

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XL III



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2008

S U M A R I O

ARTÍCULOS

DODARO, Robert, <i>Obispos, laicos y política según san Agustín</i>	489
MADRIGAL, Santiago, <i>El concilio Vaticano II y el estudio sistemático de la teología</i>	507
MORÁN, José, <i>Yo estuve allí</i>	511
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (III/B)</i>	517
CERRO, Francisco, Obispo de Coria-Cáceres, <i>La espiritualidad en san Pablo</i>	543
SALA, Ramón, <i>Crónica del Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa</i>	563
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Semana Santa: Mímesis y Anámnesis</i>	593
BATTAGLIA, Martino Michele, <i>A Cumprunta a Soriano Calabro (VV): paradigmi etnostorici e antropologici</i>	617
LIBROS	623

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XLIII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2008

S U M A R I O

ARTÍCULOS

DODARO, Robert, <i>Obispos, laicos y política según san Agustín</i>	489
MADRIGAL, Santiago, <i>El concilio Vaticano II y el estudio sistemático de la teología</i>	507
MORÁN, José, <i>Yo estuve allí</i>	511
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (III/B)</i>	517
CERRO, Francisco, Obispo de Coria-Cáceres, <i>La espiritualidad en san Pablo</i>	543
SALA, Ramón, <i>Crónica del Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa</i>	563
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Semana Santa: Mímesis y Anámnesis</i>	593
BATTAGLIA, Martino Michele, <i>A Cumprunta a Soriano Calabro (VV): paradigmi etnostorici e antropologici</i>	617
LIBROS	623

DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Ramón Sala González
ADMINISTRADOR: José M^o 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
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 ECLESIAÍSTICA

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

Celebración del 40 aniversario del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Nuestra revista *Estudio Agustiniano*, que es la revista oficial del *Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, dedica este número a las Celebraciones que han tenido lugar, con motivo del 40 aniversario de la Fundación de este Estudio Teológico, afiliado, durante muchos años, a la Facultad de Teología de Comillas (Madrid) y, últimamente, a la Facultad de Teología del Norte de España.

Abrió las celebraciones el Profesor Agustino, Roberto Dodaro, Presidente del Instituto Patrístico Agustiniano de Roma, el día 22 de mayo, con una conferencia, de candente actualidad, basada en la rica tradición agustiniana: *Obispos, laicos y política según san Agustín*.

El día 23 de mayo fue la celebración más oficial, con intervención del Director del Estudio, El Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, el Decano de la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), el Sr. Arzobispo de Valladolid, el Presidente del Patronato del Estudio, El Prior General de los Agustinos, y el Gran Canciller de la Facultad de Teología del Norte de España, Sr. Arzobispo de Burgos.

Por su interés académico, ofrecemos a nuestros lectores, las intervenciones de los dos Decanos de las Facultades de Teología de Comillas y de Burgos*, sobre el Estudio de la Teología en nuestro tiempo.

El antiguo Profesor del Estudio, José Morán, nos ofrece una breve crónica, *ab initio*, de los hechos y de las celebraciones actuales, y una reflexión sobre el sentido de la Teología en la vida y la experiencia de San Agustín.

D. Francisco Cerro Chaves, profesor de *Teología Espiritual* en el Estudio Teológico Agustiniano, hasta su reciente nombramiento como Obispo de

* Ofreceremos esta intervención a nuestros lectores en un próximo número.

la Diócesis de Coria-Cáceres, dio la conferencia inaugural del curso 2008-2009, sobre *La Espiritualidad en San Pablo*, que ofrecemos a nuestros lectores.

Finalmente, se ha celebrado, en nuestro Estudio Teológico Agustiniiano, con carácter Internacional, el *Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, del 15 al 18 de octubre de 2008. La Crónica de este Congreso y su significado, la ofrece a nuestros lectores el Secretario de nuestra Revista, el Profesor Ramón Sala.

Los escritos de S. Díez Barroso y M.M. Battaglia completan este número.

Por lo demás, seguimos con el comentario a la Regla de san Agustín de nuestro agustinólogo, Pío de Luis Vizcaíno.

Obispos, laicos y política según san Agustín

Los cuarenta años de existencia del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid representan un período de gran redimensionamiento del poder de la Iglesia católica en la vida política de países y regiones del mundo históricamente católicos, entre ellos Italia, Austria, Irlanda, Québec y naturalmente España, por nombrar sólo unos cuantos. En Italia, durante este período, la preeminencia del principal partido político católico, la *Democracia Cristiana*, ha disminuido mucho con respecto a otros partidos y movimientos políticos no aliados con la jerarquía eclesiástica; mientras que en otros lugares como Québec e Irlanda, los obispos no gozan ya de la relación acogedora con los políticos que tuvieron durante los años 1960 y 70. No obstante, los últimos 40 años han sido testigos en estas naciones de una mayor confianza en la esfera política por parte de las conferencias episcopales nacionales. Los obispos, actuando individual y colectivamente, han expresado vehementemente su opinión acerca de diferentes temas morales, a menudo en oposición a las posiciones tomadas por los políticos católicos sobre estos temas, por ejemplo en el ámbito de la bioética y, últimamente, el de la inmigración. Se puede decir lo mismo de los obispos de las naciones occidentales donde los católicos son minoría, como en el Reino Unido y los Estados Unidos. Tomando parte en la discusión pública sobre estos temas, los obispos han recordado a los políticos católicos su obligación de apoyar la enseñanza de la Iglesia sobre diversos temas, tales como el aborto, y en ocasiones han amenazado con condenas e incluso –particularmente en los Estados Unidos– con sanciones eclesiásticas, incluida la prohibición de recibir la comunión, a menos que apoyaran la posición católica acerca de ciertos temas¹.

Quiero centrarme en esta intervención en la relación entre obispos y políticos católicos. Quiero hacerlo porque el tema es actual hoy en día, tanto

¹ Sobre los textos básicos acerca de la negación de la comunión cf. CIC, cc. 915, 1331, 1332, 1722; Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 37b; Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Redemptionis Sacramentum*, n. 183. Ver también Edward N.

en vuestro país como en el mío, pero también porque es actual en muchos de los países, si no en todos, en los que trabaja la Orden de San Agustín a lo largo del mundo. Específicamente quiero centrarme en la cuestión de cómo los obispos deben abordar con los políticos católicos la aplicación de principios éticos católicos en cuestiones sociales y políticas. Aquí, me refiero a la misión magisterial de los obispos, en la que públicamente fijan las enseñanzas morales católicas², así como en sus responsabilidades episcopales de santificar y gobernar, bajo cuya autoridad amonestan e incluso sancionan a políticos católicos que, en el ejercicio de sus tareas públicas, rechazan o rehúsan aplicar las enseñanzas morales de mayor peso de la Iglesia, como en los casos de aborto y eutanasia³.

Planteo esta cuestión porque no es algo universalmente aceptado como evidente el hecho de que los obispos actúen adecuadamente cuando intentan coaccionar a los políticos católicos por medio de la amenaza de sanciones eclesiásticas. ¿Cuánta presión deben usar los obispos para persuadir a los políticos católicos para que gobiernen la sociedad civil de acuerdo con

Peters, *Denial of the Eucharist to pro-abortion politicians: a case study*, en *Homiletic & Pastoral Review*, (October 1990) 28-32, 48-49. Sobre el debate en los Estados Unidos sobre la negación a dar la comunión a los políticos católicos pro-abortistas, cf. Cardenal Joseph Ratzinger, Memorandum enviado al Cardenal Theodore McCarrick y al obispo Wilton Gregory, *Worthiness to Receive Holy Communion - General Principles*, June 2004; Conferencia episcopal estadounidense, *Catholics in Political Life, 14-19 June 2004*; Cardenal Joseph Ratzinger, *Letter to Cardinal Theodore McCarrick, 9 July 2004*, <http://www.usccb.org/comm/archives/2004/04-133.htm> (consultada el 16 de mayo de 2008). Acerca de estos documentos, cf. Raymond L. Burke, *Canon 915: The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin*, en *Periodica* 96 (2007) 3-58; para una perspectiva contraria, cf. Bishop Donald Wuerl, *Faith, Personal Conviction and Political Life*, en *Origins* 34 (2004) 40.

² Acerca del oficio magisterial de los obispos en general, cf. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, nn. 20; 24; 25; *Christus Dominus*, II, 1, 12. Respecto a la postura de la Iglesia sobre la autoridad política, que “debe ser siempre ejercida dentro de los límites del orden moral y dirigirse hacia el bien común”, cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* n. 74; cf. también *ibid.*, nn. 75-76.

³ Sobre la tarea de santificación y de gobierno de los obispos en general, cf. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* n. 27; CIC, cc. 375, 391, 1311, 1318. Sobre aborto y eutanasia como crímenes graves cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 73a: “Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia”; n. 90: los líderes civiles “tienen el deber de tomar decisiones valientes en favor de la vida, especialmente en el campo de las disposiciones legislativas [...] Pero nadie puede abdicar jamás de esta responsabilidad, sobre todo cuando se tiene un mandato legislativo o ejecutivo, que llama a responder ante Dios, ante la propia conciencia y ante la sociedad entera de decisiones eventualmente contrarias al verdadero bien común”.

el magisterio moral de la Iglesia sobre las cuestiones sociales? No intentaré responder a esta cuestión completamente, sino más bien ofrecer un análisis desde la experiencia de san Agustín. En esta conferencia expondré que Agustín nos ofrece *la primera teoría en absoluto de formación de la conciencia política cristiana*. Diciendo esto sugiero que *Agustín fue la primera autoridad en proponer una vía a los políticos cristianos para pensar sobre los problemas éticos asociados a sus tareas oficiales de un modo coherente con su fe*. Esto no quiere decir que Agustín fuera el primero en dirigirse a los oficiales públicos sobre ética política. Algunos escritores anteriores a él urgieron a los cristianos con responsabilidades públicas a adoptar particulares posiciones éticas, o a tomar parte en asuntos específicos con implicaciones morales (Ambrosio de Milán, por ejemplo, nos viene rápidamente a la memoria). No obstante, Agustín es el primero que ofrece una explicación coherente y teórica de cómo los políticos cristianos deben abordar las decisiones éticas.

Encontramos esta teoría en la epístola 155 de Agustín, la última de las tres cartas que escribió a Macedonio, el vicario imperial romano para África. Como vicario para África, Macedonio estaba obligado a hacer respetar la ley romana en la diócesis civil de África, por ejemplo, juzgando casos criminales que conllevaban la pena de muerte. Era católico y se remite a Agustín como padre espiritual⁴. En algún momento durante su breve mandato (413-414 d.C.), Agustín le escribe por primera vez, probablemente para pedir clemencia en favor de alguien que había sido condenado a muerte. No conservamos esa carta, ni conocemos los particulares del caso o de quién se trataba⁵. En esta carta Agustín ofrece también a Macedonio mandarle los tres primeros libros de *La Ciudad de Dios*. Macedonio le responde expresando su entusiasmo por leer los libros, pero por lo que respecta a la solicitud de clemencia, aduce que tales intervenciones por parte de los obispos no tienen nada que ver con la propia esfera de vida pública de éstos, que concierne a la religión⁶. Agustín responde a Macedonio con una segun-

⁴ Ver Agustín, *ep.* 154.1 (Macedonio a Agustín).

⁵ La carta de Agustín no ha llegado hasta nosotros, pero puede verse *ep.* 152.1 (Macedonio a Agustín: CSEL 44.393): “itaque sine mora quod, optabat, obtinuit. uerum quoniam extitit occasio, hoc ipsum, quantulumcumque est, quod admonitus indulsi, nolo sine mercede remanere.” En una carta posterior, Macedonio se refiere de nuevo a la clemencia deseada, ver Agustín, *ep.* 154.1 (Macedonio a Agustín: CSEL 44.428): “Miro modo afficior sapientia tua et in illis, quae edidisti, et in his, quae interveniens pro sollicitis mittere non grauaris. [...] proinde statim commendatis effectum desiderii tribui; nam sperandi uiam ante patefeceram.” Ver también Posidio, *Vita Augustini* 20 (ed. A. Bastiaensen, pp. 182-184).

⁶ Ver Agustín, *ep.* 152.2-3 (Macedonio a Agustín).

da carta (*epístola* 153) en la que defiende las bases religiosas para sus intervenciones y las de otros obispos en favor de quienes afrontan la pena capital. Con esta carta también envía los libros de *La Ciudad de Dios* que le había prometido. En un pasaje de esta carta, el obispo de Hipona asegura que la pena de muerte y otras formas de disciplina “tienen sus medidas, causas (*causae*), razones (*rationes*) y utilidades”. Admite que “por temor a esas cosas se reprimen los malos y viven los buenos más tranquilamente entre los malos”⁷. Algunos estudiosos que comentan este pasaje lo interpretan como una aprobación por parte de Agustín de la necesidad de la pena de muerte, basándose en que ayuda a disuadir del crimen. Estos estudiosos concluyen que aunque Agustín defiende la legitimidad de las solicitudes por parte de los obispos de clemencia en favor de algunos criminales condenados a muerte, él claramente está a favor de la pena de muerte en ciertos casos⁸.

El razonamiento de Agustín se basa, en parte, en Romanos 13, 1-8, que justifica el recurso a la pena capital por parte de las autoridades civiles. Usa esta cita bíblica por entero, incluyendo lo siguiente:

“los príncipes no están para que les tema quien obra el bien, sino quien obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Haz el bien y ella te alabará. Porque es servicio de Dios para ti con vistas al bien. Pero, si haces el mal, teme, ya que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios y vengador y castigador para aquel que obra el mal. Por ello aceptad la necesidad de la sumisión, no tan sólo por el castigo, sino también en conciencia” (Rm 13, 3-5)⁹.

En sintonía con el punto de vista de Pablo tal y como él lo interpreta, Agustín asegura a Macedonio que la severidad mostrada por el vicario imperial aplicando la pena de muerte es beneficiosa para la sociedad y promueve la paz. La sociedad, razona Agustín, requiere para su seguridad que el pueblo tema el castigo¹⁰. Agustín, por tanto, insiste en que la intercesión de los obispos en favor de clemencia debe entenderse sólo en el sentido de

⁷ Ver Agustín, *ep.* 153.16 (CSEL 44.414): “Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguiae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, seueritas etiam boni patris. habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. haec cum timentur, et cohercentur mali, et quietius inter malos uiuunt boni, ...”.

⁸ Una ejemplo típico de este punto de vista es H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York / London, Columbia University Press, 1963, pp. 138-139.

⁹ Ver Agustín, *ep.* 153.19 (CSEL 44.417-418).

¹⁰ Ver Agustín, *ep.* 153.16 (CSEL 44.414): “... uerum etiam non inutiliter etiam metu legum humana cohercetur audacia. ut et tuta sit inter improbos innocentia et in ipsis improbis, dum formidatio supplicio frenatur facultas, inuocato deo sanetur uoluntas”.

mitigar, no abrogar, la severidad de los jueces civiles respecto a las penas que imponen, incluyendo la pena de muerte¹¹.

Si esto fuera todo lo que Agustín dijo a Macedonio acerca del tema, no habría discusión acerca de que su apoyo a la pena capital era nada menos que absoluto, incluso condicionado por un deseo de clemencia ocasional. Pero este no es el caso. Dos razonamientos, no uno, que atañen a la cuestión aparecen en la carta de Agustín a Macedonio. Además de su defensa de una pena de muerte aplicada con moderación y frecuentemente dispensada con misericordia, se encuentra otra posición diferente, que también se arraiga en el Nuevo Testamento, en la que Agustín duda de que la pena capital pueda ser alguna vez aplicada justamente. Crucialmente, en vista de los temas de interés más amplios de esta intervención, este razonamiento alternativo mira hacia la ciudad celeste como guía para las virtudes que deben determinar el trato de la autoridad civil hacia quienes actúan erróneamente en la ciudad terrena. Volveré a este argumento sobre las virtudes más adelante.

Como en el caso de su defensa de la pena capital que hemos visto anteriormente en esta carta, Agustín vuelve una vez más al Nuevo Testamento, esta vez para reforzar su argumento contra la pena de muerte. Primero, dice, está el propio ejemplo de misericordia de Dios, atestado por la Escritura. Dios, afirma Agustín, no limita su misericordia en este caso, sino que la extiende incluso a los reincidentes (citando Mt 5, 45); Rm 2, 4; Ps. 2, 12¹². “¿Cuánto más debemos ser nosotros misericordiosos con aquellos que prometen la corrección, aunque ignoramos si harán lo que prometen?” pregunta Agustín a Macedonio¹³. Esta misericordia que las autoridades civiles muestran hacia los condenados por crímenes capitales es una virtud que debe ser modelada según la propia misericordia de Dios¹⁴. Agustín cita Jn 8, 3-11, el pasaje de la mujer sorprendida en adulterio, para argumentar que sólo Cristo era capaz de juzgar a la mujer justamente, desde el momento en que sólo él estaba libre de pecado. Este es un argumento importante en el tratamiento general de Agustín sobre la pena capital, que repite siempre en

¹¹ Ver Agustín, *ep.* 153.19 (CSEL 44.417): “Prodest ergo et seueritas uestra, cuius ministerio quies adiuuatur et nostra...”.

¹² Ver Agustín, *ep.* 153.7.

¹³ Ver Agustín, *ep.* 153.6 (CSEL 44.401): “... quanto magis nos in eos, qui correctionem promittunt et, utrum faciunt, quod promittunt, incerti sumus, misericordes esse debemus, ...”. A. Coccia, *L'umanità di sant'Agostino. La pena di morte e la tortura*, en *La città di vita*, 17, 1962, pp. 586-587, contempla este argumento como un contrapunto crucial al énfasis de Agustín en la *ep.* 153, 16 sobre la obligación del magistrado de imponer el orden.

¹⁴ Ver Agustín, *ep.* 153.8 (CSEL 44.404): “Cum igitur super peccatores tanta sit patientia, tanta misericordia dei, ut in hac temporalis uitae moribus emendatis non damnetur in aeternum, [...] quales nos esse oportet homines erga homines, ...”.

sus escritos acerca del tema, pero que encuentra poco eco en la literatura especializada que se ocupa de esta postura agustiniana¹⁵. Su interés en mirar de cerca la condición moral de los jueces que deben juzgar en casos importantes –aparte de poner de relieve la similitud moral entre ellos y aquellos a quienes juzgan– es insistir en que virtudes tales como la justicia y la prudencia, pueden ser entendidas y practicadas sólo por parte de quienes son virtuosos. Agustín advierte a Macedonio de que aunque él anteriormente había llamado “bueno” al gobernador, “nadie es bueno sino sólo Dios” (cf. Mt 10, 18; Lc 18, 19)¹⁶. Las autoridades civiles, como todos los seres humanos, deben reconocer que lo que poseen de verdadera virtud proviene de Dios, el bien supremo. En consecuencia, la virtud les pertenece por gracia divina, no por naturaleza¹⁷.

Agustín es consciente de la tensión existente en esta carta entre esos dos argumentos diferentes que conciernen a la aplicación de la pena de muerte –una tensión que se encuentra reflejada en el Nuevo Testamento, por ejemplo entre Rm 13 y Jn 8. Aun así permite que estas formas de razonar estén juntas sin negarse mutuamente. Por tanto se abstiene de argumentar que el ejemplo misericordioso de Cristo niegue a las autoridades civiles recurrir a la pena capital¹⁸. Por otra parte, aclara que intercediendo ocasionalmente en favor de los criminales condenados, los obispos no cuestionan, en principio, la moralidad de la pena de muerte. No obstante, Agustín también insinúa en su carta que los pasajes del Nuevo Testamento que exhortan a los cristianos a mostrar misericordia permiten a los gobernantes cristianos mitigar la fuerza de Rm 13, que les autoriza a aplicar la pena de muerte¹⁹. ¿Cómo cree, entonces, Agustín que las autoridades civi-

¹⁵ Ver, por ejemplo, Agustín, *en. Ps.* 50.8-9, s. 13.7-9, 302.14. Combès, Deane, y otros autores (citados más abajo en la nota 18) descuidan este aspecto de la interpretación de Agustín de la cita de Jn 8, 3-11 en los textos en los que él trata de la pena capital.

¹⁶ Ver Agustín, *ep.* 153.12.

¹⁷ Ver Agustín, *ep.* 153.13. Ver también *id.*, *ep.* 155.2. El argumento de Agustín demuestra la influencia sobre su pensamiento de la controversia con los pelagianos, que es contemporánea a este intercambio epistolar.

¹⁸ En sus conclusiones de que la carta 153 constituye un rechazo por parte de Agustín de la moralidad de la pena de muerte, G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Librairie Plon, 1927, pp. 188-192, especialmente 191-192; N. Blázquez, *El patrocinio agustiniano de la pena de muerte*, en *Augustinus*, 20, 1975, pp. 253-296, e *id.*, *Pena de muerte y humanismo agustiniano*, en *Augustinus*, 21, 1976, pp. 135-151; y A. Coccia, *L'umanità di sant'Agostino...*, pp. 586-597, especialmente pp. 586-587, no tienen en cuenta adecuadamente el matiz del argumento de Agustín en los párrafos §§ 16-19.

¹⁹ Ver Agustín, *ep.* 153.16. He tratado este punto en R. Dodaro, *Augustine of Hippo Between the Secular City and the City of God*, en *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et*

les deben decidir si aplicar y cuándo la pena de muerte? Una clave especial para entender la aproximación de Agustín a esta cuestión se puede encontrar volviendo a su interpretación de Jn 8, 3-11²⁰. Agustín indica el papel de Cristo que demuestra a los fariseos y a los escribas que los pasajes de la Escritura que obligan a ejecutar la pena capital pueden ser interpretados benignamente. Agustín está profundamente convencido de que tanto el Deuteronomio como el Levítico señalan la lapidación como castigo por adulterio, y que los fariseos y los escribas tienen en cuenta esos pasos bíblicos cuando buscan tender una trampa a Cristo para que condene a la mujer. Pero Agustín también sabe que Cristo nunca contradice directamente o abroga ninguna parte de la ley del Antiguo Testamento, incluidos los pasajes que obligan a la pena capital²¹. Cuando comenta en otros lugares Jn 8 en sus escritos, Agustín explica que Cristo fue capaz de mostrar misericordia con la adúltera sin anular aquellos preceptos de la Escritura porque, siendo la eterna sabiduría de Dios, comprende que la única intención divina tras aquellos preceptos era mostrar que es justo para la sociedad establecer penas para frenar la inmoralidad²². Cristo, por tanto, sabe cómo deben ser

universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1-7 avril 2001, edited by P.-Y. Fux et al., Fribourg: Presses universitaires de Fribourg, 2003, 287-305.

²⁰ Se debe notar, quizás, que Jn 7,53-8,3-11 no aparece en los manuscritos griegos más antiguos y mejores y que aún hoy no es aceptado por parte de la mayoría de los estudiosos como genuinamente joánico. No obstante, ha sido encontrado en muchos códices latinos disponibles en la época de Agustín, así como en la Vulgata de Jerónimo, y Agustín lo aceptó sin cuestionar su autenticidad y canonicidad. Ver U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7.53 – 8.11*, Berlin, Toepelmann, 1963; y M.-F. Berrouard, *Augustin et la péricope de la femme adultère*, en *Œuvres de saint Augustin. Homélie sur l'évangile de saint Jean XVII—XXXIII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, pp. 857-860.

²¹ Ver Agustín, *ep.* 153.9 (CSEL 44.405): “ita nec legem inprobavit, quae huius modi reas iussit occidi, ...”. Ver también, *id.*, s. 13.4, *Io. eu. tr.* 33.5 (CCL 36.308): “Non dixit: Non lapidetur! ne contra legem dicere uideretur.” El mismo argumento aparece en *id.*, *en. Ps.* 50.8. Sobre el fondo del comentario a este Salmo y su relación a la posición de Agustín respecto a la pena de muerte, ver S. Poque, *L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin*, en *Homo spiritualis. Festgabe für L. Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*, ed. C. Mayer, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987, pp. 391-399. Poque confirma el intento de situar este comentario el 15 de julio de 413 propuesto con anterioridad por A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs*, en *Recherches augustiniennes* 7, 1971, pp. 73-104, at pp. 80-81. Es, por tanto, aproximadamente contemporáneo al intercambio epistolar de Agustín con Macedonio.

²² Ver Agustín, *ep.* 153.16 (CSEL 44.414): “nec ob aliud, quantum sapio, in ueteri testamento antiquorum temporibus prophetarum seuerior legis uindicta ferubat, nisi ut ostenderetur recte iniquis poenas constitutas. ut, quod eis parcere noui testamenti indulgentia commemoratur, aut remedium sit salutis, quo peccatis parcat et nostris, aut commendatio mansuetudinis, ut per eos, qui parcant, ueritas praedicata non tantum timeatur, uerum etiam diligatur”.

interpretados y aplicados los preceptos que obligan a poner en práctica la pena capital²³. Al mismo tiempo, Agustín cree que las palabras y los hechos de Cristo tal y como se contienen en las Escrituras sirven de ejemplo para todos los cristianos. Por tanto, concluye que los preceptos éticos contenidos en las Escrituras deben ser interpretados por todas las autoridades civiles a través de la sabiduría que personifica Cristo²⁴. Implícitamente, señala Agustín, Macedonio debería buscar adquirir de Cristo la sabiduría que le permitiría gobernar en modo coherente con la sabiduría y el ejemplo de Cristo. Concluye así su carta a Macedonio.

En su segunda respuesta a Agustín, Macedonio señala la aceptación del argumento de Agustín en defensa de los obispos que interceden en favor de los criminales condenados, y revela que ha concedido la clemencia que el obispo había pedido inicialmente. También felicita al obispo por el contenido de los tres primeros libros de *La Ciudad de Dios* y observa que la sabiduría de esos libros, si se busca, puede aliviar las cargas de quienes viven en el mundo presente, el *saeculum*²⁵.

Llegamos ahora a la tercera y última carta a Macedonio (*epístola* 155). Es en esta carta donde encontramos la teoría de Agustín sobre la formación de la conciencia política. Agustín comienza expresando su gratitud por la clemencia otorgada por Macedonio, y dice del vicario imperial que “se aproxima a la ciudad celestial de Dios” y que “arde en deseos de ella”, desde el momento en que también está “inspirado con un amor por la eternidad, la verdad y la caridad”²⁶. Claramente, Agustín alaba el amor de

²³ Ver Agustín, *en. Ps.* 50.8, *Io. eu. tr.* 33.5.

²⁴ Agustín aclara este punto en otros textos donde comenta Jn 8,3-11. Ver, por ejemplo, *Io. eu. tr.* 33.5 (CCL 36.308): “Quid ergo respondit Dominus Iesus? quid respondit ueritas? quid respondit sapientia? quid respondit ipsa cui calumnia parabatur iustitia.” Ver también *id.*, s. 13.5 (CCL 41.180): “... remansit peccatrix et saluator. Remansit misera et misericordia. [...] quia ille ei iudex remanserat qui erat sine peccato. [...] Illos a uindicta repressit conscientia, me ad subueniendum inclinat misericordia.”

²⁵ Ver Agustín, *ep.* 154.1 (Macedonio a Agustín), “Miro modo afficio sapientia tua et in illis, quae edidisti, et in his, quae interveniens pro sollicitis mittere non grauaris. [...] proinde statim commendatis effectum desiderii tribui; nam sperandi uiam ante patefeceram.” Ver también *ibid.*, §2 (CSEL 44.429): “... ut ego anceps sim, quid in illis magis mirer, sacerdotii perfectionem, philosophiae dogmata, historiae plenam notitiam an facundiae iucunditatem, [...]. haec uero nostra praecepta et simplicis uerique dei mysteria praeter uitam perpetuam, quam purissimis uirtutibus pollicentur, etiam haec saecularia et necessario, quia nati sumus, euentura mitigare.”

²⁶ Ver Agustín, *ep.* 155.1 (CSEL 44.430): “... quod animum tuum caritate aeternitatis et ueritatis atque ipsius caritatis affectum diuinae illi caelestique rei publicae, cuius regnator est Christus et in qua sola semper beataque uiuendum est, si recte hic pieque uiuatur, agnosco inhiantem, uideo propinquantem eiusque potiundae amplector ardentem.” Ver también *ep.*

Macedonio por la caridad dada la clemencia que ha mostrado. Pero el énfasis que Agustín muestra en el amor por la virtud del vicario imperial señala su intención de retomar el tema con el que había concluido su carta anterior, a saber, *que para alcanzar la verdadera sabiduría y lograr justas decisiones, los oficiales públicos deben llegar a ser sabios y justos, como Cristo es sabio y justo*. En el mismo inicio de su carta Agustín cuenta a Macedonio que para adquirir esas virtudes debe gobernar poniendo sus ojos en el amor de Dios que pertenece a la ciudad celeste²⁷. A lo largo del resto de la carta, Agustín explica este principio, y al hacerlo ofrece lo que yo he llamado la primera guía, en absoluto, para el establecimiento de una conciencia política cristiana.

Brevemente, lo que Agustín propone a Macedonio en la epístola 155 es que *debe permitir que su ejercicio de las virtudes políticas –prudencia, templanza, fortaleza y justicia– sea transformado por las virtudes teológicas –fe, esperanza y caridad*. Esta es la esencia de cómo cree Agustín que los oficiales públicos deban tomar sus decisiones éticas. Para Agustín la fe, la esperanza y la caridad actúan juntas para conducir al creyente más allá de las perspectivas limitadas y temporales de la ciudad terrena y llevarle a un conocimiento y a un amor más profundo de Dios. Como resultado de este amor profundo de Dios, la percepción cristiana de las obligaciones de la virtud política en este mundo cambia, algunas veces incluso radicalmente. En esta carta, Agustín subraya el proceso de esta transformación e insinúa alguna de sus consecuencias para la ética política. En este momento debo hacer mención a mi punto de vista, que he desarrollado detalladamente en otro lugar²⁸, de que en muchos aspectos este proceso que Agustín describe en la epístola 155 es paralelo a la transformación de las virtudes políticas señalada por muchos filósofos neoplatónicos de la antigüedad tardía, entre ellos Porfirio, Macrobio y Marino. El hecho de que me parezca que Agustín en esta carta se mueve de acuerdo a los objetivos de estos pensadores neo-

155.17, donde Agustín dice de Macedonio que incluso aunque lleva la toga de un juez terrenal, tiene su mente ampliamente fijada en la comunidad celeste.

²⁷ Ver Agustín, *ep.* 155.1 (CSEL 44.430): “... quod animum tuum caritate aeternitatis et ueritatis atque ipsius caritatis affectum diuinae illi caelestique rei publicae, cuius regnator est Christus et in qua sola semper beataque uiuendum est, si recte hic pieque uiuatur, agnosco inhiantem, uideo propinquantem eiusque potiundae amplector ardentem.”

²⁸ Ver R. Dodaro, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, en *Augustiniana* 54 (2004) 431-474.

platónicos refuerza mi opinión de que lo que intenta en la epístola 155 es formular una teoría de la conciencia política cristiana.

Miremos más de cerca el proceso de transformación que sirve como base de la teoría de Agustín. Comienza la carta 155 examinando la virtud de la esperanza. La esperanza, afirma Agustín, junto con la fe, enseña a los creyentes que la bendición que buscan para ellos mismos no se puede lograr en esta vida, sino que debe ser deseada en la vida futura, según la confianza en las promesas de Dios²⁹. En general, para Agustín, la fe nos dice lo que debemos creer sobre Dios y sus promesas, y por tanto establece las bases para la esperanza; ambas son preparación para el amor de Dios³⁰.

La relación de la esperanza con el amor también es importante para el argumento general de Agustín. Llega a ella observando que en el pasado, los filósofos no cristianos fracasaron en el intento por encontrar la bienaventuranza en esta vida, aunque la habían buscado³¹. Cristo, por otra parte, ha revelado que esta vida bienaventurada sólo es alcanzable después de la muerte, en la vida futura. Para Agustín, este es el significado del consejo paulino “alegres en la esperanza, pacientes en la tribulación” (Rm 12, 12)³². Vuelve más tarde a la misma conclusión en esta carta cuando insiste en que el estadista cristiano debe gobernar prudente y justamente reconociendo lo que la virtud de la esperanza enseña: que el objetivo primario del gobierno no debe ser promover el desarrollo de la felicidad en esta vida terrena como un fin en sí mismo.

