de las situaciones, signos concretos de su experiencia cotidiana desde donde interpreta la nueva existencia, la nueva forma de relacionarse del hombre con Dios, del hombre con los hombres, del hombre con el mundo<sup>139</sup>.

La secularización introducida por Jesús implica una historización de la experiencia concreta de la existencia, exigida por el corazón de nuestra Revelación. La historización de la existencia implica poner en práctica el ejercicio de libertad, la posibilidad de decidir, elegir, hacer proyecto, el imprevisto. Dios se hace historia, entra en la historia para hacernos cocreadores<sup>140</sup> a través del ejercicio de nuestra libertad; libertad y fe que están en continuo desarrollo y tensión porque están expuestas a un futuro, Dios. Por tanto, la libertad como núcleo de la existencia exige una responsabilidad ante Dios y al hombre-mundo<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> SCHILLEBEECKX, E., *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976, 26: "l'uomo Gesù, nel senso umano della parola: una persona umana, è per me punto di partenza di tutta la riflessione, mi sembra una verità lapalissiana che non ha bisogno di essere provata".

<sup>140</sup> *Gn* 1, 28; *Sal* 8, 6-9

<sup>141</sup> Al distinguir en el primer capítulo secularización de secularismo, no sólo pretendía exponer el lado negativo de éste, sino sugerir también la interpelación que provoca al cristianismo que no entiende su esencia secularizada; efectivamente un cristianismo que no entiende como secular, es decir, como responsable del mundo se transforma en la proclamación de la negación de la presencia de Dios en la historia, la falta de credibilidad. Ésta es la afirmación que debemos agradecer al nihilismo, porque nos ha ayudado a reflexionar

El error metafísico tradicional, y del que todavía se respira en la mayor parte de la atmósfera cristiana, es haber dualizado el divino y el profano, el haber distinguido su relación. No es que no tengamos necesidad de la metafísica, porque somos seres metafísicos, pero el problema es haber adquirido y proyectado en la teología y experiencia cristianas unas categorías metafísicas que van contra la Revelación: el cristianismo no puede ni utilizar, y todavía menos dividir, las categorías sacro-profano, porque su esencia es la *historia*<sup>142</sup>.

Por tanto, Jesús modifica la lectura del mundo y de la salvación, porque ya no acontece como algo supra-esencial, sino en la historia misma; mete la salvación en el desarrollo de la historia y la llama a un proceso interpretativo dentro de unas coordenadas existenciales y personales. Esta óptica neotestamentaria provoca una perspectiva diversa, porque el centro de la Revelación existencial-personalista nos abre el camino de la libertad, basada en la co-filiación en Jesucristo, que, a su vez, nos remanda a la corresponsabilidad<sup>143</sup>. Efectivamente ser hijo implica una semejanza con el Padre, pero también, y muy importante, una diferencia que produce una identidad. Ser hijo implica actuar la propia identidad configurada desde la libertad y corresponsabilidad y siempre en el desarrollo de la historia<sup>144</sup>. Por fuerza, nuestra identidad debe configurarse en la historia, nuestra vocación debe hallar su plenitud en la

---

sobre dónde está nuestra identidad-credibilidad: la historia ha mostrado un Dios apático, indiferente, ajeno al mundo.

<sup>142</sup> Efectivamente negar la condición metafísica de la persona sería absurda, ya que, como queda demostrado, el hombre se trasciende, busca responder preguntas que están más allá de lo que aparece, de la física, precisamente, porque en él surgen tales preguntas como inherentes; de ahí su esencia metafísica. ALFARO, J., *De la cuestión*, 27: “el hombre no podrá plantearse la cuestión de Dios sino porque la lleva impresa en las estructuras que condicionan la existencia humana y sus experiencias fundamentales; la cuestión de Dios (si la hay) tendrá que pertenecer a la precomprensión vivencial que el hombre tiene de sí mismo”.

<sup>143</sup> PANIKKAR, R., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Milano 2003<sup>3</sup>, 133: “In definitiva, la nostra filiazione è reale. San Paolo ricorre alla metafora del corpo di cui Gesù Cristo è il capo e noi le membra – ma tutti partecipiamo della stessa vita. Questo è precisamente il mistero di Gesù Cristo: pienamente umano e pienamente divino senza confusione, ma anche senza dicotomia... Siamo ancora pellegrini, ma sentiamo anche noi che siamo uno con il Padre. Sta scritto che ci è stato dato lo Spirito (*Rm* 8, 9) che ci fa conoscere che dimoriamo nel Figlio (*Jn* 14, 23; *1 Jn* 3, 24)”.

<sup>144</sup> Esta perspectiva de la recuperación de la importancia de la historicidad nace del que se puede llamar el padre de la teología de la secularización, Gogarten, quien apuesta por la absoluta vivencia cristiana en la historicidad personal; GOGARTEN, F., *Demittizzazione e chiesa*, Brescia 1981, 55: “Qui si tratta di decidersi per il pensiero storico o per quello metafisico. Una volta che si è incominciato con il pensiero storico – e abbiamo visto che e per quale ragione la teologia non può più fare altrimenti –, allora si deve pensare in modo storico anche la realtà con cui ha a che fare la fede e nei riguardi della quale essa ha veramente qualche cosa

única dimensión posible que es la histórica y no esperar que caiga como un bloque del cielo, porque no hay realidades separadas; para el cristiano la propia identidad se encuentra en el mundo y en la relación, por lo que la autonomía no está reñida con la heteronomía, sea de los otros o de Dios, porque viene integradas. Una persona no puede llegar a su máxima plenitud si no es en la relación, por eso negar una “dependencia” de Dios es negarse a sí mismo, porque nuestro ser históricos exige por fuerza la relación<sup>145</sup>.

Todavía podemos decir que Jesús, como intérprete secularizante del mundo y de Dios, niega la condición divina del mundo, porque es criatura, es otra cosa que el panteísmo inaprensible o el mundo abandonado por Dios. Tanto una opción como la otra hacen de la libertad un juego, porque al final, el desarrollo de la identidad, el ejercicio de la responsabilidad queda limitado a las fuerzas o caprichos divinos. Jesús nos dice que no hay religiosidad cósmica, que las divinidades no se pasean entre los hombres, en definitiva, desacraliza el mundo. Pero, por otra parte abre la intuición de la santidad, por la que se separa ética y antropológicamente del paganismo; la religiosidad ritual bloquea la creatividad, la responsabilidad, la libertad, la identidad de la persona.

La fe no es hacia una cosa separada del mundo o sobre algo que nos rodea del día a la noche, sino algo que nos pone ante nuestras preguntas constitutivas, que se aleja de responder a nuestras necesidades. La fe nos hace asumir nuestro ser personas en el mundo y entender de diverso modo la relación con el mundo y Dios en la historia. A este punto, la persona está entre Dios y el mundo, desarrollando su libertad-identidad, siendo consciente de que Dios es Dios y el mundo es el mundo, pero no separándolos, sino relacionándolos. La diferencia hace la relación, la comunión; si dijéramos que Dios es el mundo, entonces habría una identidad y si los separásemos, caeríamos en un trascendentalismo divino, por el que el hombre estaría perdido desde su nacimiento<sup>146</sup>. Jesús, sin embargo, ha insertado el sen-

---

come un sensorio e un criterio di realtà. Per fare ciò non basta però neppure lontanamente definire tale realtà come realtà sovrastorica. In questo modo, fin troppo comodo, si può al massimo definire il problema di cui qui si tratta, ma non si può risolverlo”.

<sup>145</sup> De hecho el planteamiento de Juan Alfaro en su libro *De la cuestión* es que el hombre a partir de las relaciones con el mundo y la alteridad, por su propia naturaleza, puede llegar al conocimiento de Dios, que, en otras palabras, valdría decir llegar a la plenitud del propio proyecto de vida.

<sup>146</sup> El planteamiento que expongo sobre la teoría de la secularización a partir de las categorías de filiación, libertad, corresponsabilidad, historicidad personal parten de la obra de GOGARTEN, F., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972 (original en alemán de 1953).

tido de la Salvación dentro de una relación con la vida, conservando la diferencia, para vivir la relación entre Dios y el mundo. Por eso no hay tiempo indicado para rezar, ofrecer sacrificios, cumplir la voluntad de Dios, porque no hay separación, sino continua relación. La madurez-identidad de la persona se encuentra en vivir esta doble relación Dios-mundo, que Jesús expresa en su máximo grado; somos criaturas, pero a la vez cocreadores nos recuerda ya el Génesis, pero Jesús encarna esta intuición veterotestamentaria, donde Dios y el mundo son diversos, pero en continua relación. La categoría de hijo es lo que nos hace entender la esencia del cristianismo, porque en el ejercicio de su libertad creativa y responsable se reconoce como diverso (criatura), pero en relación constante (cocreador) y no puede haber separación, sin caer en la fragmentación de la persona. Si separamos el sacro del profano o negamos la existencia de uno de ellos, ponemos una quiebra insuperable de la persona. He aquí la gran ruptura y novedad de Jesucristo, que de alguna forma se expresa en la ya citada *Gaudium et spes* 22: toda reflexión sobre la persona lleva al desarrollo del descubrimiento de Cristo y toda cristología debe venir para un mejor desarrollo antropológico. Jesús ofrece otro modo de relación persona, mundo, Dios integrándolos, pero no ofreciendo una propuesta extrínseca (la exageración de su divinidad nos llevaría al final a un trascendentalismo, que en definitiva, negaría su humanidad), sino *histórica, e históricamente interpretada*<sup>147</sup>.

*Entonces, ¿qué Dios conocemos en Jesucristo?*<sup>148</sup>

Propiamente a esta pregunta se responderá en los dos últimos apartados, pero parece oportuno ir concretando paso a paso la reflexión. Hemos visto los fenómenos del neopaganismo y del nihilismo como el escenario actual que configura la experiencia religiosa en nuestros días en

---

<sup>147</sup> Cf. *Lc* 15, 11-32. Aparte de los textos ya mencionados y más típicos, este pasaje del hijo pródigo, nos hace reflexionar sobre la corresponsabilidad nacida del concepto de la filiación. Ni el hijo pródigo ni el que permanece en casa entienden el sentido de la diferenciación, pero relación con el padre. El ser hijo implica tanto la corresponsabilidad en la obra del padre como del disfrute de todo lo suyo.

<sup>148</sup> En otro trabajo que me ocupa, desarrollo a través de 3 textos evangélicos (Buen samaritano, el Padre y los dos Hijos, y Emaús) el Dios, persona, historia que revela Jesús; asimismo, me parece que estos relatos parabólicos, lejos de ideologizar el Reino, están además en consonancia con propuestas actuales que desvelan la plenitud de la naturaleza humana: una antropología relacional, una psicología post-analítica (Lacan) que recuerda que el estadio del espejo (reconocerse reconocido y comprenderse comprendido) es ni más ni menos que el retrato del abrazo del hijo pródigo y vestigio histórico siempre constante del símbolo protológico del nacimiento y metáfora escatológica siempre anticipadora y recreativa de la comunión total final.

España; también he querido mostrar cómo el cristianismo de hoy, constreñido a interpretar en el mismo escenario, debe responder al mismo guión, perdiendo su identidad, porque es como meter en una comedia la estructura y contenido de una tragedia; finalmente, hemos llegado a la parte de la propuesta, después de haber hecho un análisis de la situación religiosa en España, para cuestionar y rehacer tal situación. Como primer punto, aunque parezca obvio, lo que he subrayado desde el título es la necesidad de repartir de Jesucristo, para reconstruir nuestra identidad, para ser conscientes que, rodeados de un nihilismo-pagano y contaminado por ello, debemos reelaborar la experiencia y la reflexión cristianas.

Precisamente mi intención, llegados a este momento, es que el repartir de Jesucristo no quiere decir, volver a un punto de restauración, para volver a él, cuando las cosas eran de otra manera, como si las cosas no hubieran ocurrido (muchos de nuestros grupos lo pretenden así, negando precisamente la esencia histórico-hermenéutica del cristianismo), porque supondría aferrarse a una concepción de la Revelación que, como máximo sería adecuada para su tiempo, pero *ilegítima y estrecha* para nosotros (basta mirar alrededor, para ver la distancia entre la humanidad y el desafío antropológico apenas sugerido). Efectivamente, repartir de Jesucristo no significa que nos hayamos olvidado de que Cristo es el centro de nuestra fe, sino, desde mi punto de vista, es intentar responder a estas tres preguntas: *¿Se puede conocer a Dios en Jesucristo? ¿Qué tipo de Dios se puede conocer en Jesucristo? ¿Qué implicaciones tiene esa específica Revelación de ese Dios concreto de Jesucristo hoy?* Lógicamente debo partir de la primera afirmativa, para presentar la especificidad de Jesucristo. Lo que no se puede hacer es seguir transmitiendo bloques teológicos de generación en generación, dando presupuestos que no se corresponden con la realidad<sup>149</sup>.

El primer paso es partir de una cristología antropológica desde abajo (ascendente)<sup>150</sup>, de la verdadera humanidad de Jesús, sin arrojar pensamientos o concepciones divinísticas que hacen mayor gala al paganismo. Jesús nos ha mostrado que la historia, comenzando por la suya, es la vía de acceso a la plenitud de la persona y a la comunión con Dios, pero con

---

<sup>149</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, 119-160, donde expone los diversos puntos de vista de algunos filósofo-teólogos que vinculan de distinta manera la exigida relación entre Revelación y persona, entre el acontecimiento Cristo y la situación concreta personal: Pascal, Blondel, Rahner, Balthasar, Tillich, Zubiri, Alfaro, Metz, Verweyen.

<sup>150</sup> DUQUOC, C., *Cristologia*, Brescia 1972, 663: "È necessario avere i piedi solidamente piantati in terra per osservare il volo nell'aria"; "Il fatto che Gesù sia autenticamente umano e che, proprio per questa autenticità sia il Rivelatore, struttura tutta la teologia a titolo di principio; deve essere preso sul serio" (342)".

las claves ya mencionadas. No es que Dios vendrá a la historia para dejar caer la Salvación como una losa, ni es que esté interviniendo mágicamente a cada momento, repartiendo gracias y males, sino que en el desarrollo de la filiación en el mundo, *hallamos nuestra plenitud y nuestra relación con Dios*: sólo, pues, partiendo *de Jesús como verdadero hombre*, podemos descubrir su propuesta *divino-existencial*, pero no, porque debemos olvidar su divinidad, porque como ya queda dicho, su interpretación de esta siempre misteriosa relación sacro-profano, él la resuelve en la historia. No es que haya que partir de lo humano para llegar a lo divino, porque están en constante tensión y relación, sino que debemos caer en la cuenta que sólo desde su existencia histórica, podemos entender su propuesta, porque precisamente su humanidad no está separada de su divinidad, su historicidad es un ejercicio de libertad responsable con Dios y el mundo. No partir de la humanidad sería negar el principio nuclear de la Revelación judeo-cristiana: la historicidad personal como experiencia vivencia del hijo que busca su madurez en la relación del mundo y Dios. En definitiva, antes de presentar los puntos concretos de la Revelación en Jesucristo, lo que quería esgrimir como premisa es que, *sólo partiendo de la humanidad de Jesucristo, podemos entender su interpretación-propuesta existencial religiosa para nosotros*<sup>151</sup>.

## **B. 2 La ruptura de Jesús en la teología. Jesús, único y diverso intérprete de Dios**<sup>152</sup>

Habiendo presentado la ruptura general de Jesús, expondré ahora que la primera separación que hace respecto de la religiosidad pagana es

---

<sup>151</sup> La intuición no sólo de la identidad entre Crucificado y Resucitado sino de que nos abre a una concepción diversa de un Dios no al estilo pagano, sino del que mete otra lógica que es la que sugiero, la encontramos en DUQUOC, C., *Gesù uomo libero. Abbozzo di una cristologia*, Brescia 1974, 123: "I discepoli si attendono che il Risorto ponga la sua potenza al servizio della speranza secolare e che l'arroganza dei nemici venga annientata. Ma il Risorto non imbecca una strada diversa dal Crocifisso"; "Il Risorto no è investito della potenza di Dio per imporsi ai suoi avversari e distruggerli, bensì per suscitare dei testimoni che, come lui, rovesceranno la logica distruttrice del male mediante la sovrabbondanza del bene" (125).

<sup>152</sup> El planteamiento de los dos últimos apartados sea el de la ruptura como el de la novedad, ofrecen una bibliografía conocida, pero renovada. El punto más importante es tener en consideración la plenitud de la Revelación en Cristo entendida en el sentido desde la DF, DV a la DI, pero con los matices fundamentales que hoy ofrece; en otras palabras, no es que haya cambiado la cristología dogmática, pero sí la fundamental y debemos concebir la persona de Jesús en nuestros días como el que ilumina una nueva forma de entender a Dios. Ofrezco alguna de las muchas obras que nos exponen con claridad cuál fue la

acentuar la *desacralización* o, de alguna manera, una paradójica descentralización-centralización del Padre (léase divino, misterio absoluto, dios). Hoy día, para nosotros, retorna como problema vivido y pensado a nivel teológico el hecho de la problemática sobre la centralidad del Padre o de Jesucristo. Precisamente, lo que pretendo es perfilar aún más las consecuencias de volver a partir de su humanidad histórica, entendida como se ha expuesto: secular, desacralizada, responsable, etc., porque en ella se encuentra la relación humano-divina. La centralidad de Jesucristo debe ser máxima, para entender la centralidad del Padre, pero si nos olvidamos de él, si lo relativizamos, podremos andar hacia el misterio, pero *nunca según la especificidad de la Revelación cristiana*. He aquí, que la ruptura teo-céntrica que hizo Jesús es la misma que debemos recuperar hoy, pero no para convertirlo en un absoluto exclusivista, sino para poder mostrar la especificidad del cristianismo delante de los desafíos del nihilismo pagano postmoderno<sup>153</sup>.

Este hecho lo vemos perfectamente reflejado en el irenismo en que se cae cuando se quiere hacer una *teo-logía* como medio más eficaz, para un diálogo religioso que nos lleve, no sólo una mayor tolerancia y profunda búsqueda respetuosa de la verdad, sino también a una recuperación

---

particularidad de Jesús o del Dios de Jesús: W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 2003<sup>7</sup>, 216-268; A. AMATO, *Gesù il Signore. 'Saggio di*, sobre todo pp. 439-504.581-607; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, 315-337.442-455. En esta última propuesta también se puede leer una rica relación actual de cómo la definitividad de la Revelación en Jesús lleva hoy día a una también definitividad, única e irreplicable revelación del hombre a la luz de *GS 22*. En esta línea de actualización de la cristología orientada hacia un descubrimiento de la Revelación de Jesucristo como distinta, plena y actual revelación de Dios y del hombre encontramos también R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*; J. WICKS, *La pienezza della Rivelazione in Cristo: la genesi della dottrina nella Dei Verbum e la sua riproposizione odierna*, Giornata di studio 25 novembre 2000; CASTILLO, J.M.-ESTRADA, J.A., *El proyecto de Jesús*, Salamanca 2004<sup>6</sup>.

<sup>153</sup> Escojo dos textos del Papa Benedicto XVI para expresar, sea la importancia de considerar la inevitable relación Jesús-Cristo para la reflexión teológica, como la importancia de la historia: RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2003<sup>12</sup>, 161-162: "Facendo un ultimo passo avanti, Giovanni potè infine saldare fra loro i due movimenti. Il suo vangelo è quasi una lettura delle parole di Gesù fatta alla luce della persona, e della persona alla luce delle parole. Che egli faccia della cristologia, ossia attestì la fede in Cristo quale messaggio sgorgante dalla storia di Gesù, e reciprocamente ci presenti la storia di Gesù sotto forma di cristologia, è un fatto che mette chiaramente in rilievo la perfetta unità formata da Cristo e da Gesù: un'unità che è e permane costitutiva per tutta la susseguente storia della fede"; "Bisognerà quindi ribadire che la storia, intensa nel senso più stretto del termine, non solo ci rivela il vero corso delle vicende, ma assai spesso che l'occulta. Constatato questo, va da sé che essa riesce sì a vedere l'uomo Gesù, ma stenta assai a riconoscere il suo esser Cristo, che in quanto verità storica non si lascia incasellare nella documentabilità della mera esattezza di riscontro" (152).

cualitativa-cuantitativa del cristianismo; apuntando hacia el común denominador que nos une, el discurso de Dios, y dejando más a un lado la particularidad de Cristo, será más fácil ser interpelante para la gente y recuperar nuestro puesto en el marco de la religión. De hecho enseguida captamos del ambiente que el discurso teológico aprehende palabras más generales como dios, pero sobre todo, aún más comunes (y por ello aún más vagas) como el misterio, el absoluto, la realidad última... palabras en las que todos podemos entrar y comunicar, porque nadie las puede definir y, así pudiendo decir todo, no se determina nada.

El discurso es grave, bastante más de lo que parece, por ello, aunque sea sucintamente, expondré una síntesis. El epígrafe por mí expuesto, respecto a la especificidad, es bastante discutido no sólo por todas las formas de religiosidad ajenas al cristianismo, sino también por parte de un buen número de cristianos (contaminados-contagiados del contexto de la religiosidad postmoderna, genérica y mitológica) y sectores católicos; tal vez, mencionar palabras como especificidad, único, etc. suenen a cierta pretensión de absoluto y exclusividad, pero queda claro que no es mi hipótesis. La tesis opuesta sería ésta: Jesús no puede ser el Logos, es sólo una manifestación de algo superior, una interpretación del misterio, si se quiere una manifestación de esa realidad última, incluso válida, pero no se puede identificar con la Revelación. Nótese que, sin profundizar en discusiones dogmático-teológicas, no le falta razón; incluso la teología católica puede hacer uso de expresiones similares para matizar cuestiones trinitarias muy precisas, *verbi gratia*, la no absoluta correspondencia con la segunda parte del axioma rahneriano (el famoso viceversa que afirmaría que la Trinidad inmanente es la Trinidad económica) o cuando queremos hablar de cuestiones referentes a la Parusía. De este modo, Jesús no puede ser la mismísima realidad misteriosa que incluso los católicos afirmamos de ese Dios trinitario que permanece en el misterio<sup>154</sup>.

Las consecuencias son inmediatas: si Jesús es sólo una representación, interpretación, manifestación más de lo sacro, pero no es una total identificación, una absoluta revelación, concluimos de inmediato que Jesús sólo es un símbolo, una expresión más de la divinidad común y misteriosa y, no sólo eso, sino además sólo válido en todo caso para un grupo determinado<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Cf. PANIKKAR, R., *La pienezza*, 197-201, donde muestra una visión alternativa sobre la no-exclusividad del conocimiento de Cristo de los cristianos; sugiere que la forma occidental de comprensión ha encasillado a Cristo, cuando no se debería temer la pérdida de la identidad de Cristo, abandonando lo específico que lo diferencia.

<sup>155</sup> Cf. MARDONES, J.M., *¿Adónde*, 207-210. Desde la perspectiva holística de que la realidad es el sacramento del Misterio, por un parte no hay problema en afirmar que Jesús

Como vemos la consecuencia es catastrófica no sólo por la relatividad ante el resto de religiones, sino porque para ese grupo determinado, los cristianos, surge una explosión interna por ese relativismo: si Jesús no es la manifestación de Dios, la *Redención-Salvación no es real*, como máximo sólo nos vale aprender de esa figura, emblemática no obstante, la resignación universal, la conmiseración hacia los hombres, pero la *humanidad sigue tocada de muerte*<sup>156</sup>. Ante esta creencia, hoy día generalizada y metida muy dentro de nuestros creyentes, sobre todo jóvenes, se dan todos los fenómenos anteriores<sup>157</sup>: se pertenece al cristianismo, pero no hay problema en mezclar otras cosas provenientes de otras manifestaciones (creo en Cristo, pero me relaciono con él a solas, personalmente, a un modo “orientalizado”); me afirmo creyente, pero es posible renunciar a aquellas mediaciones, creencias que me parecen que no van de acuerdo con ese misterio común, con el fondo importante y auténtico de ser religioso; peregrinamos, salimos en procesión, llevo una vela a la Virgen (sólo a la mía), pero lo mezclamos con un sentimiento egocéntrico, sólo hasta que satisfaga mis emociones, compense mi vida, reestablezca mi ansiedad, haya un grupo que me afirme; o bien, al margen de la infinidad de casos que aquí podría traer, aquellos cristianos periféricos que, en efecto, se han apropiado de unos valores “culturizados” sin tener que hacer nada por ello, defendiendo que lo más importante es el hacer, la ética... nada de ortodoxia, es la época de la ortopraxis<sup>158</sup>.

Sin embargo, creo que hoy se puede afirmar, y se debe hacer con urgencia, la *ruptura que Jesús supone a la hora de interpretar lo divino*. De hecho vivimos en tiempos muy similares a los de Jesús en cuanto a religiosidad se refiere; él se encontró también en medio de una religiosidad de los filósofos griegos que seguían una tendencia religiosa externa, racio-

---

haya sido manifestación de tal Misterio, pero, al mismo tiempo, se le niega toda pretensión de absoluto.

<sup>156</sup> Hoy día el discurso sobre la Salvación es el más urgente. La soteriología de hoy es muy débil, no dice nada a las personas, no convence, porque la concepción soprahistórica no es fiable. De ahí que una vía de solución sería recuperar una ligazón con la cristología-antropología, entendiéndola desde esta perspectiva que planteo e intentando partir de los signos de salvación que emergen desde un análisis fenomenológico.

<sup>157</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo*, 205-207. Plantea que se cae en esa vaguedad de Dios, que al final no se aprecia en ninguna parte o en el dios milagrero. Frente a esto su propuesta es el *panenteísmo* como una trascendencia que no se aparta del mundo “sino en una presencia íntima, fundante y siempre activa” (205).

<sup>158</sup> Nótese aquí que estamos ante un comportamiento fosilizado, ya que en este caso, la persona no asume nada de una creencia, sólo tiene que “dejarse llevar” por el bagaje que ha heredado inconsciente e involuntariamente de la cultura; estamos en lo que Edgar, Schein o Lonergan llamarían el tercer nivel de la cultura: la cultura subjetiva implícita.

nal, gnóstica... también dentro del judaísmo. De frente a este panorama Jesús *interrumpe la lógica de esta religión con una existencial, antropológica*, que escapa de ritualismos, gnosis, justificaciones de órdenes sociales, diferenciaciones ontológicas. Jesús *inaugura una forma inédita de relación con Dios*; en efecto, y he aquí el punto clave de mi reflexión, mientras la religiosidad, o diversos discursos teológicos de hoy afirman que Jesús es una manifestación más de la realidad última, una *constante interpretativa* de una interpretación del divino, yo sostendría que Jesucristo es *una ruptura, un principio particular de la interpretación de Dios, de relacionarse con Él*. Repartir de Jesús es afirmar la centralidad paradójica de su ser, ya que descentró el sistema interpretativo religioso de su época, poniendo en el centro un *elemento constante de crítica a la interpretación general del divino*: introduce un principio que “deconstruye”, *reformula la idea de Dios, del hombre y la historia*. Este principio particular que es la *identidad* del cristianismo es la *paradoja de la kénosis*.

Será esta kénosis la que irrumpa y rompa el sistema no sólo religioso del momento. Por eso hoy día, para *nosotros* también es un *kairós*, porque vivimos la misma situación crítica de Jesús. Dios ha vuelto a ser enfascado en un misterio absoluto, del que nadie sabe nada, pero Jesús precisamente presenta un Dios muy concreto y muy diverso a uno difuminado<sup>159</sup>. Hoy día el sistema religioso-mítico responde a la reorganización del sistema, a la autosatisfacción, a reajustar el caos sin cuestionamientos, a justificar una estabilidad que está mucho más allá de la armonía que Dios pueda desear. Por eso Jesús fue y *el cristianismo hoy debe suponer un virus en el sistema*; si el cristianismo no tiene nada que decir y decae, muere en agnía, es porque funciona sirviendo al esquema apenas mencionado, es decir, con un código que le hace saltar, precisamente porque, *el rol de Jesucristo y el nuestro* es el de *hacer saltar el sistema*, porque la kénosis nos lleva a un *Dios de rostro concreto, a una religión existencial, antropológica* que supo-

---

<sup>159</sup> Ante este panorama es difícil ver este momento de Kairós; por ello muchos libros han reseñado últimamente desde el mismo título si cabe un futuro para el cristianismo, entre los que tenemos con distintas perspectivas, pero siempre intentando recuperar este cristocentrismo con las dimensiones ya indicadas: A. TORRES QUIERUGA, *Fin...*; J. MOLT-MANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Brescia 1995; C. DUQUOC, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Brescia 2002; F. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002; J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999 y *La indiferencia religiosa...*. Por último, un libro que creo sigue muy de cerca el planteamiento de este artículo en el sentido de la interrupción única, especial que supuso-supone Cristo en la interpretación de la vivencia de Dios A. TORRES QUIERUGA, *Repensar la Resurrección: la diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid 2003.

ne un virus en el sistema general: el profetismo denunciante, el Reino de Dios que explota y emerge con definitividad como el grano de mostaza, el símbolo de la salvación que necesita ser transformado en metáforas reales y vivas del existir cotidiano, para poder sanar la humanidad, pero no justificarla ni negarla en nuestros paraísos artificiales o anestesiados con una religiosidad muerta internamente y ofensiva públicamente.

### B. 3 Cristo contra...

Por fin, llegamos al intento de ofrecer alguna propuesta cristológica para nuestros días, aunque, si es ya difícil tener una mínima percepción de lo que sucede, de hacer un análisis fenomenológico, reconozco que todavía supone más el plantear un camino nuevo. De todas formas, queda claro que la ruptura debe comenzar por un reinicio desde la humanidad, la kénosis, la historicidad donde Jesús y nosotros nos jugamos nuestra existencia. He querido vincular estas cuatro breves intuiciones en el marco de lo que he denominado ruptura, porque he vinculado la especificidad de Jesús, pero siempre como ruptura de una situación.

...la desigualdad<sup>160</sup>

Esta idea viene ligada a la *ruptura con la familia*, que consiste en expresar una extensión de la fraternidad como lógica del Reino. La apertura propia, intrínseca del hombre es universal y va más allá de la lógica de pertenencia a un grupo social, cultural... Fraternidad pues, no niega las relaciones familiares, sino que entiende las relaciones interpersonales de otro modo, convirtiéndose en un concepto y *modus vivendi* revolucionario, porque afirma la igualdad, rompiendo toda otra lógica (esclavo-patrón, hombre-mujer, raza superior-inferior...)<sup>161</sup>. No hay ya más genealogía, sino fraternidad,

<sup>160</sup> Cf. CASTILLO, J.M., *El proyecto*, 20-22.

<sup>161</sup> En los "inicios teológicos" del teólogo Ratzinger, encontramos un jugoso libro, cuyo título ya nos orienta a esta irrenunciable y prioritaria identidad del cristianismo: *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2004 (original alemán de 1960). Allí, preservando la casi enfermedad estructura jerárquica, matiza en la introducción de uno de los capítulos: "Por encima de los necesarios límites del status o del ordenamiento jerárquico tiene que prevalecer el ethos de la fraternidad o de la igualdad" (77); pero más radical aún se nos recuerda el proyecto de fraternidad querido por Cristo, por encima de una iglesia jerárquica: tras recordar Mt 23, 8-11 (no llaméis a nadie Padre, maestro y preceptor) que, curiosamente coloca la vida sacerdotal como antítesis de su imperativo, el actual Papa dice: "Sobre todo si se aceptan los versículos 1-8 que preceden al texto anterior, se ve meridianamente cómo la fraternidad única y sin diferencias se contrapone al falso jerarquismo y al culto de las altas divinidades dentro del judaísmo...¿No es acaso nuestra praxis cristiana

somos hermanos del hijo y, por tanto, abre una puerta para entendernos como hermanos y hermanas. Es extender la lógica del hijo, que se hace corresponsable, cocreador en la historicidad, en la dinámica del Padre<sup>162</sup>.

*...la deshumanización del hombre*<sup>163</sup>

La *ruptura con la ley* no muestra a un Jesús anárquico, fuera de la ley, no quiere destruir el orden, sino denunciar y oponerse a ella *si no deja madurar*, si la relación hombre-ley deja a aquél en subordinación<sup>164</sup>. Para su época, la ley representaba la lógica de toda la existencia, regulada, pudiendo así establecer y expresar una identidad que distinguiese al hombre de los animales. El problema era que ese signo distintivo se había transformado en algo tan opresivo para el desarrollo del hombre que Jesús re-sitúa, pone al hombre en el centro, desafiando la estabilidad del sistema; aún más provocatorio se convierte, cuando esto en la *práctica cotidiana modifica el sistema de Israel*. Creo que aquí captamos enseguida el parangón con nuestra sociedad, donde el sistema es el que configura opresivamente al hombre y éste queda en una libertad castrada, inmadura, manipulada, cayendo además en la inconsciente afirmación del sistema que lo oprime; como en Israel, la ley que sofocaba a los judíos, era precisamente lo que ellos se cuidaban de proteger y ensalzar<sup>165</sup>.

---

mucho más parecida al culto a las altas dignidades fustigado por Jesús que a la imagen de comunidad cristiana dibujada por él? [...] ¿Puede algún hombre el derecho a ser considerado por otro padre espiritual?, ¿es que este derecho y honor no es exclusivo de Dios...? Hemos de añadir lo siguiente: que no sólo el título de Padre-Vater el que aquí se limita, sino que cualquier otra forma externa de jerarquismo que haya surgido a lo largo de los siglos, tiene que dejarse juzgar una y otra vez por este texto" (80-81).

Otros apoyos de textos que recuerdan la fraternidad como proyecto/ruptura de Jesús: GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 276-281 y MARDONES, J.M., *Matar a nuestros dioses. Un dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid 2007<sup>5</sup>, 131-153.

<sup>162</sup> Aunque podemos extraer de cualquier manual de cristología reciente (cualquiera de los ya citados) las novedades de la vida de Jesús comparto cuatro textos con orientaciones claras y concretas de las rupturas-novedades que supuso: A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 13-35.159-215. 387-581; ID., *Gesù Cristo liberatore della donna*, in *Essere donna*, a cura di M. Toso, ElleDiCi, Leumann (TO) 1989, 102-112; J. SOBRINO, *Rapporto di Gesù con i poveri e i desiderati*, in *Concilium* 15 (1979) 1647-1659; A. RUBERTI, *Per una cristologia dell'agire di Gesù*, Bologna 2003.

<sup>163</sup> Cf. CASTILLO, J.M., *El proyecto*, 17-20; AMATO, A., *Gesù il Signore*, 167-169.

<sup>164</sup> Madurar el dios de la ley que deshumaniza debe consistir en la ruptura de imágenes de un Dios de la sumisión, del Dios represivo de la sexualidad o del Dios moralista: cf. MARDONES, J.M., *Matar*, 91-96.

<sup>165</sup> La actuación cristiana (su propuesta moral) debe orientarse hacia la puesta en práctica de la libertad corresponsable, creativa del hijo (algo que ninguno de los 2 hijos de la parábola del padre misericordioso entendieron). Cf. MARDONES, J.M., *Matar*, 103-105.110-113.

*...la sacralización de Dios*<sup>166</sup>

La *ruptura con el culto* nos tiene que llevar a esos pasajes del estilo de la samaritana, recordándonos que el verdadero culto es en espíritu y en verdad<sup>167</sup>. He aquí la interpretación de la relación con Dios inaugurada por Jesús y vigente como “anormal” hasta nuestros días. Precisa y paradójicamente tenemos en Jesús al primer desacralizador del culto, no hace falta esperar al iluminismo, ni al personalismo del siglo XX, porque Jesús, si relativiza el culto es en función de un existencialismo-antropológico, como diríamos hoy, quitando la absurda e inútil máscara sacral (como ya he mencionado el alto porcentaje de nuestra liturgia, podemos extender a la experiencia cristiana en general, responde a esa ritualidad mágica, comenzando por la Eucaristía)<sup>168</sup>. Tal vez hoy día, podríamos reinterpretar el pasaje de la expulsión de los mercaderes del Templo con nuestras propias eucaristías o rituales vacíos... tal vez nuestra aproximación al misterio a través de nuestros sacramentos están siendo un insulto al Dios vivo. La desacralización de Jesús inaugura una forma inédita de relación con Dios. He aquí nuestro gran *kairós*, interrumpir la vivencia actual de la relación con Dios... sin darnos cuenta hemos encerrado en vacíos contenedores la vida de Dios, el rostro de una divinidad cercana, histórica, que se da al hombre, para que éste se dé en sus hermanos, para que el culto se ordene al Dios de la vida, de la creación y, por tanto a la creación misma, y no que permanezca en el culto mismo. La modernidad ha sido capaz de recuperar este sentido “desacralizante”, pero lo ha llevado al otro extremo, deshumanización.

En este momento podemos tener toda la panorámica del planteamiento que arrojo en estas páginas, porque ahora se puede entender qué

<sup>166</sup> Cf. CASTILLO, J.M., *El proyecto*, 22-26; AMATO, A., *Gesù il Signore*, 177-179.

<sup>167</sup> Es una de las consecuencias de haber perdido la dimensión del Reinado de Dios, diluyéndonos en una mera religión o religiosidad que poco tiene que ver con la fe como modo-de-ser-en-el-mundo personal y personalizante (cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 275-ss). Uno de los imperativos del Reinado de Dios es que, la fe, se vive en la historia, en la vida in-corpor-ada, en-carn (e)-ada y no en el culto: “Dada la preponderancia del culto y de la mal llamada sacramentalización en la forma actual del cristianismo, los cristianos habrán de recordar que lo que llamamos culto no es una necesidad de Dios, sino una necesidad nuestra, y no aporta nada a Dios, sino que debería aportárselo al hombre...por eso mismo los cristianos del mañana deberán tener mucho más cercanos y conocidos los textos del Antiguo Testamento que son conocidos como crítica del culto (y que constituyen la línea veterotestamentaria donde más se inserta Jesús): “odio vuestros sacrificios y me aburren vuestras ofrendas”; o “el ayuno que Yo quiero es que partas tu pan con el hambriento”; o “si necesitara algo, ¿crees que tendría que pedíroslo a vosotros?” (276-277).

<sup>168</sup> Hay que recuperar el Dios de la vida y festivo en nuestras celebraciones y escapar del Dios de los sacrificios rituales y mágicos: cf. MARDONES, J.M., *Matar*, 77-83.

significa actuar con otros mecanismos ajenos al cristianismo: Jesús y nosotros vivimos en un tiempo en el que la religiosidad es una externa, de la demanda, de la estabilidad o bien, como tan difundido es hoy y entonces por los griegos, se opta por una vida feliz sin Dios dentro de los límites de la existencia, donde, por supuesto, el criterio del antropo-egocentrismo es idéntico a la primera opción. Ante esto el cristiano hoy tiene que interrumpir la manera de relación con Dios, alejándose de un culto vacío y de un cultocentrismo, siendo conscientes que por fortuna, después de 2000 años, tenemos una religiosidad original cristiana completamente por descubrir y vivir.

*...la religión civil*<sup>169</sup>

La *ruptura con el nacionalismo* por fin es con aquélla de una concepción civil de la religión. Lejos de separar la religión de lo civil, de su implicación político-cultural, cosa que negaría todo lo expuesto hasta el momento, lo que propone la vida de Jesús es una total inmersión en la cultura para acercar la vida de Dios al hombre, pero manteniendo una distancia prudente y necesaria, precisamente para interrumpir la dinámica de la estabilidad, del ego, de la demanda y la injusticia, para realzar la dimensión *profética*, la encarnación de unos valores del Reino fundados en la opción por *un Dios que se hace kénosis*.

### 3. LA VIDA DEL JESÚS PREPASCUAL NOS REVELA Y EXIGE UN DIOS DIVERSO Y CONCRETO

*La revolución del Dios Abbá. Lo que Jesucristo ofrece...*

Finalmente llegamos al gran desafío de ofrecer un camino abierto, unas intuiciones por las cuales el cristianismo, de una parte pueda entrar en un diálogo con los fenómenos que lo rodea y, por otra, exponer un programa original, radical, auténtico con su núcleo. Ya he mencionado que, delante de un mundo paganizado, el cristianismo en España no puede seguir cayendo en la lógica de la comodidad, de la sacralización de la existencia en ritos vacíos, sino que debe volver a sus raíces más proféticas, denunciando desestabilizadoras, precisamente, como he tratado en este capítulo, porque su esencia secularizante le lleva implicarse en el mundo.

Pero me gustaría, antes de concretar mi sucinta exposición, extender un poco más lo que, para mí, es el núcleo original y singular de la Reve-

---

<sup>169</sup> Cf. CASTILLO, J.M., *El proyecto*, 65-68.

lación de Cristo: si ya para autores como Gogarten, queda claro que la comprensión de ser hijos es fundamental en la dinámica del descubrimiento de nuestra vocación histórica, yo diría que podemos afirmarlo, porque Jesús ha interpretado a Dios como *Abbá*<sup>170</sup>. Efectivamente, ser realmente hijos sólo nos puede venir de la conciencia de que Dios es Padre, Papá de todos y que viviendo la distinción en la correlación y corresponsabilidad, adquirimos nuestra máxima vocación<sup>171</sup>.

El modelo hermenéutico de Jesús nos sirve no sólo para entender cómo él interpretó la relación con Dios, sino el divino con el profano, la historia de la Salvación con la historia, los hombres con Dios. Así pues, no queda como un modelo extrínseco, inalcanzable extraño a los creyentes de cualquier tiempo, sino que supone la inauguración de una forma hermenéutica; es decir, no podemos vivir nuestra existencia, sin interpretar y, no podemos alcanzar nuestra vocación hermenéutica, sino en la dinámica de la profundización de Dios como Padre, que nos garantiza nuestra condición de hijos y, por ello, seres libres, creativos y responsables. Sólo entendiendo la pieza clave, *el signo distintivo de la Revelación de Jesús*, podemos desarrollar nuestra madurez como cristianos. Así pues toda propuesta concreta que exhibiré, tendrá como telón de fondo esta esencia herme-

---

<sup>170</sup> Precisamente, González Faus da la pista para ver cómo la categoría *Abbá* es la que da unidad a la discontinuidad entre el Reino de Dios presenciado y anunciado por Jesús y la Resurrección anunciada por las primeras comunidades. Centrándonos en el concepto *Abbá* podremos recuperar el Dios encarnado y liberador del Reino, sin tener que excluir o desdeñar el primer (y casi totalmente genral-actual) anuncio de las comunidades cristianas. Este Dios en continuidad es el que va a mostrar la conflictividad, novedad y diferencia respecto de cualquier otra confesión. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 22: “En suma, en la medida en que el binomio filiación-comunión (como resultado de la continuidad entre el Jesús terreno y el Exaltado) resume y unifica la predicación plural de la Iglesia primitiva, ese binomio empalma con el otro de *Abbá-Reino*, que resumía la predicación de Jesús. La poca explicitación de Dios en el lenguaje de Jesús (en el sentido del padre de Ignacio Ellacuría que citábamos al comienzo de este capítulo) o la *horizontalidad* del mensaje de Jesús no implican un Dios lejano o una secularización como la que parece darse en el judaísmo de su tiempo, quizá como efecto de tanta insistencia en la Trascendencia y el respeto a Dios (v. gr. no pronunciar Su Nombre, etc, etc.). Al contrario, Dios está enormemente cercano, como animando todo el *cuerpo histórico* de la vida de Jesús.

Y esto va a darnos la primera sorpresa: porque a la cercanía de Dios parece seguirle inevitablemente la conflictividad de Dios”.

<sup>171</sup> Y ser hijos no entendido a la manera de una difusión-confusión espiritual, sino, como escribe PANIKKAR, R., *La pienezza*, 156: “Per diventare figli di Dio, come Gesù, non dobbiamo disumanizzarci con ascetismi negativi, abbandonando il corpo e la materia, come ci suggeriscono tante spiritualità neoplatoniche, vedantiche e via dicendo. La *theosis* cristiana non è la fuga del solo verso il Solo, ma la piena realizzazione del *caro factum est* [si fece carne], cioè l’Incarnazione.

*néutico-secularizante* que nos hace gritar *Abbá* y que nos exige una vida *cocreadora y libre en el mundo*.

*Propuesta antropológica. Diferente manera de relacionarse con los demás*

Es cierto que el hecho de la especial atención que Jesús puso en las relaciones con los demás, es un discurso bastante asimilado, especialmente con los que pudieran estar más desfavorecidos. Desde la actitud de perdón y conversión con los enemigos hasta la atención especial por los pequeños y débiles, vemos cantidad de matices, por los que podemos considerar a Jesús como un extraño en su modo de relacionarse<sup>172</sup>.

Efectivamente la urgencia por tener encuentros de salvación con los demás es uno de nuestros puntos débiles. Cuando Jesús se sienta a la mesa con los pecadores, busca a los enfermos, a los marginados, perdona a quien le persigue, contagia la vida de la Revelación<sup>173</sup>. Es decir, a través de su actitud, de su ética, existe una cierta correspondencia con la Revelación de lo que Dios es, o sea que, a través de las acciones, no sólo están las acciones mismas sino que emerge algo más<sup>174</sup>. Por tanto lo que sugerimos

<sup>172</sup> AMATO, A., *Gesú il Signore*, 176-177.

<sup>173</sup> VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca 2003, 255, la idea que expongo coincide con la que de inmediato propondré a nivel litúrgico según la teología de Vidal, según el cual el proyecto de Jesús es uno que se empeña en la acción concreta histórica en el mundo y no propone, como la religiosidad de nuestros días, una “salvación de tipo automático o mágico”.

<sup>174</sup> BLONDEL, M., *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, XXX, donde César Izquierdo en la Introducción explica uno de los centros de la filosofía de la acción blondeliana sobre la distancia que existe entre el hecho, el fenómeno y lo que nosotros creemos que hacemos o queremos: “En la desproporción, afirma Blondel, entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*) reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción. La voluntad que quiere es puro querer de todo lo posible, es ilimitada en sus aspiraciones, está dotada de un impulso que no se aquieta con nada que no sea total, pleno y definitivo. La voluntad querida, por su parte, es lo fáctico, el modo concreto como se ha encarnado en cada caso el empuje y la aspiración de la voluntad que quiere. Entre el hacer y el querer que caracterizan a estas dos voluntades hay un desequilibrio constante e inevitable, porque nunca el hacer de la *volonté voulue* es la respuesta exacta al dinamismo de la *volonté voulante*. Este desequilibrio entre lo querido y lo hecho, entre lo posible y lo real, es el motor del dinamismo de la acción”. O Isasi, por su parte, *ibid.* LIII: “La acción es la fecundidad inagotable y la riqueza infinita de la vida, que no es igualada jamás por el conocimiento que tenemos de ella. [...] La filosofía tiene por función determinar el contenido del pensamiento y los postulados de la acción, sin jamás suministrar el ser cuya noción estudia, sin abarcar la vida cuyas exigencias analiza, sin bastar a aquello cuyas condiciones suficientes determina, sin realizar siquiera lo que debe afirmar que concibe necesariamente como real”.

también es una cristología de la acción, entendida no sólo cómo el análisis ético de Jesús ni como la oferta de un programa de acción, sino como la que entiende que a través de la vida de Jesús se manifiesta una forma, una hermenéutica de comprender la realidad, la historia, la persona, el mundo, Dios<sup>175</sup>.

De este modo, analizando los pasajes evangélicos de los encuentros de Jesús con las distintas personas (*Mc 2, 15-17; Mt 9, 10-13; Lc 5, 29-32*) que se hallan en su camino, leemos no una mera actitud revolucionaria, sino *un kairós revelativo para la persona*. Esta es la propuesta antropológica para nuestros días: nuestro carácter constitutivo relacional debe estar ordenado para que el otro descubra su identidad, para que el otro desarrolle su vocación, para que la descubra. En este sentido entiendo momentos de salvación, porque llevan a descubrir al otro su condición de hijos, de seres libres y responsables, de coparticipación histórica.

Es evidente que si pensamos en nuestros colegios, parroquias o las relaciones cotidianas que acontecen en nuestros hogares la realidad está muy lejana. La calidad distintiva de nuestros encuentros con los demás debe diferenciarse en estos *flashes* liberadores. Nuestros jóvenes no deberían gozar sólo de un buen profesorado, de alternativas deportivas, culturales, litúrgicas, sino de *encuentros personales y personalizantes*. “Perder” el tiempo con ellos, acompañarlos en sus realidades (si Jesús fue criticado como borracho por comer en la casa de los pecadores, puede que nosotros deberíamos ser criticados por filtrarnos en lo que en la primera parte denominé sus templos; pero para ser criticado, antes hay que actuar...), no asépticamente, sino para que, viviendo entre ellos, descubran la diferencia<sup>176</sup>.

### *Propuesta sociológica*

El descubrimiento de la intrínseca dimensión antropológica del cristianismo no debe ni puede quedar en la improvisación o en atenciones personales, porque se corre el riesgo de la justificación de muchas injusticias. No puede quedar como un planteamiento ético personal, que actúo con quien

<sup>175</sup> BLONDEL, M., *L'azione*, 1993, 77: “Bisogna trasferire nell'azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita.

<sup>176</sup> Cf. LATOURELLE, R., *L'uomo*, 271-291.309-338, nos muestran un ejemplo de cómo el repensar la Revelación debe estar dirigido hacia la resolución de los problemas de la persona; trabajo, progreso, soledad...que hoy se trasforman en otros problemas y, por eso, la Revelación debe ser reinterpretada. He aquí el sentido de GS 22, porque sea el hombre que la Revelación están en una constante dinámica relación y por ello (relación que se desarrolla, se desvela, continua) es necesario que cuando se reflexione de uno de los dos, se haga obligatoriamente del otro.

está a mi alcance, porque somos conscientes de que el sistema consiente a nivel globalizante muchos encuentros no liberadores, descubridores de la identidad de la persona, sino más bien devastadores, deshumanizante.

Por tanto, es precisamente la propuesta antropológica la que nos descubre y exige la sociológica. Debemos pensar en proyectos comunes hechos desde y para la comunidad-sociedad. Precisamente, porque mi hermano no es el cristiano, sino, sobre todo el *pobre*, es quien debe motivar la urgencia de estos proyectos<sup>177</sup>. En toda la reflexión teológica está presente esta idea de la prioridad por los pobres, porque una sociedad que permite estructuralmente, que la persona no descubra y, en consecuencia, no realice su vocación está andando contra el proyecto del Reino<sup>178</sup>.

El encuentro con el samaritano (*Lc 10, 29-37*) es nuestro referente en este caso. No es la religión ni la nacionalidad lo que hace al otro hermano, sino su condición de hijo; pero es más, la revelación del Dios *Abbá* es quien los une en esta relación que no puede ser sino necesaria. El pobre como hijo me hace descubrirlo como hermano; mi vocación idéntica de hijo es lo que me hace encargarme de él. Jesús en su relación con los demás nos ha mostrado nuestra máxima vocación que es la vida trinitaria: vivir en la necesaria relación, nuestra diferencia. Pero esa relacionalidad intradivina, él nos la ha hecho entender a través de su *histórica relacionalidad* y, por tanto, la exigencia de una vida justa, nace de la esencial comunión a la que somos llamados.

Tal vez a nivel concreto, el cristianismo ha sabido y sabe hacerse presente entre los pobres. Reconociendo, pero poniendo al mismo tiempo los excesos aparte, el cristianismo ha sabido promover esa dimensión. Tal vez, el problema que se debería resolver es integrar esta prioridad existencial-teológica en el discurso cristiano general. Según mi punto de vista, parece quedarse como la labor marginal de unos misioneros y voluntarios, aparte de un relax de la conciencia moral del que practica la limosna en estas iniciativas. La propuesta pues, no sólo es la de hacer acciones concretas dirigidas hacia la construcción de una nueva humanidad, de un proyecto sociológico diverso, sino de entender que esta dimensión nace de la propia esencia de la Revelación. Un Dios *Abbá* que revela al hombre su máxima vocación, ser y vivir (aunque no habría diferencia) como hijo, nos tiene que revelar al mismo tiempo que en el pobre está la primera urgencia de la sociedad, por-

---

<sup>177</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 64-70; la encarnación debería suponer la identificación de Dios con lo más bajo y excluido de este mundo en sus múltiples formas.

<sup>178</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Postmodernidad*, 140-144.

que se le está impidiendo vivir como hijo, porque no tiene los mínimos presupuestos para poner en práctica su libertad responsable.

*Propuesta política*<sup>179</sup>

Tal vez siempre ha sido un punto peliagudo hablar de la religión y la política, pero para la Revelación cristiana hay un reclamo necesario<sup>180</sup>. Ya en el apartado anterior he expuesto el contraste de Jesús con la Ley, pero aquí querría explicitar alguna idea más. Jesús no sólo criticó y cuestionó, hasta el fin de negarla y no cumplirla, la ley mosaica (*Mc* 1, 4; *Mc* 3, 1-5; *Lc* 13, 10-17; 14, 1-6; *Mt* 8, 15; 14, 36, 20, 34), sino que fue contra las instituciones concretas de Israel<sup>181</sup>; no en vano, debemos recordar la dimensión política de su muerte. ¿Debemos ir en contra de la política? ¿Es la esencia de nuestra vocación cristiana<sup>182</sup>? Ciertamente no. Que Jesús muriera condenado no sólo por cuestiones religiosas no quiere decir que viviera como proyecto ir en contra de la política, sino que, una vez más, su vocación plena de hijo, le llevo a ser coherente ante una política, unas instituciones que impedían descubrir la autenticidad de la persona<sup>183</sup>.

Como ya queda dicho, cuando la ley, la política está por encima de la persona, de tal forma que la manipula y la asfixia, la persona sufre el velo de la realidad y le impide descubrir su proyecto. Hoy día vivimos en idéntica situación que entonces, es más con una abierta controversia anticristiana (más anticlerical), reclamando la dimensión individual de la religión. Creo que queda suficientemente ya expresado a lo largo de mi reflexión que la naturaleza profética, nacida de la categoría de la filiación, no puede entrar ni en el *absentismo pagano* ni en la *demagogia y engaño político*<sup>184</sup>.

<sup>179</sup> Cf. CASTILLO J.M., *El proyecto de Jesús*, 17.

<sup>180</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 65-70. El autor expone con objetividad cómo la esencia de nuestra Revelación en Cristo exige e implica una necesaria dimensión política, no entendida como objetivación o concretización en un partido político, sino como el hacerse anunciante de unos valores sociales y denunciante de las injusticias que van en contra del proceso de humanización de la persona inserta en un proyecto socio-político común.

<sup>181</sup> Cf. CASTILLO J.M., *El proyecto de Jesús*, 18-19.

<sup>182</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 79-80, nos recuerda el problema de la identificación de cualquier propuesta religiosa-política concreta con el designio de Dios que en tantos fanatismos ha desembocado, cuando se han teologizado las ofertas políticas.

<sup>183</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 106-117, el autor, siendo fiel a la esencialidad histórica, personal del cristianismo, no sólo afirma la recuperación del discurso político por la justicia, sino que expone exigencias concretas para la sociedad de hoy entre las cuales tenemos la pobreza, desigualdad, injusticia, la emigración, la mujer, la política y el consumismo.

<sup>184</sup> SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia, 1985<sup>2</sup>, 64: "Il problema che il interesse teologico solleva sul Gesù storico ha avuto, tra l'altro, per conse-

El cristianismo está llamado a ser político<sup>185</sup> por su esencia secular, por su condición histórica y siempre que exista un hermano privado de esta condición, el cristianismo debe saltar como virus en el sistema<sup>186</sup>.

A este punto, cualquier cristiano como perteneciente a la sociedad política debe cuestionar programas y, sobre todo, prácticas políticas deshumanizantes, pero, sobre todo, deben ser los políticos cristianos<sup>187</sup> los que saquen la cara y sean fieles a sus ideales profundos hasta el nivel de *tener* que presentar una dimisión, por consentir propuestas contra la dignidad de la persona<sup>188</sup>.

### *Propuesta teológica*<sup>189</sup>

Fundamentalmente es el gran problema. Queda más que clarificada que la propuesta más necesaria es la de la concepción teológica, no tanto en cuanto teorización, sino como las repercusiones *a nivel existencial*. Toda mi argumentación versa sobre la confusión, ya desde los orígenes y épocas anteriores del cristianismo, que se ha experimentado a nivel de la reflexión y la experiencia vivida entorno a la *concepción de Dios*. Pienso que, precisamente por la misma condición antropológica, por la misma incapacidad existencial de plenitud, la concepción y experiencia de la religiosidad pagana, omnipotente y separada del mundo, garante de la tran-

---

guenza la rivalutazione teologica della vita profetica di Gesù, del suo messaggio e della sua conseguente prassi di vita, dove la morte e risurrezione di Gesù non vengono formalizzate in modo kerygmatico". Con este texto Schillebeeckx resalta el centralismo de la vida profética de Jesús, incluso como clave hermenéutica que centra la atención sobre la praxis de Jesús más que en su resurrección.

<sup>185</sup> Aparte del gran punto de referencia a Metz cito un ensayo que reivindica la esencia política del cristianismo: ARENS, EDMUND, "Nuovi sviluppi della teologia politica" en GIBELLINI, R. (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 86: "La teologia politica è pubblica. Essa si concepisce in tre realtà pubbliche, si forma e si articola in relazione ad esse. Le tre grandezze di riferimento rilevanti per la teologia pubblica sono in primo luogo la scienza, in secondo luogo la chiesa e, in terzo luogo, la società.

<sup>186</sup> Baste recordar la bellísima expresión de Balthasar (el sacramento del hermano) que encontramos en su libro *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004.

<sup>187</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 51: "No pidamos que la estrategia desde arriba. Si exigimos voluntad política al G-8 para que imponga un control sobre los mercados financieros y evite los desequilibrios sociales a que dan origen, empecemos también por nuestro municipio, ayuntamiento, autonomía y nación, pidiendo que las políticas sociales se adecuen a las necesidades de los ciudadanos."

<sup>188</sup> *DH* 2; *GS* 16, 17, 21, 28, 39, 46, 51.

<sup>189</sup> Recalcar la necesaria recuperación del proyecto mesiánico del Reino de Dios: cf. VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003 y *Jesús el Galileo*, 107-140; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 185-225.

quilidad de la humanidad, se ha dejado aparte, cuando no se ha negado la Revelación específica de Jesucristo.

El problema es que el resto de las propuestas o reflexiones teóricas, carecen de fundamento, si simplemente creemos que la condición hermenéutica y secularizante son sólo dos apéndices más sobre la reflexión cristológica. Es decir, afirmar que aquéllas no son esencialmente cristianas quieren decir que son criterios válidos para un tiempo, negando lo que yo aquí quiero decir. Toda reflexión sobre Cristo debe partir desde esa condición desacralizada de la religión, de la experiencia del divino y del mundo. Jesús no ha continuado con una cosmovisión existencial pagana, sino que ha metido la dinámica de la salvación en la historia y la ha sometido a proceso hermenéutico, de interpretación, subrayando que a través de la libertad y responsabilidad cocreadora, podemos vivir la madurez existencial.

Es fácil, llegados a este punto, entender que las críticas contra el templo, contra la religiosidad separada de la vida, las oraciones públicas, etc. que hizo Jesús son la denuncia de un Dios que no intercepta la vida y que justifica tu situación con pequeños enganches rituales. Hoy debemos hacer el mayor esfuerzo por recuperar la dimensión específica de Jesús: *una religión existencial personal*, que se hace historia y vive la responsabilidad cotidiana.

Traigo a colación una vez más la parábola del buen samaritano (*Lc* 10, 29-37), para entender el tipo de religiosidad propuesta por Jesús. No es casual que no fuera ni un sacerdote ni un levita, sino lo que llamaríamos nosotros un laico de otro tipo de religiosidad y procedencia, sea el modelo elegido para ser el *sacramento, la agapefanía del prójimo*. No podemos dejar pasar desapercibidos los pasajes en los que Jesús manifiesta la centralidad del ser responsable del otro, del hacerse prójimo como suprema manifestación de Dios<sup>190</sup>.

Hoy día, en consecuencia como ya expresé anteriormente, la reflexión teológica debe partir de una necesaria cristología del bajo, atenta a la historicidad de Jesús, para llegar a la reflexión sobre Cristo, abierta a captar el discurso sobre la humanidad, para entender su divinidad, porque el espacio de la divinidad, nos ha dicho Jesús, es la historia concreta y particular. Por tanto todo intento por profundizar la *verdadera humanidad de Jesús* como un hermeneuta de Dios, como un desvelador del misterio a través del misterio de la historia concreta personal, de los hechos cotidia-

---

<sup>190</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 67, donde nuestro autor nos hace una relectura del samaritano en esta línea de la desacralización en un código de la caridad política.

nos, de las interrelaciones nos llevarán a una teología más adecuada y fiel al mensaje central de Jesucristo.

Creo que también, aparte de la reflexión teológica, deberíamos priorizar con urgencia una desacralización, *secularización práctica de la vida-experiencia cristiana*. Jesús intentó mostrar el segundo plano del Templo, la relativización de la vida sacerdotal-levítica (él no fue uno de ellos) y los rituales. De hecho, la celebración de la Pascua, supuso un esfuerzo por alejarse de una ritualidad mágica, para acercarse a una existencial como diré de inmediato. Nosotros, sin embargo, tras dos mil años hemos *re-cubierto, re-sacralizado* el esfuerzo de Jesús, hemos hecho la contra-interpretación de su mensaje. Para intentar ser fieles a su evangelio lo hemos custodiado en patrones religiosos, hipersacralizados, hemos caído en una ritualización excesiva, además privado del sentido original, incluso, me atrevería a decir, hemos configurado una vida religiosa-sacerdotal excesivamente desmesurada infiel al sentido original. Una propuesta concreta sería hacer un esfuerzo fuerte para recuperar sobre toda la dimensión laical de la vida religiosa y sacerdotal; las distinciones de pertenecer al mundo o no son una especie de blasfemia o, al menos, infidelidad al núcleo de la Revelación. Nuestra vida cristiana se juega en el mundo y somos esencialmente laicos, pero, precisamente por nuestra naturaleza secular, mundana somos divinos; basta examinar muchos casos para entender que el fracaso de la vida religiosa-sacerdotal se debe al olvido por desarrollar su naturaleza secular, por dejar aparte una plena integración en la vida, en la experiencia normal (ya desde la formación se ve la gran falta de respuestas humanas, usando razonamientos que fatigan, que, aun con la fe, no conectan con la experiencia humana, cuando no se llega incluso al recurso de la sublimación de valores como explicación del absurdo de ciertas elecciones de vida). Querer distinguir todavía dos mundos hoy día significa anular la raíz existencial histórico-secular de Jesús<sup>191</sup>.

...No puedo cerrar este apartado de renovación teológica, sin expeler la perentoria necesidad (entre otras muchas) que el Vaticano II puso en el tapete del juego eclesial sobre la formación teológica: si quere-

---

<sup>191</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Recuperar...*, 97-105. Aunque pudiera parecer increíble esta idea expuesta por Mardones sobre la necesidad de recuperar la espiritualidad de la encarnación por parte de la Vida Religiosa, deberíamos recordar que el Magisterio en el Vaticano II estaba ya sugiriendo esto (cf. 98-99) en la *Perfectae Caritatis 2*: "promuevan los institutos entre sus miembros el conocimiento debido sobre las condiciones de los hombres y de los tiempos y sobre las necesidades de la Iglesia". Tal vez deberíamos llenar de concreción-encarnar tantas palabras vacías.

mos que haya una mayor densidad teológica en el Pueblo de Dios hay que “obligar” a los fieles (esto no es imponerles nada...la *imposición es a los clérigos* para que promocionen el estudio, madurez y autonomía de los laicos y no su necesidad, ignorancia, dominio moral y doctrinal...amén). La GS 62 MANDA: “Mas aún, es de desear que *numerosos laicos* consigan *formación adecuada* en las *disciplinas sagradas* y que *no pocos de entre ellos* cultiven estos *estudios ex professo y profundicen* en ellos”...cualquier comentario devaluaría el texto.

### *Propuesta profético-hermenéutica*

Parece que es imposible escapar del discurso filosófico hermenéutico, pero, en realidad, el cristiano, no puede hacer otra cosa, porque para lo que nos ha servido es, para redescubrir nuestra esencia hermenéutica. El mensaje de Jesús es uno que está llamado a ser reinterpretado históricamente haciendo experiencia a través del evento originario a través de los testimonios<sup>192</sup>.

Por una parte, como método preciso, yo sugeriría una adecuada recuperación del discurso metafórico<sup>193</sup>. Ya he mencionado que la centralidad del mensaje del Reino, en parábolas y acciones, pierde fuerza si no insistimos en la profundidad del discurso parabólico-metafórico. Jesús, aparte de recurrir a un lenguaje sencillo, con una simbología cercana y comprensible, abre, con el discurso metafórico, una nueva lógica de comprender la existencia. Todo encaja: una comprensión del mundo que entiende que humanidad y divinidad, que presencia y misterio viven juntos, debe buscar un lenguaje sugerente, que abra a la realidad, que la *intuya y no la cierre*, porque la plenitud de la vida, sólo se puede coger en los hechos concretos de la experiencia histórica y, a la vez que intuimos, percibimos y acogemos, entendemos la distancia que hay entre nosotros y tal plenitud. Toda revelación es una ocultación.

---

<sup>192</sup> Pié-Ninot sintetiza la idea de la necesidad del testimonio como acceso o, en palabras suyas, invitación a la fe. Testimonio y fe, como se ve, se exigen mutuamente. Cf. PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, 658-660.

<sup>193</sup> Sobre todo por la capacidad de dar nuevas configuraciones de sentido a la realidad, de redescubrirla, develarla de nuevo; RICOEUR, P. “Poética y simbólica”, en P. Ricoeur, *Educación y política*, Buenos Aires, 1984, 24: “el lenguaje poético tiene en común con el lenguaje científico el no alcanzar la realidad sino a través del rodeo de una cierta reacción inflingida a la visión ordinaria y al discurso ordinario que la describe. Al hacer esto... apuntan a un real más real que la apariencia... el sentido literal debe frustrarse para que el sentido metafórico emerja, de igual manera la referencia literal debe hundirse para que la función heurística cumpla su obra de redescipción de la realidad”.

Por tanto, es necesario recuperar o crear un lenguaje creativo, sugerente, que sea capaz de abrir la realidad y aproximarnos al evento Jesucristo, alejándonos de afirmaciones clásicas que parten de tantos presupuestos u ontologías altísimas que no se centran en la manifestación histórica y personal de nuestra religión<sup>194</sup>. Una sana *fenomenología*, sobre todo a partir de lo que manifiesta, expresa, sugiere la persona, nos debe llevar a la apertura al fundamento, a la experiencia de lo divino, porque la experiencia cotidiana, la humanidad misma expresa la tensión hacia ese algo más, encierra una profundidad que se deja ver<sup>195</sup>.

Debido a esto propongo ese profetismo-hermenéutico, porque por una parte, nuestro mensaje debe ser denunciante en la medida en que se opone a la vocación histórica de la persona; pero por otra, no puede entenderse como absoluto y descalificante, porque la radicalidad del profetismo radica en ser fieles a la condición hermenéutica. Por eso, podemos afirmar que escapamos de un pensamiento fragmentario entendido como relativismo, como renuncia a la experiencia madura entre humanidad y divinidad. Toda experiencia de libertad corresponsable, es decir, todo momento de la existencia es una manifestación de la divinidad, de la realidad. Pero, asumiendo que el pensamiento, la realidad es fragmentaria, debemos caminar con prudencia y humildad, porque la lógica del Reino nos manifiesta la tensión de la vida misma: algo en expansión que se deja intuir, pero no encerrar ni menos formular. De ahí que nos hallemos en la tensión entre un profetismo denunciante, que escapa de la fragmentación como relativismo que permite la deshumanización, y una hermenéutica humilde, que no es capaz de reducir el misterio, Dios a una propuesta concreta<sup>196</sup>. Es más, una urgencia para nuestra teología es promover un discurso soteriológico, una concepción de la *salvación*, que pueda decir algo al hombre concreto aparte de que al final Dios nos dará la vida eterna.

---

<sup>194</sup> Cf. MARDONES, J.M., *¿Adónde*, 204-205; TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo*, 60-91; MARDONES, J.M., *La vida*, 256: "En un momento en que se vislumbra la emergencia de un nuevo paradigma de la racionalidad, debemos impulsar y estimular una razón no unilateral, abierta a lo simbólico, enraizada en el mundo de la evocación y la corporeidad, consciente de su relación constitutiva y vital con la tradición, y sensible a la alteridad de la interpretación del Otro en el rostro humano de las víctimas de la historia".

<sup>195</sup> Cf. SEQUERI, P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 2000<sup>3</sup>, 375-398.

<sup>196</sup> La base teológica del Dios cuya comunión escatológica es la recapitulación de todo lo creado debe pasar por el compromiso cristiano de adaptar "lo cristiano y lo humano" por una parte, e integrar, por otra; por la exigencia de un cristianismo cultural pluriforme: cf. ESTRADA, J.A., *El cristianismo*, 376-385.

Por eso, sin querer hacer un apartado aparte, también el cristianismo, fiel a la experiencia de *Jesús*, debe hacer una *propuesta estética*, que sepa intuir el divino y manifestarlo en otros moldes<sup>197</sup>. La poesía, el arte, la música... abren las puertas a los vestigios de Dios<sup>198</sup>; tantas composiciones, obras de arte, melodías nos han aproximado más a Dios que profundas teologías. Debemos intentar integrar este versarse Dios en la historia en sus diversas mediaciones y expresiones; sin duda, la exigencia de Pablo VI sobre la necesidad de que el cristianismo se transforme en cultura aún está lejana de la práctica<sup>199</sup>.

## EXCURSUS

### *El lenguaje de Jesús vs. el lenguaje de la Iglesia*<sup>200</sup>

Como punto complementario y dedicado a la Teología fundamental, me parece urgente resaltar que uno de los problemas del fracaso del cristianismo radica precisamente en haber *perdido la originalidad de la Revelación*. En todo el proceso global de la Tradición, entendemos cómo sólo a través de la Iglesia, de los testimonios de fe concretos se puede reci-

---

<sup>197</sup> Aparte del tomo IV de la *Teodrammatica* de Balthasar, el libro entero de Sequeri y gran parte de sus colegas en Milán tienden a esta perspectiva de la teología estética.

<sup>198</sup> Como expone Vattimo es el misterio el que acomuna la diversidad de accesos a él, sin poder no absolutizarlos ni excluirlos; VATTIMO, G. (comp.), *Filosofía y poesía. Dos aproximaciones a la verdad*, Barcelona 1999, 12: "De modo que el nexa entre poesía y filosofía se rastrea no en la indigencia histórica del pensamiento, que naufragaría en una literatura, a la cual por otra parte calumnia, considerándola como mera futilidad o anécdota existencial, sino más bien en el misterio, que mancomuna este múltiple *poiein*, para el cual pensar y poetizar exigen un construir, que es al mismo tiempo retomar el viejo sendero e instituir a priori (pero siempre a partir de las huellas predeterminantes) un tejido de versos o de argumentos".

<sup>199</sup> Seguimos cayendo en el drama denunciado por Pablo VI en *EN 20*.

<sup>200</sup> Este breve apartado no sólo quiere reflexionar sobre la gran diferencia entre el lenguaje parábólico y el dogmático, es decir, como mera cuestión formal, sino, especialmente, sobre la pérdida de la predicación de Jesús en la Iglesia; Jesús predicaba el Reino de Dios en parábolas, mientras que la Iglesia lo proclama a Él como Señor y Salvador, encerrándolo en formulaciones dogmáticas. Cf. IZQUIERDO, C., *Teología fundamental*, EUNSA, Navarra 1998, 519-521; pero sobre todo, para una comprensión de lo que predicó Jesús sobre el Reino con un estudio profundo sobre las diversas etapas del proyecto del Reino mesiánico de Jesús cf. VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús; El proyecto mesiánico de Pablo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005; *Jesús el Galileo*. Aquí se entenderá cómo la especificidad de Jesús ha quedado olvidada durante 2000 años, soterrada por una teología de corte helenizante que poco tiene que ver con el discurso cristiano; la conclusión es sencilla...¿nos podemos confesar cristianos en su especificidad original o somos producto de una tradición deformada?

bir el evento de la Revelación. La Escritura, sin una encarnación, sin una transmisión quedaría muerta. El problema que aquí brevemente planteo es que la corriente de la Tradición se ha centralizado en una parte del mensaje perteneciente más al anuncio de los testigos primeros y de su desarrollo helenista posterior más que en la *especificidad del anuncio de Jesús*; este anuncio difiere por completo del nuestro tanto en el modo como en el contenido del mensaje...¿no es una contradicción?

Tras dos mil años de existencia y transmisión, siempre surge el discurso sobre la imposibilidad que durante tanto tiempo la Iglesia se equivoque en el mantenimiento de su vida y mensaje, pero habrá que preguntarse seriamente a la luz de la teología fundamental, basada en una teología de la Revelación bíblica, si se hace justicia al *proyecto de Jesús, a su propuesta encarnada* o, si por el contrario la Iglesia ha caído en un dinamismo y en un discurso diverso. Desde mi punto de vista la Iglesia debe recuperar el *tono y contenido específicos de Jesús*, desde la seriedad y concreción que transparentó en su vida histórica.

En primer lugar, por tanto es el lenguaje que usó Jesús para su anuncio tan distante del dogmático y, en general del cristianismo. Las parábolas suponen un lenguaje abierto, sugerente, desencadenante, intuitivo, que no identifica ni encierra las realidades, sino que las sugiere y las llama a su expansión. Es un lenguaje metafórico que da que pensar...”el Reino de Dios es como”<sup>201</sup>. La semilla, el grano de mostaza, la levadura...son ejemplos de este misterioso evento que acontece en la vida diaria, y sólo en la cotidianidad histórica, como algo explosivo<sup>202</sup>.

Lo que planteo, por tanto, es que las parábolas no sólo, y como hecho más importante, usan un lenguaje sencillo que reflejan un medio ambiente cultural, sino que, sobre todo reflejan en sí *la lógica del Reino, del contenido del mensaje*. Así como el modo de la Revelación encarnada, kenó-

---

<sup>201</sup> Cf. WERBICK, J., *Essere responsabili...*, 487-511; RICOEUR, P., *Ermeneutica della testimonianza*, en *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 99 (el signo ofrece algo que interpretar); RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México 1992, 70; RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta, Madrid 2001, 150-164 (la metáfora como cambio de sentido).

<sup>202</sup> “Gracias al carácter paradójico de las parábolas acaece en el oyente aquello que éstas narran. Es así cómo ayudan a saltar de la óptica y la lógica de la vida banal a una perspectiva divina que nos hace descubrir el potencial inesperado e inaudito que se esconde en cualquier situación humana. Es esa misma situación humana la que precisamente se convierte en parábola, en símil de una gracia y de un salvamento, de una identidad ahora más amplia y profunda. Lo que la parábola hace es transmutar el mundo en símbolo”, SALMANN, E., *La palabra partida*, PPC, Madrid 1999, 59.

tica nos tiene que decir algo de cómo es el mismo Dios, de la misma manera el *modo* del anuncio de Jesús, nos indica ya el *contenido del mismo anuncio del Reino*. Cuando encontramos un talante alegorizante (devoción por otra parte de los Padres de la Iglesia) es ya una evolución post-jesuana:

“Las parábolas evangélicas tienen, indudablemente, un amplio e importante núcleo jesuánico: en su gran mayoría, reflejan el medio ambiente histórico, ecológico, social y religioso de la misión de Jesús, y tienen además un tono de inmediatez y viveza, basado en la experiencia inmediata de la vida real, que las marca como algo nuevo frente al material parabólico del judaísmo, centrado fundamentalmente en las comparaciones alegorizantes, en las alegorías y en las fábulas. Pero algunas de las parábolas de Jesús sufrieron una transformación por parte de las comunidades cristianas, al considerarlas como enseñanzas con un sentido oculto que sólo ellas y no los de fuera podían entender, interpretándolas entonces en un sentido alegórico...y acomodándolas a su propia situación y problemática.

El material parabólico fue el lenguaje clave de Jesús en su proclamación del acontecimiento del reino de Dios, porque sólo en ese lenguaje poético de imágenes y comparaciones se podía hablar de ese acontecimiento maravilloso, *indefinible por conceptos fijos y categorías*. Lo que hacen las parábolas es narrar imaginativamente lo que sucede en ese acontecer sorprendente del reino de Dios. Ésa, y no la enseñanza de verdades generales de tipo religioso o ético, es su clave interpretativa.”<sup>203</sup>

De este modo, la conclusión urgente es necesaria: el lenguaje del cristianismo hoy debería acercarse más al talante de la *metáfora*, para alejarse del de las predicaciones, catequético, teológico y, por supuesto, dogmático<sup>204</sup>.

Por otra parte, como queda ya aludido, *recuperar el mensaje del Reino de Dios* es la otra columna necesaria que, desde la teología de la Revelación, se impone para el cristianismo del ya siglo XXI. Una vez sugerida

<sup>203</sup> VIDAL, S., *Jesús el Galileo*, 93.

<sup>204</sup> Necesario se hace el lenguaje simbólico como aproximación a lo ausente, como iluminación y como horizonte nuevo que no intenta dominar, ideologizar y conceptuar la realidad, sino narrar algo sobre ella; cf. MARDONES, J.M., *Matar*, 208-212.

y anticipada la especificidad de la Revelación, cuya lógica es la kénosis, la pro-existencia, el vivir-para (que nos indica lo constitutivo de *Dios y de la persona, así como el desarrollo de su vocación concreta*), encontramos una total *coincidencia* en el contenido de sus parábolas. La centralidad del Buen samaritano, como núcleo del anuncio del Reino, cuyo eje es el amor<sup>205</sup>, nos invita a que la respuesta de cómo amar al prójimo se condensa en la carne, en todo cuerpo porque es trans-significado, trans-metaforizado, trans-figurado. Es en la vida misma, en el acontecer cotidiano corporizado, encarnado donde está presente el proyecto del Reino y la vida de Dios. Ante la pregunta de dónde está mi prójimo, Jesús es claro: en cualquiera que necesite algo para su plenitud, en el *imprevisto de lo cotidiano/inmediato que no se deja dogmatizar, moralizar o ritualizar*; la presencia de Dios, de su amor se radica en el samaritano como encarnación de Dios-prójimo-próximo operante (extranjero, no perteneciente a los escogidos, no arraigado ni en una nación, ni en una religión, ni en un estado de vida concreto) y en el necesitado como encarnación de Dios-prójimo-próximo mendigo de amor.

Si leemos esta parábola a la luz del juicio final de Mateo, concluimos que la presencia del proyecto del Reino, su lógica, la presencia misma de Dios, precisamente se encuentra en su ausencia, en el acontecer normal de la vida. La presencia del Reino está en los sucesos de la vida y sólo así puede surgir lo insólito del Reino y del amor de Dios; la presenciarización del Reino, del amor de Dios se juega en la vida encarnada que se ofrece, que vive *desde y para la relación*. Aquella lógica del universal concreto es precisamente lo que se anuncia en las parábolas: una existencia para (pro-existencia), que es donde Dios se *hace presente y (des)-aparece*. ¿Dónde dice Jesús que se hace presente el Reino o la vida misma de Dios? ¿Dónde se hace presente Dios en el Buen samaritano? ¿Y dónde el juicio final de Mateo?...en la vida-cuerpo de una existencia necesitada de la relacionalidad (kenósis, perijóresis), para su plenitud.

### *Propuesta litúrgica*

Como última sugerencia, es imposible escapar del cuestionamiento de nuestra ritualidad mágica y exclusiva (entendiendo que configura los límites de la experiencia cristiana). Queda ya dicho: la creación está sos-

---

<sup>205</sup> Por otra parte así es cómo Benedicto XVI, actual Papa, en su encíclica *Deus caritas est* (2006) argumenta la centralidad del amor en el cristianismo, partiendo, en primer lugar, precisamente de esta parábola.

tenida por Dios distinguiéndose de ella y Jesús ha introducido una dinámica diversa en la visión de esta relación. Es difícil saber cuál es el momento para rezar o celebrar, cuando entendemos que esto es el límite de la experiencia cristiana, de la manifestación y presencia divina en nuestras vidas<sup>206</sup>.

Cuando la *Sacrosanctum concilium* habla de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, sacramentos, Palabra, sacerdote y asamblea reunida está encerrando ritualmente la experiencia de Dios. Ciertamente no excluye otras manifestaciones, pero la teología misma y el Magisterio radicalizan en exceso la experiencia ritual, sacramental, casi hasta la promoción de una religión vacía<sup>207</sup>. No se puede entender la presencia del misterio en

---

<sup>206</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo*, 28-30.

<sup>207</sup> Mi crítica a la celebración eucarística como manifestación central de Cristo se basa en la teología bíblica expuesta por Senén Vidal. Una síntesis del proyecto mesiánico de Jesús en los sinópticos y en las cartas de Pablo se puede encontrar respectivamente en sus publicaciones: VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca 2003 y *El proyecto mesiánico de Pablo*, Salamanca 2005. Para entender la síntesis sobre el sentido de la eucaristía en el proyecto mesiánico de Jesús, que sucintamente expondré a continuación, cf. *Ibid.* 241-257 y 205-215 (respectivamente). Según este autor la última cena estaría inserta en la misma lógica que el resto de los banquetes de la vida de Jesús, con la única diferencia de ligar este último banquete a su muerte salvadora. Entendiendo Jesús que la última etapa del Reino mesiánico por él propuesto llegaba a su fin, usa una vez más el recurso del banquete como acción simbólica de donación, como reflejo de toda una vida empeñada en la lógica de la donación, cuyo máximo exponente es su muerte con un carácter salvador. Esta muerte no se separa del resto de su misión, sino la “extrema concentración de toda su actuación anterior al servicio del reino. Su muerte significa, en efecto, la entrega de toda su vida a favor del pueblo receptor de la liberación del reino (256)”. Por tanto, para las primeras comunidades supuso un banquete comunitario con “el soberano mesiánico que había inaugurado ya la época mesiánica con su muerte salvadora y resurrección” (211). Por otra parte, esta celebración “no tenía la intención de convertirse en el inicio de un nuevo rito religioso, sino la de ser un signo efectivo del nuevo camino para la implantación del reino de Dios (209)”. Precisamente porque las primeras comunidades se encontraban en una situación diversa a la de la última cena, se sentían ya presentes en la época mesiánica y, por ello, es lógico que retornaran a esta celebración ya que Jesús la vinculó a su muerte salvadora, fundamento del nuevo pueblo mesiánico.

Llegados a este punto me parece necesario recordar con las palabras del autor que así fue el sentido querido por Jesús en la última cena, pero como “acción simbólica” (210). Es decir que Jesús vinculara este banquete con gestos de donación a su muerte salvadora mediante tal acción simbólica, no implica tanto su presencia (más perteneciente a ritos sacrificiales paganos) durante su celebración, cuanto un medio de cohesión de la comunidad mesiánica que celebra la lógica de vida de su soberano mesiánico. Pero me parece más adecuado en insistir en una presencia más cualitativa de Jesús en su Iglesia a través de la lógica de su vida, de la donación, del hacerse presente en la responsabilidad por el otro en una “ausencia” de Dios.

los sacramentos, sino se parte de la experiencia de la vida, de la existencia concreta, de la anulación de los espacios sagrados y profanos<sup>208</sup>. Nuestra eucaristía, a veces no está muy lejos de los sacrificios paganos, donde se pone algo ajeno sobre el altar para conseguir el favor de Dios<sup>209</sup>.

Por el contrario, la lógica de nuestra eucaristía y de nuestra sacramentalidad necesita *despojarse de cubiertas sacrales y dejarse penetrar de una celebración existencial*, donde la implicación de la persona es fundamental<sup>210</sup>. Entender por ejemplo que la última cena fue una celebración del *don de sí mismo, de la más alta oferta de la corresponsabilidad histórica*, nos ayuda a entender la conexión entre la vida (en-carn-ada) y la liturgia<sup>211</sup>. No hay saltos ni espacios diversos; la vida está toda atravesada por Dios y, en la liturgia, simplemente celebramos la consecuencia de nuestro modo de ser especialmente históricos. El ofertorio de cada eucaristía debería ser el momento en que deberíamos repetir el “haced esto en conmemoración mía”, es decir, repetir la intención de Jesús en la última cena, uniendo nuestra vida *como oferta del don de sí mismo al prójimo, al hermano*, siempre desde la perspectiva que he intentado desarrollar.

Entender el resto de sacramentos dentro de esta lógica del don de la persona, de la oblación existencial es coincidir con nuestra reflexión teológica sobre la consecuencia de una religión secularizada y secularizante: vivir en la lógica de la corresponsabilidad, del don, del ser hijos, del cuidar al hermano, de la libertad y de la identidad como cocreadores. El matrimonio, el sacerdocio, la confirmación son distintos matices de la lógica del don de sí mismo, que escapa de concepciones excesivamente sacrales sobre la intervención divina<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> Recordamos que la narración bíblica y el proyecto de Jesús son, precisamente, desacralizantes, secularizadores, es decir, que anula la diferencia sacro-profano, revelando que la única dimensión de la persona es la historia, vía de plenitud y salvación.

<sup>209</sup> Cf. SC 7.

<sup>210</sup> También esto exigiría, por otra parte, la re-creación y puesta en práctica de mil formas “de comunidad de mesa, para compartir la necesidad humana (simbolizada en el pan) y comunicar la alegría y esperanza (simbolizadas en el vino), en ese gesto a la vez tan humano y tan presencializador de Cristo”: GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad*, 290.

<sup>211</sup> Falta toda una reflexión, a partir de Salmann, *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, “I sensi del senso, il senso dei sensi”, de la liturgia como máximo sacrificio del inmediato. Grillo, *Liturgia e teologia fondamentale. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*. La liturgia es una simbolización de 2º grado, que intenta compensar la imposibilidad de la plenitud en las relaciones inmediatas-carnales de comunicación (símbolo de 1º grado).

<sup>212</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo*, 81: “ Porque, con independencia de nuestras intenciones expresas, pedirle algo a Dios equivale a invertir todo el movimiento, situando la iniciativa del lado humano, y la pasividad del lado divino”; cf. *ibid.* 30-32.

### Conclusión

Después de mi exposición sólo me queda intentar condensar el núcleo de mi tesis. La fragmentación, desencanto y deshumanización que nos porta la religiosidad pagano-nihilista, no nos tiene que hacer olvidar su lectura positiva de la vida y sus propuestas concretas a favor de la existencia. Por otro lado, no se puede negar el gran influjo que hoy este fenómeno causa dentro del cristianismo, conllevando una crisis de identidad y una falta de perspectivas.

Dentro de esta confusión, el cristianismo sólo puede resurgir desde la experiencia más profunda de la Revelación, atreviéndose a *asimilar su identidad más original*: la vivencia de una religiosidad *secular y hermenéutica*, que se desarrolla históricamente en la *creaturalidad y cocreación* (libertad responsable y creativa) por la irrechazable condición de *hijos* que la Revelación de *Jesucristo* nos ha mostrado a partir de su singular interpretación de la *relación existencial* existente entre *Dios-hombre-mundo-historia*, nacida de su comprensión de Dios como *Abbá-Padre*<sup>213</sup>.

En este sentido se puede re-proponer a Jesús como alternativa vigente de frente a los desafíos de la religiosidad nihilista-neopagana. Ante el decremento existencial que apuesta por una “salvación mágica y automática” o por un mero confort personal, Jesús en su proyecto vital nos ofrece una dimensión salvífica, plenificadora de las necesidades de la persona concreta. Delante a los fenómenos de la eclosión de la vida y del hedonismo a ultranza, Jesús se presenta como una propuesta no simpática, sino revolucionadora, molesta, diversa a la religiosidad que justifica los intervencionismos divinos en la vida cotidiana, permitiendo legitimar así la realidad.

*En definitiva, se trata de un replanteamiento de la experiencia trinitaria, re-partiendo desde esta singular interpretación de Jesús*<sup>214</sup>. *Efectivamente una Trinidad entendida desde la manifestación en Jesús nos lleva a entender que las misiones nos deben decir algo de la vida trinitaria y, por ello sobre la vocación del hombre*<sup>215</sup>. *Por esto la Revelación cristiana es una propuesta de sentido y, por ello, creíble*<sup>216</sup>, *porque la lógica del Amor transforma las relaciones entre Dios y el mundo, entre lo humano y lo divino,*

<sup>213</sup> PANIKKAR, R., *La pienezza*, 123-141; KASPER, W., *Il Dio*, 230-238.

<sup>214</sup> Para una pequeña síntesis de lo que significa partir desde abajo para llegar a la luz de la Revelación cf. MARDONES, J.M., *Fin del cristianismo*, 51-54.

<sup>215</sup> Sobre la correspondencia entre las misiones y procesiones, Trinidad económica e inmanente, donde las misiones no fundan las procesiones, pero manifiestan la vida divina cf. LADARIA, L.F., *La Trinitá*, 49-66.

<sup>216</sup> PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, 221-238.

*porque, detrás de toda esta teología secular-hermenéutica se encierra la conciencia de que sólo el amor es digno de fe*<sup>217</sup>.

PABLO TIRADO MARRO, OSA

---

<sup>217</sup> He querido finalizar con el título de la obra de Balthasar, para resaltar la esencia de esta reflexión como teología fundamental. La profundización de estos aspectos cristológicos han querido ser, antes que nada, una posible apertura a la credibilidad de la Revelación-fe cristianas.

# Comentario a la Regla de San Agustín

## CAPÍTULO OCTAVO (III)

### 6. «Bono Christi odore de bona conuersatione flagrantes»

#### 6.1. Interpretación dada por otros autores

Comenzamos, una vez más, mostrando la interpretación que otros autores han dado de esta frase de la Regla. Queremos saber qué función le asignan en el conjunto del documento monástico y qué entienden bajo el concepto de buen olor de Cristo. Seguimos el orden cronológico de aparición de los estudios.

Según A. Zumkeller, san Agustín recurre a la imagen del buen olor de Cristo para presentar de forma más vívida la actitud de mente y corazón con que se debe observar la Regla. El estudioso entiende la expresión usada por el legislador como una paráfrasis de Mt 5,16: una invitación a que la propia luz brille ante los hombres para que glorifiquen a Dios. Tal es –escribe– la primera tarea apostólica confiada a los religiosos, la razón por la que el santo se complace en aplicar a los religiosos la imagen de la fragancia de Cristo (2 Cor 2,15) <sup>1</sup>. Al servirse de esa imagen paulina, el santo introduce en la piedad de la Regla una idea cristológica: la comunidad monástica y cada uno de sus moradores son miembros del cuerpo del Señor, la Iglesia, y, por ello, están obligados a dar testimonio de Cristo individual y comunitariamente. Ese apostolado ha de ejercerse sobre todo mediante una seria vida cristiana <sup>2</sup>.

Para A. Sage, exhalar un perfume divino es otra señal de que Dios ha concedido al religioso una observancia perfecta de la Regla. El árbol en flor de los primeros años de la vida religiosa está cargado de frutos –mencionados en Gal 5,22-23– que emanan todos de la caridad. El autor men-

---

<sup>1</sup> Remite a *ep.* 48,4 y 27,2.

<sup>2</sup> ZUMKELLER, 123-124.

ciona el monasterio de la Isla Cabrera al que san Agustín felicitó por desprender ese buen olor <sup>3</sup>, quedando embalsamada la Iglesia entera <sup>4</sup>.

A. Trapè advierte en el pasaje agustiniano el motivo del apostolado, inspirado en 2 Cor 2,15. Aunque el texto paulino es válido para todos los fieles, la Regla lo aplica oportunamente a la vida religiosa. Junto al motivo apostólico, incluye el cristológico, profundo y esencial, que en el santo nace de la experiencia y profunda meditación del evangelio. Ello da pie al conocido agustinólogo para referir sucintamente el significado que tuvo la persona de Jesucristo en la vida de san Agustín. Señala, además, que el breve apunte de la Regla no es ocasional ni indiferente, sino la expresión de una piedad profunda, de una doctrina vastísima y de una espiritualidad que tiene en Cristo el alfa y la omega. Luego matiza que el apunte agustiniano se refiere directamente al apostolado y, específicamente, al apostolado comunitario. El legislador quiere que la comunidad religiosa dé testimonio de Cristo, difunda la fragancia de sus virtudes, confirme su doctrina con las obras y glorifique su nombre. Es el apostolado más importante es el de la caridad, la santidad, el sufrimiento, la alegría y, como resultado de ello, el de la palabra y el de la acción. «La Regla quiere que la comunidad, viviendo en medio del pueblo de Dios y con él, sea centro de alta espiritualidad cristiana y sea conocida como tal». En ese contexto introduce los problemas de la comunidad de Cartago. Es necesario que toda comunidad que ama a Cristo sea «ejemplar», con una ejemplaridad que nace de la caridad, de la observancia regular y de la disponibilidad para el servicio de la Iglesia. De la caridad nace, luego, la imitación y, como fruto de esta asidua y perseverante imitación de Cristo, se desprende de la comunidad religiosa la fragancia espiritual que, difundándose en la Iglesia y en el mundo, manifiesta su presencia y divinidad. Tal es el primer apostolado de toda comunidad religiosa. El autor concluye poniendo en luz el carácter decididamente moderno de las breves palabras de la Regla<sup>5</sup>.

L. Verheijen apenas prestó atención al buen olor de Cristo, pues todo su interés estuvo centrado en el sintagma anterior: «enamorado de la belleza espiritual» <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Ep.* 48,4.

<sup>4</sup> SAGE, 266-267. Advuértase la referencia a Ct 4,16.

<sup>5</sup> TRAPÈ, 219-224.

<sup>6</sup> Un ejemplo: «... saint Augustin détermine, dans une prière finale, dans quelles perspectives ces préceptes doivent être observés, à savoir, dans un climat, non pas de légalisme, mais d'amour, dans une ambiance de contemplation et de prière, avec une référence continue au Christ, dans un esprit de liberté chrétienne» (*Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, (31)32-35*, en Jean Chrisostome et

A. Manrique y A. Salas unen amor (*cum dilectione*) y buen olor de Cristo, identificando ambos conceptos. Esa identificación salta evidente de este epígrafe: «El amor (buen olor de Cristo) en todas las cosas». La idea, que reaparece poco después: «La caridad, el buen olor de Cristo, aparece aquí como la auténtica ley interior, que debe regir la vida religiosa», es reafirmada al final: «Todos los preceptos de la vida religiosa se hallan compendiados en el amor. Es lo que S. Agustín llama en la vida religiosa “el buen olor de Cristo” o “ungüento de la caridad”»<sup>7</sup>.

C. Boff ve en la expresión la irradiación pública de la vida religiosa, el testimonio social de la consagración, testimonio personal y comunitario. Pero la atestación del evangelio –avisa– ha de expresarse en su forma adecuada: no como un trompetear farisaico, sino como un exhalar un perfume; no como propaganda, sino como seducción misteriosa. Tal es el primer servicio que los religiosos prestan al mundo. De donde concluye que la vida religiosa tiene un carácter más sacramental que funcional, es signo más que acción. El autor advierte también que este es el único lugar de la Regla donde se menciona a Cristo, hecho que le sorprende conociendo el firme cristocentrismo de la vida y la teología de san Agustín. Pero juzga que es un vacío más de vocabulario que de contenido, más de letra que de espíritu, pues Cristo está en ella como el sol verdadero que ilumina con su discreta luz todo el universo de valores de la Regla. «Cristo –escribe– en la Regla es tan vital y al mismo tiempo tan invisible como el aire que se respira»<sup>8</sup>.

La imagen del olor que se difunde, proveniente de 2 Cor 2,15, hace pensar inmediatamente a T. van Bavel en las ofrendas de incienso hechas a Dios en el templo. Como el incienso es agradable a Dios, así ha de serlo también la vida del religioso. En la imagen descubre también un significado misionero e indica la vocación cristiana: Cristo debe tomar forma en este mundo por medio de los religiosos. El mejor testimonio a Cristo no se le da hablando de él, sino con la propia vida. Por último, aplica también a los religiosos Sant 3,13: su vida debe manifestar la fuerza de atracción de Cristo<sup>9</sup>.

---

*Augustin* (Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974). París 1975, p9. 93-123 : 94; NA I, 75-121 : 76). Como se ve, menciona a Cristo, pero pasa por alto el olor.

<sup>7</sup> MANRIQUE-SALAS, 237-238. En otra obra A. Manrique considera que el buen olor de Cristo que san Agustín pide a cada miembro de la comunidad es el perfume de la unidad, el *unguentum unitatis* (*Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964, pp. 343.345).

<sup>8</sup> BOFF, 186-187.

<sup>9</sup> VAN BAVEL, 96.

También P. Langa pone de relieve que el pasaje es el único lugar de la Regla en que aparece citado el nombre de Cristo <sup>10</sup>. De la frase agustiniana deduce que la observancia de la Regla ha de estar siempre animada por la caridad; es más, la expresión agustiniana pone de relieve que «dicha caridad arranca de Cristo (*et bono Christi odore*) y que tal virtud debe asistir al alma como si fuera su atmósfera, alma del alma, de modo que se comunique sin esfuerzo... La Regla ha de ser observada por el religioso con una caridad contagiosa, alegre, comunicativa, a tiempo y destiempo, creciéndose en la adversidad, como los mártires». Cualquier dificultad será oportuna para que el religioso difunda, más que en las circunstancias normales, el buen olor de Cristo<sup>11</sup>.

Para F. Moriones la observancia de la Regla por amor convierte al religioso en apóstol. El buen olor de Cristo lo identifica con el buen ejemplo o la buena fama. La buena fama de los religiosos –escribe– edifica a quienes ven sus buenas obras <sup>12</sup>.

J. Anoz de detiene en analizar la estructura literaria del texto y subraya la centralidad que en él obtiene Cristo. En el *flagrantes bono Christi odore* ve el tercero de cinco trazos que definen la observancia regular. Además de ocupar –añade– el ombligo del quinteto, es eminentemente bíblico, por entretejer dos referencias escriturarias de las que ha tomado prestados los términos (2 Cor 2,15a y 1 Pe 3,16), y estilísticamente muy elaborado. De ahí deriva el carácter «cristológico del pasaje, de todo el *praeceptum* al que sirve de remate, y de la comunidad que a él se atiene y por él se siente atañida». Considera a los religiosos portadores del buen olor de Cristo y, en virtud de ello, «incendiarios de un mundo en que toda esclavitud y egoísmo han sido desautorizados por el Señor de los señores». En pocas palabras, de la frase que nos ocupa, J. Anoz deriva el carácter cristológico de la Regla, que juzga puesto preferentemente al servicio de la dimensión testimonial y misionera de la comunidad <sup>13</sup>.

Agatha Mary comienza su análisis con consideraciones de índole literaria. Pone de relieve el tono poético de la expresión y el recurso a un lenguaje que trasciende la razón y la emoción. Su comentario es el único que hace referencia al problema textual y, en su opinión, no está claro si san

<sup>10</sup> *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 605.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 607-608; la referencia a los mártires toma pie de s. 273,5.

<sup>12</sup> *Espiritualidad agustino-recoleta, II*, p. 274-275, con referencias a ep. 48,4 y b. vid. 22,27.

<sup>13</sup> *Rasgos de la comunidad agustiniana según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 25 (1990) 81-98: 90-94.

Agustín escribió *flagrantes* o *fragrantes*, apoyándose en que la tradición manuscrita está muy dividida. Acepta la opción del editor L. Verheijen, *flagrantes*, pero encuentra dificultad para darle sentido desde el significado propio del verbo. Partiendo de que la frase agustiniana evoca los muchos aspectos de la belleza que pueden hallarse en la vida de los monjes, traduce el verbo por *radiate* que incluye tanto el significado de irradiar como el de expandir. San Agustín –anota la autora– pide a los monjes que irradien luminosidad con el «buen olor» de Cristo. Ese buen olor es aquel de que habla san Pablo en 2 Cor 2,15 que, a su vez, remite al tema veterotestamentario de las ofrendas sacrificiales, donde el olor de la ofrenda quemada o del incienso era una muestra de la autoentrega a Dios. En el Nuevo Testamento «olor» se ha convertido en término técnico para indicar que un sacrificio es aceptable a Dios. Según lo dicho, el tema que san Agustín evoca al pedir que los monjes irradien el buen olor de Cristo es el de su pleno autosacrificio que se consumirá en la entrega incesante a la causa de los demás. Esta autoentrega, de signo cristiano, se manifestará en la santidad de sus vidas <sup>14</sup>.

También para L. Cilleruelo el buen olor de Cristo es la buena fama, la «propaganda» de la verdad. Pues no basta la propia conciencia, que justifica ante Dios, sino que es necesaria la misericordia con el prójimo ofreciéndole la fragancia de Cristo y, así, atrayéndole a Cristo. Esta doctrina general tuvo importancia al ser aplicada al monacato, que san Agustín introdujo en el norte de África y quería extenderlo por todo el país, urgiendo como primera medida el que los mismos monjes fuesen buen olor de Cristo. «Es la fragancia que mareaba a la esposa del Cantar de los cantares (Ct 1,3), porque esa fragancia es la del amor» <sup>15</sup>.

Marie-Ancilla establece de entrada la relación entre los preceptos y el buen olor: «gracias a ellos –escribe–, la vida se hace santa y expande por sus virtudes el buen olor de Cristo (cf. 2 Cor 2,15)». A continuación menciona las virtudes a que se refiere: unidad, pobreza, humildad, obediencia, perdón mutuo, servicio de la caridad. Como otros autores anteriores, anota que se trata del único pasaje del documento monástico en que se menciona el nombre de Cristo y que el texto sólo adquiere todo su sentido a la luz de la dimensión evangélica del conjunto de la Regla: todos sus capítulos no son sino una invitación a seguir a Cristo e imitar su ejemplo. Añade que ese buen olor lo había encontrado san Agustín en los monjes de la isla Cabrera<sup>16</sup> y que, expandido por cada hermano y por la comunidad entera,

---

<sup>14</sup> AGATHA MARY, 334-335.

<sup>15</sup> CILLERUELO, 485.

<sup>16</sup> Cf. *ep.* 48,4.

está hecho para tocar el «olfato espiritual», es decir, el corazón, de los que se acercan al monasterio. De esta manera –concluye–, por la santidad de sus monjes, el monasterio posee una irradiación apostólica<sup>17</sup>.

Para A. de Vogüé, afirmar que la «buena conducta» de los hermanos respira «el buen olor de Cristo», equivale a asimilar la Regla al evangelio del que procede, puesto que san Pablo exhalaba semejante olor al anunciarlo<sup>18</sup>.

Por último, N. Cipriani, que dedica sendos apartados al *cum dilectione*, a “Libertà e servitù” y a “La bellezza spirituale”, omite todo comentario a *bono Christi odore.... flagrantēs*<sup>19</sup>.

Todo lo expuesto se puede resumir en los siguientes puntos: a) Sólo un autor hace referencia al problema textual, la opción entre *flagrantēs* y *fragrantēs*. b) Con distintas palabras, todos reproducen la idea de que son los siervos de Dios los que deben desprender el buen olor, como realidad que ha de estar en ellos. c) De forma unánime, todos los comentaristas ven en la expresión agustiniana una referencia a 2 Cor 2,15, pero uno introduce también otra a Ct 1,3 y otro, admitiendo la referencia a 2 Cor 2,15, interpreta el texto como paráfrasis de Mt 5,16. d) En el texto agustiniano descubren la mayoría de los autores la dimensión apostólica, personal y comunitaria, de la vida religiosa, cuya mejor obra es la vida santa. e) El buen olor lo refiere la mayoría a la fama y buen nombre de los religiosos, vinculados al ejercicio de las virtudes, sobre todo al ejercicio de la caridad; algunos lo ponen también en relación con el ámbito cultural, como indicador de la autoofrenda a Dios, sin que falten quienes lo identifican con la caridad. f) Varios autores ponen de relieve que es el único pasaje de la Regla que menciona el nombre de Cristo, añadiendo que toda ella está empapada de su presencia. g) Atentos a indicar en qué consiste el buen olor de los siervos de Dios, ningún autor se pregunta en qué consiste el buen olor de Cristo o, con otras palabras, qué es lo que en Cristo desprende ese buen olor.

## 6.2. Nuestra interpretación

La podemos resumir en estos puntos: a) Entre *flagrantēs* y *fragrantēs*, optamos por el primer término, siguiendo a L. Verheijen en su edición

<sup>17</sup> MARIE-ANCILLA, 151-152.

<sup>18</sup> DE VOGÜÉ, 203.

<sup>19</sup> SANT'AGOSTINO, *La Regola*. Introduzione e commento di Nello Cipriani, Città Nuova, Roma 2006. La frase tampoco suscita ningún interés a G. Bonner (*AUGUSTINE OF HIPPO. The Monastic Rules, with a commentary by Gerald Bonner*, New City Press, New York 2004).

crítica. b) Juzgamos que, para una correcta interpretación del texto, hay que tener en cuenta no sólo 2 Cor 2,15 (*Somos buen olor de Cristo...*), sino también Ct 1,3 (*Correremos en pos del olor de tus perfumes*). c) El olor de Cristo es algo que el siervo de Dios desea ardientemente conseguir y, a la vez, algo que puede poseer o no. d) El olor de Cristo, objeto del deseo del siervo de Dios, lo desprenden sus perfumes, esto es, su eternidad divina y su humanidad glorificada. e) El siervo de Dios que desea ardientemente ese olor de Cristo anhela alcanzar su condición gloriosa y verse libre de toda corrupción –y consiguiente mal olor–, tanto física como moral. f) La satisfacción plena de ese deseo del siervo de Dios cae dentro de la esperanza; sólo después de la resurrección se hará realidad. g) El buen siervo de Dios comienza a exhalar, ya en la tierra, el buen olor de Cristo en la misma medida en que se va desprendiendo del pecado.

Para mostrar cuanto nos hemos limitado a afirmar, seguiremos los siguientes pasos: a) Justificamos el optar por *flagrantes* y no por *fragrantes*. b) Presentamos el marco doctrinal en que, desde la estructura global de la Regla, creemos que hay que colocar la expresión agustiniana. c) Tratamos de descubrir a qué se refiere el santo cuando habla del buen olor *de Cristo*. d) Ponemos los resultados obtenidos en relación con los capítulos tercero y cuarto de la Regla (unidad segunda de la sección B). e) De lo dicho, extraemos algunas conclusiones sobre la espiritualidad de la Regla.

### 6.3. ¿*Fragrantes* o *flagrantes*?

Lo primero que el lector de la Regla desearía tener claro es si san Agustín se sirvió del verbo *flagro* (arder, en sentido literal o figurado) o de *fragro* (desprender olor). A partir de los manuscritos es difícil llegar a una conclusión segura. En su edición crítica de la Regla, L. Verheijen optó por *flagrantes*, en vez de *fragrantes*. En su traducción, sin embargo, asumía que *flagrare* tenía el mismo significado que *fragrare*, como, de hecho, se encuentra en otros autores antiguos<sup>20</sup>. Sólo que, hecho un recorrido por los múltiples textos en que san Agustín se sirve de las palabras con la raíz *flagr-* se advierte que en todas tiene el significado de arder (en sentido literal o figurado), salvo en tres pasajes de la edición crítica de las *Confesiones*, hecha por el mismo L. Verheijen, en los que otros editores optan por las formas del verbo *fragro*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cf. S. AMBROSIO, *De virginitate* 11,60-67 y SEDULIO, *Opus paschale* (cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, p. 355).

<sup>21</sup> Nos referimos a *Conf.* 8,4,9 (*flagra, dulcesce*); 9,7,16 (*cum ita flagraret odor unguentorum tuorum, non currebamus post te* [Ct 1,3]) y 10,27,38 (*flagrasti, et duxi spiritum*).

Aunque la asociación con el sustantivo *odor* (*Christi odore*) hace más plausible optar por *fragrantes*, aceptamos, no obstante, leer *flagrantes*, en vez de *fragrantes*, porque representa la *lectio difficilior* y porque encaja mejor en el marco doctrinal en que se encuadra la frase de la Regla.

#### 6.4. Marco doctrinal

Al comentar los capítulos tercero y cuarto fijamos el marco doctrinal general en que se ubicaban sus preceptos y señalamos estos momentos: a) La *Salud* plena original, presentada, positivamente, como quietud y perfecta armonía entre el cuerpo y el espíritu y, negativamente, como carencia de toda indigencia y necesidad y de cualquier rebelión del cuerpo contra el espíritu. b) *Pecado original*, por el que Adán y sus descendientes perdieron la situación anterior. c) *Nueva situación* en que el hombre sufre la debilidad, la enfermedad y la mortalidad, así como la rebelión del cuerpo contra el espíritu; en definitiva, un estado de corrupción física y moral. d) *Medicación*: para hacer frente a tales males el hombre dispone de la comida, la bebida, el abrigo, el descanso, y la sexualidad al servicio de la procreación. e) *Abuso*: el hombre abusa de esa «medicación» tomándola en dosis inadecuadas o poniéndola, no al servicio de la salud, sino al servicio exclusivo del placer. f) *Efectos*: los contrarios a los pretendidos, a saber, la muerte en unos casos, daños a la salud en otros y, a menudo, la esclavitud del espíritu al placer físico. g) *Remedio*, que consiste en tomar la «medicación» en la dosis adecuada y ponerla al servicio de la salud; respecto de la sexualidad, hacer de ella un uso conforme a la razón o, incluso, si se es capaz, renunciar a su uso legítimo. h) *Jesucristo* como modelo y ejemplo: mientras vivió con los hombres fue modelo en el uso racional de la «medicación» y de vida célibe, y después de resucitado ofrece el ejemplo de una vida ya no sometida a la muerte, incorrupta y sin necesidades. i) *Salud* plena, pero ya definitiva.

En la Regla los momentos a-b) están simplemente presupuestos; los c-g) aparecen en el trasfondo de los capítulos tercero y cuarto –unidad segunda de la sección B–. Ahora nos toca considerar el momento h) que halla su expresión en el *bono Christi odore... flagrantes* –correspondiente a la sección C–. Para ello, es preciso volver los ojos a algunos textos de estructura similar a la de la Regla y, específicamente, a los pasajes que consideramos correlativos al texto objeto de nuestro estudio.

##### 6.4.1. La verdadera religión 39,72-45,83; 53,102-55-107

En el texto, san Agustín describe a un determinado tipo de personas que, prendidas del placer corporal, prefieren comer a carecer de hambre,

disfrutar de la pasión sexual a no sufrir apetito carnal alguno y estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. Tales personas confunden los fines con los medios pues, en vez de buscar la salud, sólo buscan comer, beber, gozar del sexo y dormir, no obstante que la razón de estas cosas sea alcanzar una condición en la que no haya ni hambre, ni sed, ni pasión sexual, ni cansancio<sup>22</sup>. Posteriormente el santo presenta otro tipo de personas capaces de distinguir los fines de los medios y que, incluso en esta tierra, logran la quietud de su cuerpo, a cambio de abstenerse de las cosas de que es posible prescindir aquí y, de esa manera, saborean ya cuán dulce es el Señor<sup>23</sup>.

En sus rasgos generales, al primer tipo de personas hacen referencia los capítulos tercero y cuarto de la Regla; al segundo, cabe pensar que este fragmento de la sección C. Esta posibilidad se percibirá mejor, si se sigue el desarrollo previo de las ideas del santo.

San Agustín parte de la constatación de que lo que cautiva o seduce en el placer, tanto el físico como el espiritual, es la *conuenientia* o adecuación recíproca de dos cosas. A nivel físico proclama la belleza del proceso placentero, que regula la alimentación y la procreación, aunque la mayor belleza está en la vida misma. En todo caso, es propio del placer (*uoluptas*) estar sometido a la corrupción<sup>24</sup>. Esa belleza física es de orden inferior pues va acompañada de dolores, enfermedades, fealdades físicas o morales, que amonestan a buscar el bien inmutable. De hecho, el hombre exterior se corrompe o por incremento del interior o por deficiencia propia. En el primer caso, a su corrupción en esta vida va asociada una reforma que terminará en la recuperación plena al final de los tiempos, momento en que ya no será objeto ni sujeto de corrupción. En el segundo caso, en cambio, se precipita en bellezas más corruptibles, aunque siempre bellezas<sup>25</sup>. Entonces se impone orientar la concupiscencia para que, de *cupiditas*, se convierta en templanza. Si la criatura racional sirve a su creador, las demás cosas le servirán a ella; le estará sumisa su vida ínfima, y ella dirigirá a voluntad al mismo cuerpo; se le ofrecerá enteramente sumiso, sin originarle molestia alguna, pues ya no buscará en él y por él la felicidad, sino que la recibirá personalmente de Dios. El alma gobernará el cuerpo reformado y santificado, sin el detrimento originado por la

---

<sup>22</sup> *Ib.* 53,102.

<sup>23</sup> *Ib.* 53,102-103.

<sup>24</sup> *ib.* 40,74.

<sup>25</sup> *Ib.* 41,77.

corrupción y sin el peso de dificultad alguna. Afirmación que prueba con textos bíblicos, referidos uno al ámbito sexual (Mt 22,30) y otros al alimentario (1 Cor 6,13; Rom 14,17).

Pero hay más. San Agustín ha expuesto previamente cómo Cristo, al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, se constituyó en maestro que enseñó al cristiano a superar las tres concupiscencias básicas. Y, con referencia al tema que nos ocupa, extrae esta conclusión: «Por tanto, nadie que se alimenta de la palabra de Dios va en pos del placer físico en el desierto que es esta vida».<sup>26</sup> Pero con anterioridad se había detenido en mostrar cómo en la persona de Jesucristo se hacen realidad las tres ramas de la filosofía, entre ellas la natural o física. El cumplimiento de esta última acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios <sup>27</sup>.

En síntesis, san Agustín ha descrito a quienes han superado la concupiscencia de la carne, reorientando debidamente su natural deseo de placer. A esas personas ya no las arrastra el placer sensible vinculado a carencias provenientes del pecado; lo que las satisface es verse privadas de esas carencias; no les agrada la falta de salud que está en el origen de la apetencia de esos placeres, sino la salud plena. El ejemplo lo encuentran en Jesucristo que no hizo de su vida terrena una búsqueda del placer físico y que, resucitado, ya no sufre ni hambre ni sed, ni sueño ni muerte y no sufre la rebelión de la carne contra el espíritu, sino que se le somete plenamente.

#### 6.4.2. *Confesiones 10*

Después de haber examinado su conciencia en relación a las tres concupiscencias, san Agustín constata que tiene el corazón enfermo. Esa constatación le lleva a invocar la “diestra del Señor” y a reflexionar sobre Cristo, único mediador que le puede hacer pasar de la condición mortal a la inmortal. Confiesa que, aunque sus dolencias son muchas y grandes, más grande es Jesucristo, la medicina divina <sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ib.* 38,71.

<sup>27</sup> *Ib.* 16,32.

<sup>28</sup> *Conf.* 10, 42,67-43,69.

### 6.4.3 *Confesiones 1-9*

En el párrafo inicial del libro noveno, san Agustín resume su aventura espiritual hasta aquel momento, contraponiendo su pasado a su presente. Si el pasado estuvo dominado por la sumisión a las tres concupiscencias, que entonces temía dejar, el presente lo vivía como una gozosa liberación de ellas. Su lugar lo ocupó Cristo, descubierto entonces –entre otros aspectos– como «más dulce que todo placer, aunque no para la carne y la sangre»<sup>29</sup>. Al presentar a Cristo como fuente de placer, lo ha mostrado como la alternativa al que le había buscado antes en «la carne y la sangre». Pocas líneas después el santo proclama que ya se sentía libre, entre otras cosas, del ansia de revolcarse y rascarse la sarna del deseo carnal, e invoca a Jesucristo como su salud<sup>30</sup>. Habida cuenta de que el sintagma «aunque no para la carne y la sangre» remite a 1 Cor 15,50 (la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos), es importante señalar esta referencia escatológica en este contexto concreto: frente al placer buscado antes, Cristo ofrece un placer no vinculado a la carne y a la sangre, como realidades «caídas». Por otra parte, es significativo que presente a Cristo como su salud, no simple salvación espiritual.

Para entender mejor esta forma de presentar a Cristo es oportuno volver la mirada a los libros segundo y sexto, que están en el trasfondo<sup>31</sup>. En ellos el santo refiere cómo en su adolescencia (libro segundo) y en su juventud (libro sexto) se había rendido a la lujuria<sup>32</sup>. Además de esta confesión, interesa resaltar otros aspectos. Con referencia a los pecados de su adolescencia, afirma que se volvió podredumbre a los ojos de Dios<sup>33</sup>, imagen asociada al mal olor<sup>34</sup>. Poco después, hablando específicamente de los pecados contra la castidad, indica que entonces se revolcaba en el cieno de Babilonia, como si se tratara de cinamono y ungüentos preciosos<sup>35</sup>. El texto es significativo porque hace referencia a Ct 4,14, pasaje en que el esposo declara su amor a la esposa y pondera sus perfumes. Con ironía, Agustín admite que su belleza y el olor que desprendía eran los que cabe esperar de

<sup>29</sup> *Conf.* 9,1,1.

<sup>30</sup> *Ib.* 9,1,1.

<sup>31</sup> Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524.

<sup>32</sup> *Conf.* 2,2,4: «... cum accepit in me sceptrum et totas manus ei dedi vesania libidinis licentiosae...»; 6, 12,22: «... victus libidine... servititem meam... consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum exercebat...».

<sup>33</sup> *Conf.* 2,1,1: «... computrui coram oculis tuis...».

<sup>34</sup> Cf. *Sal* 37,6; *en. Ps.* 37,9.

<sup>35</sup> *Conf.* 2,3,8.

uno que se está revolcando en el cieno <sup>36</sup>. También es llamativo que concluya el libro segundo indicando que se había separado de la estabilidad de Dios y se había convertido en tierra de penuria <sup>37</sup> y el sexto con la referencia a la vida tras la muerte <sup>38</sup>. El doble dato es significativo: la lujuria es asociada al mal olor y, por contraste, puesta en relación con la vida futura <sup>39</sup>.

#### 6.4.4. Sermones sobre la Cuaresma

En el sermón 210, sobre la cuaresma, san Agustín motiva el ayuno de los fieles en este período litúrgico. Según el predicador, el cristiano que ayuna como es debido lo hace o bien para humillar su espíritu con la oración y la mortificación corporal –motivación aludida en Mt 9,15– o bien como consecuencia de cierto empobrecimiento espiritual de verdad y sabiduría –motivación indicada en Mt 9,16-17–. El cristiano, en cuanto amigo del esposo, debe sentirse afligido porque le ha sido sustraído. En efecto, el más bello de los hombres (cf. Sal 44,3), caído en manos de los perseguidores, perdió su gracia y belleza y su vida fue borrada de la tierra. El llanto del cristiano es sincero si nace del deseo ardiente (*flagrare*) de él. Luego el predicador pregunta si hay alguien que no arda con la llama del santo deseo de él, alguien que no llore en esta vida? La cita del salmo 44,3 le llega oportuna: *Mis lágrimas son mi pan día y noche, mientras me dicen sin parar: ¿Dónde está tu Dios?* El cristiano cree que Cristo ya está sentado a la derecha del Padre; sólo que, mientras vive en el cuerpo es un peregrino lejos de Él (cf. 2 Cor 5,6). De ahí que el Apóstol deseara morir para estar con Él, aunque el permanecer en la carne le era necesario para poder servir a los demás. A continuación señala los peligros en que se encuentra el cristiano en esta vida, dado que puede caer en las fauces de diablo y ser devorado por él. Para evitar esto –añade– es necesario ayunar. La muerte inevitable no debe estimular la filosofía del «comamos y bebamos que mañana moriremos» (cf. Is 22,13; 1 Cor 15,32), sino esta

---

<sup>36</sup> Cf. P. SINISCALCO, *Comento al libro II*, en Sant'Agostino, *Confesioni I: libri I-III*, a cura di J. Fontaine, M. Cristiani, J. Guirau, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco. Traduzione di G. Chiarini. Milano 1992, p. 185. Téngase en cuenta que el cieno va asociado habitualmente al mal olor, algo que san Agustín repite. *Ciu* 1,8: «Nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter coenum et suaviter fragrat unguentum»; cf. también *mor.* 2,8,12; *Sol.* 1,11,19. También en el libro sexto recurre a la imagen del cieno para exponer su situación en aquel momento: «... raptura me de coeno carnalium gurgite...».

<sup>37</sup> *Conf.* 2,10,18: «... nimis devius ab stabilitate tua... factus sum mihi regio egestatis».

<sup>38</sup> *Conf.* 6,16,26.

<sup>39</sup> En *Conf.* 9,1,1, san Agustín asocia la lujuria también con la salud. La satisfacción de aquella es una forma equivocada y esclavizante de buscar esta.

otra: «ayunemos y oremos, porque mañana moriremos». El cristiano sabe que el Señor vendrá de nuevo, lo que será motivo de una alegría que nadie le podrá quitar (Jn 16,22) y vive en la esperanza del gozo inefable que poseerá cuando sea semejante a él, porque lo verá tal cual es (cf. 1 Jn 3,2). Como garantía de esa esperanza, ha recibido al Espíritu Santo. Tal será el gozo que nadie le arrebatará: aquel por el que pasará, tras haberla concebido mediante la fe, a la vida eterna. Mientras tanto ha de ayunar y orar, porque es el tiempo del parto de esa vida eterna <sup>40</sup>.