Esta es, quizás, la proposición fundamental de la teoría de Agustín. Vista superficialmente parece benigna y poco original. Pero los historiadores de la filosofía son conscientes de sus consecuencias de largo alcance. Cualquier ética política que postule que el gobierno debe estar para algo más que sim-

²⁹ Ver Agustín, *ep.* 155.4 (CSEL 44.434): “Hoc piorum praemium est, cuius adipiscendi spe uitam istam temporalem atque mortalem, non tam delectabiliter quam tolerabiliter ducimus, et mala eius tunc bono consilio et diuino munere fortiter ferimus, cum bonorum aeternorum fideli dei promissione et fideli nostra exspectatione gaudeamus.” Nótese la expresión “fideli nostra exspectatione” (= en nuestra fiel expectación) por la que Agustín enlaza la fe y la esperanza.

³⁰ Para una discusión más profunda sobre la relación entre fe y esperanza, ver M. Jackson, *Faith, Hope and Charity and Prayer in St. Augustine*, en *Studia Patristica. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, vol. 22, ed. E. A. Livingstone, Leuven, Peeters Press, 1989, pp. 265-270. Jackson observa que para Agustín, “la fe es la base de la esperanza que es una preparación para la comunión de amor con Dios” (p. 267, citando *trin.* 8.6).

³¹ Ver Agustín, *ep.* 155.2-3.

³² Ver Agustín, *ep.* 155.4 (CSEL 44.434): “ad hoc nos exhortatus apostolus Paulus ait: *spe gaudentes, in tribulatione patientes* (Rom 12:12). ad hanc spem exhortor per Iesum Christum dominum nostrum. hoc enim deus ipse magister ...”.

plemente para el establecimiento de la felicidad para sus súbditos en esta vida provoca fuertes, en ocasiones incluso duras, exigencias sobre las conciencias de la clase política dirigente. Agustín en la epístola 155 señala que es consciente de esas exigencias y de la diferencia radical que provocarán en Macedonio. Recuerda al vicario imperial que si no aceptara este principio, se arriesgaría a elevar la obtención de beneficios temporales, como la salud, la prosperidad y la paz, por encima de la conquista de beneficios eternos, como la bienaventuranza y la vida en Dios, que trascienden la muerte. Agustín mantiene que los estadistas corrompen sus virtudes políticas cuando entienden los objetivos de estas virtudes en el horizonte limitado y temporal de esta vida presente³³. La esperanza, para Agustín, reorienta por tanto el objetivo de las virtudes políticas lejos de una preocupación exclusiva que asegura los beneficios temporales de la ciudad terrena hacia la consecución de la bienaventuranza que pertenece a la ciudad celestial. De este modo, la esperanza altera la concepción de las virtudes políticas del estadista. Citando el salmo 143(144), Agustín se hace eco del juicio que allí aparece acerca de que sólo quienes están fuera (*fili alienorum*) creen que Israel ha sido bendecida por su prosperidad material y su seguridad, sus silos llenos de grano, sus ganados cebados, su orden público. Israel, según el salmista, sabe, sin embargo, que “la nación es bienaventurada ya que Dios es su Señor”³⁴.

Agustín lleva más allá su argumentación comparando las virtudes políticas tal y como son concebidas antes y después de su transformación por la fe, la esperanza y la caridad. Comienza definiendo las virtudes políticas como son entendidas generalmente en términos seculares. Por tanto, la prudencia es la virtud que guía al estadista cuando reflexiona sobre los asuntos humanos, la fortaleza le permite superar el miedo a sus enemigos, la templanza le lleva a evitar la corrupción, y la justicia le dirige a dar a cada uno lo que le corresponde. Estas son las virtudes políticas definidas según los parámetros clásicos, como se conocen de Platón en adelante³⁵. Pero, para

³³ Ver Agustín, *ep.* 155.10.

³⁴ Ver Agustín, *ep.* 155.7 (CSEL 44.437-8), citando el Sal 143(144): 11-15.

³⁵ Ver Agustín, *ep.* 155.10. Ver Platón, *República* IV. 427E-434D. Estas definiciones convencionales de las virtudes políticas pueden encontrarse también en autores estoicos. Ver, por ejemplo, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Stuttgart, 1968, vol. 1, pp. 49-50 (n. 200-201), vol. 3, pp. 63-72 (n. 262-294). El discurso de Cicerón sobre las virtudes en términos de una ética práctica útil para el gobierno es una fuente importante para Agustín. Ver Cicerón, *De inuentione* 2.159-167, *De officiis*, libro 1. Sigue siendo útil como guía para esta discusión H. F. North, *Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature*, en *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. L. Wallach, Ithaca, Cornell University Press, 1966, pp. 165-183.

Agustín, estas definiciones también indican el modo en que estas virtudes son entendidas por el estadista que las considera sólo dentro del horizonte limitado y temporal de la vida presente, sin referencia a la vida eterna. Agustín entonces se pregunta cómo se practicarían estas virtudes en la ciudad celeste.

Afirma que en la vida futura las virtudes políticas no se conciben en términos de lucha contra ningún tipo de mal, como por el contrario se hace en la vida presente. Por tanto, en la ciudad celeste, la prudencia no estará ya obligada a juzgar entre el bien y el mal, porque el mal no existirá; la fortaleza no necesitará más afrontar los problemas valientemente, porque las dificultades mundanas no existirán; la templanza no luchará contra las pasiones, porque las pasiones no existirán; y la justicia no requerirá que la riqueza se use para asistir a los pobres, porque la pobreza y las necesidades materiales no existirán³⁶. Como consecuencia, concluye que sólo existe una virtud en la ciudad eterna, a saber, el amor de Dios, que Agustín también denomina sabiduría (*sapientia*)³⁷. Pero añade que en la ciudad celeste esta virtud puede también identificarse con la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. En este momento indica cómo estas virtudes existen en la vida futura. Explica que el alma en el cielo actúa prudentemente cuando se adhiere a Dios como bien que nunca puede perder; actúa con fortaleza porque se aferra tenazmente a ese bien y no será apartada de él; actúa con templanza en el sentido en que se adhiere a este bien en modo puro, porque no puede corromperse ya; y actúa justamente porque es lo adecuado para ella aferrarse a este bien, al cual está subordinado merecidamente³⁸. Todas las virtudes en el cielo representan por tanto diferentes aspectos del amor de Dios.

Tras señalar cómo aparecen las virtudes políticas en la ciudad celeste, Agustín propone que los creyentes deben proponerse practicar esas virtudes en la ciudad terrena tal y como existen en la ciudad celeste. Por tanto, la

³⁶ Ver Agustín, *ep.* 155.12. Ver también *en. Ps.* 83.11. En *trin.* 14.12, Agustín señala el *Hortensius* de Cicerón como fuente de esta argumentación.

³⁷ Ver Agustín, *ep.* 155.12. (CSEL 44.442): “una ibi uirtus erit, et idipsum erit uirtus prae-miumque uirtutis, quod dicit in sanctis eloquiis homo qui hoc amat: mihi autem adhaerere deo bonum est (Ps 72[73]:28). haec ibi erit plena et sempiterna sapientia, eademque ueraciter uita iam beata: peruentio quippe est ad aeternum ac summum bonum, cui adhaerere in aeternum est finis nostri boni.” Ver también *en. Ps.* 83.11.

³⁸ Ver Agustín, *ep.* 155.12 (CSEL 44.442): “dicatur haec et prudentia, quia prospectissime adhaerebit bono quod non amittatur; et fortitudo, quia firmissime adhaerebit bono unde non auellatur; et temperantia, quia castissime adhaerebit bono ubi non corrumpatur; et iustitia, quia rectissime adhaerebit bono cui merito subiciatur.”

prudencia en esta vida debe consistir en elegir amar a Dios por encima de cualquier otra cosa; la fortaleza, en no separarse del amor a pesar de las dificultades; la templanza, en no permitir que ninguna tentación nos distraiga de él; y la justicia, en prevenir el orgullo de mantenernos alejados de él³⁹. Agustín, por tanto, redefine las virtudes políticas tal y como deben ser practicadas en la tierra de acuerdo con sus perfecciones en la ciudad celeste. Claramente, para él, las virtudes tal y como son practicadas en la ciudad celeste ofrecen modelos de cómo deben ser observadas en la época presente.

En otro movimiento significativo también en la epístola 155, Agustín sugiere que la fe, la esperanza y la caridad deben ser consideradas colectivamente bajo el nombre de “verdadera piedad” (*uera pietas*). En otros lugares de su producción literaria, Agustín define la “verdadera piedad” como el “conocimiento y el amor del verdadero Dios”⁴⁰. Por tanto, según él, el principal objetivo del estadista cristiano cuando gobierna debe ser ayudar a sus súbditos a amar a Dios tanto como sea posible en esta vida. Este objetivo fundamental debe guiar todos sus esfuerzos para avanzar incluso en el bienestar temporal de sus súbditos, sea que busque asistir al pobre que sufre necesidades materiales sea que busque imponer disciplina a los criminales y enemigos que amenazan la seguridad pública⁴¹. Por tanto, revisando las

³⁹ Ver Agustín, *ep.* 155.13 (CSEL 44.443): “quamquam et in hac uita, uirtus non est nisi diligere, quod diligendum est; id eligere, prudentia est, nullius inde auerti molestiis fortitudo est, nullis inlecebris, temperantia est, nulla superbia iustitia est. quid autem eligamus quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius inuenimus. hoc deus est, cui si diligendo aliquid uel praepo-nimus, uel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est.” Se compare este pasaje con una paralelo en *trin.* 14.12. Más adelante, en esta epístola, *ep.* 155.16 (CSEL 44.446), Agustín repite estas definiciones modificadas de las virtudes políticas, diciendo que cuando alguien tras una sobria discreción elige amar a Dios, es prudente; cuando no permite que la aflicción le detenga, es fuerte; cuando no permite que los placeres le desvíen, actúa con templanza; y cuando evita la altivez que le disuade de amar a Dios, es justo: “hoc qui sobria discretione eligit, prudens est; qui nulla hinc afflictione auertitur, fortis est, qui nulla alia delectatione, temperans est, qui nulla elatione, iustus est.”

⁴⁰ Ver, por ejemplo, Agustín, *ciu.* 10.3, *ep.* 140.45, *ep.* 155.2, 155.17, *ep.* 167.11. Ver también C. Mayer, “*Pietas*” und “*vera pietas quae caritas est*”. *Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike*, en *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d’Utrecht 13-14 novembre 1986*, ed. J. den Boeft and J. van Oort, Paris, Études augustiniennes, 1987, pp. 119-136.

⁴¹ Ver Agustín, *ep.* 155.12 (CSEL 44.441-2): “si enim uirtutes quas accepisti, a quo accepisti sentiens, eique gratias agens, eas ad ipsius cultum etiam in tuis istis saecularibus honoribus conferas, tuaeque potestati subditos homines ad eum colendum exemplo tuae religiosae uitae, et ipso studio consulendi, seu fouendo seu terrendo erigas et adducas, nihilque aliud in eo quod per te securius uiuunt, uelis, nisi ut hinc illum promereantur, apud quem beate uiuent; et uerae illae uirtutes erunt”.

concepciones convencionales de las virtudes políticas, Agustín no da a entender que los oficiales públicos deban dejar a un lado la conquista de beneficios temporales para sus súbditos. Al contrario, propone que una vez que hayan entendido los objetivos de esas virtudes tal y como se encuentran en la ciudad celeste, sus expectativas sobre los beneficios que deben promover en la ciudad terrena se transformen.

Puede resultar útil en nuestro esfuerzo por entender cómo concibe Agustín las consecuencias que su teoría para la práctica política conlleva, volver a su breve mención sobre la paz en esta carta. Sugiere que cuando el estadista concibe la paz según su definición convencional, piensa sobre su objetivo en un sentido restrictivo como ausencia de sufrimiento. Pero cuando modifica su concepción de paz a través de la fe, la esperanza y la caridad, la considera como la promoción de la bienaventuranza en Dios⁴². Para Agustín, hay una diferencia sustancial entre estos dos modos de concebir la paz en la ciudad terrena.

Podemos quizás tener una idea más clara del modo en que Agustín considera que el estadista cristiano debe aplicar esta definición modificada de paz a partir de la epístola 138, escrita a un militar, Marcelino, justo dos años antes de la epístola 155. En esta carta Agustín esboza la teoría que más tarde expondrá plenamente en la epístola 155, de que la fe, la esperanza y la caridad transforman las virtudes políticas⁴³. Destaca que la fe cristiana obliga a sus fieles a adoptar una cierta visión de la paz, que les exige armonizar los preceptos de la Escritura que les invitan a la no violencia con los preceptos, también de la Escritura, que permiten el uso de una cierta cantidad de fuerza para resistir el mal. (Hemos visto ya esta misma yuxtaposición de pasajes de la Escritura en la epístola 153 de Agustín a Macedonio en relación con la pena de muerte). Comentando acerca de la necesidad en Rm 12 de que los discípulos de Cristo no deben “devolver mal por mal” (Rm 12, 17) para que el bien pueda vencer el mal (cf. Rm 12, 21), Agustín plantea diversos puntos para la reflexión de Marcelino. En primer lugar, buscando superar el mal enemigo con la bondad, los oficiales cristianos deben querer

⁴² Ver Agustín, *ep.* 155.10 (CSEL 44.440-441): “si quaelibet, inquam, administratio tua, illis quas commemoravi instructa uirtutibus, hoc intentionis fine determinantur, ut homines secundum carnem nullas iniquas molestias patiantur; nec ad te existimas pertinere, quo istam quietem, quam praestare niteris, referant, id est (ut uerbis non ambiam) quomodo deum uerum, ubi est quietae uitae omnis fructus, colant, nihil tibi prodest ad uitam uere beatam tantus labor.”

⁴³ Ver Agustín, *ep.* 138.17 (CCL 44.144): “...cui nos ciues adsciscit fides, spes, caritas, ut, quam diu inde peregrinamur, feramus eos, si corrigere non ualemus, qui uitiiis inpunitis uolunt stare rem publicam, ...”.

arriesgar la pérdida de algunos beneficios temporales de sus súbditos, tales como la seguridad acerca de los sufrimientos físicos. Él supone, no obstante, que haciendo esto, el cristiano ofrece a su enemigo un ejemplo de orden social alternativo, un modelo que premia con beneficios duraderos de justicia y de fe por encima de la consecución de ventajas temporales de orden militar o económico⁴⁴. De este modo, también, los cristianos resisten la tentación de ser arrastrados lejos de su fe y evitan desear las ventajas mundanas que sus enemigos sí desean⁴⁵.

No obstante, continúa Agustín, puede ser que este ejemplo no alcance su pretendido fin, y se requiera la fuerza para someter al enemigo, por tanto es lícito para los cristianos encontrar modos para responder según el modo militar sin ceder al deseo de venganza⁴⁶. Hacer esto requiere que los líderes políticos reflexionen en sus conciencias acerca de la importancia de la paciencia cuando se afronta el sufrimiento y de la benevolencia hacia el enemigo, incluso mientras están ocupados en esfuerzos militares para doblegar las amenazas del enemigo. Esta tensión exige que los líderes cristianos limiten la violencia que emplean contra el enemigo al mínimo absoluto requerido para prevenir que el enemigo inflija mayor daño. Agustín concluye esta reflexión sugiriendo, “si esta república terrena mantuviese los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevarían a cabo sin benevolencia, pues se miraría más fácilmente por los vencidos con vistas a una sociedad tranquila, pacificada en la piedad y la justicia”⁴⁷. Al derrotar al enemigo, el cristiano por tanto buscará sólo privarle de la capacidad para actuar violentamente. Otros actos de venganza hacia el enemigo, que eran típicos en el ejército romano en la época de Agustín, se sitúan fuera de los límites de la benevolencia, justicia y piedad, cuando estas virtudes se conciben como aspectos del amor de Dios.

Como dije, estas reflexiones a Marcelino sobre la conducta de guerra por parte de los cristianos, nos permite entender la diferencia que Agustín plantea en su carta a Macedonio entre el concepto convencional de paz en sus días, la *pax Romana* que se imponía con venganza sobre los pueblos conquistados, y el concepto de paz que está informado por la fe, la esperanza y la caridad cristianas, y en la que la moralidad de cada acción debe ser medida por la norma de un absoluto amor de Dios.

⁴⁴ Ver Agustín, *ep.* 138.11.

⁴⁵ Ver Agustín, *ep.* 138.12.

⁴⁶ Ver Agustín, *ep.* 138.12.

⁴⁷ Ver Agustín, *ep.* 138.14.

He denominado a la discusión de Agustín en la epístola 155 sobre la transformación de las virtudes políticas a través de las virtudes teológicas una “teoría de la formación de la conciencia política” porque estoy convencido de que cumple esta función para Agustín. Macedonio, que se había opuesto inicialmente a la petición de clemencia en un caso de pena de muerte por parte de Agustín, se mostró más tarde capaz de seguir los complicados argumentos sobre la moralidad de la pena capital que Agustín le ofreció en la carta 153. Su última carta a Agustín demostró un alto grado de sensibilidad a la razón filosófica y a la sofisticada interpretación bíblica. Parece que, según los primeros párrafos de la carta 155, Agustín fue animado por la respuesta positiva de Macedonio a pasar de una discusión sobre la moralidad de la pena capital a un mayor desarrollo de las disposiciones que un estadista cristiano debe adquirir para tomar decisiones éticas en la esfera política. Creo que tenemos que tener en cuenta que Agustín nunca intentó imponer a Macedonio una posición contra la pena capital. He acentuado al interpretar la carta 153 que Agustín plantea ante el vicario imperial dos posiciones sobre el tema, insistiendo sólo en que los obispos no se equivocan en principio al interceder pidiendo clemencia en casos de importancia capital. Al contrario de algunos estudiosos que ofrecen interpretaciones de la correspondencia entre Agustín y Macedonio, no veo evidencias de que Agustín se dejara acobardar por este u otro oficial imperial. El rechazo de Agustín a imponer sus propios puntos de vista sobre Macedonio es producto, por el contrario, de su apreciación de la ambigüedad moral inherente a la cuestión sobre la pena capital. La solución que ofrece Agustín a Macedonio y a otras autoridades civiles con respecto a la ética política elude tanto el dogmatismo como el relativismo moral. Descansa, por el contrario, en la propia capacidad del oficial público para lo que Agustín llama “verdadera piedad” –la disciplina de permitir que el horizonte ético de alguien se amplíe por su amor a Dios más allá de una exclusiva preocupación por asegurar los beneficios temporales de la sociedad.

Quiero concluir admitiendo que existen problemas inherentes a la teoría de la formación de la conciencia política de Agustín tal y como la he presentado. Si la fe, la esperanza y la caridad deben convertirse en medios en la sociedad cristiana para repensar los conceptos de justicia y prudencia, uno se debe preguntar cuánto tiempo se necesita antes de que los obispos asuman el derecho a determinar el contenido de la fe, la esperanza y la caridad. La sombra de este problema aparece hacia el final de la epístola 155, cuando Agustín felicita a Macedonio por su persecución de los donatistas⁴⁸.

⁴⁸ See Augustine, ep. 155.17.

Al mismo tiempo, creo que es importante recordar que Agustín en ningún modo asigna un papel particular a los obispos para definir soluciones doctrinales a cuestiones sociales o políticas. Como obispo, Agustín tomó posiciones claras en un gran número de asuntos de ética social. No obstante, una enseñanza eclesial definida sobre cuestiones sociales, que pueda ser impuesta a los estadistas católicos como una cuestión de conciencia, se sitúa más allá de su horizonte eclesial. Más bien, la lógica fuerza de sus cartas a Macedonio se mueve en la dirección de guiar al vicario imperial en el desarrollo de su propia, autónoma, conciencia política bajo la influencia de la gracia.

Al mismo tiempo, creo que la insistencia de Agustín en la epístola 155 (una insistencia esbozada en la carta 138) de que aquellas virtudes políticas sólo son reales cuando son transformadas por una verdadera piedad se eleva contra la afirmación aún presente en nuestros días de que él anticipa la aparición de una razón política secular. La ética política fuera de las asunciones de la fe cristiana no podrían sostener la atención de Agustín por mucho tiempo. Es verdad que él juzgó algunos estadistas romanos capaces de ejercitar un mínimo de virtud, de poner entre paréntesis el propio interés lo justo para realizar ocasionalmente algunas obras virtuosas. No obstante, no creyó que la “virtud pagana”, enraizada como lo estaba en una razón autónoma carente de la gracia, fuera duradera; ni siquiera que pudiera ser nunca paradigmática.

Para Agustín, sólo la religión cristiana ofrece concepciones de fe, esperanza y caridad capaces de guiar la ética política al servicio del bien común. En este caso no propugna un acercamiento religiosa o filosóficamente plural en el que la estricta adhesión a los principios cristianos es sacrificada en la búsqueda de un consenso político aceptable por todas las partes, cristianas o no. Más bien, Agustín fue políticamente realista, en el sentido en que no pretendió que el punto de vista cristiano prevaleciera en la esfera política de la sociedad del imperio romano tardío. Sin embargo, apremió a los oficiales públicos cristianos a gobernar con la sabiduría de Cristo haciéndose cada vez más como Cristo a través de la puesta en práctica de la fe, la esperanza y la caridad cristianas. La medida en que puedan realizarlo señalará la medida en la que el cristianismo pueda tener un impacto sobre la moralidad de la sociedad civil.

En conclusión, el intercambio epistolar entre Agustín y Macedonio (y Marcelino) muestra que Agustín enfatiza más el hecho de la conversión de los líderes políticos cristianos hacia la profundización de la fe, la esperanza y la caridad, que el hecho del influjo directo de los obispos sobre las decisiones que deben tomar los líderes políticos. El papel del obispo, según él, es formar la conciencia del oficial público a través de la enseñanza de la

doctrina cristiana. Pero Agustín también muestra en esta correspondencia una simpatía por los problemas que los oficiales públicos cristianos afrontan para mantener la paz, la prosperidad y el orden públicos y en hacer respetar leyes justas. También comprende el contexto políticamente plural en el que estos oficiales deben gobernar. Aun cuando el cristianismo era la religión oficial del imperio romano, los principios morales cristianos estaban lejos de ser universalmente aceptados como base de gobierno. Agustín responde a estas dificultades que se presentan a los estadistas cristianos recurriendo al diálogo filosófico y teológico con ellos. Muestra respeto hacia sus argumentos incluso cuando no siempre está de acuerdo con ellos. Es consciente de que los obispos deben cultivar la estima e incluso, sí, la amistad con los oficiales públicos cristianos. Evita, por tanto, el uso de expresiones violentas en su discurso eclesiástico que seguramente constituyó una gran tentación para él, como seguramente ocurre a los obispos en nuestros días.

ROBERT DODARO, OSA.

Presidente del Instituto Patrístico Augustinianum de Roma.

El Concilio Vaticano II y el estudio sistemático de la Teología

Antes de hablar del estudio de la Teología desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, permitan una aproximación anecdótica y, al mismo tiempo, de fondo. Se necesita un cierto valor para concebir un libro como el que a finales de los años sesenta del siglo pasado, con la reciente celebración del concilio Vaticano II al fondo, planeaba José María Gironella, «100 españoles y Dios». Preguntar a cien españoles conocidos, famosos, algunos de renombre mundial –científicos, artistas, filósofos, novelistas, cantantes, pintores, políticos, etc.–, si creen en Dios, si creen que Cristo es Dios, si creen en otra vida, etc., y conseguir que respondan y contesten con sinceridad a estas preguntas íntimas, no es una empresa fácil. Un texto así nos introduce en los temas medulares de la Teología. Pero anecdótica resulta, por estrafalaria, la respuesta que Salvador Dalí daba a otra de las preguntas de la encuesta: ¿Cree usted que el Concilio Vaticano II ha sido eficaz? El genio de Cadaqués comentaba: “Íntimamente no soy partidario del Concilio, pero por razones propias de mi estructura jesuítica lo defiendo”¹.

No tanto por razones de mi estructura jesuítica, sino por haber dedicado unas cuantas horas de estudio a la 21 asamblea ecuménica de la Iglesia católica me atrevo a proponer unas reflexiones fragmentarias sobre el estudio de la Teología sistemática. Hace ya algunos años los decanos de Teología de España y Portugal fueron consensuando unos planes de estudios bastante convergentes. Que esto fuera posible, se debe seguramente al hecho de que se puede detectar una síntesis doctrinal que presta su inspiración a los mismos documentos conciliares. En su día, el P. A. Antón presentó la eclesiología como nuevo centro de perspectiva en el estudio de la Teología, pues no en vano, y se juzgue como se juzgue, el Vaticano II ha sido “el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”, según la fórmula casi tautológica acuñada por K. Rahner². Ahora bien, si el tema eclesiológico había impreg-

¹ JOSÉ MARÍA GIRONELLA, *100 españoles y Dios*, Barcelona 1969, 180.

² A. ANTÓN, El tratado “De Ecclesia” nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología: *Gregorianum* 50 (1969) 651-687.

nado toda la doctrina conciliar, sin embargo no se puede perder de vista el aspecto más hondo y perdurable del legado doctrinal del Concilio Vaticano II que consiste en proponer el misterio de Cristo como hilo conductor de la Teología.

Si las constituciones sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y sobre la revelación, *Dei Verbum*, configuran el centro de unidad de su reflexión teológica, su núcleo gira en torno al principio hermenéutico más genuino presente en la Teología de los Padres: centrar su reflexión en torno al *mysterium Christi* en las diversas etapas de su realización en la historia de la salvación. *Mysterium Christi e historia salutis* A la luz de una visión trinitaria de la historia de la salvación el misterio de Cristo se propone en ambas constituciones como la plenitud de la revelación y su continuación en la Iglesia en cuanto comunidad de creyentes, nacida de la escucha de la Palabra de Dios con el encargo de estar al servicio de esa Palabra, y celebrar los Sacramentos de la vida, haciendo presente el Evangelio de la salvación en el mundo hasta la consumación escatológica, conforme a las líneas maestras de la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, y de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, respectivamente. Esta perspectiva de fondo –*mysterium salutis-sacramentum mundi*– determina el puesto de los distintos tratados en el sistema de los estudios teológicos. Cualquier plan de estudios que quisiera ser fiel al espíritu y la letra del Concilio Vaticano II debe tomar en consideración estos postulados, sintetizados magistralmente en el título de la Relación Final del Sínodo extraordinario de Obispos (de 1985) que quiso conmemorar los veinte años de su clausura: La Iglesia (LG) a la escucha de la Palabra de Dios (DV) celebra los sacramentos (SC) para la salvación del mundo (GS).

El sistema teológico adolece –al igual que otras disciplinas científicas– de un gran pluralismo de materias, problemas y métodos. Docentes y estudiantes se lamentan de que los planes de estudio están sobrecargados, al tiempo que se produce una cierta tendencia hacia la especialización. Al comienzo del *curriculum theologicum* se experimenta con más intensidad la tensión dialéctica de este pluralismo de materias y métodos. El principio hermenéutico citado –centrar la reflexión en torno al *Mysterium Christi* en toda su realización histórica– permite reorganizar las distintas disciplinas en torno a esa dimensión histórico-salvífica que da unidad a la Teología. Así se comprende el valor específico de las disciplinas de índole bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento), en primer término, así como el apoyo que tanto la Teología fundamental como las materias históricas prestan al desarrollo de la teología sistemática que se debe proponer en el ciclo institucional básico de Teología. Recorramos entonces sus núcleos:

1) Toda la economía de la revelación y salvación tiene en el misterio de Cristo su centro de unidad y punto de convergencia. Así las cosas, el tratado de Dios Uno y Trino y la Cristología perfilan el corazón de una perspectiva económica asentada sobre la centralidad del misterio de Dios manifestado en Cristo Jesús.

2) Un segundo círculo concéntrico hacia afuera, prolongando la historia de la salvación, nos sitúa ante el *mysterium ecclesiae*. La Iglesia es continuación del misterio de Cristo que se ha instalado en la historia humana, para ser pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. El tratado de Eclesiología se sabe en profunda continuidad con la Pneumatología y con la Cristología, pues la Iglesia ha nacido de la doble experiencia de la Pascua y de Pentecostés. El Hijo y el Espíritu Santo son –en la terminología de S. Ireneo– las dos manos del Padre. En el despliegue histórico de la Iglesia, *creatura Verbi* y *sacramentum salutis*, se inscribe la vida de la institución eclesial, su interioridad litúrgica y su espiritualidad, su estructura canónica y las diversas formas de la única vocación cristiana, con la cristalización de un pensamiento teológico-moral, que se plasma también en una misión y en un compromiso social.

3) La Iglesia no tiene su origen en la simple intención del Jesús histórico, sino en todo el acontecimiento de Cristo; el misterio de la Iglesia converge en el misterio de la encarnación. En la sacramentalidad del misterio de Cristo se funda la sacramentalidad del misterio de la Iglesia. En esta perspectiva histórico-salvífica la sacramentalidad de la Iglesia es el fundamento de un tercer círculo concéntrico que comprende la teología de los sacramentos en su dimensión cristológica y eclesial. Cristo es el sacramento primordial del plan salvífico de Dios; los sacramentos son no sólo medios de gracia, sino *actualizaciones* de la obra salvadora de Cristo mediante su Espíritu, y al mismo tiempo, *actuaciones* y actualizaciones de toda la Iglesia. Cristo-Iglesia-sacramentos-virtudes: son los ejes que articulan el avance sistemático de la Teología.

4) El cuarto círculo concéntrico de este desarrollo sistemático de la Teología lo constituye la Antropología teológica: siendo Cristo el centro de unidad de esta visión teológica el plan de salvación comienza con la creación en Cristo; el hombre histórico se halla ya elevado al orden de la gracia, y la teología de la gracia tiene una dimensión cristológica y eclesial. Completando los artículos del Símbolo de fe, la perspectiva antropológica –con las cuestiones clásicas del pecado y de la justificación–, se deja prolongar en la teología de las realidades del más allá, la escatología cristiana, que introduce la dimensión humana de la muerte y el final absoluto de la humanidad en la parusía de Cristo como el evento consumidor de la historia.

Todavía habría que hablar de los métodos de estudio, al socaire de las disposiciones del decreto sobre formación sacerdotal, *Optatam totius* (13-18), cuya intención última puede quizás sustanciarse en el triple ideal que presidió el esfuerzo de renovación teológica promovido por la Escuela de Tubinga: el principio de la eclesialidad, el carácter científico de la Teología, y su apertura a las cuestiones contemporáneas³. Efectivamente, el estudio de la teología, ayer, hoy, y siempre reclama una sutil alquimia que sepa aunar *pietas, eruditio, iustitia*. Quisiera concluir con dos reflexiones acerca de la naturaleza de la teología:

1. En primer lugar, recurriré a Martín Lutero. En 1518, cuando aún era fraile agustino escribió como ejercicio académico para la Controversia de Heidelberg aquellas tesis que han puesto las bases de la llamada teología de la cruz: “No puede llamarse en justicia teólogo al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado... Sino, mejor a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz... de tal manera que no basta ni aprovecha a nadie el conocimiento de Dios en su gloria, si no se le conoce también en la humildad y en la ignominia de la cruz”⁴.

2. En Teología no se trata primariamente de lo que se dice de Dios, ni siquiera de lo que la fe dice de Él, sino de lo que Él mismo dice de sí en el momento que se manifiesta, y por tanto de Dios mismo. Me sirvo para concluir de las palabras añejas del místico S. Juan de la Cruz: “Y este es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios; conocer los efectos por su causa y no la causa por sus efectos, que es conocimiento trasero y esotro esencial”⁵. En suma: que la teología consista en pensar rigurosa, metódica, sistemáticamente, a Dios como es en sí y como salvador de todo, que Cristo es el Sí de Dios a la humanidad nuestra (2 Cor 1, 19), eso es lo que legitima y da grandeza a la Teología.

D. SANTIAGO MADRIGAL,
Decano de la Facultad de Teología de la
Universidad Pontificia de Comillas

³ W. KASPER, «Situación y tareas actuales de la Teología sistemática», en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 13ss.

⁴ M. LUTERO, *Obras*, edición preparada por T. Egidio, Salamanca 1977, 82.

⁵ *Llama de amor viva*, canción 4, n. 5, en: *Obras completas*, Madrid, 1989, 860.

Yo estuve allí...

Sí, yo estuve allí. Nadie me lo ha contado. Lo he visto con mis propios ojos y lo he oído, como decía aquél, con mis castas orejas. Yo estuve allí el 19 de mayo de 1967, “en la pequeña fiesta que hoy después de cena –así se lee en el Diario para esa fecha– han organizado los de la Provincia para celebrar la afiliación de Valladolid a Comillas –(ya se sabe a qué se refería)– y que ha resultado lo que siempre en tales ocasiones. Una juventud que se siente con poderes de crítica, aunque le falten los elementos esenciales para emitir un juicio. Se entabló -prosigue el Diario- discusión sobre las clases y una vez más se confunden los términos: se reduce la teología a una pura especulación, sin percatarse de que sus criterios lo son de la Escritura, la tradición y los concilios. A la larga se dejan notar muchas cosas, y entre otras el miedo que tienen a que alguien les diga la verdad a la cara. No obstante, a pesar de mi temor por ellos continuaré reclamándoles el orden y piensen lo que les plazca, intentaré clarear sus horizontes de comodidad”. Unos meses antes, el 9 de febrero de 1967 se leía una nota al final: “Ha llegado Paciano con la ‘Pro-Memoria’ para la agregación de Valladolid a Comillas”.

Quizá ni los términos estaban muy claros ni los tenía claros tampoco la institución a que se dirigía, pero sí había claro un objetivo: que el Seminario Mayor Agustiniiano de Valladolid se convirtiera en un auténtico Estudio Teológico Agustiniiano y que fuera su rango de nivel superior, que cuanto ya ostentaba de hecho en sus prestigiados profesores y en sus alumnos, lo revelara y lo mostrara también en la posibilidad de titulación.

Yo estuve allí, sí, y allí apareció una hoja, de puño y letra, que llevaba por título “**ABAJO LAS MÁSCARAS**” y que pretendía convertirse en libro, aunque luego fue sólo unas conferencias cuyo rastro se ha perdido. Pero sí me interesa recoger aquí aquel breve esquema:

Prólogo: –Hipocresía, farsa, medias tintas, miedos a una formación completa, humana, cristiana y religiosa. –Desilusión, desencanto, insatisfacción y deserción consiguiente. –Valorar lo positivo y fundamentar.

I. *Cosas, no personas:* Todo cosificado, dan cosas o prestan servicios, no entrega de la persona, se tiene miedo. –Las leyes con cosas y sobre ellas...

II. *Evadirse no, arriesgarse.*

III. *Lo corporal no, el cuerpo* (abajo borrado, *lo carnal no, la carne*).

IV. *Sí a la sensibilidad.*

V. *Sí al amor*

VI. *Sí a la libertad*

VII. *Sí a la razón*

VIII. *Sí a lo cristiano*

IX. *Sí a lo religioso*

X. *Gracias, soy persona.*

Conclusión: Ésta era la ganancia y lo que quería el Concilio. Citar por ahí.

¿Habría otro modo? ¿Se podría vivir mejor y habría métodos distintos para llegar a la profundidad del ser humano? ¿Era necesario continuar con los mismos contenidos y echar vino nuevo en odres viejos? ¿El Concilio no quería otra cosa? ¿No había dicho Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, que “*la antigua historia del samaritano ha sido el paradigma de la espiritualidad del Concilio?*”. ¿No se nos había pedido una “metanoia”, un cambio de mentalidad y que fuera en vertical y en horizontal? ¿No se nos abrió el camino y ése era precisamente el Cristo-vía y era vía en cuanto “homo”? ¿Se necesitaba más método y mejor? Y entonces ¿por qué se volvía la vista atrás y se apelaba de nuevo al “Theos” y no al “Custos”?

¿No se nos dijo: “*Somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia* (GS. n.55)?”. ¿Acaso en la clausura del Concilio Vaticano II no no resumió Pablo VI toda la tarea en aquellas palabras: “*Y si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro del Cristo* (cf. Mt 25,40), *el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos además reconocer el rostro del Padre celestial: **Quien me ve a mí** –dijo Jesús– **ve también al Padre (Jo. 14,9)**, nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico, tanto que podemos afirmar también que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre?*”. He aquí el programa.

Aún hoy me duele el Concilio, porqu lo viví en propia carne y su última expresión parecía el mejor principio de todo un nuevo pensamiento, que era antiguo, y de una mentalidad que estaba ya en la más arraigada y profunda vena agustiniana. “*¿Estaría entonces destinado este Concilio –añadía el Papa Pablo VI–, que ha dedicado al hombre principalmente su estudiosa atención, a proponer de nuevo al mundo moderno la escala de las liberadoras y consoladoras ascensiones? ¿No sería, en definitiva, un simple, nuevo y solemne*

enseñar a amar al hombre para amar a Dios?”. ¿No se convierte en “*una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios, ‘de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir?’*” (S. Agustín, Solil. I, 1,3 PL 32,870).

El Concilio fue, pues “*un solemne acto de amor a la humanidad*”, y Pablo VI concluirá, con un grito de alegría, que “*hemos aprendido a amar más y a servir mejor a la humanidad*”, que hemos “*aprendido a amar al hombre de hoy tal cual es*” (PABLO VI, Alloc. 7-XII-1965, BAC, 819; cf. José MORÁN, *El hombre y los valores humanos en el concilio Vaticano II*, en *Archivo Teológico Agustiniiano*, I,1-2(1966), pp. 87-114). ¿No suena bien en nuestros oídos y en nuestra vida esta melodía de amor? y ¿no duele todavía hoy a muchos esa resonancia avasalladora?

Sí, yo estuve allí y aún me siguen doliendo esas palabras, porque las leo diariamente en mi dulce caminar por la senda de San Agustín. Y estuve allí el 22 de mayo de 2008 en el Acto Conmemorativo del XL Aniversario de la fundación del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Y estaban todos, o casi todos, aunque ya muchos descansan tras la batalla en la paz del Señor, augurando desde la otra orilla, que encontremos –o encuentren– el camino para que sus pasos no conduzcan a ninguna parte, y otros no han podido sonreír al acto. Había cambiado todo el exterior, se “había adaptado a los tiempos” la estructura y se seguía adaptando, se “aggiornaron” las vestimentas, se apreciaban las diferencias, siempre necesarias, con “collar” unos, los más conspicuos, con corbata otros, de acuerdo a rangos y con traje entrecortado quienes, para no distinguir, se mezclan.

Y hablaron todos los que ocupaban la mesa presidencial. Sería largo expresar el contenido. Sí sabemos que lo hizo el Director del Estudio Teológico Agustiniiano, quien apeló al número cuarenta en la Biblia para fundamentar y engarzar la celebración de los XL Años, pero a los cuarenta, comentaría Agustín de Hipona a veces, le faltan diez para cincuenta y esos diez serían los diez mandamientos y éstos se reducen al final a dos, en los que se incluye un tercero: Dios, el prójimo y tú o yo mismo, como quieras. Tal vez fuera el camino y acudió a la historia, pero en breve, porque habría alguien que la explicitaría mucho más.

Augurio y bienvenida a la Teología, cediendo la palabra al Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, quien implicó la teología y sus métodos en círculos concéntricos en torno a las Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II, yendo a parar sea en cristología, sea en la eclesiología, con apertura global y ecuménica con sus Decretos correspondientes, tan mimado como es hoy el diálogo intercultural o el diálogo

interreligioso. Pueden ser muchos los círculos, pero la elección es de cada Facultad o de cada Universidad, o diría más, casi de cada profesor, manteniendo la línea en la que se desenvuelva. Porque, a continuación, el Decano de la Facultad de Teología del Norte de España, sede Burgos, apeló a esa misma teología, también para hoy y también post-conciliar, según ellos mismos y recurrió a Dios no como objeto, sino como sujeto de la teología, ampliando el tema en un horizonte de “noche oscura del alma”, donde la fe se hace presente para iluminar el sendero, en el que de Dios se puede decir todo y nada digno se puede decir de Él, o abocándose a una teología negativa, diciendo de Dios qué no es más bien que qué es, o a una teología apofáxica, quedándose sin palabras...

La palabra se alargaba en la historia del Estudio Teológico Agustiniiano con el Presidente del Patronato, recordando, sobre todo, el espíritu misionero y la formación para la misión y las misiones, y se diluía, entrecruzada, en boca del General de los Agustinos, se hacía miel en los labios del Arzobispo de Valladolid y cerraba en “lo mejor aún queda por venir” del Arzobispo de Burgos y Gran Canciller de la Facultad de Teología del Norte de España, sede Burgos, clausurando con la anécdota las intervenciones y finalizando con “lo mejor queda aún por venir”. El coro Picolo pondría sus limpias, pulcras y melodiosas voces al servicio de canciones clásicas y modernas, todas con una exquisita referencia a cuanto se estaba celebrando.

Y en el aire vibraba una pregunta, en los rostros asomaba un misterio, mientras las manos se movían para aplaudir. ¿Los teólogos habían llegado al público? Sus disquisiciones, sus “círculos concéntricos”, o su “Dios como sujeto, no como objeto”, tenían algún significado para los oyentes? ¿Les interesaba realmente el hombre, o si se me permite ir más allá, siquiera el cristiano? ¿Habían entendido algo de lo que habían escrito para comunicarle? Pero además, ¿les interesaba realmente que lo entendieran? ¿No era equívoco al menos el camino tomado –la vía–? ¿No decían ellos que seguían el Concilio Vaticano II y que acudían a esa fuente? ¿No habría que cambiar el signo y el ritmo? ¿No era otro el camino, el método, la vía? ¿Por dónde nos guía el Maestro hacia la Verdad? ¿No es acaso a través de la humanidad, en la que se ha escondido la divinidad? ¿No es acaso “via” por “homo”? ¿No fue Pilatos el primer teólogo –y “¿qué es la verdad?”– y no se dio él mismo la respuesta para mostrársela al pueblo: “*Ecce homo*”, “*He ahí el hombre*”. Y ¿cómo estaba el hombre? Azotado, abofeteado, coronado de espinas, ensangrentado, “no había por donde cogerlo”, decía aquella señora cuando le preguntaron. “*He ahí el hombre*”: *llevad el hombre al extremo, situadlo ante el abismo, mostradle el precipicio, descubridle lo que es y lo que*

busca, entregádselo todo y en su borrachera total interrogadle: ¿Eres feliz? ¿Es ésa la verdad?

Creed en y a ese hombre, amad a ese hombre y esperad que crezca en la fe y en el amor, *porque ya la vida es un acto de fe, porque tenemos que amar para vivir, porque la esperanza es plaza fuerte con la fe y el amor. ¿No recuerdas la constitución “pística, filíaca y elpídica de la persona humana?”*. Y ¿no es cierto que el hombre vive de signos, de palabras, de símbolos, y que sus signos verbales y no verbales, sensibles, se convierten en puentes de lo visible a lo invisible? Y ¿qué son los sacramentos?

¿Acaso no es el amor la medida de la fe y no es la *inteligencia emocional*, hoy tan de moda, producto y fruto maduro del amor? ¿No se nos ha dicho que conoceremos a Dios en el amor del hermano y que el amor fraterno es la clave para ver y entender a Dios? ¿No habrá entonces que cambiar el camino, el “método”, para hacer que el hombre busque a Dios desde el amor a los hombres, sus hermanos? ¿No es cierto que al final no se nos preguntará qué creímos o en qué creímos, sino qué amamos o qué hicimos con el amor, ya que únicamente prevalecerá o subsistirá el amor?

¡Qué triste ¿no?! En teología se nos ha hablado –y se nos habla aún– de todo, menos del amor. Y sólo por él y por su medio puede entenderse la fe, que no es en una cosa ni siquiera en una verdad, o en “verdades”, son una persona y cuyo contenido se derrama en el misterio de esa misma persona. Y al santuario de la persona se ingresa por el camino del amor y sólo por el y con él, amando y siendo amado, se crea la telaraña de la relación interpersonal, que es “*comunió*n”, “yo y tú”, que es “*ecclesia*”, *persona total* “*Cristo total*”, *que se ama a sí mismo*”. Y en la persona cuando un miembro se duele, le duele a todos los demás y todos a una gritan, a través de uno de ellos, para que desaparezca el dolor, pero juntos, siempre juntos, no separados. ¿No debe suceder igual en la sociedad, cuando ésta es una “*sociedad de amor*”, una “*compago unitatis*?” Quizás los términos suenan hoy de otra manera, y sea la solidaridad la palabra adecuada, pero ésta carece de sentido, si falta el aglutinante, que es el amor.

Mas Dios es amor y solamente a través del amor podemos conocerlo a Él. Todos los caminos están abiertos a quien ama y ahí aprendemos que “*quien ama, no sufre y si sufre, ama el mismo sufrimiento*” y ahí conocemos que “*cantar es oficio de amantes o de quien ama*” y que la alegría es la hija legítima del amor, con cuanto ello comporta. Y además aprendemos que, amando al hermano, o porque ya lo es o para lo sea, descubrimos el secreto de Dios que es amor, pudiendo fácilmente apreciar aquel “*ama y haz lo que quieras*” y “*ama y di lo que quieras*”. San Agustín sonrío y nos mira agradecido: Volved vuestra mirada al interior y descubrid que Dios es amor

y que quien ama, ama por amor, y que ese amor es Dios, y sólo a través del amor y amando conoces y conocerás a quien lo es. Y entonces entiende uno que la globalización entra en la mirada ecuménica del amor.

He revisado la Guía Académica y he enfrentado muchas Guías Académicas y he constatado que en filosofía se habla de emociones y sentimientos, de persona y de personalidad y de temas afines y más profundos en psicología, pero en teología hay revelación, hay Escritura, hay moral y hay los temas de siempre, abordados con la mirada fija en determinadas historias. Faltan las vivencias, los hechos *-facta, non lingua; cor non verba-*, el corazón, eso que todos los días se vive y que suele ingresar en los volúmenes de las inteligencias privilegiadas. Y la esencia del cristianismo, el amor, brilla por su ausencia y ¡qué difícil es conocer a Dios, partiendo de Dios a quien no conocemos! Me dirá usted: No hable de amor, hable de “caridad” o de “*dilectio*”, y Agustín nos diría que también Jesús le dijo a Pedro: “*Pedro, ¿me amas?*” (*Amas me, no, Diligis me?*, y además que “*tempora habent verba opportuna*”).

Enfrascados en discusiones estériles, olvidamos con frecuencia que Dios es amor y que sólo el amor nos permite conocerlo, que es necesario llegar al conocimiento de Dios por medio del amor a nuestros hermanos, los hombres. Y ¿qué es el amor? “*Mi amor es mi peso, por él soy llevado doquiera vaya*”. ¿Lo recuerdas? Tú ya lo sabes. Yo estuve allí, pero hoy estoy aquí para decirte que mires la teología como una “*teofilia*”, no como “*amor de Dios*”, sino como “*Dios es amor*”. Todo cambiará. ¡Hasta las verdades se harán amorosas! Prueba y verás.

Dr. JOSÉ MORÁN FERNÁNDEZ
Santibáñez de la Isla (León)

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (III/B)

6.5. *El significado de flagrantēs*

Flagrantēs es una forma verbal de participio de presente. Hay que darle, pues, un sentido activo y un valor de presente, que refleje la contemporaneidad con el verbo regente, *obseruetis*. El legislador, más que ordenar algo, hace una constatación: los siervos de Dios *flagrant bono Christi odore*.

Flagrare significa arder, inflamar, en sentido literal y figurado. En latín el verbo rige ablativo de medio. Lo que va en ablativo es lo que hace arder. Alguien *flagrans amore* es alguien al que el amor hace arder, alguien profundamente enamorado. En este contexto aparece muy frecuentemente en las obras agustinianas el sintagma *flagrare caritate/amore/dilectione*¹.

¿Cabe este significado en la frase de la Regla que nos ocupa? En principio es, al menos, posible. Es cierto que el ablativo regido por el verbo es aquí «olor», pero no hay que olvidar que el amor aparece mencionado poco antes: «... observar todo esto con amor (*dilectione*)». Si es ese amor el que convierte a los siervos de Dios en «enamorado de la belleza espiritual», ese mismo amor es el que los hace enamorarse «del buen olor de Cristo». Tenemos dos frases conceptualmente paralelas, con la oportuna *variatio* literaria: *amatores/flagrantēs*. Tanto el *amare* como el *flagrare* son consecuencia de la *dilectio*. Si ello es verdad, nada impide traducir aquí *flagrantēs* por enamorados o, para variar, enardecidos por el buen olor de Cristo.

¹ Cf. *Sol.* 1,22; *mor.* 1,22; 1,64; *Gn. adu. Man.* 2,32; *uera. rel.* 89; *util. cred.* 1; *s. dom. m.* 1,54; 2,35; *diu. Qu.* 66,6; *c. Faust.* 22,43; 22,53; *c. Sec.* 24; *Trin.* 2,28; etc.

6. 6. *El buen olor de Cristo*

El meollo de la cuestión está ahora en averiguar en qué piensa el santo al referirse al buen olor de Cristo. Es obvio que no se trata de ningún olor físico². Como ya indicamos, aunque algunos autores lo relacionan con el culto –olor de los sacrificios–, derivando de ello la autoofrenda sacrificial a Dios de los siervos de Dios, la mayoría piensa en el buen nombre, en la fama de santidad de los siervos de Dios³ individual y comunitariamente, deduciendo de ello la necesidad del buen ejemplo y, paralelamente, la dimensión apostólica de la vida monástica. Pero estos planteamientos no aportan solución al problema planteado: en realidad hablan más bien del buen olor de los siervos de Dios, no específicamente del buen olor *de Cristo*, que ellos aspiran y que ellos desprenden.

Un criterio adecuado para averiguar el pensamiento del obispo de Hipona en cualquier texto de su obra consiste en descubrir el pasaje bíbli-

² S. 112,4: «nullum in illo temporalem odorem quaesiimus: perfudit eum quaedam mulier pretiosissimo unguento, domus illa odore completa est: sed nos ibi non fuimus; ecce non olfecimus, et credidimus».

³ ¿Cuál es, según san Agustín, el *buen olor de Cristo* de que habla san Pablo? En relación con 2 Cor 2,15-16, es frecuente leer que, para el santo, el buen olor de Cristo es la buena fama de los cristianos. Es verdad, así lo afirma él. Pero su pensamiento es bastante más complejo. Unas veces refiere ese buen olor a personas, otras a su expansión, y otras a determinados modos de comportarse. En ello no hay que ver ninguna falta de coherencia. De una parte, hay que tener en cuenta que se trata siempre de comentarios circunstanciales que dependen mucho del tema que está tratando; de otra, que sus respuestas obedecen a perspectivas diferentes, recogidas todas en este texto: «El Apóstol nos enseña que el buen olor se halla en la buena fama de los cristianos que viven santamente» (c. *litt. Parm.* 2,10,22). Con referencia a ese buen olor, el santo contempla, pues, quiénes poseen el buen olor (sujeto: los cristianos), qué desprende en ellos ese buen olor (origen: la vida santa), y qué consecuencias se siguen (difusión: la buena fama), sin tener reparo en servirse del verbo «ser» en cada aspecto.

¿Quiénes son, entonces, ese “buen olor”, en el sentido de que lo desprenden (en. *Ps.* 44,22; en. *Ps.* 80,14)? En 2 Cor 2,15, san Pablo usa la primera persona del plural: «somos». Un “somos” que, según los diferentes textos, san Agustín concreta en los cristianos (c. *litt. Parm.* 2,10,22), en Pablo mismo (s. 273,5; en. *Ps.* 90,2; *Io. eu. tr.* 50,7;), en el conjunto de los apóstoles (s. 273,5,5; c. *adu. leg.* 2,11,37; c. *Iul.* 3,23,53; *praed. sanct.* 20,41), en los fieles todos, los santos, los elegidos, la Iglesia entera (en. *Ps.* 21,2,2; 44,22), los católicos en contraste con los herejes (en. *Ps.* 80,14); los mártires (s. 273,5,5); Cipriano (S. 312,3,3; 313 C,2). A su vez, lo que en estos diversos sujetos desprende el buen olor de Cristo es, según los casos, la vida entera de Pablo que actúa santamente (*Io. eu. tr.* 50,8; en. *Ps.* 44,22); la vida santa (ep. 48,4); la vida santa sin pecados (en. *Ps.* 37,9); la veracidad y sinceridad católica, frente al dolo y engaño de los herejes (en. *Ps.* 80,14); la belleza de las buenas obras (en. *Ps.* 90,2); la defensa de la gracia (ep. 186,12,39); el buen uso de la gracia de Cristo (c. *Iul.* 3,23,53); la bondad que lleva a la alabanza del Señor (*Io. eu. tr.* 50,7); la caridad (ep. 140,22,55); las cualidades morales (ep. 27,2); la enseñanza, vida y muerte de san Cipriano (s. 313 C,2), etc. Por último, el santo indica que el buen olor se identifica con la buena fama porque produce esa buena fama (*Io. eu. tr.* 50,7; *op. mon.* 28,36; ep. 48,4; cf. también s. 273,5,5; *Io. eu. tr.* 31,11).

co que le inspira, dando por hecho que existe. Al respecto son dos los textos que nos salen al paso, ya aludidos: 2 Cor 2,15 (*Somos para Dios el buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden*) y Ct 1,3 (*Correremos tras el olor de tus perfumes*). El primero de ellos, que los comentaristas de la Regla asumen que subyace en la frase agustiniana, menciona explícitamente el buen olor de Cristo; en el segundo, al que sólo L. Cilleruelo –que sepamos– ha hecho referencia, san Agustín descubriría también ese buen olor de Cristo. En efecto, de una parte, en línea con la tradición eclesial, el santo ve simbolizado a Cristo en el esposo del Cantar de los cantares; de otra, el olor que desprende es un olor bueno, agradable, olor de perfumes; por último, el «correr» del texto del Cantar se compagina bien con el «estar enardecido», «arder en deseos de», significado de *flagrare*. Se trata de dos textos que el santo asocia más de una vez. Una de ellas en la obra *El trabajo de los monjes* y otra en el *Comentario al Salmo 37*. Mientras en este último texto el santo se dirige en general a todos los cristianos, en el primero se dirige específicamente a monjes.

El comentario al salmo, que posee una estructura básicamente similar a la de la Regla⁴, lo comentamos ya poco antes. Examinemos, pues, el otro texto. Hacia el final de la obra san Agustín dirige una cálida exhortación a los monjes, que comienza de esta manera: «¡Siervos de Dios, soldados de Cristo! ¡Así cerráis los ojos a las asechanzas del más astuto enemigo? Él trata por todos los medios de oscurecer con sus hedores vuestra buena fama, ese buen olor de Cristo (cf. 2 Cor 2,15-16), impidiendo que almas buenas digan: *Correremos tras el olor de tus perfumes* (Ct, 1,3) y así escapen de sus lazos»⁵. El santo continúa describiendo una serie de comportamientos de ciertos monjes que desacreditaban el propósito monástico, tan bueno y tan santo –dice– que querría que se extendiese por toda el África⁶. El texto, que presenta a los monjes santos gozando de buena fama, identificada explícitamente con el buen olor de Cristo, describe el

⁴ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 49-77. Otros textos son s. 273,5,5; en. Ps. 44,22.

⁵ *Op. mon.* 28,36: «O serui dei, milites Christi, itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui bonam famam uestram, tam bonum Christi odorem, ne dicant animae bonae: post odorem ungentorum tuorum curremus [Ct 1,4], et sic laqueos eius euadant, omni modo cupiens obscurare putoribus suis...». Sobre los lazos que tiende Satanás a los monjes, para que no eleven su vuelo a Dios, cf. también *Ep.* 48,2.

⁶ *Ib.* « tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeunt prouincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, uenditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificent; alii parentes uel consanguineos suos in illa uel in illa regione se audisse uiuere et ad eos pergere mentiuntur. Et omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis aut simulae pretium sanctitatis, cum interea in malis factis suis ubicumque deprehensi fuerint uel quo-

ingreso en la vida monástica como un «correr tras el olor de los perfumes de Cristo»⁷. A diferencia del texto paulino, que habla sólo del buen olor de Cristo, el texto del Cantar de los cantares hace referencia a sus perfumes que son los que desprenden el grato olor. El olor de Cristo es el que desprenden sus perfumes. Ahora procede, pues, tratar de descubrir cuáles son esos perfumes de Cristo.

P. Meloni ha estudiado la interpretación dada por los Padres de la iglesia, incluido san Agustín, de Ct 1,2 (*unguentum effusum nomen tuum*). Como ven en el esposo una figura de Cristo, entienden que es Cristo quien desprende ese *unguentum*, ese perfume en el que advierten un símbolo de la inmortalidad⁸. San Agustín se aparta de esa interpretación tradicional del *unguentum effusum*, viendo en ese perfume la buena fama de Cristo, extendida por el mundo entero⁹. Sin embargo, su interpretación del perfume a propósito de Ct 1,3 (*curremus post odorem unguentorum tuorum*) se sitúa en la misma línea del pensamiento patrístico.

Recordemos cómo en el *Comentario al salmo 37* el santo interpretaba el presente del *somos buen olor de Cristo* (2 Cor 2,15) en clave de futuro: para el cristiano es realidad escatológica; sólo es realidad presente en la esperanza, en el recuerdo del sábado eterno. Y se explica: en el presente el hombre tiene heridas que supuran y hieden (*computruerunt et putuerunt livores mei*). Por tanto, ese olor de Cristo sólo lo puede esperar para el futuro escatológico, una vez curada su naturaleza de todas sus heridas y hecha igual a la naturaleza humana de Cristo glorificado. Lo cual no quita que, gracias al Espíritu, posea ya de alguna manera ese olor que desprenden los perfumes del esposo y en pos del cual se propone correr como la esposa del Cantar de los cantares (cf. Ct 1,3). La naturaleza de esa posesión, por su asociación con el Espíritu Santo, se puede entender a partir de 2 Cor 5,5, en que san Pablo sostiene que se nos ha dado el Espíritu como arras, es decir, como anticipo de la futura inmortalidad.

Al texto comentado se pueden añadir otros, que cubren un amplio espacio cronológico. El primero lo tenemos en el último libro de las *Con-*

quo modo innotuerint, sub generali nomine monachorum uestrum propositum blasphematur, tam bonum, tam sanctum, quod in Christi nomine cupimus, sicut per alias terras, sic per totam Africam pullulare».

⁷ Entendemos que el impedir que almas santas digan: «Correremos tras el olor de tus perfumes» equivale a impedir que abracen la vida monástica, apartadas de ello por la vida poco ejemplar de determinados monjes.

⁸ P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di cantico 1,3*, Roma 1975. El título del libro es ya orientador.

⁹ Cf. *C. Don.* 37; *C. litt. Pet.* 3,6,7; *Io. eu. tract.* 51,1.

fesiones en el que el santo interpreta alegóricamente el relato de la creación. En el marco de esa interpretación, ve en las aguas que hay sobre este firmamento a los ángeles *inmortales* y *al abrigo de toda corrupción terrena*, que no tienen necesidad de la Escritura (el firmamento), porque ven siempre la faz de Dios y en ella leen lo que quiere su voluntad eterna. «Leen, eligen y aman. Leen siempre y nunca pasa lo que leen, porque, eligiendo y amando, leen la incommutabilidad misma de tu consejo». Pasan las nubes (los predicadores), como pasará todo, incluido el cielo (la Escritura), aunque siga extendido sobre los pueblos hasta el fin de los tiempos. Lo único que no pasará es la Palabra de Dios, que permanece para siempre. Esa Palabra se nos manifiesta ahora en el enigma de las nubes (los predicadores) y en el espejo del cielo (la Escritura), porque, aunque somos objeto del amor del Hijo de Dios, aún no se nos ha revelado lo que seremos. Esa misma Palabra nos miró a través de la rejilla de su carne y nos acarició y nos inflamó y corrimos «en pos de sus perfumes (cf. Ct 1,3)». Pero cuando se nos manifieste seremos semejantes a ella porque la veremos como es. Verla estará en nuestro poder, algo que aún no podemos¹⁰.

La rejilla del Cantar de los cantares (2,9) a través de la cual mira el esposo se convierte aquí en símbolo de la condición humana de Cristo, gracias a la cual se ha dado a conocer a los hombres¹¹. Esa misma condición humana la ve el santo como la mano con la que el Hijo de Dios acaricia al hombre; una condición humana bien perfumada, pues sus perfumes encienden en llamas a quien los percibe y le impulsan a correr en pos de ellos (cf. Ct 1,3). Lógicamente se trata de la naturaleza humana de Cristo glorificada –de ahí los perfumes–, que ha alcanzado ya la inmutabilidad propia del Hijo de Dios. En el texto agustiniano es significativa la conjun-

¹⁰ *Conf.* 13,15,18: «Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, inmortalis et a terrena corruptione secretae... *Vident enim faciem tuam semper (Matth 18,10)* et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et nunquam praeterit quod legunt. Eligendo enim et diligendo legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui... Transeunt nubes, coelum autem manet. Transeunt praedicatores verbi tui ex hac vita in aliam vitam. Scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur. Sed sed et *coelum et terra transibunt; sermones autem tui non transibunt (Matth. 24,35)*; quoniam et pellis plicabitur, et fenum super quod extendebatur, cum claritate sua praeteriet; *verbum autem tuum manet in aeternum (Isai. 40,6)*; quod nunc in aenigmate nubium et per speculum coeli (1 Cor. 13,12), non sicuti est apparet nobis; quia et nos quamvis Filio tuo dilectissimi, nondum apparuit quod erimus. Attendit per retia carnis, et blanditus est, et *inflammavit*, et cucurrimus post odorem eius (cf. Cant. 1,3). Sed cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1 Joan. 3,2) : sicuti est, Domine, videre nostrum, quod nondum est nobis».

¹¹ M. SIMONETTI, *Commento al libro XIII*, en Sant'Agostino, *Confessioni I: libri XII-XIII*, a cura di J. Fontaine... Milano 1996, p. 266-267.

ción adversativa «pero», que implica la contraposición de dos momentos: en el presente, tras habernos acariciado e inflamado la Palabra de Dios, nos hemos puesto a correr en pos de sus perfumes, pero, cuando se nos manifieste, seremos semejantes a ella; es decir, ya no correremos en pos de sus perfumes, porque, al ser semejantes a ella, estaremos en posesión de ellos. Mientras que ahora sólo nos es posible correr en pos de ella, porque nos llegan sus perfumes, entonces la podremos ver y cesará nuestro correr. La semejanza con él comportará la inmortalidad y el estar al abrigo de toda corrupción. Tales son los perfumes en pos de los que corremos, perfumes ya en posesión de los ángeles.

Otro texto nos lo ofrece el *Comentario al salmo* 90. En su exposición, el predicador llega al versículo 16: *Y le haré ver mi salvación*. Da por hecho que esa salvación es Jesucristo y se pregunta qué sentido tiene el anuncio, dado que ya fue visto en la tierra. La respuesta remite a su manifestación futura¹². El santo habla de un sublime espectáculo que es nuestro Señor Jesucristo: ver en condición excelsa al que fue visto en condición humilde, lo que conlleva verle como le ven ahora los ángeles en el cielo, es decir, en cuanto Palabra de Dios¹³. Es la promesa que Jesucristo mismo ha hecho a quien le ama: *Me mostraré a él* (Jn 14,21). Esta promesa impulsa al predicador a exhortar a sus oyentes con estas palabras: «Deseémosle y amémosle; ardamos (*flagremus*) en deseos de él, si somos su esposa. El esposo está ausente, tengamos paciencia: vendrá aquel que esperamos... Amémosle e imitémosle; corramos en pos de sus perfumes, conforme a las palabras del Cantar de los cantares: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* (Ct 1,3). Vino, pues; desprendió su perfume y su olor llenó el mundo». A continuación se pregunta de dónde vino ese olor; responde que del cielo y concluye con esta nueva exhortación: «Síguele al cielo si no es falsa tu respuesta cuando se te dice: Pon en lo alto tu corazón, tu pensamiento, tu amor, tu esperanza, para que no se *pudra* en la tierra¹⁴».

¹² *En. Ps.* 90,2,13 : «Et ostendam illi salutare meum. Nec hoc, fratres, breviter praeterendum est. Ostendam illi salutare meum: hoc dicit, Ostendam illi ipsum Christum. Quare? non est visus in terra? Quid magnum nobis habet ostendere? Sed non est visus tali visu, quali videbimus...».

¹³ *Ib.* «... Imo et nos (oculos) cordis habemus; sed per fidem adhuc videmus, non per speciem. Quando erit species?... Quidquid laboras, ad hoc laboras, ut videas. Nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est: et ipsum magnum visum hoc est, Dominus noster Jesus Christus. Ipse qui humilis visus est, ipse videbitur magnus, et laetificabit nos, quomodo videtur modo ab Angelis: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Joan. I, 1)».

¹⁴ *Ib.*: «Attendite qui hoc promisit, ipsum Dominum in Evangelio dicentem: *Qui diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum*. Et quasi diceretur ei, Et quid ei dabis qui diligit te? *Ostendam*, inquit, *meipsum illi* (Id. 14, 21). Desideremus, et amemus: *flagremus*, si sponsa

En este pasaje, el texto de Ct 1,3 aparece asociado a la promesa de Dios de mostrar su salvación, Jesucristo, y a la de Jesucristo mismo de mostrarse a quien le ame a él y al Padre. La promesa se refiere a poder verle en su humana condición gloriosa. De ahí que el predicador invite a desearle y a enardecerse por él, con amor de esposa que quiere encontrarse con su esposo. El ungüento que desprende el olor y que excita el amor es su condición excelsa, es decir, glorificada, que da razón de la recomendación última de poner en lo alto el corazón, el pensamiento, el amor y la esperanza. De nuevo, el correr en pos del olor de los perfumes de Cristo va asociado a la condición gloriosa de Cristo y a la esperanza. Es significativa también la motivación adjunta por la que se ha de poner el corazón en lo alto: para que no se pudra en la tierra, putrefacción que va acompañada de mal olor.