De este texto conviene resaltar la doble motivación cristológica y escatológica del ayuno. Esa praxis ascética expresa la tristeza de verse lejos del esposo amado. Esa misma separación hace que el cristiano arda en deseos de él (*flagrare*). Al mismo tiempo, el gozo es asociado a la vida eterna: la muerte inevitable no debe impedirlo.

#### 6.4.5. Comentario al salmo 37,5-10.

En este salmo san Agustín encuentra descritos tres clases de males que sobrevienen al hombre, relacionados, respectivamente, con el cuerpo, con el espíritu y con los demás hombres. Aquí nos interesan únicamente los primeros, los relacionados con el cuerpo. A ellos hace referencia el versículo cuarto en que el salmista confiesa que su carne no conoce la salud. A ellos hacen referencia también, en la interpretación del santo, los versículos 5-7. De dicho mal señala tres manifestaciones concretas: el hambre, la sed y el cansancio <sup>41</sup>. En su origen está la ira de Dios y el pecado del hombre, consecuencia del pecado de Adán.

<sup>40</sup> S. 210,3,4-5,7.

<sup>41</sup> *En. Ps. 37,5*: «*Non est sanitas in carne mea a vultu irae tuae*. Iam haec dicebat quae hic patiebatur: et tamen hoc iam de ira Domini, quia et de vindicta Domini. De qua vindicta? Quam exceptit de Adam... Etenim portamus corpus mortale (quod utique non esset mortale), plenum tentationibus, plenum sollicitudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentibus, mutabile, languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum. Nam unde dicebat, *Non est sanitas in carne mea*, nisi quia ista quae huius vitae dicitur sanitas, bene intelligentibus et sabbatum recordantibus non est utique sanitas? Si enim non manducaveritis, inquietat fames. Iste naturalis quidam morbus est... Primo homini quod erat poena, natura nobis est. Unde dicit Apostolus: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et caeteri* (Ephes. 2,3) .... Sed quare dicit, Fuimus? Quia spe iam non sumus: nam re adhuc sumus. Sed illud melius dicimus quod spe sumus, quia certi sumus de spe... Si salutem corporis exspectabat, non erat salus illa quam habebat. Esuries, sitis interficit, si subventum non fuerit. Medicamentum enim famis est cibus, et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus. Detrahe ista medicamenta, vide si non interficiunt illa quae existunt. Si sepositis istis non sunt morbi, est sanitas. Si autem habes aliquid quod te possit interficere, nisi manducaveris, noli gloriari de sanitate, sed gemens exspecta redemptionem corporis tui. Gaude te redemptum; sed nondum re, spe securus esto».

Pero la situación del hombre no se acaba ahí. Tomando pie de que san Pablo utiliza el verbo en pasado al afirmar que *también nosotros fuimos hijos de la ira* (Ef 2,3), el predicador señala que el cristiano ya ha superado esa situación, aunque sólo en la certeza de la esperanza. De hecho, aún gime en su interior esperando la redención de su cuerpo, esto es, la salud plena, puesto que lo que ahora recibe el nombre de salud no es propiamente tal. No cabe hablar de ella mientras se dé el hambre, la sed y el cansancio.

*Mis llagas se llenaron de podredumbre y exhalaban un olor fétido.* Así suena el versículo sexto del salmo comentado. De él se sirve san Agustín para comparar las dos situaciones mencionadas, tomando como criterio el olor. Toma en consideración la hediondez tanto a nivel físico como a nivel moral. A nivel físico resulta de la putrefacción o descomposición del cuerpo a consecuencia de heridas de la naturaleza, testimonio de su falta de salud; a nivel moral, proviene del pecado, fruto también del temor a la muerte, asociado a la falta de salud <sup>42</sup>. Pero, en contraposición a esa hediondez del pecado, contempla el buen olor de Cristo al que se refiere el Apóstol cuando escribe: *Somos buen olor de Cristo para Dios en todo lugar en los que se salvan* (2 Cor 2,15). Sólo que ser buen olor de Cristo pertenece, según el texto agustiniano, a la condición escatológica: sólo es realidad presente en la esperanza, en el recuerdo del sábado futuro <sup>43</sup>. La contraposición establecida presupone que la nueva situación, libre de toda fetidez, más aún bienoliente, se caracteriza por la ausencia de lo que produce tal fetidez: la corrupción moral y la física, que está en su origen. La mencionada contraposición aparece en forma neta: «Una cosa es lo que lloramos en esta vida, otra lo que esperamos con certeza (*praesumi-*

---

<sup>42</sup> Esta explicación no aparece en el texto analizado, pero sí en otros. *Exp. Prop. Rom* 40 (6-7): «Id egit mors domini, ne mors timeretur et ex eo iam non appeterentur temporalia bona nec metuerentur temporalia mala, in quibus carnalis erat prudentia illa, in qua impleri legis praecepta non poterant. Hac enim prudentia in homine dominico destructa et ablata iustitia legis impletur, cum secundum carnem non ambulatur, sed secundum spiritum»; 42: «Ex ipsius mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam at quaedam desideria excitat, quibus ad peccandum non obtemperat, qui iam mente servit legi Dei»; 44 (2): «spiritus ergo servitutis in timore ille est, qui potestatem habet mortis, quia ipso timore per totam vitam rei erant servitutis, quis sub lege agebant, non sub gratia».

<sup>43</sup> *En. Ps.* 37,9: «*Computruerunt et putuerunt livores mei.* Iam qui livores habet, non est sanus. Adde quia ipsi livores computruerunt et putuerunt. Unde putuerunt? Quia computruerunt. Iam quomodo hoc explicetur in vita humana quis hoc non novit? Habeat aliquis sanum olfactum animae, sentit quomodo puteant peccata. Cui putori peccatorum contrarius erat odor ille, de quo dicit Apostolus: *Christi bonus odor sumus Deo, in omni loco, iis qui salvi fiunt* (2 Cor. 2, 15). Sed unde, nisi de spe? Unde, nisi de recordatione sabbati?».

mus) en la otra”<sup>44</sup>. En cuanto al olor de una y otra, esto dice: “Lo que hace llorar, hiede; lo que se espera con certeza, huele bien”<sup>45</sup>. Y es este buen olor lo que hace que recordemos el sábado eterno: «Así, pues, si no existiese ese buen olor que nos invita a ello, nunca nos acordaríamos de dicho sábado»<sup>46</sup>. Como la existencia de ese buen olor valdría de poco si nada tuviera que ver con nosotros, lo poseemos ya merced al Espíritu Santo<sup>47</sup>. De ello se siguen dos consecuencias: de una parte, que digamos al esposo: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* y, de otra, que apartemos el olfato de nuestros hedores, pudiendo así respirar un poco en la medida en que nos volvamos hacia él<sup>48</sup>. De hecho, si no sintiésemos también la fetidez de nuestros males, jamás confesaríamos entre gemidos: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalan un olor fétido*.

Otra consideración todavía. En el versículo tercero, el salmista indica que lleva clavados en sí los dardos de Dios. El exégeta contempla dos posibles interpretaciones. Según la primera, los dardos simbolizarían los males que, como castigo a su pecado, sufren los hombres; según la segunda, simbolizarían las palabras de Dios<sup>49</sup>. Pero en este caso, ¿cabe dolerse de haber sido herido por la palabra de Dios que, más que producir dolor, excita el amor? La respuesta es afirmativa, dado que el amor no puede existir sin dolor, pues es de necesidad sentir dolor cuando se ama algo y no se posee aún. Aquí introduce –poniéndolas en boca de la Iglesia, en cuanto esposa de Cristo– las palabras del Cantar de los cantares: *Estoy herida de amor* (Ct 2,5 y 5,8). Se duele de no poseer lo que ama. Si siente dolor, es que estaba herida, comenta el predicador que añade: «Pero esta herida la arrebató hacia la verdadera salud. Quien no haya sentido la herida del amor, no podrá alcanzar la verdadera salud»<sup>50</sup>. Esa herida, por otra parte, no durará para siempre. El predicador concluye en estos términos:

<sup>44</sup> *Ib.* : «Aliud enim plangimus in hac vita, aliud praesumimus in illa vita».

<sup>45</sup> *Ib.* : «Quod plangitur, putet: quod praesumitur, fragrat».

<sup>46</sup> *Ib.* : «Ergo nisi esset ille talis odor qui nos invitaret, nunquam sabbatum recordaremur».

<sup>47</sup> *Ib.* : «...Sed quia habemus per Spiritum ipsum odorem».

<sup>48</sup> *Ib.* : «...ut dicamus sponso nostro, *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1, 3); *avertimus a putoribus nostris olfactum, et convertentes nos ad ipsum aliquantum respiramus*»

<sup>49</sup> *Ib.* 5: «Unde ergo sagittae infixae? Ipsam poenam, ipsam vindictam, et forte dolores quos hic necesse est pati, et animi et corporis, ipsas dicit sagittas. De his enim sagittis et sanctus Job fecit commemorationem, et cum esset in illis doloribus, dixit sagittas Domini infixas sibi (Iob 6, 4). Solemus tamen et verba Dei sagittas accipere».

<sup>50</sup> *Ib.* : «... sed numquid ab his posset iste sic dolere se percuti? Verba Dei tanquam sagittae excitant amorem, non dolorem quia et ipse amor non potest esse sine dolore? Quidquid

Así, pues, podemos entender los dardos clavados del modo indicado, a saber: tus palabras se clavaron en mi corazón y tus mismas palabras hicieron que me acordase del sábado. Y el hecho de recordarme el sábado, sin aún poseerlo, hace que no me goce y que reconozca que en la carne no hay salud, ni hay que afirmarlo, cuando comparo esta salud con la que tendré en el descanso sempiterno, cuando este cuerpo corruptible se revista de incorrupción y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad (1 Cor 15,53). Veo también que, en comparación de aquella salud, la de aquí es enfermedad <sup>51</sup>.

En su conjunto, el texto examinado es iluminador. El punto de partida es la situación presente en que el hombre sufre determinados males, y el punto de llegada es la situación futura, en que tales males dejarán de existir. Esto no representa ninguna novedad. Lo significativo para nuestro estudio es la introducción de la categoría olor es la descripción de las dos situaciones: la primera caracterizada por la hediondez de los pecados, derivados según el contexto de la falta de salud propia de la condición presente, y la segunda caracterizada por el buen olor de Cristo, de que habla el Apóstol, pero interpretado desde Ct 1,3. Todo ello en un marco de salud, deficiente en la primera situación y plena en la segunda y, como consecuencia, en un contexto de esperanza, alimentada por el amor.

En todos los pasajes examinados, tomados de textos con una estructura similar a la de la Regla, hemos encontrado el repetirse de determinados temas. Uno se refiere a una situación negativa en el tiempo presente; otro, a la correlativa situación positiva, casi siempre relacionada con la vida futura; un tercero, a Jesucristo en relación con una y otra. Respecto a la vida en el tiempo presente, los textos constatan que el hombre experimenta el mal del hambre, de la sed, del cansancio (*Com. Sal. 37*); asimismo que no faltan quienes se entregan a la comida, a la bebida, al sueño o

---

enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus. Nam ille et amat et non. An dolet, qui habet quod amat: qui autem amat, ut dixi, et nondum habet quod amat, necesse est ut in dolore gemat. Inde illud in persona Ecclesiae sponsa Christi in Cantico canticorum: *Quoniam vulnerata charitate ego sum* (Cant. 2,5; 5,8). *Vulneratam se dixit charitate: amabat enim quidam, et nondum tenebat; dolebat, quia nondum habebat. Ergo si dolebat, vulnerata erat: sed hoc vulnus ad veram sanitatem rapiebat. Qui hoc vulnere non fuerit vulneratus, ad veram sanitatem non potest pervenire. Numquid ergo vulneratus semper erit in vulnere?».*

<sup>51</sup> *Ib.*: « Possumus itaque etiam sic infixas sagittas accipere, id est, verba tua infixas sunt cordi meo, et ex ipsis verbis tuis factum est ut recordarer sabbatum; et ipsa recordatio sabbati, et nondum retentio, facit me nondum gaudere, et agnoscere nec sanitatem esse in ipsa carne, neque dici debere, cum comparo istam sanitatem illi sanitati quam habebo in requie sempiterna, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem (1 Cor. 15, 53); et video quia in illius sanitatis comparatione, ista sanitas morbus est».

al sexo (*La verd. rel.*), quienes sucumben ante la fuerza de la concupiscencia de la carne (*Conf.* 10), o específicamente se hacen esclavos de la lujuria (*Conf.* 1-9); pero también los hay que usan de la comida, bebida, sueño, sexo no como fines en sí mismos, sino como medios al servicio de la salud y la vida (*La verd. rel.*), quienes encuentran a Cristo más dulce que todo placer (*Conf.* 9) y quienes se entregan al ayuno en la debida manera y a su debido tiempo (*Serm.* sobre la Cuaresma). A su vez, se describe la situación futura: en ella el hombre encontrará la salvación de alma y cuerpo y la plena armonía entre cuerpo y espíritu (*La verd. rel.*), alcanzará la inmortalidad (*Conf.* 10), la vida eterna y el gozo que nadie le podrá quitar (*Serm.* sobre la Cuaresma), la salud plena y la incorrupción, de donde llega el buen olor de Cristo (*Com. Sal.* 37). El tercer tema se refiere a Jesucristo que no hizo de la búsqueda del placer físico la razón de su vivir (*La verd. rel.*) y que, además, ofrece al que se convierte un placer superior –aunque «no para la carne y la sangre»– al que otorga la concupiscencia de la carne, así como la verdadera salud (*Conf.* 9); Él es la medicina adecuada y eficaz para todos los males del hombre (*Conf.* 10). De hecho, Él posibilita al hombre el paso de la mortalidad a la inmortalidad (*Conf.* 10); al resucitar, mostró la realidad de la salvación del cuerpo junto con la del alma (*La verd. Rel.*); ascendido al cielo, es objeto de ardiente deseo (*flagrare*) en cuanto esposo, siendo el ayuno la expresión de la tristeza por su ausencia (*Serm.* sobre la Cuaresma); Él es el esposo cuya ausencia hiere de amor al alma y en pos de cuyos perfumes ella corre (*Com. Sal.* 37).

Las ideas del primer tema subyacen en los capítulos tercero y cuarto de la Regla; las del segundo y tercer tema, en el sintagma *bono Christi odore... flagrantes*. La primera afirmación no requiere prueba, sí la segunda. Prueba que intentamos ofrecer en las páginas que siguen.

(continuará)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO.  
*Estudio Teológico Agustiniانو- Valladolid*



## Creación y Misión

*Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas que fijaste tú, ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies (Sal 8, 4-7).*

### INTRODUCCIÓN

Hace algunos años me hicieron una complicada intervención quirúrgica. No lo olvidaré: un equipo de médicos y auxiliares me rodeaban en el quirófano saturado de luz. Trepanaron mi casco cerebral, fueron levantando cada una de las capas que cubren la masa encefálica: piamadre, duramadre y aracnoides, y se sumergieron en el misterio de millones y millones de neuronas que conforman el cerebro. Colaboré en la operación, señalando imágenes oralmente, puesto que se hacía sin anestesia. El tumor estaba en la zona del habla materna. Cuando el logopeda estimulaba determinadas zonas de la periferia de ese punto, me salían las voces de otros idiomas aprendidos. Para mí un misterio deslumbrante: en un minúsculo punto del lóbulo frontal izquierdo estaba grabada una estructura, y en su entorno, el resto de mis aprendizajes lingüísticos.

Aquella mañana, sobre el lecho quirúrgico del Hospital de la Universidad de Seattle, comencé a reconciliarme con la materia. Moléculas, átomos y millones y millones de interconexiones en red que la forman. De repente comprendí que el cerebro humano es extraordinariamente complejo. Contiene alrededor de mil millones de células nerviosas (neuronas) interconectadas en una vasta red a través de un billón de conexiones (sinapsis) y que puede ser subdividida en subsecciones o subredes que se comunican entre sí en forma de red.

Me surgió con particular intensidad la pregunta: ¿Qué es la vida? Los creyentes en el Dios de la Vida, en el infinito poder de su Creación, no podemos parapetarnos en abstracciones y generalidades, y dejar de escudriñar lo más en profundo que hay en ella, hasta en sus niveles mínimos

de la biología molecular, que, ya entrado el siglo XXI, ha comenzado a anunciar nuevos paradigmas. Me llegué a convencer de que hay que aproximarse más y más al misterio de la vida en su constitución físico-química antes de apresurarnos a definir una ética y una conducta coherente con ella. Hay que acompañar desde el interior de la ciencia los procesos de cambio que se han producido en la evolución del mundo desde la materia primera (Duve: 1999; Soberón:12).

Meses más tarde, topé con *El error de Descartes*, una obra escrita por Antonio Damasio, prestigioso neurólogo americano, que demostraba fehacientemente que las emociones no eran asunto del espíritu sino que estaban localizadas en distintas zonas del cerebro y que el pensamiento lineal, lógico y matemático del autor de *La duda metódica* había sido superado por los avances científicos nucleares que aportaban nuevas comprensiones de las redes biológicas y genéticas entre las células y sus componentes. La claridad y evidencia de este pensamiento hacían poner en duda mi comprensión tradicional de las formas de inserción del alma espiritual en los tejidos de la carne de mi cuerpo. Aprendí con Teilhard de Chardin, que estaba formado de una materia que entretejía mi corazón, su sensibilidad, su energía: que todo en mí procedía del Dios Viviente y Creador; que era el resultado de la evolución de aquella primera masa informe que se expresaba en el hombre como inteligencia cósmica.

Luego me llegó el complemento bíblico. "*En el principio Dios creó la Esencia Viviente*" (Gen 1,1). A partir de la versión griega de Los Setenta, existe una corriente bíblica que traduce así el primer versículo de los libros sagrados. Calza bien a este propósito: Dios creó primero la Esencia Viviente y, después, el Cielo y la Tierra. Y no importa que científicamente se adecue o no a lo real. La Vida es la energía transformadora que a lo largo de los seis días de la Creación va desencadenando un proceso hacia la maduración de la conciencia cósmica que vuelve a su punto original, el Creador. La materia deja de ser algo inerte inanimado, vacío; está llena de Vida desde el estallido del primer Big-Ban, en una complejidad desbordante y creciente en progresión geométrica.

Gravitons, topquarks, quarks, electrones y átomos van enriqueciendo un trenzado de relaciones y sensibilidades cuya culminación última es la conciencia humana, que comenzó a surgir desde la explosión primera a partir de los elementos básicos que conformaban la materia original. Todo esto me ha llevado a repensar el sentido de la vida misionera y buscar un camino frente a la crisis que se ha establecido en la posmodernidad en

torno al sentido de la fe en el más allá y la ciencia en que se va revelando la fuerza omnipotente y creadora de Dios.

## 1. UN NUEVO PARADIGMA

Nadie duda que la sociedad está en crisis. Occidente en su racionalidad lineal se ha desbordado a sí mismo. Los grandes ídolos de la ciencia, la tecnología y la industrialización se han hecho dueños y señores del mundo. En política, dos grandes revoluciones, China y Rusia; la guerra fría, el fascismo, el comunismo, el capitalismo, los desastres ecológicos cósmicos, la grieta cada vez más ancha entre ricos y pobres a pesar del ideal quimérico del progreso, el fantasma del terrorismo a costa del cual se acorrala y acongoja a la humanidad. Todo ello en medio de las grandes conquistas democráticas de la Revolución Francesa como expresión más lograda de los pueblos occidentales (GS, 4; Bosch:445; Kuschel: 235).

Estos males que afectan a la sociedad global, en índice superior han afectado a la Iglesia y al cristianismo. El Concilio Vaticano II ha abierto las ventanas para que entre oxígeno y se ha franqueado ante el mundo y la sociedad (GS 1-3). Pero da la sensación de que ha llegado demasiado tarde. Por una parte reconoce que formamos parte de la condición humana, pero sigue perdiendo posiciones, y, como reconoce Bosch, “ser cristiano hoy es más impedimento que ventaja” (Bosch: 446). Las grandes religiones del mundo han vuelto a tomar impulso misionero más que el cristianismo a lo largo de su historia.

Por otra parte, al debilitarse el sentido de la misión, después del Concilio muchos religiosos y sacerdotes católicos han abandonado la vida eclesial, las vocaciones se han extinguido, han aumentado los promedios de edad de los clérigos y las sociedades del viejo mundo tienen sus iglesias vacías o llenas de gente adulta.

La Iglesia es eminentemente misionera sin duda (Mc 28, 19-20; LG, 1 ss; AG, 1ss). Pero, ¿cómo compatibilizar este mandato de Jesús con esta crítica realidad? El asunto está en descubrir nuevas modalidades y estructuras de ser y ejercer el anuncio hoy y saber relacionarse con el mundo al que nos debemos, abrirnos y escucharlo. Esta relación exige una actitud radicalmente distinta, que nos abra creativamente de lo viejo a lo nuevo. Quitar el colonialismo de la cultura occidental que acompañaba el alienato misionero y convertirnos al Dios de la Vida y sentir con Él allí donde se manifieste. Decía Juan XXIII poco antes de morir: *No es que el evangelio haya cambiado, es que hemos comenzado a comprenderlo mejor.*

## 2. ¿FIELES O INFIELES?

Surgen algunas preguntas imposibles de eludir. La primera es si una nueva mirada a la crisis no significará otra cosa que tratar de recuperar la abundancia de fieles perdidos o si, más bien, algunos pretenden buscar superar la crisis de modo creativo en función de la construcción del Reino. De hecho la respuesta a esta pregunta han sido una serie de fundamentalismos proselitistas que enarbolan la propuesta tradicional: “Extra Ecclesiam nulla salus”. En esa corriente estarían las sectas cristianas o pseudocristianas y determinados sectores de la Iglesia católica a quienes abraza el celo y la ansiedad por hacer que todos se conviertan a su modo de entender a Cristo.

Jacques Dupuis, después de recoger la opinión negativa de Barth sobre las alteridades religiosas, presenta en panorámica una actitud mucho más positiva de otros autores sobre la relación entre otras religiones y el cristianismo. Se plantea si estas religiones no eran ya una *praeparatio evangelica*. Dicho de otro modo: las demás religiones tienen con el cristianismo una relación de religión de lo natural con respecto a lo sobrenatural, entendiendo que la gracia perfecciona a la naturaleza (Dupuis: 191). ¿Qué papel desempeñan las demás religiones dentro del misterio de la salvación de Jesucristo? Es evidente, según los estudios realizados durante los últimos años, que las grandes religiones no cristianas (hinduismo, budismo, Islam, por ejemplo) mantienen en su discurso profundo una tentativa de respuesta a los grandes problemas de la humanidad, como el absoluto, la dignidad de la persona humana, la mística, el medio ambiente, etc. “De esta forma pasaron a primer plano sistemas enteros de pensamiento, cada uno de los cuales constituía una cosmovisión específica, irreductible a las otras. Tampoco las distintas tradiciones religiosas eran meras portadoras de sistemas religiosos; cada una de ellas tenía una dimensión mística; cada una poseía sus videntes y sus profetas, sus santos y sus figuras salvíficas, sus ascetas y sus místicos” (Dupuis: 192). Esto hacía que hubiera dos posiciones encontradas: por una parte los que consideraban que todas las religiones representaban un deseo innato de relacionarse con lo divino, pero Jesucristo es el único Señor y representa la respuesta universal de Dios a esta aspiración, es la única religión sobrenatural; por otra, las diversas religiones representan en sí intervenciones específicas de Dios en la historia de salvación, lo cual implica que ninguna religión es puramente natural, es una intervención histórica y mediación existencial de Dios en la historia de los pueblos (Ib.:194). La primera llamada “del cumplimiento” ha sido defendida durante la primera mitad del siglo

XX por teólogos que tuvieron mucha influencia en su tiempo, como Jean Daniélou, con su teoría de la religión cósmica y la revelación cristiana; Henri de Lubac con su doctrina sobre el cristianismo como eje del plan de Dios; Hans Urs von Baltasar sobre Cristo como “el universal concreto”. Existe por el contrario una posición que se vincula más a las tradiciones religiosas y no establece diferencia entre lo humano y lo divino, por la presencia de Dios al interior de sus culturas y su historia, y de ninguna manera *acentúan* las diferencias sino que se abren desde sus raíces al hecho creador. Entre ellos se cuentan Karl Rahner con su teoría sobre los cristianos anónimos; Raimon Panikkar sobre el Cristo desconocido; Hans Küng sobre los caminos de salvación; Gustave Thils sobre las mediaciones de la salvación.

Las tres teorías que encuadran las tres visiones diferentes serían el eclesiocentrismo, el cristocentrismo y el teocentrismo, conforme a los distintos ejes articuladores de cada una de ellas. El paso del eclesiocentrismo al cristocentrismo supondría que la salvación solamente se produciría a través de la confesión explícita de la fe en Jesucristo en la comunidad de los creyentes. El segundo, del cristocentrismo al teocentrismo, tampoco satisface ya que en su lugar habría que colocar una visión teocéntrica, donde la referencia a Jesucristo sería meramente aleatoria y ocasional dado que el mundo ha sido creado para todos los hijos de la tierra. En el tránsito del eclesiocentrismo al cristocentrismo, se busca fundamentar la Iglesia sobre lo que es más importante que ella, Cristo, la Palabra del Padre. Ella es un misterio derivado. (Bosch: 273 ss). Y en el orden teológico se sigue la misma orientación y no pueden estar al mismo nivel. Sólo Jesucristo es mediador del Padre creador (1 Tm 2, 5; Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24) (Dupuis: 273).

En la teología de las religiones los autores defienden un tránsito más radical hacia lo que llaman el pluralismo. Para ellos hay que hacer una ruptura con el eje de Jesucristo en el orden de la salvación en términos normativos y no constitutivos, al modo como lo entendió Teilhard de Chardin (Chardin: 121 ss). En este caso la Salvación comienza ya con el hecho creador y no hay posibilidad de tener una adecuada comprensión de éste sin mirar al primero (Jn 1, 1 ss). La revolución consiste en reconocer para todas las religiones el mismo valor horizontal, y renunciar a toda pretensión de exclusividad y normatividad para el cristianismo o para Jesucristo (Swidler: 224-230).

Esta posición sería avanzar la doctrina del Concilio Vaticano II, que mantiene una posición ambigua en torno a este tema (GS 1, 2, 3, ss). La fe

en Jesucristo afirmar su identidad en la mirada que se establece sobre el resto de las realidades del mundo, pero abierta y sin ninguna arrogancia frente a lo que defienden cada una de las distintas religiones. La verdad jamás puede ser única y definida en verdades exclusivas, sino múltiple, compleja, policromática.

El magisterio posconciliar plantea algunas variantes. Paulo VI en su encíclica *Ecclesiam Suam* (agosto de 1964) habla de un diálogo de la Iglesia con el mundo, con otras religiones, con los cristianos, consigo misma. A pesar de que afirma que la única religión verdadera es la Católica, acepta “los valores espirituales y morales de las varias confesiones religiosas no cristianas” (AAS 56 (1964), pp. 654-655). Juan Pablo II en la declaración *Nostra Aetate* pone en el medio el común origen de Dios y el destino definitivo conforme al mismo plan de Dios. En su encíclica *Redemptor Hominis* (marzo del 79) Juan Pablo II hace intervenir al Espíritu de Dios más allá del universo cristiano, que está presente y operante en el mundo, en las tradiciones religiosas en la unidad entre sus miembros.

Sigue apareciendo la misma perspectiva en *Dominum et Vivificantem* (mayo de 1996), *Redemptoris Missio* (diciembre de 1990). A partir de la *Tertio Millennio Adveniente* (noviembre de 1994) vuelve a la teoría del cumplimiento de la promesa en Xto. Sucesivos documentos de la Iglesia han mostrado una actitud vacilante en torno a este tema, que hasta ahora no ha sido abordado más que por el Concilio Vaticano II. Precisamente a partir de aquí pretendo diseñar una doctrina de la Creación en una nueva perspectiva misionera.

### 3. CREADOR, MUNDO Y CIENCIA

González Faus en su obra *Autoridad de la Verdad* nos trae una serie de casos donde la Iglesia ha definido como dogmáticos asuntos que pertenecían al ámbito de la ciencia. De este modo perdió el tren de la historia al devenir el Renacimiento y fue deslizándose por errores de los cuales el Papa Juan Pablo II ha tenido el coraje de pedir perdón al mundo en los últimos años. Por eso actualmente, ya no son la filosofía ni la teología las disciplinas que determinan el rumbo de la historia: son las ciencias biofísicas las que orientan el pensamiento de nuestro tiempo.

Entiendo que la ciencia, por más ambigua y frágil que sea, como cualquier realización del hombre, nos acerca al descubrimiento del poder creador de Dios, para quienes creemos en El: *La verdad les hará libres* (Jn 8, 32). Estar con la marcha de la Vida, acompañar los procesos del mundo, significa, sin duda, aproximarse al Creador, que, visto en su esencia trini-

taria y en la acción salvífica de Jesús, significa un enriquecimiento del pensamiento y de la causa de la armonía y de la paz, en que se comprometió Francisco de Asís.

Me pregunto a este propósito qué sucederá cuando se vayan cayendo los viejos fundamentos de nuestras creencias: alma y cuerpo, cielo y tierra, dónde van nuestras cenizas, si habrá o no otros mundos como el nuestro, cuál es el alma de los animales, qué sucederá si se logra clonar el ser humano, cuáles serán las condiciones de la bioética para el siglo XXI, dónde nos llevará el descubrimiento de las llamadas células madres, cómo será la familia del futuro, etc., etc.

Mi experiencia en el mundo de los científicos es que nunca como ahora han sentido que hay algo más allá a donde no pueden llegar con sus conocimientos y reclaman una fe que con seriedad les ayude a vislumbrar el misterio del mundo que a medida se acerca más es más inalcanzable. Tal vez una de las formas de mayor ausencia eclesial sea la de las ciencias humanas, porque hemos creído que, encerrados en nuestro seguro fanal de doctrinas, todo lo teníamos resuelto. Lo peor de todo es que no nos dejamos preguntar y pasamos la vida en defender y defender.

Lo mismo que decimos de las ciencias podemos decir de otras realidades donde la inculturación viene a ser un proceso que se realiza en el diálogo y donde el agente principal tiene que ser el receptor del mensaje y nunca el mensajero. La fuerza creadora de Dios está desde mucho antes que apareciera en forma histórica encarnada el Verbo y se remonta a la primera Creación, que fue el origen de la Vida, antes del cielo y la tierra.

La palabra, pues, no es ni de teólogos, ni filósofos, sino de científicos. Los grandes paradigmas de este siglo han venido marcados por los cambios profundos que se han producido en Occidente desde las viejas concepciones mecanicistas hasta la teoría cuántica de Max Planck o la teoría de la relatividad y de la materia en energía o a la inversa de Einstein. Pasos de esta naturaleza han rebasado cualquier creación académica y, las ciencias del pensamiento han tenido que someterse a los dictámenes irrefutables de las ciencias físicas y matemáticas. Nuestras viejas concepciones de espacio, tiempo y materia no eran sino quimeras. El mundo objetivo no parece existir fuera de la conciencia, que determina sus propiedades. Así, el universo que nos rodea se vuelve cada vez menos material. “No es ya comparable a una inmensa máquina, sino más bien a un vasto pensamiento”, como dice Jean Guitton (Guitton: 12).

Tenemos que aceptar que la realidad en sí no existe: depende solamente del modo que aceptemos observarla. Las entidades elementales

que la componen pueden ser, al mismo tiempo una cosa (una onda) y otra (una partícula), y en cualquier caso su realidad es indeterminada. Llegar al límite de esta oscilación, la frontera de lo divisible, significa acercarnos a la realidad de un Ser trascendente, que a la vez es causa y sentido del universo y que nos lleva al meta-realismo, donde acaba la frontera del fraccionamiento de la materia posible y nos sitúa frente a un límite espiritual más cerca de Dios. Las leyes de la relatividad y de la materia y energía han dado cauce a un nuevo orden. Es posible establecer una alianza entre saberes físicos y conocimientos teológicos (GS, 5, 15, etc.).

Pero a los avances en las ciencias físicas, que han superado el mecanicismo cartesiano, debemos agregar los que se han venido realizando en el orden de la biología y la genética que, como dije al comienzo, revolucionan nuestra percepción de la realidad de la Creación (GS 33, 34, 36). Detrás de todo ello y, simultáneamente a la teoría de Edgar Morin sobre la Naturaleza, latía la vuelta a la unidad, no desde la homogeneidad, sino a partir de la complejidad y a la inversa. Es decir, comenzábamos a entender que todo era diferente a todo pero que nada podía asumirse fuera de la inconmensurable complejidad, en su atomizada asociación de elementos que convergían en una macrounidad.

Entre 1822 y 1884, un monje agustino, Abad en Brno, antiguo imperio austro-húngaro, hoy dentro de la República Checa, seguidor de la teoría de la evolución, había descubierto las leyes de la herencia entre los años 1856-1863 con el cruce genético de guisantes. El ensayo fue leído en la Sociedad de Brno para el Estudio de las Ciencias Naturales y, aunque al principio no asombró, sí produjo rápidamente una consternación científica. Desde allí se enviaron copias a 120 centros de Europa. Más tarde De Vries, Correns y Tschermack, redescubriendo en 1900 el trabajo de Gregorio Méndel, lo declararían fundador de la genética. La metodología del trabajo es un modelo de investigación y precisión, más en un tiempo donde conceptos como fenotipo y genotipo, caracteres dominantes y recesivos, locus, cromosomas, ácidos nucleicos eran desconocidos por Darwin y Méndel.

Aún más. Al comenzar la década de los treinta, estaban ya definidas las bases del pensamiento sistémico. A él se había llegado por distintos caminos: la biología organicista, la psicología de la Gestalt, la ecología, la física cuántica y la física nuclear. Más tarde el descubrimiento del ADN y del ARN, base del código genético, han dado una fundamentación a esta teoría que se ha convertido en piedra angular del pensamiento filosófico distante al esencialismo y la abstracción especulativa.

El pensamiento sistémico además sostiene que las partes no tienen sentido por sí solas, sino que forman conjuntos, sin los que carecen de sentido. Entrañan una nueva mirada a la ciencia como camino para descubrir las infinitas potencialidades de la Creación. De hecho en la década de los setenta surgieron dos novedades en la investigación: la matemática de la complejidad y la autoorganización, dentro de las cuales está el concepto de patrón, que es algo más que átomos y moléculas, algo material e irreductible. En el caso del cerebro las formas como se asocian los cromosomas, los genes, las moléculas desplazan cualquier febril imaginación.

Humberto Maturana demostró que la estructura de los seres vivos es la manifestación física de su organización. Se trata de una red de procesos de producción, en que la función de cada componente es participar en la producción o transformación de otros componentes. De este modo la red se hace a sí misma continuamente. Es producida por sus componentes y, a su vez, los produce. Es un sistema vivo, el producto de su operación es su propia organización (Maturana: 23 ss.; Capra: 112). Se trata de la teoría de la autopoiesis, que viene de auto, propio, y poiesis, creación.

Damasio y Llinás, estudiosos de la neurología han demostrado que las emociones y el yo son la consecuencia de una serie de interrelaciones que separan los conceptos de cerebro, mente y consciencia. La psicología de la Gestalt, contemporánea a ellos, se caracteriza por afirmar que el todo es más que la suma de las partes.

#### **4. CREACIÓN, CRISTO CÓSMICO Y LA VIDA**

Un caleidoscopio deslumbrante, un destello inefable, un esplendor de alborada, donde cada cosa tiene su color irrepetible y es, al mismo tiempo, un mosaico gigantesco que se asocia a la unidad de un conjunto cósmico de proporciones misteriosas. Mirando atentamente a la realidad que nos circunda comprendemos la complejidad de las interrelaciones y redes de sus partes e integramos la unidad que da sentido a cada cosa y que la evolución, que continúa inagotablemente, va haciendo transformarse en cada momento del río de la vida.

Todo tiene un origen y un destino común; desde la microscópica bacteria hasta las estructuras más complejas, mantiene el equilibrio en una permanente adaptación a las tensiones internas que se generan (Capra: 129, 136; Störig: 780). Y la ciencia va evidenciando con toda luminosidad la infinita cantidad de posibilidades que existen en la Creación. Hay que profundizar en el origen biofísico de la Vida y acompañar desde el inte-

rior de la ciencia los procesos de inculturación y de cambio profundo que se producen en el mundo (Duve: 1999; Soberón: 12).

El ser humano no es distinto al cosmos: es su plenitud y conciencia. Nuestro corazón, con sus desbordantes pasiones y miserias más profundas, es una consecuencia de estas sensibilidades desarrolladas, de la vida universal que todo lo invade.

El espacio, el paisaje, la inmensidad del cielo estrellado en el silencio de la noche, la esplendorosa diversidad de vida que nos circunda, el sol, el agua, las plantas y los animales, no son escenarios inertes y pasivos, neutrales ante el drama del hombre, ajenos a sus luchas y desvelos. Son parte solidaria del tiempo, de nuestro tiempo, de nuestros sueños y utopías. No cantamos al entorno porque sea solamente bello. Todo forma parte de nuestro ser desde el principio unitario de la explosión primera. Desde la Creación de la Esencia Viviente (Boff,58-3).

Iliá Prigogine ha mostrado cómo las estructuras disipativas, es decir, los sistemas abiertos, cuestionan el sentido clásico del tiempo lineal. El tiempo no es un mero parámetro del movimiento interno de un mundo en permanente transformación y transfiguración; es el paso de niveles de desequilibrio a niveles más altos de equilibrio interior. A partir de aquí la Naturaleza, incluyendo al hombre, se presenta como un proceso de auto-transcendencia, que va más allá de la historia (tranhistórico) y de lo físico (transfísico). Se da en ella un principio de cosmogénesis mediante el cual, en la medida que los seres aumentan su complejidad, van abriéndose, superando la entropía de los sistemas cerrados. La fuerza de todas las religiones está precisamente en su intencionalidad hacia lo trascendente absoluto, que tiende a "una tierra sin mal", fusión de tiempo y eternidad que sea la realización suprema de la armonía de la vida, del hombre con el cosmos. Es así como cobra sentido pleno aquella máxima evangélica del Sermón del Monte: "Felices los mansos, porque recibirán la tierra en herencia" (Mt 5,5).

Nos percatamos así asombrados lo que ha significado a lo largo de la historia el dualismo maniqueo: espíritu y materia, alma y cuerpo, tierra y cielo, buenos y malos, cielo e infierno, civilización-barbarie, paganos y cristianos, izquierdas y derechas, Este y Oeste, Norte-Sur, hombre-mujer. No se trata de dos historias paralelas, sino de una sola, un solo tiempo interior y profundo, una sola vida.

En nombre de esta espiritualidad dualista ha emergido en el mundo el fundamentalismo de la verdad abstracta, origen de los autoritarismos, intolerancias y violencias a lo largo de la historia. La condensación de este

espíritu en conceptos contrapuestos como civilización barbarie, de raíz grecorromana, cristiana y hegeliana (Leopoldo Zea. Discurso desde la marginación y la barbarie. México: FCE, 1990) impidió que percibiéramos el mundo americano y amazónico (es decir, sus civilizaciones, su espacio, su geografía, su cosmovisión) como diferencia. Eran simple y llanamente sociedades atrasadas, espacios salvajes, que era necesario domesticar. El "geist" del tiempo lineal marca el rumbo de la historia, y solamente embarcándose en él será posible el progreso hacia adelante que hoy, arrogantes, hemos denominado desarrollo. La holística tiene una dimensión subjetiva y espiritual que nos lleva a entender lo otro desde lo otro mismo, y al otro desde la percepción de ser distinto.

Si miramos al otro y su mundo como inferior, terminaremos convirtiéndolo en objeto justificatorio de nuestra acción civilizadora o evangelizadora, reproducimos la actitud de cualquier colonizador (Mc 9,38-41). He aquí uno de los posibles sentidos de "misión", sea religiosa, educativa o tecnológica. Cuando vemos el espacio viviente como objeto de ocupación o invasión; cuando pretendemos avasallar y manipularlo como objeto que satisface nuestras ansiedades espirituales, estamos destruyéndonos y nos hacemos víctimas de nuestro pecado. No se trata de respetar al otro y a lo otro por sí mismo, sino de satisfacer mis instintos egoístas como un organismo viviente único que aspira a la plenitud aprovechándose con cálculo perverso de los demás. El universo entero está en mí, en todos sus elementos, incluso los aparentemente más burdos e inertes. ¿Cómo podemos destruirnos, agazapados en el tumulto de la sociedad global, sin ser capaces de conocer la influencia de las estrellas y los astros en la conformación de la biosfera, en el oxígeno que llena nuestros pulmones, en la luz, en la humedad, en el régimen de los ciclos de las lluvias? Nos pertenecemos mutuamente, nos debemos, somos el mismo organismo. Solamente la solidaridad cósmica, en nuestro caso el ecumenismo universal, salvará el Planeta. Sólo el amor, versión cristiana de la visión holística, llevará el universo a su plenitud escatológica.

## **5. ¿Y DIOS, NUESTRO DIOS?**

Las relaciones, armónicas o tormentosas, con nuestro espacio, van dejando marcas profundas en nuestro inconsciente, y son como huellas que laten profundamente en la memoria, donde se van acumulando experiencias irreversibles e irrepetibles al paso siempre rejuvenecido del tiempo. Una espiritualidad cósmica mantiene también su arqueología interior, los arquetipos del inconsciente colectivo que van quedando sedimenta-

dos, mucho más allá de nuestras sensaciones conscientes. Jung planteó que lo más profundo que existe en el inconsciente es el arquetipo de lo Absoluto. A saber: el Espíritu, lo Absoluto, todo lo llena y penetra, le da consistencia óptica. Formamos parte de una unidad orgánica indivisible.

Cuando un periodista le preguntó al Obispo Casaldáliga, a qué se refería cuando hablaba tanto de "cambiar de Dios", contestó: "A eso. A ensanchar la propia teología, la propia fe, a dejarle a Dios "ser Dios", a ir creyendo siempre más en el "Dios mayor", a reconocerlo a través de las múltiples presencias de su Presencia, única, universal y salvadora. Yo me pregunto en un poemilla: Mi Dios, ¿me deja ver a Dios?... Tenemos que hablar de una teología planetaria. No se trata de negar la revelación bíblica... Se trata de rever nuestra teología miope y colonizadora. Se trata de creer efectivamente en la voluntad salvífica universal de Dios que envió a su Hijo al mundo no para condenarlo sino para salvarlo" (La Paloma de Ayacucho. Entrevista. Sao Félix do Araguaia. Mimeo.).

Tomamos como punto de partida algunos elementos para una espiritualidad macro-ecuménica:

#### *A. Complejidad, identidad y complementariedad*

¿Cómo tendremos que vivir desde una profunda actitud religiosa el cambio de nuestra visión universal? La ecología como tal es un corsé que nos ahoga, nos limita y nos cierra el horizonte si no la entendemos más allá del conservacionismo o de su dimensión social. Tiene que estar ensamblada en el ámbito de una espiritualidad macroecuménica que comprenda la totalidad del universo. Sus rasgos mayores podrían ser, a grandes trazos, los siguientes:

1. La madurez y la libertad en la afirmación de la identidad propia desde el género, la cultura, la fe religiosa y la condición social.
2. La escucha contemplativa del Dios de la Vida que sigue revelándose a través de una Creación efervescente y dinámica, y la pasión por su proyecto de plenitud, equidad y justicia.
3. La apertura fraterno-sororal a todas las personas desde sus propias culturas y religiones, y el diálogo sincero, crítico y autocrítico, en pie de igualdad. Solamente se ama lo que se considera igual a uno mismo.
4. La sensibilidad misericordiosa y la solidaridad eficaz frente a toda situación de marginación y muerte.

5. La celebración, gratuita y esperanzada del Dios de la Vida, de la Vida de la Humanidad y de la Vida de la tierra y el cosmos, hoy dramáticamente amenazada.

Desde esta visión holística y abierta del mundo, entendemos lo que significa el ecumenismo, la mirada a los otros, a otras religiones y al cosmos viviente, cuyo tiempo florece a cada instante. Es el retorno de la diversidad y la complejidad a la unidad en la comunión.

#### *B. Los gritos de las criaturas, evidencias de Dios*

"Dios calla, pero hablan sus obras" (San Agustín, Sermón 313). Nuestra experiencia interior nos lleva a mirar con asombro a las criaturas y a ver en ellas, como en nosotros, el reflejo y las huellas del paso de la Divinidad. La Creación es una explosiva teofanía en permanente crecimiento, un gigantesco espectáculo de luz y sonido, que nos deslumbra, que nos llama. Pero el espectáculo mayor, que nos lleva a sentirnos una parte insignificante del universo creado, tiene que desarrollarse y transformarse de lo exterior a lo interior, y desde el alma a Dios. "No vayas fuera. En tu interior mora la verdad. Y, si te encuentras que eres mutable y pasajero, trasciéndete también" (San Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72). No se trata de una admiración meramente estética de lo que está fuera de nosotros, sino de un camino que nos lleva a trascendernos desde fuera hacia el secreto del alma, incluyendo la infinita diversidad y complejidad en que estamos envueltos.

#### *C. Nuestra respuesta, la libertad en el amor*

De esta mirada al mundo y a la Vida que lo inunda en estado de gracia fluye una actitud de profundo equilibrio interior, de una paz inagotable, cuyas características o rasgos podríamos resumir así:

1. El sentimiento de profunda libertad en un amor que incluye sin excepción a cada hombre, a cada ser creado, a cada mínima cosa que forma parte viviente del universo. La madurez va sucediendo en nuestras vidas en la medida que salimos de nosotros mismos y nos abrimos a los demás. Ser libres es el fruto primero de esta fusión. Todo es bueno, el mal es simplemente la ausencia de bien.
2. Una profunda y respetuosa sensibilidad, que no oculta su compasión y misericordia con la tierra que sufre, con el hombre pobre que padece o delinque, el que reniega de la vida y el que

canta vibrante de esperanza a la luz y la energía que todo lo llena.

3. La confianza en todo y en todos, el optimismo ilimitado en el destino final de la tierra y de los hombres; la conciencia asertiva y confiada en que somos parte de un universo que crece, a veces muy a nuestro pesar, por la energía viviente implantada desde la creación. La tristeza del pesimista entristece al cosmos. Nuestra alegría lo rejuvenece, lo hace sonreír.
4. Capacidad de escucha paciente y contemplativa que provoque en nosotros un sentimiento de gratuidad, de desprendimiento, de hacer prevalecer en nosotros los valores del ser y de la vida sobre los del tener, del poseer y de la muerte. Vivir el apacible tiempo circular, donde todo vuelve, e ir desprendiéndonos de la angustia de la linealidad de la historia.

Pero hay algo más: la referencia permanente a la Creación, y la visión de la Redención en esta perspectiva, nos harán más inclusivos, más abiertos y acogedores ante las diferencias de pensamiento y de cultura que se han convertido en barreras infranqueables y en origen de la violencia, al contrario de lo que sucedió con Pablo de Tarso en el Areópago de Atenas (Act. 17, 16 ss). Está por descubrir cuál es el camino que se ha de seguir para que no nos distanciamos más de la historia y de la realidad y nos incluyamos en la marcha de la humanidad. Debemos pasar de la realidad de las fórmulas de la tradición repetidas. Boff ha dicho con acierto: “Es importante pasar nuestro Rubicón que nos mantiene en la prehistoria de nosotros mismos para irrumpir en la tierra prometida de los seres humanos entrelazados en una red de vida, de sentido de colaboración, de diferencias complementadas, construyendo juntos el reino humano en el cual la flecha de la creación rumbo a una unidad orgánica y supremamente bienaventurada que nosotros llamamos Dios” (Boff: 92).

Algo más cierto aún: la valoración del universo indígena nos ayudó a abrir los ojos para comprender que el problema del anuncio de la fe es, ante todo, un asunto de inculturación y que, mientras la cultura no esté dignificada por el reconocimiento a plenitud de la persona, será inútil todo el trabajo que podamos hacer para santificar al mundo. Un mundo que ha sido ya santificado cuando salió de las manos del Dios Creador desde el Misterio Trinitario (GS, 90).

“La salvación última no vendrá por manos humanas, ni siquiera cristianas. La visión escatológica de la salvación de los cristianos no puede

realizarse en la historia. Por esta razón los cristianos no debemos identificar ningún proyecto con la plenitud del Reino de Dios" (Bosch: 488).

## **6. ¿QUÉ COSA EXISTE SINO PORQUE TÚ ERES? (San Agustín, conf. 11,5)**

Dios no es la criatura, ni la criatura es Dios. Uno y otra son diversos. Todo no es Dios, pero Dios, la Vida de la Vida está en todo. Este panenteísmo, contrario al panteísmo, es una actitud donde asumimos que la divinidad es la realidad en su sentido más totalizante, pero que la creación es fruto de su gratuidad desbordante. La nueva alianza encuentra sus raíces en el abismo de la mente humana. Ella como expresión y conciencia del cosmos es el punto de partida para recuperar el eslabón perdido en la cadena de los seres. Esta cadena está anclada en lo sagrado, en Dios, principio de la autoorganización del universo. Aquí encuentra la tierra los argumentos de su dignidad. Cuando Pablo llega al Areópago de Atenas y comprueba que han dedicado monumentos a cada una de sus divinidades, halla una lápida dedicada "Al Dios Desconocido". Y les dice: *"Hombres de Atenas, veo que son ustedes hombres sumamente religiosos. Porque, al recorrer la ciudad y contemplar sus monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que está grabada esta inscripción: "Al Dios desconocido". Ahora bien, lo que adoran sin conocer, vengo a anunciárselo. El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en El, siendo Señor del cielo y de la tierra, no vive en santuarios fabricados por hombres. Y su culto tampoco requiere objetos salidos de la mano del hombre, como si él necesitara algo. Pues él da a todos la vida, el aliento y todo lo demás. De una misma sangre hizo toda la raza humana, para establecerla sobre toda la faz de la tierra, y determinó el tiempo y los límites del lugar donde cada pueblo había de habitar... En realidad Dios no está lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de sus poetas dijeron: "Somos de la raza del mismo Dios" (He 17, 16-28).*

## **7. CÓMO HEMOS DE HACER PARA QUE NUESTRA ACCION SEA MISIONERA EN EL PARADIGMA DE LA CREACIÓN**

Hasta ahora la Creación se había visto relegada a su sentido original y no había asumido el carácter de una Creación continua ni la nueva Creación escatológica perfeccionada de todas las cosas. Moltman, para presentar un concepto integral de la Creación habla de un proceso unitario donde entran la Creación original que continúa en la historia de la Creación

y se consuma en la nueva Creación de todas las cosas (Moltman: 1987, 199 ss). Se especifican más puntualmente en la Creación de Dios por el Espíritu y la Palabra; la consolidación y evolución de la Creación, como *creatio continua*; la renovación de la Creación donde Dios es el anticipo de la nueva Creación, donde “renueva la faz de la tierra” (Sal 104, 30; GS 39 ss).

#### *A. Missio Dei in Creatione*

Las formas de mantenimiento del sentido de una misión como implantación de la Iglesia tienen que ser replanteadas desde una apertura a la Creación donde los hombres son la inteligencia del universo, sobre todo los marginados y excluidos, criaturas gratuitas de sus manos y de su corazón. Volver a la Creación significa regresar a raíz del hecho creador que incluye la realidad unitaria completa en todas sus dimensiones y componentes, incluyendo la ecológica, racial, de género y otras. En esta clave debe leerse el texto de Mt 25, 31 ss. Lo cual lleva consigo:

- a. Participar activamente en los procesos de interculturalidad entre los pueblos de distinto origen, raza, religión y tradición, teniendo en cuenta las oleadas migratorias del Sur al Norte. No habrá en el mundo la tendencia hacia la construcción de un modelo de paz y de justicia, mientras no haya una actitud eclesial de conjunto que trate de modo dialogante las diferencias (AG 3,5 ss; GS 78).
- b. Comprender las relaciones Norte-Sur, desde el mundo de los empobrecidos y excluidos, por una transformación de las estructuras políticas, sociales y económicas para que su calidad de vida se transforme. En los últimos tiempos hemos sido testigos de situaciones de franco imperialismo que merecen una sólida acción profética (AG 3,5 ss; GS, 78; Capra: 25; Boff:81-92).
- c. Misión en transformación que quiere decir desempeñar una actividad transformadora de la realidad, pero que signifique una necesidad de que la misión vaya siendo transformada. Los proyectos del Nuevo Testamento tenían el propósito de definir la Iglesia en su tiempo. Hoy tenemos la misión de realizar lo mismo creativamente, haciendo una lectura adecuada de los signos de los tiempos, alentada por el Espíritu de Dios.
- d. Los procesos migratorios entre los distintos bloques y países contienen un clamor humano y, por lo tanto divino, y nos actua-

lizan hoy el espíritu de los pasajes del AT donde se acoge al extranjero, al huérfano y a la viuda. Constituyen el punto de partida para la creación de un nuevo orden internacional entre bloques y pueblos. Todo esfuerzo que se haga para romper nuestras fronteras nacionales y eclesiales es poco. Los nacionalismos, los sectarismos son el mayor peligro para el ejercicio de la fe en el amor.

- e. El sometimiento de los países del Sur a los pueblos del Norte requiere que se descubran dimensiones nuevas del Evangelio de Jesús que llamó a los desposeídos, a los marginados, a los oprimidos y a los leprosos, que estuvo siempre de parte de quienes no habían sido reconocidos por la sociedad (Mt 5, 3-12; 11, 3-5; Lc 4, 18-19). La opción preferencial por los pobres como lo plantea Puebla incluye otras dimensiones de la vida, como el racismo, la diferencia de género, la apertura al diálogo cultural. La teología negra viene a ser una aplicación contextualizada de la opción preferencial por los pobres. En la tradición de la teología occidental el tema de los pobres ha sido un asunto de ética social y no propiamente de teología o de epistemología cristiana. Aquí la teología y la ética van juntas (Bosch: 531-534). La identificación del Señor con los que sufren nos lleva a considerar a los pobres como un asunto del Evangelio.
- f. Unir a todos los hombres bajo una autoridad única e igual en el mundo que supere las contiendas y conflictos que las Naciones Unidas no han sido capaces de superar (GS 82, 83, 84, 88; *Populorum Progressio*, 39).

### *B. Diálogo interreligioso y misión*

- a. Debe caracterizarse por una tensión creativa que supere la pretensión absolutista. Tal vez sea un ámbito donde la teoría debe ser superada por la práctica. Hay que aceptar en primer lugar el hecho real de la existencia de otras religiones y acceder a ello abiertos y esperanzados. No hay posibilidad si accedemos a disgusto. Tenemos que convivir con gente de las más variadas religiones. Otros factores han de ser: el compromiso; la confianza en el Espíritu creador que hace no nos sintamos poseedores de toda la verdad, sino sus buscadores; la humildad, por la acción de la gracia recibida gratuitamente. El riesgo, la ambigüedad corre a través de todas las sociedades humanas, todas las religiones, aun

del cristianismo. Todos somos vulnerables. No es posible acercarnos a otros seguros de qué llevamos, sin necesitar y acoger lo que nos den. El diálogo solamente es posible en humildad, cuando sufrimos la contradicción y nos abate la incertidumbre.

- b. En el pluralismo, donde las pretensiones rivales de la verdad del mosaico ya no existan, donde no cabe ortodoxia, donde todos somos herejes en el sentido original de la palabra (Bosch: 588 ss).
- c. La interpretación de la salvación depende de la distinta teología de la salvación en que se funde. Para Lucas la salvación es, sobre todo, algo que se realiza en esta vida (Lc 4, 21; 19, 9; 23, 43). Pablo subraya la naturaleza incipiente de la salvación, que se inicia en este mundo. El Espíritu Santo es sólo las primicias de los dones de Dios a favor de los hombres ( Ro 8, 23). Somos salvos en la esperanza. En el período patrístico griego la expectativa escatológica menguó y tomó el perfil de *paideia*, de una elevación paulatina del creyente hasta lograr un rango divino, *theosis*. Cada salvación consistía en la redención de las almas individuales en el más allá. Aunque se prestase servicios evangélicos al cuidado de los enfermos, los huérfanos, a la educación, a la multiplicación de obras para el desarrollo, su propósito final consistía en predisponer a las personas de modo favorable a Cristo. La crítica moderna a la religión se encuentra precisamente en que ésta significa una dependencia total de Dios y, como salvación eterna, en el más allá. Y es como el desarrollo de un remanente de la etapa infantil de la humanidad. Hoy entendemos (GS 1) que la salvación debe ser integral y que comprendiendo la dimensión temporal debe abarcar también la dimensión escatológica.

### C. Dimensión contemplativa

- a. Si en todo está la mano de Dios, si El es la causa de todos, una primera actitud que se impone es la contemplación de lo que El está haciendo y del mensaje que a través de lo que hace llega para nuestra conversión y enriquecimiento, al modo como supone la teología india desde la cual también se salva de su estancamiento la espiritualidad tradicional de la Iglesia.
- b. La misión como búsqueda de la justicia, superando los extremismos de una y otra parte, pero teniendo como objetivo principal el ecumenismo desde la Creación, desde el pluralismo donde

cada quien asume su papel en modo dialogante, contemplativo y desprejuiciado.

- c. Hay que superar la convicción de que el único Dios verdadero es el nuestro y los demás carecen de él. Niega la verdad de los demás, instalando en el mundo la discordia. El diálogo yo-tú divino nos lleva a descubrirle en las demás historias, que son historias tan salvíficas como la nuestra, que tienen verdaderas inspiraciones contemplativas y místicas, en un modelo de espiritualidad planetaria y ecológica.

## CONCLUSIONES

Soy consciente de las limitaciones de toda índole en un trabajo de esta naturaleza. Estoy sin embargo profundamente convencido de que el camino de la Creación es donde gentes de todos los pueblos, culturas, religiones, incluyendo a los agnósticos (que en el fondo significan una crítica a la fe desde la cultura de la posmodernidad), nos podremos encontrar en una aurora boreal de paz y respeto. Se afecta a toda una cultura cuando se pretende transformar una religión sin tener en cuenta todos los demás elementos culturales que la conforman. Concluirá mi exposición con algunas pinceladas de síntesis de lo que he pretendido ofrecer en este Magno Congreso del COMLA 7-CAM 2.

1. El paradigma misionero, las iglesias cristianas, el modo de entender la salvación, están en crisis profunda. Hemos de lanzarnos en la búsqueda de nuevas rutas creativas en el camino de la fe.
2. El descubrimiento de la infinita complejidad de la Creación nos aproxima a la verdad de Dios y contribuye a que se vaya aproximando la nueva Creación que gime con dolores de parto (Rom 8, 22-23). La subestima en el imaginario del pueblo fiel de los avances de la ciencia ha hecho que nos hayamos visto relegados como infantes en nuestras creencias y no tengamos acceso pleno iure a la pos-modernidad en una visión y experiencia de fe. Cualquier descubrimiento de la ciencia es una revelación, una epifanía de Dios. Los avances de los científicos han de ser considerados como aportes cocreadores con Dios. Si la verdad nos hace libres, ¿qué podemos temer por un futuro que está en manos del Espíritu Santo? La apertura al Dios de la Vida nos librá de nuestras intransigencias frente a situaciones que no

está a nuestro alcance cambiar y además cuyo destino final es inexorable.

3. Mirar a la Creación abre un espacio amplio y generoso, que desarrolla un ecumenismo tolerante y abierto en forma horizontal y dialogante, aun cuando, fuera de prejuicios, cada forma de expresión de cultura y religión mantenga su propia identidad y los elementos que la hacen diversa.
4. Es posible abrir espacios al sentido de la misión eclesial que nos aproximen al mundo de lo real, concreto y físico, nacido de la mano del Dios de la Vida de quien procedemos y al que nos dirigimos, fuera de todo sectarismo y proselitismo al creer que somos los únicos poseedores de la verdad y nos pongamos distantes de la vida. Lo que caracteriza a una comunidad de creyentes que peregrina por el mundo es que se sienta solidaria con las angustias y pesadumbres de los hijos de la tierra (GS, 1). Los cambios de la historia deben significar también transformaciones profundas de los puntos de vista de la teología cristiana. La historia de cada pueblo es una historia salvífica. En ella debemos encontrar, bajo la luz de la tradición y de la historia eclesial, manifestaciones vivas de Dios, experiencias que nos den aliento y ayuden a emprender con empuje apostólico un modelo que recoja las aspiraciones de los pueblos y contribuyan a la construcción del Reino.
5. Siendo así que la Creación, con todos sus logros y avances en la construcción de su vida en el tiempo son una parte importante y necesaria, no significan sin embargo el Cristo total que aparecerá al fin de los tiempos y tiene dimensiones escatológicas más allá de cualquier avance de la humanidad.