El *Tratado 26* del comentario al evangelio de san Juan, además de bien conocido, es iluminador para nosotros. En él comenta el obispo de Hipona las palabras de Jesús: *Viene a mí aquel al que el Padre arrastra* (Jn 6,44). Convencido de que quien arrastra es Jesucristo mismo, el santo se pregunta por qué prefirió decir *al que el Padre arrastra*. Y continúa: «Si hemos de ser arrastrados, seámoslo por aquel al que dice un alma enamorada: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* (cf. Ct 1,3)». Según su explicación, el Padre arrastra hacia el Hijo a aquellos que creen en el Hijo precisamente porque piensan que tiene a Dios por Padre. Al respecto, aduce el caso de Pedro, a quien el Padre arrastró hacia Jesucristo al revelarle que es el Hijo de Dios vivo (cf. Mt 16,16-17). El arrastrarlo no consistió sino en revelarle lo que era. Como explicación le sirve el ejemplo del niño al que se le muestran unas nueces: «Es arrastrado a aquello hacia lo que *corre*; se le arrastra con el amor, sin violencia física, con la soga del corazón. Si, pues, arrastran estas cosas que se cuentan entre lo que causa agrado y placer terreno cuando se manifiestan a quienes las aman, puesto que es verdad que a cada cual le arrastra lo que le resulta placentero, ¿no arrastra Cristo manifestado por el Padre? ¿Qué desea el espíritu con más fuerza que la verdad? ¿Para qué debe tener ávidas fauces –motivo para desear tener sano el paladar interior a fin de juzgar de la verdad– sino para comer y beber la Sabiduría, la Justicia, la Verdad, la Eternidad?».

sumus. Sponsus absens est, sustineamus: veniet quem desideramus. Tantum pignus dedit, non timeat sponsa ne deseratur ab sponso: non dimittit pignus suum.... Amemus, et imitemur; curramus post unguenta eius, quomodo dicitur in Canticis canticorum: *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1,3). Venit enim et olevit, et odor ipsius implevit mundum. Unde odor? De coelo. Sequere ergo ad coelum, si non falsum respondes cum dicitur, *Sursum cor, sursum cogitationem, sursum amorem, sursum spem; ne putrescat in terra*».

Pero esto se consigue de forma mejor, con más verdad y más plenitud en la vida futura. De hecho –sigue diciendo– aquí nos es más fácil sentir hambre –en el caso de que tengamos la sana esperanza– que saciarnos. «Por ello, después de haber dicho: *Nadie viene a mí si no lo arrastra el Padre que me ha enviado*, ¿qué añadió? *Y yo lo resucitaré en el último día*. Le pago con lo que ama, le pago con lo que espera. Verá lo que creyó sin haber visto; comerá aquello de lo que sintió hambre, se saciará de aquello de lo que sintió sed. ¿Cuándo? En la resurrección de los muertos»¹⁵.

El ser arrastrado, libremente arrastrado, por Cristo lo identifica el predicador con el correr en pos del olor de sus perfumes (cf. Ct 1,3). Esos perfumes los revela el Padre. Al revelarle como su Hijo, le revela como Dios y, por tanto, como Sabiduría, Justicia, Verdad y Eternidad, alimento de que tiene hambre el espíritu humano. Mas para poder tomar esos alimentos de forma plena ha de esperar hasta la resurrección de los muertos. Tenemos, pues, de una parte, la Verdad, Sabiduría, Justicia y Eternidad, y de otra, nuevamente la referencia escatológica y la esperanza.

Un último texto se halla en el *Tratado* 99, en el que el santo se enfrenta a un problema trinitario, referente a la igualdad entre las personas divinas. En ese contexto explica cómo se habla de sentidos en Dios, sin que ello implique que los tenga localizados en distintos lugares de su ser, puesto que en él es lo mismo oír que ver, etc. Y pone el ejemplo del espíritu humano, el hombre interior, al que, conociendo todo de idéntica manera, se anuncian todas las cosas por medio de los sentidos, cual cinco mensaje-

¹⁵ *Io. eu. tr.* 26, 5: «Quid est autem, *Pater quem traxerit*; cum ipse Christus trahat? Quare voluit dicere, *Pater quem traxerit*? Si trahendi sumus, ab illo trahamur cui dicit quaedam quae diligit, *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1, 3). Sed quid intelligi voluit, advertamus, fratres, et quantum possumus capiamus. Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, quia eum cogitant Patrem habere Deum: Deus enim Pater aequalem sibi genuit Filium: ut qui cogitat, atque in fide sua sentit et ruminat aequalem esse Patri eum in quem credit, ipsum trahit Pater ad Filium... Vide quia tractus est, et a Patre tractus est. *Beatus es Simon Bar-Jona, quia non tibi revelavit caro et sanguis, sed Pater meus qui in coelis est* (Matth. 16,16-17). Ista revelatio, ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur: et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est, «Trahit sua quemque voluptas»; non trahit revelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Quo avidas fauces habere debet, unde optare ut sanum sit intus palatum vera iudicandi, nisi ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, veritatem, aeternitatem? Ubi autem hoc? Ibi melius, verius ibi, plenius ibi. Nam hic facilius possumus esurire, et hoc si bonam spem habemus, quam satiari: *Beati enim, inquit, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, sed hic; quoniam saturabuntur* (Id. 5, 6), sed ibi. Ideo cum dixisset, *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum, quid subiecit? Et ego resuscitabo eum in novissimo die*. Reddo illi quod amat, reddo quod sperat: videbit quod adhuc non videndo credidit; manducabit quod esurit, saturabitur eo quod sitit. Ubi? In resurrectione mortuorum, quia *ego resuscitabo eum in novissimo die*».

ros del cuerpo. Así, cuando entiende, elige y ama la Verdad inmutable, ve la Luz de la que se dice: *Era la Luz verdadera* (Jn 1,9), y oye la Palabra de la que se dice: *En el principio existía la Palabra* (Jn 1,1); y percibe el olor del que se dice: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* (Ct 1,3), etc.¹⁶.

Lo que nos interesa aquí es advertir cómo el «correr en pos del olor de tus perfumes» lo identifica con entender, elegir y amar la Verdad inmutable. De nuevo el perfume que desprende el olor es la inmutabilidad, ahora referida a la Verdad¹⁷.

Los textos comentados presentan al cristiano –la esposa del Cantar– deseando correr en pos del olor que desprenden los perfumes de Cristo, su esposo. Esos perfumes aparecen vinculados en todos ellos a su condición divina o a su condición humana glorificada, poniendo de relieve algunos aspectos que le son propios: la incorrupción (*Coment. Sal. 37; Conf. 13*), la inmutabilidad (*Conf. 13; Tratado 99 ev. san Juan*), condición gloriosa (*Coment. Sal. 90*), la Sabiduría, Justicia, Verdad y Eternidad (*Tratado 26 ev. san Juan*).

Con referencia al cristiano, ese correr se identifica con la esperanza de poder ver a Dios (Cristo) un día cara a cara (*Conf. 13*), de que se le muestre en su condición gloriosa (*Coment. Sal. 90*), de tener acceso a su verdad inmutable (*Tratado 99 ev. san Juan*), y de participar de la Sabiduría, la Justicia, la Verdad y la Eternidad (*Tratado 26 ev. san Juan*). A otro nivel, se trata de la esperanza de llegar a ser lo que aún no se es, o sea, “como Él” (*Conf. 13*); de alcanzar la inmortalidad y estar al abrigo de toda corrupción como los ángeles (*Conf. 13*); de desconocer la putrefacción, propia de la tierra (*Comen. Sal. 37 y 90*) y, por tanto, la descomposición y el mal olor. Por ser justamente objeto de esperanza, estamos ante una realidad futura, que tendrá lugar tras la resurrección de los muertos (*Tratado 26 ev. san Juan*) y que se identifica con el sábado eterno, cuando se haya conseguido la salud plena (*Comen. Sal. 37*).

¹⁶ *Io. eu. Tr. 99, 4* «Nec mireris quod ineffabilis Dei scientia, qua novit omnia, per varios humanae locutionis modos, omnium istorum corporalium sensuum nominibus nuncupatur: cum et ipsa mens nostra, hoc est homo interior, cui uniformiter scienti per hos quinque veluti nuntios corporis diversa nuntiantur, quando immutabilem veritatem intelligit, eligit, diligit, et lumen videt de quo dicitur, *Erat lumen verum*; et verbum audit de quo dicitur, *In principio erat Verbum* (Joan. 1,9.1); et odorem capit de quo dicitur, *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1, 3)... ».

¹⁷ El santo concluye el relato de su ascensión en el libro séptimo de las *Confesiones* indicando que no llevaba consigo otra cosa que un recuerdo enamorado que anhelaba el olor de aquellos manjares que no podía comer todavía: «repercussa infirmitate redditus solitis non necum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem» (*Conf. 7,17,23*).

San Ambrosio afirma expresamente lo que san Agustín sobreentien- de. Del obispo de Milán son estas palabras, que el neófito Agustín pudo haber oído de su boca cuando escuchaba sus catequesis de preparación para el bautismo: «¡Cuántas son hoy las almas renovadas que, llenas de amor a ti, Señor Jesús, te dicen: *arrástranos tras de ti; correremos tras el olor de tus vestidos*, para aspirar el olor de la resurrección»¹⁸. El buen olor de los vestidos de Cristo es el olor de su resurrección. Hablar de la resurrección de Jesucristo equivale a hablar de su condición humana (su vestido) ya glorificada, liberada de todas las consecuencias del pecado que asumió, aun sin haber asumido el pecado, y dotada de incorruptibilidad, inmutabilidad e inmortalidad (cf. 1 Cor 15,54). Esa condición, cabe decir en nuestro contexto, es la que anhela vivamente alcanzar el siervo de Dios que corre “en pos del olor de sus perfumes”.

Aunque es tardío, cabe traer aquí un texto de la obra *La Trinidad*. Después de citar íntegramente 1 Jn 3,2, comenta el santo: “Según estas palabras, la semejanza perfecta tiene lugar en esta imagen cuando adquiera la visión perfecta”, y añade: “Aunque es posible aceptar que el apóstol Juan haya dicho esto también con referencia a la inmortalidad corporal. También en este aspecto seremos semejantes a Dios, sí, pero semejantes sólo al Hijo, el único de la Trinidad que recibió un cuerpo, en el que resucitó tras haber muerto y al que elevó al cielo”¹⁹. El siervo de Dios que corre en pos de los perfumes de Cristo, que anhela el buen olor de Cristo, no sólo desea contemplar su rostro divino, sino también participar en su propio ser de la condición de Cristo ya resucitado; es decir, desea verse liberado de todos los límites y miserias que sufre en su cuerpo en esta vida: del hambre, de la sed, del frío, del cansancio, de la rebelión del cuerpo contra el espíritu. En definitiva, desea verse libre de toda necesidad²⁰.

¹⁸ *De mysteriis*, 5,29: «Hoc est unguentum de quo et Salomon ait: *Vnguentum exinani- tum est nomen tuum, propterea adulescentulae dilexerunt te et adtraxerunt te* (Ct.1,2). *Quantae hodie renouatae animae dilexerunt te, domine Iesu, dicentes: Adtrahe nos post te, in odorem uestimentorum tuorum curremus* (Ct 1,3), ut odorem resurrectionis haurirent». Cf. también, *ib.* 1,3: «... et bonum odorem uitae aeternae inhalatum...».

¹⁹ *Trin.* 14,18,24: «... Quanquam possit hoc a Ioanne apostolo etiam de immortalitate corporis dictum videri. Et in hac quippe similes erimus Deo, sed tantummodo Filio, quia solus in Trinitate corpus accepit, in quo mortuus resurrexit, atque id ad superna pervexit».

²⁰ La carencia de toda necesidad es un dato constante en la descripción agustiniana de la vida bienaventurada futura: *S.* 127,7,11: «Dixi quod viventes erimus, quod salvi et incolu- mes, quod famen sitimque non patiemur, quod in lassitudinem non cademus, quod somnus non nos premet»; *ib.* 3,3. *S.* 252,9,9: «Quid est Alleluia? Laudate Deum. Quis laudet Deum sine defectu, nisi Angeli? Non esuriunt, non sitiunt, non aegrotant, non moriuntur. Nam et nos diximus Alleluia, et cantatum est mane hic, et cum iam adessemus, paulo ante diximus Alleluia. Odor nos quidam divinae laudis, et illius quietis attingit, sed ex maiore parte mortalitas premit.

Sobra decir que a esa plenitud de vida física va inseparablemente unida la plenitud moral. A la desaparición de toda negatividad física irá unida la desaparición también de toda negatividad moral. El pecado ya no tendrá cabida, ni, por consiguiente, el hedor que produce. Alcanzado este estado, el siervo de Dios –y, más en general, el cristiano– desprenderá personalmente el mismo olor de Cristo.

Esa condición futura ya es perceptible de algún modo en los mártires, tipos del cristiano perfecto. Más de una vez los pone san Agustín en relación con Ct 1,3 presentándolos o bien corriendo tras los perfumes de Cristo, o bien en posesión ya de ellos.

El sermón 273 versa precisamente sobre el culto a los mártires. En cierto momento del discurso, el predicador cita este texto del Cantar de los cantares: *Retírate, cierzo; ven austro; orea mi jardín y exhalará aromas* (Ct 4,16). En cuanto viento del norte, asocia el cierzo al frío, al diablo y a las almas que se enfriaron y perdieron la caridad; por eso, la novia dice que se retire; en cambio, suplica que se haga presente el austro, asociado, en cuanto viento del sur, a la luz y el calor. Si él orea su jardín, exhalará aromas. Y, refiriéndose a las pasiones de los mártires Frutuoso, Augurio y Eulogio, comenta el santo: «estos aromas se leyeron hace poco». A la pregunta de cuáles son esos aromas, responde «Aquellos de los que dice la esposa del Señor: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* (Ct 1,3). Este texto del Cantar de los cantares lo pone seguidamente en relación con 2 Cor 15-16. Explicando que ese buen olor aporta a unos la vida y a otros la muerte (2 Cor 2,16), señala que, si no existiese la gloria de los mártires, no existiría la envidia de los impíos, que es la que les da muerte. Así pues, el olor de los mártires es su gloria²¹. Una gloria que da vida a quienes la aman y muerte a quienes la envidian²². En síntesis, los aromas que

Lassamur enim dicendo, et membra nostra reficere volumus: et si diu dicatur Alleluia, onerosa nobis est laus Dei, propter molem corporis nostri. Nam plenitudo sine cessatione in Alleluia, post hoc saeculum et post laborem erit. Quid ergo, fratres? Dicamus quantum possumus, ut semper dicere mereamur. Ibi cibus noster Alleluia, potus Alleluia, actio quietis Alleluia, totum gaudium erit Alleluia, id est, laus Dei. Quis enim laudat aliquid sine defectu, nisi qui fruitur sine fastidio? Quantum ergo erit robur in mente, quanta immortalitas et firmitas in corpore, ut neque mentis deficiat intentio in contemplatione Dei, neque membra succumbant in continuatione laudis Dei?». Sobre las cualidades del cuerpo resucitado, cf. *c. Adim.* 1,12; *ag. christ.* 32,4; *c. Faust.* 11,3; 18,21; *s.* 127,11; 128, 5,8-9,11; 213,10; 362,11,11-13,14; *ep.* 95,7; *s.* 242,2,2; 8,11; *ciu.* 13,22; *s.* 243,4,4; 7,7; *ciu.* 13,20; 22,19,23; *Gn. Litt.* 12,35,68; *f. et symb.* 6,13.

²¹ A esa gloria ha aludido antes al decir: «illi acceperunt pro temporali salute aeternam coronam, sine fine immortalitatem» (*s.* 273,2,2).

²² *S.* 273,4,4-5,5: « impletum est quod propheticæ praedictum est in cantico canticorum: *exsurge, aquilo; et ueni, auster; et perfla hortum meum, et fluent aromata* (Ct 4,16). Tanquam dictum est, *exsurge, aquilo* (Ct 4,16). aquilonia enim pars mundi frigida est. sub diabolo tanquam

exhalará el jardín de la esposa si sopla el austro, esto es, como efecto del calor o caridad, son los que desprenden los perfumes del Señor; de ellos participan los mártires, y la prueba es su gloria (*claritudo*).

En el sermón 313 G (=Morin 2) el santo comenta las palabras de Jesús: *Llegará el momento en que quien os dé muerte piense hacer un obsequio a Dios* (Jn 16,2). No era ese el caso –dice– de los mártires Eulalia, Cristina, Cipriano, etc. Los paganos que les dieron muerte sólo pensaban en hacer un obsequio a sus ídolos. Los mártires aceptan ser asesinados para no perecer de otra manera, ser humillados para ser exaltados, morir para vivir. *En pos del olor de estos perfumes* (Ct 1,3) –continúa el predicador– corrieron los demás mártires... Fueron sembrados unos pocos granos y produjeron tal cosecha que llenaron los graneros de Cristo²³. Los perfumes en pos de cuyo olor corrieron los mártires eran, pues, el no perecer ya más, el ser exaltados, la vida sin más. En el caso concreto, consistió en asumir la muerte y la humillación, cual granos que mueren a imitación de Jesucristo, granos que, como él, están en los graneros eternos.

En el libro noveno de las *Confesiones* aparece otra perspectiva. En él refiere el santo un hecho que había ocurrido en Milán, cuando los católicos, guiados por el obispo san Ambrosio, se enfrentaron a la emperatriz Justina, empeñada en favorecer a los arrianos. Descubiertos los restos *incorruptos* de los mártires Gervasio y Protasio, cuando eran trasladados a la basílica ambrosiana un ciego conocido en toda la ciudad recobró la vista, después de haber tocado con el pañuelo sus cadáveres. El hecho corrió de boca en boca, provocó el entusiasmo de la comunidad católica e hizo que se aplacase el furor de la emperatriz. Luego, refiriéndose a sí mismo, comenta el santo: «Y entonces, no obstante la fragancia de tus per-

sub aquilone animae friguerunt, et caritatis calore perditio gelauerunt. Sed quid ei dicitur? *Exsurge, aquilo... exsurge. ueni, auster*, uentus de parte lucis atque feruoris: et perfla hortum meum, et fluent aromata [Ct 4,16]. *Ista paulo ante aromata legebantur*. 5,5. *Quae sunt ista aromata? De quibus dicit ipsa dominica sponsa: post odorem unguentorum tuorum curremus* [Ct 1,3]. *Cuius odoris memor apostolus Paulus dicit: Christi bonus odor sumus in omni loco, et in his qui salui fiunt, et in his qui pereunt* (2 Cor 2,15)... *odor iste uegetat diligentes, necat inuidentes. Si enim non esset claritudo sanctorum, inuidia non surgeret impiorum. Coepit persecutionem pati odor sanctorum: sed quomodo ampullae unguentorum, quanto magis frangebantur, tanto amplius odor diffundebatur».*

²³ S. 313 G,3 : «... *ueniet hora, ut, qui vos occiderit, putet se obsequium praestare dei* (Ioan. 16,2), non pertinet ad illos martyres, de quibus erat ista, cuius celebramus solemnitatem. *Ista enim sancta Eulalia, de provincia Hispania, sancta et fortis mulier, quae per affectum uicit sexum, sicut sancta Crispina, sicut beatus Cyprianus... a paganis occisi sunt... Non se obsequium deo, sed idolis praestare putauerunt. Occidentur ergo ne pereant humiliantur, ut exaltentur; moriuntur, ut uuant. Sic est factum. Ideo post odorem unguentorum cucurrerunt et caeteri... Pauca grana seminata sunt, et tantam messem fecerunt, et horrea Christi impleuerunt».*

fumes, no corríamos en pos de ti (cf. Ct 1,3). Por ello lloraba tan abundantemente durante el canto de tus himnos: al principio sólo suspiraba por ti y finalmente, respiraba al menos el poco de aire que circula en una choza de heno»²⁴. Los perfumes que desprendían el olor que Agustín era entonces incapaz de percibir eran la incorrupción del cuerpo de los mártires y la salud de su vista que el ciego había recuperado por medio de ellos. Es el perfume de Cristo del que ha hecho partícipes a sus mártires, de lo que es prueba la incorrupción de sus cuerpos, anticipo ya de la incorrupción futura²⁵.

6.7. Mirada retrospectiva a la Regla

Si estamos en lo cierto al optar por *flagrantes* y por interpretar el buen olor de Cristo básicamente desde Ct 1,3, ambas opciones se muestran fructíferas para la interpretación no sólo de la frase que nos ocupa, sino también del conjunto de la Regla. Veamos este último aspecto.

Al estudiar la estructura de la Regla, indicamos que la sección C –primer párrafo del capítulo octavo– representaba la alternativa a la sección B –capítulos del dos al siete–. Es decir, en la sección B el legislador contempla situaciones negativas que encuentran o pueden encontrar los siervos de Dios a las que quiere que hagan frente y con ese fin les ordena lo que ordena. Mas para que el siervo de Dios sienta fuerzas para cumplir lo

²⁴ *Conf.* 9,7,16: «Tunc memorato antistiti tuo per visum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora Protasii et Gervasii, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui recondideras, unde opportune promeres ad coercendam rabiem femineam, sed regiam. Cum enim propalata et effossa digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam basilicam, non solum quos immundi vexabant spiritus, confessis eisdem daemonibus sanabantur, verum etiam quidam plures annos caecus civis civitatisque notissimus, cum populi tumultuantis laetitiae causam quaesisset atque audisset, exsilivit, eoque se ut duceret, suum ducem rogavit. Quo perductus, impetravit admitti, ut sudario tangeret feretrum pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum (Psal. 115, 15). Quod tibi fecit, atque admovit oculis, confestim aperti sunt. Inde fama discurrens, inde laudes tuae ferventes, lucentes, inde illius inimicae animus etsi ad credendi sanitatem non ampliatus, a persequendi tamen furore compressus est. Gratias tibi, Deus meus. Unde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi, quae magna oblitus praeterieram? Et tamen tunc cum ita fragraret odor unguentorum tuorum, non currebamus post te (Cant. 1, 3), et ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum, olim suspirans tibi, et tandem respirans, quantum patet aura in domo faenea».

²⁵ En un sermón el santo identifica los aromas con los mártires, cuyas pasiones se habían leído previamente. *S.* 273,4,4-5,5: «et perfla hortum meum, et fluent aromata [Ct 4,16]. Ista paulo ante aromata legebantur. Quae sunt ista aromata? de quibus dicit ipsa dominica sponsa: post odorem unguentorum tuorum curremus [Ct 1,3]». Por otra parte, la hagiografía cristiana está llena de tradiciones que hablan del perfume que desprenden los cadáveres de los santos. A propósito de santa Mónica, se cuenta que, cuando se abrió el sarcófago, «*There were only dry stones, but there were full of those odours of life and immortality which are generally*

preceptuado necesita un estímulo objetivo; necesita que se le ofrezca una alternativa a lo que tiene que dejar. De esa alternativa habla justamente la sección C. Ya más en concreto, la frase «enardecidos por el buen olor de Cristo» –Regla 8,1c– hay que ponerla en relación con los capítulos tercero y cuarto, pues representa la alternativa recta y sana a las apetencias torcidas presupuestas en dichos capítulos. Veamos si cuadran los datos.

En el capítulo tercero el legislador tiene presente la condición física de los siervos de Dios, contemplando estas tres posibilidades: que esté sano, que esté débil o que esté enfermo. Su interés está centrado en conservar o recuperar la salud. En consecuencia, al que está sano, le ordena no excederse en el ayuno y la abstinencia porque podrían dañarla. Al que está débil, por las razones que sean, le permite quebrantar el ayuno, siempre que se mantenga dentro del horario establecido, y le concede privilegios en cuanto a la calidad de los alimentos, vestimenta y ajuar de cama. Con referencia al enfermo, ordena que se le dé lo necesario para que pueda restablecerse cuanto antes. Todo ello presupone el convencimiento de que la propia realidad física tiene un valor para el cristiano; que el cuerpo es un bien y que no está destinado a la destrucción, sino que ha de sobrevivir a la muerte física misma.

A otro nivel, san Agustín asume que ningún hombre está sano; que, al menos, su salud no es plena. Ni siquiera aquel al que, en la concepción ordinaria, se le considera sano. La prueba está en que no hay nadie que no necesite comer y beber, vestirse, descansar²⁶. Menos aún posee la salud plena el débil, que experimenta de un modo particular o más intenso los males indicados, comunes a todo hombre. Y menos todavía la posee el enfermo que, por definición, carece de salud. Todo ello es prueba de la corrupción que anida en la realidad física de todo hombre, como consecuencia del pecado de origen.

El legislador ordena a todos alimentar el cuerpo y simultáneamente el espíritu. Al sano le manda, además, domar el cuerpo con ayunos y abstinencias de comida y bebida; que no se sienta preterido porque a él no se le da en alimentos, vestido y ajuar de cama lo que se da a los débiles o enfermos. Al débil le prescribe que no busque aprovecharse de su estado de debilidad para satisfacer unas apetencias injustificadas y que no ponga

emitted by relics of the saints. An eye-witness says: 'From those relics issued an indescribable aroma, which clung to the hands and vestments, and which never disappeared. This aroma was unlike all other perfums, even the most exquisite ones could not compare with it; it raised the soul to God'' (E. BAUGAUD, History of St. Monica, Devon 1983, London 1866, p. 352).

²⁶ «aliquid alimenterum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur...» (praec. 3, xxx)

su objetivo en tener más, sino en necesitar menos. En este contexto, san Agustín trae a colación el dicho senequiano según el cual es mejor necesitar menos que tener más. Todas estas prescripciones constituyen una prueba ulterior de que, para el santo, la salud del siervo de Dios no es plena. Sólo que aquí entra ya un componente moral. De hecho, estas recomendaciones parten del presupuesto de que el siervo de Dios tiende a concederse unas veces menos y otras más de lo que le es necesario. Detrás de todo está, sin duda, la existencia de la muerte, que puede llevar al que toma conciencia de ella a dos comportamientos contrapuestos. Uno, el de quienes, conscientes de que el hambre y la sed son «enfermedad» –no la única– que conduce a ella, tratan de cerrarle el camino con la medicación adecuada, la comida y la bebida, pero en dosis inadecuada, que en definitiva produce el efecto contrario al deseado; otro, el de quienes, al no creer en una vida futura, se aplican el dicho: «comamos y bebamos, que mañana moriremos», abusando del alimento y dañando aún más su ya deficiente salud.

A partir del diagnóstico de la realidad, el santo ha prescrito lo que le parecía adecuado, en función del objetivo de la salud plena. Pero el legislador parece haberse hecho la pregunta de si el siervo de Dios será capaz de cumplir todo lo que le ha prescrito y haberse respondido que, por sí solo, no; que sólo le será posible bajo determinada circunstancia: que Dios le otorgue la gracia, esto es, el amor que le haga enardecerse por el buen olor de Cristo y correr tras él²⁷. Si, bajo la acción de la gracia, el siervo de Dios fija su mirada en Jesucristo, ya resucitado, Dios y hombre en plenitud; si, utilizando la imagen del Cantar de los cantares, llega a percibir, aunque sea tenuemente, el olor de sus perfumes, correrá en pos de él, deseará alimentar su espíritu con la verdad que le aporta su condición divina y poseer un cuerpo como el de él, libre ya de toda necesidad y corrupción, de las que provienen no pocos males morales. Si Jesucristo, mediante la gracia, se le revela en lo que es, esa misma revelación será como la soga que le arrastre hacia él. La particularidad del caso está en que no le arrastrará violencia alguna sino el amor a la plenitud descubierta. En ese caso, en cuanto le sea posible, alimentará su espíritu comenzando ya aquí la contemplación que espera para el futuro y dará al cuerpo todo lo que necesita porque, aunque haya de morir, convivirá con él por toda la

²⁷ Como explicación de la continencia y desprecio de este mundo por parte de los anacoretas, el santo señala que «ardían en el amor de Dios»: «*multi usque adeo tanto dei amore flagrant, ut eos in summa continentia atque mundi huius incredibili contemptu etiam solitudodlectet (mor. 30,64 [J. K. KOYLE, Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae". A Study of the Work, its Composition and its Sources, The University Press, Fribourg Switzerland 1978, p. 294].*

eternidad²⁸ y participará de la felicidad²⁹; pero, a su vez, al cuerpo le concederá sólo lo que necesite porque, de lo contrario, se derivarán daños para el espíritu o para el mismo cuerpo, y porque, mirando a Jesucristo resucitado, advertirá que la salud plena no consiste en satisfacer necesidades, sino en carecer de ellas. Y lo que ello pueda significar de renuncia, será capaz de sobrellevarlo, movido por el deseo de la plenitud futura³⁰.

En la estructura de la Regla, el capítulo cuarto forma una unidad con el tercero. En el trasfondo del capítulo se halla un triple convencimiento del legislador: que la sexualidad está al servicio de la procreación; que el miedo a la muerte lleva al hombre a querer perpetuarse en los hijos; que, como consecuencia del pecado, también en el ámbito de la sexualidad se da la rebelión del cuerpo contra el espíritu, manifestada en la lujuria, nueva prueba de que el hombre carece de salud plena. En ese contexto, el capítulo contiene normas para proteger la castidad, con medidas tanto preventivas como curativas. El siervo de Dios ha de evitar agrandar con malicia a las mujeres para no desagradar a Dios; los demás, por su parte, cuando adviertan esa malicia en alguno de ellos, han de actuar con la palabra para que la corrupción no llegue a apoderarse del corazón de ellos. Sin afirmarlo expresamente, el legislador parte del presupuesto de que todos los siervos de Dios han elegido vivir el celibato consagrado.

Pero de nuevo surge la pregunta: ¿será suficiente con prescribir algo para que los siervos de Dios lo cumplan? La respuesta será la misma de antes: no; los preceptos solos no bastan; pero podrán cumplirlos si, bajo la acción de la gracia, descubren el buen olor de Jesucristo que les impulse a correr tras él. En ese caso, el religioso, enamorado de Jesucristo, ya no buscará satisfacer sus apetencias sexuales ni buscará mujer. Su alma se convertirá en la esposa de Cristo. Y si ya le arrastra su perfume, ya no le seducirán otros perfumes³¹; si en él encuentra una vida sin fin, ya no necesita perpetuarse en los hijos³².

²⁸ Para san Agustín sólo se podrá hablar de vida y salud ordenada cuando convivan en paz el cuerpo y el espíritu (cf. *Ciu.* 19,14).

²⁹ S. 30,3,4: «Totum sanum sit volo, quia totus sum ego. Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur, sed ut mecum tota sanetur».

³⁰ Así, hablando de san Lorenzo dice el santo en un sermón: «ideo... gloriosus martyr atroces incendiorum flammis non pertimescebat in corpore, quia ardentissimo caelestium gaudiorum desiderio flagrabat in mente» (s. 304,4,4). Habla de otros sufrimientos, pero el argumento sirve igual.

³¹ El efecto seductor del perfume lo pone bien de relieve san Jerónimo en la célebre carta 22 a la virgen Eustoquio, cuando escribe: «Sunt alii –de mei ordinis hominibus loquor–, qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius uideant. Omnis his cura de uestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat... *Tales cum uideris, sponsos magis aestimato quam clericos*» (*Epist.* 22,28; BAC 530, Madrid 1993, p. 239).

³² S. 335 L,2: «Necessaria uxor in rebus humanis, ut nascantur victuri morituris succesuri. Ibi autem quid opus est coniuge, ubi non opus est prole? Quid enim opus est illic ut nascantur filii, ubi parentes non moriuntur...»; cf. también s. 262,15,18.

Dos detalles textuales del capítulo cuarto de la Regla permiten ponerlo en relación con el pasaje del capítulo octavo que comentamos. Si es correcta nuestra interpretación del mismo, hecha a la luz del Ct 1,3, es decir, en un marco esponsal como es el del Cantar de los cantares, entonces adquiere importancia el empleo de los verbos «agradar», «desagradar» en el parágrafo quinto del capítulo cuarto³³, que quizá remita al lenguaje paulino en 1 Cor 7,23³⁴. La segunda referencia remite a la idea del olor. El legislador motiva la intervención de los siervos de Dios cuando adviertan el mal de la lascivia en la mirada de alguno de los hermanos con el argumento de que así evitan que la podredumbre se apodere del corazón de ese hermano³⁵. Ahora bien, la podredumbre va asociada al mal olor, que, por contraste, remite al buen olor del capítulo octavo. Por más que la esposa corra seducida por el perfume del Esposo, éste nunca se dejará alcanzar, si ella desprende el mal olor proveniente de la corrupción del pecado, y específicamente del pecado de lujuria.

Igual que los mártires, el siervo de Dios se encuentra ante la necesidad de tener que elegir entre la hermosura de la carne y la hermosura de la Sabiduría inmarcesible. Al no poder quedarse con las dos cosas a la vez opta por lo mejor, pues «se defrauda a sí mismo quien pierde lo mejor por amar lo peor; sólo que quien pone su deleite en placeres lascivos no es consciente del fraude que se hace en los bienes celestes»³⁶.

Así, pues, según el legislador, al conferir al siervo de Dios el amor que le hace arder en deseos del buen olor de Cristo, Dios le lleva a apostar de lleno por la vida futura inmortal frente a la vida presente, transitoria y llena de calamidades; a apostar por el gozo de la compañía eterna de Dios frente al placer que le ofrece la comida, la bebida, el vestir bien, el descanso placentero y el sexo; a hacer depender la propia pervivencia del poder de Dios de devolver a la vida y no de los propios hijos, por lo que siente que es innecesario contraer matrimonio. El buen olor de Cristo es pervivencia, es inmortalidad, es gozo de la compañía de Cristo. Cristo «ilumina» el caminar del siervo de Dios.

Una referencia a la *Carta 22* de san Jerónimo puede esclarecer la interpretación que acabamos de dar. En ella cuenta el célebre monje

³³ «Illi ergo vir sanctus timeat *displicere*, ne uelit feminae male *placere*» (*Praec.* 9,5, l. 99-100).

³⁴ «El no casado se preocupa... de cómo *agradar* al Señor. El casado se preocupa... de cómo *agradar* a su mujer».

³⁵ «... ne perniciosius putrescat in corde» (*Praec.* 4,8, l. 118-119).

³⁶ S. 335 C (LAMBOT 2), 4.

cómo, en medio de la mayor austeridad, su imaginación se hallaba a menudo ocupada con imágenes de muchachas danzando. Aunque su rostro estaba pálido por los ayunos, su alma ardía de pasión dentro de su cuerpo helado. En ella sólo hervían sus apetitos. En esos momentos él, cual nueva mujer pecadora, se arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con sus lágrimas, los enjugaba con sus cabellos (cf. Lc 7,38) y domaba su carne con ayunos que duraban semanas. Tras describir sus ejercicios ascéticos, concluye: «Y el Señor mismo me es testigo de que, después de muchas lágrimas, después de estar con los ojos clavados en el cielo, me parecía hallarme en medio de los ejércitos angélicos; entonces cantaba con alegría y regocijo: *En pos de ti corremos al olor de tus perfumes*»³⁷. El texto reclama dos consideraciones. La primera, que en él aparecen asociados la lujuria y el perfume, al haber ungido con él los pies de Jesús la mujer pecadora con que se identifica Jerónimo. La segunda, que el deseo de mujeres (dato negativo) del monje Jerónimo y sus ayunos (dato positivo) terminan con Jerónimo corriendo en pos de Cristo al olor de sus perfumes (Ct 1,3). Habida cuenta que san Agustín había leído ciertamente esta carta de san Jerónimo³⁸, ¿no cabe ver en ello una prueba de que es correcta la interpretación dada? Y más aún, ¿no tendremos en este texto jeronimiano un principio inspirador de la unidad segunda de la Regla, tanto en la sección B como en la C? El tema del ayuno (capítulo tercero) y el del deseo de las mujeres (capítulo cuarto) tienen su término en el correr tras el buen olor de Cristo (capítulo octavo)?³⁹ Ciertamente que hay diferencias entre un texto y otro⁴⁰, pero lo interesante es aquí la estructura básica⁴¹.

³⁷ Ep. 22,7.

³⁸ De hecho, los autores reconocen que es la fuente de los datos sobre el monacato que ofrece san Agustín en la obra *De moribus ecclesiae catholicae*. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 19682, p. 348, n. 2. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*, El Escorial-Salamanca 1959, p. 53, n. 50; p. 58, n.58. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, p. 107ss. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 2*. Du Cerf, Paris 1993, pp. 110-111. Amplia discusión en J. K. KOYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 211-221.

³⁹ Todavía se puede añadir algo más: la referencia escatológica en las palabras: "me parecía hallarme en medio de los ejércitos angélicos", que posiblemente remiten a Mt 22,30 («Pues en la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo»).

⁴⁰ A propósito del ayuno, Agustín no acepta las exageraciones de Jerónimo; respecto del deseo de mujeres, en principio san Agustín no lo da como un hecho, sino que trata de prevenirlo en sus monjes.

⁴¹ Todavía es preciso poner de relieve un detalle más, ahora en relación con el buen olor. Hablar de olor comporta meter en causa el sentido del olfato. Esto nos conduce a la relación, señalada en otro momento, entre el examen de conciencia agustiniano del libro décimo de las

6.8. Desde una vida santa

El texto de la Regla especifica «desde una vida santa» (*de bona conversatione*). ¿Qué pretende decir el legislador con estas palabras? Interpretamos: que el ardiente deseo del buen olor de Cristo surja de una vida santa, o que la vida santa sea la expresión de ese deseo. Pero ¿en qué consiste para san Agustín esa vida santa del religioso? Para explicarlo, nada mejor que recurrir una vez más a los dos textos básicos usados para la interpretación del *bono Christi odore... flagrantis*: el *Comentario al salmo 37,9* y *El trabajo de los monjes 28,36*.

El primer texto comenta el versículo sexto del salmo, en que el salmista –recordemos– lamenta que sus llagas se hayan llenado de podredumbre y exhalen un olor fétido⁴². Para exponerlo, el santo pasa al campo moral: Quien tiene sano el olfato del alma percibe el hedor que desprenden los pecados, hedor que es justamente el opuesto al buen olor de Cristo de que habla el Apóstol (2 Cor 2,15). Cuando el cristiano percibe el buen olor de Cristo, le dice: *Correremos tras el olor de tus perfumes* (Ct 1,3) y, a la vez, retira su olfato de aquel hedor. Hecha la aplicación concreta: el religioso que se deja seducir por el olor de los perfumes de Cristo ha de retirar el olfato de los propios hedores y, volviéndose a Cristo, tratar de respirar aire limpio en cuanto le sea posible; ha de tomar conciencia del hedor de los propios pecados y expresar su dolor por ellos⁴³. Manifestación de esa vida santa sería, pues, de forma genérica el dolor por los propios pecados, siempre hediondos, unido al deseo de impregnarse del buen olor de Cristo. En este texto el santo no exige desprenderse de ese

Confesiones y la unidad segunda de la sección B de la Regla –capítulos tercero y cuarto–. Es sabido que dicho examen de conciencia sigue la pauta de los cinco sentidos corporales. Ahora bien, de los cinco, cuatro están contemplados en dicha unidad de la sección B: dos en el capítulo tercero –el del gusto y el del oído– y dos en el cuarto –el de la vista y el del tacto–. Sólo falta el del olfato, el que ocupa el puesto central en la clasificación agustiniana y que, significativamente, aparece en la respectiva unidad segunda de la sección C con la mención del buen olor de Cristo. El legislador, pues, ha introducido los cinco sentidos en la unidad segunda –cuatro en la sección B y uno en la C– y ha vinculado las dos secciones a través de la referencia sensorial, de modo que la alternativa se mantiene en el mismo orden que aquello a lo que es alternativa. Si el gusto, el oído, el tacto y la vista pueden tomar una orientación equivocada, el del olfato reconduce la sensación a su justa dirección. Sólo que aquí se da un cambio de planos, pues no se trata ya del olfato físico, sino del espiritual, no del exterior, sino del interior. De esta manera salvaguarda la naturaleza de cada sección.

⁴² Cf. 37,9.

⁴³ *En. Ps. 37,9*: «Sed quia habemus per Spiritum ipsum odorem, ut dicamus sponso nostro, *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1,3), *avertimus a putoribus nostris olfactum, et convertentes nos ad ipsum alquantum respiramus. Sed nisi ad nos oleant et mala nostra, numquam istis gemitibus confitemur: Computruerunt et putuerunt livores mei*».

mal olor, cosa imposible mientras perduren las heridas que lo despiden y que van asociadas a la condición mortal del hombre; lo que exige es que se perciba el olor de los propios males, que se sienta como hedor repelente y que suscite el propio lamento.

El segundo texto antes mencionado, que se refiere específicamente a los monjes, es algo más concreto. Según indicamos ya, presenta la profesión de siervo de Dios como un correr tras el olor de los perfumes de Cristo (cf. Ct 1,3). En este texto la novedad radica en el hecho de que los que proyectan ingresar en la vida religiosa perciben el buen olor de Cristo a través del buen olor de quienes ya la profesan. Por eso, Satanás, cuyo objetivo primero es evitar que los hombres vayan en pos de Cristo hace lo posible para que los siervos de Dios despidan el hedor de él antes que el buen olor de Cristo. En la concepción de Agustín, el monje es como un frasco cuyo contenido puede ser aromático o hediondo, según que se deje llenar por Cristo o por Satanás. La vida santa consiste, pues, en ese dejarse llenar por Cristo. Pero no faltan monjes que –para seguir con la imagen– permiten que los llene Satanás, desprendiendo así sus hedores que impiden que otros se conviertan en siervos de Dios. El texto describe con lujo de detalles comportamientos de determinados siervos de Dios que destilan hediondez:

Este es el motivo por el que el enemigo ha dispersado por todas partes tanta gente hipócrita con hábito de monje. Entre esa gente, unos recorren las provincias sin estar comisionados, estando siempre en continuo movimiento, nunca quietos, nunca domiciliados; otros negocian con reliquias de mártires, si es que son de mártires; otros airean sus fimbrias y filacterias; otros mienten afirmando al incauto haber oído que allá, sabe Dios dónde, viven sus padres o parientes, y que muy pronto vendrán a verle. Y todos piden, todos exigen, bien el beneficio de su lucrativa pobreza, bien el precio de su fingida santidad⁴⁴.

Esta claro lo que para el santo desprende hedor: la hipocresía de fondo de tales monjes. Todo lo demás son manifestaciones concretas de ese vicio que el santo tanto detesta en la vida monástica⁴⁵. Ese hedor desacredita un «propósito» tan bueno, tan santo, que san Agustín desea ver extendido por toda África. De ahí la exhortación vigorosa que dirige a esos monjes a que cambien de conducta y desprendan buen olor que restablezca a los que sentían asfixiados por el hedor que ellos desprendían.

⁴⁴ Cf. el texto latino en nota 6.

⁴⁵ Cf. S. 355,6.

El texto distingue entre el ideal y la situación real. El ideal, único, del siervo de Dios no es otro que conseguir el buen olor de Cristo (*correre-mos tras el olor de tus perfumes*). La situación real, en cambio, puede ser doble: una, la de quienes se han dejado impregnar del buen olor de Cristo que llega a los demás⁴⁶; otra, la de quienes al no haber dado cabida a Cristo, al menos en la medida suficiente, con su comportamiento impropio de la condición de siervo de Dios, siguen desprendiendo el hedor diabólico, que aleja a otros de correr tras el olor de los perfumes de Cristo.

En la *Carta* 48, dirigida a los monjes de la isla Cabrera, el santo obispo vuelve a hablar del buen olor de Cristo con referencia a monjes. Así les escribe: «Ya antes la voz popular y ahora los hermanos Eustasio y Andrés, mensajeros vuestros, nos trajeron el buen olor de Cristo que desprende vuestra vida santa»⁴⁷. Los monjes no aparecen aquí enardecidos por el buen olor de Cristo, como en la Regla, sino desprendiéndolo. Pero como la Regla, vincula ese buen olor a la vida santa, aunque de distinta manera. En la *Carta* el santo constata que la vida santa desprende el buen olor de Cristo; en la Regla la vida santa se manifiesta en el vivo deseo del buen olor de Cristo. La *Carta* constata una realidad presente, la Regla una realidad aún futura. ¿Se contraponen ambas perspectivas? ¿Es posible armonizarlas? Creemos que sí; de hecho, ya nos las ofrece armonizadas el mismo san Agustín.

Una y otra perspectiva se pueden armonizar recurriendo a una conocida fórmula teológica: «ya, pero todavía no». Todo religioso, por no decir todo cristiano, en la medida en que se halla integrado en Cristo participa ya de su buen olor y, por tanto, desprende ese mismo olor; pero, al mismo tiempo, como la integración no es plena aún, anhela y espera para un futuro escatológico la participación también plena en ese buen olor. La *Carta* 48 hace referencia al «ya» («el buen olor de Cristo que desprende vuestra vida»), la Regla al «todavía no» («enardecidos por el buen olor de Cristo»), mientras que tanto *El trabajo de los monjes* como el *Comentario al Salmo 37* hacen referencia a lo uno y a lo otro. La primera obra habla tanto del buen olor de Cristo de los monjes (el «ya») y de su ir en pos del olor de los perfumes de Cristo (el «todavía no»); la segunda obra indica que el ser buen olor de Cristo tiene lugar sólo en la esperanza (el «todavía no») pero, a la vez, que se posee el buen olor (el «ya»). Este último

⁴⁶ Refiriéndose a las costumbres de los monjes de Milán las describe como llenas de «tu (de Dios) perfume» (*suaveolentiae tuae: Conf. 8,6,15*)

⁴⁷ *Ep. 48,2*: «nam et ante iam fama et nunc fratres, qui uenerunt a uobis, Eustasius et Andreas bonum Christi odorem de uestra sancta conuersatione ad nos adtulerunt».

texto da también razón de esa posesión: es don del Espíritu, sin duda como anticipo de la posesión final. Pero el nivel de posesión de ese buen olor de Cristo es algo que el siervo de Dios puede aumentar; de ahí que su esfuerzo va encaminado a acrecentarlo progresivamente y a acercarse cada vez más, ya en esta tierra a la plenitud final.

En síntesis, pues, lleva vida santa aquel siervo de Dios que, a la vez que, desprende ya el buen olor de Cristo del que está parcialmente impregnado, suspira todavía por verse impregnado de forma plena y definitiva. Ahora bien, desprende el buen olor de Cristo quien vive el compromiso que ha profesado desde la más fiel autenticidad, alejado de toda hipocresía; y, de forma más genérica, el que es consciente del hedor de sus pecados, los llora y suspira por la plenitud futura en que, eliminado el mal de la mortalidad y de la corrupción, ya no existan las heridas que supuran la ponzoña hedionda del pecado. Plenitud futura hecha realidad ya en Jesucristo resucitado. De momento, el siervo de Dios aún gime en su interior esperando la redención de su cuerpo, la salud plena.

6. 9. Derivaciones

Para concluir este comentario, consideramos brevemente dos aspectos que se derivan de lo expuesto y que tocan a los siervos de Dios: la mística de la castidad y la virtud de la esperanza.

6. 9. 1. Mística de la castidad

Más de un comentarista de la Regla ha mostrado su extrañeza por la falta de teología, de “mística”, de la castidad consagrada o del celibato en ella y, más específicamente, en su capítulo cuarto. Ya lo destacamos en su momento⁴⁸. Entonces dejamos constancia de nuestro desacuerdo con ese punto de vista y apuntamos nuestro parecer: la Regla no carece de esa teología o “mística”, pero no hay que buscarla en el capítulo cuarto porque no entraba en el planteamiento del legislador –allí se centró en los aspectos ascético-morales–, sino en el capítulo octavo, específicamente en la frase «estar enardecidos por el buen olor de Cristo», si se interpreta a la luz de Ct 1,3. San Agustín entiende que, en su sentido literal, el Cantar de los cantares es un canto de amor entre dos jóvenes que se aman, un

⁴⁸ Comentario de la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (I), Estudio Agustiniano 38 (2003) 5-61: 36.

tiano ha de buscar un sentido más profundo, el sentido figurado. La cuestión básica consiste en saber quién es, dentro de ese sentido figurado, la esposa. El santo ve en ella unas veces a la Iglesia como conjunto de fieles, y otras veces al cristiano individualmente considerado⁴⁹. En el caso concreto de la Regla, sólo cabe pensar en la interpretación individual: la esposa es cada uno de los siervos de Dios. El dato introduce una nueva dimensión en la Regla. Si, con referencia a *amantes de la belleza espiritual*, hablábamos de dimensión contemplativa, ahora cabe hablar de dimensión esponsal, relacionada con la castidad. Por influjo sobre todo de Orígenes y de san Gregorio de Nisa en oriente y de san Ambrosio en occidente, el Cantar de los cantares ha alimentado en buena medida la mística cristiana. San Agustín introduciría así esa mística en su vida monástica. Sobre esta base, el siervo de Dios que anhela vivamente el buen olor de Cristo se transfigura en la esposa del Cantar de los cantares que corre tras el esposo, seducida por el olor de sus perfumes. Ello implica que elegir el celibato o la virginidad consagrada no es renuncia al amor, sino opción distinta de amor. No es soltería afectiva, sino comunión esponsal de amor, en cuyo origen hay una seducción producida por la percepción de unos valores, presentados figuradamente como perfumes. No es mística de unión, sino simplemente del deseo ardiente. Esto parece obvio, si se acepta que el Cantar inspira el texto agustiniano que comentamos.

Pero además de la esponsal, hay otras dos dimensiones de la mística de la castidad que se derivan de dicha interpretación: la cristológica y la escatológica. La primera de ellas es consecuencia de la anterior. La esposa es tal en relación a un esposo. Y ¿quién es este? Lo indica expresamente el texto: Cristo, cuyo es el buen olor que seduce al alma del siervo de Dios. Al ver en el esposo a Cristo, san Agustín no hace sino ponerse en el surco de la tradición cristiana, ya indicada. El alma del siervo de Dios tiene, pues, una relación esponsal con Cristo, pero dando a “esponsal” el sentido latino de la palabra de “prometido” no el español de esposo. El legislador no contempla –repetimos– una mística de la unión nupcial, sino la de un deseo ardiente de ella, que sólo tendrá lugar en un momento posterior.

Desde la dimensión cristológica, la mística de la castidad consiste en un desear ardientemente el buen olor de Cristo, en un correr “tras el olor de sus perfumes” o, recurriendo a otro texto bíblico, en seguir al Cordero a donde quiera que vaya (cf. Apoc 14,4) para participar y disfrutar de los valores que él representa en su naturaleza humana ya glorificada. Aunque con otras palabras, en el texto de la Regla se percibe la misma música presente en este otro de la obra *La santa virginidad*:

⁴⁹ S. 147 A (DENIS 12), 2.

⁵⁰ Cf. A. GENOVESE, *S. Agostino e il Cantico dei cantici. Tra esegesi e teologia*, Studia Ephemeridis Augustinianum 80, Roma 2002, 167ss.

valores que él representa en su naturaleza humana ya glorificada. Aunque con otras palabras, en el texto de la Regla se percibe la misma música presente en este otro de la obra *La santa virginidad*:

¡Adelante, pues, santos de Dios, chiquillos y chiquillas, varones y mujeres, célibes de uno y otro sexo! Caminad con perseverancia hasta el fin. Alabad con más dulzura al Señor en quien pensáis más frecuentemente; esperad con mayor felicidad a aquel a quien servís más asiduamente; amad con mayor ardor a aquel a quien ponéis mayor atención en agradar (cf. 1 Cor 7,47). Con los lomos ceñidos y las lámparas encendidas, estad a la espera del Señor cuando vuelva de la boda (cf. Lc 12,35)⁵¹.

Poco después continúa en estos términos:

(San Juan) escribió acerca de vosotros porque seguís al Cordero a dondequiera que va (cf. Apoc 14,4). Y ¿a dónde pensamos que va el Cordero, lugar al que nadie osa o puede seguirle, sino vosotros? ¿A dónde pensamos que se encamina? ¿A qué bosques y praderas? Allí –creo– donde el pasto son los gozos, no los gozos vanos de este mundo, ni las locuras engañosas; tampoco gozos como los que tendrán en el reino de Dios mismo sus restantes moradores no vírgenes, sino cualitativamente distintos de todos los demás. El gozo de quienes han optado por la virginidad por Cristo es el gozo que procede de Cristo, se experimenta en Cristo, se comparte con Cristo, se consigue yendo tras Cristo, a través de Cristo, por motivo de Cristo. Los gozos propios de quienes han seguido la virginidad por Cristo no son los mismos de quienes no han optado por la virginidad, aunque también ellos sean de Cristo. En efecto, hay otros gozos para estas personas, pero aquellos son sólo para ellos. Id tras estos, seguid al Cordero, puesto que también la carne del Cordero fue ciertamente virgen⁵².

⁵¹ *S. virg.* 27,27: «Pergite itaque, sancti Dei, pueri ac puellae, mares ac feminae, caelibes et innuptae; pergite perseveranter in finem. Laudate Dominum dulcius, quem cogitatis uberius; sperate felicius, cui servitis instantius; amate ardentius, cui placetis attentius. Lumbis accinctis et lucernis ardentibus exspectate Dominum, quando veniat a nuptiis (Luc. 12,35-36)».

⁵² *ib.* : «... et quia sequimini Agnum quocumque ierit, scripsit ille de vobis (Apoc. 14,2-4). Quo ire putamus hunc Agnum, quo nemo eum sequi vel audeat vel valeat nisi vos? Quo putamus eum ire? in quos saltus et prata? Ubi credo sunt gramina gaudia; non gaudia saeculi huius vana, et insaniae mendaces, nec gaudia qualia in ipso regno Dei caeteris non virginibus erunt, sed a caeterorum omnium gaudiorum sorte distincta. Gaudium virginum Christi, de Christo, in Christo, cum Christo, post Christum, per Christum, propter Christum. Gaudia propria virginum Christi, non sunt eadem non virginum, quamvis Christi. Nam sunt alii alia, sed nullis talia. Ite in haec, sequimini Agnum, quia et agni caro utique virgo». Desear ardientemente el buen olor de Cristo e ir tras el cordero son dos imágenes de la misma realidad. Apoc. 2,4 es aplicado a los célibes también en s. 304,2,2.

Desear ardientemente el buen olor de Cristo, correr tras el olor de sus perfumes o seguir al Cordero a donde quiera que vaya remite a un presente (celibato/virginidad) –dimensión esponsal– y aun futuro –dimensión escatológica–. Conseguir el buen olor de Cristo que tan vivamente desea, es decir, participar también él de la incorrupción, inmortalidad y plenitud de vida de Cristo, ajena a toda corrupción física o moral, es realidad que sólo será posible al siervo de Dios tras la resurrección de los muertos, en el futuro escatológico. Mientras dure la vida presente está sujeto a la muerte, a la corrupción y al mal olor que de esta se deriva. Mientras llega aquel momento, el siervo de Dios vive en actitud de espera, pero una espera activa: en la medida de lo posible, trata de anticipar en el ahora el futuro que anhela; limita sus necesidades, a la espera del momento en que ya no tendrá necesidad alguna; renuncia ya ahora al matrimonio, realidad transitoria (cf. Mt 23,30).

Estos tres aspectos de la mística de la castidad están recogidos en el *Perfectae caritatis*⁵³. Pero en comparación con la teología del Vaticano II, falta un aspecto importante: en la Regla no se percibe en modo alguno que la castidad sea «un medio aptísimo para que los religiosos se consagren fervorosamente a las obras de apostolado»⁵⁴. Al respecto, todo parece resolverse en una perspectiva personal, no social, en una relación individual con Jesucristo. Todo ello se puede entender si se tiene en cuenta que es una Regla para siervos de Dios laicos, no clérigos, que, además, pasan su vida dentro del monasterio, aunque determinadas necesidades les permitan u obliguen ocasionalmente a salir de él.

6.9.2. La esperanza

Al comentar la expresión «enamorado de la belleza espiritual» pusimos de relieve la primera de las virtudes teologales, la fe. Era la condición indispensable para captar la belleza objeto del amor. Ahora hemos de añadir que la segunda virtud, la esperanza, puesta en relación con el deseo ardiente del buen olor de Cristo y ya aludida al hablar de la dimensión escatológica de la castidad, es igualmente imprescindible. En realidad, la expresión del legislador coincide en cuanto a su contenido con la esperanza misma. Además, ella sostiene la ascesis que reclama el adecuado cuidado de la salud física exigido por el capítulo tercero y la guarda de la

⁵³ Cf. *Perf. Car.* 12.

⁵⁴ *Ib.* Añadimos que este aspecto falta también en *s. uirg.* Cf. nuestra introducción a la obra en *Obras Completas de san Agustín*

castidad en el cuarto. El siervo de Dios ha de otorgar a su cuerpo el cuidado adecuado porque espera disponer de él en el futuro; sabe que no está condenado a la destrucción definitiva, sino a participar, junto con el alma, de una inmortalidad sin corrupción.

Es evidente que la esperanza cristiana la ilumina la persona de Jesucristo, en cuanto que él permite al siervo de Dios conocer lo que espera, esto es, una resurrección y condición inmortal e incorrupta como la suya. En Cristo hombre encuentra el siervo de Dios, como todo cristiano, su propio modelo para el futuro. Por eso Agustín habla del buen olor «de Cristo». Pero ello no excluye la referencia a la persona del Padre. Él es la fuente última de esa vida y salud plenas que, a imitación de la de Cristo, el siervo de Dios espera recibir. La que reciba será como la de Cristo, por estar integrado en él, pero la recibirá del Padre.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

La espiritualidad en san Pablo

INTRODUCCIÓN

Quiero que mis primeras palabras sean para dar gracias al Señor por haberme llamado a la fe, que educaron mis padres, catequistas y profesores; por haberme regalado el don del Episcopado sin mérito alguno de mi parte, y haberme confiado la amada Diócesis de Coria-Cáceres para apacentarla en comunión con el Sucesor de Pedro, el Santo Padre Benedicto XVI, y con todos los Obispos de la Iglesia.

Agradezco también al Rvd. Padre, director del Estudio Agustiniiano, su gesto fraterno de invitarme a ofrecer la lección inaugural del Curso 2008-2009. Precisamente en esta Institución, hace pocos años, ofrecía las lecciones de Espiritualidad. Aquí vuelvo con humildad y profundo gozo, a encontrarme con los hermanos de antes, de ahora y de siempre.

Vengo a esta hermosa y entrañable ciudad de Valladolid, orgullo de esta Comunidad de Castilla-León y de España a la que he intentado servir desde el Señor y el Evangelio durante tantos años. Sabed que mi corazón está lleno de vuestros rostros, de vuestras historias, de vuestra fe... y que sois peregrinos en mi alma...

Y vengo a ofreceros la “Lección Inaugural” del presente Curso Académico 2008-2009, que tiene como título: “La espiritualidad en San Pablo”. Un tema siempre atrayente y siempre nuevo. Un tema que debe ocupar nuestra atención permanente. Un tema muy amplio del que intentaré ofrecer una síntesis.

Juan Pablo II nos advirtió de la necesidad de atender la espiritualidad ya que se preguntaba: “¿No es acaso un “signo de los tiempos” el que hoy, a pesar de los vastos procesos de secularización, se detecta una difusa exigencia de espiritualidad, que en gran parte se manifiesta precisamente en una renovada necesidad de orar?” (NMI 33).

K. Rahner dijo que “el cristiano del siglo XXI será un místico o no será”; se subentiende “no será cristiano”. Este teólogo nos dice que en un mundo cada día más secularizado, en el que lo religioso va desapareciendo, sólo aquel

cristiano que esté fuertemente arraigado en el misterio de Dios podrá resistir la presión social de los sectores increyentes, ateos, agnósticos, indiferentes... La experiencia espiritual es necesaria para acceder o perseverar en la fe.

Desarrollaré este tema, con la ayuda del Señor y contando con vuestra reconocida benevolencia y siempre agradecida amistad.

I

¿EN QUÉ CONSISTE LA ESPIRITUALIDAD?

La espiritualidad cristiana, que se diferencia de la espiritualidad simplemente humana, es una realidad compleja y rica de contenido. De forma sintética y abreviada, exponemos su naturaleza.

* La espiritualidad cristiana comporta una relación esencial al Espíritu Santo y a su acción. Por eso, la espiritualidad es la vida en el Espíritu Santo y según el Espíritu Santo que se hace presente en la Iglesia; es la vida suscitada, comunicada por el Espíritu Santo; es la vida impulsada por el Sopro y el Aliento de este mismo Espíritu. Bien lo dijo San Pablo: “Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, esos son sus hijos” (Rm. 5, 18); “Caminamos según el Espíritu” (Rm. 8, 4). La esencia de la espiritualidad cristiana consiste en que el cristiano por el sacramento del Bautismo recibe el don de la vida divina que lo renueva intrínsecamente y lo transforma ontológicamente en una “criatura nueva”, insertando en él un nuevo principio de vida que se manifiesta en un modo peculiar y específico de ser y de actuar, el propio de Jesucristo nuestro Señor (cf. Rm. 8, 15). Por eso, decimos que la espiritualidad cristiana consiste en vivir la existencia humana en todas sus dimensiones dejándose guiar y conducir, renovar y transformar, mover y actuar, por el Espíritu Santo en todo como Jesús de Nazaret. De esta manera, cada cristiano se santifica en su propio estado de vida y circunstancia por un proceso de configuración y sintonía con Cristo, en el Espíritu Santo, según los designios del Padre (cf. Ef. 5, 2). Teniendo en cuenta lo escrito, podemos afirmar que persona espiritual es aquella que está abierta al Espíritu Santo, se deja iluminar y guiar por este mismo Espíritu que inquieta, renueva, purifica, alerta, envía, asiste, acompaña, hermana... Juan Pablo II, en conformidad con estas palabras del Apóstol afirma: “la existencia cristiana es “vida espiritual”, o sea, vida animada y dirigida por el Espíritu hacia la santidad o perfección de la caridad” (PDV 19, 3).

* La espiritualidad cristiana no queda confinada en la interioridad del hombre, sino que ha de dar frutos de caridad para la vida del mundo” (OT 16). Más aún, la vida espiritual dice también relación al mundo (AA 32). Guiados por el Espíritu Santo y bajo las enseñanzas de la Iglesia, el hombre espiritual ha de abrirse al mundo para renovarlo, transformarlo y hacerlo más conforme a los designios de Dios. Por ello, hemos de promover e intensificar una espiritualidad de la acción y del compromiso.

* Hay una espiritualidad cristiana común para todos y cuyos rasgos más peculiares son los siguientes:

- Una experiencia del Dios de Jesucristo: de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

- La confesión y seguimiento de Jesucristo, identificándonos con sus actitudes, con su espíritu, con sus valores, que Jesús encarnó, y que ahora nosotros debemos vivir ahora como discípulos suyos

- Una vida de amor fraterno y de compromiso real con los hermanos, especialmente con los pobres y desvalidos, que sea signo de la praxis de Jesús de Nazaret.

- Participación en los sacramentos de la Iglesia a través de los cuales recibimos la salvación que nos da el Padre por Cristo en el Espíritu.

- Celebración comunitaria de la fe, del amor y de la esperanza en el seno de la Iglesia de Jesucristo, fortaleciendo continuamente la comunión.

- Una esperanza que trasciende la muerte y espera la salvación definitiva más allá de la historia, pero que intenta hacer presente en este mundo el Reino de la verdad y la vida, del amor y de la paz, de la gracia y de la santidad, de la libertad y de la justicia.

Sobre este tronco único se fundamentan otras espiritualidades específicas, peculiares y distintas entre sí: la espiritualidad de los Laicos, la de los Religiosos y Religiosas, y la los Sacerdotes.

II

DIMENSIONES DE LA ESPIRITUALIDAD

Una vez que hemos presentado la semblanza de la espiritualidad cristiana, pasamos a determinar y explicar cada una de sus dimensiones fundamentales.

A**DIMENSION TRINITARIA****1. El misterio insondable de Dios**

La teología y la espiritualidad tienen una estructura constituida por su referencia al misterio insondable e inefable de Dios único en la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Misterio que nos desborda y nos sobrecoge. Como Moisés se acercó a la zarza que ardía sin consumirse con los pies descalzos, así nosotros hoy, con profundo respeto y en actitud adorante nos acercamos al misterio inefable e insondable de Dios.