**OBRAS CONSULTADAS:**

- AGUILAR SAHAGÚN, Guillermo, CRUZ JIMÉNEZ, S. Y FLORES VALDÉS, J. *Una ojeada a la materia.* (1997). México: Fondo de Cultura Económica.
- ATIENZA, Juan G. *Los pecados de la Iglesia: memoria de una ambición.* 2000. Barcelona: Juan G. Atienza/ Martínez Roca.
- BETTO, Fray. *A obra do artista. Uma visao holística do Universo.* (1995). Sao Paulo: Atica.
- BLÁZQUEZ, Niceto. *Bioética: La nueva ciencia de la vida.* (2000). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BOFF, Leonardo. *Ecología: Grito da terra, grito dos pobres.* (1995). Sao Paulo: Atica.
- BOFF, Leonardo. *La voz del arco iris* (2003). Madrid: Trotta
- BOSCH, David J. *Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión.* 2000. Grand Rapids (EE.UU.): Libros Desafío.
- CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* (1999). Barcelona: Anagrama.
- CLARO, Francisco. *A la sombra del asombro: El mundo visto por la física.* (1999). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones.(1966,2ª). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)
- GARCÍA, Joaquín. Conferencias (pro-manuscrito). (2001). Santiago de Chile.
- DAMASIO, Antonio R. *El error de Descartes: La razón de las emociones.* (1996). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- DAMASIO, Antonio. *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia.* (2000). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- DICCIONARIO DE CIENCIAS. 2000. Madrid: Complutense.
- DUPUIS, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso.* 2000. Santander: Sal Terrae.
- DUVE, Christian de. *Polvo vital: El origen y evolución de la vida en la tierra.* (1999). Santafé de Bogotá: Norma.
- GIRARDI, Giulio, DAMBORENEA, Juan J. de y otros (1994). *Cristianismo, justicia y ecología.* Madrid: Nueva Utopía.
- GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces: Ensayos sobre ética y modernidad.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico.* (1996). Barcelona: Herder

- GUITTON, Jean; Grichka e Igor Bogdanov. *Dios y la ciencia. Hacia el meta-realismo.* (1998). Cuarta Edición. Madrid: Debate.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo xx: 1914-1991.* (1998). Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz.* (1999). Barcelona: Plaza & Janes.
- IIAP. *Visión del desarrollo de la Amazonía peruana al 2022.* 2 edic. (1997) Iquitos: IIAP.
- KALLIOLA, R. y FLORES, Salvador. *Geoecología y desarrollo amazónico.* (1998). Turku: Turun Yliopisto.
- KALLIOLA y otros. *Amazonía Peruana: vegetación húmeda tropical en el llano subandino.* (1993). Finlandia: Paut/Onern.
- LACADENA, Juan Ramón y otros. *En el centenario de Mendel: La genética ayer y hoy* (1984). Madrid: Alambra.
- LLINÁS, Rodolfo R. *El cerebro y el mito del yo.* (1993). Bogotá: Norma.
- LYDON, Juan J. (Comp.). *Ecoteología: una perspectiva desde san Agustín.* (1996) México.
- LYDON, Juan J. (Comp.). *La inculturación: Teoría y práctica desde el carisma agustiniano latinoamericano.* (1999). México: OALA.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *El árbol del Conocimiento* (1990). Santiago de Chile: Debate.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos.* (1972-1980). Santiago de Chile: Universitaria.
- MOLTMANN, Jürgen. *El Camino de Jesucristo* (1993). Salamanca: Sígueme
- MOLTMANN, Jürgen. *Dios en la Creación.* (1997). Salamanca: Sígueme.
- MORIN, Edgar. *El método.* (1988-1993). Madrid: Cátedra.
- NICOLIS, Gregoire, PRIGOGINE, Ilya. *La estructura de lo complejo: En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias.* (1994). Madrid: Alianza.
- OBISPOS DE LA AMAZONIA PERUANA *Reflexiones pastorales en torno al medio ambiente de la Amazonía peruana.* (1996). Lima: CAAAP.
- PAPP, Desiderio. *Historia de las ciencias: desde la antigüedad hasta nuestros días.* (1996). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- PRIGOGINE, I. *La nascita del tempo.* (1991). Milao: Bompiani.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. *Entre o tempo e a eternidade.* (1992) Sao Paulo: Companhia das Letras.
- REEVES, Hubert. *Ultimas noticias del cosmos: Hacia el primer segundo.* (1995). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- RIAZA MORALES, José María. *La iglesia en la historia de la ciencia.* (1999). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *La pascua de la creación: Escatología*. (1996). Madrid: BAC.
- SOBERON MAINERO, Francisco Xavier. *La ingeniería genética y la nueva biotecnología*. (1999). México: Fondo de Cultura Económica.
- STIGLITZ, Joseph E. *El Malestar en la Globalización* (2003). Madrid. Punto de Lectura.
- STORIG, Hans Joachim. *Historia universal de la filosofía*. (1997). Madrid: Ed. TECNOS.
- CHARDIN, Teilhard. *Le coeur de la matiere* (1976). Paris: Editions du Seuil.
- TREVIJANO ETCHEVERRIA, Manuel. *Fe y ciencia: antropología*. (1996). Salamanca: Sígueme.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. (1966). México: Fondo de Cultura Económica.
- VENTOSA OLIVERAS, Lluís. *El mal lladre: teologia des del Quart Món*. 2000. Barcelona: Claret.
- WILCHES-CHAUX, Gustavo. *La letra con risa entra*. (1996). Popayán: Fundación FES, Fondo FEN.
- WILMUTT, Iann, Keith CAMPBELL y Colin TUDGE. *La segunda creación: de Dolly a la clonación*. (2000). Barcelona: Eds. B.

P. JOAQUÍN GARCÍA, OSA.  
CETA. Iquitos (Perú)



## **La nueva y obsesiva religión del cuerpo**

Dicen algunos sociólogos que en el último siglo se ha producido uno de los cambios de paradigmas más trascendentales en la sociedad occidental. Algo que no tiene mucho que ver con la ciencia o la técnica, sino con las creencias, aspiraciones y sentimientos más profundos de la gente, algo relativo a lo que conocemos como “religión”. En síntesis, el cambio producido es el siguiente: la preocupación por el alma ha sido sustituida por la preocupación por el cuerpo. Esto, traducido a la vida cotidiana, significa la sustitución de los miedos ancestrales de la humanidad relativos al espíritu (en la religión cristiana, expresados en el miedo al pecado, a la condenación, al demonio y al infierno) con aquellos relativos al cuerpo y al estado de salud.

Definitivamente, la obsesión por la salud y la apariencia del cuerpo es una de las características más destacadas de la cultura moderna occidental. El hombre, que no puede vivir sin un referente trascendente o, lo que algunos llaman, sin una religión, ha sustituido los viejos dioses, santos y devociones por unos nuevos, si bien más laicos y menos “trascendentes”.

Efectivamente, hace apenas medio siglo, la religiosidad, entendida como vinculación con lo trascendente y lo espiritual, inundaba casi todos los aspectos de las sociedades occidentales, como todavía inunda a ciertas sociedades orientales. Dependiendo de culturas y sociedades, en algunas el cambio se ha producido antes y en otras después. El estado del espíritu y la moral (“estar en pecado” o “estar en gracia de Dios”) eran los grandes dilemas del cristiano. El cristianismo de esa época (y, en ciertas corrientes cristianas, si bien minoritarias, todavía de ahora) ponía mucho énfasis en los temas relacionados con el pecado y la salvación o condenación del alma. El miedo al diablo y al infierno (y como consecuencia, al pecado, causa de la condenación) era quizás el más dominante entre la gente.

La secularización que han sufrido estas sociedades en estas últimas décadas ha ido relegando al rincón de los recuerdos a las creencias religiosas: hoy la asistencia a las iglesias en muchos países de Europa está por debajo del 20 ó 30%, en comparación con el 70 u 80% de hace apenas medio siglo. Los practicantes de la religión son cada vez más los adultos y ancianos de generaciones pasadas, pero los jóvenes son cada vez más los grandes ausentes de las iglesias. Estados Unidos, donde el desarrollo económico no ha ido paralelo con el desarrollo cultural de grandes sectores de su población, es quizás la excepción, por el gran poder que las sectas protestantes fundamentalistas todavía tienen, sobre todo el llamado “cinturón de la Biblia” de los estados del centro.

### **El surgimiento de la nueva religión del cuerpo**

Hace unas décadas, el tema de salud, nutrición y el *estar en forma* (“fitness”, para los devotos extremos del culto a la corporeidad) apenas ocupaban en los medios de comunicación espacios marginales o eran simplemente temas de noticia de tercera página. Hoy los medios escritos y los programas televisivos y radiales dedicados a la nueva religión del cuerpo son legión. Ni hablar de la publicidad del sin fin de productos, medicinales, alimenticios, deportivos o de gimnasia.

Los jóvenes de antes no se preocupaban de la salud o de la nutrición a no ser que sufriesen una enfermedad seria. Hoy, las nuevas hordas de personajes “light” (desde metro-sexuales hasta aspirantes fracasadas a top models) están tan obsesionados con la salud y estado de forma del cuerpo que el espejo, la báscula, el agua embotellada, los re-hidratantes light, las cremas para la piel, los desodorantes, los maquillajes, los nutricéuticos, y los alimentos orgánicos e integrales son los nuevos instrumentos religiosos en reemplazo del agua bendita, la hostia, el incienso y las velas.

Las clínicas de cirugía estética, los gimnasios, los salones de belleza, los “spa” y otras instalaciones deportivas, de belleza y salud han sustituido a las iglesias y santuarios, y la parafernalia deportiva y de gimnasia (la increíble variedad de ropas, equipos y accesorios) ha sustituido a escapularios, reliquias, estampitas, rosarios, medallas, hábitos y otros implementos religiosos. Satanás y el pecado son ahora el sobrepeso, los alimentos ricos en calorías, el colesterol, los triglicéridos, la celulitis, las arrugas, la vejez, y otras fobias modernas relativas al cuerpo.

Los dogmas de fe antiguos han sido sustituidos por “estar en forma”, la “línea” y el peso corporal perfecto, la dieta perfecta, el cutis perfecto y los bajos índices de colesterol y de triglicéridos. Los santos y vírgenes,

modelos de las generaciones antiguas, han sido sustituidos por las *top models*, los deportistas, los cantantes y los artistas de cine o televisión, todos con caras y cuerpos perfectos. El culto a la santidad (personas en las que primaban los valores espirituales, al margen de edad o estado o apariencia física) ha sido sustituido por el culto a la juventud, a la belleza física y a la corporeidad.

El espíritu aquí es secundario. Hubo un tiempo en el que la gente admiraba y exaltaba no sólo los méritos y cualidades de los santos, sino las de los poetas, talentos de las artes plásticas, filósofos o sabios en general. Baste leer las tradiciones de Ricardo Palma para verificar quiénes eran los héroes de Lima hace siglo y medio o dos siglos: los ganadores de las justas poéticas, los abades de los conventos y los predicadores “pico de oro” estaban en el centro de la actividad social. Hoy, el músculo, el perfil francés, el bronceado del Caribe, la cintura, el trasero o el busto se convierten en las cualidades más admiradas y envidiadas por un gran sector de las nuevas generaciones en muchos de los ídolos modernos.

### **La trivialidad de los nuevos dogmas**

La fragilidad de los nuevos dogmas de la religión del cuerpo se manifiesta en su precariedad: según un reciente estudio realizado en EE.UU., el promedio de años que dura un consejo médico (relativo a un medicamento, alimento o nutricional) antes de ser sustituido por otro es de apenas cinco años. Lo que antes era malo (como el pescado azul, los huevos o los embutidos de cerdo) resulta que ahora es bueno, y viceversa.

Pero esto no les importa mucho a los millones de devotos de la nueva religión. Lo que sí está más que asegurado es que, si alguien quisiera seguir a rajatabla todos los consejos sobre dietas, hábitos de consumo, y medicamentos “maravillosos” para el bienestar del cuerpo se volvería auténticamente loco y, seguramente, podría en serio riesgo su salud.

La autoridad de los oficiantes de la nueva religión son un pálido reflejo de las antiguas: los nutricionistas, estilistas, cirujanos estéticos, masajistas, entrenadores personales (“personal trainers”, para los iniciados en el culto) han sustituido a los curas, confesores y asesores espirituales. Las posesiones diabólicas han sido sustituidas por enfermedades modernas como la anorexia y la bulimia, y los apestados de antes (los “pecadores” públicos, como prostitutas, libertinos y ateos) han sido sustituidos por los obesos, los feos de misericordia, y los viejos en general. Parafraseando a los fascistas de los años 40, el nuevo lema de las generaciones modernas parecería ser: “¡Viva el cuerpo, y muera el espíritu”!

Está más que claro que la liberación de las opresivas cadenas de la religión, proclamada y aclamada por tantos ilustrados, agnósticos y neoliberales, en realidad no es tal: simplemente han sido sustituidas por otras más ramplonas y mundanas, pero no menos esclavizadoras y, para preocupación de muchos, mucho más caras: los elementos del “culto” de la nueva religión cuestan mucho más que los del antiguo.

La nueva religión, al contrario de la antigua, que se veía reducida en la mayoría de los casos a espacios (iglesias) y tiempos (domingos y fechas religiosas) hoy invade hasta los más recónditos espacios de la vida de las personas. El espejo y la balanza han sustituido al confesonario, y se han metido en casa.

Dicen que sarna con gusto no pica, pero esta sarna sí que pica, y si por unas arrugas, unos kilitos de más y una curva imperfecta en la cintura o en el trasero la gente sufre torturas inimaginables, llegando a situaciones auténticamente patológicas y comportamientos totalmente autodestructivos, nos podemos imaginar lo que pasa con la gente que ha puesto todo su corazón, no en un tesoro material (como dice el cada vez más olvidado Evangelio), sino en la apariencia de un cuerpo marchitable y perecible, cuando éste envejece...

Ése, sin duda, es el infierno de la nueva religión... ¿Alguien conoce, sin embargo, dónde está su cielo?...

JOSÉ ÁLVAREZ ALONSO  
*IIAP- Iquitos-Perú*

## El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo

En su momento, a la hora de componer mi obra *La catequesis en España, Historia y textos*, di cuenta, gracias a la información bibliográfica, de una *Doctrina christiana*, con un título exacto, pero a la vez inexpresivo por ausencia de detalles, cuyo autor era Gaspar de Olmedo. La obra había sido impresa en Alcalá de Henares, en el taller de Sebastián Martínez, el año 1574<sup>1</sup>. Era, por tanto, uno de los numerosos catecismos del siglo XVI, cuya riqueza se despliega a razón de un catecismo por cada año del siglo. Pero carecía de más datos, así como de conocimiento directo de la obra, o de alguna referencia precisa.

La información que proporciona Palau, el prestigioso bibliógrafo, permite deducir que había visto la obra, o que disponía de información indirecta, pero precisa. Sus palabras son: «OLMEDO (Gaspar). Doctrina Christiana. Impreso en Alcalá de Henares por Sebastián Martínez, 1574. Hoja gran folio a 4 colums. orlada»<sup>2</sup>. Más adelante, en su magnífica obra sobre *La imprenta en Alcalá de Henares*, Martín Abad se hace eco de la información procedente de Palau<sup>3</sup>. Y parecía que había que aceptar con resignación que ahí se terminaban todas las pesquisas e información sobre la obra.

Sin embargo, el tesón y trabajo de José María Torres Pérez ha supuesto un salto cualitativo, al dar noticia cumplida y exacta de la obra, y del ejemplar conservado<sup>4</sup>. Y cuando señala certeramente que son «nuevos» es porque hasta hace un par de años eran inéditos, y no habían sido exami-

---

<sup>1</sup> L. RESINES, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, 195.

<sup>2</sup> PALAU, *Manual del librero hispanoamericano*, n. 200.900.

<sup>3</sup> J. MARTÍN ABAD, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros, 1991, 957.

<sup>4</sup> J. M. TORRES PÉREZ, *Tres nuevos pliegos de cordel*, en "Príncipe de Viana" 67 (2006) nº 239, 1017-1032.

nados los impresos a que se refiere. El propio Torres da cuenta del descubrimiento de éste, junto con otros dos impresos, (*Memorial de como se ha de rezar el rosario de nuestra señora*, y también *Oraciones para el artículo de la muerte muy deuotas y provechosas al enfermo. Han se de dezir con mucha deuocion*), que se conservan en el Archivo General de Navarra, Procesos 67311. Lleva a cabo la descripción bibliográfica de los tres escritos, y después hace un estudio más detallado de la *Doctrina Christiana* (páginas 1023-1026), que incluye una reproducción, que, por su tamaño, únicamente proporciona una idea de lo que es el texto y su contenido.

Después de obtener una reproducción fiable, pretendo dar a conocer y examinar con algo más de detalle esta *Doctrina*, afortunadamente recuperada del silencio.

La descripción bibliográfica de Torres Pérez es como sigue:

«1. Olmedo, Gaspar.

Doctrina christiana: aqui se contiene vna doctrina christiana, muy necessaria para todo el fiel christiano, y vna institucion [sic] como deue de oyr la missa y vna confession y alumbramiento de nuestra sancta fee / compuesta por Gaspar de Olmedo, andante en corte de su Magestad, vezino de la villa de Valladolid..

Impresso con licencia de los señores del consejo real, en Alcalá de Henares: por Sebastian Martinez. Fuera de la puerta de los Sanctos Martyres. 1574.

1h.: il.; Doble fol. (47 x 35 cm)

Impresa por una sola cara.- L. gót., texto a cuatro col.- Partiendo las columnas centrales va un grab. xil.: Cristo en la cruz».

Su descripción, salvo un par de detalles insignificantes es exacta, y, por cotejo con la de Palau, puede observarse que la diferencia fundamental entre las dos descripciones es que Palau señala al final una orla, que no existe (Sí figura en las *Oraciones para el artículo de la muerte...*, lo que pudo dar origen a la confusión de Palau).

#### LA OBRA

Teniendo presente la descripción de Torres Pérez, me veo en la precisión de añadir algunos otros detalles que ha omitido y que proporcionan una idea más exacta de este impreso. Tiene un título centrado en la página en la línea primera, destacado con letra de mayor cuerpo que en el resto del impreso; dice escuetamente «Doctrina Christiana», lo que da por

válidas las descripciones y referencias a las que he aludido antes. A continuación, a plana completa, pero en progresiva disminución al estilo de los colofones, hay cuatro líneas, que bien pueden considerarse prolongación del título, y que proporcionan valiosa información: «Aqui se contiene vna Doctrina Christiana, muy necessaria para todo fiel christiano, y vna institucion como deue de oyr la missa. Y vna confession y alumbra | miento de nuestra sancta fee. Compuesta por Gaspar de Olmedo, andante en corte de su Magestad, vezino de la villa de Valladolid. Dieron | licencia y prouision real al sobre dicho Gaspar de Olmedo los señores del muy alto consejo de su Magestad, | para que la pudiesse hazer imprimir».

Al final, como pie de imprenta, a la vez que duplica la noticia de que el impreso dispone de licencia para ser impreso, aparece, el colofón siguiente, dispuesto en dos líneas que no llegan a ser a plana completa, dada su brevedad, en relación con la anchura de caja del impreso (27 cm): «Impresso con licencia de los señores del consejo real, en Alcalá de Henares, por Sebastian Martinez. Fuera de la puerta | de los sanctos Martyres. Año de mil y quinientos y setenta y quatro».

Entre el encabezamiento y el pie de imprenta figura el texto distribuido en cuatro columnas. Un poco antes de llegar a la mitad de la longitud de las columnas, entre la tercera y la cuarta, consta, como ya ha aparecido, un grabado en xilografía, de 5,2 x 4,2 cm, con la escena de la crucifixión: en el centro está Cristo en la cruz; a la izquierda del espectador están María y Juan, de pie, y María Magdalena (?) arrodillada; a la derecha del espectador, tres personajes en pie, que pueden ser soldados (aparece una lanza), autoridades o sumos sacerdotes.

Hay, además un detalle particularmente importante. Dada la amplitud del pliego y lo poco cómodo que resultaba su manejo, especialmente a la hora de guardar y conservar el impreso, éste ha sufrido dos dobleces. El primero, de arriba hasta abajo, a 22 cm del extremo izquierdo del papel, y el segundo, horizontal, a 31 cm del extremo superior (los dos, aproximadamente a un tercio de las medidas totales. Doblado de esta forma, el pliego resultaba más manejable, pues sus medidas quedaban en 31 x 22 cm, las de un folio aproximadamente. Pero esto ha llevado aparejado que en el lugar de los dobleces, tanto en el vertical, como en el horizontal, se ha perdido parte del texto impreso, por efecto del agua, o de la luz. La pérdida en algunas líneas es total, en tanto que en otras es sólo parcial, porque se intuye parte al menos de lo impreso, lo cual permite una reconstrucción casi íntegra. En consecuencia, es posible saber todo lo que dice, menos algunos pasajes. Como las columnas tienen una anchura de 6,5 cm, la parte

perdida no es tan notable cuando falta una línea de una columna, y la reconstrucción permite restituir casi todo lo que el impreso contenía.

#### EXAMEN DE LA *DOCTRINA*

El título indica con verdad que contiene «vna Doctrina Christiana, muy necessaria para todo fiel christiano, y vna institucion como deue de oyr la missa. Y vna confession y alumbramiento de nuestra sancta fee». Podría deducirse que está integrada por tres apartados:

- vna Doctrina Christiana, muy necessaria para todo fiel christiano,
- vna institucion como deue de oyr la missa,
- vna confession y alumbramiento de nuestra sancta fee,

aunque en realidad no es así, y sólo aparecen dos: 1º. La forma de oír misa; y 2º. La explicación de la fe cristiana. Por tanto, la indicación inicial no es más que una especie de título que engloba todo cuando aparece en las dos secciones señaladas.

#### INDICACIÓN SOBRE EL MÉTODO

Altero muy levemente el orden para poder examinar la obra la cierta claridad. La explicación sobre cómo debe oírse la misa lleva un segundo título o epígrafe, que aparece más adelante, al examinar esta sección. Pero a continuación de dicho epígrafe, prácticamente al comienzo del catecismo, antes de entrar en el texto, figura una indicación metodológica que precisa: «Va por preguntas y respuestas», como así sucede en todo el desarrollo posterior. Las preguntas son generalmente breves, concisas y claras, y las respuestas siguen la misma tónica. Cada una de las preguntas está señalada en el impreso con la indicación «pregunta», o sus abreviaturas «pr.» o «pre.». Las respuestas aparecen precedidas siempre del signo tipográfico «R», que equivale a respuesta o, en los libros litúrgicos, a responsorio, que es lo mismo en definitiva.

¿Quién hace las preguntas, y a quién están formuladas? No se dice expresamente. Podría suponerse que el educador (sacerdote, maestro, padre) pregunta al alumno (catecúmeno, discípulo, hijo). No lo aclara tampoco el hecho de que en dos ocasiones, al comienzo mismo de la instrucción sobre la misa, y al inicio de la segunda parte de la doctrina cristiana, aparezca la palabra «hermano» que el interrogador dirige al interrogado. ¿Podría tratarse de un catecismo para ser usado entre iguales, entre niños, para que uno preguntara a otro? Nada lo impide así, pero tampoco hay dato alguno concluyente en esa dirección precisa. El otro

aspecto, como es el trato respetuoso de «vos» y numerosos verbos en la segunda persona del plural, tampoco es concluyente de nada: se trata de una forma habitual en el XVI, empleada también para dirigirse a los niños, como sucede en el catecismo de Astete.

El diálogo se mantiene entre dos personas, que bien pueden ser el catequista y el catequizando, con todas las variantes que pueden resultar intercambiables, sin que nada de fondo se altere. En el catecismo de Astete, aparece, casi en penumbra, un tercer interlocutor, el maestro, que interviene en ocasiones de forma muy discreta, promoviendo el avance del diálogo. En este caso no es así. Y el catequista es quien introduce algunas frases que provocan un salto a otra cuestión: «Ya hemos visto cómo...». Es un diálogo entre dos personas, una que pregunta, y otra que responde. Quien pregunta es conocedor de las respuestas, que es precisamente lo que tiene que responder su alumno; y porque aprueba y da por válidas sus contestaciones, decide dar el paso a la cuestión siguiente, con esa frase laudatoria que podría entenderse también en el sentido de «ya hemos visto cómo *sabéis bien lo anterior*; veamos cómo...».

Las preguntas que figuran en el estado actual de conservación del original son 98. Pero es evidente que ha desaparecido una, en las líneas dañadas, que me ha sido posible reconstruir. Son, por tanto, 99 preguntas. Éstas se agrupan en dos secciones de la siguiente forma:

- Explicación sobre cómo oír misa: 18 preguntas
- Explicación sobre la doctrina cristiana: 81 preguntas (con una dañada y recuperada).

#### VNA INSTITUCIÓN CÓMO DEUE DE OYR LA MISSA

La primera sección aparece con esta indicación en el título. A Torres Pérez le produce una cierta extrañeza la palabra «institución», pero no es infrecuente encontrarla en la literatura catequética del siglo XVI, como equivalente a «instrucción», que evoca en nuestras mentes del siglo XXI la idea de enseñanza como lo sugería la otra palabra en las mentes del XVI<sup>5</sup>. Ahora bien, cuando se pasa del enunciado del título al texto propiamente dicho, aparece para esta sección otro segundo título, que no

---

<sup>5</sup> Calvino denomina así su obra más célebre *De institutione christiana* (*Institución de la Religión Christiana en Romance*, Wittenberg, 1536); Pedro de Soto titula su catecismo, en la edición latina, *Institutio Christiana* (Augsburg, 1548), y Dionisio de los Santos, obispo de Cartagena de Indias la utiliza también en *Breue y muy sumaria institución de grande utilidad para enseñar los nuebos en la fe...* (ms. 1577).

trata de invalidar el primero, sino, en todo caso, servir como epígrafe introductorio: «Instrucción cómo el christiano deue oyr la missa». En realidad nada cambia de uno a otro más que la indicación de que se destina al cristiano, lo que es obvio por otra parte.

Las 18 preguntas que constituyen esta sección siguen el derrotero del comportamiento diario del cristiano, desde el momento mismo en que se despierta. Comienza por sus oraciones habituales, junto con el ofrecimiento a Dios de las obras del día. Además, la invitación de ir a la iglesia a oír misa. Esta afirmación introduce una pregunta (la tercera) que se refiere a la iglesia como templo, como edificio, cuya función es que «vayan los christianos a adorar y alabar a dios en ella». No hay indicación alguna de que el cristiano adore a Dios en cualquier lugar y que no resulta imprescindible el edificio para encontrarse con Dios, siguiendo la enseñanza de Jesús (Jn. 4, 21). Una vez llegado al templo, ha de santiguarse con agua bendita, y dejar los malos pensamientos y recogerse en oración adorando a Dios. La mejor forma de alabanza a Dios es oír misa, y desde la pregunta octava hasta la decimoséptima explica paso a paso los momentos más importantes de la misa, y cuál ha de ser el comportamiento, la postura externa, los signos de respeto, y la actitud interna que ha de mantener; incluye oraciones o indicaciones de que el fiel emplee algunas de las oraciones habituales (credo, salve, confesión general) más otras sugerencias sobre su comportamiento externo e interno. Quiero destacar especialmente la pregunta décima sobre lo que ha de tener en cuenta al momento del evangelio, cuya estupenda respuesta es: «Tengo de estar en pie, quitada la caperuza, y oírle con devoción, porque son palabras que nos habla Dios». Nada frecuente enseñanza, en un momento, como el siglo XVI, en que los cultos humanistas eran capaces de entender lo que proclamaba el texto evangélico, pero que resultaba críptico para la mayoría inculta. Pese a lo cual, la enseñanza que se inculca estriba en la postura externa, la actitud de atención, y la valiosa razón, porque lo que se dice y proclama es nada menos que la palabra de Dios.

Hay al final otra pregunta, la decimoctava, con tono conclusivo, porque si ha inducido a la presencia y atención en la misa, se interesa por la misma celebración: «Ya hemos visto como aueys de oír la missa, pero sepamos que cosa es missa? R̄ Es una embaxada entre Dios y los hombres, la qual embaxada lleua el sacerdote de parte de toda la yglesia, pidiendo a dios por Jesu christo nuestro señor, hijo suyo, aya misericordia de todo el pueblo christiano, donde le ofrece a Jesu christo, Dios y hombre verdadero, y todos los meritos de su passion y vida, ansi mesmo ofrece las ora-

ciones de toda la yglesia». Curiosa y preciosa explicación: la misa como embajada entre Dios y los hombres; el sacerdote como embajador o intermediario, que ofrece a Dios las oraciones y súplicas de la Iglesia (aquí aparece la comunidad de creyentes, y no el edificio, del que ya había hablado). Es palpable el tono tridentino, pues las oraciones de los cristianos están avaladas no por su propia valía, sino por los méritos de Jesucristo. Sin ser una definición cuajada con tonos teológicos precisos, no está desprovista de ellos, pero tampoco resulta una respuesta difícil: la imagen de la embajada, con la actitud de súplica colectiva, es lo bastante expresiva como para que sea captada por lectores que no tuvieran una exquisita preparación<sup>6</sup>.

Las preguntas de toda esta primera sección, sobre el modo de oír misa, son enteramente originales de este texto de Gaspar de Olmedo, y, aunque tienen algún parecido con otras explicaciones sobre la misa, no hay más coincidencia que la de abordar la misma cuestión, sin que exista dependencia alguna que yo pueda señalar. Tales son la que hizo en su *Breve doctrina* Hernando de Talavera –como texto continuo, no como preguntas y respuestas–; la de Domingo de Soto en *Summa de Doctrina Christiana*, que tampoco utiliza las preguntas; o la de Martín Pérez de Ayala en su *Catecismo para instruccion de los nuevamente convertidos de moros*, con una explicación parecida muy de lejos.

#### VNA CONFESION Y ALUMBRAMIENTO DE NUESTRA SANCTA FEE

De la misma forma que la primera sección disponía de una breve frase introductoria, la segunda también tiene un entradilla propia: «Aquí se contiene vna confession y alumbramiento de nuestra fe en quatro partes».

Emplea, como en el título del impreso, las dos palabras «confesión y alumbramiento»; ninguna de las dos es frecuente para designar el contenido de lo que sigue, que es, en realidad, una explicación o presentación –incompleta– de algunos aspectos relacionados con la fe. Le cuadra mucho más la expresión que encabeza el título, y que abarca la totalidad: «Doctrina christiana», que, por otra parte, resulta mucho más frecuente y natural, tanto hoy, como en la época en que se escribió. Podría entender-

---

<sup>6</sup> La pregunta decimosexta queda interrumpida por una deficiencia en el doblez del pliego original. Dice: «Pr. Quando el sacerdote rescibe el sanctissimo sa[cramento]...» El texto legible continúa: «...esperança y carid[ad]». Pero falta una línea entre los dos fragmentos. La reconstrucción hipotética podría ser: «Pr. Quando el sacerdote rescibe el sanctissimo sa[cramento], qué debéis hacer? & Unirme con él y hacer actos de fe, esperança y carid[ad]».

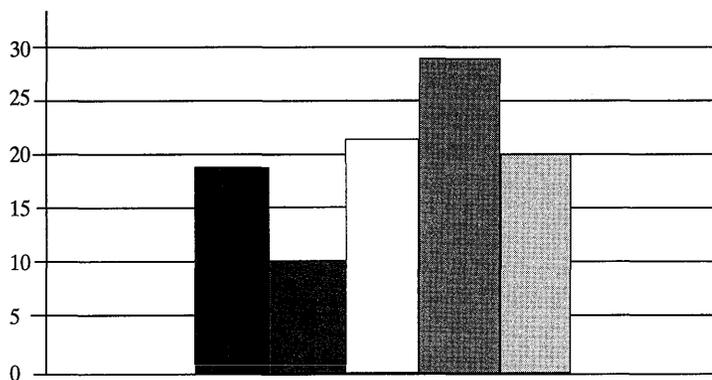
se la palabra «confesión» como sustantivo equivalente a confesar o profesar la fe. O también en el mismo sentido que utilizaron los luteranos, «protestar» la fe sentida; pero es evidente que emplear este último verbo en época de tensión y conflicto no era lo más adecuado; por lo cual la expresión «confesión» resultaba válida pues carecía de cualquier connotación no deseada.

Y el otro sustantivo utilizado, «alumbramiento», más extraño aún que «confesión», puede entenderse simplemente como dar a luz, alumbrar o poner a la consideración de cualquiera lo que se profesa y siente en el interior. Pero es un uso excepcional cuando se utiliza para presentar la fe cristiana católica. En ningún catecismo de los que conozco aparece la inusual combinación de «confesión y alumbramiento»; ni por separado, ni menos aún unidas ambas. Sin embargo, el hecho de que lo repita en el título, y en la entradilla de esta segunda sección muestra que no es algo casual o improvisado, sino pensado.

El otro dato que aporta esta entradilla es que lo que presenta toda la segunda sección de la *Doctrina* lo articula «en cuatro partes». En consecuencia, el esquema total de la *Doctrina* es éste:

- Sección primera: Cómo debe el cristiano oír la misa
- Sección segunda: Confesión y alumbramiento de nuestra fe
  - Parte primera - Origen de las oraciones
  - Parte segunda - Señal de la cruz; contenidos de la fe
  - Parte tercera - Nombre de cristiano; virtudes; sus obligaciones
  - Parte cuarta - Uso de las oraciones; trato a los santos y a Dios.

Son, pues, cinco breves apartados, en dos secciones, la primera de las cuales ya he comentado, por lo que paso al comentario de las cuatro que constituyen la sección segunda.



■	Oír misa	■	1ª parte
□	2ª parte	■	3ª parte
■	4ª parte		

La primera parte incluye 10 preguntas (desde la 19 a la 28); la segunda parte está formada por 22 preguntas (desde la 29 a la 50); la tercera parte la forman 29 preguntas (contando con las líneas desaparecidas, pero recuperadas, desde la 51 a la 79); la cuarta parte se constituye con 20 preguntas (desde la 80 a la 99). En total, pues, 81 preguntas, a las que hay que sumar las 18 de la sección primera.

Las indicaciones con que acabo de describir el contenido de cada una de las cuatro partes no figuran en el texto, y sólo pretenden servir de orientación para situar lo que ofrecen esas cuatro partes. Son bastantes los catecismos que agrupan la materia que presentan en cuatro partes, que pueden estar dispuestas en orden diverso, pero que, en un esquema clásico, contemplan: 1º. El credo; 2º. La oración; 3º. Los mandamientos; 4º. Los sacramentos. La presente *Doctrina* no se ajusta a ese esquema (fuere cual fuere el orden en que dispusiera la materia), y, al comparar los contenidos, es fácil deducir dos cosas: que esta *Doctrina* es con toda evidencia incompleta, y que existe casi una duplicación, no enteramente exacta, entre la primera y la cuarta parte de ella.

Esquema clásico	Esquema de la <i>Doctrina</i> examinada
1º. El credo;	Origen de las oraciones
2º. La oración;	Señal de la cruz; contenidos de la fe
3º. Los mandamientos;	Nombre de cristiano; virtudes; sus obligaciones
4º. Los sacramentos.	Uso de las oraciones; trato a los santos y a Dios.

El esquema clásico de multitud de catecismos tiene, previa a las cuatro partes señaladas, una introducción que versa sobre el nombre de cristiano y la señal de la cruz. Lo correspondiente a tal introducción, aquí se encuentra en las partes segunda y tercera; y las partes primera y cuarta, sobre las oraciones, se acomodan al apartado segundo del esquema clásico presentado. La laguna que aparece en torno al contenido del credo, de los mandamientos y de los sacramentos resulta demasiado llamativa, pero imposible de soslayar.

### CARENCIAS EN LA *DOCTRINA*

He señalado ya la primera y principal carencia, como es la de omitir lo relativo a credo, mandamientos y sacramentos. En descargo del autor, es preciso afirmar que disponía en el pliego de un espacio limitado, que no permitía, como sucede en otros catecismos, añadir un número de preguntas, que luego se dispusieran en forma de cuadernillo con un número ajustado de páginas. Pero, precisamente porque disponía de un espacio preciso y concreto, cabría esperar que preguntas de menor entidad hubieran cedido paso a otras de mayor relevancia objetiva; y también que hubiera evitado repeticiones innecesarias.

Otra carencia destacable es que no aparecen en la *Doctrina* de Gaspar de Olmedo los formularios de las oraciones, que simplemente da por supuestos, y a los que hace alusión en varios momentos, como un lugar común que no fuera necesario repetir, por ya sabido. Así, al credo se refiere en las preguntas 1<sup>a</sup>: lo que debe hacer al levantarse; 13<sup>a</sup>: en la elevación de la misa; 22<sup>a</sup>-23<sup>a</sup>: origen y finalidad del credo; 49<sup>a</sup>: el credo da seguridad al creyente; 72<sup>a</sup>: contiene lo que se debe creer. En las preguntas 49<sup>a</sup> y 72<sup>a</sup> pone en paralelo, como solía ser muy habitual, el credo con el formulario, muy enraizado en España, denominado los artículos de la fe, que disponía las mismas afirmaciones en dos septenarios.

A la salve se refiere en las preguntas 17<sup>a</sup>: recitarla al final de la misa; y 23<sup>a</sup>: sobre el origen de esta oración. Al padrenuestro dedica las preguntas 19<sup>a</sup>: su origen; 20<sup>a</sup>: su finalidad; y 25<sup>a</sup>-28<sup>a</sup>: su condición de oración mejor que las otras. (Llama la atención que no recomiende su rezo precisamente en el transcurso de la misa). Al avemaría dedica la pregunta 21<sup>a</sup>: su origen. Otros formularios, habituales en otros catecismos del XVI son los actos de fe esperanza y caridad, a los que dedica la pregunta 16<sup>a</sup> (reconstruida), más la explicación que ofrece de cada una de estas tres virtudes. Por último, alude también a los dones del Espíritu Santo (pregunta 79<sup>a</sup>), aunque tampoco conste el formulario usual. Es preciso añadir que en la pregunta 90<sup>a</sup>, centrada sobre la reverencia a los santos, explica que les dirige el padrenuestro, avemaría, credo y salve; y cuando explica el motivo de su empleo en la pregunta siguiente –la 91<sup>a</sup>– se centra únicamente en el hábito que justifica el uso del padrenuestro, mientras silencia el resto.

Hay silencio absoluto sobre los mandamientos, a los que únicamente se refiere de manera global, en la pregunta 73<sup>a</sup>, cuando indica que el cristiano ha de cumplir los de Dios y los de la Iglesia. Sobre los sacramentos ocurre algo similar, pues no hay una explicación de cada uno, y la alusión que hace de ellos es fragmentaria. Remite al bautismo –pregunta 55<sup>a</sup>–

cuando enseña que el cristiano es ungido en el bautismo; y después –pregunta 79ª– al incluirlo en los medios sobrenaturales de que dispone el cristiano. Sobre la eucaristía, toda la primera sección –preguntas 5ª a 18ª– versan sobre la conducta del cristiano durante la celebración; y las preguntas finales –preguntas 98ª y 99ª– enseñan la presencia de Cristo en la hostia consagrada. No hay más alusiones a los sacramentos, porque no se puede incluir la que consta en la pregunta 5ª, sobre el perdón de los pecados veniales por efecto del agua bendita.

También consta un grave silencio sobre el contenido de las afirmaciones detalladas del credo, salvo una explicación sintética de dos misterios en particular: el de la Trinidad, que se invoca con la señal de la cruz –pregunta 42ª–, y el de la redención, al que se alude al recordar la muerte de Cristo –preguntas 32ª y 46ª–.

Otra omisión notable es que, mientras interroga quién es la virgen María –pregunta 86ª–, no aparezca una enseñanza similar sobre quién es el Espíritu Santo. Es cierto que alude a él en varios momentos, pero sin que haya una clarificación nítida, dando por supuesto que es algo sabido; se refiere a él al nombrarlo al santiguarse –pregunta 42ª–; al indicar que unge a Cristo –pregunta 53ª–; al mencionar globalmente sus dones –pregunta 79ª–; y al enseñar que alumbró a la Iglesia –pregunta 64ª–. Por la misma razón de darlo por supuesto, no hay explicación alguna sobre qué es la Iglesia, como comunidad de cristianos, aunque haya una pregunta –la 3ª– sobre el templo, el edificio.

#### EXPLICACIONES QUE INCLUYE LA *DOCTRINA*

He preferido hablar primero de las carencias y después de las explicaciones que aparecen, o, si se prefiere, de los aciertos.

La *Doctrina* habla de las virtudes de fe, esperanza y caridad. En la reconstrucción que permite la pregunta 16ª se intuye la recomendación de que el cristiano haga actos de fe, esperanza y caridad en el momento en que el sacerdote comulga; y, aunque no lo formule así expresamente, aparecen esos actos de afirmación de las tres virtudes teologales con las palabras que invita a que el creyente pronuncie en el momento en que el sacerdote eleva la hostia consagrada –pregunta 12ª–. Además, en la pregunta 57ª se refiere a ellas como dones recibidos en el bautismo, y explica con detalle cada una en particular: fe –preguntas 58ª-64ª–; esperanza –preguntas 65ª-67ª–; y caridad –pregunta 68ª–.

Otra cuestión que aborda es la de la señal de la cruz –preguntas 1ª, 4ª, 31ª-44ª, y 46ª–. Es patente que concede a esta cuestión mucha importan-

cia; habida cuenta que desde la 31ª a la 44ª son catorce preguntas, a las que añadir las otras tres señaladas, son 17 cuestiones sobre la cruz. Cabe preguntarse si son demasiadas, teniendo a la vista las carencias y lagunas que he apuntado; consigue una explicación detallada de la cruz, su empleo, la doble modalidad de signar y santiguar, los porqués de cada detalle. Pero tan extensa proliferación no hace más que dejar en el silencio otros aspectos básicos que un cristiano debería saber.

Emplea Gaspar de Olmedo en su *Doctrina* una frase acuñada, propia del XVI, y de amplia solera: la de «tener y creer» la fe, como expresión del íntimo convencimiento. Aparece en las preguntas 47ª-50ª, cuatro preguntas, con las cuales da la impresión de engolfarse en una redundancia, por el deseo de dejar claras las cosas. No es el único catecismo del XVI que hace esto mismo, pero la intención que persigue el autor es la de dejar claro que el convencimiento personal del cristiano se identifica con el de toda la Iglesia. Se trata de una afirmación de evidente cuño católico frente a la negativa luterana de aceptar la Iglesia, por su convencimiento de la inutilidad de sus intervenciones, frente a la fe en Dios, sin intermediarios. Lo llamativo es que, frente a la reiteración de las cuatro preguntas indicadas, resultan aún muchísimo más valiosas las preguntas 63ª y 64ª: una habla de la fe corroborada por los profetas y los concilios en la Iglesia; y la otra explicita el acompañamiento del Espíritu Santo, para librarla de error. El hecho de remitir abiertamente a los «santos concilios» tiene una resonancia tridentina innegable, aunque aparezca en un plural que incluye concilios precedentes. También tiene un claro sentido de reafirmación en la fe tridentina la presentación que ofrece de las imágenes –preguntas 87ª y 96ª–, y de los santos –pregunta 89ª– tras haber hablado de María –preguntas 85ª-86ª y 88ª–.

Señalé como carencia la omisión de la oración del padrenuestro, supuesta por el autor. No sucede así con la explicación concisa que da de cada una de sus peticiones: da por sentada la frase correspondiente, y pasa a explicar el recto sentido que se debe dar al pronunciarla.

Hay tres aciertos más que tienen un denominador común: se refieren a Dios y al culto que el cristiano le debe. Aparece de forma muy nítida la adoración como un deber al comienzo del día, al entrar en la iglesia, y cuando fuere oportuno –preguntas 3ª, 6ª y 97ª; la única pega que hay que poner es que las dos últimas preguntas son prácticamente repetición, y, dado el poco espacio disponible, cabía otro enfoque que evitara duplicar la frase; además, ésta, que puede ser entendida como un formulario habitual –«Adórote señor Jesu christo, y bendígotte que por la tu sancta cruz redemiste al mundo»– figura dos veces, mientras otras oraciones y for-

mularios los da por supuestos y no constan en el impreso. La segunda cuestión referida a Dios son los deberes para con él, que concreta, de forma concisa, en amor, servicio y reverencia –preguntas 92<sup>a</sup>-96<sup>a</sup>-. La tercera son los beneficios que el cristiano recibe de Dios –preguntas 77<sup>a</sup>-79<sup>a</sup>– con los que cumplir su voluntad. Los agrupa en beneficios naturales (potencias del alma y sentidos corporales) y sobrenaturales (virtudes teológicas, virtudes cardinales y dones del Espíritu Santo). En otros catecismos más extensos todo esto aparecen en el apartado de los formularios; en éste se limita a enunciarlos.

#### AMBIENTE EN QUE SURGE ESTA *DOCTRINA* DE GASPAR DE OLMEDO

Cualquier persona que haya leído el texto objeto del estudio, y que conozca medianamente la catequesis del siglo XVI que le vio surgir, percibe que ha leído una parte de lo que consta en el catecismo de Astete, el primero de los dos que escribió y que así se ha designado siempre. Y la impresión, que brota en cuanto se empieza a leer la segunda sección se confirma una y otra vez, porque son casi las mismas afirmaciones, si bien no están ni en el mismo orden, ni con la misma abundancia que en el catecismo de Astete, dado que éste es mucho más extenso que el de Gaspar de Olmedo.

Al momento de estudiar a fondo el catecismo de Astete, señalé unas fuentes anteriores en el tiempo de las que se servía sin ningún género de duda, así como el clima envolvente en el que surge, y que, sin poder rastrear de forma absolutamente completa en una única fuente, impregna la mentalidad y los escritos de los autores que escribieron catecismos no demasiado extensos:

«En los catecismos y sinodales aparecían una serie de elementos fijos (versos, oraciones, jaculatorias...) que iban remitiendo constantemente a un origen más y más antiguo. Astete, Ripalda y sus contemporáneos, bien asistieran a un sínodo local, o bien compusieran un catecismo, se están sirviendo constantemente de *unas fuentes preexistentes comunes*, unos lugares comunes, en los que habitual y ordinariamente beben y se informan, con los que expresan su fe, y de los que se sirven a la hora de transmitirla a otros»<sup>7</sup>.

Esas *fuentes preexistentes*, no enteramente conocidas y a las que no se puede poner siempre nombre, permiten, en otras ocasiones detectar que lo que Astete tenía redactado en 1576, tenía precedentes concretos y conocidos en el catecismo de Juan de Ávila (1554), así como en los sín-

<sup>7</sup> L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, BAC, 1987, 407.

dos de Tuy (1528), Orense (1543), Astorga (1553), Sigüenza (1566), Granada (1573), Burgos (1575). También existe un asombroso parecido con la *Doctrina Christiana muy útil y necessaria, assí para los Españoles como para los naturales en lengua Mexicana y Castellana* (México, 1578), cuyo autor probable he asignado a Francisco de Pareja<sup>8</sup>. En la edición de esta obra mostré que el parecido de lo escrito a uno y otro lado del Atlántico sólo puede deberse a esa fuente común de la que habían bebido por igual los que marcharon a América y los que permanecieron aquí.

Con esos datos a la vista, el examen comparativo de la *Doctrina* de Gaspar de Olmedo obliga a situarla en el mismo clima que vio surgir el resto de los escritos catequéticos mencionados. Las fechas reducen aún más las diferencias, porque Gaspar de Olmedo la publica en 1574 y la de Gaspar Astete es de 1576, es decir, nada. A medida que van apareciendo más datos en una investigación siempre interminable, es posible corroborar la afirmación de un sustrato común que se impone con más y más evidencia. Es factible proponer algunas muestras de manera que lo que he enunciado no quede en afirmaciones gratuitas.

JUAN DE ÁVILA	FRANCISCO DE PAREJA	GASPAR DE OLMEDO	GASPAR ASTETE
<p>P. Qual es apellido del christiano? R. El nombre de Jesus. P. Por que? R. Porque como la cruz es donde fuimos redemidos y saluos del pecado, assi Jesus quiere dezir saluador: y por esto llamamos en nuestros peligros y trabajos a Jesu Christo que nos libre y salue dellos. P. Ya hemos visto como soys christiano por las señales que haueys mostrado: pero que tene-</p>	<p>P. Qué es lo que teneys y creey co-</p>	<p>[45] Pre. Quál es el apellido del Christiano? R El nombre de Jesús. [46] Pre. Por qué? R Porque como la cruz es donde fuimos redemidos y salvos del peccado, assi Jesús quiere dezir saluador, y por esso llamamos en nuestros trabajos y peligros a Jesús que nos libra y salva dellos. [47] Pr. Ya hemos visto como eres christiano, por las señales que habéis</p>	<p>P. Qué cosas son las que tenéis y creéis</p>

<sup>8</sup> L. RESINES, FRANCISCO DE PAREJA, *Doctrina cristiana muy útil y necesaria*, México, 1578, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

ys, o que creeys? R. Tengo y creo todo lo que tiene y cree la sancta madre yglesia.

P. Que es lo que tiene la sancta madre yglesia? R. Lo que yo tengo y creo.

P. Y que es lo que vos teneys y creeys, o que es lo que ella tiene y cree? R. Eso no me lo demandeys a mi que soy ignorante, que doctores tiene la sancta madre yglesia que hos sabran responder, pero tengo y creo lo que ella tiene y cree, especialmente los articulos de la fe, como se contienen en el credo.

P. Y como los teneys y creeys? R. Como ella los tiene y cree.

mo Christiano? R. Tengo y creo lo que tiene y cree la sancta madre yglesia catholica Romana.

P. Quién es la sancta yglesia catholica Romana? R. Toda la congregacion de los fieles Christianos cuya cabeza es el Papa.

P. Qué es lo que tiene y cree la sancta yglesia catholica Romana? R. Lo que yo creo y tengo.

P. Qué es lo que voy y ella teneys y creeys? R. Los Artículos de la fe, como se contienen en el Credo.

P. Y qué más? R. Eso no me lo preguntays a mi; Doctores tiene la yglesia que os sabrán muy bien responder.

mostrado: pero, qué teneis o creéis

R. Tengo y creo todo lo que tiene y cree la sancta yglesia.

[48] Pr. Y qué es lo que tiene y cree la santa madre yglesia? R. Lo que yo tengo y creo.

[49] Pr. Qué es lo que vos tenéis y creé[is lo] que ella tiene y cree?

R. E[ss]o no me lo preguntéis a mí que soy i[gnorante,] que doctores tiene la sancta [madre yglesia] que os sabrán responder a [esto. Pe]ro tengo y creo todo [lo que tiene] y cree, especialmente [los artículos de la] fe, que se contienen [en el credo.

[50] Pr.] Y cómo los tenéis [y creéis? R. Com]o ella los tiene y cree.

como cristiano? R. Las que tiene y cree la santa Iglesia Romana.

P. Qué cosas son las que vos y ella tenéis y creéis? Los Artículos de la fe, principalmente como se contienen en el Credo.

P. Además del credo y los Artículos, creéis otras cosas? R. Sí, Padre, todo lo que está en la Sagrada Escritura, y cuanto Dios tiene revelado a su Iglesia.

P. Qué cosas son esas? R. Eso no me lo preguntéis a mi, que soy ignorante; doctores tiene la santa Madre Iglesia que lo sabrán responder.

La sinopsis precedente es lo bastante concluyente como para que no pueda desconocerse el humus del que brotan estos catecismos sirviéndose de las mismas expresiones, los mismos acentos, idénticas frases acuñadas, referencias iguales, y, en definitiva, una enseñanza similar. Pero además aparece con nitidez, que las columnas primera (Juan de Ávila) y tercera (Gaspar de Olmedo) guardan un estrecho parecido, mientras que la segunda (Francisco de Pareja) y cuarta (Gaspar de Astete) se identifican más entre sí.

TEXTO DE LA *DOCTRINA CHRISTIANA* DE GASPAR DE OLMEDO

Llegado a este punto en la realización de este artículo, al descubrir la notoria similitud entre los catecismos de Juan de Ávila (1554) y Gaspar de Olmedo (1574), en las preguntas reproducidas, comencé el estudio comparativo sistemático, y pude comprobar sin la más mínima duda que lo que tenía ante los ojos, era el texto de la *Doctrina Christiana* de Juan de Ávila, únicamente en su parte interrogativa<sup>9</sup>, que aparece titulada como «Interrogaciones para la doctrina christiana. Dividese en quatro partes». No eran de Juan de Ávila las preguntas de la primera sección de esta *Doctrina*, que se ocupan de cómo oír misa. Pero el resto del escrito –lo que parecía que era doctrina de Gaspar de Olmedo–, no tiene de original más que algunos retoques y variaciones, que no impiden de ninguna manera reconocer la igualdad de fondo.

Consta a continuación el texto de la parte interrogativa de ambos catecismos, –«Interrogaciones para la doctrina christiana»– a doble columna, para que resulte más cómoda la mirada sinóptica entre ambos. He de hacer algunas advertencias indispensables para el texto que hasta ahora figuraba como de Gaspar de Olmedo. En primer lugar, he tratado de reconstruir las líneas que faltan total o parcialmente. El texto supuesto aparece entre corchetes; el cotejo con el texto primitivo ha facilitado la comprobación de lo que ya había reconstruido. En segundo lugar, he numerado las preguntas –cosa que no figura en el original– para facilitar la consulta; las he numerado entre paréntesis, para evitar la confusión con

---

<sup>9</sup> La obra catequética de Juan de Ávila lleva en la edición de 1554 el largo título de *Doctrina christiana que se canta. Oydnos vos por amor de Dios. Hay añadido de nuevo el rosario de nra. Señora y una instruccion muy necessaria ansi para los niños como para los mayores*. Tiene siete partes, de las cuales, la parte interrogativa a la que me refiero es la parte sexta. De la misma obra de Juan de Ávila se conocían hasta el momento presente tres ediciones: la de Valencia, al Molino de la Rovella, 1554; Medina del Campo, Francisco del Canto, 1558; y Valencia, Pedro de Huete, 1574. En una malhadada edición (*El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid, 27-30 noviembre 2000*, Madrid, Edice, 2002), que trastocó el trabajo presentado hasta convertirlo en sombra de sí mismo (L. RESINES, *Revisión de la Doctrina Christiana de Juan de Ávila*, *ibid.*, páginas 227-317) traté de ofrecer el texto crítico de la *Doctrina Christiana* de Juan de Ávila con las variantes que aparecen en cada una de las versiones. La novedad actual consiste en que precisamente el mismo año en que se publica una edición en Valencia, en 1574, se publica, camuflada, otra versión en Alcalá de Henares, en la cual sólo aparece la parte interrogativa (parte sexta). Hube de hacer una edición privada para subsanar los errores del trabajo a que me acabo de referir, así como para suplir su omisión en la nueva edición de las obras de Juan de Ávila, a pesar de las promesas apalabradas. Esta edición privada es: L. RESINES (ed.), *JUAN DE ÁVILA, Doctrina christiana que se canta. (Edición crítica)*, Valladolid, L. Resines, 2002.

los corchetes de las reconstrucciones. En tercer lugar he actualizado la ortografía (acentos, interrogaciones, sustitución de unas letras por otras para adecuarlas a la grafía actual); he tratado de que sea el menor número posible de intervenciones. En cuarto lugar, he marcado con cursiva las diferencias entre las dos redacciones, salvo cuando se trata de cambios en la forma verbal, o, en tres ocasiones cambios de orden en las mismas expresiones («Trabajos y peligros», en lugar de la primitiva «peligros y trabajos», en la pregunta 46<sup>a</sup>; «los enemigos y los pecados», en lugar de «los pecados y los enemigos», en la pregunta 75<sup>a</sup>; y «hablar y pedir», en lugar de «pedir y hablar», en la pregunta 91<sup>a</sup>).

## TEXTO DE JUAN DE ÁVILA

Doctrina christiana que se canta

## TEXTO DE GASPAR DE OLMEDO

Doctrina Christiana.

Aquí se contiene vna Doctrina Christiana, muy necessaria para todo fiel christiano, y vna institución cómo debe de oyr la missa. Y vna confesión y alumbramiento de nuestra sancta fe. Compuesta por Gaspar de Olmedo, andante en corte de su Magestad, vezino de la villa de Valladolid. Dieron licencia y provisión real al sobre dicho Gaspar de Olmedo los señores del muy alto consejo de su Magestad, para que la pudiesse hazer imprimir.

Instrucción cómo el christiano debe oyr la missa.

Va por preguntas y respuestas.

(1) Pregunta. Hermano, quando os levantays a la mañana, qué hazeys? *R* Signarme y santiguarme, y dezir el Credo, y dar gracias a Dios que me ha guardado la noche passada, y offrecerle todo lo que pensare y hablare, y obrare en aquel día.

(2) Pr. Qué más? *R* Ir luego a la yglesia, y oyr missa si puidiere, y si no, ir a adorar a nuestro Señor.

(3) Pre. Para qué está ordenada la iglesia? *R* Para que vayan los christianos a adorar y alabar a Dios en ella.

(4) Pre. Qué habéis de hacer en entrando en la iglesia? *R* Signarme y santiguarme, y pensar en el lugar sancto que entro, y cuán sanctamente tengo de estar en él, y

tengo de lançar de mi todos los malos pensamientos para más limpiamente oyr la missa.

(5) Pre. Qué más? R Tomar luego el agua bendita, rogando a Dios que por virtud de aquel agua me perdone mis pecados veniales.

(6) Pre. Cómo habéis de adorar a nuestro Señor? R Hincando ambas rodillas en tierra, quitada la caperuça y juntas las manos diziendo: Adórote señor Jesu-christo, y bendígotte que por la tu sancta cruz redemiste al mundo.

(7) Pr. Cómo habéis de alabar a Dios? R Oyendo la missa y los otros officios divinos con atención, y rezando mis devociones.

(8) Pr. En la missa, cómo os habéis de haber? R Al principio tengo de dezir la confesión general quando el sacerdote la dize.

(9) P. Y si fuere tarde? R Dezilla luego antes que otra cosa ninguna.

(10) Pre. Quando dice el euangelio? R Tengo de estar en pie quitada la caperuça, y oylle con deuocion, porque son palabras que nos habla Dios.

(11) Pr. Quando dize el Prefacio? R Tengo de leuantarme, y hincar las rodillas, y poner mi coraçon con Dios, o rezar hasta que hayan consumido.

(12) Pr. Quando el sacerdote alçare la hostia, qué habéis de hazer? R Adorar a Dios con mucha reverencia diziendo: yo creo firmemente y confiesso ser tu verdadero Dios y verdadero hombre, y en ti solo pongo toda mi esperança, y a ti amo más que a todas las cosas.

(13) Pre. Entre alçar la hostia y el cáliz, que habéis de hazer? R Dezir el Credo.

(14) Pr. Quando alçaren el cáliz? R Dezir lo que a la hostia.

(15) Pre. Entre el alçar del caliz y la hostia postrera que habéis de hazer? R Pedir a Dios que me de gracia cómo siempre le sirua, y nunca le offenda y lo que más tuiere necessidad de le pedir.

## [Parte 6ª]

Interrogaciones para la doctrina christiana: dividese en quatro partes

## Parte primera.

P. Quien dixo el pater noster? R. Jesu Christo por su boca.

P. Para qué? R. Para nos mostrar a orar.

P. Quien dixo el Ave Maria? R. El angel sant Gabriel.

P. Quando? R. Quando vino a saludar a nuestra señora la virgen Maria.

P. Quien dixo el Credo? R. Los apostoles.

P. Para que? Para nos informar en la fe.

P. Quien dixo la salve regina? R. La santa madre yglesia la tiene.

P. Para que? R. Para pedir fauor a nuestra señora la virgen Maria.

P. Qual de las oraciones es la mayor? R. El pater noster.

(16) Pr. Quando el sacerdote rescibe el sanctissimo sa[cramento]..., [*qué debéis hacer?*] & *Unirme con él y hacer actos de fe*], esperanza y carid[ad]

(17) Pre. Quando el sacerdote ha acabado la missa? & Tengo de hincar las rodillas y dezir la Salve, y no me tengo de leuantar hasta que el sacerdote haya echado la bendición.

(18) Pr. Ya hemos visto como aueys de oir la missa, pero sepamos qué cosa es missa? & Es una embaxada entre Dios y los hombres, la qual embaxada lleua el sacerdote de parte de toda la yglesia, pidiendo a Dios por Jesuchristo nuestro Señor, hijo suyo, haya misericordia de todo el pueblo christiano, donde le ofrece a Jesuchristo, Dios y hombre verdadero, y todos los méritos de su passion y vida, ansi mesmo ofrece las oraciones de toda la yglesia.