Recordemos maravillados las palabras del Evangelio de Juan: “En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios” (Jn.1,1). Traigamos también a nuestros labios las palabras de la Carta a los Hebreos: “Este Hijo es resplandor de su gloria e impronta de su esencia” (Heb.1, 3). Realmente Dios es “el Padre de nuestro Señor Jesucristo” (II Cor. 1, 3). Vamos descubriendo que Dios no es soledad infinita; sino que es misterio de comunión personal. Pablo nos dice: “Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (Rm. 1, 17; ITes. 1, 1). En el misterio insondable de Dios está también el Espíritu Santo: el abrazo sustancial de amor del Padre y del Hijo. La fórmula bímembre es completada y ampliada en otra trimembre. Así nos dice san Pablo: “la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sea con vosotros” (II Cor. 13, 13; Rm. 15, 30; I Cor. 12, 4ss; Gál. 4, 6; 2 Tes. 2, 13). Estas fórmulas constituyen la base para la posterior dogmática trinitaria de la Iglesia. Ahora podemos proclamar que Dios es misterio de comunión trinitaria, y no soledad eterna.

2. La comunicación de Dios a la humanidad

2.1. La primera misión: del Misterio Trinitario al Misterio de la Encarnación del Verbo del Padre.

Por puro amor y gracia el Padre envía a su Hijo al mundo para salvar y redimir al hombre, para realizar su designio de salvación: “Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único” (Jn. 3, 16). Este envío se realiza y se muestra en el misterio de la Encarnación del Verbo de Dios: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn. 1, 14). San Pablo lo dice así: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de

una mujer...para rescatar a los que estaban sujetos a la Ley, a fin de conferirnos la adopción filial” (Gál. 4,45).). La misión visible del Hijo es única y constituye el centro de toda la historia de la humanidad y de la Nueva Alianza perfecta y definitiva. Jesucristo es el Emmanuel, el Dios-con-nosotros (Is. 7, 14). Jesús es el Dios-con-nosotros; el Dios injertado en las entrañas de la humanidad y de la historia, entroncado con los pobres y desvalidos, expulsado del mundo y crucificado por la ceguera y dureza de los hombres. Dios en Jesús se abaja tanto que asume la realidad humana para sanarla y transformarla, curarla y redimirla.

Cristo es la revelación plena del Padre (Jn. 1, 18). Por eso dice San Juan de la Cruz: “Si yo te he dicho todo en mi Palabra que es mi Hijo, yo no tengo otra palabra que pueda ahora responder o revelar: míralo solamente porque yo te dicho y revelado todo en Él, y tú encontrarás más de lo que pides y deseas en Él” (Subida al Monte Carmelo”, lib. II, cap. XXII, 5). Pablo nos invita a todos nosotros a alabar y dar gracias a Dios “Así todos juntos y a una sola voz alabaréis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo” (Rm. 15, 6). “El Dios y Padre del Señor Jesús, ¡bendito sea para siempre!” (II Cor. 11,31).

2.2.- La segunda misión. El Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo a la humanidad. El Espíritu Santo nos ha sido dado.

“Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo” (Gál. 4, 6); “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm. 5, 5); “El que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones” (IICor. 1,22); “El que nos otorga el Espíritu” (Gál. 3, 5). Es, pues, Dios quien nos da el Espíritu Santo (ITes. 4,8; IICor. 1, 22), obra en nosotros por medio de Él (ICor. 2,10; IICor. 3,6). Por eso, nosotros no podemos ni merecer ni exigir el Espíritu Santo, sino sólo recibirlo y acogerlo con las manos vacías y abiertas, como un niño (cf. Rm. 8, 15). De este modo, podemos “estar llenos” del Espíritu Santo (Ef. 5, 18). ¡Dejémonos abrazar por el Padre por medio de sus brazos misteriosos y llenos de amor, ternura y misericordia que son su Eterno Hijo y el Espíritu Santo que de ambos procede desde toda la eternidad! De este modo seremos incorporados por gracia al Misterio de la Comunión Trinitaria. Asumamos con gozo y alegría la llamada a vivir en la Comunión Trinitaria para expresarla en las celebraciones sacramentales, en el trabajo evangelizador corresponsable y fraterno que nos lleve a ser signos de comunión y testigos de la misma en las relaciones con todos. Todo nos viene del Padre por Jesucristo en el Espíritu y todo retorna al Padre por Jesucristo en el Espíritu.

B**DIMENSIÓN CRISTOCÉNTRICA**

Dios se revela y se manifiesta como el Dios de la gracia y del perdón en y por medio de Jesucristo. Es mi intención desentrañar y explicar el enunciado que acabo de fijar ofreciendo la experiencia religiosa de San Pablo, en este Año dedicado a él. “El encuentro con Cristo en el camino de Damasco revolucionó literalmente su vida. Cristo se convirtió en su razón de ser y en el motivo profundo de todo su trabajo apostólico” (Benedicto XVI: Audiencia General, 15-XI-2006).

La experiencia religiosa de san Pablo

1.- “Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros” (Rm. 5, 8).

El amor de Dios va dirigido no tanto al justo, piadoso, santo, sino al pecador, al rebelde, al que lo niega, al que lo rechaza. El amor de Dios busca al hombre... G. Bornkamm: “El amor de Dios se ha hecho acontecimiento en la muerte de Cristo. Este amor no encuentra a su llegada nada que sea digno de él, sino sólo la debilidad, hombres sin Dios, pecadores y enemigos (cf. Rm. 5, 6-8). Su paradoja –que para la inteligencia humana es un absurdo– muestra su talla divina” (“Pablo de Tarso”, Salamanca, 193).

2.- “Por gracia de Dios soy lo que soy” (ICor. 15, 10).

Pablo nos muestra el corazón y el punto central de su vida y de su fe. Nada de lo que él era lo atribuía a su mérito, a sus obras. Todo era don y gracia de Dios y de su amor. Dios era la única potencia de su existencia. No podemos salvarnos con nuestras propias buenas obras ya que la salvación es don de Dios que acogemos en la fe. Con la gracia de Dios es siempre posible un nuevo inicio. Con la ayuda del Señor podemos decir sí a Dios, podemos hacer realidad el “inicio de la fe”...

3.- “Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el evangelio de Dios acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David...” (Rm. 1, 1-3). “Pablo, Apóstol no por autoridad humana ni gracias a un hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre que le resucitó de entre los muertos” (Gál. 1, 1).

Las credenciales de Pablo no son títulos académicos ni nombramientos humanos, sino la elección y llamada gratuitas de Cristo y el encargo y misión

que le ha confiado de “llevar su Santo Nombre a todos los pueblos de la tierra”. Pablo es vaso de elección para llevar el evangelio de la salvación a todas las naciones. Pablo es servidor de Cristo y servidor de los hombres.

4.- “Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí” (Gál. 2, 20).

La fe de san Pablo no es otra cosa que la experiencia de ser amado personalmente por Jesucristo; más aún, es la toma de conciencia de que Jesucristo murió por amor a él, y, cómo resucitado, sigue amándolo. La fe de Pablo estriba en haber sido alcanzado por el amor gratuito y salvador de Jesucristo. Un amor que lo trastorna hasta lo más íntimo de sí mismo y lo transforma desde sus raíces más hondas. Su fe no es una mera opinión sobre Dios y del mundo. Su fe es el impacto que ha dejado el amor de Dios en su corazón. Por eso, podemos afirmar que esa misma fe es amor a Jesucristo.

5.- “Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál. 2, 20).

¡Qué admirable progresión! Es necesario hacer esta gran “travesía”: de “estar con el Señor” (Mc. 3,14), a “permanecer en el Señor” (Jn. 15, 5), a que “el Señor viva en mí” (Gál. 2, 20). Sí, nos hemos hecho una misma cosa con Él por el Bautismo que nos ha injertado en el misterio de su muerte y de su resurrección (cf. Rm. 6, 5).

6.- “Todo lo estimo pérdida, comparado con la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe...” (Fil. 3, 8).

La experiencia vivida por Pablo en el encuentro con Jesucristo ha sido tan fuerte que le ha provocado un cambio profundo e inmenso: olvida todo su pasado y se proyecta decididamente hacia el futuro. Y es que para Pablo el Evangelio no era una doctrina sino una Persona: Jesucristo. El amor que Pablo profesa a Jesucristo es tan grande que le lleva a hacer y a vivir en adelante una opción muy peculiar en su propia vida: todo lo suyo por grande que fuera es efímero y nada vale ante Jesucristo. Por eso Pablo ya no vuelve sus ojos hacia atrás, sino que mira a Jesucristo y a Él se entrega con alma, corazón y vida.

7.- “Para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque vivir en la carne es para mí trabajo fructuoso, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor” (Fil. 1, 24-26).

El gran deseo de Pablo es “partir y estar con Cristo” (Fil. 1, 23). Por eso dirá: “Si vivimos, para el Señor vivimos y, si morimos, morimos para el Señor. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos” (Rm. 14, 8). “Si morimos

con Cristo, también viviremos con Él” (Rm. 6, 8). “...hasta hacerme semejante a Él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos” (Fil. 3, 10). “Conocer a Cristo, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos” (Fil. 3, 10).

8.- “Por la cruz de Cristo, el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo” (Gál. 6, 14).

Pablo ha roto definitivamente con el mundo porque se ha unido para siempre con Jesucristo. Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (ICor. 1, 23-24).

9.- “Completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo” (Col. 1, 24). “Entre los pretorianos y para todos los demás ha llegado a ser notorio que llevo mis cadenas en Cristo” (Fil. 1, 13).

San Pablo sufre por Jesucristo, no por razones políticas. Pablo desea para los demás lo que Jesús fue para él, es decir, el Señor que entrega su vida por los hermanos, para que se les restituya al pueblo la posesión de la justicia y de la libertad. Esta entrega es muy concreta: por amor a los hermanos y a las hermanas, Pablo se gloria de vivir del propio trabajo (IICor. 11, 7-11); se sacrifica a sí mismo y soporta luchas y persecuciones, viajes y cansancios, el peso de cada día (IICor. 11, 23-27); sufre con los que sufren (IICor. 11, 29). Por eso llega a decir: “Yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús por vosotros los gentiles” (Ef. 3, 1). “Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia” (Col. 1, 20).

10.- “Que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios. Ahora bien, lo que se exige de los administradores es que sean fieles” (ICor. 4, 1).

Pablo se autodefine como es: “servidor de Cristo y administrador de los misterios de Dios”. Y esto es don y gracia de Dios, y lo vive en claves de agradecimiento y de fidelidad al Señor que lo ha enviado y a quien sirve.

11.- “Corro hacia la meta, con la vista en el premio al que Dios llama desde lo alto en Cristo Jesús” (Fil. 3, 14).

Pablo sabe que su caminar por la vida no le lleva a la nada ni al abismo, sino al Señor. Pablo sabe que el Señor lo acogerá en su muerte; no lo dejará tirado en la nada. Pablo se muestra esperanzado. En su relación con Jesucristo, lo verdaderamente importante y esencial no es la muerte sino el amor. Pablo está firmemente convencido de que es Dios quien lo ama y lo protege...”. Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?” (Rm.

8, 31). ¡Cuánto tenemos que aprender! Y, sobre todo, ¡cuánto nos queda por experimentar y vivir!

C

DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA

El Espíritu Santo es el agente y el protagonista de la vida espiritual (PDV 27). Por ello, no podemos ni debemos silenciar al Espíritu Santo al hablar de la espiritualidad cristiana. Desentrañemos de forma abreviada la acción del Espíritu Santo en la espiritualidad.

1.- El Espíritu Santo habita en los justos

El Espíritu Santo “habita” (Rm. 8, 9) en el cristiano como en su templo (cf. Rm. 8, 9). Pablo se dirige a los cristianos de Roma y les da una excelente y buena noticia: “Vosotros ya no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece” (Rm. 8, 9). Estamos, pues, ante una realidad entrañable de nuestra fe cristiana: la presencia de Dios en el corazón de los creyentes. Es el misterio de la inhabitación de la Stma. Trinidad en el alma del justo. No estamos solos en la vida. En nosotros habita el Espíritu Santo y con Él el Padre y el Hijo. Somos así templos de la Stma. Trinidad; lugar donde habita y mora Dios.

2.- El Espíritu Santo y las maravillas divinas en nosotros

2.1.- El Espíritu Santo nos ha hecho renacer a la vida de Dios: “Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, él nos salvó no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo que él derramó con largueza por medio de Jesucristo...” (Tit. 3, 4-6). Esta transformación realizada por el Espíritu en nosotros es descrita por Pablo como “una nueva creación”: “pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios” (ICor. 6, 11; cf. IICor. 5, 17; Gál. 3, 27, 6.15; Ef. 4, 24; Rm. 15, 16).

2.2.- El Espíritu Santo nos configura con Jesucristo. El Espíritu Santo “nos identifica con Jesús-Camino, abriéndonos al misterio de salvación para que seamos hijos del Padre y hermanos unos de otros; nos identifica con Jesús-Verdad, enseñándonos a renunciar a nuestras mentiras y propias ambiciones, y nos identifica con Jesús-Vida, permitiéndonos abrazar su plan de amor y entregarnos para que todos tengan vida en Él” (CELAM: “Documento de Aparecida, Brasil, 2007, n. 137).

2.3.- El Espíritu Santo nos hace reconocer en Jesús de Nazaret al Señor: “Nadie puede decir: “¡Jesús es el Señor!” sino por influjo del Espíritu Santo” (ICor. 12, 3). Este mismo Espíritu es el que hace que el hombre oiga y escuche la llamada de Jesús a seguirlo de cerca por los caminos del Reino: “el que no tiene el espíritu de Cristo, no es de Cristo” (Rm. 8, 9).

2.4.- El Espíritu Santo nos invita a portarnos como hijos de Dios: “No caminéis según la carne, sino según el espíritu... porque el sentir de la carne es muerte; mas el sentir del espíritu, vida y paz” (Rm. 8, 4.6). “Caminad en espíritu, y no pondréis por obra los deseos de la carne” (Gál. 6, 16). Él nos guía: “todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios” (Rm. 8, 14). Recordemos también esta advertencia que nos da San Pablo: “Si vivimos gracias al Espíritu, procedamos también según el Espíritu” (Gál. 5, 25).

2.5.- El Espíritu Santo, haciéndonos hijos en el Hijo, da testimonio de la paternidad de Dios, nos hace conscientes de nuestra filiación adoptiva y nos da el valor y la fuerza de llamar a Dios con la palabra entrañable “¡Abba! ¡Padre!”: “Recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre”. El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo...” (Rm. 8, 15-17). Y como es propio de los hijos comunicarse con sus Padres, el Espíritu nos ayuda a orar: “El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; más el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables” (Rm. 8, 26) y clama en nuestra alma: “¡Abba, Padre!” (Gál. 4, 6). No puede haber auténtica oración sin la presencia del Espíritu Santo en nosotros.

2.6.- El Espíritu nos concede sus dones y frutos: “Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm. 14, 17). Recordemos los frutos del Espíritu Santo: “amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí” (Gál. 5,22-23).

2.7.- El Espíritu Santo obra en nosotros la fe en Jesucristo: “Os hago saber que nadie, hablando por influjo del Espíritu de Dios, puede decir: “¡Anatema es Jesús!”; y nadie puede decir: “¡Jesús es Señor!” sino por influjo del Espíritu Santo” (ICor. 12, 3; cf. Gál. 5, 5). Asimismo, infunde el amor

y engendra la comunión en nosotros: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rm.5, 5), y la libertad ya que “donde está el Espíritu del Señor, hay libertad” (ICor. 3, 17). Y también es la fuente de nuestra esperanza: “El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo” (Rm. 15, 13).

2.8.- El Espíritu Santo nos mantiene en tensión hacia nuestro destino final: “También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Rm. 8, 23), y es la prenda generosa que Dios nos ha regalado como anticipación y garantía de nuestra herencia futura: “El que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones” (IICor. 1, 22). Finalmente podemos mirar el futuro con serenidad y paz ya que “si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros” (Rm. 8, 11).

3.- ¡No apaguemos el Espíritu en nosotros!

El hombre puede contar siempre con la presencia y la ayuda del Espíritu Santo; pero también puede cerrarse al Espíritu Santo y no creer en Él ni aceptarlo: podemos estar en el Espíritu y podemos rechazar al Espíritu y, en consecuencia, apagarlo en nosotros: “No extingáis el Espíritu” (1Tes. 5, 19).

Quien ha recibido el Espíritu ha de esforzarse en llevar una vida consecuente con el Espíritu: Rm. 8, 4s.13; Gál. 5, 25.

D

DIMENSIÓN ECLESIOLOGICA

Otra de las dimensiones de la espiritualidad cristiana es sin duda alguna la eclesiológica ya que provoca una experiencia de comunión y encuentro con los demás discípulos del Señor. En efecto, la espiritualidad ha de cimentarse en la comunión viva con Dios Padre, Hijo y Espíritu, y ha de concretarse en el seguimiento de Jesús como único Salvador y Redentor y

en la experiencia del Pueblo de Dios, anticipo del reino de Dios (cf. Jn. 17, 21; LG7).

Tengamos presente que la Iglesia está esencialmente arraigada en el misterio trinitario de Dios, de donde procede. San Cipriano de Cartago consideró a la Iglesia como “una muchedumbre unida en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).

Desentrañemos esta dimensión eclesiológica de la espiritualidad.

1.- Jesucristo ha fundado la Iglesia, “sacramento universal de salvación” (AG 1).

Un cristiano, por tanto, no debe prescindir de la Iglesia ni rechazarla ya que se precipitaría en la soledad y estaría en contradicción con su mismo ser cristiano que incluye su pertenencia a la Iglesia (cf. LG 8-9).

El cristiano es aquel que percibe la revelación de Dios, la acoge, responde a ella y la vive en la Comunidad eclesial que viene del Señor, de los Apóstoles y que es la Iglesia. Nuestros Obispos enseñan que “nuestra fe, por muy personal que sea, para ser verdaderamente teológica y salvadora, ha de ser participación viva de la fe de la Iglesia” (TDV 32).

2.- Aspectos de la espiritualidad implicados en la Iglesia

“Hoy se busca una espiritualidad, tanto en amplitud como en profundidad, en el marco de la vida misma de la Iglesia más que en las elaboraciones sistemáticas..., donde se descubre al presencia y el soplo vivificante del Espíritu” (J. Castellano: “Linee emergente della spiritualità oggi”, RivVitSp 43 (1889), 8). K. Rahner decía que uno de las características de la espiritualidad era: “una espiritualidad fundada en la nueva eclesialidad” (“Espiritualidad antigua y actual”, en “Escritos de Teología, VII. Taurus. Madrid 1969, 13-35).

Exponemos a continuación algunos rasgos esenciales de la Iglesia y desde ellos descubriremos aspectos diversos de la espiritualidad cristiana.

2.1.- Una comunidad de elegidos y llamados por Dios

Dios nos llama y nos reúne por medio de Jesucristo que ha salido a los caminos del mundo para llamar, convocar, reunir a todos, empezando por los pobres, los desvalidos, los excluidos y marginados... Más aún, Jesús envía mensajeros diciéndoles: “Salid a los caminos e invitad a todos los que encontréis al banquete...”. San Pablo lo expresa de forma admirable en su carta a los Efesios al afirmar: “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (...) por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor...” (Ef. 1, 3-4).

La espiritualidad cristiana hunde sus raíces en la elección y llamada que Dios en Cristo por el Espíritu Santo nos ha dirigido a la fe. Cristiano es aquel que refiere su persona y su vida entera a Dios que “da sentido a toda la vida, pero si se le elimina de la historia todo pasa a ser provisional” (CEE: “La Verdad os hará libres”, 28). En efecto, “sólo Dios da respuesta cabal a las aspiraciones profundas del hombre” (ib. 35). Por ello, podemos decir que el hombre está suscitado y sostenido, alumbrado y llamado por Dios al Misterio Trinitario. San Agustín formuló esta doctrina de forma sapiencial y maravillosa: “¡Señor!, nos has hecho para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti” (San Agustín).

2.2.- Una comunidad de hijos de Dios

En esta comunidad fraterna los cristianos aprendemos a invocar a Dios con la palabra entrañable “¡Padre!” y a poner nuestra entera confianza en Él que es entrañable y compasivo, misericordioso y bondadoso, salvador y liberador. El Apóstol manifiesta: “Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre! De modo que ya no eres esclavo sino hijo” (Gál. 4, 6-7).

La espiritualidad cristiana ha de ser una espiritualidad filial por lo que ha de potenciar la oración, la confianza, la escucha de la Palabra de Dios, la obediencia a Dios. En efecto, Jesús, a quien debemos seguir e imitar, vivió su filiación desde las claves de la oración, de la obediencia, de la entrega, la confianza.

2.3.- Una comunidad de hermanos

Esta comunidad es la gran familia de los hermanos de Jesús. Por eso, todos debemos cuidar la comunión fraterna, evitar aquellas actitudes y comportamientos que destruyen la comunión eclesial, promover la comunión en fidelidad a la oración de Jesús a su Padre, en sintonía con la oración de Jesús: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado” (Jn. 17, 21). San Pablo expresó esto con las siguientes palabras: “Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (Ef. 4, 1-6). Después de haber expuesto estos principios de la unidad de la Iglesia, Pablo afirma: “Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál. 3, 27-28).

La espiritualidad cristiana ha de promover e intensificar el rasgo peculiar de la comunión que tiene su fundamento en la eclesiología de comunión,

promovida por el Concilio Vaticano II (cf. Sínodo de los Obispos de 1985 II C, 1). Juan Pablo II explica esta espiritualidad comunitaria (cf. NMI 43), y dice de ella: “sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento” (NMI 43).

Como compromiso ofrecemos estas palabras de un teólogo de nuestros días: “Tenemos como inmensa tarea histórica por delante suscitar una Iglesia realmente fraterna, donde la diversidad de carismas no anula la fraternidad previa, ni la última autoridad responsable hace innecesaria la previa responsabilidad de todos” (O. González de Cardedal: “La entraña del Cristianismo”, Salamanca, 33). Y también las de un Obispo que nos pone en la buena dirección: “Cuando los cristianos vivimos abiertos a la gran Iglesia y convivimos realmente con nuestros hermanos dentro de ella, a pesar de las diferencias que se dan entre nosotros, unos a otros nos enriquecemos en un esfuerzo constante por conseguir y conservar la verdadera unidad” (TDV 38).

2.4.- En esta Comunidad fraterna, cada uno ha recibido un don

En la Iglesia el Espíritu Santo reparte sus dones o carismas a los bautizados para que lo pongan al servicio de los demás y para la edificación del Cuerpo de Cristo: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe, en el mismo Espíritu...” (ICor. 12,7-9).

A los que presiden en nombre y autoridad de Jesucristo la Iglesia les corresponde promover y favorecer una cultura de comunión caracterizada por la corresponsabilidad, la coparticipación, la colaboración...

La espiritualidad cristiana ha de incluir la participación en la vida y misión de la Iglesia desde el don, carisma o ministerio que cada uno haya recibido del Señor; y ha de participar siempre en unión y en coordinación fraterna con los demás. No nos mostremos pasivos e indiferentes ante la vida y misión de la Iglesia. Nadie debe permanecer ocioso. El Señor nos llama e invita a todos a trabajar en “su viña”, sabiendo que quien da el incremento es Él.

2.5.- Una Comunidad que celebra la fe

En esta Comunidad fraterna, animada y vivificada por el Espíritu Santo, los cristianos estamos llamados a celebrar la fe en la oración, en la Eucaristía y en los sacramentos: “Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan...y dijo: “Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío...” (ICor. 11, 23ss). El Apóstol dice a los participantes en la Eucaristía:

“Examínese, pues, cada cual, y coma entonces del pan y beba del cáliz...” (ICor.11, 28)

El Concilio Vaticano II resalta con énfasis la excelencia e importancia de la Eucaristía en la Iglesia afirmando: “No se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía (...) Esta celebración, para que sea sincera y cabal, debe conducir lo mismo a las obras de caridad y de mutua ayuda de unos para otros que a la acción misional y a las varias formas del testimonio cristiano” (PO 6). Hermoso e interpellante texto que debe encontrar en todos y en cada uno una acogida sincera y una respuesta adecuada.

La espiritualidad cristiana contiene una referencia explícita a la celebración y participación en la Eucaristía y en los demás sacramentos. “La innovación litúrgica no puede restringirse a las ceremonias, ritos, textos, etc. y a la participación activa, tan felizmente aumentada después del Concilio; no consiste sólo en la actividad externa, sino, en primer lugar, en la participación interna y espiritual, en la participación viva y fructuosa del misterio pascual de Jesucristo” (Sínodo Extraordinario de los Obispos sobre el Concilio Vaticano II, B, 1).

2.6.- La Comunidad cristiana “abraza a todos los afligidos” (LG 8)

Esta Comunidad fraterna debe tener bien abiertos los ojos y los oídos para ver y escuchar el clamor de los pobres y excluidos, en los que está presente el grito de Dios, y responder a esos necesitados como el Buen Samaritano. San Pablo hace una fuerte denuncia de la praxis sacramental de algunos cristianos de Corinto. Escuchemos nuevamente las palabras de Pablo: “Cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la Cena del Señor, porque cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (ICor. 11,20-21). El cristiano auténtico intenta por todos los medios a su alcance hacer realidad las palabras de san Pablo: “Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él” (IICor. 12, 26).

La espiritualidad cristiana será una espiritualidad encarnada. En efecto, “la vocación de los fieles laicos a la santidad implica que la vida según el Espíritu se exprese particularmente en su inserción en las realidades temporales y en su participación en las actividades terrenas” (ChFL 17; cf. AA 4). Una espiritualidad de inserción en el mundo y de apertura a los valores humanos; una espiritualidad del compromiso al servicio de la vida, de la paz, de la justicia y en apertura al mundo nuevo (cf. GS 29). Una espiritualidad desencarnada, intimista, espiritualista no es conforme con la espiritualidad cristiana.

E**DIMENSIÓN EVANGELIZADORA**

La espiritualidad cristiana ha de expresar el carácter más dinámico del compromiso evangelizador de los cristianos. Teniendo en cuenta que la Iglesia “existe para evangelizar” (EN 14), hemos de afirmar con claridad que la espiritualidad de los cristianos no puede ser ajena a todo lo que se refiere a la difusión del evangelio: anuncio, testimonio, catequesis, amor al prójimo, hacer discípulos, transformar la sociedad. Estas formas evangelizadoras han de impregnar la espiritualidad cristiana.

1.- Los evangelizadores han sido llamados por el Señor por puro amor y gracia, no por sus méritos. Pablo tiene conciencia clara de que Jesucristo lo ha llamado por pura gracia y amor para anunciar el Evangelio:

“Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios” (Rm. 1,1). Lucas refiere en el los hechos de los Apóstoles que “el Señor contestó a Ananías: “Vete, pues éste me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel” (Hech. 9, 15). El propio Pablo dice a los cristianos de Galacia: “os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí, no es cosa de hombres, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Gál. 11, 11-12). Y a los cristianos de Filipos les manifiesta: “Habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús” (Filp. 3, 12). Es siempre el Señor quien nos llama y nos envía al mundo a anunciar la Buena Noticia de Jesucristo hasta los confines de la tierra a todos los hombres y mujeres de la tierra pues “el hombre es el camino de la Iglesia” (RH 14).

2.- Los evangelizadores anuncian, como Pablo, a Jesucristo: “Nosotros predicamos a un Cristo crucificado” (ICor. 1, 23). Esta es la Buena Noticia que la Iglesia ha de confiar y entregar a todos los hombres, hasta el punto que si nos e anuncia a Jesucristo no habrá evangelización en sentido propio y estricto, según enseñó Pablo VI. Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es el Salvador y el Redentor de la humanidad porque “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos” (Hech.4,12), afirma San Pedro en Jerusalén. Esta es la Buena Noticia que la Iglesia ha recibido y que ella predica hoy y entrega a las generaciones futuras.

3.- Los evangelizadores anuncian a Jesucristo, y lo hacen porque han sido llamados, elegidos por el Señor para realizar esta tarea tan excelente. Traigamos a estas líneas el inicio de la misión de Bernabé y de Saulo: “Mientras estaban ayunando, dijo el Espíritu Santo: “Separadme ya a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado... Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia y de allí navegaron a Chipre” (Hech. 13,2-4). Recuperemos hoy la conciencia de ser elegidos, llamados por el Señor para llevar, como Pablo, su Santo Nombre a todos los hombres y mujeres de la tierra. Bueno es que recordemos las palabras de Jeremías: “Tú me sedujiste, Señor, y yo me dejé seducir”.

4.- Los evangelizadores anuncian el Evangelio no en nombre propio, sino en nombre de Jesucristo nuestro Señor. Esta convicción y certeza dan paz y serenidad al espíritu de todo evangelizador, catequista, misionero...

Tener conciencia de esta realidad nos ha de llevar a agradecer al Padre por Cristo en el Espíritu el don inmenso e inmerecido de participar en la tarea evangelizadora iniciada y no acabada aún: podríamos decir que estamos en los comienzos de la evangelización. Una persona espiritual es aquella que reconoce este don de Dios, lo acoge y da gracias. ¡Qué palabras tan sencillas, y con qué facilidad se olvidan hoy!

5.- Los cristianos debemos estar plenamente convencidos de que el Evangelio que anunciamos es el gran Don y la mejor Noticia que el hombre y la mujer de hoy necesitan escuchar y recibir hoy y siempre. Tenemos la certeza de que los criterios y valores evangélicos hacen posible la defensa de la dignidad y de los derechos humanos de toda persona, abriéndola siempre a un horizonte de esperanza y de trascendencia. Por otra parte, los cristianos estamos convencidos de que el mensaje evangélico contribuye a la construcción de una nueva sociedad fundamentada en los valores de la paz y de la justicia, de la fraternidad y de la solidaridad entre todos los hombres.

Con palabras vigorosas Pablo dice a los cristianos de Corinto: “Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (ICor. 1, 22-24). Con esta firmeza y convicción habla Pablo a los cristianos de Corinto. ¡Qué gran testimonio! ¡Qué interpelación tan exigente para todos nosotros, cristianos del siglo XXI!

6.- Los evangelizadores, en presencia de las dificultades como pueden ser: el poco éxito de su acción pastoral, la respuesta insuficiente de aquellos

a quienes llaman, la indiferencia religiosa, el laicismo imperante... no han de caer en el pesimismo, ni en la desesperanza, antes bien han de descubrir los posibles o reales fallos para pedir perdón a Dios de ellos y para corregirlos con la ayuda de la gracia divina. El desaliento, la desesperanza, el cansancio... no son buenas actitudes para el evangelizador, el misionero, el catequista, el pastor...

Contemplemos una vez más a Pablo, de quien Lucas refiere que fue perseguido en la ciudad de Corinto, y que ante esta situación dolorosa le dijo el Señor: “No tengas miedo, sigue hablando y no calles; porque yo estoy contigo y nadie te pondrá la mano encima para hacerte mal, pues tengo yo un pueblo numeroso en esta ciudad” (Hech. 18, 9).

¡No tengáis miedo! Nos dice el Señor hoy y aquí a todos nosotros. ¡Levántate y come; ponte en camino, que aún te queda mucho trecho que recorrer...!, nos dice el Señor hoy a nosotros como en otro tiempo al profeta Elías en los bordes del desierto camino hacia el Horeb. ¡Ponte en camino, que yo estoy a tu lado; y “cuando hay que subir monte (Calvario lo llama Él), siento en su mano amiga, que me ayuda, una llaga dolorosa”. ¿Esta es nuestra experiencia cristológica y apostólica?

7.- Los evangelizadores han de anunciar a Jesucristo sabiendo que Jesucristo está con ellos hasta el fin del mundo (Mt. 28, 20) y que el Espíritu Santo los acompaña siempre (Jn. 20, 22) para fortalecerlos en medio de las dificultades y persecuciones y para que no les falten las palabras que han de pronunciar y proclamar. No vamos solos por la vida

Recordemos la experiencia de Pablo que afirma: “todo lo puedo en Aquel que me conforta” (Filp. 4, 13). La fuerza del Espíritu Santo que sostuvo a Pablo es la que hoy sostiene a la Iglesia y a los evangelizadores. Pablo dice a los presbíteros de Éfeso: “Ahora os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia, que tiene poder para construir el edificio y daros la herencia con todos los santificados” (Hech. 20, 32).

El evangelizador no debe desfallecer nunca en el empeño evangelizador aunque el camino esté lleno de obstáculos, pues el Señor nunca lo abandona y la paciencia cristiana es siempre activa y dinámica, nunca conformista y pasiva.

8.- Los evangelizadores han de estar preparados y formados para dar razón de su fe y de su esperanza a quienes se la pidan. No basta con recitar unas fórmulas teóricas hechas y que se repiten; es necesario también dialogar con los que no creen, con los agnósticos, con los que han perdido la fe. Es necesario hacer un gran esfuerzo para personalizar la fe, superando la fe

heredada. Esto se hace posible y real a través de verdaderos y auténticos testigos de Jesucristo en la Iglesia y en el mundo.