Aquí se contiene vna confesión y alumbramiento de nuestra fe en quatro partes.

## Primera parte.

(19) Pregunta. Quién dixo el Pater noster? & Jesuchristo por su boca.

(20) Pr. Para qué? & Para nos enseñar a orar.

(21) Pr. Quién dixo el ave María? & El *archángel* san Gabriel quando fue a saludar a nuestra señora la virgen María, *lo demás la santa madre yglesia lo ordenó tomado parte de lo que santa ysabel respondió a nuestra señora, quando la fue a visitar.*

(22) Pre. Quién dixo el Credo? & Los apóstoles.

(23) Pre. Para qué? & Para nos informar en la fe.

(24) Pr. Quién dixo la Salve regina? & La santa madre yglesia tiene *recebida esta deprecación* para pedir favor a nuestra señora la virgen María.

(25) Pr. Quál de las oraciones es la mayor? & El Pater noster.

P. Por que? R. Porque lo dixo Jesu Christo por su boca.

P. Por que mas? R. Porque fue ordenado a peticion de los Apostoles.

P. Por que mas? R. Porque tiene siete peticiones que son fundadas en toda charidad.

Segunda parte.

P. Como os llaman? R. Fulano.

P. Soys christiano? R. Si por la gracia de dios.

P. Que quiere dezir christiano? R. Hombre de Christo.

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.

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 izquierdo, hasta 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.

(26) Pr. Por qué? R. Porque lo dixo Jesuchristo por su boca.

(27) Pre. Por qué más? R. Porque fue ordenado a peticion de los apóstoles.

(28) pr. Por qué más? R. Porque tiene siete peticiones que son fundadas en toda caridad.

Segunda parte.

(29) Pregunta. *Hermano*, sois christiano? R. Sí por la gracia de Dios.

(30) Pr. Qué quiere dezir christiano? R. Hombre de Christo.

(31) Pr. Qué es la señal del christiano? R. La santa cruz.

(32) Pr. Por qué *es la sancta cruz señal del christiano*? R. Porque en ella nuestro señor Jesuchristo nos redimió, y *esto creemos para nos salvar*.

(33) Pr. En cuántas maneras usamos los christianos destas señales? R. En dos.

(34) Pr. Quáles son? R. Signar y santiguar.

(35) Pr. Qué es signar? R. Hazer tres cruces con el dedo pulgar de la mano derecha. La una en la frente, y la otra en la boca, y la otra en los pechos hablando con nuestro señor *Jesuchristo*.

(36) Pr. Mostrad cómo R. Por la señal de la santa cruz de nuestros enemigos libranos señor Dios nuestro.

(37) Pre. Qué es sanctiguar? R. Hazer una cruz con dos dedos *de la mano derecha* desde la frente hasta la cinta, y desde el hombro izquierdo hasta el derecho.

(38) Pre. Mostrad cómo. R. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, amén Jesús.

(39) Pr. Por qué os signastes en la frente? R. Porque nos libre Dios de los malos pensamientos,

(40) Pr. Por qué os signastes en la boca? R. Porque nos libre Dios [de las] ma[las] pala]bras.

(41) Pr. Por que os signates en los pechos? R. Porque nos libre Dios de los malos *desseos*.

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 comenzaremos alguna obra, o nos vieremos en alguna necesidad: principalmente al leuantarse de la cama; al salir de casa; al entrar en la yglesia: 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 diuina magestad sea ofendido.

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 pecado, assi Jesus quiere dezir saluador: y por esto llamamos en nuestros peligros y trabajos a Jesu Christo que nos libre y salue dellos.

P. Ya hemos visto como soys christiano por las señales que haueys mostrado: pero que teneys, o que creeyes? R. Tengo y creo todo lo que tiene y cree la sancta madre yglesia.

P. Que es lo que tiene la sancta madre yglesia? R. Lo que yo tengo y creo.

P. Y que es lo que vos teneys y creeyes, o que es lo que ella tiene y cree? R. Esso no me lo demandeys a mi que soy ignorante, que doctores tiene la sancta madre yglesia que hos sabran responder, pero tengo y creo lo que ella tiene y cree, especialmente los articulos de la fe, como se contienen en el credo.

P. Y como los teneys y creeyes? R. Como ella los tiene y cree.

(42) Pr. Para qué os sanctiguastes? R. Para confessar la sanctissima Trinidad, a cuya semejança fuimos criados. Que dezimos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, que son tres personas y un solo Dios verdadero.

(43) Pr. Quando hemos de usar destas señales? R. Todas las vezes que comenzaremos alguna obra, o nos viéremos en alguna necesidad, principalmente al levantar de la cama, al salir de casa, al entrar en la yglesia, al obrar, al comer, al dormir.

(44) Pr. Por qué tantas vezes? R. Porque en todo tiempo y lugar el Señor nos libre de nuestros enemigos.

(45) Pre. Quál es el apellido del Christiano? R. El nombre de Jesús.

(46) Pre. Por qué? R. Porque como la cruz es donde fuimos redemidos y salvos del peccado, assí Jesús quiere dezir saluador, y por esso llamamos en nuestros trabajos y peligros a Jesús que nos libre y salve dellos.

(47) Pr. Ya hemos visto como eres christiano, por las señales que habéis mostrado: pero, qué teneis o creéis. R. Tengo y creo todo lo que tiene y cree la sancta yglesia.

(48) Pr. Y qué es lo que tiene y cree la santa madre yglesia? R. Lo que yo tengo y creo.

(49) Pr. Qué es lo que vos tenéis y creéis [o que es lo] que ella tiene y cree? R. E[ss]o no me lo preguntéis a mí que soy i[gnorante,] que doctores tiene la sancta [madre yglesia] que os sabrán responder a [esto. Pe]ro tengo y creo todo [lo que ella tiene] y cree, especialmente [los artículos de la] fe, que se contienen [en el credo.

(50) Pr.] Y cómo los tenéis [y creéis? R. Com]o ella los tiene y cree.

Tercera parte

P. Este nombre de christiano, de donde lo houistes? R. De Christo.

P. Que quiere dezir Christo? R. Ungido.

P. De que fue vngido? R. De su preciosa sangre.

P. Para que? R. Para nos saluar.

P. Y tu de que fuiste vngido? R. Del agua del baptismo donde me fue dada la gracia del spiritu sancto.

P. Y que mas os fue dado en el baptismo? R. Tres virtudes theologales.

P. Quales son? R. Fe, Sperança y Charidad.

P. Que cosa es fe? R. Creer lo que no vimos.

P. Viste nacer a Jesu christo? R. No.

P. Y crucificar? R. No.

P. Y sepultar? R. No.

P. Y subir a los cielos? R. No.

P. Creeslo? R. Si lo creo.

P. Por que lo crees? R. Porque esta escrito en la sagrada escriptura. y en la sancta madre yglesia prouado por los sanctos profetas, patriarchas, apostoles, euangelistas, y doctores, y en todo ni en parte reprouado.

P. Por que? R. Porque la sancta madre yglesia esta alumbrada por la gracia del spiritu sancto y por tanto no pudo ni puede errar.

P. Que cosa es la Sperança? R. Esperar la gloria y los bienes perdurables.

P. Que cosa es Caridad? R. Amar a dios sobre todas las cosas y vsar bien con los proximos, como querriamos que vsasen ellos con nosotros.

P. Que es obligado a saber qualquier christiano quando llegare a los años de

Tercera parte.

(51) Pregunta. Este nombre de christiano de dónde le hubistes? R. De Chri[sto].

(52) Pre. Qué quiere dezir Christo? R. Ungido.

(53) Pr. De qué fue vngido? R. [De la] gracia del Spíritu [Santo y] de su preciosa san[gre].

(54) Pr.] Para qué? R. para [nos] saluar.

(55) Pr. Y vos de qué fuiste unido? R. del agua de bautismo, donde me fue dada la gracia del Spíritu Santo.

(56) Pr. Y qué mas os fue dado en el bautismo? R. Tres virtudes theologales.

(57) Pr. Quáles son? R. Fe, esperança, caridad.

(58) Pr. Qué cosa es fee? R. Creer lo que no vimos.

(59) Pr. Vistes nacer a Jesuchristo? R. No.

(60) Pr. Crucificar y sepultar? R. No.

(61) Pr. Resuscitar y subir a los cielos? R. No.

(62) Pr. [Crées]o? R. Sí.

(63) Pre. Por qué? R. [Por]que la santa madre yglesia ha p[rouado lo que] sus sanctos prophetas *profe[san y] por sus santos concilios deter[mina]*.

(64) Pr. Por qué? R. Porque la sancta [madre y]glesia esta alumbrada por gracia del Spíritu Santo, y por tanto no pud[o ni pu]ede errar.

(65) Pre. Qué cosa es espe[rança] R. Esperar la gloria y los bienes [per]durables.

(66) Pr. *Qué entendeis p[or] bienes perdurables? R. Los b[ienes] que nunca se acaban.*

(67) Pr. Y estos [bienes] dónde están? R. En la gloria.

(68) [Pr. Qué c]osa es caridad? R. [Amar a Dios sobre todas las cosas y vsar bien con los próximos como quisieramos que ellos] *se hubiessen* con n[osotros].

(69) Pr]. A qué es obligado [saber qualquier christia]no que llegare a eda[d de

discrecion? R. Tres cosas.

P. Quales son? R. Saber bien pedir, y bien creer y bien obrar.

P. Como sabra bien pedir? R. Sabiendo el pater noster.

P. Como sabra bien creer? Sabiendo el credo.

P. Y como sabra bien obrar? R. Sabiendo los diez mandamientos de la ley de Dios; y los cinco de la sancta madre yglesia.

P. Para guardar y cumplir essas tres cosas, que hemos de hazer? R. Huyr lo malo.

P. Que es lo malo? R. Los pecados y los enemigos que nos incitan al mal.

P. Y que mas hemos de hazer? R. Acordarnos de los beneficios que de Dios hemos resebido para guardar su ley.

P. Essos beneficios, quales son? R. Unos son naturales, y otros sobrenaturales.

P. Quales son los naturales? R. Las tres potencias del anima, y los cinco sentidos corporales que deuemos emplear en bien.

P. Quales son los sobrenaturales? R. Los siete sacramentos que hemos de resebir, y las siete virtudes, tres theologales y quatro cardinales, y los siete dones del spiritu sancto que hemos de tener.

Quarta parte.

P. Quando rezays el pater noster, con quien hablays? R. Con Dios.

P. Que cosa es Dios? R. Padre, e hijo, y spiritu sancto: tres personas y vn solo Dios verdadero, criador, y salvador, y glorificador nuestro.

P. A donde esta Dios? R. En el cielo: y en la yglesia en el sanctissimo sacramento del altar: y en todo lugar.

P. Que le pides? R. Siete cosas.

P. Quales son? R. La primera que sea glorificado su santo nombre. La segunda que nos de su gloria. La tercera que se haga

discreción *so*] *pena de pecado mo*[*rta*l?]  
[tres co]sas.

(70) Pr. Quáles son? [Saber bien pe]dir, saber bien creer, [saber bien obrar].

(71) Pr. Cómo sabrá bien ped[ir? R. Sabien]do el pater noster.

(72) Pr. Cóm[mo sabrá bien] creer? R. Sabiendo el cre[do y los ar]tículos de la fe.

(73) Pr. Cóm[mo sabra bien] obrar? R. Sabiendo los die[z mandamien]tos de la ley de Dios, y los [cinco de la] santa madre yglesia, y [...]

(74) Pr. Para guardar y cum[plir todo esto, qué] hemos de hazer. R. Huyr [lo malo

(75) Pr.] Qué es lo malo? R. Los enem[igos y los pecados] que nos incitan al mal.

(76) Pr. Y qué más hemos de hazer? R. Acordarnos de los beneficios que de Dios habemos recebido para guardar su ley.

(77) Pr. Qué beneficios son éstos? R. Unos son naturales y otros *son* sobrenaturales.

(78) Pr. Quáles son los naturales? R. Las tres potencias del ánima, los cinco sentidos corporales, que debemos emplear en bien.

(79) Pr. Quáles son los sobrenaturales? R. Los sacramentos que habemos de resebir, y las siete virtudes, tres theologales, y quatro cardinales, y los siete dones del Spiritu Sancto que habemos de tener.

Quarta parte

(80) Pregunta. Quando rezáis el pater noster, con quién habláis? R. Con Dios.

(81) Pr. Qué cosa es Dios? R. Padre y Hijo y Espíritu Santo, *que son* tres personas y un solo Dios verdadero.

(82) Pr. A dónde está Dios? R. En el cielo y en la yglesia, y en el santissimo sacramento del altar, y en todo lugar.

(83) Pr. Qué le pedís? R. Siete cosas.

(84) Pr. Quáles son? R. La primera que sea glorificado su santo nombre. La ij, que nos de su gloria. La iij, que se haga su voluntad

su voluntad en la tierra assi como se haze en el cielo. La quarta que nos de cada dia mantenimiento para el cuerpo y para el anima. La quinta que nos perdona nuestros peccados. La sexta que no seamos vencidos en las tentaciones. La septima que nos libre de todo mal.

P. Quando rezays el Ave Maria, o la Salve Regina, con quien hablays? R. Con la virgen Maria.

P. Quien es la virgen Maria? R. Una señora llena de virtudes que es madre de Dios y esta en el cielo.

P. Y la que esta en el altar, que es? R. Es imagen y semejança de la que esta en el cielo, para que por esta nos acordemos de la del cielo.

P. Que le pedís? R. Que sea mi abogada y intercesora a su hijo bendito.

P. Con quales sanctos teneys mas deuocion para que sean vuestros abogados y rueguen a Dios por vos? R. Con todos: y principalmente cada dia me encomiendo a la madre de Dios y al angel de mi guarda y al sancto de mi nombre.

P. Que le rezays? R. El pater noster: y el ave Maria: y el Credo: y la Salve regina.

P. Como, no haueys dicho que el pater noster es para hablar y pedir a Dios? R. Sí, pero pido a nuestro señor que por los meritos y ruegos de aquellos sanctos haya misericordia de mi anima: o a ellos pido que offrezcan por mí a Dios nuestro señor aquellas oraciones que les rezo: y esto es principalmente celebrar sus fiestas.

P. Que deuemos a Dios? R. Tres cosas.

P. Quales son? R. Amor, seruicio, y reuerencia.

P. Como amor? R. Queriendo mas a Dios que a nuestros padres y que a todo el mundo.

P. Como seruicio? R. Haziendo buenas obras.

P. Como reuerencia? R. Nombrando con acatamiento su sancto nombre descubrien-

aquí en la tierra como se haze en el cielo. La iiiij, que nos de cada dia mantenimiento para el cuerpo y para el ánima. La v, que nos perdone nuestros peccados. La vj, que no seamos vencidos en la tentación. La vij, que nos libre de todo mal.

(85) Pr. Quando rezáis el ave María, o la salve regina, con quién habláis? R. Con la virgen María.

(86) Pr. Quién es la virgen María? R. Una señora llena de *gracia* y virtudes que es madre de Dios y está en el cielo.

(87) Pr. Y la que está en el altar, quién es? R. Imagen y semejança de la que está en el cielo, y *pónese allí* para que nos acordemos de la que está en el cielo.

(88) Pr. Qué le pedís? R. Que sea mi abogada e intercesora a su hijo bendito *mi señor Jesu Christo*.

(89) Pr. Con cuáles santos tenéis más devoción para que sean vuestros abogados, y rueguen a Dios por vos? R. Con todos, principalmente cada día me encomiendo a la madre de Dios y al ángel de mi guarda, y al santo de mi nombre.

(90) Pr. Qué les rezáis? R. El pater noster y el ave María, credo y Salve regina.

(91) Pre. Cómo? No *decís* que el pater noster es para pedir y hablar con Dios? R. Sí, pero pido a nuestro Señor que por los méritos y ruegos de aquellos santos haya misericordia de mi ánima, o a ellos pido que offrezcan por mí a Dios aquellas oraciones que rezo, y esto es principalmente celebrar sus fiestas.

(92) Pr. Qué debemos a Dios? R. Tres cosas.

(93) Pr. Quáles son? R. Amor, servicio, reverencia.

(94) Pr. Cómo amor? R. Queriendo más a Dios que a nuestros padres, ni que a todo el mundo.

(95) P. Cómo servicio? R. Haziendo buenas obras.

(96) Pr. Cómo reverencia? R. Nombrando con acatamiento su santo nombre, descu-

do y inclinando la cabeça quando dizen Jesus o santa Maria, o quando passamos cabe su imagen: o de la sancta cruz, o de otros sanctos.

P. Haziendo essa adoracion y reuerencia, que dezis? R. Digo. Adoramoste señor Jesu Christo y bendezimoste que por tu santa cruz redemiste el mundo: y lo mismo digo quando adoro el santissimo sacramento del altar.

Deo gratias

briendo e inclinando la cabeça quando dizen Jesús, o santa María, o quando pasan por *delante* de su imagen, o de la santa cruz, o de otros santos.

(97) Pr. Haziendo esta reuerencia, como decís? R. Adorámoste señor Jesuchristo, y bendecímoste, que por tu sancta cruz redemiste el mundo, y lo mismo digo quando adoro el santísimo sacramento del altar.

(98) Pr. *Qué entendéis por el santissimo sacramento del altar? R. La hostia consagrada.*

(99) Pr. *Y que está en la hostia consagrada? R. Jesuchristo, Dios y hombre verdadero.*

*Fin.*

Impresso con licencia de los señores del consejo real, en Alcalá de Henares, por Sebastián Martínez. Fuera de la puerta de los sanctos Mártires. Año de mil y quinientos y setenta y quatro.

Otra indicación más es que en la redacción segunda, la que figura bajo el nombre de Gaspar de Olmedo, ha habido tres ocasiones en que se han fundido en una sola pregunta lo que aparecía en el texto de Juan de Ávila en dos preguntas diversas; es una forma de agilizar la redacción, sin que cambie nada sustancial. Sucede en las preguntas 21<sup>a</sup>, 24<sup>a</sup> y 60<sup>a</sup>, como las únicas muestras de este tipo de intervenciones.

Contemplada la parte común a las dos redacciones, sí resulta posible afirmar que la primera es más primitiva, y los retoques, añadidos y modificaciones pretenden introducir cambios. Especialmente para la sección primera cabe pensar que también Gaspar de Olmedo se ha servido de algún otro escrito, que no he conseguido detectar. El hecho de añadir toda la primera sección sobre la manera de oír misa, pueden entenderse, mientras no aparezcan otros datos, como una maniobra con vistas a una mayor venta de ejemplares. Las dos preguntas finales son otro cantar.

#### LA DOCTRINA CHRISTIANA QUE SE CANTA, DE JUAN DE ÁVILA

A estas alturas, resulta evidente que lo que Gaspar de Olmedo hizo fue apropiarse de una doctrina que circulaba, e imprimirla a su nombre.

Dicha doctrina es la que conocemos como de Juan de Ávila. Hasta el momento presente, de ella se conocían tres ediciones:

– *Doctrina Christiana que se canta. Oydnos vos por amor de Dios. Hay añadido de nuevo el Rosario de nuestra Señora. Y una instrucción muy necessaria, así para los niños como para los mayores*, Valencia, Junto al Molino de la Rovella, 1554<sup>10</sup>.

– *Doctrina Christiana que qualquier christiano es obligado a saber, que se canta: Oydnos vos, por amor de Dios. Nuevamente impresa*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1558, que modifica ligeramente el título<sup>11</sup>, que no se ajusta totalmente al contenido de la edición anterior;

– y *Doctrina christiana que se canta. Oydnos vos por amor de Dios. Añadida agora de nuevo y mejorada de un villancico espiritual*, Valencia, Pedro de Huete, 1574, con otro retoque en el título<sup>12</sup>; este ejemplar aparece incompleto.

Ahora es obligado añadir a la lista una cuarta edición, con un título trastocado, en el que figura falsamente como autor Gaspar de Olmedo:

– *Doctrina Christiana. Aquí se contiene vna Doctrina Christiana, muy necessaria para todo fiel christiano, y vna institución cómo debe de oyr la missa. Y vna confesión y alumbramiento de nuestra sancta fe. Compuesta por Gaspar de Olmedo, andante en corte de su Magestad,...*, Sebastián Martínez, Alcalá de Henares, 1574. Recoge las «Interrogaciones de la Doctrina Christiana».

Sólo por conjeturas, por aproximación, y con certeza moral, se puede decir que conocemos la *Doctrina christiana* de Juan de Ávila. Aunque, al disponer de información sobre tres ejemplares, se había perdido la seguridad moral en que anteriormente estaban situados todos los historiadores, para llegar ahora a la duda de que si los tres ejemplares remiten fundamentalmente al mismo escrito, a la vista de las divergencias entre ellos, ya no sabemos con seguridad cuál es la genuina *Doctrina* que él escribió. En el momento presente, con cuatro ejemplares, no se altera la seguridad moral de la autoría de Juan de Ávila, porque lo que Gaspar de Olmedo llevó a cabo fue un vulgar plagio.

Los dos últimos ejemplares están impresos el mismo año, 1574. Uno en Valencia y otro en Alcalá de Henares. Ahora bien, el ejemplar de

<sup>10</sup> Milán, Bibl. Nazionale Braidense, Z. Y.1.70.

<sup>11</sup> En BNP, Rés. p. Z. 156.

<sup>12</sup> En Cracovia, Bibl. Jagellona, CIM/1289. En V. INFANTES, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1998. Otras ediciones en Baeza, s.i., hacia 1550; y ¿Toledo, Juan de Ayala, 1556? (Ver también V. INFANTES, *De la cartilla al libro*, en «Bulletin Hispanique» 97 [1995] 48 y 54).

Valencia está mutilado: faltan otros apartados, y en las «Interrogaciones de la doctrina christiana» sólo aparecen las últimas seis preguntas, con algunas variaciones, y con la adición de dos preguntas más respecto a las ediciones de Valencia, 1554 y de Medina del Campo, 1558. Esta presencia de las dos últimas preguntas en las dos ediciones –la de Valencia y la de Alcalá– es de lo más significativo, sin duda. Como solamente se ha conservado una parte de las interrogaciones en la edición de Valencia 1574, cabe suponer que las alteraciones serían muchas más. Y como esta edición de 1574 está mutilada, la misma sospecha se extiende al resto del contenido desaparecido.

Al aparecer ahora la edición de Alcalá, y al cotejar las dos últimas preguntas, consta una diferencia entre ellas:

Valencia, 1574	Alcalá, 1574
P. Que entendeys por el sanctissimo Sacramento del altar? R. La hostia consagrada.	Pr. Qué entendéis por el santísimo sacramento del altar? R La hostia consagrada.
P. Y que esta en la hostia consagrada? Dios y hombre verdadero.	Pr. Y que está en la hostia consagrada? R <i>Jesuchristo</i> , Dios y hombre verdadero.
Laus Deo.	Fin.

Existe una ligera variante en que la de Valencia omite el nombre de Jesucristo, que aparece en la de Alcalá. Pero, con esa salvedad, ambas preguntas son idénticas. Hay que concluir, por tanto, que desde la edición conocida de Medina del Campo, 1558, hasta 1574, en el transcurso de esos diez y seis años intermedios, o en el mismo 1574, se ha producido alguna manipulación más, con la adición de esas dos preguntas finales.

Pudo suceder que se publicara antes la edición de Valencia, 1574, y Gaspar de Olmedo la retocara en la pregunta final; o a la inversa, que se publicara antes la edición de Alcalá de Henares de 1574, y quien llevara a cabo la edición de Valencia, 1574 suprimiera la palabra «Jesuchristo». También se modifica el «Laus Deo» de una edición por el «Fin» de la otra.

¿Qué vericuetos recorrió, y qué tumbos dio la *Doctrina christiana que se canta*, asignada a Juan de Ávila con certeza moral, hasta que surgieron estas dos ediciones posteriores en el tiempo? No hay forma de responder a esto.

Sí es posible –y obligada– otra aclaración. Si he señalado antes fallos y aciertos, examinando únicamente la edición de Alcalá, no me retracto de lo dicho, pues el impreso, tal como figura, los tiene. Ahora bien, al conocer que está extractado y aislado de una obra más amplia, de la que formaba parte, hay que hacer otra apreciación. Porque los formularios, que

Juan de Ávila no incluía en la parte de las «Interrogaciones para la doctrina christiana» habían aparecido antes en su *Doctrina*, en la parte que corresponde a la «Cartilla de la doctrina cristiana», como también los mandamientos de Dios, los de la Iglesia y los sacramentos. Salvo estos últimos, todos los demás formularios llevan adjunta su correspondiente explicación, en versos deficientes, pero una explicación en ocasiones abundante. Al aislar del conjunto una parte, y dejarla mutilada, desconectada del contexto natural, Gaspar de Olmedo cometió una segunda tropelía. Lo que publicó con su nombre es un texto deficiente, que no tenía las mismas deficiencias en las ediciones de Valencia, 1554, y Medina del Campo, 1558. Puede que Gaspar de Olmedo hiciera un buen negocio con la venta de esta *Doctrina*; pero hizo un mal favor a la catequesis, y un pésimo homenaje a Juan de Ávila, de quien se aprovechó.

#### GASPAR DE OLMEDO

La obra impresa no es en principio anónima. El contenido del título informa que ha sido «compuesta por Gaspar de Olmedo, andante en corte de su Magestad, vezino de la villa de Valladolid. Dieron licencia y provisión real al sobre dicho Gaspar de Olmedo los señores del muy alto consejo de su Magestad, para que la pudiesse hazer imprimir». Cuando habla del autor, Torres Pérez da por supuesto que Gaspar de Olmedo no es el autor del impreso. Pero no aduce como razón referencia alguna a Juan de Ávila, ni ningún otro argumento que arrebate la autoría a quien, en principio, es obligado asignarle la obra<sup>13</sup>. Su argumento se basa en la información recabada –muy valiosa– según la cual, Gaspar de Olmedo puede ser conceptualizado como librero. En consecuencia, afirma que «en la solicitud que dirige al Consejo Real de Navarra no se hace mención expresa a su ocupación, pero sabemos que los términos “ymprimir y publicar” están ligados al librero editor». La afirmación es cierta e irrefutable. Sin embargo su fallo, por omisión, radica en que en el largo título aparecen dos expresiones bien distintas. En primer lugar, remitiendo a la obra, asegura que ha sido «compuesta por Gaspar de Olmedo»; en segundo lugar, que «dieron licencia y provisión real al sobre dicho Gaspar de Olmedo los señores del muy alto consejo de su Magestad, para que la pudiesse hazer

---

<sup>13</sup> L. RESINES, *Revisión de la Doctrina Christiana de Juan de Ávila*, en *El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid, 27-30 noviembre 2000*, Madrid, Edice, 2002, 235: «Materialmente el texto de Juan de Ávila es anónimo. Ninguno de los tres ejemplares conocidos contiene ni en título, ni en colofón, ni en parte alguna el nombre de Juan de Ávila».

imprimir». El que la obra figure como «compuesta por Gaspar de Olmedo» sí se refiere de forma expresa al autor, como es empleada con ese sentido a lo largo de todo el siglo XVI. Esto no se contradice abiertamente con la otra expresión según la cual «dieron licencia y provisión real al sobre dicho Gaspar de Olmedo los señores del muy alto consejo de su Magestad, para que la pudiesse hazer imprimir». Ésta, al pie de la letra, se puede referir tanto al autor como al librero; uno y otro tenían que contar con el oficio del impresor, salvo en los casos de que la misma persona fuera impresor y librero. Y sólo con esta información a la vista, habría que decir en rigor que Gaspar de Olmedo es el autor del escrito impreso.

Torres Pérez se fija en la solicitud de impresión, pero olvida el título que consta en la obra. La información de la solicitud, que incluye los términos «ymprimir y publicar», tampoco descarta de forma categórica que Gaspar de Olmedo no fuese el autor.

Ahora bien, como he mostrado, ya que toda la sección segunda es obra de Juan de Ávila, sólo se podrían asignar a Olmedo los retoques introducidos en ella, y, mientras no se demuestre lo contrario, la sección primera, aunque ya he manifestado mis dudas. Por ello, precisamente, la tesis de Torres Pérez cobra inopinadamente nueva solidez, pues la mayor parte del impreso tiene otro autor distinto de Olmedo, y bien conocido. Gaspar de Olmedo aparece como interesado librero, como introductor de algunos retoques, y como avisgado comerciante que aprovecha una parte muy notable de un escrito ajeno (y posiblemente también la otra sección) para poner su nombre al frente y editarlo. Es el comerciante fino, pero poco honrado, que mira por su negocio. La obra se imprimió en Alcalá de Henares, en el taller de Sebastián Martínez, conocido impresor. Y no hay forma de saber qué difusión tuvo ni hasta dónde pudo llegar su radio de influencia. Gaspar de Olmedo estaría confiado en que nadie descubriera el fraude de silenciar absolutamente el nombre de Juan de Ávila, y que no le asaltarían denuncias por lo que había realizado, que ahora resulta conocido<sup>14</sup>.

He indicado que la información que Torres Pérez ha reunido sobre Gaspar de Olmedo es valiosa. Según esta documentación, este librero se había casado con Francisca de Limpias, y con ella tuvo una hija, Juana de Olmedo; madre e hija eran naturales de Padilla de Duero (Valladolid). A la muerte de Gaspar de Olmedo, ambas tuvieron que hacer frente a una

---

<sup>14</sup> Como en realidad, en la que hoy conocemos como *Doctrina christiana que se canta...*, de Juan de Ávila, no figuraba nombre alguno, Gaspar de Olmedo tenía aún más tranquila su conciencia, para fomentar su negocio, apropiándose del texto que *alguien, desconocido*, había escrito unos años antes.

reclamación judicial promovida por Constanza Hurtada, que había sido criada de Gaspar de Olmedo, a la que testaba una cantidad, como consecuencia de una relación extramatrimonial, de la que había nacido un hijo; Gaspar de Olmedo no deseaba dejar a ambos sin un legado a su muerte. El pleito tiene fecha de 1581-82; el testimonio de Constanza Hurtada en Villalpando es anterior, de 9 de septiembre de 1580. Gaspar de Olmedo habría fallecido entre los años 1574 y 1580.

El testimonio judicial de Constanza Hurtada permite saber que Olmedo había vivido en momentos sucesivos en Peñafiel, Padilla de Duero, Medina del Campo y Villalpando. Además se puede añadir a todo lo anterior otro rasgo, que proporciona el mismo título: «andante en corte de su Magestad, vezino de la villa de Valladolid». Por tanto, además de los anteriores lugares de residencia, es preciso añadir el de Valladolid, donde se había avencinado. Pero, acorde con la expresión «andante en corte», que equivale a forastero, a alguien que no se ha asentado aún en la corte, en la fecha de 1574, al momento de obtener la licencia para esta impresión lleva poco tiempo viviendo en la ciudad del Pisuerga.

Éstos son los rasgos que es posible saber sobre Gaspar de Olmedo. La deducción es que podía ser natural de algún lugar de la provincia de Valladolid (¿quizás el mismo Olmedo?), en cuya capital llegó a residir al final de sus días. Librero astuto, a la búsqueda del negocio –porque era imprescindible subsistir–, se apropia de parte de la obra de Juan de Ávila, a la que añade una primera sección (no se sabe de dónde puede proceder), y, tras obtener las licencias preceptivas, manda imprimirla para fomentar sus ventas.

Inopinadamente sale a la luz pública una nueva –y ligeramente variable– versión de una notable parte de la *Doctrina Christiana* de Juan de Ávila. Esto obliga a dos cosas: a revisar la serie de versiones hoy conocidas de la *Doctrina* de Ávila, con sus variantes; y a adjuntar una reserva muy notable a la autoría de Gaspar de Olmedo respecto de un catecismo o doctrina.

#### LA TABLA

Tengo por seguro que a más de un lector le extrañará el epígrafe precedente, y más al destacarla por el empleo de la mayúscula. Sé lo que me digo.

A fin de despejar la incógnita es preciso hacerse una pregunta: ¿Por qué este impreso, así como los otros dos a que se refiere Torres Pérez<sup>15</sup>,

---

<sup>15</sup> Además de la *Doctrina*, un *Memorial de cómo se ha de rezar el rosario de nuestra señora*, Alcalá, Sebastián Martínez, 1574, y *Oraciones para el artículo de la muerte: muy deuotas y provechosas al enfermo*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1575.

están impresos en pliego y sólo por una cara? Torres Pérez indica acertadamente que son tres nuevos pliegos de cordel, destinados a ser vendidos por expendedores ambulantes. Centrando la atención en la *Doctrina Christiana*, prácticamente nada impedía que se hubiera compuesto en formato de cuadernillo, al tamaño que fuera, como solía ser habitual. Más aún, resultaba mucho más manejable, más cómodo de transportar y de consultar, para ser aprendido, como era su finalidad primera. El que disponga de un grabado xilográfico no constituía dificultad mayor, pues situar el grabado al principio, tras el título, era una práctica muy común en impresos del XVI.

Creo tener la respuesta, o al menos una explicación bastante razonable. Para lo cual procede llevar a cabo un deslizamiento desde el concepto «pliego de cordel», al de «tabla». Los pliegos de cordel, difundidos por la venta ambulante, eran colgados y exhibidos en un cordel para que los viandantes se interesaran a su vista en tal elemental escaparate.

Ahora bien, en el caso de la *Doctrina Christiana*, había una serie de disposiciones largo tiempo repetidas y de difusión bastante extensa, según las cuales en numerosos sínodos locales se mandaba que los curas pusieran en las iglesias «tablas» en las que apareciera lo fundamental de la doctrina cristiana, para que los fieles –los que sabían leer– pudieran consultarlas y aprenderlas cuando acudían al templo parroquial. Es cierto que las disposiciones suelen aludir a unos contenidos muy elementales: padre-nuestro, avemaría, credo, salve, artículos de la fe, confesión general... También es cierto que ninguno de dichos formularios aparece entre lo que presenta este impreso.

He reunido varias disposiciones sinodales, que hacen referencia a esta práctica, ceñidas al espacio de la actual Castilla y León, de fechas anteriores a la de este impreso (1574), o inmediatamente posteriores a él, que son testigos de que la mentalidad de emplear este medio didáctico se mantenía en pie. En Astorga lo establece en 1553 el obispo Pedro de Acuña y Avellaneda. En Ávila es Alonso de Fonseca quien lo manda en 1481. En la diócesis de Osma, tres obispos mantienen y reiteran idéntico acuerdo: Alonso Enríquez (1511), Pedro González (1536) y Sebastián Pérez (1584). Para Salamanca se conservan dos disposiciones, la segunda de las cuales es casi contemporánea del impreso estudiado: Diego de Deza lo ordena en 1497; y Pedro González de Mendoza hace lo propio en 1570. En Zamora, el obispo Juan Ruiz de Agüero adopta la misma normativa en 1584, a sólo diez años del impreso estudiado, en la misma fecha en que Sebastián Pérez lo hacía en Osma<sup>16</sup>. Los testimonios se multiplicarían si se

examinaran otros lugares y fechas. Pero los aducidos son más que suficientes para comprobar que era una práctica habitual.

La materialidad de la palabra «tabla» evoca una superficie plana de madera, de medidas no precisas, que pudiera ser preparada para escribir sobre ella, y que estuviera colgada en algún lugar visible de la iglesia, a la vista de todos. Esto no obsta para que hubiera cambios, aun permaneciendo el mismo nombre. Porque si se querían incluir muchas enseñanzas en la tabla, ésta tenía que ser de dimensiones notables, y por consiguiente con mayor peso. Uno de los cambios, documentado, fue el de sustituir la madera por pergamino, que permitía mayor extensión, con escaso peso. Es evidente que debían ser escritas manualmente cuando el soporte era de madera o pergamino, aunque ya circularan los productos de la imprenta.

Ahí está precisamente el cambio, porque con relativamente poca extensión (47 x 35 cm), y muy escaso peso era posible disponer en las iglesias de una «tabla» impresa por una sola cara, para situarla en la pared, y que pudiera ser examinada y aprendida por los que pudieran leer. La letra impresa abarataba el coste, permitía una mayor cantidad de contenidos catequéticos, y, aunque no estuvieran incluidos los formularios de las más comunes oraciones (que se daban por supuestos en muchas ocasiones; o por haber extraído esta *Doctrina* de su contexto) permitía ofrecer una explicación más amplia que los propios formularios. Ya he señalado antes algunos de los aciertos y fallos de los contenidos que este impreso incluye. Pero, a mi parecer, estamos ante los últimos vestigios, adaptados a los tiempos, de las «tablas» que era obligatorio en numerosas diócesis exhibir en las iglesias. Es natural que el impreso que vendía Gaspar de Olmedo pudieran adquirirlo con este fin tanto los párrocos, como otras personas interesadas. Pero concurren en este impreso catequético casi todas las condiciones para poder identificarlo como las «tablas» que los sínodos exigían que estuvieran en la iglesia a la vista de todos, para frenar la ignorancia religiosa.

Entiendo así que no se hace violencia alguna a que el pliego, que acertadamente puede ser denominado como «pliego de cordel», denominación extensiva a otros muchos productos tipográficos, pueda ser también llamado «tabla» de la doctrina: desde las paredes del templo recordaba aspectos notorios de la fe a quienes sabían leer.

LUIS RESINES LLORENTE

---

<sup>16</sup> Los textos de estas disposiciones pueden consultarse en L. RESINES, *Historia de la catequesis en Castilla y León*, Salamanca, Sercad, 2002.

## LIBROS

---

### Sagrada Escritura

BORMANN, Lukas, *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* (=Biblichtheologische Studien 95). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, 20 x 12, XI-220 pp.

El libro recoge las conferencias tenidas en un simposio celebrado cerca de Münster en 2007 por un grupo de investigadores (unos 25) que tienen el proyecto de estudiar durante 5 años el tema del “Dios único y los pueblos. El desarrollo de la idea de Dios en la Biblia entre la inclusión y la exclusión”. El entendido ya habrá advertido que el libro se inscribe en el debate suscitado por Jan Assmann sobre la “diferencia mosaica”, es decir, sobre la estrecha relación entre monoteísmo y violencia. Los primeros artículos escritos por L. Bormann y U. Berner presentan el estado de la cuestión del debate moderno sobre el monoteísmo, el primero desde el punto de vista teológico y el segundo, desde el punto de vista de la historia de las religiones. Bormann recoge al principio diversas exigencias que la cultura moderna pide a la teología si ésta quiere abrirse. Tras unas precisas observaciones metodológicas, presenta el gran relato del monoteísmo bíblico eligiendo dos reconstrucciones hechas en el pasado: la de G. von Rad y la de W. F. Albright. Estas presentaciones han sido superadas por varias razones entre las que las inscripciones de Kuntillet Ajrud y Khirbet-el-Qom no son la menores. La exclusividad del culto a Yahvé no puede mantenerse; al contrario en el Israel del periodo monárquico predominaba el politeísmo y en este ambiente se impuso la adoración de un solo Dios. Interesante sería saber cómo y por qué razones el monoteísmo predominó. ¿Fue legítimo este proceso? Aquí es donde interviene J. Assmann con su teoría sobre la diferenciación mosaica, que Bormann expone brevemente. Fue la violencia la que provocó el dominio del monoteísmo de Akhenaton en Egipto en la época de Amarna y por una influencia *mnemo-histórica* resucitó en el mosaísmo y sigue vigente hasta nuestros días. Bormann recoge varias objeciones que se han hecho al esquema simplista de Assmann y se interesa luego por el Nuevo Testamento. Por su parte U. Berner expone más detenidamente la opinión o quizá mejor las opiniones de Assman, porque ha cambiado su posición primera. Se extiende Berner seguidamente en la exposición de Rodney Stark sobre la expansión del cristianismo. Éste presenta una explicación sobre la extensión del cristianismo en los primeros siglos que ha llamado mucho la atención. Como el predominio del cristianismo sobre el paganismo significó la victoria del monoteísmo sobre el politeísmo, interesa también el tema al moderno debate sobre el único Dios. Al final valora los puntos de vista de cada uno con sus deficiencias. Los restantes tienen menos alcance porque tratan temas más particulares. Así N. C. Baumgart compara la imagen de Dios que aparece el Génesis cuando se habla de la creación, con la imagen de Dios que aparece en los relatos patriarcales. M. Bauks investiga la transformación que la idea de Dios sufre en Job. D. Zeller, por su parte, analiza la fe en la creación y la religión extranjera en Filón. Finalmente dos contribuciones se interesan por el N.T. J. Woyke se pregunta si hay

anti-cosmoteísmo en la carta a los Romanos. Y R. Metzner investiga la idea de Dios que aparece en los escritos joánicos cuando trata el tema del pecado. Con todo también estas contribuciones particulares enriquecen la idea de Dios y ensanchan la discusión sobre el monoteísmo.— C. MIELGO.

CAZEAUX, Jacques, *Le Cantique des Cantiques. De Pourpres de Salomon à l'anémone des champs* (Lectio Divina= 222). Cerf, Paris 2008, 22 x 14, 241 pp.

Este libro como otros cuatro precedentes del mismo autor publicados todos ellos en Editions du Cerf tienen el mismo estilo. En ellos Cazeaux repasa la gran epopeya de Israel, concretamente los libros históricos más significativos. Ahora por vez primera pasa a exponer un libro no histórico. Como los demás que le precedieron no son comentarios al uso. No hay empleo de los métodos histórico- críticos, ni bibliografía, ni exposición de las propias opiniones en discusión con los demás autores. Son libros-ensayo escritos con mucha sensibilidad literaria. Basta observar los títulos que encabezan los distintos apartados. El uso de la imágenes es frecuente y un lenguaje florido sirve al autor para proponer una lectura de los libros que quiere ser actual. Tras notar los vaivenes a que ha estado sometido el Cantar de los Cantares en la consideración de los lectores (de sospechoso ha pasado a ser considerado como la joya de la corona), el autor propone una lectura media entre el alegorismo tradicional y la interpretación moderna erótica. El autor piensa que el Cantar de los Cantares es una justa poética: Siete sabios (el autor divide el libro en siete poemas) se relevan en la exaltación del amor humano. Al final del libro se proponen tres enigmas a los que han respondido los sabios No obstante, detrás hay otra intención más sutil: El Cantar opone la elección del amor directo e inmediato a la voluntad de poder propia del rey. Esta crítica al poder hace que el Cantar pertenezca a la vena más original de la Biblia. Ya en los libros precedentes Cazeaux ha notado que en los libros bíblicos hay una mentalidad crítica hacia el poder. El ansia de poder es una especie de “traumatismo incurable” continuamente anatematizado en la Biblia. Este libro está destinado a un público muy especial.— C. MIELGO.

SCHMIDT, Werner H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20* (=Das alte Testament deutsch= 20). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2008, 24 x 17, XVIII-340 pp.

Esta serie clásica de comentarios al Antiguo Testamento se enriquece con éste sobre Jeremías. La segunda parte aparecerá en breve. Dadas las características de la serie, el comentario es bastante amplio. Quien haya manejado otros volúmenes, sabrá que la serie pretende ser teológica, resaltando el contenido doctrinal del texto. No es su fuerte la crítica textual ni la filológica, aunque no falten notas referentes a estos temas. Con otros comentarios de esta serie noto alguna diferencia. El autor afirma expresamente que su objetivo es atender a la intención del libro más que a su origen y desarrollo, tema que no tiene prioridad. En este campo el comentario es totalmente diferente, por ejemplo, del de Pohlmann sobre Ezequiel o del de Würthwein sobre el libro de los Reyes, pertenecientes ambos a la misma serie. En la introducción expone brevemente su opinión sobre la formación del libro. Nota la gran dificultad del tema y la diferencia de pareceres. Confía en el cap. 36, relato en tercera persona es cierto, pero por los datos de personas y lugar parece conservar un recuerdo histórico, según su parecer; por tanto, ya en vida de Jeremías partes del libro fueron puestas por escrito, antes, por tanto, de que estas palabras se cumplieran. El autor se colo-

ca así en una posición media. El libro de Jeremías no es un producto tardío que da vida a un personaje ficticio, ni tampoco todo el libro remonta al profeta. Distingue varios complejos, como por ejemplo 1-6, cuyo núcleo remonta al rollo mencionado en Jer 36. Otro complejo está formado por los cap.11-20 con las *confesiones* bien ligadas ya a esta unidad. El cap. 20 que forma parte de este complejo, incorpora también un relato en tercera persona que pertenece al llamado rollo de Baruc, lo que permite suponer que esa “biografía” de Jeremías nunca fue una fuente independiente. Otros libros, ya formados como dejan entrever las inscripciones (21,11; 23,9ss.), se añadieron después. Interesante es observar que el autor opina que muchos de estos complejos literarios en su núcleo original no responden a las preocupaciones de la comunidad exílica o postexílica, por lo que cree que remontan a la misma vida de Jeremías. El modelo, pues, presentado para explicar la formación, es del enriquecimiento sucesivo sin que resulte posible distinguir los diferentes estratos, si exceptuamos los sermones en prosa escritos en el lenguaje deuteronomista. El modelo muy poco difiere del propuesto en su día por W. McKane y otros. Como no cree posible determinar los diferentes estratos ni colocarlos en su momento histórico, la interpretación del texto tampoco es tan ajustada a la supuesta circunstancia concreta, como hace R. Albertz (*Die Exilszeit*. Kohlhammer, Stuttgart 2001). Por la misma razón tampoco el texto bíblico es impreso en caracteres diferentes conforme a los estratos distintos. Por lo demás el comentario discurre como es habitual en esta clase de trabajo: se ofrece la traducción alemana con breves notas textuales, luego se analiza la estructura de la perícopa y la relaciones intertextuales, y por fin se hace la exégesis. Para la interpretación remito a la lectura del libro. Debe ser consultado por cuantos estén interesados en acercarse a uno de los grandes profetas de Israel a quien le tocó vivir en una época sumamente desgraciada.– C. MIELGO.

RÖMER, Thomas – SCHMID, Konrad, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 203). Université catholique de Louvain: Uitgeverij Peeters, Leuven 2007, 24 x 16, 276 pp.

El libro proviene de un seminario organizado por los institutos de ciencias bíblicas de las Universidades de Ginebra, Lausana y Neuchatel y la colaboración de los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Zürich. Estos mismos institutos ya en el pasado organizaron otros seminarios que han tocado temas muy vivos en el debate actual sobre el A. T. El libro recoge las contribuciones más importantes habidas en el seminario. En total son 13 los trabajos publicados; todos tienen por objetivo, como dice el título, investigar las redacciones finales de este complejo historiográfico que va de Génesis a Reyes. Si los estudios sobre los primeros estratos del Pentateuco son un verdadero galimatías, las opiniones sobre las etapas últimas del mismo y del conjunto de los libros Josué-Reyes resultan totalmente confusas y dispares. Las discusiones sobre si aparte del Pentateuco se puede hablar de un Hexateuco o incluso de un Eneateuco no son de ahora, pero ciertamente ha sido un tema bastante olvidado en la investigación moderna y los intervinientes quieren ofrecer una nueva orientación. ¿Con la finalidad de presentar una solución compartida a los problemas que se debaten? Ciertamente no. La conclusión de la lectura del libro es que estamos en un campo salvaje poco explorado. El libro está lleno de observaciones y notas, de sugerencias, de relaciones entre los textos, pero frecuentemente discordantes. Las cuatro intervenciones primeras tienen un carácter más general. T. Römer presenta la historia de la investigación e intenta abrir un camino en medio de la selva de opiniones expresadas, apuntando hacia posibles soluciones; K. Schmid se pregunta si existió una historiografía israeli-

ta que abarcase desde Génesis hasta Reyes. No lo parece, según él, pues este complejo no se basta por sí solo; necesita su continuación en los libros proféticos. T. Krüger recoge observaciones atinadas sobre la práctica de la investigación moderna. Una me ha llamado la atención: la antigua crítica basaba sus conclusiones en argumentos lingüísticos y estilísticos (más materiales y objetivos), mientras que la moderna se basa más en las ideas y contenidos, que por ser inmateriales, pueden ser objeto de diferente valoración. Puesto que se discute si existió un Hexateuco, Eneateuco o solo el actual Pentateuco, E. Blum, se pregunta cómo reconocer una obra literaria. Para él no bastan conexiones literarias sino que se precisan datos externos provenientes de la recepción, posición que justifica con ejemplos. A. de Pury explora el origen de la trama narrativa de la Torah, que encuentra en el Código sacerdotal, tema que le es muy querido y afirmado por él en publicaciones anteriores. Dos trabajos, uno de O. Artus y otro de C. Nihan escudriñan las redacciones finales del libro de los Números en relación con el resto del Pentateuco. K. Schmid se fija en la relación singular entre Deut 34 y Gen 6, 3 (única referencia a Gen 1-11 en el resto del Pentateuco), que atribuye a una redacción correctora que excusa a Moisés. R. Albertz estudia los textos sacerdotales de Josué que tienen referencias claras a los textos P de Num 26-36. Estos textos de Jos son producto de una redacción que pretende presentar a Josué como un anexo a la Tora. Por su parte E.A. Knauf sostiene que el primitivo P contenía una historia de la conquista que cree encontrar en algunos textos de Jos. R. Achenbach también estudia los textos sacerdotales no sólo de Josué sino también del libro de los Reyes. En ellos encuentra indicios de una redacción que él llama teocrática, cuya presencia había detectado ya antes en Núm. Finalmente Schenker presta atención a la versión de los LXX y cree que el rechazo judío a esta versión se debe a la dificultad de armonizarla con el texto hebreo. Evidentemente no pretenden los autores ofrecer soluciones a los numerosos y difíciles problemas que tratan, sino que proponen puntos de vista para que sean discutidos en la comunidad científica, que es a la que se dirige el libro.– C. MIELGO.

FLURY-SCHÖLCH, André, *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* (=Forschungen zur Bibel 115). Echter Verlag, Würzburg 2007, 23 x 15, XII-376 pp.

Objeto de la presente tesis presentada en la facultad teológica de la universidad de Luzern es el estudio del famoso texto de la vocación de Abrahán, Gen 12, 1-3, particularmente de la bendición que Dios le promete: “En ti serán benditas todas las naciones de la tierra”. Esta traducción no es evidente; puede traducirse en forma reflexiva. La promesa, por otra parte, ocurre también en Gen 18,18 (visita de los “tres hombres” a Abrahán en Mamre), así como en Gen 22 18 (sacrificio de Isaac), se repite de nuevo en Gen 28,14 (visión de Jacob en Betel) y finalmente sale en Jer 4, 2 y Sir 44, 21. Todos estos temas proporcionan material para una buena tesis. El libro se divide en dos partes. La primera es un estudio sincrónico de los textos citados, principalmente de Gen 12, 1-3. Estudio sincrónico quiere decir aquí analizar el texto en su literalidad, el contexto, la sintaxis y la semántica; esta metodología le permite hacer una exégesis pormenorizada. Las 210 págs. que tiene esta parte es una prueba de la exhaustividad del trabajo hecho. Las relaciones intertextuales reciben una atención importante. Cada palabra es sometida a un examen en vista de los lugares en que sale en el Génesis y en toda la Biblia. De esta manera enriquece la interpretación de los textos con alusiones a otros sucesos o personajes de la Biblia. Es de esperar que al verbo *brk* en su forma *nifal* o *hitpael* se le dé un tratamiento prolongado. Y así es

en efecto. Cree que el *nifal* y el *hitpael* tienen distinto significado, siendo más propio del primero el sentido pasivo y del segundo, el sentido reflexivo. Esta postura la mantiene en el comentario a los textos paralelos: Gen 18,18 y 28,14 como Gen 12,3) usan el *nifal*, mientras que Gen 22,18; 26,4 el *hitpael*. El sentido también es distinto. En los primeros Abrahán y Jacob tienen una función mediadora., mientras que en los otros son las naciones las que se desean una bendición tan espléndida como la de Abrahán. El autor usa una amplia literatura secundaria, de tal manera que bajo este punto de vista el libro es una mina de datos y observaciones, que enriquecen la lectura. La segunda parte es diacrónica y de esta forma el libro ofrece una verdadera historia del tema de la bendición en el A. T. Cree que el texto más antiguo es el sal 72 en el que la bendición va unida al dominio del rey de Israel sobre las naciones. Estas desean para sí la bendición (*hitpael*) que el rey posee. El autor coloca este salmo en el preexilio, afirmación bastante arriesgada dado que este salmo está en relación con el salmo 2 y tienen ambos la función de clausurar una colección que debió precederles. A continuación vendría Gen 22 donde también la bendición va unida a la promesa del dominio de Israel sobre los otros. A este texto le atribuye un origen preexílico, así como a Gen 14 (!!), afirmación que resulta difícil aceptar. También antes del destierro se colocaría Jer 4,2, según el cual las naciones se bendecirán si Israel se convierte a Yahvé. Aquí no es el dominio de las naciones, sino la conversión de Israel a Yahvé la que provoca que los pueblos deseen la bendición de Yahvé. Después del destierro el motivo sufre una definitiva transformación: Abrahán (Gen 12) y Jacob (Gen 28) y naturalmente Israel, están llamados no a ejercer el dominio de las demás naciones sino a ser mediadores de bendición. Hay que felicitar al autor por el trabajo ímprobo que ha realizado. Lo más discutible es la fecha asignada a los textos.– C. MIELGO.

WELLMANN, Bettina, *Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus* (Herders Biblische Studien, Band 47). Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 24 x 15, 392 pp.

La presente obra nos ha resultado interesante y creemos que también resultará así a otros lectores, sobre todo si están interesados en la exégesis de los salmos, en la exégesis rabínica, en la exégesis patrística, especialmente la agustiniana, y en la problemática referente a la hermenéutica bíblica.

Como se puede deducir del subtítulo, el tema de la presente obra es la exégesis del salmo 22, en sus formas judía (Midrás Tehillim) y cristiana (*enarrationes in Psalmos* 21 I/II, de Agustín). En la elección de estos textos han influido, entre otros datos, el que, tanto el texto judío como el cristiano, son suficientemente representativos de sus épocas y adquirieron notable valor formativo en el judaísmo y el cristianismo respectivamente, y el que se trata en ambos casos de comentarios completos y amplios. Con su estudio la autora se propone conocer mejor el carácter de una y otra obra; exponer con ejemplos concretos el método de exégesis sálmica de los rabinos y de Agustín ayudando así a su lectura, y ampliar el conocimiento sobre el influjo histórico del salmo 22. La obra consta de tres partes. Las dos primeras estudian por separado el texto judío y el agustiniano. La tercera establece una comparación entre ellos.

El estudio de cada uno de los textos sigue parámetros básicamente idénticos, en cuanto lo permiten sus propias características. En ambos casos precede una amplia y enriquecedora introducción general, en ambos casos la autora da una traducción al alemán, ofrece un comentario detallado y concluye con reflexiones sobre el impulso que pueden significar para la exégesis bíblica actual. La parte dedicada al midrás Tehillim contiene un apartado

en que hace una presentación global de su exposición del salmo 22 y una consideración sobre los puntos más significativos de la teología de dicho *midrás* Tehillim. En la presentación se pone de relieve cómo los rabinos, partiendo de que la Escritura constituye una unidad, interpretan la Escritura por la Escritura y, en el caso concreto, en la interpretación del salmo 22, recurren a motivos tomados de la historia del Éxodo, o de Daniel, o de la conquista de Jerusalén en tiempos de Nabucodonosor, pero sobre todo de la historia de Ester –vinculación presente ya en la tradición litúrgica del judaísmo–, con referencias también a otros personajes bíblicos como Abrahán, Sara o Débora. Por otra parte, el *midrás*, lejos de ser un texto aislado, se coloca en una tradición, que permite a la autora presentar las fuentes y tradiciones paralelas.

A su vez, la parte dedicada a la exposición agustiniana se acomoda a unas características que le son propias: el servirse de un texto latino y el ser doble: una paráfrasis del salmo (*en. Ps. 21, I*), una, y un sermón sobre el salmo (*en. Ps. 21, II*), la otra. El primer dato lleva a la autora a ofrecer el texto latino del salmo comparado con el texto hebreo y el de los Setenta, texto que le permite concluir que “propriadamente Agustín no expone el salmo 22, sino que entra en una determinada etapa de la comprensión del texto en el proceso de comunicación que ha desencadenado”. El segundo dato la lleva a ofrecer por separado el comentario de cada una de las dos exposiciones del santo. Dos exposiciones que, aún viniendo del mismo autor, se diferencian notablemente: distinto es el género literario, distinta la época en que vieron la luz, distintos los intereses perseguidos por su autor y distinta la clave de interpretación: antropológica y paulina, en concreto las categorías de hombre viejo y hombre nuevo (la autora contempla la posibilidad de que en la paráfrasis se refleje la biografía de Agustín y su conversión aún no muy lejana), la primera; cristológico-ecclesiológica, la segunda. Por ello, tras su comentario la autora puede concluir que es cuestionable que la primera exposición sea un simple boceto para la segunda, pues son muchas las divergencias entre ambos textos, además de una diferente concepción básica. Con referencia a la segunda exposición, se pone de relieve que, contra todas las apariencias, es algo más que un ingenuo comentario versículo a versículo, pues el santo la ha dotado de una bien pensada arquitectura interna. San Agustín manifiesta tener unas exigencias literarias, teológicas y parenéticas que van más allá del comentario versículo por versículo del salmo; a la vez que se mostraba respetuoso con el texto del salmo, supo fijarle un recorrido propio. El nuevo planteamiento de Agustín obedecía a múltiples factores: el momento litúrgico, la cercanía de la Pascua, el conflicto con los donatistas, la inestabilidad política, la fe de la Iglesia y las necesidades espirituales de los fieles presentes. A decir de la autora, el santo no se veía a sí mismo como un exegeta objetivo, sino como alguien que ayudaba al nacimiento de una lectura actualizada del salmo.

El detenido análisis de las dos exposiciones, la judía y la agustiniana, del salmo 22 está al servicio de la tercera que ofrece sus resultados y consecuencias que se derivan. La autora, que no oculta las divergencias entre una y otra exégesis, pone énfasis en los múltiples puntos comunes. De todos, recogemos el primero, referido al texto, que ilumina de algún modo la orientación de la autora: «Ni una ni otra exposición tiene el menor interés en el significado “propio”, literal, del salmo; ninguna de ellas se pregunta por un significado que estuviese en la mente de su autor, o por la génesis del texto, sino que ambas buscan más bien su mensaje teológico para el presente. Ambas entran en un diálogo activo y productivo con el salmo y dan origen a un nuevo texto con su propio mensaje...». Un dato más, ambas exposiciones muestran cuán diferente fue la recepción del salmo, dependiendo del lector y de la situación concreta. Partiendo de que no carece de interés una comparación en el plano hermenéutico, la emprende a continuación, presentando una visión de conjunto sobre el modo de lectura rabínico y patrístico del salmo. Expone las múltiples coincidencias

entre los rabinos y los Padres de la Iglesia referentes sea al método de lectura, sea a los diversos factores que intervienen (Escritura, autor humano, autor divino, lector, fe y sentido). De los diversos puntos coincidentes, señalamos dos: entender el leer como un acto productivo y creador, y la aceptación de la existencia de un sentido múltiple en la Escritura. Ya como conclusión introduce la exégesis rabínica y patrística como interlocutora en el debate hermenéutico, en el contexto de la tendencia en los últimos tiempos a relativizar el método histórico crítico.– P. DE LUIS.

ZANGENBERG, Jürgen – ATTRIDGE, Harold W. – MARTIN, Dale B. (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 22,9 x 15,9, 509 pp.

La colección de artículos editada por Zangenberg, Attridge y Martin bajo el título *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee* es una muestra representativa de las diversas estrategias de investigación que se están utilizando en la actualidad con el fin de clarificar las categorías de pertenencia grupal social política y culturalmente relevantes para la antigua población de Galilea. Aunque la mayoría de los estudios se refieren a momentos o etapas históricas comprendidas entre el siglo I y el V de nuestra era, algunos de ellos amplían el foco de su estudio a la época helenística y/o a la musulmana.

Los artículos que componen la obra están agrupados en cuatro partes. La primera consta de un solo estudio introductorio escrito por S. Freyne, “Galilean Studies: Old Issues and New Questions”, en el que, partiendo de la ya clásica oposición entre Helenismo y Judaísmo, se analiza a través de un caso particular los desarrollos y matices que el autor considera necesario introducir en la comprensión de estos conceptos a fin de poder dar razón de la complejidad de los datos documentales y arqueológicos hoy disponibles sobre Galilea.

La segunda parte reúne siete artículos en los que se analizan las diferentes perspectivas desde las que las fuentes literarias y arqueológicas informan sobre la región en torno al lago de Genesaret y su población. Constituye un acercamiento a las versiones antiguas de las identidades étnicas y regionales de Galilea. Los tres primeros artículos estudian “visiones desde fuera”, es decir, representaciones de Galilea ofrecidas por autores antiguos no pertenecientes a la población de la zona. M. Karrer analiza la visión de Galilea ofrecida por la traducción que los LXX hacen de Is 9, 1-2, donde se menciona “la Galilea de los gentiles”. T. L. Marquis estudia la perspectiva de clase e intereses personales reflejados en la versión que Flavio Josefo da de 1 Mac 10, 25-45, donde cambia la mención original a los “tres distritos de Samaría” concedidos por el rey seleúcida a los judíos, por los nombres de Samaría, Galilea y Perea. S. Cappelletti reúne todos los testimonios antiguos no judíos sobre Galilea que han llegado hasta nosotros y traza las líneas más probables de dependencia literaria. La autora concluye que hasta la época romana tardía, el interés externo por la región es muy escaso. Los dos siguientes artículos presentan visiones de la identidad de la población galilea “desde dentro”, o dicho de otra forma, desde la perspectiva de los propios galileos. M. A. Chancey deduce esta visión a partir de un estudio exhaustivo sobre los hábitos epigráficos de la Galilea helenística y romana; M. Peppard a partir de los nombres personales inscritos en el cementerio judío de Beth She’arim. El primero señala la escasez de inscripciones que encontramos en la Galilea de la primera época romana, que interpreta como una manifestación de resistencia cultural frente al proceso de romanización. El segundo, por su parte, llama la atención sobre la proliferación de identidades culturalmente híbridas en las inscripciones funerarias de la antigüedad tardía. Los dos últimos artículos

de esta segunda parte ofrecen visiones contrapuestas sobre el grado de consolidación de la identidad étnica judía en Galilea. M. Aviam traza los mapas de las zonas donde aparecen cada uno de los indicadores culturales atribuidos por J. L. Reed y otros al Judaísmo, concluyendo que las líneas de separación entre Judaísmo, por una parte, y Paganismo o Cristianismo, por otra, estuvieron bastante bien definidas a lo largo de casi toda la antigüedad. M. Moreland, sin embargo, relativiza la interpretación de los datos documentales y arqueológicos dada por los defensores de dicha separación, insistiendo en la necesidad de contextualizar socialmente cada uno de ellos. Analiza con especial atención las conexiones culturales y demográficas de las ciudades fenicias de la costa con Galilea.

La tercera parte es de carácter eminentemente arqueológico. W. Zwickel estudia la densidad de asentamientos y las vías de comunicación del valle Huleh, desde la edad del Bronce hasta la época musulmana. Demuestra que, a pesar de su escasa población, dicho valle jugó un papel significativo en el comercio entre la baja Galilea y Damasco. C. Savage defiende la existencia de una proto-Bethsaida judía desde finales de la época helenística, que identifica con et-Tell. Basándose en los resultados de las últimas excavaciones Y. Hirschfeld y K. Galor proponen entender el complejo basilical de Tiberíades de finales de la época romana como un edificio público de la comunidad judía. A través del estudio arqueológico de la iglesia y la sinagoga de Cafarnaún, A. Runesson reconstruye los procesos de coexistencia y confrontación entre Cristianismo y Judaísmo en esta población, desde el siglo I al VI.

La cuarta parte trata fundamentalmente de los procesos sociales de negociación de identidades étnicas y religiosas reflejados en los documentos y reconstrucciones arqueológicas. También en esta parte encontramos planteamientos y tesis divergentes. Basándose en estudios numismáticos, M. H. Jensen defiende la tesis de que la Galilea de Herodes Antipas fue una región predominantemente judía y económicamente poco desarrollada. D. R. Edwards, por el contrario, describe una región sometida a constantes cambios demográficos e influencias culturales diversas, en la que confluyen e interaccionan dinámicas económicas muy variadas. Los artículos de M. Sigmung, M. Benett, T. M. Weber y M. Wager apoyan, en casos y aspectos concretos, la perspectiva de Edwards. El primero analiza las monedas y los pesos de la Tiberíades de Antipas para concluir que la población de esta ciudad recién fundada era étnicamente mixta. El segundo pone de relieve la existencia entre los judíos de Galilea de prácticas rituales que intentaban hacer compatible ciertas expresiones del culto imperial con el monoteísmo judío. El tercero analiza la relación ambivalente de la ciudad grecorromana de Gadara con la baja Galilea, de población mayoritariamente judía. Su autor muestra que, la tensión étnica y política entre ambas zonas no impidió la creación y desarrollo de importantes cauces de contacto comercial. El cuarto artículo estudia las adaptaciones judías de la cultura musical grecorromana en la Séforis de las épocas romana tardía y bizantina. Las aportaciones de S. S. Miller y J. E. Burns se centran en el Judaísmo posterior a las guerras judías. Miller utiliza información procedente de la arqueología y de la literatura rabínica para demostrar que la presencia de la imagen del sacerdote en algunas manifestaciones culturales judías está asociada a la memoria del templo y a la esperanza de una restauración futura, y no a una supuesta relevancia social del sacerdocio, como han mantenido algunos autores. Burns muestra en un caso concreto cómo puede utilizarse una literatura de orientación casi exclusivamente normativa y exegética, como la rabínica, para extraer información acerca de la historia del Cristianismo palestino.

Uno de los rasgos que caracteriza el conjunto de esta obra es el uso combinado de fuentes documentales y restos arqueológicos, y el empeño por encontrar perspectivas de interpretación capaces de dar cuenta de ambos tipos de datos. Los documentos y los restos arqueológicos son considerados efectos y expresiones de un imaginario cultural y una pra-

xis social que el estudioso debe intentar reconstruir. En este sentido, los artículos de Chancey, Peppard, Aviam, Runesson, Jensen y Wager son particularmente interesantes, pues subrayan el carácter expresivo de algunos objetos materiales utilizados en la vida cotidiana, como las inscripciones funerarias, las piscinas de purificación, las vasijas y vajillas de uso doméstico, ciertos edificios, las monedas y los instrumentos musicales. Los estilos que configuran estos objetos pueden manifestar rechazo y afirmación de la propia identidad cultural frente a presiones colonizadoras, o deseo de integrar ciertos elementos socialmente ventajosos de la cultura extranjera sin por eso renunciar a la propia. Si los objetos materiales hallados por los arqueólogos son tratados como vehículos de expresión cultural, los documentos son entendidos como productos de la actividad social de sus autores y de los grupos o sectores sociales en los que éstos están integrados. Esta es la perspectiva interpretativa adoptada por Karrer, Marquis y Cappelletti en los análisis que ofrecen de algunos de los textos antiguos donde se menciona la región de Galilea o su población. En los tres casos se pone de relieve el punto de vista de autores antiguos que hablan de Galilea desde el exterior, es decir, desde intereses distintos a los de los pobladores de la región. Las informaciones que aportan no deben, por tanto, entenderse como descripciones objetivas, sino como presentaciones sesgadas de la realidad. La mayor parte de los autores utilizan métodos muy específicos y sofisticados en el análisis y la interpretación de los datos documentales y/o arqueológicos que estudian, sin embargo, las conclusiones que unos y otros extraen respecto a la identidad y dinámica de los grupos étnicos supuestamente existentes en Galilea no son siempre convergentes. Las divergencias pueden, a veces, explicarse en función de la variedad de enfoques y de la mayor o menor generalidad de las cuestiones planteadas, pero en otros casos parece deberse al uso de criterios analíticos contrapuestos o no comparables. Algunos autores –Aviam, Jensen, Runesson– presuponen una noción fundamentalmente estática de la identidad étnica y utilizan determinados elementos arqueológicos como indicadores de la identidad judía (marcadores étnicos). Otros autores –Moreland, Edwards– insisten en la necesidad de relacionar esos elementos con sectores sociales específicos que no representan a la totalidad de la población, y cuestionan la propia noción de marcador étnico.

El conjunto de artículos reunidos en este libro es una muestra representativa del estado actual de la investigación sobre las identidades grupales en el mundo antiguo. Refleja con claridad las dificultades que encuentran los historiadores y arqueólogos para encontrar una definición de “etnicidad” capaz de proporcionar criterios universalmente aceptables con los que analizar y clasificar los datos. El lector echa de menos una reflexión crítica acerca del papel de la religión en la construcción de los grupos étnicos. Al margen del valor que pueda atribuirse a las interpretaciones concretas defendidas en cada trabajo, el conjunto de todos ellos proporciona una interesante base de datos documentales y arqueológicos relativos a la Galilea de las épocas helenística y romana. – E. MIQUEL.

BLASI, Ferrán, *Para conocer la Biblia*, Rialp, Madrid 2008, 12 x 19, 266 pp.

Hilari Ragner, monje de Montserrat e historiador especializado en el tema de la Iglesia y la guerra civil española, menciona en la introducción que el autor pretende hacer de diácono Felipe, para los cristianos que se sienten impotentes, como el eunuco, para comprender la Biblia. Sin embargo los que piensen que este es un manual práctico para acceder a su entendimiento se llevarán un chasco. Parece más bien una síntesis de historia de la salvación tradicional con dosis de dogmática, mariología, arte, mención a reliquias que se veneran para insinuar que son legitimación divina del culto a las imágenes. En fin, un

“remix” para cierto grupo de personas. Sólo así se entiende que se empiece con un índice de abreviaturas bíblicas por orden alfabético que podría provocar confusión en un neófito en el tema que nos atañe. Las explicaciones ya suponen muchas cosas, como si algunas ideas fueran implícitas a todo aquel que quiera acercarse al texto sagrado. El meollo del asunto podría encontrarse en las 19 últimas páginas, que resultan ser un apéndice, donde el autor, traductor de varios libros de Josemaría Escrivá y de Juan Pablo II al catalán, da las sugerencias para una primera lectura de la Biblia.- A. LOZÁN.

SÖDING, Thomas (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Herder, Freiburg 2007, 21,5 x 14, 149 pp.

El libro es fruto de dos encuentros organizados por la Academia Católica de Baviera los días 1 y 19 de noviembre de 2005 en Munich. Los artículos presentan los nuevos planteamiento en la exégesis: “Biblia y ciencias bíblicas en la iglesia católica hasta el concilio Vaticano II y después”, “¿Qué significa hoy que la Biblia sea palabra de Dios inspirada?”, “Fundamentación, objetivo y aportación de la exégesis histórico-crítica”, “La Biblia como obra literaria: la boda de Caná (Jn 2,1-11)”, “La Escritura como fuente de vida en la comunidad de Taizé”, “La fuente de la fe y del pensamiento. Sobre el lugar teológico de la Escritura hoy”. La dimensión humana de la biblia es un hecho reconocido, por eso pronto surgieron en el cristianismo y en el judaísmo investigaciones sobre el texto bíblico, métodos de estudio y se buscó el significado de la Escritura. La teología del Vaticano II otorgó una gran importancia a la interpretación bíblica como fundamento para la investigación teológica. Las aportaciones de la investigación histórico-crítica y los nuevos métodos de acercamiento a la biblia son fundamentales para la comprensión del mensaje bíblico, abriendo nuevas oportunidades y riesgos. Pero también existe la interpretación espiritual, que hace hablar al espíritu de la biblia para el hombre. ¿Existen conexiones entre la crítica histórica y la interpretación espiritual? Esta es la cuestión fundamental que abordan los artículos que responden al debate actual de las ciencias bíblicas con implicaciones para la teología fundamental. Este debate clave analiza la posición de la teología en el ámbito de la fe y de la ciencia, y su relación a la Biblia: teología y exégesis. Se trata de descubrir la palabra de Dios en la palabra humana, como diría S. Agustín.- D.A. CINEIRA.

SCHÄFER, Peter, *Jesus im Talmud*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 18 x 11,5, 308 pp.

La cuestión de Jesús en el Talmud es parte de una mucho más amplia: ¿cómo se refleja el movimiento naciente del cristianismo en la producción literaria del judaísmo rabínico? Los textos reflejan una situación compleja de separación. Frente al gran estudio de Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Schäfer postula la distinción entre las fuentes rabínicas tempranas y tardías, y entre fuentes palestinas y babilonenses. La distribución de los capítulos está realizada conforme a categorías de contenido con las que los rabinos se confrontaron con la figura de Jesús. El 1º cap. está dedicado a su nacimiento de la virgen María. Los rabinos presentan una contra-narración que debiera tambalear el fundamento del mensaje cristiano: Jesús no nació de una virgen, sino de una relación extramatrimonial, y por tanto no puede ser mesías procedente de la casa de David ni Hijo de Dios. El 2º cap. analiza la relación hacia sus discípulos: No consideraron a Jesús como un discípulo formado. Por tanto, el cristianismo se fundó por medio de un discípulo rabino fracasado y rebelde (capítulo 3). El siguiente capítulo, “maestro de la tora” trata de un cono-

cido rabino (Elieser b. Hircanos), quien fue acusado a principios del siglo II de herejía por su posible vinculación con el cristianismo. Otros capítulos están dedicados al poder mágico de Jesús y su muerte. Según el Talmud babilonense, Jesús fue apedreado según el derecho judío y posteriormente, tras su muerte, colgado de un madero. La acusación fue la magia y la incitación en Israel a la idolatría. Llama la atención que coloquen el juicio y la muerte de Jesús en el día anterior a la Pascua y según las fuentes rabínicas, Jesús fue juzgado y condenado según la ley judía y no la romana. El capítulo 7 está dedicado a la historia de los discípulos que representa una lucha entre los rabinos y los adversarios cristianos.

Los textos rabínicos no pretenden aportar datos históricos sobre Jesús, sino que se trata de respuestas literarias a un texto literario (Diatessaron o Jn) y en un contexto literario concreto. En la situación precaria de los cristianos en el reino sasánida, parece probable que se desarrollara un clima cultural en el que los judíos se sintieron animados a expresar sus sentimientos anticristianos. En el Bavli (talmud babilonense), aparece un conflicto entre judíos y cristianos que se encuentran en un proceso de autodefinición. La polémica que el Bavli transmite es escasa y fue manipulada por censores cristianos, pero permite vislumbrar un conflicto vivo y amargo entre dos religiones en competencia bajo la mirada desconfiada del poder sasánida.– D.A. CINEIRA.

NIEMAND, Christoph, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modelbild*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007, 24 x 16, 543 pp.

Este estudio se centra en los últimos días de la vida de Jesús, especialmente en los acontecimientos de la conflictividad de su aparición en Jerusalén, la condena y la muerte. Concebido para el ámbito universitario, el libro presenta la construcción de un modelo, una representación mental que quiere acercarse a la realidad de la vida de Jesús. Esa imagen es siempre una imagen modelo que se va configurando a lo largo del proceso de investigación. El primer capítulo “Jesús y su predicación” expone una idea general de la predicación y actuación de Jesús, con lo que se muestra el contexto conflictivo que desembocó en su muerte. El segundo capítulo vincula esa actuación con su persona. ¿Qué autocomprensión y pretensiones mostraba en su actuación? La conflictividad que conllevaba la pretensión de Jesús se trata en otro capítulo, tanto desde la perspectiva de Jesús como desde los grupos e instancias con los que Jesús entró en conflicto. Con ello, se obtiene una imagen de los actores de la pasión antes de confrontar cada unidad de los relatos de la pasión. Al final del capítulo, presenta reflexiones sobre la motivación y la actitud de Jesús en la subida a Jerusalén. El cap. 4 analiza las tradiciones del relato de la actuación de Jesús en el templo y la cena de despedida. Cap. 5, “Jesús ante el juicio”, presentado de forma esquemática, adquiere una forma monográfica: observación de los hallazgos, así como la situación de la investigación y la propia argumentación del autor. El libro no pretende presentar todas las posiciones confrontadas de los estudiosos, exceptuando en los capítulos monográficos 4 y 5, donde el autor se expone y confronta otras opiniones. Christoph ha realizado una buena síntesis de los motivos que llevaron a Jesús a la muerte, especialmente su actuación en el templo, el dicho contra el templo, el proceso de Jesús y la cena de despedida, dejando a un lado, en parte, las últimas estaciones de la vida de Jesús o el desenlace final. Puede ser un buen manual para un trabajo de seminario, pensado para el ámbito didáctico. Resalta la conflictividad de la aparición pública de Jesús, su condena y muerte, vista ésta desde la perspectiva de sus enemigos, sus seguidores y del mismo Jesús. El resultado se inserta en la tradición la investigación crítica sobre el Jesús Histórico, presentando una visión histórica bien elaborada según las fuentes disponibles.– D.A. CINEIRA.

MURPHY-O'CONNOR, Murphy, *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008. 22 x 14, 400 pp.

Murphy-O'Connor, reconocido profesor y autor de numerosos estudios de investigación neotestamentaria, nos ofrece una lectura amena y asequible de uno de los personajes complejos del NT. Éste autor, quien ya había publicado en 1996 un libro científico sobre san Pablo, ahora presenta una biografía con más detalles hipotéticos, coloristas e imaginativos, proporcionando una lectura fácil e instructiva para el lector no especializado. El libro, sin rayar en la historia novelada, presenta los sentimientos y emociones de un Pablo mucho más humano, recurriendo para ello en ocasiones a la imaginación histórica. El apóstol reacciona a los estímulos externos, como son los acontecimientos que experimenta en un espacio temporal y local concreto. Para ello, se ambientan perfectamente sus viajes, de tal forma que el lector se siente transportado a la época y a los escenarios de Pablo. Su autor tiene grandes conocimientos geográficos, históricos y de los modernos métodos sociológicos aplicados a la figura de Pablo. Su visión se basa fundamentalmente en los presupuestos que siempre ha defendido: la fuente de información para Pablo serán siempre sus cartas, y no Hechos de los Apóstoles. Muchas de sus afirmaciones son hipotéticas y no siempre aceptables para los críticos, como la inclusión de 2 Tes, Col y 2 Tim entre las cartas auténticas. Es de agradecer que reconocidos profesores presenten para el gran público este tipo de obras divulgativas con afirmaciones verosímiles, hipotéticas o posibles, aunque no científicamente ciertas.– D.A. CINEIRA.

TEPPLER, Yaakov Y., *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ 120), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 24 x 16, 413 pp.

El tema central del libro es la reconstrucción de la versión textual de la Birkat haMinim, el tiempo de su composición y la identidad de los minim. Esta bendición necesita ser estudiada críticamente pues no conocemos su origen ni sus versiones primitivas. Los cambios en el tiempo, lugar y circunstancias, nuevas definiciones de los enemigos de Israel y la censura interna y externa dejaron su impronta en ella. BT Berajot 28b-29<sup>a</sup> nos proporciona el contenido de la bendición. La Geniza de El Cairo ha aportado nuevas versiones de la Shemoneh Esreh con diferentes versiones de Birkat haMinim. Posibles alusiones a esta maldición se pueden encontrar en Justino, Ireneo, Orígenes, Epifanio y Jerónimo. Por eso, la primera parte del libro examina el desarrollo de las primeras versiones de las bendiciones con el objeto de reconstruir lo que pudo ser el prototipo de la Birkat haMinim. El vocabulario variado relacionado a la Birkat refleja el desarrollo de las bendiciones durante generaciones tras su formulación en diferentes lugares y tiempos. El término Notzrim es relativamente tardío (siglos III-IV). Las versiones en las que aparece el doblote notzrim y minim, son tardías lo que testimonia el desarrollo del texto y su dependencia de los cambios en el tiempo y lugar, de la situación religiosa y política. En los países islámicos con centros judíos importantes, no existía dificultad en el uso del término notzrim contra los cristianos (cf. versiones en la Genizah de El Cairo). Pero surgieron sectas intrajudías que se separaron de la ortodoxia, los karmitas, nuevo enemigo interno, y fueron incluidos en el viejo concepto de minim. Existe la posibilidad de que existiera una maldición contra el “reino de arrogancia” en las versiones antiguas en la segunda parte de la bendición. No se debe interpretar contra Roma originalmente, sino contra el “reino de los cielos” cristiano. Posteriormente se dirige contra Roma y cuando el imperio se cristianiza, se identificará reino y cristianismo.

¿Quiénes eran los *minim* cuando se construyó la bendición? Analizando las fuentes (Misnah, Talmud), se comprende en la polémica con el cristianismo primitivo, considerado éste como una polémica interna, pues era simplemente una desviación judía. Estos primeros cristianos desarrollaron características sectarias que desembocarían en diferentes ramificaciones del cristianismo del mundo judeo-helenista y pagano helenista. Las fuentes en sus afirmaciones sobre los *minim* usan una terminología que indica una polémica sobre creencias y diferencias religiosas (templo y sus ritos, circuncisión, curaciones). El conflicto contra los *minim* pasó esas fronteras y se dirigió contra cada elemento o caracterización de Cristo y el NT.

Birkat haMinim fue compuesta en tiempos de Rabban Gamaliel II. El conflicto con los *minim* comenzó con los orígenes del cristianismo y alcanzó su punto álgido con la destrucción del templo. Con el liderazgo de Gamaliel II se dieron las condiciones políticas que permitieron una reacción institucional contra los cristianos. La destrucción del templo acentuó el desarrollo e incrementó la separación de esta secta mesiánica de la corriente central del judaísmo. Ésta fue activa dentro de la sociedad judía, cambiando aspectos litúrgicos, rituales y adaptándolos a su ideología. La cristalización de la identidad cristiana se potenció con sus escritos autoritativos. La secta judía mesiánica se fue orientando al judaísmo helenístico. El interdicto contra los libros de los *minim* no distinguió entre corrientes, sectas o desviaciones dentro del cristianismo, sino contra el cristianismo en general, pues éste disputaba la interpretación bíblica judía. Por tanto, tenemos el conflicto con los escritos sagrados cristianos y las disputas sobre la interpretación de la biblia hebrea. También encontramos una polémica contra la creencia en dos poderes (dos poderes armónicos divinos, pensamiento pregnóstico).

La investigación de los *minim* es de suma importancia para una mejor comprensión de la separación de los caminos entre judíos y cristianos. La interpretación que hace nuestro autor claramente cuestiona tesis que pretenden situar dicha ruptura en el siglo IV-V. Por lo que supone una verdadera contribución a la investigación. El libro consta de dos breves apéndices con las versiones originales en hebreo de Birkat haMinim, y de las versiones originales en hebreo de los *Piyyutim*.— D.A. CINEIRA.

BLISCHKE, Folker, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (ABG 25), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 23,5 x 16, 515 pp.

El primer capítulo analiza cuestiones introductorias como son el problema, objetivo y metodología del libro, definiciones conceptuales (paráclisis y parénesis), la historia de la investigación donde estudia el esquema indicativo-imperativo ético. El segundo capítulo aborda 1 Tes (pp. 39-99), donde insiste que no es posible una separación de la fe y la acción, ya que la totalidad de la vida cristiana está determinada por la correspondencia entre la relación hacia Cristo y la actuación renovada. Se cuestionaba la identidad cristiana de la comunidad de tesalónica por las represiones y la presión social. Las exhortaciones paulinas muestran un *ethos* que se puede integrar en la sociedad (4,11s), y evitar puntos conflictivos, y a la vez exhortaciones (la prohibición de libertinaje 4,3-5; la tríada: fe, amor y esperanza) que diferencian a la comunidad como subsistema dentro de la sociedad. El tercer capítulo estudia 1 Cor (pp. 100-239): los problemas éticos planteados en 5, 1-13; 6,1-11; 6,12-20, la cuestión de la carnes ofrecidas a los ídolos (8-11,1), aspectos éticos de la vida común (11,2-14,40). Pablo intenta formar una identidad recordando la relación con Cristo y colocando el mandamiento del amor como base de la ética paulina. En el capítulo 4 (240-306), se analiza la carta a los Gálatas, donde la justificación por la fe conlleva una nueva decisión ética.

El capítulo 5 se centra en la carta a los Romanos, especialmente a Rm 12-15. Ofrece asimismo un breve anexo sobre Filipenses 1,27-2,18, para pasar al cap. 6, donde presenta la ética paulina desde la historia de la religión, el trasfondo judío (Deut, *sapientia Salomonis*) y helenista (Epicteto, Dión de Prusa y Plutarco). El libro concluye con los resultados obtenidos.

Pablo presenta un sistema ético coherente que describe la relación del bautizado con Dios y su situación en el mundo gracias al bautismo. El cristiano se encuentra en una nueva realidad ontológica, basada en su relación con Dios, Cristo y el Espíritu que le transforma en un nuevo ser ontológico-soteriológico, que le libera del poder del pecado y le posibilita para una nueva actuación ética. Puede existir el peligro que una relación errónea duradera conlleve consecuencias soteriológicas de la relación con Dios. El apóstol acepta conceptos, representaciones e imágenes de las tradiciones judías y griegas que él estructura nuevamente y las modifica cristológicamente. Entre la relación del bautizado y la nueva actuación existe una relación correspondiente y no una antonimia o dialéctica por lo que la ética paulina no se puede interpretar con el esquema indicativo-imperativo. La norma y el contenido de las decisiones éticas propias es el ágape (amor). El apóstol emplea diferentes factores complementarios para hacer prevalecer sus exhortaciones.

Tras las investigaciones actuales sobre Pablo, nuestro autor ha presentado una reelaboración de la ética de S. Pablo, teniendo presente el contexto del pensamiento helenista. Ha tenido presentes la historia de la religión, los horizontes de formación, de pensamiento y de comprensión de los sujetos. Surge de este estudio una ética positiva, dinámica y personal.– D.A. CINEIRA.

MENA SALAS, Enrique, «*También a los griegos*» (*Hech 11,20*). *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria* (Plenitudo Temporis 9), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007, 24 x 17, 432 pp.

El libro se distribuye en dos grandes bloques. El primero se centra en la población pagana de Antioquia donde, según Hech 11,19-20, se inició una misión *ad gentes*. Estas gentes se hallaban en una crisis de identidad individual y de los síntomas de decadencia de la civilización grecorromana. Un grupo de estos antioquenos buscaron una solución existencial en el judaísmo, convirtiéndose en temerosos de Dios, caracterizados por la ambigüedad y marginalidad, a medio camino entre la gentilidad y la sinagoga. El segundo gira en torno a los misioneros, hombres de Chipre y Cirene, que optaron por cruzar el límite del judaísmo para anunciar el evangelio del Mesías Jesús a gentes ajenas a Israel. El puente de unión lo constituyó la judería de Antioquia, bastante integrada en el contexto ciudadano helenizado y con cierta relajación de ciertos preceptos rituales de la ley judía, cuestionando su validez absoluta y espiritualizándola. Los misioneros, de probable tradición judeo-alejandrina, podrían pertenecer a la sinagoga de los Libertos de Jerusalén, de origen liberto o esclavo, por tanto participaban del mundo pagano y judío. En Antioquia entraron en contacto con otros temerosos de Dios, griegos que estaban religiosa y socialmente marginados. En el mensaje de Jesús encontraron una posibilidad de ser aceptados plenamente. Los misioneros adaptaron los principios mesiánicos a las necesidades del auditorio de los temerosos de Dios de Antioquia para facilitar la entrada de los gentiles. Reordenaron los elementos religiosos a la nueva situación a través de las ideas existentes tanto del predicador como del oyente (continuidad cultural). Especial relevancia para la atracción e inclusión de los gentiles en la religión judía fue el culto, y concretamente la fiesta de las Tiendas: la revelación universal de la gloria de Dios representada en la luz. Los misioneros cristianos dan

a conocer ciertos elementos teológicos que se conectan con la presencia salvadora de Dios en el mundo judío a favor de los gentiles. Además, subrayan la espiritualización del culto del Templo y los sacrificios, así como un encuentro personal con la divinidad. Predican a Jesús, Mesías salvador universal, Sabiduría de Dios, ensalzado a un estado trascendente y celeste y con un poder análogo a Dios. El encuentro directo y único con Dios es en Cristo, Sabiduría de Dios, cuya revelación escatológica posibilita a todos los hombres la salvación.

Su autor ha analizado los factores sociales y teológicos, así como la exégesis sociohistórica para determinar las condiciones que hicieron posible la misión en Antioquia. Como fuentes de información se analizan Hechos, Pablo, Mt, Didajé, cartas de Ignacio, así como documentos judeohelenistas (4 Macabeos, BJ VII 43-35; libro de la sabiduría, Filón...). También se tienen en consideración obras de autores cristianos del siglo IV, de la literatura rabínica (Mishná, Talmud), inscripciones... Cuestionables son las manidas premisas de una supuesta crisis de identidad individual y de los síntomas de decadencia de la civilización grecorromana. Existen diversos errores en las notas a pie de página al citar bibliografía extranjera (cf. nota 37,50,82,85), siendo reiterativa "Edinburg". Asimismo, se permite alguna libertad – licencia lingüística, permisible en italiano pero no en español: "el Crisóstomo" (p. 46), del Crisóstomo (p. 157).– D.A. CINEIRA.

ENGBERG, Jacob, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD* (ECCA 2), Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, 23 x 16, 349 pp.

Esta tesis doctoral analiza el amplio espectro de oposición y oponentes a los que tuvo que hacer frente el cristianismo: las autoridades centrales, regionales y locales, oposición familiar y de sus conciudadanos. Tras cada acto de oposición / resistencia al cristianismo, existía una interrelación dinámica de diferentes tipos de causas y motivos. Por consideraciones prácticas el autor opta por centrarse en los motivos superficiales más que en las causas profundas. La oposición presenta diversos grados de manifestación desde los rumores hostiles difundidos, pasando por la literatura polémica y la violencia de la chusma hasta las persecuciones oficiales romanas. Existían diversos tipos de hostilidad (realista, xenófoba, quimérica). El segundo capítulo está dedicado a las fuentes y al debate de los estudiosos. Las fuentes cristianas son las que más recogen esta resistencia: Pablo, Clemente de Roma, Policarpo, Tertuliano, las actas de los mártires. El material proveniente de autores paganos es más escaso: Plinio, Trajano, Adriano, Fronto y Celso y referencias a los cristianos en textos de Tácito, Suetonio, Epicteto (Arriano), Flegón, Luciano, Galeno y Marco Aurelio.

Nuestro autor nos propone dos tesis referentes a la oposición y oponentes entre 50 – 110 d.C.: a) Los cristianos ocasionalmente encontraron oposición de parte de las autoridades antes del año 64, por lo que los sucesos del año 64 no representaban ningún cambio histórico significativo. b) Los cristianos experimentaron la resistencia local de parte de individuos y de las autoridades locales durante todo el periodo hasta el año 110. Esta forma de oposición constituía un problema común, aunque menos dramático que las persecuciones de las autoridades regionales y centrales. El libro analiza ampliamente el edicto de Claudio contra los judíos de Roma, considerando dos edictos: uno del año 41 y otro en el 49. Para la interpretación de los sucesos sigue fundamentalmente lo propuesto por Helga Botermann, centrándose en el texto de Suetonio, *Claudio* 25, de donde el presente libro toma su título. El edicto de Claudio y sus consecuencias hace que tengamos que rechazar la idea tradicional de que la persecución de Nerón fue la primera confrontación entre las autoridades romanas y los cristianos. La primera oposición la tenemos ya en Tesalónica en las cartas de Pablo, 1 Tes 2,14-16. Los adversarios son conciudadanos paganos de Tesalónica,

y no las autoridades romanas o los judíos de la ciudad. Esta oposición no ha sido puntual ni circunstancial, sino que ya se remonta a cuando estaba Pablo en la ciudad (1 Tes 1,5-2,2) y persistió (2 Tes 1,4-7; Hech 17). Expone, asimismo, ampliamente las medidas de Nerón.

En el periodo 110-250, los cristianos encontraron resistencia de oponentes que iban desde las autoridades romanas centrales y regionales a las autoridades locales y personas particulares. El papel de las autoridades centrales y regionales era más amenazador para la vida, dado que podían pronunciar la sentencia a muerte. Esto no era insignificante dado que durante este periodo, ser simplemente cristiano era considerado motivo suficiente para ser sentenciado a muerte. Pero al mismo tiempo, este peligro continuó siendo un peligro potencial y la verdadera amenaza tomó una forma menos dramática y se originó a un nivel más local. No tenemos ejemplos específicos de un emperador que en el periodo 110-250 fuera motivado por hostilidad quimérica para oponerse a los cristianos. Los cristianos encontraron una hostilidad quimérica, xenófoba y realista de un espectro de oponentes, y frecuentemente la hostilidad realista fue el factor conclusivo. Tampoco existe un desarrollo lógico, lineal o cronológico en la interacción entre los agentes implicados en la oposición y su hostilidad. El libro es un acierto a la hora de examinar el tipo de hostilidad existente, los motivos que pudieron ocasionarla y analizar ampliamente los textos del NT donde aparecen oposiciones a los seguidores de Jesús. Por tanto, no es un estudio clásico sobre las causas jurídicas de las autoridades romanas para las persecuciones. Su objetivo es mucho más amplio y creo que acertado, dado que la oposición fue mucho más frecuente que la persecución.— D.A. CINEIRA.

## Teología

GRAPPONE, Antonio, *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci* (Studia Ephemeridis Augustinianum 103), Roma 2007, 24 x 16,3, 414 pp.

El influjo de Orígenes ha sido enorme en el cristianismo, sobre todo, pero no sólo, en el oriental. Considerado uno de los grandes autores cristianos de la antigüedad hoy es también uno de los más estudiados. Pero el deseo de conocer cuál fue exactamente su pensamiento se enfrenta a la dificultad de que la mayor parte de su obra no nos ha llegado en la lengua griega original, sino en traducción de san Jerónimo y Rufino de Aquileya. La dificultad se agranda al saber que Rufino, que se mantuvo siempre fiel a Orígenes, hizo sus traducciones después de haber surgido la cuestión origeniana. ¿Hasta qué punto es de fiar, habida cuenta además de que, a propósito de la importante obra *De principiis*, afirma haber “arreglado” la traducción para que cuadrara con la ortodoxia del momento, convencido de que el texto original había sido adulterado por adversarios del Alejandrino? Tal es el marco en que se encuadra la presente investigación.

El estudio no se extiende a toda las obras de Orígenes traducidas por Rufino, sino únicamente a las homilías. El método seguido consiste en comparar las traducciones de Rufino con los textos griegos que han sobrevivido, sean homilías completas o sólo fragmentos de distinta proveniencia. En el primer capítulo, después de presentar brevemente cómo se concebía la tarea de traducción en el mundo antiguo, clásico y cristiano, el autor reseña la vida de Rufino, sus obras y los destinatarios de las mismas, así como las características de su traducción, diversamente valorada por la crítica moderna. La comparación de la traducción con los textos originales comienza propiamente en el capítulo segundo. El autor deja de lado cues-

tiones estilísticas o lexicográficas y se centra en averiguar si hay correspondencia en la estructura de las homilías. Tomando como punto de partida un estudio de P. Nautin de homilías griegas no traducidas por nuestro autor, la comparación de los respectivos prólogos, del cuerpo de la homilía y de las doxologías finales le permite detectar la mano interventora de Rufino. En el capítulo tercero compara directamente las homilías traducidas por Rufino con los fragmentos griegos de las mismas que han resistido la usura del tiempo, tomados de la Filocalia, del Epítome de Procopio de Gaza y de la cadena Palestina sobre los salmos, con el objetivo específico de detectar si existen divergencias de pensamiento.

De la comparación, realizada con minuciosidad, el autor puede extraer abundantes conclusiones, no todas de igual importancia, sobre la traducción. Una, que Rufino respeta básicamente el texto que traduce; otra, que no se siente esclavo y que frente a él se toma-ba sus libertades; una tercera, que sus intervenciones en el texto, nada sistemáticas, no tienen por objetivo sustituir el pensamiento de Orígenes con el propio. A apartarse del texto original, de la forma que fuera, le empujaban motivaciones estilísticas en línea con el ideal clásico de traducción, sin que ese fuera su objetivo; le empujaban también los destinatarios de sus obras con sus gustos literarios y su ideal religioso; la voluntad de hacer más claro y comprensible el discurso del profundo maestro alejandrino; la dificultad de verter el lenguaje filosófico griego al latín; su voluntad parenético-moralizante (quizá el rasgo más vistoso de todos), acompañada de una tendencia al rigorismo, que le acerca a posiciones que luego defenderá Pelagio; la veneración que profesaba a Orígenes al que quería dejar librar de la acusación de heterodoxia trinitaria, sin importarle, por otra parte, dejar intactos otros contenidos doctrinales ajenos a la ortodoxia (preexistencia de las almas, la caída, la apocatástasis), etc. El autor no olvida la relación entre las ideas de Rufino y las defendidas posteriormente por Pelagio, ni la importancia de Rufino para el monacato latino.

La obra incluye en un largo apéndice los fragmentos griegos de las homilías de Orígenes transmitidos por la Filocalia, la cadena palestina sobre los salmos, la cadena del Codex Mosquensis 383 y por el Epítome de Procopio de Gaza, con el correspondiente texto latino. Enriquece la obra los índices bíblico, de obras antiguas y de nombres propios.— P. DE LUIS.

TALÉNS, José Vidal, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 23 x 15, 312 pp + VIII.

Estamos ante una obra del teólogo valenciano que consiste en una recopilación de una serie de artículos que el autor había escrito con ocasión de diversas circunstancias académicas. El resultado es un interesante libro de Teología fundamental, si bien no es un Manual sistemático de la disciplina, aunque, por otra parte, toca muy diversos puntos de la materia. Vidal Taléns se orienta hacia esa parte de la Fundamental sobre la Credibilidad de la Revelación, intentando dar respuesta a las cuestiones que un cristiano tardomoderno debe dar a su contexto cultural; esta respuesta va a ser, conociendo su orientación, fundamentada en una actualizada cristología que hunde sus raíces en la obra de Kasper complementada con la teología de la Escuela de Tubinga. Con esta profunda fundamentación, pero con la exigencia de dar razón y presentar la credibilidad de la Revelación cristiana y de la fe, tratará de dar respuesta a interrogantes como: “¿Tenemos o no tenemos remedio los humanos? ¿Qué significa que en Jesucristo contemplamos nuestra salvación? ¿En qué sentido responde esta salvación a los problemas que el hombre moderno y contemporáneo se plantea? ¿Pudo darse la salvación del género humano en la historia, cuando ésta continuó siendo para tantos hombres historia de sufrimiento y de no salvación?”

Hay dos aportaciones claras en la parte inicial: un estudio metodológico y otro epistemológico. “La teología histórica” y “La teoría del conocimiento teológico” abordan cuestiones ineludibles en un buen estudio de teología fundamental. La aportación epistemológica está considerada la mejor sistematización de los últimos años en España sobre la materia. Siendo como es una materia algo fatigosa y árida, tratada sobre todo por la Escuela alemana de Fundamental, la aportación de Taléns nos ayuda a poder articular mejor nuestros pobres conocimientos teológicos.

Por otra parte, y centrándose en la orientación de la credibilidad de la Revelación, la teología de Taléns responde a los retos y las cuestiones que la realidad nos va suscitando. Nuestro contexto sociocultural de fin de la Modernidad, el clima humano-espiritual de desesperanza y relativismo moral, enmarcan nuestra vida de fe y su reflexión teológica. Las dificultades y posibilidades que la modernidad aporta a la vivencia de lo humano, se ponderan, no desde un rechazo tradicionalmente apologetico, sino desde la simpatía y el realismo. No podemos escaparnos de nuestro contexto cultural, ni volver atrás a una época donde los valores y doctrinas eran seguras y uniformes. No obstante, la modernidad da lo que da de sí. La crisis del pensamiento utópico, el fracaso de toda metanarración, la mera adaptación al discurso de la modernidad, no superan la dimensión trágica de la vida humana. Desde la experiencia religiosa de la fe cristiana redescubrimos que sólo Dios, el Dios de Jesucristo, la gracia de la creación y de la redención, pueden resultar lo más coherentes con el misterio que es el hombre para sí mismo. En estos tiempos de desesperanza, la verdad salvífica que nos aporta la fe en el Dios revelado en la historia de Jesucristo puede iluminar, sostener, capacitar y desarrollar aquello a lo que estamos llamados los seres humanos: una vida de pro-existencia (clave del universal concreto, según Pié-Ninot), que nos libera de nuestras alienaciones y servidumbres. Taléns nos aportará valiosos criterios de discernimiento para mostrar que aquella presencia de Dios en la historia concreta, que culminó en Jesús crucificado y resucitado, significa la mayor esperanza para toda otra historia humana.

Combina también las controversias o límites de la reflexión teológica actual: la relevancia (con sus límites y progresos cada una de ellas) que para una cristología fundamental tienen las diversas etapas búsquedas del Jesús histórico, los límites y posibilidades de los métodos histórico-críticos, las investigaciones sobre los orígenes del Cristianismo son analizados cuidadosamente, con rigor. Dentro de esta metodología, Taléns propone una mayor complementariedad disciplinar dentro de la teología, apelando a la incorporación sea de la fenomenología sea de la hermenéutica, siguiendo, entre otros a Kasper y Sequeri, abriendo nuevos caminos de comprensión y de articulación de la Cristología. Recuperando, actualizando y recreando las dimensiones cristológicas clásicas como ineludibles y provechosas para una correcta interpretación del misterio de Cristo en nuestro tiempo, misterio que siempre será soteriológico. Como colofón, y como tema clave del marco de la credibilidad, inserta el último artículo, “La novedad de la revelación cristiana para un mundo multireligioso”, ayudándonos a poder afrontar con lucidez el tan cacareado diálogo interreligioso, tan deseado y postulado, pero pocas veces afrontado con coherencia, sensibilidad y sabiduría.

La obra teológica de VT tiene un desarrollo coherente, que aúna las preguntas radicales de los creyentes de hoy, los debates teológicos del momento con la teología que es fiel a la gran tradición eclesial. Las preguntas surgen de un creyente que ofrece las aportaciones de la fe cristiana para la plenitud del hombre de hoy. Las propuestas de Taléns escapan del fundamentalismo y de la apología defensiva y no dialogante. En todo caso actúan como una apología ofensiva, intentan esclarecer las coherencias que el misterio de Dios aguarda para la salud del hombre, propuesta con la humildad con que la misma libertad se nos presenta.— P. TIRADO.

CLARET J., Bernd (ed.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 22,5 x 15, 184 pp.

El problema del mal no se puede escudriñar completamente, al final siempre tenemos que pensarlo como un misterio de la vida humana, lo cual no suprime el esfuerzo humano o religioso por esclarecer dicho problema. Y este es el intento de este tratado dónde nuevamente se plantea la clásica pregunta de la teodicea, ¿cómo es posible que un Dios poderoso y misericordioso permita las catástrofes naturales, las guerras y los crímenes? Reconocidos teólogos analizan las palabras claves: pecado, pecado original, el diablo que marcan el complejo problema del mal en el mundo y la complicada discusión de la teodicea. La teología actual, no satisfecha con las interpretaciones tradicionales del pecado original y del demonio, intenta reformular un problema clásico en diálogo con la filosofía. El libro consta de cinco contribuciones. La primera de Greshake titulada la libertad y el mal, Dios y el diablo. Después de hacer el planteamiento de la libertad en relación con el mal se plantea tres interrogantes ¿Qué hacer con el pecado original, el llamado pecado de Adán? ¿Qué tiene Dios que ver con el mal? y finalmente ¿Qué pasa con el diablo? K. H. Menke en diálogo con diferentes filósofos: Marcel, Adorno, Luc Marion, etc. se pregunta si la lucha contra el mal es un epifenómeno de la naturaleza o tiene identidad real. La originalidad de nuestra libertad no se demuestra, sino que debe actualizarse. Se debate el problema de la libertad, la propia comprensión de los seres humanos, la pregunta central de si la fe en Cristo se caracteriza como una alineación o un auténtico convencimiento.

B. Claret describe la estructura de nuestro mundo y la irritación inherente ante el mal, el problema del Dios creador y el mal, la pregunta por la responsabilidad de Dios frente al mal en el mundo, la libertad como la condición para hablar de la existencia de Dios en una cosmovisión ética que tiene que aclarar la relación entre el mal y la libertad. Wilhelm Breunings estudia el tema del pecado original y su arraigo en la soteriología como ya apuntó Menke, la enseñanza del pecado original, el evangelio del perdón, la experiencia del amor como liberación de la culpa, ya que Cristo murió por nuestros pecados. Breunings piensa que la enseñanza tradicional del pecado original presenta una dificultad extraordinaria para la comprensión del tema de Dios en la historia de la humanidad.

El último artículo de Ludwig Wenzler hace una presentación nueva más acorde con la teología cristiana, sin situar el pecado original en el origen, sino en una herida primigenia, así mismo, desde el principio se encuentran también la gracia y el amor de Dios. Dios quiere la salvación y felicidad de los hombres, por ello es preferible hablar de herida primitiva, y al mismo tiempo de gracia primera, para dar una oportunidad a la salvación. Wenzler desplaza el acento del fenómeno del mal y acentúa, como ya había anotado Greshake, la absoluta oportunidad de salvación y de gracia que hay en nuestro mundo.— J. ANTOLÍN.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, Texto bilingüe, Introducción, transcripción, versión y notas de J.M. Díaz Martín, Ediciones Escuria-Ienses, El Escorial 2008, 17 x 24, LXII-313 pp.

Enhorabuena a todos por este libro, editores y lectores. Es la primera edición impresa, y parte de una única copia manuscrita, conservada en la universidad de Coimbra. Se inscribe en la benemérita recuperación de las Obras Completas de fray Luis de León, que con éste alcanza ya su tomo décimo tercero. Se publica en edición bilingüe, para poder acceder a la expresión directa del autor, y de paso a su elegancia literaria. Una amplia introducción nos sitúa en el ambiente general y particular de la obra, contextos sin duda alguna de fuertes con-

mociones: el contexto general es el de la revuelta luterana, que partió en dos la Iglesia Occidental, iniciada por un hermano de hábito de Fray Luis, que sintió seguramente algo dividida, o tal vez íntimamente cuestionada, su lealtad de creyente y monje; el contexto particular es el de una pequeña caza de brujas, que le sacudió en primera persona encerrándole cinco años en las mazmorras inquisitoriales, por traducción herética de la Biblia, de la que salió absuelto pero no indemne. El presente escrito corresponde a lecciones de Fray Luis en su cátedra de Salamanca, comentando algunos temas de la *Suma teológica* de santo Tomás, según era preceptivo. En este caso, los temas son la gracia y la justificación, cuestiones polémicas a más no poder dado que ellas constituían el nudo gordiano de la teología de la Reforma. Por supuesto que fray Luis se muestra plenamente ortodoxo y conocedor de santo Tomás, siguiendo sutiles disquisiciones sobre la gracia gratificante y gratuita, operante y cooperante, preveniente y subsiguiente, que hoy se nos escurren entre las neuronas. Brilla la vena teológica de nuestro autor, buen conocedor de los textos originales bíblicos en que se apoya, y de autores clásicos y contemporáneos de que se sirve en la exposición, y además se añade la finura estilística de quien está en las cimas de la literatura castellana, aunque aquí se exprese en latín. La edición identifica las citas originales (antes citaban de memoria) situándolas a pie de página, presenta al final algunas fotos digitalizadas del manuscrito, y cierra con adecuados índices, uno de referencias bíblicas y teológicas y otro de conceptos.— T. MARCOS.

ESPEJA, Jesús, *Encarnación continuada. En la herencia del Vaticano II*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2007, 15 x 23'5, 250 pp.

Este libro parte de reflexiones personales sobre los cambios habidos en el último siglo en el mundo y la Iglesia. El autor, conocido dominico profesor de teología de Salamanca, los ha vivido en primera línea y por eso puede hablar de ello con conocimiento de causa. El Vaticano II ha supuesto el punto de inflexión, el kilómetro cero, marcando un antes y un después. Los que, como él, fueron formados en el espíritu preconiliar tuvieron luego que adaptarse a marchas forzadas a unos cambios que les amenazaban como las olas de un tsunami, dejando destrozos y víctimas. Pero también les obligó todo eso a la reconstrucción de la identidad cristiana, tal vez más fiel, basada en el diálogo con el mundo, en la participación intraecclesial, en el interés ecuménico, en la recuperación de la Escritura, etc. El tema del libro está a medio camino entre la cristología y la eclesiología, y de ahí el título: la encarnación de Dios es Cristo, pero es continuada a lo largo de la historia por la Iglesia. Lo estructura en tres partes, la primera referida a la Iglesia en tiempos de la Ilustración, el comienzo de los cambios, el germen de las revoluciones sociales venideras, la emancipación individual y científica. La segunda trata de la evolución posconiliar, resaltando las transformaciones eclesiales para acompañar al mundo cambiado, la sensibilidad hacia valores como la paz, la igualdad, la democracia. Y la tercera presenta el ideario de actuación futura basado en la cristología, en la palabra de Dios hecha humana en Jesucristo, en saberse enviado como salvación para el mundo, y en la búsqueda de la justicia en cuanto opción preferencial por los pobres.— T. MARCOS.

CASTILLO GUERRA, Jorge, *Iglesia: identidad, misión y testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*, IKO, Frankfurt am Main 2008, 15 x 21, 476 pp.

Se trata ésta de una editorial alemana con proyectos de publicaciones “interculturales”, un fruto de los cuales es el presente libro en español, tesis doctoral de misionología en

la universidad de Nimega de un estudiante centroamericano. El tema de su trabajo es la eclesiología del teólogo español Jon Sobrino, así que la cuestión elegida resulta polémica por dos razones. Por una parte, la teología de la liberación sigue despertando sospechas en el magisterio oficial, que no deja de ser vista como un submarino rojo en las azules aguas de la ortodoxia. Por otra, Sobrino ha recibido el año pasado una “notificación” (tarjeta amarilla) de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre aspectos de su cristología. Por tanto, navegar en sus cercanías pelagra de teñidura roja y llamativa fosforescencia. El inconcluso pasado político de El Salvador, los jesuitas, la UCA, añaden combustible a la arriesgada travesía. Ya se sabe que la teología de la liberación quiere destacar en la fe cristiana la praxis sobre la teoría, la transformación social sobre la interpretación espiritual, la justicia hacia los pobres sobre la imparcialidad injusta del statu quo. El trabajo lo divide en cuatro grandes partes, en las que hace coincidir lo cronológico y lo sistemático. La primera sitúa el origen del pensamiento eclesiológico de Sobrino en el comienzo de su docencia teológica en El Salvador, en los años setenta. La segunda se centra en el afianzamiento práctico de su eclesiología en el periodo de guerra civil en el país, en los años ochenta. La tercera, en la difícil superación de la guerra civil y el trauma del asesinato de sus colegas jesuitas de la UCA. Y la parte cuarta, a modo conclusivo, organiza sistemáticamente los rasgos de una eclesiología de la liberación. Finaliza el libro con una extensa bibliografía de las obras de Jon Sobrino, las obras referidas a dicho teólogo y las obras sobre la Iglesia y sociedad salvadoreñas.– T. MARCOS.

BAÑARES, Juan Ignacio, *El matrimonio: amor, derecho y vida de fe* (Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia 41), Rialp, Madrid 2008, 13 x 20’5, 97 pp.

Hace años que el Instituto de Ciencias para la Familia de la universidad de Navarra está publicando folletos sobre matrimonio y familia, configurando una interesante colección. El presente librito hace el número 41 y está dedicado a la relación entre lo afectivo y lo jurídico en los lazos conyugales. Parte de dos conferencias tenidas por el autor en Roma y en Barcelona, que se han extractado formando dos partes que sean complementarias en la confección del tema. La primera intenta explicar las funciones del matrimonio a partir de la antropología, del ser humano como varón y mujer, cuya inclinación y mutua necesidad resuelve la institución matrimonial. La segunda se centra más en concreto en el amor conyugal, un ejercicio que se hace posible cada día en el matrimonio, que puede plenificar la atracción inicial y que debe superar las dificultades desde la asunción del compromiso y desde la fe. Van apareciendo cuestiones como la relación entre la libertad variable del amor y la institución fija del matrimonio, entre las necesidades biológicas de lo humano y las necesidades culturales de la sociedad, la fragilidad del afecto y la consistencia de la fe. Todo está claro y bien explicado. Se echa de menos tan sólo cierta dosis de pragmatismo, de inclusión de los aspectos triviales o cotidianos del matrimonio, de aterrizaje de la teología matrimonial. Seguramente la rebaja de la idealización del matrimonio sólo es posible desde la experiencia laica de los casados.– T. MARCOS.

ENGELSBERGER, Gerhard, *Ehescheidung, ein christliches Plädoyer für einen heilenden Weg*, VEG, Stuttgart 2007, 13’5 x 21’5, 141 pp.

El libro trata sobre el divorcio como posibilidad cristiana. Así dicho, en primera impresión, suena casi a humor negro. Pero el tema no es asunto que se preste a bromas. El

autor es párroco luterano, habla desde su larga experiencia de cuidado pastoral con matrimonios. Está casado y con hijos, conoce el éxtasis y el bálsamo del amor y la familia. Y además está divorciado y casado por segunda vez, así que lo tiene todo (seguimos sin bromas) para hablar con conocimiento de causa y en primera persona de la cuestión propuesta. Trabaja también en emisiones radiofónicas y televisivas, posee por tanto la cualidad comunicativa amplia que le impone el medio en que debe actuar. Así pues, volviendo al planteamiento de partida, ¿es posible integrar el divorcio matrimonial dentro de la fe cristiana? Para el autor no cabe duda de ello. Primeramente, porque errar y pecar es de humanos, el declive conyugal es ya mayor que su éxito, con el tercer milenio las rupturas matrimoniales superan el 50%. No se puede ignorar, hay que buscarle una salida. “También los robos han aumentado y no por eso van a legalizarse”, brama el defensor del vínculo. “Bueno, hombre”, le tranquiliza el abogado, “el delito altera la convivencia, no puede integrarse socialmente, mientras el divorcio es pa’ arreglarla”. La discusión seguiría, así que vamos a dejarla. En segundo lugar, porque la fe cristiana es sobre todo perdón y consuelo, posibilidad de arrepentimiento y de rehacer completamente la vida. La quiebra connubial supone siempre fracaso, dolor, culpa, años en la basura, nadie lo desearía para sí. La separación es muchas veces la única oportunidad de escapar del odio, la depresión, la desesperanza (también para la Iglesia católica); y el divorcio, la única salida hacia el perdón, la liberación y el reinicio pleno de la normalidad (dentro de lo que quepa). Por eso, a decir del autor, debe entrar en la auténtica fe. Defensor del vínculo y demandante agrían aquí la polémica...- T. MARCOS.

BOURGINE, Benoît – FAMERÉE, Joseph – SCOLAS, Paul (eds), *L'invention chrétienne du péché*, Cerf, París 2008, 14'5 x 23'5, 128 pp.

Se trata de un coloquio, simposio, mesa redonda, jornadas o como quiera llamarse, habidas en la facultad de teología de la universidad de Lovaina (Louvain-La-Neuve, parte valona), cuyas ponencias han servido para tejer los capítulos del presente volumen. El tema en cuestión es el pecado y el mal en la perspectiva cristiana, y su novedad quiere ser una visión positiva del pecado, incluido el original, en cuanto que sólo así nos estamos pertrechando contra el mal, sólo así nos aprestamos a combatirlo. La pretensión de la inocencia, tan actual ella, tan seductora, no haría más que entregarnos a la bestia, desarmados e impotentes. Casi todos los autores, profesores de Lovaina pero también de otras universidades francófonas, van coincidiendo en esta idea, que compone una buena sucesión de capítulos, pues abordan ordenadamente el enigma del mal, el joánico pecado del mundo, la teoría de san Agustín, la antropología filosófica, la visión psicoanalítica, la interpretación judaica. En general parecen sentir que luchan contra los elementos, la cultura contemporánea está convencida de la bondad del individuo y suele renegar de la culpabilización como una enfermedad judeo-cristiana. Pero también tienen razón al advertir contra la plaga actual de la candidez, “desconfiemos de la inocencia” se titula un capítulo. Tal vez podría resolverse, lo que parece estar en el aire de algunas páginas, distinguiendo entre conciencia de culpa y sentimiento de culpa. Reconocerse culpable es imprescindible para frenar el mal, no hay peor ciego que el que no quiere ver. Pero generalizar la culpa inundándolo todo (la esencia y la existencia, el mundo y el cuerpo, el placer y la dicha) no es más que una antigüedad mítica para explicar el dolor. Y ya estamos en el tercer milenio, dicen.- T. MARCOS.

COSTE, René, *Nous croyons en un seul Dieu. La confession de foi de l'Église indivise et les chrétiens d'aujourd'hui*, Cerf, Paris 2007, 23,5 x 14,5, 228 pp.

Este libro ofrece un comentario teológico y espiritual al Símbolo Niceno-Constantinopolitano. El autor justifica la elección de ese Credo para su trabajo por razones ecuménicas y doctrinales. Mientras que el antiguo Símbolo Apostólico se utilizó sólo en la tradición latina, “el Credo largo” no sólo se convirtió en el símbolo oficial del Oriente cristiano, sino también de la Iglesia Católica de rito latino, de la Iglesia ortodoxa y, posteriormente, de todas las Iglesias reformadas. Es el símbolo ecuménico por excelencia. Por otra parte, toda la primera parte del *Catecismo de la Iglesia Católica* está construida sobre los enunciados del Símbolo de los Apóstoles. La profundización teológico-espiritual en el Misterio trinitario, que persigue esta obra, aconseja el recurso a las cláusulas del Símbolo Niceno-Constantinopolitano, por estar ahí más desarrollados los aspectos dogmáticos. En todo caso, subraya el autor, en la exposición no se olvida el Credo Apostólico, que conserva todo su valor doctrinal y catequético.

No es una obra dirigida a los profesionales de la teología, sino al conjunto de los cristianos “que quieran profundizar en su fe y hacerla viva y responsable”. Se trata de una propuesta que se nutre de la Escritura y la tradición eclesial, y que está totalmente abierta al mundo actual. Tratando de evitar tecnicismos innecesarios, R. Coste pretende que el libro invite a la meditación y no sólo al estudio. Un célebre axioma de Evagrio Póntico expresa magníficamente una convicción muy arraigada en los Padres de la Iglesia, que el autor suscribe: “Si eres teólogo, rezas verdaderamente; y si rezas verdaderamente, eres teólogo”.

Desde el punto de vista ecuménico, la proclamación del Credo en la liturgia de la Misa dominical es un momento importante de reconocimiento de la unidad fundamental de los cristianos, a pesar de las divisiones que subsisten entre iglesias y confesiones, y un impulso en el camino hacia la intercomunidad. Además, en contextos secularistas donde la libertad religiosa es solamente afirmada sobre el papel, pero no respetada realmente, dice R. Coste, que la profesión pública de la fe se convierte en confesión de fe. Entonces ya no es posible vivir la fe sólo en el ámbito de lo privado. Es preciso tener el coraje de afirmarla ante los demás, y no sólo con el ejemplo cotidiano, sino también, a veces, de palabra. Eso sí, siempre con humildad y actitud dialogante, como recomienda el NT (cf. 1Pe 3,15-17).— R. SALA.

BUSCH, Eberhard, *Reformiert. Profil einer Konfession*, TVZ, Zürich 2007, 22,5 x 15, 224 pp.

Esta publicación ofrece un compendio actualizado y sistemático sobre la identidad de una de las grandes familias protestantes actuales: la Confesión Evangélica o Reformada. Su autor, E. Busch, es un renombrado especialista en K. Barth, de quien fue, además, alumno y asistente personal. Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Göttingen y Director del Centro de Investigación “Karl Barth”. Buen conocedor del pasado y presente de las confesiones reformadas, en este libro expone en un esfuerzo de síntesis el resultado de sus estudios.

Los dos primeros capítulos son de carácter introductorio. ¿Qué significa “reformado”? Este término, a menudo, se emplea en un sentido amplio para incluir a todas las iglesias y confesiones protestantes que aceptan los principios de la Reforma. Pero, en sentido estricto, se refiere específicamente a las confesiones cristianas cuyas raíces teológicas e his-

tóricas se remontan a las regiones del área franco-suiza (Calvino, Zwinglio, Bullinger, etc.). Ahora bien, el concepto de “Reformado” trasciende la mera denominación confesional para identificar una forma de entender el cristianismo, de aproximarse a la Palabra de Dios, una eclesiología, una ética. Según el autor, “reformado” quiere decir crístico y renovado. Su propio *intellectus fidei* está íntimamente ligado a ambas nociones. El presupuesto fundamental de la identidad reformada es que el Resucitado es la única Cabeza de la Iglesia. En consecuencia ninguna persona o grupo ha recibido por revelación directa aquella autoridad. El cuerpo doctrinal de la Confesión Reformada gira en torno a los principios tradicionales de la *Sola Scriptura* y de la salvación por la gracia mediante la fe en Jesucristo (caps.3-4). El cap. 5 contiene un apretado resumen de teología sistemática reformada, donde Busch repasa las grandes cuestiones de cristología, antropología, eclesiología y escatología. Las bases de la espiritualidad reformada quedan bien reflejadas en el título del cap. 6: “orar y trabajar”. El culto reformado es sobrio, ordenado y digno, poniendo el énfasis en la escucha y la predicación de la Palabra de Dios. Aunque algunas Iglesias celebran semanalmente la Eucaristía, lo habitual es una celebración mensual. También son característicos el aniconismo (cap.7) y la fraternidad comunitaria (cap. 8). La soberanía de Dios y la vocación a ser agentes de justicia y paz en el mundo son las líneas directrices de la misión pastoral y de la moral social de las confesiones reformadas. Son los temas de los caps. finales.– R. SALA.