Para hacer realidad estos buenos deseos es necesario cuidar la formación permanente de los agentes de pastoral. Recordemos la exhortación que Pablo hace a los presbíteros de Éfeso en su emotiva y entrañable despedida de ellos, y en ellos a nosotros: “tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre” (Hech. 20,28).

9.- Hemos de anunciar el Evangelio como Buena Noticia de Salvación a todos, especialmente a los pobres y desvalidos, a los que sufren y a los nada tienen o nada son, a los excluidos e irrelevantes.

Pablo sale en defensa de los pobres y necesitados; no se desentiende de ellos. A unos cristianos de Corinto Pablo les dice que deben compartir con los necesitados hasta el punto que si no lo hacen su participación en la Eucaristía no es correcta: “Cuando os reunís en común, eso ya no es comer la Cena del señor, porque cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (ICor. 11, 20-21).

Estas palabras de Pablo han de ser para la Iglesia, para las Comunidades cristianas y para cada uno de nosotros una interpelación fuerte y urgente ya que la credibilidad de la Iglesia pasa por su dedicación a atender a los pobres y necesitados, a los marginados y excluidos, a los desvalidos e irrelevantes. ¿Qué hemos hecho de Cristo cuando tantos pobres mueren de hambre?

10.- Han de estar preparados para asumir y entender las respuestas que los hombres den al anuncio del Evangelio que ellos hacen, sin caer en el optimismo ingenuo ni en la desesperanza paralizante.

Unos acogen el evangelio con gozo y alegría;
Otros se muestran indiferentes ante tal anuncio;
Otros lo consideran necesidad y escándalo;
Otros llegan a despreciarlo.

Aunque haya muchas personas que rechacen el Evangelio de Jesucristo, los que hemos tenido la inmensa dicha de creer en Dios, los que hemos recibido el don de la fe y respondido a él, debemos seguir proclamando y anunciando, a tiempo y a destiempo, el evangelio, acompañándolo con el testimonio personal.

11.- Evangelicemos aunque seamos perseguidos, injuriados, calumniados, encarcelados... En más de una ocasión el evangelizador, el misionero... Los evangelizadores han de estar dispuestos a sufrir y dar su vida por Jesucristo y su Evangelio, si llegara el caso. En esos momentos, han de poner toda su confianza en el Señor, han de fiarse del Señor aun en medio de la zozobra y de la angustia. De este modo podrán experimentar la presencia del Señor a su lado dándoles fuerza y sosteniéndolos en el dolor y el sufrimiento por el Evangelio. La entrega incondicional y el testimonio valiente de tantos santos y mártires son la mejor confirmación de lo que acabamos de afirmar.

Valladolid, 10 de octubre de 2008

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES
† *Obispo de la Diócesis de Coria-Cáceres*

Crónica del Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: la Semana Santa

Valladolid, 15-18 de octubre de 2008

Organizado por la Cátedra de Estudios sobre la Tradición del Centro de Antropología Aplicada de la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, este Congreso ha convocado a un nutrido grupo de estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular y, en particular, de la Semana Santa. Ha sido un encuentro interdisciplinar en el que se han dado cita la antropología y la teología, pero también aproximaciones desde la sociología, la historia y otras ramas del saber.

Las sesiones se iniciaron el día 15 de octubre en el Aula Mergelina de la Facultad de Derecho. Tras las palabras de presentación de las autoridades civiles y eclesíásticas que integraban el Comité de honor del Congreso, la conferencia inaugural corrió a cargo del Card. Arzobispo de Sevilla **Mons. Carlos Amigo**. El purpurado, riosecano y antiguo alumno de la Facultad de Medicina de la ciudad del Pisuerga, fue presentado por el Ordinario de la Diócesis Mons. Braulio Rodríguez, Arzobispo de Valladolid. En un tono cordial y distendido –y haciendo gala de su fino sentido del humor–, disertó sobre el tema: *“La religiosidad popular. Actualidad y futuro”*. La religiosidad popular es aceptada por unos y discutida por otros. Es, a la vez, valorada y contestada. Sentida con hondura religiosa y también utilizada con otros fines. Se pone en tela de juicio su autenticidad religiosa: para algunos es una rémora; otros ven en ella un campo privilegiado de acción pastoral. Es objeto de estudio por muchas ciencias humanas. “La religiosidad popular está en todo o todo está en la religiosidad popular”. Hay muchos “aprovechados de siempre”, siempre dispuestos a acudir a cualquier “bombardeo”. Hoy se habla de “lo religioso sin religión”. La Semana Santa son “las fiestas de primavera”. Se habla del “encuentro del pueblo” para ignorar el nombre de la patrona... Muchos se confiesan “creyentes y no practicantes”. La religiosidad popular, en cambio, es muchas veces un fenómeno de “practicantes y no creyentes”. La ocasión para la fiesta, la congregación

de personas, donde lo religioso cuenta poco en la esfera pública y social. Pero la cultura religiosa sin fe carece de alma. Es como los tarros de las farmacias con sus vistosos letreros en latín, pero en los que no hay nada dentro.

La religiosidad popular es una experiencia universal. No tiene una relación directa con la revelación cristiana. Tiene que ver con el “catolicismo popular”. Otra cosa distinta es la “religiosidad popular cristiana”. La religiosidad popular es una realidad compleja tanto en sus contenidos como en sus manifestaciones. Hoy se da la paradoja de que, por un lado, se promueve el laicismo, mientras, por otro, se favorecen las manifestaciones religiosas. En Sevilla hay una enorme lista de grupos que quieren ser reconocidos como hermandades de Semana Santa. Muchos incluso presentan cartas de recomendación de entidades políticas poco interesadas en lo religioso. Saben que las procesiones y peregrinaciones tienen una fuerza de convocatoria superior a cualquier otro evento. Según los sociólogos, lo religioso recobra hoy actualidad e interés (“retorno de lo sagrado”, “venganza de los dioses”). La religión está también de moda por los fundamentalismos. En el Mayo del 68 circulaba el slogan: “Nada debemos al pasado; ninguna responsabilidad al futuro, queremos el presente”. Hoy crece la indiferencia y aumenta la participación en acontecimientos religiosos. ¿Se busca lo religioso por motivos de fe o es sustitutivo de una creencia que ha desaparecido, el último agarradero al descenso de la práctica religiosa? ¿La religiosidad popular es una ayuda o una evasión del compromiso cristiano? Son interrogantes. No afirmaciones.

En la religiosidad popular hay dos protagonistas: Dios y la familia. Se trata de “avivar el rescoldo de una fe extinguida”. A muchos les sorprende el sentido festivo de la Semana Santa. ¿Cómo se puede celebrar la Semana Santa con alegría? Porque los cristianos sabemos “el final de la película”: la Resurrección. Por supuesto que hay legítimos intereses culturales en la Semana Santa. Pero deben servir para resaltar su significación religiosa. No convertirse en mero “culturalismo” para disminuirla o vaciarla de contenido religioso. El “horizontalismo secularista” reduce lo sagrado a fenomenología. La “religiosidad popular civil” propugna: “fiesta, sí; fe, no”. “Vistamos al nazareno, desnudemos al creyente”. Se retiran los crucifijos de los centros públicos, se crean ritos de paso civiles, se hace una reinterpretación laica de las fiestas tradicionales: la Navidad es “la fiesta de la familia”; la Semana Santa, “la fiesta de Primavera”. La expresión “laicidad positiva” la había utilizado ya Benedicto XVI en el 2005, mucho antes de que la propusiera Sarkozy. Lo religioso no se puede reducir al ámbito privado. ¡Bienvenida la laicidad positiva! Por una parte es garantía de libertad; por otra, de que nadie sea molestado por confesar públicamente su fe.

“Religiosidad popular”, “piedad popular”, “catolicismo popular”. En el Magisterio de la Iglesia no existe una única denominación, pero siempre gira en torno a dos realidades: religión y pueblo. ¿Cuál es la diferencia entre la Semana Santa de Sevilla y la de Valladolid o la de Medina de Rioseco? El Viernes Santo a la misma hora sale una dolorosa en estas tres localidades. En Sevilla, acompañada por tres bandas de música, se le reza emocionadamente al ritmo de la “soleá”. En Valladolid y Medina, se reza en medio de un silencio sobrecogedor. Es el mismo texto (María) cantado por cada pueblo con su música (cultura). Cada pueblo dice sus sentimientos con su propio corazón, no con el del vecino. En la relación Fe-cultura hay una influencia recíproca, sin confundirse ni separarse. La religiosidad popular tiene que ver más con sentimientos que con ideas; más con la pasión que con la argumentación. Son sentimientos profundos del pueblo. No sentimentalismo. Dios es un médico que tiene en su mano la curación de cualquier enfermedad. La religiosidad popular le ofrece el diagnóstico y el remedio. El hombre se mete en la piel de Dios y Dios quiere meterse en la suya. Y se hace imagen y se encarna para que el hombre se pueda meter en Él. Esta es la teología del icono. El peligro es rebajar a Dios al nivel del hombre. Manipular la trascendencia. La religiosidad popular es un fenómeno presente en nuestra vida cristiana. A un tiempo auténtico y ambiguo.

¿Qué dice la Iglesia de la religiosidad popular? Por un lado la ensalza y la alaba. Pero parece que también le pone pegas. Los obispos del Sur de España identificaban tres actitudes diversas al respecto: “abandonistas”, la ignoran o muestran indiferencia ante un fenómeno que no interesa; “conformistas”, la bendicen como si no hubiera nada que cambiar; y “renovadoras”, empeñadas en un trabajo de fidelización y purificación. Como señala el mensaje de Benedicto XVI, dirigido a la confederación de Cofradías de las diócesis italianas (2007), la religiosidad popular es un tesoro a promover y purificar.

¿Cuál es el futuro de la religiosidad popular? Es una cuestión inútil. La pregunta no debería ser: “¿Cómo será?”. La pregunta es: ¿Cómo queremos que sea el futuro de la religiosidad popular?”. Para que sea auténtica hay que trabajar por la autenticidad. Para ser auténticas las costumbres no tienen por qué ser laicas. Decía Julián Marías que lo vigente no es sólo lo que está presente, sino lo que mueve, lo que motiva, lo que se quiere, lo que está vivo. ¿Qué creencias van a perdurar? “La Iglesia no existe para adaptarse al mundo, sino para evangelizar al mundo”. Es preciso el diálogo fe-cultura. Escuchar. Meterse al otro en la propia vida, escucharle sin prejuicios, tender puentes... Las claves deben ser antropológicas y religiosas. Asimilar la cultura, pero sin ser prisionero de ella. Amar la propia cultura, sí. Pero no

hacerse esclavo de ella, como si no hubiera otras diferentes. La corrupción es “des-esencializarse”, dejar de ser lo que uno es, quizás para complacer a los demás. La multiculturalidad es un engaño si se convierte en excusa para el relativismo. Otra cosa es estar abiertos a la cultura de los demás. Es posible convivir culturas diferentes, sin perder la propia. Y lo que no se celebra se pierde. La renovación permanente no es entretenimiento para personas inquietas. Sólo lo que es capaz de renovarse puede vivir. El magisterio de la Iglesia señala las actitudes pastorales a seguir con la religiosidad popular: prestarle la debida atención, reconocer sus valores y cuidarla ante posibles desviaciones. Salpicada por un buen número de anécdotas personales, reveladoras de un profundo afecto por su tierra vallisoletana, el cardenal Amigo concluía su intervención con estas palabras: “Mi pueblo no es sólo el lugar donde he nacido, sino la forma donde me enseñaron a querer a Dios”.

Después de una breve pausa, tomó la palabra el prof. **Luigi Lombardi Satriani**, antropólogo y docente de Etnología en la Universidad “La Sapienza” de Roma. Fue senador de la República entre 1996 y 2000. Su conferencia llevaba por título: “*La Settimana Santa in area mediterranea o della teatralizzazione del dolore*”. Los símbolos característicos de la Semana Santa en el sur de Italia –procesiones, cruz, madre dolorosa, etc.– hacen presentes los momentos centrales de la Pasión. En cuanto símbolos no son sólo un recuerdo –mental y externo al evento–, sino acción fundante que re-presenta en el hoy actual y operante (*performance*). En un trabajo de investigación llevado a cabo en 1970 por un equipo de profesores de la Universidad de Messina, en el que participó el propio Lombardi, se concluyó que las manifestaciones rituales de Semana Santa –y especialmente el Viernes Santo– son vividas intensamente porque son el contenedor cultural de las exigencias y componentes de la relación de la comunidad con la muerte, tanto la propia como la de los familiares cercanos. Los signos de duelo, el llanto en recuerdo de la muerte de Cristo representa el dolor por la propia muerte, el dolor por los seres queridos desaparecidos. En el curso de las reuniones del equipo se analizaron estas manifestaciones en las distintas áreas geográficas de la Italia meridional. Los ritos de Semana Santa constituyen una teatralización del dolor colectivo de la comunidad en el que confluyen los dolores individuales de sus protagonistas. Así, tienen como paradigma la identificación con la figura doliente del Cristo. El mecanismo de identificación consiste en que como Cristo, el muerto paradigmático, supera la muerte, también el sujeto puede trascender su propia posibilidad de muerte. Las procesiones de Semana Santa, además de su dimensión religiosa, tienen también unas funciones culturales, de espectáculo, de representación teatral con sus propias exigencias expresivas. La procesión con

Cristo muerto activa la implicación de toda la comunidad en unos espacios característicos que forman parte de un ritual de ascensión y control de la muerte. Así se “deshistorifica” simbólicamente el acontecimiento de la muerte. Constituye también una teatralización de los conflictos de la vida cotidiana. Estas disputas (*lite*) obedecen a normas culturales que son seguidas fielmente. Ponen en escena un teatro en el que cada cual asume su rol en la representación. Ciertas secuencias cinematográficas de películas famosas han sabido captar tal realidad, aunque, en ocasiones, lo hayan hecho degradándola. Las calles y plazas ponen en escena acciones decisivas para la vida de la comunidad. En esos espacios, y no necesariamente en un contexto religioso aunque sí en el contexto de fiestas cristianas (santos, vírgenes), se reproducen con cierta periodicidad.

Algunas tradiciones populares de localidades del sur de Italia actúan una ritualización, con implicaciones económicas, políticas y religiosas, que es esencial para el mantenimiento de la comunidad como tal. Los ritos no tienen parámetros de “autenticidad”. Hay que tratar de entenderlos; no juzgarlos o valorarlos. El criterio es la exigencia de ritualidad, que es independiente de su autenticidad. “La autenticidad es un concepto que debe ser rechazado”. Hay que tratar de comprender el acto humano en comunidad, en cada comunidad particular. La dramatización como el folklore tradicional es un espacio de transformación de la “palabra negada” en “palabra tolerada”. Históricamente es necesario someterla a una compleja obra de camuflaje: una transformación en el plano simbólico. Lo simbólico no sólo es lo que los actores se dicen, sino también aquello a lo que aluden. El drama da una imagen al espectador para convertirlo en sujeto protagonista. Cualquier aspecto social puede ser dramático (los rituales amorosos, de salud, de comunicación). Especialmente la marginalidad social se presta a esta ritualidad en la que se adecuan los individuos y sus roles sociales. Y esto tanto en la esfera privada como pública.

En torno a la figura de Cristo muerto se organiza una ritualidad folklórica con una función social. El mecanismo de identificación constituye el valor fundante de esta “*fictio* ritual”. En él se recapitulan y simbolizan todas las expresiones posibles de muerte individual. Su victoria sobre la muerte, posibilita que los protagonistas de la comunidad trasciendan su propia situación. Un buen ejemplo de esta simbiosis entre piedad popular y memoria folklórica son los “misterios de Caltanissetta”. Confirman la dimensión constitutivamente teatral de muchas expresiones de la ritualidad popular. No hay que confundir la “teatralidad” popular del rito, que es una dimensión fundante, con el “*divertimento*”, que sería su versión burguesa restrictiva. Estas manifestaciones son la puesta en escena de sentimientos colecti-

vos y lenguajes en espacios y tiempos sacralizados a través de acciones colectivas. Por ejemplo, los rituales de derramamiento de sangre son memoria de Cristo Salvador y, al mismo tiempo, representaciones de la comunidad que espera la realización divina de su salvación. Es el caso de las procesiones de flagelantes proscritas tras la Ilustración. Donde hoy se siguen llevando a cabo, la flagelación no es un episodio marginal. Es un dato constante de la comunidad que reacciona ante las autoridades eclesiásticas que en su día intentaron prohibir el rito. La comunidad reacciona para reafirmar la actualidad de dicho rito. La tradición familiar es también un factor concomitante. El lenguaje de la sangre es como el “hilo rojo” que une diversas dimensiones socioculturales aparentemente heterogéneas. La sangre es un símbolo primordial de la muerte y de la vida. La sangre de Cristo o la de los mártires adquiere el valor de una potencia mágica que representa historias reales de sufrimiento, expiación y ansia de salvación. La representación de la Pasión de Cristo en la piedad popular tiene la función de transformar el dolor en discurso: haciéndolo narrativo lo hace humanamente dominable. El rito garantiza que la conquista de la palabra es posible y que, una vez conquistada, ejerce su acción.

Las procesiones de Semana Santa en el sur de Italia, en Sevilla o en Valladolid se inscriben en la misma lógica de teatralización del dolor y desarrollan la misma función cultural. Son ritos necesarios para la supervivencia de la comunidad que, más que admiración, reclaman nuestro empeño interpretativo. La muerte pertenece a la vida: es su negación. Ninguna explicación científica puede dar razón de lo que se hace para ocultarla a través de símbolos. Las distintas comunidades reviven la muerte de Cristo (símbolo central). La acción ritual, dentro de un horizonte de significados, se convierte en fundamento de la vida individual y colectiva. Pone de relieve el valor fundante de la palabra. “La antropología confirma que es constitutivamente autobiografía”.

En la sesión vespertina del día 15 el Congreso trasladó su sede a la recientemente remodelada Aula Magna del Estudio Teológico Agustiniiano, donde se desarrollaron el resto de las jornadas. **Luis Resines Llorente**, reconocido especialista en Catequética y profesor de dicho centro teológico desde 1979, abrió la sesión a las 16:30 con una conferencia sobre “*Liturgia popular y Liturgia oficial*”. La liturgia, por definición, es popular, es para el pueblo. Queda sin sentido, sin razón de ser, si se separa de él y termina por no ser popular. Como todo hecho ritual, también la liturgia adquiere unas determinadas formas que, a medida que se repiten, insensiblemente se fosilizan, adquieren fijeza y pierden naturalidad. Frente a la Liturgia oficial, la respuesta popular busca otras pautas, de modo que pueden convivir pací-

ficamente. Los problemas sobrevienen cuando la lengua litúrgica se aleja y deja de ser significativa para la gente. Entonces se buscan sucedáneos que llenan el tiempo que dura la Liturgia oficial. La Semana Santa es la más antigua de las celebraciones cristianas. Alguna de sus formas celebrativas han llegado hasta nuestros días. La lectura de la Pasión entre tres personas es el único vestigio que queda de la Liturgia popular que teatraliza el texto litúrgico. A medida que se separan se aprecian mejor las características que diferencian Liturgia oficial y Liturgia popular. La Liturgia popular es *inteligible*. Emplea la misma lengua, unos gestos y signos que los participantes conocen y comprenden. Tiene sus *proprios ritos* que mantienen una *fijeza*. Una determinada costumbre no cambia o no cambia fácilmente. Se trata de *ritos sencillos, directos*. No se utilizan símbolos difíciles que necesiten ser explicados. Los ritos tienen un *origen remoto difícil de seguir*. La mayoría dejan poca huella y se difunden a partir de un núcleo que no es fácil de identificar y datar. No siempre tienen cabida o expresión en el templo, requieren *otro espacio*. No es una huída del templo, sino otra representación. La Liturgia oficial precisa siempre de un ministro. La popular *no necesita la presencia del sacerdote*. Requiere *cierta organización*, pero los organizadores son los individuos o colectivos depositarios de una tradición transmitida de padres a hijos. Guarda un *paralelismo* con la Liturgia oficial. Esta es la otra cara de la Liturgia popular. *No da mucha cabida al sentimiento y limita las posibilidades de participación*. Busca el *compromiso estable* del participante. Pone determinadas *condiciones* a la participación. Es más *objetiva* que la Liturgia popular.

A lo largo de la Semana Santa se pueden observar algunas manifestaciones de la Liturgia popular. El Domingo de Ramos, que es el pórtico de la Semana Santa, conserva dos rituales populares característicos: la procesión de los ramos y la lectura teatralizada de la Pasión. La primera se caracteriza por ser la procesión de los niños por antonomasia –las demás procesiones son nocturnas–. “Domingo de Ramos: el que no estrena, no tiene manos”. Los ramos constituyen un fetiche, un instrumento mágico que engalana los balcones para protección de los hogares y que, si son de laurel y están bendecidos, pueden tener incluso una función culinaria. Junto a la Liturgia oficial del Jueves Santo perviven también algunos elementos de carácter mágico o relevantes por su aparatosidad extrema. En algunas poblaciones rurales de Zamora tiene lugar la siembra de nueve surcos, como augurio de buenas cosechas. Dentro de la celebración del Jueves Santo, sobresalen el toque de campanas o esquilas durante el gloria y el traslado de la Eucaristía del Altar al “Monumento”. Este último tiene la doble significación de exaltación del sacramento y, a la vez, sepulcro de Cristo. En

ese solemne traslado, bajo palio, interviene la Liturgia popular. Determinadas personas, familias o autoridades del pueblo son las encargadas de ponerlo en escena. Se ha exportado hasta América, por ejemplo, la costumbre de algunas localidades castellanas de depositar ante el Santísimo los bastones de mando de las autoridades civiles. Luego venían las distintas modalidades populares de adoración, rezo, acompañamiento, horas de guardia, etc. La cera de las velas que alumbran el Santísimo también adquiere poderes especiales. Al menos desde el s. XV está documentada la costumbre de la “visita a los Monumentos”. Paseos que llenan la tarde y rompen con sus “cotilleos sacrales” el silencio de la “Hora Santa”. El mandato del “lavatorio de los pies”, que hoy forma parte de la Liturgia oficial, antiguamente estaba separado de la celebración y seguía formas y tradiciones diversas. Un rico simbolismo popular tenía también el llamado “Oficio de tinieblas” de la madrugada entre el Jueves y el Viernes Santo. Consistía en la lectura de diversos textos bíblicos a la luz de un candelabro de quince velas, que se iban apagando según se hacían las lecturas. La última, “la vela María”, no se apagaba, sólo se tapaba –para señalar que la luz no muere del todo–. Este ritual era también una ocasión propicia para romper el silencio y desfogarse en la Iglesia. Excesos étlicos para “Ir a matar judíos” o la “procesión del Jenarín” en León, representan formas tristes y marginales de liturgias populares. En la Liturgia oficial del Viernes Santo prima la sobriedad. Después de la celebración oficial, se lleva a cabo el “Desenclavo”. Ha estado en vigor desde el Concilio de Trento hasta la Ilustración. Entonces se trató de suprimir sin éxito. Consiste en una representación escenificada del relato de la Pasión. La visualización de lo que previamente se ha leído. Una práctica de “com-pasión” que pretende hacer partícipes a los presentes de los sentimientos de lo que se ha celebrado. Incluye elementos ajenos a la Liturgia oficial e incluso a las narraciones bíblicas (p.e. la Verónica y su paño milagroso, Longinos y su leyenda). El Via Crucis es seguramente el ejercicio de piedad popular más extendido. También introduce aquéllos elementos (p.e. las tres caídas de Jesús). Tiene al parecer un origen español, proveniente del testimonio de los peregrinos que volvían de Tierra Santa. Las “estaciones” ya están documentadas en el s. XVII como muestra de una simbiosis litúrgica entre lo oficial y lo popular. Otros ejemplos son también las procesiones del “Santo Encuentro”, del “Santo Entierro”, de la “Soledad” o los sermones de las “Siete Palabras”. Las “meriendas en el campo” o la “Bajada del ángel” del Sábado y Domingo de Gloria respectivamente, son rituales populares que cierran el Triduo Pascual.

Liturgia oficial y Liturgia popular siguen caminos paralelos que a veces coinciden, y otras veces no. La exposición del prof. Resines concluyó con la

proyección y el comentario de cuatro diapositivas: un cuadro del desencavo de 1722 (Agustinas de Medina del Campo), la fotografía de un balcón vallisoletano con la palma “protectora”, la imagen del Cristo Resucitado de Avalos (Parroquia de santa Rita de Zaragoza) y la de un “Tenebrario” fundido en bronce.

A continuación, en sendas ponencias presentadas detalladamente con la ayuda de imágenes, dos especialistas norteamericanos ofrecieron ejemplos de la presencia de las celebraciones de Semana Santa en áreas de influencia hispana de los EE.UU. La del prof. **Armando Alonzo**, de la Universidad de Texas, versó sobre los “via crucis vivientes” y otras prácticas religiosas desarrolladas por la comunidad hispana de dos poblaciones tejanas. Llevaba por título: *“La religiosidad popular hispana: Semana Santa en la Parroquia de Santa Teresa de Bryan (Texas) y en la Catedral de San Fernando de San Antonio (Texas)”*. Son muestras de manifestaciones populares que reflejan los valores culturales y espirituales de la inmigración mexicana en la región. Completó su exposición con mapas y fotografías. El prof. **Gabriel Meléndez**, de la Universidad de Nuevo México (Albuquerque), disertó sobre *“La Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: peregrinaciones antiguas y nuevas”*. Los llamados “Caminos Reales” eran rutas que, procedentes de México atravesaban el antiguo Virreinato de Nueva España hasta El Paso (Texas). Después de presentar el *status quaestionis* sobre los –todavía– oscuros orígenes de la “Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno”, el ponente expuso los resultados de una investigación etnográfica llevada a cabo en Durango (México), sede de una de las cofradías. Repasó con minuciosidad la composición social de los miembros, las actividades, relaciones con la jerarquía católica, conflictos, etc. de esta hermandad penitencial. Junto a expresiones autóctonas, su funcionamiento –concluyó el ponente– conserva también influencias de las hermandades sevillanas. Terminó también con unas fotografías, realizadas por un miembro del equipo de investigación (M. Gandert).

Tras una breve pausa, las tres últimas ponencias de la primera jornada del Congreso brindaron un rico mosaico de expresiones actuales de la simbiosis entre la piedad cristiana y los cultos religiosos precolombinos en la Semana Santa de los pueblos latinoamericanos. Cada exposición fue de nuevo ilustrada con la proyección de imágenes (muchas de ellas realmente impactantes). *“El culto astral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano”* fue el tema desarrollado por el prof. **Héctor M. Medina Miranda**, etnólogo mexicano, especializado en la cultura huichola. Paso revista a los mitos y rituales de varios grupos indígenas, como los Mitote o los Coras, incrustados en elementos cristianos relaciona-

dos con las prácticas de Semana Santa. El prof. **Mario Polia**, docente de Antropología Cultural en la Universidad Gregoriana (Roma), abordó las formas de mitología y chamanismo presentes en la Semana Santa de los pueblos andinos del Perú con una conferencia titulada *“El mundo al revés: mitología y ritos sincretísticos del Viernes Santo en el Ande peruano”*. En la “Danza del diablo” del Viernes Santo se entremezcla el proceso de iniciación chamánica, ligado al culto a la “Santa Madre Tierra”, con el motivo tradicional de la muerte de Cristo. De ahí surge un “cristianismo andino” que reinterpreta la fe de acuerdo a su propia cosmovisión. Por último, la prof. **Nireibi Herrera**, consejera del área de cultura del Ministerio del Poder Popular para la Relaciones Exteriores (Venezuela), trató de *“La Semana Santa en Venezuela”*. Comenzó destacando el carácter multiétnico y multicultural de la sociedad venezolana –mayoritariamente católica–, y el carácter turístico, y no sólo religioso, de la Semana Santa. Citó “los palmeros de Chacao” (Domingo de Ramos) y “la Quema de Judas” (Domingo de Resurrección) entre otras expresiones autóctonas de su religiosidad popular. Indicó asimismo algunas costumbres gastronómicas y lúdicas propias de esas fechas.

Según lo programado, el prof. **Salvador Rodríguez Becerra**, catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y una autoridad en temas de Religiosidad Popular, abrió la mañana del día 16. En el título de su conferencia se planteaba abiertamente una cuestión controvertida, ampliamente debatida y siempre candente: *“La Semana Santa de Andalucía, ¿una manifestación sincrética de religiosidad?”*. Comenzó precisando la terminología de la primera parte del título. “Semana Santa” indica la forma de religiosidad más importante de Andalucía. Es una forma de vivir la celebración para acercarse a las verdades religiosas abstractas. Una forma de religiosidad rechazada tanto por los eclesiásticos progresistas, como por los católicos más conservadores. La jerarquía de la Iglesia Católica ha mantenido actitudes cambiantes al respecto. Muchas veces de distanciamiento e incluso ruptura, aunque se muestra más benevolente en los últimos tiempos. “Andalucía” es la Comunidad Autónoma más extensa del Estado español, consta de ocho provincias con una población de unos ocho millones de habitantes. La mitad de ellos se concentran en doce ciudades del valle del Guadalquivir con más de cien mil habitantes. Mientras 68 hermandades y cofradías procesionan en Sevilla; sólo cuatro en Almería capital. Es difícil encontrar un solo municipio que no procesione alguna

imagen con o sin la correspondiente hermandad. Pero sin cofradías no habría Semana Santa tal y como la entienden hoy los andaluces.

En cuanto al binomio “religión-religiosidad”, se habla de la “Religión de los andaluces”. En cada cultura la religión adquiere formas lo suficientemente importantes. “La Religión” no existe. Puede haber creencias, normas, pero si no hay una sociedad que las viva... La Cofradía es la hermandad en la calle. Con frecuencia “hermandades” y “cofradías” se usan como sinónimos. Toda religión, aunque se presente como única, no se vive igual en las diversas sociedades. Afecta a la concepción doctrinal básica o esencial. No se trata sólo de diferencias formales de expresión, también de contenido teológico (herejías). Muchas expresiones de religiosidad popular serían heréticas. Pero la noción de “hereje-herético” se aplica a personas, no al pueblo común. Porque el pueblo no se interesa por disquisiciones teológicas –o sólo excepcionalmente–. Por ejemplo, la diferencia entre veneración y adoración en relación con la Virgen María. Para los andaluces la Virgen es adorada. Para muchos andaluces la Virgen es una diosa. Los atributos divinos le corresponden a la Virgen. También la religión se vive de forma diversa según el status social (ricos-pobres). Los sistemas religiosos se adaptan a los pueblos; forman parte de la cultura de los pueblos. Muchos andaluces son “creyentes, pero no fieles”.

La Semana Santa es la Fiesta Mayor de Andalucía. Es la fiesta con la que los andaluces se identifican. Celebran la Semana Santa como ninguna otra fiesta. En Andalucía occidental la presencia de la Virgen supera a la de Cristo. No hay figura que reciba mayor veneración. Es objeto de especial atención la Virgen en sus advocaciones dolorosas. La Virgen bajo palio es la síntesis más elaborada del sentimiento religioso andaluz. La cercanía a la Virgen tiene más aspirantes que a cualquier otra imagen. El “misterio” es el conjunto de imágenes que forman una escena. La “Virgen bajo palio” y el “Cristo” (siempre un crucificado) son las imágenes más frecuentes. También los “Nazarenos”. La Semana Santa se vive con un carácter fuertemente local. La mayoría desconoce las otras manifestaciones andaluzas. Pocos abandonan su residencia en Semana Santa. A lo sumo hoy pueden verlas por la TV. Las dos más importantes son las de Sevilla y Málaga. Son de un gran esquematismo en las formas y de gran rigor. Se siguen unos cánones preestablecidos. Hay hermandades de gran prestigio e influencia. Todo el año se habla de Semana Santa. Procesionan las imágenes por el itinerario prefijado y se termina con la estación de penitencia en un templo o en la catedral. En la constitución de hermandades y cofradías ejercieron una fuerte influencia las Ordenes Mendicantes, y en especial los franciscanos.

Tras la desamortización, todavía se conservan los rasgos de las Ordenes religiosas en los títulos de las cofradías.