BEEK, Huibert van, comp., *A Handbook of Churches and Councils. Profiles of Ecumenical Relationships*, WCC, Geneva 2006, 24x16, 624 pp.

Se trata de un valioso instrumento de consulta para todo aquel interesado en el conocimiento de los grupos que protagonizan hoy el movimiento ecuménico. Esta voluminosa publicación, auspiciada por el Consejo Mundial de las Iglesias, contiene la mayor base de datos existente sobre las iglesias y confesiones cristianas actuales. De ellas 348 denominaciones son miembros del WCC. Aparecen reseñadas desde la más pequeña (*Los Discípulos de Cristo* de Argentina, con 700 fieles) hasta la más numerosa (la *Iglesia Ortodoxa Rusa*, con 164 millones). Excluida la Iglesia católica, el elenco comprende grupos que abarcan una población de cerca de 590 millones de cristianos pertenecientes a 150 países de todo el mundo. El presente catálogo reemplaza dos publicaciones anteriores: *The Handbook of WCC Member Churches* y el *Directory of Christian Councils*, ambos de 1985. Cuando se lanzó este ambicioso proyecto editorial en 2004, lo primero que se buscó fue definir la finalidad de esta monumental fuente de información y los criterios a seguir. Según su compilador, H. van Beek, pretende, en primer lugar, servir de guía autorizada para las iglesias y organismos ecuménicos. Lo cual implica que el libro incluya también denominaciones que no pertenecen constitucionalmente al WCC. En segundo lugar, se optó por excluir las direcciones postales o electrónicas de las iglesias y organizaciones, por ser fácilmente accesibles a través de las Web respectivas. Se optó, así mismo, por incluir solamente las descripciones detalladas de las denominaciones que son miembros de WCC y de otros organismos globales o regionales de carácter supranacional. Ello por obvias razones de espacio. Finalmente, se han incluido breves estadísticas de población sólo de aquellos países y territorios donde se encuentran asentadas las iglesias miembros de WCC.

El libro se compone de dos partes. La primera contiene la información sobre las confesiones de carácter internacional, las grandes tradiciones eclesiales y grupos de iglesias. Junto a los listados, algunas tablas ilustrativas (pp. 14 y 80-81) presentan la distribución de las confesiones dentro de las grandes familias eclesiales y estadísticas comparativas. La

segunda parte informa sobre las iglesias de carácter regional, nacional o local, presentadas por regiones y por países o territorios dentro de una región. Al comienzo de cada sección regional hay un mapa de la zona correspondiente. En todos los casos, los datos descriptivos de carácter doctrinal que se reseñan son los ofrecidos por las propias denominaciones. Cuando las descripciones son demasiado prolijas han sido resumidas. Sólo excepcionalmente, en algún caso, se ha completado la información mediante otras fuentes. Igualmente las estadísticas de fieles, número de iglesias, congregaciones, pastores, etc., son las brindadas por las mismas iglesias u organizaciones, salvo que se indique lo contrario. Además del índice general, que es la mejor guía para el manejo de la obra, al final del libro hay otros tres índices: un índice alfabético de las iglesias y confesiones elencadas en la primera parte, un índice geográfico (países y territorios) y un índice de organismos-conferencias (nacionales, supranacionales y regionales). A buen seguro que esta obra contribuirá a nutrir, fortalecer y extender los vínculos de unidad entre los cristianos. Sería deseable contar pronto con una edición en castellano.– R. SALA.

SCHÜSSLER, Werner – STURM, Erdmann, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, WBG, Darmstadt 2007, 22,5 x 15, 278 pp.

Tras su muerte en 1965, la figura y la obra de Tillich no han dejado de despertar interés. Prueba de ello son los numerosos títulos que han aparecido desde entonces. Ello ha posibilitado que tengamos hoy un buen conocimiento del que, junto a K. Barth y R. Bultmann, es considerado uno de los grandes teólogos protestantes del siglo XX. Junto a innumerables artículos y monografías temáticas de carácter filosófico y teológico, también forman parte de esa extensa bibliografía excelentes biografías (Pauck, Albrecht-Schüssler), obras de conjunto sobre su pensamiento (Adams-Pauck-Shinn, Despland-Petit-Richard) y estudios sobre la recepción de su obra. Considerando que faltaba reunir esas tres aproximaciones en un solo volumen, aparece ahora este nuevo libro. E. Sturm ha elaborado la parte biográfica y la tercera parte de la obra. Los caps. de la segunda parte se los han repartido entre los dos coautores. Desde hace años ambos están impulsando las prestigiosas colecciones “*Tillich Studien*” (18 vols.), “*Tillich Studien. Abteilung Beihefte*” (5 vols.) y “*Internationalen Jahrbuchs für die Tillich-Forschung*” (2 vols.), producidas por la editorial LIT (Münster-Wien).

El antes y después de la trayectoria vital de Paul Tillich (1886-1965) está marcado por la subida de Hitler al poder. Con 47 años, siguiendo el consejo de su amigo y colega R. Niebuhr se exilia con su familia a Nueva York, obteniendo en 1940 la ciudadanía americana. Allí desarrollará la segunda etapa de su ministerio pastoral y de su docencia universitaria y verá la luz su producción teológica. Su obra maestra, *Systematic Theology* es editada en Chicago en tres volúmenes entre 1951 y 1963. Los tres primeros caps. de la segunda parte del libro presentan los presupuestos filosófico-teológicos de su pensamiento (filosofía de la religión, teología de la cultura). Los siguientes caps. (4-8) analizan respectivamente su teología fundamental en diálogo con el existencialismo, su filosofía de la historia, su pensamiento ético-social y su lectura del protestantismo. Los caps. 9 y 10 abordan su teología de la religión y del dialogo interreligioso. El cap. 11 contiene una introducción al estudio de su obra *Systematic Theology* y su famoso “método de correlación”. El último cap. estudia sus homilías. En la tercera parte del libro E. Sturm repasa la repercusión de los conceptos de “religión”, “correlación” y “símbolo” del pensamiento de Tillich. Un influjo que traspasa las fronteras del cristianismo occidental hacia el quehacer teológico de otras regiones y religiones (cf. caps. 7-9). El libro termina con un índice de autores y otro temático. Sorprende no ver citado ningún título en español en un trabajo como este y, en particular, que se omita

la contribución de A. Garrido al conocimiento en el mundo hispano de la eclesiología de Tillich (*La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sígueme, Salamanca 1979). A su memoria dedico estas líneas finales.– R. SALA.

FERRARO, Giuseppe, *Lo Spirito Santo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, 24 x 17, 175 pp.

G. Ferraro, profesor de la Gregoriana y de la Facultad Teológica de Cerdeña (Cagliari), es un experto en la pneumatología joánica y probablemente la máxima autoridad mundial en lo que se refiere al estudio de las lecturas que de ella han hecho los autores cristianos. A esa empresa ha dedicado los últimos treinta años. Fruto de su trabajo son una decena de libros (la mayoría publicados por *Libreria Editrice Vaticana*) y numerosos artículos sobre el tema. Entre ellos hay que citar títulos sobre los comentarios al cuarto evangelio de varios Padres de la Iglesia (Orígenes, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, Agustín) y sobre la teología del Espíritu de los Maestros de la Escolástica (Bruno de Segni, Ruperto de Deuz, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino). Con esta nueva obra sobre el pensador italiano Antonio Rosmini Serbati, Ferrara amplía el campo de su investigación a los autores modernos. Más que un libro, en realidad, lo que tenemos aquí es la reunión de dos ensayos. Del primero, que estudia la pneumatología rosminiana en *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*, existe un trabajo precedente del autor, aparecido en *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura* 84, Nuova serie 24 (1990). El segundo ensayo, que es la segunda parte del libro, versa sobre el mismo tema en otra importante obra teológica de Rosmini, su *Antropologia soprannaturale*. Un apéndice (pp. 147-165) toma en consideración la concepción rosminiana del carácter sacramental indeleble, tal y como se expone en ese último escrito.

Del análisis del pensamiento de Rosmini sobre el Paráclito, efectuado sobre todo en base a su comentario de los textos pneumatológicos neotestamentarios, se extrae una rica doctrina. Tratando de sintetizar el pensamiento del autor, se puede decir que se trata de una pneumatología “descendente” según el esquema *exitus-reditus*. El contempla al Espíritu Santo, en primer lugar, partiendo de la vida divina trinitaria. Lo expone en un movimiento que parte del Padre a través del Hijo. Después describe su presencia y actividad en los creyentes con un movimiento de retorno: desde el Espíritu, que da a conocer al Verbo que, a su vez, conduce al Padre. Este movimiento corresponde a lo que expresa la promesa del Paráclito en el evangelio de San Juan (cf. Jn 16,13-15).– R. SALA.

ROBBEN, Andreas, *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson* (=StSSTh 45), Echter, Würzburg 2007, 22x14, 291 pp.

El libro contiene una Disertación doctoral presentada en la Facultad de Teología de St. Georgen (Frankfurt) bajo la dirección del prof. W. Löser. Después de la Introducción, que informa sobre la vida y la obra del teólogo de Hamburgo, convertido al catolicismo en 1930, el trabajo se desarrolla en dos partes. En la primera el autor hace un pormenorizado estudio de su teología del martirio. Está articulada en tres capítulos de desigual longitud. Los dos primeros versan sobre los aspectos cristológicos y eclesiológicos del testimonio martirial, mientras el tercero ofrece un resumen conclusivo. La segunda parte de la tesis contiene un estudio crítico de la visión de Peterson, tanto a través de las opiniones de otros estudiosos del autor, como de otras autoridades en la materia (H. Moll, K. Rahner, H. Urs von Balthasar).

En su famoso y discutido ensayo sobre el monoteísmo, E. Peterson sostiene la tesis de que solamente la concepción trinitaria del cristianismo libera la comprensión de Dios de la manipulación ideológica propia de los sistemas totalitarios. Más allá de la ambigüedad de algunas de sus afirmaciones y de la imposibilidad de demostrar históricamente que el monoteísmo como problema político haya sido definitivamente superado (p.e. la exacta confesión trinitaria no disuadió a la Iglesia medieval de la tentación cesaropapista ni de las sucesivas alianzas con el poder), la fuerza de su razonamiento radica no tanto en el campo del dogma, cuanto en su dimensión escatológica. Según él, no es tanto el dogma, sino la confesión y el martirio, la verdadera alternativa a la ideología religiosa. En su obra *Zeuge der Wahrheit* (Leipzig 1937), un audaz alegato contra el nazismo, Peterson aclara el nexo entre escatología y martirio. El mártir es el modelo viviente de la fe escatológica del cristianismo primitivo. En la confesión martirial esa fe se hace transparente. Por tanto, no es el celo religioso el testimonio supremo de la verdad. El martirio sufrido frente a los poderosos de este mundo es el único lugar en el que la verdad no puede ser ya manipulada porque deja de ser objeto de control humano. En quien participa de la cruz de Cristo, en quien comparte la suerte de las víctimas, se abre un espacio de invocación que es el mismo que vivió Cristo. La “ortodoxia”, entendida en este sentido martirial, sí que engendra su propio talante político: una actitud escatológica que desacraliza todo poder político-religioso que quiera imponerse por la fuerza en nombre de Dios. Un estudio posterior sobre la antropología de Ireneo de Lyon confirma esta intuición de Peterson: en cuanto “testigos del testimonio de Cristo” los mártires son el modelo perfecto de la auténtica altura del hombre creado “a imagen de Dios”.– R. SALA.

NEUSNER, Jacob, *Un rabbin parle avec Jésus*. Cerf, Paris 2008, 21 x 14, 201 pp.

El autor, muy apreciado internacionalmente por sus estudios sobre el judaísmo, actúa como un prestigioso rabino que se acerca a Jesús, cuando este proclama su maravilloso discurso de las bienaventuranzas y nos explica sus buenas y fundamentales razones por las que él no habría seguido, de haberse encontrado allí, a ese Jesús que aparece ante mucha gente como un profeta muy especial. Así, va comentando y dialogando con Jesús sobre: “no he venido a destruir sino a dar plenitud”, el deber de: “honrar al padre y a la madre”, la santificación del sábado, ser santos como Dios es santo, los diezmos y las primicias, y una gran parte de la Ley. Este libro destaca muy bien las raíces judías de Jesús, pero al mismo tiempo subraya los temas más importantes de ruptura entre judaísmo y cristianismo. Lo que se discute no es tanto la enseñanza de Jesús en sí misma como su pretensión de hablar con una autoridad que sólo a Dios pertenece como cuando invita a seguirle a él. Pero esta es la clave del problema: el judaísmo podría aceptar a Jesús como nuevo profeta pero nunca como la encarnación de Dios, que es lo propio del cristianismo. El autor afirma que su deseo es ayudar a los judíos a ser mejores judíos, amando y adorando a Dios, y a los cristianos a ser mejores cristianos ahondando en sus convicciones. El Papa, Benedicto XVI, ha dicho de este libro que es, de largo, la obra más importante, publicada los últimos años, para el diálogo entre judíos y cristianos.– D. NATAL.

MESSORI, Vittorio, *Hipótesis sobre Jesús*, trad. V. Gamarra, Mensajero, Bilbao 2008, 14,7 x 22, 307 pp.

Es una nueva reedición de la famosa obra publicada originalmente en 1976. El conocido periodista italiano nos presenta su informe particular sobre el origen del cristianismo.

Luego de investigar mucho presenta con un estilo accesible, tanto a creyentes como no creyentes, las respuestas a preguntas que aún hoy seguimos haciéndonos: “Y es que a Jesús se le olvida o se le da por demasiado conocido”. El libro se divide en nueve capítulos: ¿Y si fuera verdad?, Un Dios escondido e incómodo, Anunciado o adorado desde siempre, La plenitud de los tiempos, Tres hipótesis, Las tribulaciones de una crítica, El mito y la historia, ¿De dónde eres tú? y, ¿Y si hubo un equívoco? Messori menciona que proviene del campo de la duda y de la indiferencia y que en estas páginas trata de examinar las razones de la testaruda e increíble afirmación de que Jesús es el “Salvador” de todos los hombres. Tal vez en eso esté su mayor honestidad porque se nota que no es un trabajo que pretenda convencer a nadie de nada, y él es un convencido de eso: “tenemos derecho a ser informados, no tranquilizados”. La revisión del paso del Jesús de la historia al Cristo de la fe desemboca en la convicción de que los evangelios nacen de una urgencia, del afán de dar una gran noticia: “Anunciamos tu muerte, Señor, proclamamos tu resurrección, a la espera de tu venida”. En fin, claves básicas para acercarnos a un Jesús del que normalmente hacemos un accesorio. El prólogo de Lucio Lombardo mantiene su actualidad y su frescura. Vale.— A. LOZÁN.

MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2008, 24 x 16, 238 pp.

Se trata de un trabajo riguroso y original sobre un tema complejo que el autor consigue desarrollar de un modo brillante. El rigor del estudio se manifiesta en la equilibrada estructura de la obra y en el respeto de la metodología propia de cada área del saber (teología y psicología). T. Marcos, docente del Estudio Teológico de Valladolid, muestra un gran dominio de los distintos tratados teológicos, un inusual sentido del *nexus mysteriorum* y una razonada síntesis personal. Es un trabajo muy documentado, fruto de muchas lecturas, como pone de relieve el sólido aparato crítico. La originalidad del estudio radica en la intuición con que el autor ha sabido desentrañar el valor teológico del tema de la culpabilidad a la luz de las aportaciones de la moderna ciencia psicológica. Sus conclusiones contribuyen a redescubrir cuestiones centrales del cristianismo, como el sentido del pecado, de la libertad y de la gracia, con un *intellectus fidei* renovado que abre perspectivas insospechadas para ulteriores estudios.

El presupuesto de la tesis central del autor es la distinción entre sentimiento de culpa y conciencia de culpa. Solamente esta última, que va ligada a la noción de pecado personal, tiene relevancia moral y teológica. Mientras que el sentimiento de culpa, inconsciente e irracional, es objeto de estudio en el campo de la psicología clínica como su ámbito específico. En un recorrido por las fuentes bíblicas y patrísticas, el autor muestra como el sentimiento inconsciente de culpabilidad se fue incrustando en la tradición cristiana bimilenaria, sobre todo a partir de San Agustín, bajo la formulación clásica de la doctrina del pecado original. Apoyado en los postulados de la corriente cognitiva de la psicología moderna, la tesis que defiende el autor propugna la necesidad de abandonar para siempre dicha doctrina para paliar las perniciosas consecuencias que ha tenido para la fe cristiana. El autor no cuestiona nunca el dogma. Sólo desmonta su andamiaje teórico basado en la concepción mítica de una supuesta culpa hereditaria transmitida de generación en generación. Su exposición, perfectamente argumentada y “dejando intactos los cimientos”, lanza una audaz y demoledora crítica contra el edificio ruinoso de una doctrina multiseccular que resulta hoy

“científicamente irracional, dogmáticamente superflua y antropológicamente insana”. Tales calificativos no son gratuitos. Por duros que puedan parecer, el autor se encarga de explicar con fina agudeza lo apropiados que resultan (pp. 222-227). En cambio, es más discutible, a mi juicio, el título dado a la tercera parte. Después de enfocar el tema desde los prismas teológico y psicológico en los caps. previos, esa última parte ilumina la problemática teológica con los aportes de la ciencia psicológica. Creo que es excesivo denominar esa tarea como “Psicologizar la Teología”, del mismo modo que sería pretencioso que un psicoterapeuta de inspiración cristiana escribiera sobre “Teologizar la Psicología”. Compromete la autonomía de las ciencias. Puede ser un título provocativo, pero suena mal y se presta a equívocos. Como contrapunto constructivo, pues el libro no trata sólo de cuestionar, el novedoso capítulo final del texto, después de una ponderada defensa de la racionalidad de la fe (frente a los fanatismos fideístas o racionalistas de siempre), contiene una excelente descripción de la salvación cristiana. Una salvación que no se agota en los efectos *infralapsarios* que subordinan el diseño salvífico de Dios a un pecado de origen, y que en su dimensión inmanente se aproxima tanto a la noción de felicidad que termina por identificarse asombrosamente con ella.

En su exposición T. Marcos emplea un lenguaje ágil e ilustrativo, que rehuye todo barroquismo y facilita la lectura. Planteamientos hermenéuticos como éste son los que hacen progresar la ciencia teológica, aunque desgraciadamente muchos hoy parece que no lo quieren ver así. Lo que el autor pone en práctica en este estudio no es ni más ni menos que lo que desde hace más de 40 años pide a los teólogos el Magisterio del Vaticano II (cf. GS 62b). En definitiva, cuando tanta gente, incluso creyentes modélicos, a menudo tiene una percepción culpabilizadora del cristianismo, estamos ante un libro que ofrece una visión sanante y esperanzada mucho más acorde con la Buena Noticia de Jesús.— R. SALA.

LANZETTA, Serafino M., *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Roma 2006, 17 x 24, 427 pp.

El autor nos presenta un análisis del desarrollo de este aspecto de la mariología en el área de la teología francesa, italiana y española. Este estudio comienza ofreciendo una exposición interesante del título "*Virgo Sacerdos*" al comienzo del siglo XX, cuando el Sto. Oficio se manifestó en contra de una imagen de la Virgen María en la que aparecía vestida con una dalmática de diácono. A continuación el autor expone los aspectos más destacados de los principales teólogos que se han ocupado de este tema hasta el Congreso de Lourdes de 1958.

Aunque el Concilio Vaticano II no se pronunció sobre el sacerdozio de María, la doctrina conciliar sobre el sacerdozio de los fieles ha dado origen a nuevos estudios que intentan ver donde se podría situar el sacerdozio de María: si en el mismo tipo que el sacerdozio de los fieles, o si tiene rasgos peculiares que la distinguen de aquellos. Los pareceres de los teólogos postconciliares a este respecto son diversos. El tema de este estudio está también estrechamente relacionado con el de la participación de la virgen en la obra de la redención y con la temática de la mediación mariana.

En la conclusión del estudio, el autor se muestra partidario de dar a María el título de "Sacerdote" siguiendo la argumentación utilizada por Duns Scoto en relación con la Inmaculada: "*Deus potuit, decuit ergo fecit*", aunque deja la última palabra a la autoridad de la Iglesia. De todos modos, el investigador es consciente que el tema, ciertamente, no está zanjado y hay partidarios tanto a favor como en contra.— B. SIERRA DE LA CALLE.

### Moral – Pastoral – Liturgia

ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la Doctrine Sociale*. Introduction par le Métropolitain Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, Du Cerf - Istina, Paris 2007, 22 x 15, 194 pp.

En diciembre de 1994 el concilio de obispos de la Iglesia rusa contempló la necesidad de elaborar un documento general que presentara la visión de la Iglesia sobre diversas cuestiones como la relación entre la Iglesia y el estado y los problemas de la sociedad contemporánea. Por eso, se aprobó la constitución de un grupo de trabajo en el año 1997 para la redacción del mencionado documento. El grupo estaba formado por veintiséis personas, entre ellos había obispos, miembros del clero, profesores de escuelas de teología y laicos. Los primeros resultados del grupo de trabajo se presentaron en una discusión teológica en el mes de febrero del 2000, y después en un simposio durante el mes de junio. Finalmente, el proyecto fue examinado y aprobado por el Sínodo el 19 de julio del 2000, donde se presentó el documento *Les fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe*.

Con este documento se da una respuesta teológica a los principales problemas de las relaciones entre la Iglesia y el estado y la Iglesia en la sociedad, y se convierte en una especie de guía práctica para los pastores y los fieles laicos que tienen que enfrentarse a situaciones completamente nuevas. Por eso aquí aparecen los problemas de las relaciones Iglesia y Estado, ética cristiana y derecho civil, la iglesia y la política, la propiedad, el trabajo, la guerra y la paz, la familia y la sociedad, cuestiones de bioética, problemas económicos, las relaciones internacionales, etc.

La elaboración de un documento no es nada fácil y mucho más cuando de ninguna de las iglesias autocefalas había surgido hasta ahora ningún documento sobre la Iglesia y la sociedad. De ahí también la originalidad de este documento, pues se convierte en un instrumento esencial para conocer la Ortodoxia contemporánea, al mismo tiempo que será punto de referencia para otros documentos de otras iglesias ortodoxas o de la misma Iglesia rusa. También era un documento necesario pues la situación en la que viven la mayoría de los fieles ha cambiado completamente, ahora viven en sociedades plurales frente a la ideología atea de no hace mucho tiempo. Creemos también que este documento puede enriquecer el diálogo entre la iglesia rusa y las otras iglesias ortodoxas, y el diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas.– J. ANTOLÍN.

CULLINAN, Michael, *Victor Paul Furnish's Theology of Ethics. An Ethic of Transforming Grace* (=Tesi Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 2007, 24 x 17, 406 pp.

La obra de Cullinan es una tesis doctoral presentada en la Academia Alfonsiana. En ella se estudian las obras de Victor Paul Furnish, metodista americano especialista en Biblia, en concreto se estudia la ética en las cartas de San Pablo. Es interesante este estudio realizado por un sacerdote católico de la diócesis de Westminster, pues responde a una de las recomendaciones del Vaticano II a la teología, que fuera más escriturística, y por otra parte, representa la visión ecuménica del mismo concilio, que enfatizó que la verdad se puede encontrar también en las otras comunidades eclesiales (UR, 3 y 4).

Es un estudio descriptivo que intenta ofrecer al lector el pensamiento de Furnish, antes de sacar ninguna conclusión. Esta descripción la hace en cinco capítulos. En el primero hace

una introducción del autor, una especie de biografía intelectual, especialmente su estudio de las cartas de san Pablo. En los siguientes tres capítulos describe sus principales obras éticas en detalle, termina siempre cada capítulo con alguna pregunta. El capítulo quinto hace un resumen general y específico de las cuestiones morales en las últimas obras del autor. Termina con el capítulo sexto haciendo una evaluación de la contribución de Furnish, concluyendo que puede ser relevante para la teología contemporánea actual. Las cartas de s. Pablo proveen el mejor punto de partida para la ética escriturística, no en vano las cartas paulinas, corresponden a los primeros escritos cristianos. En fin, una buena manera de volver a san Pablo, precisamente cuando acabamos de inaugurar el año jubilar paulino.– J. ANTOLÍN.

OERMANN, Nils Ole, *Anständig Geld verdienen?* Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte. Mit Geleitworten von Noam Chomsky, Stanley Hoffmann und Jeffrey D. Sachs. Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, München 2007, 23 x 15, 438 pp.

Se preguntaba, el casi siempre genial Karl Kraus si podemos tener una ética de los negocios, y se respondía con su habitual humor y regocijo: sí, sin duda alguna, pero hemos de ser prudentes: o renunciamos a la ética o renunciamos a los negocios. Esta anécdota, que recoge el autor de esta obra, nos indica la gran dificultad que tiene el tema en la realidad concreta de la vida humana. Pero la dificultad no debe nunca asustarnos. Por eso, el autor ha entrado de lleno en el problema con toda su capacidad, que es mucha, y su experiencia de la vida social, económica y política humana que también es grande. Estudia muy bien la dimensión social del cristianismo tanto en el luteranismo como en el catolicismo. Los dos han desarrollado una doctrina social evangélica de un extraordinario valor. Baste recordar, al respecto, los nombres de E. Troeltsch y de A. F. Utz. El autor de esta obra estudia el problema de los negocios a la luz de la ética teológica, se presentan las raíces de la doctrina social católica con sus principios de *dignidad de la persona*, *solidaridad* y *subsidiaridad*, y también la moral social de la reforma protestante, teniendo en cuenta los estudios de Max Weber y del mencionado E. Troeltsch. También se analiza la doctrina Ética de los negocios en algunos autores evangélicos del siglo XX y en las Iglesias del s. XXI. Se enfrenta también el problema de la ética de los negocios en un mundo globalizado, tanto desde el punto de vista cristiano como desde la teoría economía de los clásicos como A. Smith y de los más modernos como M. Friedman y otros muchos. Se propone una simbiosis de teología, ética, y economía del desarrollo desde la base de una ética evangélica de los negocios. Para terminar se estudian algunos temas candentes como el fracaso de ciertos Estados fallidos, el problema de la demografía, la ética y la economía, la sociedad global de la información, y la responsabilidad para la construcción de unas *reglas del buen gobierno en los negocios*, para evitar que volvamos a ver a finísimos y educadísimos dirigentes de ciertas empresas declarados, en juicio firme, agentes supremos de la cleptocracia, a ciertos alguaciles de auditoras, alguacilados y descubiertos como tramposos, y a los profetas más lúcidos de los fracasos económicos ajenos como ignorantes vulgares de su propia bancarrota. Esta obra, ha sido muy aplaudida por personajes tan diversos como Noam Chomsky del MIT, o S. Hoffmann de la universidad de Harvard, o J. D. Sachs de la de Columbia. Nosotros también la recomendamos porque siempre vale la pena luchar por una sociedad cada vez más humana y mejor para todos, no sólo para unos pocos, que tenga una mayor moral y unos valores más decididos de modo que sepa mantener un cierto decoro, al que alude muy bien el título de esta obra, también en ese tremendo y fascinante, y a veces cruel, mundo de los negocios.– D. NATAL.

AA. VV., *Nuevos horizontes para la misión*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2008, 22x15, 174 pp.

Este libro trata de reflexionar teológicamente sobre relatos, testimonios, experiencias, etc. recogidos “de trece comunidades que, desde su fe cristiana, se han empeñado en la lucha por la liberación y la justicia” (p. 10). Claramente, entonces, describen los horizontes contemporáneos de la misión que, en contraste con la iniciada por Francisco Javier, pone el énfasis más en escuchar que en enseñar. Este es el tono nuevo de la misión que nos transmiten dichas comunidades de África, Asia, Latinoamérica y Canadá, destacando su empeño con los pobres, enfermos, marginados y emigrantes. Las cuestiones de interés son consiguientemente pobreza, derechos humanos y justicia. Además de las entrevistas con representantes de estas comunidades, disponibles en el sitio de Internet ([www.aloban.org](http://www.aloban.org)), este libro provee las perspectivas aportadas por seis teólogos, tres mujeres y tres hombres.

Mientras la lectura teológica de M. Amaladoss destaca los varios paradigmas de la misión eclesial y llama la atención a “los pobres del Tercer Mundo”, “los evangelizadores y profetas que llamen a la conversión al Primer Mundo” (p. 31), la de J. M. C. Francisco resalta el testimonio hacia fuera en los ámbitos asiáticos. De experiencias de África reflexionan D. Ackermann y T. Okure. En los testimonios de fe y coraje, lee Ackermann las bienaventuranzas africanas: ‘dichosos los que aprecian la dignidad de los demás, porque estarán libres de estigmas’; ‘dichosos los que «cumplen la Palabra», porque ellos vivirán en toda su plenitud’; ‘dichosos los que suspiran por Dios en la oración, porque su fe será fortalecida’, etc. Para Okure, estas experiencias deben motivarnos a cuestiones como: ‘¿Quién es nuestro Dios?’ ‘¿Cómo hacer realidad, desde la fe, nuestra opción por un Dios que ama por igual a ricos y pobres?’ “Si como Iglesia no somos capaces de formar una comunidad más allá de las fronteras nacionales e internacionales... ¿podemos esperar que nos escuchen cuando invitamos a los poderes «seculares»...?” (p. 87).

Similares reflexiones acerca de las experiencias de América Latina y Canadá nos proveen A. Potente, F. J. Vitoria Cormenzana, y D. Ackermann. Se concluye con una aportación de J. I. González Faus que desde la perspectiva cristológica, antropológica, pneumatológica y eclesiológica resume bien las contribuciones juntadas aquí.– P.G. PANDIMAKIL.

BECKHAM, William A., *La Segunda Reforma. Un nuevo estilo de vida celular para la Iglesia*, Clie, Barcelona, 2004, 23 x 14, 288 pp.

William A. Beckham, durante muchos años misionero bautista en Tailandia, defiende la necesidad de una segunda reforma, que complete la obra dejada, en su opinión, a medias por la del siglo XVI. Se trataría ahora no ya de plantear cuestiones doctrinales, sino de modificar la estructura de la Iglesia, a fin de que esta se convirtiera en un organismo vivo, al modo de las primeras comunidades cristianas. Es precisamente el sentido comunitario supuestamente perdido en las grandes congregaciones, lo que pretende recuperar mediante lo que denomina sistema de células. Estas se conciben como pequeños grupos de creyentes que se reúnen con regularidad en domicilios particulares para la profundización en la fe y para la oración, sin que ello sea óbice para la participación en las celebraciones dominicales presididas por el pastor. Este, sin abandonar su papel tradicional, se convertiría además en un formador de los dinamizadores encargados de dar vitalidad a las células. En su conjunto el libro es una guía sobre la manera de cambiar el modelo de estructura eclesial, para hacer que este sea expresión a la vez de la trascendencia –manifiesta en el gran grupo de fieles– y de la inmanencia de Dios –presente en la célula–.

La obra se resiente de un estilo que recuerda el de los libros de autoayuda, así como de constantes referencias a supuestos casos reales bastante alejados de la experiencia de lectores católicos o españoles, y de un abuso desesperante del término líder.– F. J. BERNAD MORALES.

STRIET, Magnus, Hg., *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das "pro multis"*, Herder, Freiburg im Br. 2007, 20 x 12, 112 pp.

En el año 2005 la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe, sondeó el parecer de las Conferencias Episcopales a cerca de la traducción a las lenguas modernas de las palabras institucionales sobre el cáliz. La versión latina del Misal Romano reza: "*Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*". La traducción habitual del *pro multis* es "por todos", porque expresa mejor el sentido de las palabras de Jesús y el valor universal de su redención. "Nuestras comunidades, cuando celebran la Eucaristía, han de ser cada vez más conscientes de que el sacrificio de Cristo es para todos", ha escrito el Papa Benedicto XVI (*Sacramentum caritatis* n. 88). Sin embargo, los detractores de esa traducción argumentan que no solo distorsiona el texto latino original, sino que acarrea consecuencias teológicas, por lo que propugnan la traducción más literal "por muchos". En una carta fechada el 16 de Octubre de 2006, el recientemente desaparecido card. F. Arinze, recomendaba a las Conferencias Episcopales preparar a los fieles para introducir la modificación en aquel último sentido en las nuevas ediciones vernáculos del Misal Romano.

El documento citado encabeza las páginas de este libro. Bajo la dirección del prof. M. Striet (Freiburg) cinco especialistas analizan esta controvertida cuestión. A. Gerhards, H. Hopings y J.-H. Tüek, desde el campo de la Liturgia y la teología sistemática. T. Söding y M. Theobald, desde la exégesis neotestamentaria.– R. SALA.

KRAWCZYK, Boleslaw, *Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch* (Pius-Parsch-Studien 6), Echter, Würzburg 2007, 14 x 22'5, 223 pp.

Pius Parsch, sacerdote austriaco del siglo pasado, que perteneció a los canónigos de san Agustín, se cuenta entre los impulsores del afamado movimiento litúrgico, que vio sancionadas solemnemente sus tesis en el concilio Vaticano II. Efectivamente, dicho movimiento partía de la idea de hacer accesible la liturgia a los laicos, pues si la liturgia es la oración de la Iglesia y la Iglesia son todos los bautizados, ergo... El concilio aprobó la *Sacrosanctum concilium* como primer documento, la clamorosa aceptación de las lenguas modernas en la liturgia ancestral, de gran resonancia práctica, pero también elaboró las ideas de la Iglesia como "pueblo" o como "comunidad", o de la necesidad del "apostolado laical" y de la dignidad del "sacerdocio común", de menor eco cotidiano pero que han sido semillas de imparable maduración y de renovación eclesial. Dicho impulso fue preparado por muchas personas, el carisma oracional benedictino, la renovación teológica, la efervescencia de la individualidad cristiana. Dentro de esa corriente pionera se enmarca la obra de Parsch, dedicada a la teología y a la liturgia, y el libro aquí presentado es un estudio sobre su trabajo. Integra un volumen dentro de la colección de estudios dedicados a su persona y fue presentado hace unos años como tesis doctoral en la facultad teológica romana de san Anselmo. El autor, polaco como bien indica su nombre, trabajó en sus tiempos romanos en la Sagrada Congregación para el Culto Divino, y prosigue ahora su actividad en una parro-

quia vienesa y presidiendo una delegación de su diócesis. Así, teoría y praxis se aúnan en esta obra que quiere recuperar a un protagonista de la renovación eclesial para revitalizar la espiritualidad litúrgica de todo cristiano.- T. MARCOS.

### Filosofía

MÜLLER, Wolfgang Erich, *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*. Primus Verlag, WBG, Darmstadt 2008, 22 x 15, 256 pp.

Hans Jonas es sin duda uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo, sobre todo en el campo de la moral que tanto se echa ahora en falta por ser hoy aún más necesaria. Su *Principio de Responsabilidad* describe perfectamente el problema ético y ecológico de nuestra civilización técnica. El autor de este libro nos presenta la vida y el desarrollo de la obra de H. Jonas, las conclusiones de sus trabajos y su recepción en la sociedad. Esta obra investiga el trabajo de H. Jonas sobre la gnosis antigua y actual, en relación con la religión, el judaísmo y el cristianismo, sobre todo en san Pablo, san Agustín y en Heidegger. Un segundo capítulo sobre los organismos y la libertad nos hace ver la inspiración de la antropología kantiana de la libertad que se fundamenta en el propio organismo humano, como ha subrayado también la psicología humanista actual, y que integra perfectamente, como la hace Max Scheler, biología y libertad. En un tercer estudio se nos presenta la ética de la responsabilidad como la réplica adecuada hoy al desafío de la civilización tecnológica, nuestros deberes actuales con el mundo y la necesaria respuesta humana. También se afronta el problema de cómo pensar a Dios en un mundo post-metafísico, desde la filosofía de la Religión, para terminar con una profunda reflexión sobre las investigaciones filosóficas y las suposiciones metafísicas. Estamos ante una obra capital muy implicada en la vida y la marcha de nuestro mundo. De hecho, H. Jonas es un gran filósofo de la vida.- D.NATAL.

GOEBEL, Bernd - SUÁREZ MÜLLER, Fernando (Hrsg.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*. WBG, Darmstadt 2008, 24 x 17, 272 pp.

Pocas dudas quedan hoy de que la razón postmoderna es una filosofía *impertinente* e un tanto intempestiva como sugiere V. Descombes. Pero si siempre ha sido no pertinente para el marxismo, que nunca la ha aceptado, hoy nos parece más impertinente el marxismo, como opio de los pueblos, aunque ya quedan pocos con él, que la filosofía postmoderna. De la Nueva Filosofía se dijo que ni era nueva ni era filosofía. Eso mismo se quiso repetir con la razón postmoderna. Pero los muros han ido cayendo poco a poco y la crítica de los maestros pensadores se sigue manteniendo firme, incluidos los más intocables como fueron, en otros tiempos, Marx, Freud y Nietzsche. Por lo que hace a la crítica del capitalismo o el liberalismo, qué podemos hoy decir, tras la reciente crisis, aún sin superar, que brindaría cargadas a destajo y de ámbito internacional, si no hubiera millones de muertos de por medio, a causa del hambre, sobre la mano invisible o misteriosa que guía siempre el mercado pues, como ha bromeado algún grande de la sociología actual, su gran secreto o misterio es simplemente que no existe. Así que de aquel famoso: "Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo me encuentro bastante mal", apenas queda la religión que mantiene una fuerte refriega con

la sociedad civil y la democracia, en ciertos islamismos y entre algunos cristianos, a fin de poder mostrar que su muerte no es tan definitiva como se anunciaba. La obra que presentamos ofrece unos excelentes estudios sobre la filosofía postmoderna y su estatus actual, los problemas de la objetividad, el poder, el lenguaje y la de-construcción, el tema de la identidad y del género, la apocalipsis de la razón y el cinismo postmoderno, y una cierta "apología posmoderna" que termina en un muy habilidoso "*requiescat in pace*". Estamos ante una obra que nos hará pensar mucho, y que entra de lleno en la crisis de nuestro tiempo y nuestro mundo.– D. NATAL.

OFILADA, Macario M., *Augustinus, Homo Religiosus. Explorations on Man's religious & philosophical Search*. San Agustín Museum, Manila 2005, 23,5 x 15,5, 238 pp.

El libro recoge una serie de artículos ya publicados que tienen en común el tratar sobre la filosofía religiosa de san Agustín, previamente reelaborados en mayor o menor medida. Nuevos son solamente el prólogo (en que el autor narra las distintas etapas del camino por él recorrido hasta entusiasmarse con san Agustín), la introducción (en la que muestra cómo los elementos ontológicos de la filosofía religiosa del santo aparecen ya en las *Confesiones*, aunque trasciendan su propia experiencia personal) y las conclusiones. Los títulos de los diferentes capítulos son los siguientes: The Religiosity of Augustine's Thought: Groundwork for the Search: Amor Sapientiae, Amor Dei (I); Augustine on Man and Religion: The Searcher and the Search (II); Augustine and the Relinking of Man: The Aim of the Search (III); Augustine and the Mystical Function of Religion and Philosophy (IV); Augustine and the Intensity of the Search (V); Augustine and the Divine Life of the Mind: The Trinitarian Culmination of Religion and Philosophy (VI).

El libro, señala su autor, no es un estudio sobre un filósofo del s. IV que reflexiona sobre la filosofía de la religión, sino, más propiamente, un estudio de filosofía, pues estudiar a Agustín es ya hacer filosofía. Las ideas fundamentales, algunas muy repetidas, llevan siempre el cuño, sea de la experiencia, sea de la especulación agustinianas. Para el autor *Homo religiosus* es la mejor definición de Agustín considerado como paradigma intemporal en nuestra historia cultural. El *homo religiosus* es el *homo capax Dei*. San Agustín no separa su reflexión sobre el hombre de la reflexión sobre Dios; en él es íntima la conexión entre antropología y religión. En concreto, punto central de toda su filosofía y teología de la mente es siempre el hombre en relación. De hecho, el hombre no es contemplado sólo en su estructura, sino también en su destino. La *Sapientia* y la *Beatitudo* caminan de la mano. Al iluminar la natura espiritual del hombre, Agustín pone de relieve al hombre como misterio, inmerso en Dios mismo. La búsqueda de la verdad, o la verdadera filosofía, acaba identificándose con la búsqueda de la verdadera religión. En efecto, no cabe convertir a Dios en mero objeto de conocimiento, pues la religión es más que el simple conocimiento de Él. De aquí el peso importante que adquiere el término *religare* como etimología de religión, que da a esta una dimensión mística. El lenguaje religioso no busca sino facilitar el proceso de religación. Por otra parte, la cuestión ética es inseparable de la filosofía y de la teología.

El estudio está centrado en los textos de san Agustín, muchos de los cuales se repiten una y otra vez; no obstante, ocasionalmente el autor echa la mirada sea hacia atrás, a la filosofía clásica (sabor clásico desprende, por ejemplo, la metáfora de la búsqueda, del itinerario o de la ascensión), sea hacia delante, a la filosofía contemporánea. Los textos agustinianos son citados siempre en latín sin traducción, salvo en un capítulo, y, lamentablemente, a menudo no bien transcritos.– P. DE LUIS.

VALENCIA, PEDRO DE, *Obras completas. III. Académica*, Universidad de León, León 2006, 17,5 x 25, 504 pp.

El estudio preliminar está escrito por Juan Luis Suárez, desde la página 15 a la 88, con una buena bibliografía. Los humanistas partían de la realidad política, religiosa y cultural de su época. La Reforma y el descubrimiento de América transformaron la realidad. El criterio de verdad entró en crisis. Lo que se estaba haciendo con los autores clásicos, editando sus obras, había que hacerlo también con la Biblia. La modernidad nació del escepticismo. Pedro de Valencia publicó *Académica* en Amberes en 1596. Se basa en las *Cuestiones académicas* de Cicerón, en las *Vidas de filósofos* de Diógenes Laercio, en los textos de Sexto Empírico y en el *Contra académicos* de san Agustín. La exposición se hace *ex ipsis primis fontibus*. Resalta la importancia de la sabiduría como fin último del conocimiento, de la necesidad de un criterio de verdad. La sabiduría se cultiva a través de la filosofía, de la razón. Aplica el método histórico a los debates de los estoicos, académicos y pirrónicos acerca del criterio de verdad (*Prefacio*). En la ética hay elementos cristianos, estoicos y cínicos. En estos últimos influyó Dión de Prusa. Un estudio muy bien documentado. La edición crítica, texto latino, traducción y notas está a cargo de Juan Francisco Domínguez Domínguez. Comenta las ediciones que se han hecho y las traducciones al francés y al español. Cuidado con la edición de José Oroz Reta, a la que él llama "crítica", la que consultan muchos de los que escriben sobre Pedro de Valencia. Dice que es fiel al texto de Amberes, no se atiene a él. Cita la edición de Olivet, del que toma su división en capítulos y los correspondientes títulos. Es deudor de la de Cerdá, al que llama Francisco de la Cerda, y de la de Pavón. Dice que la suya es la primera. ¡Qué horror! El desorden de las notas y la mayoría de las fuentes que Oroz dice que es el primero en localizar, cuando Pedro de Valencia las ofreció a sus lectores en los márgenes. Menéndez Pelayo lo elogió con admiración. Gaspar Morocho Gayo le dedicó varios estudios y desde entonces son varios los autores que se dedican a leer y escribir sobre él. Siguen los criterios de la edición, las fuentes y lugares paralelos, el aparato crítico, el texto latino y su traducción con abundantes notas. Los textos griegos se citan íntegramente con el auxilio y el consejo de Jesús M. Nieto Ibáñez. Siguen los índices: onomástico, fuentes antiguas, autores antiguos, temático (términos griegos y latinos) y las escuelas (estoica, epicúrea, platónica, peripatética, escepticismo, cínicos). Una obra excelente.– J. VEGA.

CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *El pesimismo ilustrado, Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2005, 13,5 x 20, 310 pp.

Frente a la idea ya convertida en lugar común, que, escudada en la noción de progreso, ve en la Ilustración un movimiento esencialmente optimista, en tanto que mantenedor a ultranza de la perfectibilidad de las sociedades humanas, Rafael Corazón argumenta que la auténtica base de toda la filosofía ilustrada no es sino un profundo pesimismo antropológico. Los filósofos ilustrados, al negar la idea misma de trascendencia, reducen al hombre a mera naturaleza gobernada por fuerzas inmanentes, que no dejan lugar a conceptos tales como libertad y responsabilidad. El poder político pasa a justificarse no por la meta de alcanzar el bien común, sino por la necesidad de armonizar los contrapuestos intereses de los individuos, a fin de que estos no se destruyan entre sí. Aunque sorprendentemente no cita a Bernard de Mandeville, se diría que la *Fábula de las abejas* está presente en toda la argumentación. Se centra esta en poner al descubierto las inconsistencias y contradicciones en que incurre Kant, sin duda el más grande de los ilustrados, cuando cree descubrir una

fundamentación autónoma de la moral, y mantiene la posibilidad de edificar un sistema de gobierno que, al modo de un perfecto sistema de relojería, sea capaz de funcionar sin que le afecten las voluntades o intenciones de las piezas que lo componen. Coincide aquí Rafael Corazón con Isaiah Berlin, quien ya señaló cómo el rigor ético kantiano abre, contra toda apariencia, una puerta al relativismo moral. Frente al inmanentismo que impregna las teorías políticas contemporáneas y cuya consecuencia en su opinión no es otra que la imposibilidad de fundamentar sólidamente unos derechos humanos que, por otro lado, no cesan de invocarse, el autor vuelve la vista a las teorías políticas tradicionales inspiradas en una visión trascendente del hombre y de la naturaleza.– F. J. BERNAD MORALES.

MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La inmortalidad del alma*. Edición póstuma dirigida por José M<sup>a</sup>. Barrio Maestre, Rialp, Madrid 2008, 19 x 12, 204 pp.

El profesor Millán Puelles ha dejado una huella imborrable entre sus alumnos y seguidores de manera que rescatar sus escritos, incluso si no estaban del todo elaborados, es una tarea gozosa para todos ellos. Eso es lo que han hecho los profesores Barrio Mestre y Alejandro Llano con este pequeño tratado “de la inmortalidad del alma” que el maestro dejó inédito sobre un tema más que clásico. En efecto, el autor estudia las claves conceptuales de este tema del alma humana a partir de la idea de vida, el sentido de la muerte y la noción de inmortalidad. Además, se trata de estudiar al hombre en sus esencias física y metafísica y en sus definiciones descriptivas o extrínsecas para preparar el tema. Luego, se estudia la noción general de alma y del alma humana y se pregunta si es una formulación correcta o no la idea de “la inmortalidad del alma humana”. Después, se nos explica porqué no son suficientes los argumentos de Platón, de Cicerón o de Séneca, de Plotino o s. Agustín, o las teorías que se basan en el hombre como imagen de Dios de Casiodoro o Rábano Mauro. También se analizan los argumentos de Gómez Pereira, las razones de Descartes y Spinoza, la explicaciones de Leibniz, las de Locke y Berkeley, y las de Ch. Wolf o Kant y, finalmente, las de Fichte. Todo se hace dando los textos en los idiomas originales: griego, latín, francés, inglés, alemán, de modo que el lector pueda contrastar, por sí mismo, la exposición que se hace. Seguro que el profesor Millán-Puelles estará contento de ver publicado este último regalo que nos ha dejado antes de emprender su camino hacia la inmortalidad.– D. NATAL.

BARRENA, Sara, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid 2007, 20 x 13,5, 318 pp.

La autora parte de preguntas pertenecientes a la reflexión universal sobre la capacidad creadora de la mente humana: “¿Cómo llega el ser humano a producir una obra de arte? ¿Cómo llega su inteligencia a formular una ley científica o a descubrir algo que cambiará el curso de la historia? ¿Cómo es posible la novedad? ¿Dónde radica la originalidad de la creación humana?” Se han dado numerosas explicaciones sobre la creatividad, tanto desde un punto de vista filosófico, como psicológico e incluso neurológico. Sin embargo, se ha olvidado, a mi entender, que la actividad creadora del ser humano no es una actividad más de entre todas las que realiza, exclusiva de la ciencia o del arte, sino una característica central de su razón. Esta consideración pocas veces se ha tenido en cuenta. Así lo muestra el sistemático olvido a que se ha visto sometida la imaginación (la facultad más estrechamente ligada con la capacidad de crear) durante los últimos siglos, y su consideración en ocasiones como una capacidad anárquica, subjetiva e irracional.

Barrena analiza la obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914) en quien es posible encontrar unas líneas maestras que permiten esbozar una respuesta a estas preguntas, y desarrollar una teoría de la creatividad ligada a la propia experiencia y a la acción humana, una teoría que nos permite comprender esta cuestión desde un punto de vista vital. En la noción de abducción, que Peirce concibe como una mezcla peculiar de lógica e instinto, radica la clave para proporcionar esa explicación. Peirce define la abducción como "el proceso por el que se forma una hipótesis explicativa", y como "la única operación lógica que introduce una idea nueva".

En primer lugar la autora da una breve explicación de la vida y el pensamiento de este original pensador, que fue por encima de todo un hombre creativo; a lo largo de toda su vida Peirce intentó desarrollar la interdisciplinariedad, el enraizamiento vital de la filosofía, el discurso filosófico salpicado de imágenes, de referencias a otros ámbitos que no fueran estrictamente discursivos, son elementos que él empleó en ese intento de construir un sistema en el que todo enlazara con todo. Para comprender mejor la orientación dentro de la semiótica de Peirce, Barrena recuerda el pragmatismo, que después Peirce denominó "pragmaticismo" para distinguirlo de interpretaciones incorrectas; nació como un método para clarificar conceptos, y busca comprender las ideas desde sus posibles efectos prácticos. Esa doctrina puede verse, en una generalización más amplia, como una teoría de la acción en la que ésta es entendida como creativa, pues supone la generación continua de nuevas posibilidades de acción, de nuevas líneas de conducta, de formas de proseguir el ideal de la razón ("hábitos que se convierten en principios de nuevas acciones" p.78).

En el segundo capítulo la autora examina el concepto de creatividad a partir del pensamiento de Peirce; la creatividad es la capacidad de generar nueva inteligibilidad. La creatividad envuelve nuestra vida entera e incluso la evolución del universo, que está en continuo crecimiento. La creatividad, como posibilidad de crecer, es una característica de la racionalidad humana, de su modo de funcionar, y por tanto no exclusiva de ningún ámbito del conocimiento sino indisolublemente unida a toda aplicación de la razón humana. Lo creativo es para Peirce lo nuevo, ideado a través de la abducción. Es importante destacar que esta operación concibe al sujeto como signo, y por tanto como capacidad de comunicarse, de mediación, de estar en relación con otros signos, donde radica la capacidad inagotable de crecer del ser humano, su poder creativo.

Necesaria es la precisa reseña sobre la abducción, esa operación lógica que permite explicar la aparición de nuevas ideas. Se trata de un salto de la mente hacia lo nuevo: apoyada en la experiencia, pero salto; con referencias a lo antiguo, pues no sería posible sin conocimientos previos y sin experiencia, pero nuevo. La abducción es la explosión de una idea sin el apoyo de unas premisas en las que esté contenida, la aparición de una respuesta 'sorprendente', originaria a unos hechos sorprendentes, que llaman nuestra atención. La abducción es un fogonazo, un acto de intuición (*insight*), aunque esa intuición no debe entenderse como conocimiento directo e infalible, no inferencial, que para Peirce no existe. La abducción tiene también forma lógica y se puede dar cuenta de las razones de por qué escogemos una hipótesis. Asimismo se manifiesta en la ética que llama a una vida creativa, así como en la estética: la abducción inventa, permite ir más allá del ámbito de lo observable y explicar la aparición de nuevos conceptos, no sólo de nueva información. El punto de partida del arte o de cualquier investigación es para Peirce la obtención de la hipótesis, no la prueba de una hipótesis obtenida inexplicablemente. Esa hipótesis debe ser seguida por otros procesos que la comprueben o que la encarnen, pero su obtención es el momento que transmite el impulso creativo al conocimiento.

Por último se centra en la enriquecedora noción de "racionalidad creativa" implícita en la abducción y en el completo sistema peirceano. Se dan en Peirce las claves para supe-

rar la empobrecida visión de la razón humana que hemos heredado del racionalismo. La vida humana es la creativamente vivida, esto es, de acuerdo con nuestra racionalidad, haciéndola crecer, y ésta no se limita a una reducida visión lógico-deductiva, sino que abarca también los demás ámbitos que forman parte del ser humano. No somos razones separadas, tenemos cuerpo y tenemos manos para manipular, para sentir, para experimentar. La racionalidad científica como modo de conocimiento excluyente de sentimientos, instintos e imaginación muestra así sus limitaciones. No hay razones separadas, sino personas razonables que tienen sentimientos y que pueden crecer. No puede darse por tanto una explicación exacta de la creatividad, pero sí una "razonable". Lo creativo es para Peirce lo comunicable, supone la aparición de nueva inteligibilidad que puede expresarse. Lo que se encuentra en el fondo de la teoría de la creatividad de Peirce es su concepción de la persona como sistema dinámico y orgánico de hábitos, sentimientos, deseos, tendencias y pensamientos que crece en su interacción comunicativa con los demás. Habrá que prestar atención por lo tanto a la articulación de racionalidad y sensibilidad, a la educación de la imaginación y de los sentimientos: esa es la gran tarea que tenemos por delante para llegar a ser más creativos, esto es, más razonables y humanos.– P. TIRADO.

QUANTE, Michael, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006<sup>2</sup>, 24 x 16,5, 191 pp.

La obra que presentamos es la segunda edición corregida y aumentada de la que apareció en esta misma colección en el año 2002. Como el título indica es una introducción a la ética general, lo que podríamos llamar los aspectos más relacionados con la fundamentación ética. El autor reconoce la dificultad de la ética para nuestro tiempo, aunque todo el mundo tenga esta palabra en su boca, por eso hace un esfuerzo por buscar la fundamentación de las exigencias éticas, frente a las que muchos se muestran escépticos.

El objetivo del libro es plantear las dificultades, pero al mismo tiempo las posibilidades de la filosofía ética. Se deben averiguar las causas del difundido escepticismo contra la ética y si es posible corregirlo. Por supuesto, que una introducción como las que muestra WBG no puede responder a todas preguntas, por eso se van a plantear más interrogantes de los que puedan responder. Pero estas mismas preguntas pueden ayudarnos a aclarar los propios pensamientos, y podemos aprender sobre las más importantes posiciones teóricas. Se plantean las preguntas clásicas de la ética general: ¿Qué debo hacer? ¿Cómo debo actuar? ¿Por qué este comportamiento es correcto? ¿Por qué debo actuar éticamente? ¿Qué significan nuestros conceptos éticos? Se distinguen también los tres niveles de la filosofía ética: descriptiva, normativa y metaética. El capítulo segundo está dedicado a la metaética y allí se analizan los tres conceptos centrales de la filosofía ética: lo bueno, lo justo y el deber. Los siguientes capítulos se dedican a las diferencias entre las éticas no cognitivas y las cognitivas. El capítulo octavo se dedica a los tres grandes tipos de éticas: deontologismo, utilitarismo y la ética de las virtudes. El capítulo nueve ofrece un resumen de los diferentes modelos de fundamentación ética: deductivismo, inductivismo y el método de la coherencia. Se pregunta si hay una fundamentación infalible para la ética y concluye con el problema y el miedo al relativismo. Termina el libro con un capítulo sobre la libertad, responsabilidad y el determinismo.

En definitiva, es una estupenda presentación de los fundamentales problemas de la llamada ética general, siguiendo el estilo pedagógico que caracteriza a estas presentaciones de la colección introducción a la filosofía, ya que cada capítulo termina con un resumen, unas preguntas para profundizar y recomendaciones de lectura.– J. ANTOLÍN.

VIETH, Andreas, *Einführung in die Angewandte Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 24 x 16,5, 198 pp.

La ética aplicada se encuentra en el camino de transición entre la ética general y la solución de los problemas específicos. La ética aplicada es ética, pero no se centra en la fundamentación de valores, sino que por el contrario incide en el ámbito de los problemas concretos. El primer capítulo de esta introducción presenta los aspectos metódicos de la ética aplicada. Los siguientes capítulos se consagran a la ética médica, la ética animal y la ética medio ambiental. La ética médica tiene que ver con las personas e instituciones sociales (la deontología médica, los conceptos de salud y enfermedad, la dignidad de la persona y los actuales problemas de la bioética), la ética animal que considera a los animales en el ámbito de los seres morales (los sufrimientos de los animales y las obligaciones directas hacia ellos), y la ética medioambiental refiriéndose a entidades que en el amplio sentido de la palabra biológica son inanimadas, y es precisamente en el ámbito de esta ética donde hoy se presentan las fundamentales cuestiones de la ética aplicada. Las personas son diferentes de los animales y los paisajes, las personas son diferentes del conjunto de los seres vivos, pues son racionales y tienen capacidad de hablar. Hay una ética que se concentra en las personas y considera como más relevantes a las personas (ética antropocéntrica), y otra ética que considera el cosmos como lo relevante moralmente (la ética cosmocéntrica).

La ética kantiana de la modernidad era antropocéntrica, es decir, estaba centrada en los hombres. Y es cierto, que solamente las personas son sujetos morales, en el sentido de que sólo ellos se comportan de manera ética. Ahora bien, la reflexión ética no abarca únicamente a las personas, sino que hay obligaciones también en relación con los animales y con el medio natural. De ahí, que la ética aplicada plantee las discusiones sobre otros puntos de vista, por ejemplo, desde una visión naturalista y no considerando de manera exclusiva a los seres humanos. Pues la misma persona humana es parte del mundo natural y del reino animal, aunque por supuesto, también se le puede considerar desde su especificidad como animal racional y parlante. Por eso, el libro termina con las discusiones de la ética natural o fisicocéntrica, es decir, aquella que se concentra en la naturaleza, de la que los hombres son solamente una parte. El volumen como todos los de esta serie tiene un carácter didáctico, con preguntas y resúmenes al final de cada capítulo y recomendaciones de lecturas para ampliar conocimientos.– J. ANTOLÍN.

KIENZLER, Wolfgang, *Ludwig Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 22 x 14,5, 159 pp.

Las *Investigaciones filosóficas* pertenece a una de las más importantes e influyentes obras filosóficas del siglo veinte. En ella aparecen los conceptos de “juego del lenguaje” “forma de vida” “lenguaje privado” que han tenido gran desarrollo dentro de la filosofía del lenguaje. Es cierto que ésta es la segunda gran obra de Wittgenstein y corresponde al llamado segundo Wittgenstein, es decir, donde se produjo un cambio en la manera de entender el lenguaje con su primera gran obra *Tractatus lógico filosófico* (1918). Pero hay que decir que Wittgenstein no cambió en su manera de entender la filosofía, como una actividad que consiste en el análisis del lenguaje o de las proposiciones para llegar a comprender la realidad. Esta fue una constante en toda su trayectoria filosófica. En esta segunda etapa valora los diversos lenguajes y reivindica el lenguaje ordinario, frente al *Tractatus* donde solamente consideraba significativas las proposiciones lógicas, aunque sean simples tautologías. Ya en el *Tractatus* había afirmado que la filosofía no es una enseñanza sino una

actividad que tiene como finalidad clarificar las proposiciones. En el prólogo de las *Investigaciones* se revela la figura humana de Wittgenstein, su honradez intelectual. Reconoce que en el *Tractatus* hay “errores graves” y que solamente en contraposición con ella se podía comprender lo que hay de nuevo en su última obra. En el *Tractatus* el lenguaje era la representación de la realidad y había que buscar las conexiones para ver si era verdadero o significativo. Ahora el significado de una palabra o proposición es su uso en el lenguaje. Las palabras están condicionadas por el uso y hay diversos usos del lenguaje. “Fuera del uso un signo parece muerto, el signo vive en el uso, el uso es su desahogo”. Wittgenstein reivindica el lenguaje ordinario, el de cada día, contrapuesto al lenguaje de las ciencias.

Wittgenstein escribió su obra entre los años 1936-1947. La obra consta de 639 párrafos numerados, que él llama *Bemerkungen*. Estas proposiciones tienen una estructura interna y guardan un carácter dialógico, presente a lo largo de todo el libro. Las *Investigaciones* han tenido diversas interpretaciones y lecturas, la presente introducción se dedica a clarificar la estructura del texto, pero al mismo tiempo va comentando las diversas proposiciones y se puede considerar como una orientación para una lectura independiente siguiendo el método de Wittgenstein.— J. ANTOLÍN.

## Historia

GREEN, John D., “Augustinianism”. *Studies in the Process of Spiritual Transvaluation: Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA 2007, 24 x 16, 114 pp.*

San Agustín dejó a la posteridad un enorme legado espiritual; un legado rico y vivo. Vivo porque, lejos de mantenerse inalterado, con el pasar del tiempo fue experimentando acomodaciones o mutaciones de mayor o menor calado. Es bien conocido que el llamado “agustinismo” no se identifica con la herencia pura del santo. Los que la recibieron no siempre la transmitieron a sus propios sucesores idéntica a como la habían recibido. Esa herencia variaba de período a período y de persona a persona. A este fenómeno hace referencia el término “transvaluation” presente en el subtítulo de la obra y que incluye tanto el aspecto de cambio (*trans*), como el de evaluación (*valuation*).

La obra, compuesta de artículos publicados previamente en *Australasian Catholic Record*, consta de cuatro capítulos, cada uno de ellos dedicado a cuatro autores diferentes, cada uno de los cuales llevó a cabo una “transvaluation” espiritual. El primero es san Agustín al que asigna la “transvaluation” filosófica de la “afectividad” (amor gratuito de Dios) judeo-cristiana, es decir, el haberla vertido en moldes filosóficos tomados del neoplatonismo. De hecho, el carácter apasionado de su espiritualidad no puede ocultar su intelectualismo. El autor describe primero los rasgos de esos moldes y luego los descubre, aunque con matices diferentes, en tres obras significativas: *Confesiones* (experiencia), *De Trinitate* (reflexión) y *Enarraciones in Psalmos* (aspecto social).

Los otros autores estudiados son san Gregorio Magno, Guillermo de San Thierry y Walter Hilton. Se trata de autores representativos por *status* eclesial, por época, por geografía y por contexto socio-eclesial, circunstancias que dan razón de su particular modo de apropiarse y transmitir la herencia agustiniana. San Gregorio Magno fue un pastor de la Iglesia, que vivió en Italia a finales del siglo VI y comienzos del s. VII y que tuvo ante sí una sociedad desintegrada tras la desaparición de la *pax romana*. El gran Papa adaptó y “transvaluó” el lenguaje y marco cognitivo agustiniano para adaptarlo a las necesidades de la

Iglesia. Los grandes temas de la espiritualidad agustiniana dominan las páginas de sus obras, pero desde una perspectiva más pastoral. Guillermo de san Thierry, en cambio, fue un monje que vivió en Francia ya en el siglo XII y en cuya vida y experiencia espiritual dejaron su huella la amistad con san Bernardo y la oposición a Abelardo. A Guillermo, “el más puro representante del pensamiento agustiniano en el s. XII”, le tocó llevar a cabo la “transvaluation” mística de temas tan agustinianos como los que reflejan una tensión entre imagen y semejanza, fe y razón, amor y conocimiento. Por último, en la persona de Walter Hilton nos encontramos con un canónigo regular de san Agustín cuya vida transcurrió en la Inglaterra del s. XIV, un momento en que la Iglesia institucional estaba en declive y la sociedad sufría el azote de la peste. Él se enfrentó al problema de adaptar la rica tradición contemplativa también para los eremitas, para el clero secular y para los laicos comprometidos; movido por ese afán de “democratizar” la espiritualidad no dudó en usar la lengua vernácula en sus escritos. Con la devoción a la humanidad de Jesús es un ejemplo de la “transvaluation” cristocéntrica, siguiendo una línea ya presente en san Bernardo y los cistercienses.

En el epílogo, el autor señala cómo el agustinismo se ha desplegado a la vez como cultura y como culto –el primer aspecto es el que prevalece hoy– y asimismo cómo encierra, a la vez, continuidad y cambio. Libro, sin duda interesante y enriquecedor, para los interesados en la trasmisión de la herencia agustiniana y, más en general, de la historia de la espiritualidad.– P. DE LUIS.

ARTIGAS, Mariano y SÁNCHEZ DE TOCA, Melchor, *Galileo y el Vaticano. Historia de la Comisión Pontificia de Estudio del Caso Galileo (1981-1992)* (= Estudios y Ensayos. Historia 113), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 20,5 x 13,5, 225 pp.

La historia del proceso y condena de Galileo Galilei continúa siendo un tema de actualidad. Mucho se ha escrito sobre el caso Galileo y la Iglesia, y muchas son las leyendas y mitos que aún persisten sobre el mismo: que fue quemado en la hoguera o torturado o encarcelado, etc. Pero Galileo no pasó un sólo día en la cárcel ni sufrió ningún tipo de violencia física. Algunos escritores de modo sesgado mezclan interpretaciones ideológicas que deforman la realidad histórica de caso Galileo, y por otra parte, los defensores de la Iglesia, en ocasiones, han utilizado argumentos que, en vez de clarificar el problema, introducían mayor confusión.

Juan Pablo II, siguiendo el surco del Vaticano II, quiso, en 1979, que teólogos e historiadores examinaran a fondo el caso Galileo. El resultado fue la creación de una Comisión de Estudio del Caso Galileo. La presente obra reconstruye de una forma minuciosa la trayectoria de esta Comisión a partir de documentos de archivo y examina críticamente sus realizaciones, además del estudio de algunos autores sobre el tema Galileo.

El mérito principal de la obra de Artigas y Sánchez reside en la profundidad y rigor con que los documentos son analizados en su contexto. Presentados de tal modo que el lector pueda extraer sus propias opiniones, sin sentirse forzado por las de los autores del libro. Libro, cuyo protagonista es Galileo, su figura, su persona, las circunstancias del caso que le hicieron famoso. Los autores, no hay duda, han conseguido una acertada síntesis del Caso Galileo, equilibrada y clarificadora, prestando un gran servicio al mundo académico y a quien se interese por Galileo, poniendo a su disposición una investigación seria y accesible.– P. HERNÁNDEZ.

MARTÍ BONET, José María, *El Palio. Insignia pastoral de los Papas y Arzobispos* (= Estudios y Ensayos. Historia 111), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 20,5 x 13,5, 308 pp.

Como el mismo título nos indica, el autor de esta obra, estudia el origen, historia, significado y evolución del Palio de los papas y de los arzobispos. Esta insignia está configurada por una banda (cinta o estola) circular de lana que, a modo de escapulario, es colocada a los papas delante del pecho y detrás de la espalda y que es ornamentada por tres cruces. Insignia que representa al papa como pastor universal y en la de los arzobispos se remarca la colegialidad episcopal o el régimen de las iglesias particulares.

El autor ha estudiado cerca de trescientos documentos anteriores a 1143, donde además de la historia, demuestra que el Palio ha sido la insignia pontificia con más preeminencia. Más tarde se dió más importancia a la Tiara, como señal de la autoridad temporal del papa, aunque los últimos papas han dejado de usarla, dando más énfasis al Palio como señal de pastoreo y unión pontifical por encima de la gestión o autoridad temporal de los mismos y de los obispos metropolitanos.

Escrita con estilo fluido y de fácil lectura, esta obra del historiador Martí Bonet es, quizás, la primera que estudia de una manera exhaustiva, detallada y clara el origen y desarrollo histórico de esta insignia papal, así como de los derechos de los metropolitanos vinculados a su concesión. La obra, además de la amplia bibliografía que va al principio, termina con una larga lista de los documentos consultados.– P. HERNÁNDEZ.

ALONSO ROMO, Eduardo Javier, *Luis de Montoya, un reformador castellano en Portugal*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2008, 20,5 x 13,5, 164 pp.

La “Editorial Agustiniiana” nos sigue deleitando con hermosas biografías de personalidades agustinianas. La presente versa sobre el agustino conquense del siglo XVI, Luis de Montoya, coetáneo de Alonso de Orozco, Ignacio de Loyola, Juan de Avila y otras figuras del siglo XVI.

Como nos dice el autor, Fray Luis de Montoya, es uno de esa pléyade de Agustinos del siglo XVI que se destacó no sólo por su labor en Castilla y por su acción reformadora en Portugal, sino también por sus escritos espirituales. Hombre de grande dotes de gobierno con una profunda vida espiritual que sabía comunicar a su alrededor como director de almas. Todo esto le hizo muy influyente en los círculos agustinianos en España y Portugal, proyectándose su magisterio en las misiones de ultramar a través de sus discípulos.

El Dr. Eduardo J. Alonso se ha basado, para la elaboración de esta biografía crítica de Luis de Montoya, sobre documentación inédita hallada en Portugal –Braga, Coimbra y Lisboa–. De esta forma ha recuperado la figura y escritos de este insigne agustino, hoy un tanto olvidado. En trece capítulos el autor nos va describiendo a Luis de Montoya como, Prior de Medina del Campo; Reformador de la Orden agustiniana en Portugal; Sus discípulos portugueses; Amigo de san Ignacio y los jesuitas; Escritor enamorado de Jesús; Perfil espiritual etc.

El autor ha conseguido una valiosa aportación para conocer mejor la figura y trabajo de Luis de Montoya, pero como él mismo nos dice, sin aspirar a agotar el terreno, espera abrir un sendero que conduzca a futuros trabajos sobre este agustino castellano que vivió, trabajó y murió en Portugal. La obra termina con una amplia bibliografía, así como los lugares donde se encuentran algunos de los escritos inéditos de este agustino.– P. HERNÁNDEZ.

SÁNCHEZ, Gustavo, *El Monasterio del Escorial en la "Cámara de Castilla." Cartas y otros documentos (1566-1579)*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 2007, 24 x 17, 363 pp.

La presente obra nos presenta 123 documentos de ellos 107 cartas de los primeros priores del Monasterio, sacados de la sección Cámara de Castilla del Archivo de Simancas. Documentos y cartas ricos en información del Escorial naciente para mejor conocer la obra de Felipe II en sus momentos iniciales, que como dice en su extensa y bien documentada Introducción el especialista agustino F. Javier Campos, Director del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, habrá que retocar y, quizás, modificar algunos de los criterios aceptados como definitivos de la fase constructora. Casi todos estos documentos están dirigidos a Felipe II y sus autores son los Priors y religiosos del Monasterio, miembros de la Corte y personalidades eclesiásticas. Los documentos abarcan casi trece años, comprendidos entre el 24-XII-1566 y 26-V-1579.

Aunque todos los documentos son importantes, algunos nos indican el estado de las obras, como en el no. 5, (5-III-1570), donde la Congregación (consejo de expertos cuyo cometido era supervisar la marcha de los trabajos) informa a Felipe II sobre la marcha de las obras: conducciones del agua, las fuentes de los claustros, el trabajo de los destajeros, la bóveda del refectorio, el tejado de la cocina, el aposento de S. M. etc. En la carta se aprecia el sentido que tienen de ahorrar dinero sobre lo presupuestado y de llamar la atención sobre algunas partidas que consideran caras, etc.

Con esta publicación, Gustavo Sánchez pone en manos de los investigadores y amantes del Escorial una serie de documentos muy importantes para poder conocer e investigar los principios de las obras del mismo. Además de la bibliografía que aparece al principio, la obra termina con una tabla-índice de contenidos, índice onomástico y toponímico.- P. HERNÁNDEZ.

REY FAJARDO, José del, *Los jesuitas en Venezuela. 6. La república de las letras en la Venezuela Colonial (La enseñanza de las Humanidades en los colegios jesuíticos)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2007, 15 x 23, 759 pp.

La obra fecunda y monumental del P. José del Rey Fajardo, S. J., llega al 6º volumen con un estudio sobre la educación humanística, que afecta principalmente a los jesuitas en Venezuela y también a otras instituciones religiosas, como los agustinos, dominicos, franciscanos, etc., junto con otras entidades eclesiásticas y estatales. Eran pocas las obras existentes en Venezuela sobre la educación y el humanismo clásico durante la época colonial. Incluso un estudio completo y exhaustivo no se ha hecho todavía, aunque hay bastante material, porque está disperso y no se puede hacer una buena síntesis si no se ha hecho antes el análisis de las distintas instituciones. Simón Bolívar afirmó que Venezuela era un cuartel, Ecuador un convento y Colombia una universidad. Desconocía que en Quito se aprobó en 1586 una universidad que comenzó a funcionar en el convento San Agustín en 1603. Lo que sí es cierto que en Colombia se ha estudiado y dado mayor importancia al latín y al humanismo clásico, porque lo siguieron cultivando en su élite cultural. En este volumen, el P. José del Rey informa sobre el estado de la cuestión y divide el trabajo en dos partes: La primera está dedicada a los "horizontes de la filosofía educativa jesuítica" con el lema ignaciano "virtud, letras y política" que se reflejó en el "ensayo americano y "los métodos de enseñanza", donde el ejercicio se supeditaba al método y el método a la formación académica con el ideal agustiniano de enseñar deleitando y una formación integral, que se ha procurado de un modo general, aunque no siempre se logre. En la segunda parte expone ampliamente la his-

toria de los colegios de la Compañía de Jesús en la Venezuela colonial: Mérida, Maracaibo, Coro y Caracas, donde se tenía muy en cuenta el latín, como lengua cultural hasta el siglo XVIII, y oficial en los seminarios hasta mediados del siglo XX. Se procuraba la gratuidad total de la enseñanza que se abría a los de la clase media, a los hijos de los ricos y de los pobres. Además de la historia de cada colegio, se da la biografía de sus directores y profesores principales. Hace acopio de una documentación archivística y bibliografía impresionante. Recapitula en parte y espiga textos de sus publicaciones anteriores y de otros, no sólo jesuitas, sino también de otras órdenes religiosas y de seculares, que reconocen y prueban la importancia que tuvo el latín. Sobresalieron en esta materia los jesuitas, que tuvieron al latín como base de la ciencia humanística. Esto justifica el título de “república de las letras”. Los jesuitas fueron pioneros en la enseñanza del latín como guía, a partir de la *Ratio Studiorum*, publicada en 1599, con representantes conspicuos de las letras, como José Acosta. Hubo bastantes en Venezuela. Una pléyade se formó en la Javeriana de Colombia, desde donde se expandían para otras naciones como Venezuela. En esta nación, la Universidad Andrés Bello ha sido un buen apéndice y una estrella luminosa de la Compañía, con resplandor en el Táchira, de cuya universidad fue pionero el P. José del Rey. El nos ha catapultado a religiosos de distintas órdenes, clérigos y seculares al estudio de las lenguas en Venezuela. Están aún, sin estudios especiales, los colegios de gramática de los agustinos en Mérida, San Cristóbal y Barinas (actual Barinitas), donde predominaba el latín, como me lo recordaba en 1958, un viejo maestro de Barinitas, después de varias generaciones, de los que fueron alumnos del P. Agustín Beltrán Caicedo y otros agustinos. Han desaparecido parte de las fuentes documentales. Queda algo más del colegio de Mérida, donde hubo noviciado y llegaron a funcionar estudios de Filosofía y Teología, en los últimos años, incluso durante la Guerra de la Independencia. Se le felicita al P. José del Rey Fajardo por esta obra.— P. F. CAMPO.

### **Espiritualidad**

MADEC, Goulven, *Portrait de saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris 2008, 21 x 14, 100 pp.

G. Madec es un de los mejores conocedores actuales de san Agustín. Por eso no extraña la confesión que hace en el *post-scriptum* de que se ha fatigado realmente para evocar de la forma más simple que le ha sido posible, la vida, la actividad y las convicciones de Agustín. Efectivamente, cuanto más abundante es el material de que se dispone, más difícil resulta la selección. Pero lo que para el autor ha significado fatiga, para el lector significa seguridad de encontrarse con lo más significativo y, en algunos casos, lo esencial del santo. El librito consta de cuatro capítulos (los imprevistos de una vida, el servicio a la Iglesia, una obra inmensa, la puesta en juego de las controversias). Yendo más allá de la pura crónica, el autor prefiere ofrecer al lector el mundo interior del santo. Por eso, al señalar sus realizaciones concretas, prefiere poner el énfasis en lo que en cada caso le impulsaba a la acción.— P. DE LUIS.

PETIT, Jean-François, *Saint Augustin et l'amitié*. Desclée de Brouwer, Paris 2008, 21 x 14, 166 pp.

Este libro no es como otros que se han escrito sobre la amistad en san Agustín, como, por ejemplo, el conocido estudio de McNamara (*Friendship in Saint Augustine*, Fribourg

1958) o, ya en español, el de T. Viñas (*La amistad en la vida religiosa: interpretación agustiniana de la vida en comunidad*, Madrid 1995<sup>2</sup>). De este último le separa el dejar muy en segundo lugar la dimensión histórica, siempre referida a san Agustín; baste decir que, de las amistades del santo, sólo presta atención a la mantenida con Alipio. En cambio, tiene en común con él el contemplar la amistad en su relación con la vida religiosa agustiniana. Ambos autores le asignan un papel de primera magnitud en la concepción o en la vivencia de la misma. Pero la perspectiva es diferente en uno y otro: más doctrinal la de T. Viñas, más espiritual la de J.-F. Petit. Nuestro autor pone bien de relieve el peso que tiene la amistad para san Agustín; señalando que sus fundamentos son religiosos sin duda, pero antes son antropológicos, lo que otorga a la amistad verdaderos derechos. Por otra parte, considera legítimo concebir la misma vida cristiana como una vida de amistad entre personas, pues la amistad es otro nombre del amor. Un paso más está en presentar el amor a Dios como un amor de amistad. A partir de aquí, nada tiene de extraño considerar la amistad como la base de la vida fraterna en la comunidad religiosa. En resumidas cuentas, un libro interesante particularmente para los seguidores del ideal de vida religiosa de san Agustín.– P. DE LUIS.

ANGELINI, Giuseppe. *Los frutos del Espíritu. Su presencia en nuestras vidas*. Ed. Narcea, Madrid 2007, 21 x 13, 143 pp.

Giuseppe Angelini, sacerdote milanés y profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica de Italia Septentrional, nos presenta un ensayo sobre el Espíritu Santo y sus frutos. En él se recogen los dones que San Pablo propone en la carta a los Gálatas: amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí. En la exposición del significado de cada uno de ellos, hace una reflexión acompañada de una selección de textos de algunos de los maestros modernos de espiritualidad más representativos, tales como San Felipe Neri, Santa Teresa de Ávila, Santa Teresa de Lisieux, San Ignacio de Loyola, el cardenal Newman... y otros, de transición del medievo a la modernidad, fundamentados en la visión de la espiritualidad agustiniana de vida introspectiva, tales como el autor de las páginas de la *Imitación de Cristo*, Tomás Kempis.

En una época de secularización, en la que hablar de Dios es considerado como algo casi marginal, es bien aceptado por los creyentes un libro como éste, que suscite la meditación sobre el sentido último de la existencia y no se limite exclusivamente a discernir sobre la vida espiritual sino que además trate de traducir la vida interior a las relaciones sociales y obras humanas. Los textos seleccionados van acompañados de comentarios que los sitúan en un contexto actual y en conexión con la práctica cristiana.

Es un libro sencillo, de estilo directo, muy apropiado, por la trascendencia de los temas abordados, para grupos catequéticos y convivencias espirituales.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FORMAN, Mary, *Orar con las madres del desierto*. Ed. Mensajero. Bilbao 2007, 11 x 22,5, 155 pp.

Mary Forman, doctora en teología, monja benedictina y profesora en el College of Saint Benedict and Saint John's University of Minnesota, nos presenta en este libro el resultado del trabajo de un curso sobre las "Amas del desierto: parteras de sabiduría" que impartió en la Universidad de Minnesota en el año 94. Estas mujeres cristianas de los siglos IV y V pioneras de la vida de oración y fundadoras de las primeras comunidades religiosas de mujeres en Egipto y Palestina nos ofrecen un modelo de espiritualidad para nuestras vidas, pleno de aus-

teridad y entrega en la relación con Dios. Su atenta escucha a la voluntad del Padre les concede el poder de discernimiento y la capacidad de seguir los pasos del Creador.

Cada capítulo comienza con una reflexión inicial basado en un pasaje bíblico y una oración, después continúa con relatos de alguna de estas madres espirituales u ocasionalmente algún padre del desierto, que nos aportan ricas enseñanzas acerca de la vida cristiana de oración y compromiso. Al final de cada capítulo la autora presenta un ejemplo actual relacionado con lo expuesto e invita a la reflexión personal o comunitaria, proponiendo otras lecturas relacionadas con el tema abordado. El libro termina con una amplia bibliografía para seguir profundizando en la vida de estas mujeres, fuente de sabiduría y precursoras del monacato femenino.

Es una obra indicada para encuentros espirituales y momentos de meditación personal y comunitaria. Ofrece también una síntesis de la hagiografía de la época, lo que hace considerar el libro de gran interés cultural, a la vez que arroja luz sobre los orígenes del monacato femenino, tema que no ha sido tratado con demasiada frecuencia.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SOLER, Joseph M.. *Kyrie. El rostro de Dios amor*. Ed. Narcea. Madrid 2007, 21 x 13, 126 pp.

El padre Soler, teólogo y abad de Montserrat desde el año 2000, nos ofrece en este volumen un conjunto de reflexiones que tienen como punto de partida la lectura de la Palabra de Dios y trata de transmitirnos un mensaje de ternura y compasión del Padre a cada persona en su singularidad.

El ensayo es una aproximación a la figura de Jesucristo como rostro del Dios amor, en línea con el significado de la primera encíclica de Benedicto XVI “Dios es amor”. En él se muestra el testimonio de la experiencia cristiana vivida tras veinticinco años de monacato y presbiterio. Frente a la creencia actual, relativamente frecuente, de que la experiencia religiosa es algo triste y obsoleto, señala el camino hacia la felicidad propuesto en las Bienaventuranzas, guía incomparable de la vida cristiana. La lectura del libro ayuda a analizar, a la luz de la fe, diversos pasajes del Evangelio y a allanar el sendero del encuentro con Dios, a través de la oración. El libro aporta nuevas dimensiones sobre las distintas lecturas de la Palabra, destacando el lado más cercano de Dios. Es aconsejable para reuniones de catecumenado y para reflexiones tanto individuales como de distintos grupos cristianos.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MORENO, Ángel. *Habitados por la palabra*. Ed. Narcea, Madrid 2008, 13,5 x 21, 132pp.

Ángel Moreno, sacerdote secular y capellán del Monasterio de Buenafuente del Sistol, nos presenta un ensayo sobre la relación transcendental de uno mismo con Dios, a través de su Palabra. Se trata de una comunicación espiritual, de carácter teológico, que ilumina los acontecimientos de la vida del cristiano, de modo que se conviertan en indicadores del camino a seguir para encontrarse con el Padre. Se revela la Palabra como alimento necesario para el discernimiento que conduce a la oración y a la práctica religiosa acorde y en consonancia con ella. Como método de la *lectio divina* presenta el cartujano, que consiste en leer, meditar, orar y contemplar, ampliándolo con otros pasos que llevan a la interpretación de la Escritura: disposición previa, travesía, silencio, acompañamiento, respuesta, mesa y posada, consolación, adoración y misión, que ayudan a sentirse “habitados por la palabra”.

A lo largo del libro, aparecen distintos textos bíblicos, con comentarios que sirven para ilustrar interpretaciones realizadas desde el análisis teológico. Es un libro que interroga acer-

ca del sentido de la existencia a la luz de la Sagrada Escritura. Es una lectura esencial que ejercita en la reflexión y aplicación de los textos bíblicos. Con lenguaje sencillo y cercano presenta pautas claras para acercarse a la Palabra de Dios.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ROJO, Mónica, *La Sonrisa de Jesús*. Ediciones Rialp, Madrid 2007, 19x12, 130 pp.

Aunque se ha investigado y escrito muchísimo sobre la figura de Jesús: Dios y hombre, todavía el Evangelio sigue hablando a cada uno de su novedad. Es decir, cada vez podemos aprender cosas nuevas, cada vez podemos vislumbrar miradas diferentes, cada vez podemos sentir la sonrisa de Jesús de un modo que nos anime a quererle más y mejor.

Mónica Rojo nos presenta de una forma breve y sencilla la figura y la vida mesiánica Jesús. La obra es fruto de un doble interés. En primer lugar, el de intentar responder a los interrogantes que la sociedad de hoy sigue haciéndose acerca de Dios. De otra parte, el de comunicar su experiencia personal al leer el Evangelio, donde descubre que Jesucristo, que es Dios hecho vida humana, transluce un enorme buen humor. Este descubrimiento le lleva a la autora a mostrar el rostro sonriente y simpático de Jesús. En Jesús, reír debió ser tan natural como respirar. La risa de Jesús era la risa llena y plena. Y según ella, nadie habría seguido a Jesús si hubiese sido serio y distante. Por el contrario, hay algo novedoso e impactante en Jesús. ¡La sonrisa! La sonrisa que dedicó a los pastores, a los pescadores, a los pecadores, a los enfermos, a los niños y a todos los que se le acercaron en todos los momentos de su vida. Y también la que dedica a los que se le acercan hoy. Así, la sonrisa de Jesús que nos presenta la autora no es una risa tonta y vacía, sino una risa mesiánica que nos trae el mensaje que va directamente al corazón, y para eso hace falta tener el corazón dispuesto a escuchar, dispuesto a dejarse llenar de la verdad plena que procede de Jesús sonriente.– N. MSEMWA.

BIANCHI, Enzo, *Otra forma de vivir*. Paradojas de la vida monástica. Narcea, Madrid 2008, 21 x 13, 102 pp.

Enzo Bianchi siempre ha sido un referente importante de la cultura cristiana actual. En estos momentos, de dificultades abundantes para las creencias y las diversas formas de la vida cristiana, se somete a una entrevista en la que responde de un modo claro y coherente a las problemáticas más decisivas de nuestro tiempo desde el punto de vista creyente. De este modo, aborda las paradojas de la soledad y el compromiso, el desierto y el mundo, la obediencia y la libertad, la corresponsabilidad, la autonomía y la comunidad y la calidad de la vida fraterna, el trabajo y la oración, la conversión y las riquezas, las profecías y las tentaciones, más antiguas y modernas, como son el deseo de poder, el afán de poseer y el ansia de aparentar. El lector encontrará en estas entrevistas una consideración serena y lúcida de los problemas más acuciantes del cristianismo actual en el que la vida religiosa siempre ha sido una fuente perenne de humanismo.– D. NATAL.

RONDET, Michel, *Dejaos llevar por el Espíritu*. Breve tratado de Teología Espiritual. Mensajero, Bilbao 2008, 19 x 13, 147 pp.

La espiritualidad vuelve, de las más diversas maneras, en nuestro tiempo, y muchos recurren a las más extrañas tradiciones religiosas para responder, como sea, a la demanda actual. El autor nos presenta aquí, de una forma concreta y original, las aportaciones funda-

mentales de la espiritualidad cristiana, del Dios de Jesús de Nazaret, que es, sobre todo, el Dios del amor que nos anima a amar, y el Dios personal que nos llama a ser personas y a trabajar para que todos lo puedan ser. Así, nos va exponiendo esta rica espiritualidad cristiana que comienza por acoger al Dios que se acerca a nosotros en su encarnación, y es siempre cercano y manantial perenne de vida. Nos invita también a nacer de lo alto mediante la escucha de la Palabra y la vivencia de los Sacramentos, sin olvidar el combate cristiano de la fe y la caridad, bajo la guía del Espíritu y la presencia siempre actual de Cristo en la Eucaristía, fuente eterna esperanza. Se nos invita también al misterio del amor, de la cruz y la comunión de los santos, mediante la mística de la vida, humana y divina, y el amor a los pobres y los débiles, en la ruta de Jerusalén a Jericó que es la circunstancia humana. Finalmente, se nos presentan las diversas formas de espiritualidad que enriquecen el patrimonio cristiano y facilitan a cada creyente modelos propios que nos empujan a seguir los caminos del Espíritu, en nuestro mundo, que nos invitan, siempre de nuevo, al amor y la libertad.– D. NATAL.

BOSCH, Vicente, *Llamados a ser Santos*. Historia contemporánea de una doctrina, Palabra, Madrid 2008, 24 x 27, 222 pp.

Esta obra es un estudio sobre la doctrina de la “vocación universal a la santidad” acogida con júbilo en el inmediato post-concilio, pero que ha sido de asimilación lenta en los años sucesivos, aunque fuera propuesta con renovado entusiasmo por el Papa Juan Pablo II°. Para ver la marcha de esta doctrina, en nuestro tiempo, se estudia el magisterio de la Iglesia pre-conciliar, así como los manuales de teología espiritual que han ido marcando el camino de la santidad en el entorno del Vaticano II°. Se hace también una síntesis muy importante del tema en la doctrina conciliar, y en el magisterio pontificio especialmente de Pablo VI° y Juan Pablo II°. Finalmente, se aporta la visión de san Josémaría Escrivá a este tema del que el santo fue también un gran impulsor y difusor. Esta obra no tiene solamente el fin de exponer una doctrina interesante y de gran calado actual sino que quiere impulsar a los cristianos de nuestro tiempo a una verdadera vida de compromiso concreto con la santidad y el amor cristiano en nuestro mundo.– D. NATAL.

LIES, Lothar, *Mysterium Vocationis*. Sondierungen zur Spiritualität ignatianischer Exerzitien, Echter Verlag, Würzburg 2008, 22 x 14, 151 pp.

Los temas de este libro nos presentan el sentido fundamental de los *Ejercicios* de san Ignacio y su teología espiritual. Por la, así llamada, caridad con discernimiento, el ejercitante debe en sus *Ejercicios* buscar a Dios en todas las situaciones y en todas las cosas de su vida y servirle en todo como a su verdadero Señor. Así, encontrará al Dios del amor, se encontrará también a sí mismo en la propia plenitud y ganará la vida eterna. Se unirá profundamente a ese Dios del amor y a su divina voluntad, con la libertad de la gracia, y profundizará el sentido de su vida y desarrollará la propia realización humana. Esta “discreta caritas”, que es también la estructura fundamental de la Eucaristía y de los sacramentos de la Iglesia, se ha de aplicar especialmente a toda la vida del cristiano en el mundo, y a su valoración positiva de las cosas de esta vida desde la santa indiferencia. De este modo, el ser humano descubre el misterio de su vocación, en este mundo y en el otro, en su configuración con Cristo y en la imitación de su vida. El autor, profesor de Dogmática y de Ecumenismo en la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck, y se ocupa también de la Historia de la Teología y de los Sacramentos en su dimensión ecuménica.– D. NATAL.

GAUTHIER, Jacques, *Tiempo para orar*. Mensajero, Bilbao 2008, 22 x 15, 113 pp.

Con frecuencia los cristianos decimos que no tenemos tiempo para orar. El autor de esta obra nos invita a hacer la experiencia de la oración en medio del frenesí de la vida cotidiana. Se trata de una iniciación sencilla, de una “escuela de oración” que nos abre a la presencia del Dios vivo activo en nuestro corazón. Así, se nos proponen ejercicios prácticos y meditaciones que nos invitan a rezar sin tener que esperar más. Pero además, nos enseña a encontrar ese rato que necesitamos para orar cada día, a perseverar en él y a descubrir nuestro propio ritmo para evitar que sea una fuente de tensiones en nuestra vida. La obra se completa con otras propuestas para orar en las diversas etapas de la vida, en el tiempo de vacaciones, en familia, y nos anima a vivir cada momento la oración del día a día. También nos invita, de una manera especial, a vivir la oración de la Iglesia, sobre todo en la liturgia de las Horas y en la gran celebración que nos ofrece siempre el Año litúrgico cristiano.– D. NATAL.

LOHSE, Eduard, *La alegría de la fe. La alegría en el Nuevo Testamento* (ST Breve 70), Sal Terrae, Santander 2008, 11'5 x 20, 88 pp.

Librito a medio camino entre la espiritualidad y la teología. Por una parte, el autor es un reputado profesor luterano del Nuevo Testamento, ya jubilado, así que divide el tema en cuatro capítulos –cristianismo primitivo, anuncio jesuano, cartas paulinas, teología joánica– y tiene muy en cuenta el contexto especial de todos y cada uno –pequeñez, disidencia, prisión, heterodoxia–, tal como mandan los cánones científicos, para discernir el significado real del mensaje transmitido. Por otra, la exposición es parenética, reiterada y meditativa, justamente espiritual. La dificultad de ir a caballo entre los dos es que no se mueve del todo en ninguno, a unos parecerá poco emotivo y a otros poco riguroso. Pero expone con claridad y justeza el impulso del cristianismo inicial. Jesús comenzó anunciando la buena noticia del Reino de Dios, Pablo requería siempre alegrarse en la resurrección de Cristo, Juan hablaba de la glorificación en la cruz, y la historia de la vida de Jesús fue llamada “evangelio”. Todo ello partía de una fe, tendía a una esperanza, pero sobre todo producía y era sostenido por una alegría invencible, corazón y alma del cristianismo de los primeros tiempos, al que nada ni nadie pudo arredrar, ni pobreza ni Imperio ni dolor ni muerte. Ser cristiano era vivir desde la alegría de la fe, desde la confianza en la cercanía de Dios, desde la dicha de la dirección providente de todo. Suponemos que lo sigue siendo.– T. MARCOS.

### **Educación-Varios**

BARKLEY, Elizabeth, CROSS, Patricia K., MAJOR, Claire H., *Técnicas de aprendizaje colaborativo*. Ed. Morata, Madrid 2007, 30 x 21, 234 pp.

Las autoras, profesoras de diversas universidades norteamericanas, nos presentan este manual, que pretende dar respuesta a distintas cuestiones sobre la mejora del aprendizaje y la calidad de la enseñanza así como sobre la eficacia educativa. Se trata de demostrar cómo el aprendizaje colaborativo es un valioso instrumento para la implicación personal del alumno en el aprendizaje así como para la inserción exitosa en el mundo laboral y la vida social, una vez finalizados los estudios.

El libro consta de tres partes bien diferenciadas. En la primera, hace un recorrido por la bibliografía y distintas investigaciones acerca de este tipo de aprendizaje, subrayando su eficacia en la enseñanza superior. En la segunda, presenta las distintas experiencias que han llevado a la práctica el aprendizaje en grupo, ofreciendo estrategias para estructurarlo en el aula a través de diversas actividades didácticas. La tercera, expone de manera detallada los procedimientos a seguir en las técnicas diseñadas para el aprendizaje colaborativo, según la tarea o tareas a desarrollar, de este modo explica las técnicas para el diálogo, las técnicas para la enseñanza recíproca, las técnicas para la resolución de problemas, las técnicas que utilizan organizadores gráficos de información y técnicas centradas en la escritura.

El libro constituye una guía útil para el profesorado que desee una participación activa del alumno en su propio proceso de enseñanza-aprendizaje. Las explicaciones son exhaustivas y detalladas de forma que asesoran acerca de la puesta en práctica de las diversas técnicas en la actividad docente. Se presenta como alternativa a las clases magistrales y exige un compromiso personal del alumno. Es un libro bien fundamentado, que además va acompañado de una amplia bibliografía.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

RUDDUCK, Jean y FLUTTER, Julia., *Cómo mejorar tu centro escolar dando la voz al alumnado*. Ed. Morata. Madrid 2007, 24 x 17, 162 pp.

Jean Rudduck, catedrática de Educación de la Universidad de Cambridge y Julia Flutter, investigadora asociada también en la Universidad de Cambridge, nos ofrecen en este libro una reflexión sobre la importancia de escuchar a los alumnos para obtener una mayor calidad en la práctica educativa. La actitud docente de tener en cuenta a los estudiantes supone ya un gran cambio dentro del Sistema Educativo y la atención a las vivencias de los alumnos arrojan mucha luz sobre la pedagogía a utilizar en las aulas. A menudo se deja al margen de la toma de decisiones al alumnado, lo que implica dar soluciones parciales a los temas abordados. Si se da a los alumnos la posibilidad de expresarse, además de obtener una valiosa información sobre los aspectos que mejoran o dificultan el aprendizaje, se les está educando para vivir y convivir como ciudadanos democráticos. En la actualidad, uno de los problemas más graves de la Educación es el fracaso escolar, el abandono del Sistema Educativo sin haber cumplido los objetivos previstos. En este sentido, una de las formas de paliar este hecho, que en muchas ocasiones tiene su origen en la frustración personal, sería la de dar más protagonismo a los alumnos, haciéndose eco de sus necesidades y proyectos.

El libro ofrece multitud de testimonios de alumnos que aportan alternativas a las cuestiones cotidianas que se viven en el aula y plantean una vía de solución a las crisis institucionales. La obra va dirigida fundamentalmente a docentes y equipos directivos que quieran resolver conflictos a través de la mediación de los alumnos. La lectura es ágil, a pesar de la profundidad del tema que supone una verdadera transformación en el potencial institucional.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MELENDO, Tomás, *Todos educamos mal... pero unos peor que otros*. Eds. Internacionales Universitarias, Madrid 2008, 20 x 13, 221 pp.

El autor aborda un tema muy interesante que a todos afecta en la familia o en los grupos humanos. La educación de los hijos exige la formación propia, por eso, no se puede hacer bien de padres sin ser buenos padres. El primer paso para no hacerlo tan mal es amar a los hijos, amarse mutuamente y enseñar a querer. En segundo lugar, se necesita educar

para el amor y la libertad, animar siempre, ejercer la autoridad por amor, formar la conciencia en lo bueno y en lo bello, cuando sea necesario regañar o castigar hacerlo también con amor y por amor y no caer en la tentación de malcriar a los hijos por miedo o por temor. Ahora bien, es necesario educar desde el principio, también en la escuela sin escaquearse como familia. Y luego, aceptar el reto de la adolescencia que es un reto también para el educador que ha de aprender a aceptar a cada persona como un ser diferente. Para eso, se precisa ir por delante, aceptar a cada uno como es, para que pueda ser él mismo, conocerle y ayudarle, fomentar su libertad responsable, encauzar su desarrollo, sin rigidez, reforzar su crecimiento y anticipar el futuro. En fin, diez mandamientos resumen, del buen padre educador, serían: el ejemplo es el mejor predicador, aceptar de verdad a la persona, escucharla, verla como persona no como problema, dejarle vivir su vida y su tiempo, iniciarle en la libertad responsable y en la relación con los demás, confiar siempre sin dejar de corregir lo que sea necesario. Y, por encima de todo, amar y enseñar a amar que es la labor principal de padres y educadores, contando siempre con al ayuda de Dios.— D. NATAL.

FAZIO, Mario, *Cristianos en la encrucijada*. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras. Rialp, Madrid 2008, 20 x 14, 298 pp.

En este momento de la historia europea se discute constantemente sobre la identidad de los cristianos y su misión en el mundo actual. Esta discusión ha llevado al autor a investigar a una serie de personajes, convertidos al catolicismo, que supieron ofrecer un sentido de futuro y unas sólidas raíces para la convivencia humana tras la crueldad de las grandes guerras europeas. Estos autores son Berdiaeff, E. Gilson, Mounier, Maritain, Chesterton, H. Belloc, Dawson y T. S. Eliot. Unos supieron extraer lo mejor de la Edad media para nuestros días como Berdiaeff, otros las propuestas más actuales del tomismo clásico y auténtico, como Maritain, con su humanismo integral, otros dieron nueva actualidad al compromiso cristiano y la acción de la caridad despertando de nuevo la fuerza del amor en una “cristiandad difunta”, que estaba de cuerpo presente, como escribió M. Mounier. Otros descubrieron el rostro más feliz, amable y alegre del cristianismo, como Chesterton, y lo propagaron por todo el mundo. Otros supieron dar a la historia humana el sentido que la providencia divina, siempre cercana y siempre misteriosa, le confiere como hicieron H. Belloc y Ch. Dawson. Otros, finalmente, como T. S. Eliot supieron recordar con fortaleza el compromiso cristiano, con la vida concreta de cada día, aunque con una delicadeza que nos advierte, a la vez, de que un “ejército de los santos” sería un poco demasiado. Estamos ante una obra que nos hará pensar mucho y nos invita a cambiar para no caer es la autocomplacencia y la rutina, de cierto creyente oficialmente cristiano, que no es más que una muerte dulce, pero, ciertamente, muerte, por mucho que nos produzca un delicioso entusiasmo.— D. NATAL.

ALONSO DEL CAMPO, Urbano, *Raíces cristianas de Europa*. Una cuestión disputada. Eds. San Esteban, Salamanca 2007, 23 x 14, 248 pp.

La referencia o no al cristianismo, en el proyecto de Constitución europea, por otra parte ya frustrado, ha sacado a flote una discusión ardorosa sobre las raíces cristianas de Europa que ha engordado constantemente. Las posturas han sido muy apasionadas, para unos indiscutible, históricamente, en el sentido religioso, y para otros también indiscutible, en el sentido laico, de sociedad civil adulta. El autor analiza el tema entrando en la impor-

tancia y gravedad de la pérdida de la conciencia histórica, en la ética de los valores y en la construcción del Estado. También se estudia la tradición cristiana de Europa, la apostasía de Europa y los inicios de la unidad europea, las raíces cristianas de Europa y Cristo esperanza firme ante la apostasía silenciosa de Europa. Para terminar se hace una breve síntesis conclusiva. También ofrece esta obra un análisis del documento de la Conferencia Episcopal española: "Orientaciones morales ante la situación actual de España" y las reacciones más importantes al mismo. El autor de este libro esgrime argumentos fuertes, densos y recios en favor de las raíces cristianas de Europa que son muy dignos de respeto. Pero quizá el problema no sea tanto las "raíces" cristianas y su reconocimiento como la manera en que presentan actualmente, algunos pocos, el cristianismo. Una cosa son los textos cristianos de los grandes líderes católicos europeos como R. Schumann, Mounier o Guardini y otra, ciertas presentaciones actuales del genio del cristianismo que parece que lo entienden como algo "atrabilionario", es decir, como un "genio destemplado", y un tanto "violento", según la definición del diccionario de la RAE, y con lo que el cristianismo auténtico ya nada tiene que ver.- D. NATAL.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael. *Decadencia y Esperanza. Claves para entender este tiempo*. Ed. Rialp, Madrid 2007, 12 x 19, 184 pp.

Rafael Gómez Pérez, profesor de Antropología y doctor en Filosofía y Derecho, elabora en esta obra una profunda reflexión sobre el mundo actual. De un lado, el análisis de los elementos que determinan la decadencia actual: los equívocos del consenso o la tendencia a validar las opiniones o posturas simplemente por acuerdo de una mayoría, sin considerar en modo alguno la moral; la actitud de "sálvese quien pueda" o el sentimiento de que mientras el mal no le roce a uno directamente, es posible vivir con cierta normalidad; valorar el sexo como algo absoluto, independiente de una relación amorosa estable; limitar en la medida de lo posible el esfuerzo, pensando que es algo poco digno de insertar en nuestra vida; la aceptación social del egoísmo como tendencia natural del ser humano y por último la mediocridad de los políticos que, apenas tienen que poseer alguna habilidad para alcanzar puestos de responsabilidad. De otro lado, la alternativa a la decadencia, pues queda lugar para la esperanza, para actitudes tales como el sentido crítico, la valoración de la moral, la espiritualidad y el sentido auténtico del amor y la importancia que en todo ello tiene la familia como institución básica en la transmisión de valores y en el equilibrio de la persona.

Parece acertado el análisis de la situación actual de nuestro modo actual de actuar y adecuadas las claves que ofrece para dar solución a tal estado de decadencia. Deja la puerta abierta a una sociedad en la que Dios esté presente y el hombre abierto a la trascendencia.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

WEIGEL, Sigrid, Hrsg., *Martyrer-Porträts von Opfertod, Blutzügen und Heiligen Kriegerern*, Wilhelm Fink, München 2007, 24,5 x 17,5, 319 pp.

El simbolismo de la figura del mártir se inspiraba tradicionalmente en el modelo de los mártires cristianos durante las persecuciones de los primeros siglos de la Iglesia. Bajo el influjo de elementos precristianos como la muerte sacrificial y la violencia sagrada, su significado original ("testigo") experimentó una primera transformación para identificar la inmolación cruenta de una víctima sagrada. Con la aparición de las guerras santas o cruza-

das, los testigos de sangre dejan definitivamente de ser testigos para convertirse en soldados de Cristo (*sancta militia*). Contemporáneamente, por otra parte, ha cambiado el espacio del martirio. El retorno de lo religioso al primer plano de la escena política y los ataques suicidas del terrorismo internacional han trasladado el martirio de la semi-clandestinidad al escenario público a través de los medios de comunicación de masas.

Todos esos factores justifican un recorrido por la larga y polifacética historia de los mártires y la exploración de las diversas expresiones de la fascinación-aversión humana hacia sus figuras. S. Weigel, profesora de Literatura en la Universidad de Berlín y Directora del Centro de Investigación Literaria y Cultural, es una destacada representante de la actual estética feminista alemana. Siguiendo un proyecto de investigación, organizó dos seminarios sobre la materia en 2006. Ha reunido en esta publicación 52 estudios monográficos (*Pötrats*) y 8 ensayos que muestran la continuidad y la evolución de la figura del mártir a lo largo de la historia, desde la antigüedad hasta nuestros días, sobre todo en el ámbito de influencia de las tres grandes religiones monoteístas.

En el primero de los ensayos, que sirve de presentación de la obra, la autora indaga en la representación del martirio como factor de cambio social. Los mártires no existen sin relatos ni imágenes, sin sus propias audiencias y escenarios. En buena medida son producto de la iconografía religiosa y de su figuración en el arte y la literatura. Los trabajos están agrupados en 9 apartados. Los dos primeros repasan algunas prefiguraciones y escenarios del martirio. El cap. 3 aborda el tema de los santos guerreros y el cap. 4 los lugares sagrados ligados a la memoria de los mártires. Los caps. 5 y 6 recogen estudios sobre las representaciones artísticas (pintura, escultura, literatura, cine...). El cap. 7 versa sobre el "Ars moriendi" tanto en la tradición oriental como occidental. El cap. 8 analiza ejemplos de lo que se podrían llamar "mártires seculares" o "mártires del saber y del progreso". Y el último cap. está dedicado a casos de martirio colectivo (exterminios, genocidios). El aparato crítico del libro, que contiene varias fotografías en blanco y negro, está compuesto por una bibliografía, el índice de las ilustraciones y el currículo de los autores.— R. SALA.

PÉREZ CARNERO, Celso, *Moral y Política en Quevedo*, Instituto Teológico Divino Maestro (Ourense), Zamora 2007, 24 x 17, LI + 523pp.

La obra se divide en dos partes con una introducción. En ésta se sitúa a Quevedo en su tiempo, su formación y las obras que leyó. Felipe III y IV dan el gobierno a los validos. Presenta la "Política de Dios" con los tratadistas políticos del Barroco, su género literario y su estructura interna. La primera parte se dedica a los "principios últimos": epistemología, antropología, filosofía cristiana del Estado, moral y política, Sagrada Escritura y política. La segunda parte a los principios próximos: virtudes teologales, virtudes del gobierno, la verdad, la justicia, la clemencia, la templanza, la fortaleza, historia y política. Quevedo vio bien claro el comienzo de la decadencia de España. Tenía un gran conocimiento del dominio de la lengua y sus recursos poéticos. Conocía la ideología de su tiempo y de tiempos antiguos. El autor estudia la *Política de Dios/Gobierno de Cristo*. Lo estudia muy detenidamente, pero, a la vez se ocupa de todas sus obras y de la situación de su tiempo. Una obra bien hecha. Defendió el absolutismo del Rey, eliminando al pueblo. Como ejemplo fundacional, a Fernando el Católico, y, como más inmediato, a Felipe II. Esta obra se basa en la Escritura y pone como ejemplo a Jesucristo Rey, una de las meditaciones de la segunda semana de los *Ejercicios espirituales*. Es obra de un escritor. Sigue a los predicadores. Una oratoria sagrada barroca. Hay un orden establecido por Dios y en ese orden se introdujo el pecado. Quevedo fue un gran satírico, pero se mantuvo fiel a la ortodoxia cristiana. Quevedo es un

buen prosista y uno de los líricos españoles más relevantes. Ahora bien: Quevedo era anti-semita y antiprottestante. Con el Concilio Vaticano II, cambió la historia. Su política para estos tiempos no nos vale. Hoy el hombre es autónomo, la sociedad es plural y el Estado laico. Hay demasiadas erratas.– J. VEGA.

PEARCE, Joseph, *Escritores conversos. La inspiración espiritual en una época de incredulidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2006, 15 x 24, 571 pp.

Joseph Pearce comparte la experiencia de muchos de los personajes que estudia en este libro, pues él mismo se convirtió al catolicismo tras haberle sido profundamente hostil durante la juventud. Quizá sea este hecho el que da a la obra una especial viveza. No se trata de un estudio literario más, sino de la narración de unas aventuras espirituales que, aunque naturalmente diversas e irrepetibles, comparten unos rasgos comunes: la inquieta búsqueda de la verdad por unas almas exquisitas y profundamente cultivadas, que no pueden hallar satisfacción en los tópicos de un progresismo pseudocientífico; el rechazo de un relativismo moral y de un hedonismo que dejan al ser humano inerte ante la amenaza totalitaria y el embrutecimiento consumista; y también la influencia de algunas figuras señeras, ellos mismos conversos, encabezadas por el cardenal Newman, por G. K. Chesterton y por Hilaire Belloc.

La nómina de escritores británicos –entre ellos algún estadounidense, como T. S. Eliot profundamente britanizado– procedentes del anglicanismo e incluso del presbiterianismo, que, en algunos casos directamente o, más a menudo, tras un período de ateísmo o agnosticismo, dieron el paso de ser recibidos en la iglesia Católica es impresionante. No cabe, desde luego citarlos a todos, pero tampoco sobra añadir algunos nombres a los ya mencionados: Ronald Knox, Edith Sitwell, Graham Greene, Evelyn Waugh, J. R. R. Tolkien –éste desde la infancia, pues ya su madre se había convertido al catolicismo– o Alec Guinness, que, aunque profesionalmente perteneciera a otro ámbito, mantuvo una estrecha relación con numerosas personalidades del mundo literario. Son muchos más, pero lo dicho basta para probar la importante contribución de los conversos a la cultura no solo inglesa, sino universal en una época que la propaganda mas o menos oficializada se obstina en presentar como esencialmente irreligiosa.

Sin duda, el catolicismo ha atravesado momentos difíciles en la tierra de Tomás Moro y del obispo Fisher, pero nunca ha dejado de estar presente en ella, y a lo largo del siglo XX y lo transcurrido del XXI –tengamos presente la conversión de Tony Blair– ha experimentado una vigorosa revitalización, cuyo aspecto literario está magnífica y exhaustivamente tratado en la obra de Pearce.– F.J. BERNAD MORALES.

BURGOS, Bartolomé, *Culturas africanas y desarrollo. Intentos africanos de renovación*, Fundación Sur, Madrid 2007, 24 x 17, 192 pp.

Damos de verdad la bienvenida a esta obra de Bartolomé Burgos por poner en nuestras manos un exhaustivo análisis del panorama intelectual africano. Es una obra que llena un gran vacío dentro de la bibliografía en español, pues apenas hay libros que hablen de la mentalidad y cultura africanas. El autor deja hablar a los autores africanos, lo que ellos dicen de sí mismos, lo que entienden por la identidad y cultura africana. Por eso hace demasiadas referencias a los textos originales. Aunque puede ser un tanto exagerado este recurso a las citas de tantos documentos, se agradece pues realmente es muy difícil encontrar los

libros que menciona, excepto en el CIDAF (Centro de información y documentación africana), fundado precisamente por nuestro autor.

Pero vayamos al contenido del libro. En primer lugar, el autor repasa el proceso de infravaloración de los africanos, efectuado por determinados pensadores modernos occidentales. El origen del mito de la inferioridad del hombre negro, resulta de la conjunción de dos factores: las miserables condiciones de vida de los africanos, consecuencia del tráfico de esclavos, y la misma condición de esclavo que se le atribuía a todo africano negro por el hecho de existir. Occidente infravaloró África creando una suerte de no-historia que relegaba los pueblos negros a un estado de minusvalía cultural.

El capítulo segundo recoge la reacción de la humanidad negra ante las mitologías racistas desplegadas por Occidente, tratando de reivindicar la dignidad negra. El doctor Burgos señala que en una etapa temprana, la personalidad negra y la negritud ejercieron una influencia positiva en los africanos y negros en general, pues les dieron un sentimiento de orgullo y liberaron energías que fueron encauzadas por los movimientos de independencia. Pero a la larga la negritud ha fomentado entre los africanos una mentalidad de autojustificación que tiende a proyectar sobre causas exteriores la responsabilidad total de todos los problemas de África. Por este camino, los africanos corren el peligro de desconocer su propia responsabilidad y perpetuar así las causas radicales de sus males.

El tercer capítulo realiza un resumen histórico encontrando en el tráfico de esclavos y en el colonialismo, las razones básicas del hundimiento africano. Burgos critica estas consideraciones sugiriendo que la esclavitud era una institución bien arraigada en tierras africanas y que conoció una hipertrofia gracias a las condiciones sociales de partida. Otro resultado de las influencias exteriores que el libro apunta, se centra en la fragmentación que el colonialismo ocasionó en la antaño comunitarista sociedad negro-africana, apostando por unas raíces autónomas generados de esta fragmentación. La colonización ha intensificado, y a veces, exacerbado, los antagonismos étnicos, pero no los ha creado de la nada. Las raíces del antagonismo étnico están en el sentido excesivo de pertenencia al clan, en la solidaridad clánica, con la correspondiente desconfianza en los clanes rivales.

El capítulo cuatro enfoca las principales características de la cultura tradicional africana, causa principal de su subdesarrollo tecnológico. Se habla del holismo o pensamiento totalizador, del cual deriva un vitalismo cosmológico. Apoyándose en numerosas citas de filósofos africanos concluye que la percepción del hombre africano, como ser sometido a las fuerzas globales, explicaría que carezca de la percepción dominante moderna del reino de la acción pragmático-instrumental. Analiza también la lógica africana, la cual estaría marcada por la razón intuitiva y no por la abstracción utilitarista, y se centraría en una causalidad no empírica, sino sobrenatural. Otro obstáculo para el progreso podría basarse en la multiplicidad de lenguas, verdadero freno que impediría la transmisión generalizada de información científica y tecnológica.

Concluye la obra con un capítulo donde observa la compatibilidad entre la cultura africana y la ciencia moderna, en concreto, la industrialización y la tecnología. Según la mayoría de autores citados por Burgos, la articulación entre tradición africana y racionalidad moderna es perfectamente plausible y, sobre todo, deseable. Tras hacer dialogar los valores africanos con los modernos, el autor apuesta por una recreación cultural basada en un diálogo entre civilizaciones, y por un desarrollo tecnológico basado en la autonomía personal.

Decir finalmente que el autor no es un investigador aséptico, sino que su estudio está movido por una amor a la realidad y gente africana, pues llegó a África con 19 años y desde entonces ha vivido o trabajado para África. Solamente nos resta agradecer a la Fundación Sur esta oportuna publicación y al ayuntamiento de Madrid por su patrocinio.- J. ANTOLÍN.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.), *Begegnung de Wissenskulturen im Nord- Süd Dialog. The Encounter of Knowledge Cultures in de North-South Dialogue. Las culturas del Saber y su Encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nordsüd*, IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main . London, 2008, 21 x 15, 271 pp.

El presente volumen es resultado del Encuentro de las culturas del saber en el diálogo Norte-Sur que recoge las contribuciones del XII seminario internacional del programa del diálogo norte y sur que ha celebrado el instituto de estudios sobre la misión latinoamericano juntamente con el Departamento de estudios cristianos de la Universidad de Madras de India y tuvo lugar los días 28 al 31 de Enero de 2007. En este diálogo entre las diferentes culturas se reconoce la pluralidad epistemológica y de saber que hay entre las diversas sabidurías contextuales, lo cual significa que para conocer hay que estar en un movimiento constante de diálogo y de complementariedad mutua. Podemos decir que no hay un solo conocimiento o horizonte cultural, sino diversas culturas o constelaciones de conocimiento. Si reivindicamos la pluralidad epistemológica es porque ha habido una hegemonía epistemológica de la cultura europea capitalista y ésta se ha ido imponiendo en los diferentes lugares y ha funcionado como una especie de colonialismo cultural. La ruptura producida por esta moderna constelación capitalista de conocimiento es mucho más radical que la transformación que ocurrió con el cambio cultural de la cultura clásica grecorromana y la cultura cristiana en la Edad Media. En estas dos constelaciones el conocimiento humano se desarrolló dentro de una cosmología orgánica que contemplaba el cosmos como un orden que era bueno y hermoso.

Occidente ha universalizado su comprensión del mundo y muchos de sus impactos son irreversibles, por eso es necesario mirar desde otras cosmovisiones de sentido para descubrir el reduccionismo de la constelación occidental. Los intercambios culturales se han dado desde la asimetría, por eso es necesario corregir las condiciones de conocimiento para escapar de la pretensión de universalidad de la constelación occidental.

Las diferentes contribuciones de ese encuentro intercultural ponen de manifiesto la dignidad de todas las culturas, es decir, una reivindicación de la diversidad epistemológica, pues todas las constelaciones de conocimiento manifiestan el ideal o los valores que son el objetivo de la vida humana. Dado que aquí se da un diálogo simétrico de conocimiento, sin olvidar la meta final hacia la que cada constelación organiza su conocimiento.– J. ANTOLÍN.



## Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa



ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID



**Valladolid (España), 15-18 de octubre de 2008**

Los estudios sobre religiosidad popular gozan de actualidad. El tema llama la atención de los historiadores de las mentalidades, de antropólogos y teólogos. Varios han sido los congresos sobre la Semana Santa, pero nunca se han sentado en la misma mesa los teólogos y los antropólogos. La Antropología y la Teología nos permiten dos acercamientos distintos a la religiosidad popular porque cada una la enfoca desde su perspectiva, valiéndose de unas bases teóricas propias y de la metodología específica. Este congreso pretende propiciar el intercambio de experiencias, clarificar teorías y paradigmas de estudios para que el intercambio y el enriquecimiento sean mutuos.

### **Información sobre el congreso:**

Cátedra de Estudios sobre la Tradición. Centro de Antropología Aplicada  
(Universidad de Valladolid)

Tel.: [+34] 983 423 000 - ext. 6518

[www.funjdiaz.net](http://www.funjdiaz.net)

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid  
Paseo de Filipinos, 7 • 47007 Valladolid • España

Tel.: [+34] 983 306 800 - [+34] 983 306 900

[www.agustinosvalladolid.org](http://www.agustinosvalladolid.org)

[secretario@agustinosvalladolid.org](mailto:secretario@agustinosvalladolid.org)

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.  
-, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.  
-, *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.  
-, *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.  
-, *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.  
-, *Primer viaje misionero alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.  
-, *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.  
-, *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.  
-, *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.  
-, *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.  
-, *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003  
ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.  
APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.  
-, *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.  
-, *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.  
-, *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.  
-, *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.  
-, *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.  
-, *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.  
-, *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.  
-, *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.  
-, *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.  
-, *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
-, *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.  
-, *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.  
-, *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.  
-, *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.  
-, *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.  
-, *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.  
-, *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.  
-, *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.  
-, *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.  
ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.  
-, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.  
BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.  
BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.  
-, *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.  
CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.  
-, *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.  
CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.  
-, *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.  
-, *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.  
CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.  
-, *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.  
-, *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.  
-, *Antología poética*. Valladolid 2002.  
DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.  
ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.  
FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.  
FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.  
FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.  
GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.  
GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

(Sigue en la segunda contraportada)

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.  
 -, *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.  
 GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trio familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.  
 -, *Una institución berciana*. Convento S. Agustín de Ponferrada. Valladolid 1987.  
 -, *Una institución Coyantina*. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984. Valladolid, 1992.  
 -, *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.  
 -, *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.  
 -, *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.  
 -, *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo*. PP. Agustinos. Valladolid 1997.  
 -, *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.  
 HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.  
 - *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.  
 LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.  
 -, *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.  
 -, *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.  
 -, SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.  
 -, *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.  
 -, *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.  
 MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.  
 MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.  
 MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.  
 MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.  
 NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.  
 ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.  
 PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.  
 -, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.  
 -, *Letras e historia*. Madrid 1966.  
 -, *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.  
 -, *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.  
 PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.  
 QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.  
 QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.  
 RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.  
 RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.  
 -, *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.  
 -, *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.  
 -, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.  
 -, *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.  
 -, *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.  
 -, *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.  
 -, *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.  
 -, *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.  
 -, *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.  
 -, *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.  
 RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.  
 -, *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.  
 SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.  
 VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.  
 -, *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

#### NOVEDAD

- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.  
 ALONSO VAÑES, Carlos, *El convento de San Agustín de Burgos*. Valladolid 2008.