La Semana Santa fue declarada de interés turístico por la Junta de Andalucía. En ese cuadro de honor figuran solamente todas las capitales de Provincia más la ciudad de Jerez. Pero se trata de un fenómeno de identificación. Esa declaración no supone en modo alguno que no se celebre en casi todos los municipios de más de mil habitantes. Las grandes ciudades han perdido algunos rituales que perviven en los pueblos (encuentros y despedidas, sermones de las siete palabras, bendiciones por Cristos articulados, “carreritas”...). El Domingo de Resurrección no tiene cabida en la Semana Santa andaluza. Sólo en lugares menores se conservan tradiciones como las “quemadas de Judas” o los “huertecitos”. En todas partes la Semana Santa se vive tan intensamente que se pasan las jornadas en los “cuarteles”, donde se come, se bebe y se canta. Sobre todo en la Sudbética cordobesa se mantiene el antagonismo entre corporaciones o hermandades rivales. Se habla de “barroquismo”. La Semana Santa andaluza actual está anclada en los cánones del Barroco. Su efectismo teatral es Barroco, con algunos cambios. Se está dando hoy una tendencia a la simplificación. Las tres imágenes características son: “la Virgen bajo Palio”, los “Cristos” y los “Nazarenos”. El Yacente queda fuera de este escenario de primera categoría. Los pueblos tratan de atraer el turismo con todo tipo de medios. No hay cofradía sin su página Web en Internet. La Semana Santa es un reclamo para muchos agnósticos y curiosos que se acercan por una sola vez. “Esta gramática no se aprende en una visita”. No se puede explicar. Es una Semana Santa compleja, en la que se pone mucho empeño y participa un voluntariado masivo.

En la parte final de su conferencia, refiriéndose a la evolución y al estado actual de las Hermandades y Cofradías, el prof. Rodríguez Becerra, recordó sus orígenes. Gremios de artesanos se agrupaban en cofradías para tener un digno entierro. Tuvieron gran variedad por lo que no es sencillo encontrar denominadores comunes: son asociaciones de *seglares*, *autorizadas* por los Ordinarios, dan *culto* a una o varias *imágenes* en una capilla o iglesia y gozan de *personalidad jurídica* (tienen bienes muebles y/o inmuebles independientes de los bienes eclesiásticos). Hubo épocas en que algunas se suprimieron. Tuvieron dos formas de ser reconocidas: el Consejo de Castilla (que prohibió los disciplinantes) y el Obispo diocesano. Muchas desaparecieron en el s. XIX a raíz de la desamortización. Experimentaron una crisis profunda con la Segunda República y durante los últimos decenios del s. XX han asistido a un período de “democratización”. Hoy la Fiesta del Corpus debe mucho a las cofradías y hermandades de Semana Santa que son las que la organizan. Representa otra ocasión de hacerse presentes en la vida pública.

En una apretada síntesis, el conferenciante terminó describiendo las Hermandades y Cofradías andaluzas como “ideológicamente conservadoras”, “fieles en lo teológico” y “celosas en lo organizativo”.

El resto de la mañana ofreció un nuevo muestrario de rasgos autóctonos de la Semana Santa en diversas latitudes, incluso traspasando los confines geográficos propiamente “latinoamericanos”. **María Cristina Di Sarli**, profesora de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. (Argentina), disertó sobre “*Semana Santa en Tilcara: transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica*”. Tilcara es un pueblo de los “cerros de la quebrada”, al noroeste de la Argentina. Pertenece a la provincia situada más al norte del país. Esta región andina comprende varias poblaciones criollas de origen colonial donde perviven mezcladas las creencias ancestrales de su pasado aimara e incaico. Vestigios de ello son dos ceremonias características de la Semana Santa de Tilcara: el “descenso de la Virgen” del Miércoles Santo y el “Via crucis viviente” del Viernes Santo. En estos rituales, cuyo significado no es fácil de desentrañar, la separación entre lo sagrado y lo profano se difumina. “La finalidad de la Antropología no es otra que la de ampliar el universo del discurso humano”. A continuación el **P. Blas Sierra OSA**, docente del Estudio Teológico Agustino y director del Museo Oriental de Valladolid, presentó algunos “*Ritos y costumbres de la semana Santa en Filipinas*”. Comenzó evocando la figura del marino y religioso agustino Fray Andrés de Urdaneta –de cuyo nacimiento se conmemora en 2008 el V centenario– y su gesta de la travesía del Pacífico en doble sentido (Tornaviaje). Indicó, después, los tres elementos fundamentales –filipino, español y mexicano– que confluyen en la Semana Santa Filipina. Esa condición mestiza fue ilustrada con la descripción pormenorizada de cuatro rituales típicos: la “Pavasa” (narración cantada a partir del núcleo de la Pasión), el “Sináculo” (escenificación de la última cena ampliada con otros episodios de la historia de la salvación), las “Crucifixiones” (populares crucifixiones reales de la Pampanga y otros ritos de sangre realizados en varios lugares por penitentes y disciplinantes) y los “Moriones” (teatralización de la proclamación de la Resurrección por “Longinos” antes de ser decapitado). Desde el punto de vista filológico, todavía en el ámbito de la influencia hispana en el Pacífico, la intervención del prof. **Rafael Rodríguez Ponga**, ex miembro de la administración (Ministerios de Asuntos Exteriores y Educación y Cultura) y actual Presidente de la Asociación Española de Estudios del Pacífico, versó sobre “*El vocabulario de la Semana Santa en la lengua chamorra de las Islas Marianas*”. El chamorro es la lengua local de este pequeño archipiélago del Pacífico Norte de unos 250 mil habitantes, hoy bajo la soberanía de EE.UU..

Se trata de una lengua mixta, de origen malayo-polinesio y español, hablada sólo por el 20-22 % de la población. Curiosamente todo el vocabulario de Semana Santa es español. Son conceptos importados por los misioneros (“Cuaresma”, “Miércoles Sinisa”, “Estaciones”, “escabeche”, “cerdo de cuaresma”) que se mantienen por costumbre frente al influjo hoy dominante de la lengua inglesa. “Procesión” (“Lukao”) es la excepción que confirma la regla. En la isla de Guam las procesiones de Semana Santa han sobrevivido a pesar de que fueron prohibidas con la dominación anglosajona. No hay cofradías. Son las familias las que custodian la imaginería y las tradiciones religiosas. *“Semana Santa em Braga – O despertar da leturgia”* era el título original de la ponencia pronunciada en un castellano casi perfecto, y con la ayuda de diapositivas, por el prof. **José Paulo Leite de Abreu** de la Facultad de Teología de la U.C.P. (Braga). Expuso las distintas manifestaciones de la Semana Santa de esta localidad lusa. Expresiones de “una religiosidad pesarosa que brota espontánea del alma del pueblo” y en la que predomina el color morado. Se refirió, entre otras, a las concurridas procesiones del “Senhor dos passos” (tarde del Domingo de Ramos) y de “Nossa Senhora da Burrinha” (noche del Viernes Santo). En ellas no sólo participan devotamente los bracarenses, sino que también atraen al turismo español. A continuación estaba prevista la presencia del prof. Francesco Faeta, docente de Antropología Cultural de la Universidad de Messina y reconocido fotógrafo y documentalista etnográfico. Desgraciadamente, según se comunicó, no pudo asistir al Congreso a causa del reciente fallecimiento de su padre. Aprovechamos para expresarle nuestra condolencia a través de estas líneas. Siguiendo el programa, tomó la palabra otro prestigioso profesor italiano, **Mario Atzori**, de la Universidad degli Studi de Sassari, para dictar la conferencia *“Note storiografiche sulla Settimana Santa in Italia”* que cerró el turno de intervenciones de la mañana. Después de agradecer la invitación, hizo votos por la futura creación de un “Centro internacional de Estudios sobre la Religiosidad Popular” con sede en Valladolid. A su juicio, el presente Congreso pone las bases sobre el *status quaestionis* y da pie para ello. En su exposición hizo una síntesis histórica de los estudios sobre la Semana Santa en Italia. Se remontó a la obra *Gli origini del teatro italiano* (1891) de Paolo Toschi para recordar como durante el Renacimiento los ritos sacros de Semana Santa contribuyeron a recuperar el teatro. En esta línea citó también los nombres de J.B. Bronzini o L. Lombardi y, contemporáneamente, los de Italo Sardi o Antonino Buttita. Los ritos pascuales de la Italia meridional reelaboran la constatación primordial del resurgimiento de la naturaleza y de la resurrección de la muerte.

Tras la pausa de la comida, con un ligerísimo retraso sobre el horario previsto, **Mons. José Manuel del Río Carrasco**, Subsecretario de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (Ciudad del Vaticano) y profesor de Historia y Arte Sacro en varias universidades europeas y americanas, inició la sesión vespertina. Apoyado por la proyección de los textos, leyó una conferencia que llevaba por título: ***“Ritos y festividades religiosas entre fe y cultura laica, verdaderos instrumentos de cohesión comunitaria”***. El elemento religioso modela tradiciones y costumbres. El cristianismo, con las fiestas de precepto, marca los tiempos alternativos de descanso. Las manifestaciones folklóricas mezclan lo sagrado y lo profano. Se trata de aspectos complementarios que revelan la complejidad de la existencia. La religión de la encarnación supera la alternativa sacro-profano. Todo puede ser sagrado llevando a delante la “recapitulación” de todas las cosas en Cristo. Las tradiciones populares forman parte del sistema simbólico de los pueblos. Favorecen la violación de los límites de lo finito hacia lo numinoso por sus connotaciones religiosas. Esas tradiciones van constituyendo un depósito de memoria. Cultura y culto son expresiones de la toma de posición sobre la naturaleza, de la necesidad de “dar cuerpo” a las expectativas sobrenaturales. El hecho religioso crea tradiciones arraigadas que marcan la cultura local. Los aspectos antropológicos y culturales deben ser comprendidos por los participantes en los ritos. Las manifestaciones tradicionales son el escenario en el que se comprende que todo parte de Dios y va hacia Dios.

Las tradiciones marcan la evolución espiritual y litúrgica de una población, su sensibilidad espiritual. La creciente secularización ha condicionado negativamente las manifestaciones tradicionales, reduciéndolas a un mero folklore, disociando lo lúdico de lo espiritual, buscando la atracción turística. El valor sacro de las tradiciones locales es ambivalente: por una parte nos aleja de lo contingente mediante rituales, por otra, indica lo inefable, lo ancestral, lo divino. Los elementos religiosos de las tradiciones populares son señal elocuente de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. En el contexto cristiano, cualquier tradición no es sagrada en cuanto tal. Pueden estar simplemente dirigidas a lo sagrado. Una cosa es el arte sacro y otra el arte de tema religioso. Lo sagrado no es “separado”, sino “consagrado”. Aquello que favorece la santificación y expresa el encuentro con Dios de los fieles. Para ello deberá estar en sintonía con los ritos litúrgicos oficiales y con la espiritualidad cristiana.

La belleza de las formas sensibles es la vía que conduce a la belleza divina: “expresan lo inexpresable”. Las tradiciones religiosas representan la peregrinación de una comunidad hacia lo divino. La belleza no es un aditivo que se añade a los ritos. Transforma lo conmemorativo en *performance*

artística. La belleza revela plenitud interior y expresa su perfección en conformidad con su verdadera esencia. Todo es revelación del ser. Conformidad del intelecto con lo real. Los atributos del esplendor del arte son la integridad y la proporción. Lo estético de la obra de arte debe ser moralmente bueno: “que no degenera en lo orgiástico, sino que lleve a una catarsis espiritual”. El modelo comunicativo empleado por las manifestaciones tradicionales consta de un emisor, un mensaje y un receptor. El *emisor* es el acontecimiento ritualizado. El *mensaje* sensible es el contenido expresado de forma artística. El *receptor* es la colectividad que lo disfruta, comprende el mensaje y vive el acontecimiento puesto en escena. “Cada acontecimiento artístico nos habla del Absoluto mediante metáforas y paradojas, al anunciar la belleza arcana”. Es ocasión de disfrute e incentiva la cohesión del grupo. Existe un paralelismo entre la experiencia estética y la cognoscitiva ordinaria. Por ello las celebraciones folklóricas poseen relevancia social, encierran un valor sacro y definen el imaginario colectivo de un grupo. La experiencia estética es dramática, intransitiva, desinteresada, precaria, de fuerte impacto emocional y con una función catártica. La propia comunidad educa a las nuevas generaciones en los usos tradicionales, a los que da consistencia y convierte en medios de pertenencia a una determinada cultura. Lo bello es el resplandor de las formas sensibles; lo sagrado es el resplandor de la gloria de Dios. Las manifestaciones tradicionales evocan recuerdos ancestrales y poseen un valor sacramental. Los asistentes son estimulados a abrirse al recogimiento espiritual. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* recuerda que “la Santa Madre Iglesia fue siempre amiga de las artes”. Es necesario salvaguardar el bagaje cultural que da fuerza histórica y existencial a nuestros pueblos. Los medios para ello son la tutela jurídica, la conservación filológica, la valorización comunitaria y la evidencia de los componentes religiosos.

El conferenciante concluyó la exposición con una “pequeña referencia a la Semana Santa”. Es un momento propicio de súplica para meditar sobre el acontecimiento central de nuestra salvación. Un momento para hacer “ejercicios espirituales”: acciones litúrgicas, ejercicios píos. Cada iniciativa –comunitaria o personal– debe ser convergente con el misterio celebrado en la liturgia. “*Lex orandi-lex vivendi*”. En la era de la “Nueva Evangelización” hay que reunificar la liturgia de la Iglesia y los rituales tradicionales. Cada rito cristiano es un acontecimiento comunitario en el que todos son actores. No hay espectadores. Todos los presentes están implicados activamente en la acción escénica. Ello requiere un lenguaje que todos entiendan y hablan. También el folklore es oración, catequesis y anuncio.

Dado que el Congreso se desarrollaba en Valladolid, levantó gran expectación la intervención del prof. **José Luis Alonso Ponga**, uno de los promotores del mismo y desde 1993 Director de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición del Centro de Antropología Aplicada de la Universidad de Valladolid. Su conferencia, *“De las ‘semanas santas’ en Castilla a la Semana Santa castellana”*, abordó la Semana Santa pucelana desde el punto de vista antropológico. Para ello se valió también de una presentación con imágenes. En un tono apasionado –del que hizo gala a lo largo de su brillante exposición–, arrancó explicando la expresión “Semana Santa Castellana” como una “construcción mental”. Igualmente, la Semana Santa de Valladolid se quiere vender como un paradigma de esa “Semana Santa Castellana”. Pero esa construcción se apoya en otro falso paradigma que es la “Semana Santa de España” identificada con la Semana Santa sevillana. Ignora las semanas santas rurales de Castilla y otras semanas santas urbanas como las de Zamora o Medina de Rioseco. Se ha pasado de las “semanas santas” a “La Semana Santa” como días discontinuos de Pasión, entre la Liturgia oficial y las devociones populares, durante una semana que comienza el “Viernes de Dolores”. En ella la religión es la base, un hecho de larga duración que es *conditio sine qua non...*, el soporte de todo lo demás, “pero no lo más importante”. Con una participación desigual: masiva en la calle, bastante menos en la visita a los “monumentos” y muy escasa en los “oficios”. La “Semana Santa de Valladolid” es una construcción mental hecha por los historiadores cuando Valladolid era la capital del mundo... Una construcción atemporal; la Semana Santa como una especie de “sustancia atemporal igual a sí misma”. “Todo empezó con Gandásegui”. La Semana Santa de Valladolid, tal y como es ahora, es una creación *ex novo* del Arzobispo Mons. D. Remigio Gandásegui y Gorrochátegui en el contexto del nacional-catolicismo. Evoca una “Castilla sufriente, trabajadora, etc.”... que nunca existió. Desde el punto de vista antropológico es un mito. Sin ánimo de escandalizar: es un producto religioso, político, cultural y turístico. “Cristo no ha muerto sólo para salvar el turismo”. Cierto. Es un espectáculo para evangelizar, pero sobre todo espectáculo. Ya lo era en tiempos de su difusión por el NO-DO. Hoy la sociedad laicista hace lo mismo, aunque el discurso sea distinto.

Tampoco hay una Semana Santa de Valladolid. Hay “semanas santas”. Hoy se trata de un conjunto de procesiones. La diurnas o “de diseño”, que son creación de Gandásegui, donde prima el espectáculo (p.e. la Procesión General del Viernes Santo). Y las nocturnas, que son las de la vivencia religiosa –no necesariamente católica ni oficial– que son las “buenas”, las impresionantes (p.e. la Piedad del Viernes Santo). Los ritos aquí se viven

hacia dentro porque no hay espectadores. “Sólo se oye la campana y el paso de la Virgen a la luz de la luna que lo inunda todo”. Por otra parte, la religiosidad hegemónica urbana, de reciente creación, se impone a la religiosidad rural de rituales de origen agrario. Esta cultura hegemónica ha barrido a todas las demás. La Semana Santa de Valladolid es un espectáculo monumental, con espectaculares puestas en escena. “Atuendos barrocos”, “imágenes apabullante”, “comercio”... Es una Semana Santa “barroca”. ¿Autenticidad? No es un concepto antropológico. ¿Cómo será la Semana Santa del s. XXI? La Semana Santa de Valladolid no es la Semana Santa castellana. Es la de Valladolid. Se ha querido copiar el modelo a base de tópicos: austeridad de las tallas, seriedad, silencio, etc. La Semana Santa de Madrid es la que atrae a más fieles. Aunque sea tachada de “no auténtica”, será la más consumida por los turistas. No ha copiado de Valladolid porque el modelo andaluz es el más exportable –al menos en cuanto a las tallas–. La Semana Santa de Zamora es más cercana a la de Medina de Rioseco que a la de Valladolid. En Valladolid no se vive todo el año la participación del pueblo como en Zamora o Medina. Hay que augurar mucho futuro a la Semana santa de Valladolid. Es una, única e irreplicable. No debería intentar volver a recuperar formas barrocas o de antaño que nunca existieron...

Con el auditorio animado tras la intervención reseñada, a continuación se presentó *“La Semana Santa en el Antiguo Reino de León”*. La ponencia –obviamente de carácter histórico– corrió a cargo del prof. **Florián Ferrero Ferrero**, Director del Archivo Histórico Provincial de Zamora. En la actualidad mientras las procesiones de Salamanca las organiza una sola cofradía, en León son cuatro y en Zamora, al menos, son doce. La procesión más antigua en el Reino de León data de 1273. En esa fecha está documentada una representación de la entrada de Cristo en Jerusalén el Domingo de Ramos: la “Procesión de San Marcos” en Zamora. Hay una laguna de datos desde principios del s. XIV. A mediados del s. XV hay constancia de una representación de la Pasión en la Catedral de León la tarde del Viernes Santo. A finales de la Edad Media hay testimonios de sermones de disciplinantes como el “Sermón del descendimiento” de la Cofradía del Santo Entierro (Zamora). Aparecen también algunos elementos no procesionales como las “zuizas”: una representación pública con salvas al aire para intimidar a los vecinos a dar limosnas a la cofradía.

En cuanto al origen de las primeras cofradías estructuradas, la primera está datada en Salamanca en 1240, “los hermanos de la penitencia”, aunque no se sabe si procesionaban. También en Salamanca en 1340 consta la “Cofradía de la Pasión y Santa Susana” con sede en la capilla de San Gregorio. Desde finales del s. XV hasta el s. XVIII tiene lugar la gran eclo-

sión de nuevas cofradías. En León hay cuatro cofradías fundamentales: la principal que es la “Vera Cruz” (se debate su antigüedad), la de “Nuestra Sra. de las Angustias” (s. XVI), la del “Dulce Nombre de Jesús Nazareno” y “La Minerva” (que no procesionaba). En Salamanca la “Cofradía de Santa Cruz” tiene el monopolio para organizar las procesiones. Hace su procesión original la noche del Jueves al Viernes Santo y luego organiza la del “Nazareno” (mañana del Viernes Santo) y el “Desenclavo y Santo Entierro” (tarde del Viernes Santo). También la Procesión del Resucitado. En Zamora hay procesiones curiosas. Están descritas en el “Diario de Antonio Moreno de la Torre” (merino de la ciudad). Refiere la existencia de cofradías de flagelantes, algunas incluso fundadas por judíos o conversos. Habla de tres cofradías de la Resurrección (una de ellas con talla del Resucitado). En las tres provincias se produce una crisis desde la segunda mitad del s. XVIII. Se debe en gran medida a las reformas contra los flagelantes. En Zamora la renovación de la Semana Santa se produce a finales del s. XIX. Como dato curioso hay que reseñar que en 1898 se contrata a los hermanos Lumiere para que filmen la Semana Santa zamorana. Sirve de reclamo turístico. Se experimenta una nueva crisis entre los años 60 y finales del s. XX. En León la crisis arranca en los 40'. Es sorprendente la profusión de nuevas cofradías que han aparecido recientemente: nueve en los últimos cinco años.

Actualmente ha aparecido una nueva Semana Santa basada en el turismo. Se trata de nuevas semanas santas con curiosas señas de identidad. Tras recordar los esfuerzos de adaptación de las cofradías a los nuevos tiempos (democratización, incorporación de la mujer) que se han llevado a cabo, el profesor concluyó la exposición reconociendo sin ningún rubor que “los revolucionarios del 68 somos cerdos burgueses del s. XXI”. Pausa.

Seguramente el prof. **Isidoro Moreno Navarro** es hoy por hoy el mayor especialista en la Semana Santa sevillana. Presidente de la Asociación Andaluza de Antropología, ha sido –desde su fundación (1988) hasta el año 2000– Director del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, donde ejerce actualmente la docencia. A él le correspondió iniciar el último tramo de la segunda jornada del Congreso con una conferencia titulada: ***“La Semana Santa andaluza como ‘hecho social total’ y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones”***. Introdujo su exposición con palabras de gratitud personal hacia la organización y hacia la comunidad agustiniana que acogía el Congreso y hospedaba a los profesores invitados. Comenzó señalando que iba a hacer un análisis de la Semana Santa como fenómeno socio-cultural tratando de responder a preguntas que contestan a otras básicas (¿qué?,

¿cómo?, ¿por quiénes? ¿con qué factores, percepciones y protagonistas? ¿con qué consecuencias?). Sin estas preguntas se dilapida el rendimiento de la información. Hay que dar respuestas no sólo con acumulación de datos, sino aplicando metodologías y discutiendo marcos teóricos. Más allá del referente empírico, del interés por los rituales, las identidades sociales se definen, se redefinen y modifican cambiando de contenido en los procesos rituales. Por eso hay que distinguir tres niveles o dimensiones: los elementos y formas expresivas, los significados simbólicos y las funciones sociales. Solo desde esta propuesta metodológica se pueden plantear equivalencias, similitudes y oposiciones al comparar las semanas santas. Por ejemplo, la de Sevilla en relación con las de los pueblos de alrededor. Las formas expresivas son muy similares, pero el simbolismo y las funciones sociales son diversas. La Semana Santa en Andalucía hay que encuadrarla entre los fenómenos socio-culturales que responden a la categoría de *“hecho social total”*. Un *“hecho social total”* es aquel que involucra las diversas dimensiones de la vida social, ya sea para oponerse o para participar. Por un proceso histórico, la Semana Santa en determinados pueblos ha llegado a ser hoy –y en algunos casos desde el s. XVI– un *“hecho social total”*: involucra al conjunto de la sociedad. Sólo desde el punto de vista religioso no se entiende la Semana Santa, pero tampoco si se prescinde de él. Es como un *“caleidoscopio”*. No hay un dibujo *“auténtico”*. No sólo es un fenómeno multidimensional, también caleidoscópico *“porque cada uno ve lo que quiere ver”*. Desde premisas escolásticas no se entiende el fenómeno de la Semana Santa. Hay una polisemia de símbolos y significados. Es también un *“marcador cultural de identidad”* (local, étnica y nacional). En la tradición cristiana actualmente hay tres *“Semanas Santas”*: el tiempo vacacional (la de la mayoría), la de los militantes eclesiales (tanto de grupos neo o ultra-conservadores como de grupos progresistas o de base) y la de las procesiones en la calle (rituales populares). Esta tercera es la que nos convoca aquí. Es el tema del Congreso. Se habla de los modelos castellano y andaluz, de los que serían paradigma Valladolid y Sevilla. *“Modelo”* es una construcción a la que no responde exactamente ninguna realidad. En la Semana Santa como ritual popular hay dos modelos –modelo no es un estereotipo–: dolorista y no-dolorista. Donde predomina el modelo dolorista se dan procesiones de silencio, cofradías ortodoxas, formas expresivas que refuerzan el dramatismo, separación entre protagonistas y asistentes o participantes pasivos (nunca espectadores). Este modelo es el propio de América Latina, Italia del Sur y Castilla con matices. Al acabarse esos días, si no es un *“hecho social total”*, todo vuelve a los museos. Se retoma el ritmo laico. Termina el teatro, se vacía hasta el año próximo. En cambio cuando la Semana Santa es

“hecho total” se combina lo dolorista y lo no-dolorista, no se interrumpe la vida (aunque sea un tiempo especial), no se centra todo en el dolor (aunque esté también presente) y todos participan (aunque no del mismo modo, cada uno a su manera) y hay silencio o no. Es la “gran opera total”. “Opera” porque abre todos los sentidos, incluso el tacto. No supone un corte en el tiempo cotidiano ni un paréntesis. Se trata más bien de una “conjunción de temporalidades distintas en el presente real”. Los Cristos muertos –salvo excepciones– no tienen devoción, aunque sean cumbres de la imaginería. Cristo yacente no arranca devoción, sí los Cristos sufrientes “vivos”. La cultura andaluza es muy dualista. Hay procesiones en silencio profundo, otras con mucha música; cofradías sin niños, las más ortodoxas –nueve– sin mujeres; las clases pudientes se visten de negro, las clases populares se engalanan con capas lujosas y hábitos de vivos colores. Rige la heterodoxia. Por ejemplo, la Virgen es una diosa. Es el Espíritu Santo. La síntesis es la Virgen del Rocío, la “Blanca Paloma”...

La Semana Santa andaluza, con el paradigma de la de Sevilla –que conserva la precedencia–, se ha “re-funcionalizado”, ha adquirido nuevas funciones y se ha “re-significado”, tomando nuevos significados. Ello ha tenido tres momentos fundamentales o “tres encrucijadas”. Primero a mediados del s. XVI a causa de los siguientes factores: los colectivos de flagelantes por influjo de los franciscanos, las representaciones de la Pasión en las paraliturgias bajomedievales, la fundación específica de cofradías centradas en la pasión de Cristo o los dolores de su Madre, la conversión en cofradías de hermandades anteriores –no de Semana Santa– y la influencia del Concilio de Trento, que potencia el culto de las imágenes frente a la Reforma. Segundo, en el s. XIX con el ataque frontal a los ritos de la Religiosidad Popular por motivos ideológicos, burocráticos y económicos. Casi desaparece la Semana Santa. Después se re-inventa, se re-funda, se re-activa y vuelve a ser importante. En 1846 se inventa la “Feria de Abril”. A finales del s. XIX comienza una nueva etapa. Tercero, en la actualidad la Semana Santa se desarrolla en una sociedad “laicizada” –no “desacralizada”– y en un mundo globalizado. Predomina la ética del mercado, período de gran esplendor. En Sevilla participan hoy unos 55.000 nazarenos –no “penitentes”, porque van descubiertos–. Su “penitencia” sería no salir en la cofradía. Habrá que estar atentos a los ulteriores desarrollos de este “hecho social total”.

Corrió el turno de los conferenciantes por la ausencia del prof. Luis Alvarez Munárriz, previamente anunciada, por lo que pasó a presentar su trabajo: *“Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura”*, el Dr. Javier Marcos Arévalo, del Departamento de Psicología y Antropología de la Universidad de Extremadura. Tras agra-

decer la acogida dispensada y recordar que “Extremadura también existe” desde el punto de vista de la Religiosidad Popular y la Semana Santa, hizo una introducción a los planteamientos antropológicos de lo ritual. La Semana Santa tiene una función religiosa (procesiones), identificativa (“memoria colectiva”) y económica (producto turístico). Paso después a ofrecer una tipología de las cofradías y hermandades extremeñas (abiertas-cerradas; horizontales-verticales; “mayordomías”) y a recorrer la “geografía de lo exótico de la Semana Santa extremeña”: los “empalaos” de Valverde de la Vega, la figura de la “buena mujer” (Verónica) en las representaciones de la Tierra de Barros, las diversas costumbres ligadas a los “ramos de olivo” (Las Hurdes) o al laurel (Sierra de Gata). Terminó con unos rápidos acordes –por la premura del horario– sobre los sonidos de la Semana Santa extremeña (cantos “a capela”, bandas, matracas y carracas, etc.). Enlazando con esta temática, la conferencia que clausuraba la jornada trató sobre **“Música, piedad popular y liturgia en los cultos de Semana Santa”**. Fue pronunciada por la Dra. **María Antonia Virgili Blanquet**, Catedrática de Historia de la Música de la Universidad de Valladolid, miembro de la Sociedad Española e Internacional de Musicología y de las Reales Academias de Bellas Artes de San Fernando y de la Purísima Concepción, y también profesora invitada del Estudio Teológico. La música es un elemento litúrgico. Mientras que la arquitectura es solamente un elemento complementario, la música forma parte integrante de la Liturgia. Como señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la música “sobresale entre las demás expresiones artísticas” (Liturgia oficial) y “expresa la riqueza cultural propia del Pueblo de Dios” (Religiosidad Popular). Entre los aspectos a tener en cuenta por el musicólogo enumeró el sentido que le da la comunidad celebrativa y la recepción de la misma, los dos espacios celebrativos (el de la celebración litúrgica y el de la religiosidad popular) y el intercambio de repertorios. Los “movimientos cecilianistas” (ss. XIX-XX) son movimientos de reforma litúrgica, pero también una nueva fuerza de la piedad popular porque propician la creación musical. Han contribuido a la proliferación de ediciones musicales, antologías de cantos para las devociones populares, etc. Al tiempo que promueven la piedad popular, buscan la sencillez compositiva y hacer la liturgia más cercana. En los repertorios de Semana Santa en Valladolid (desde finales del s. XIX y el s. XX) encontramos la presencia del Gregoriano y se abre paso la polifonía clásica: Tomás Luis de Victoria (1548-1611), Maestros de Capilla en la Catedral de Valladolid (Ruiz de Robredo). En la actualidad sólo se escuchan las bandas de las cofradías. “Hay que preservar las tradiciones reales –documentadas–, pero imitar por imitar es un poco triste”. Se trata de conjugar la tradición (recu-

perar el pasado, repertorios inéditos), la innovación (impulso a la creación contemporánea) y la documentación (búsqueda documental de tradiciones). Hoy asistimos a un reverdecer de la Semana Santa. ¿Qué pasa con la música? En Valladolid es preciso un esfuerzo de creatividad musical acordado a la calidad de la imagería castellana. Hay que encontrar la música que realce esa imagería.

Seguidamente los congresistas se desplazaron hasta la Iglesia de San Agustín donde tuvo lugar el **Concierto “Religiosidad popular y música desde el s. XV hasta nuestros días”** a cargo de la **Agrupación Coral “Musicalia”**, bajo la dirección del maestro Ignacio Nieto Miguel. Durante la velada la Coral interpretó un rico y variado repertorio que incluía piezas antiguas de Juan de Anchieta, Francisco Guerrero, Pedro de Cristo o Juan Sebastián Bach, y composiciones más recientes como los “Cinco motetes cuaresmales” de Antonin Tucapsky o la musicalización de célebres textos de Santa Teresa de Jesús (“Soneto” de Juan C. Múgica) y Antonio Machado (“Señor, me cansa la vida” de Juan A. García). Con el templo abarrotado de público, fue el vibrante broche final del día.

El Catedrático de Teología Moral de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. **José Román Flecha Andrés**, se encargó de abrir la intensa jornada del día 17 con una conferencia sobre la **“Identidad y misión de las Cofradías de Semana Santa”**. Con la soltura y cordialidad habituales, comenzó bromeando sobre su propio nombre de pila –involuntariamente confundido un par de veces al ser presentado– y revelando con orgullo tanto su pertenencia a la Cofradía del Cristo del Perdón de León como su condición de miembro de honor de otra hermandad en Salamanca. La existencia de las hermandades es un “grito profético” en la sociedad. No es fácil afirmar su identidad y misión. Muchas tratan de conservar dos finalidades: el culto y la atención a los hermanos (caridad). S. Juan de Ávila, en el Memorial primero al Concilio de Trento, pedía que se fomentaran estas cofradías de atención a los pobres y enfermos, supervisadas por el obispo. La Encíclica *Christifidelis laici* indica el significado de las asociaciones de laicos en el marco de las fraternidades. Señala cinco criterios sobre la misión de estas asociaciones: la vocación a la santidad, confesar la fe en un mundo sin Dios, el testimonio de una comunión firme y convencida con la Iglesia (incluso con los no católicos), la participación en el apostolado de la Iglesia y el compromiso de una presencia específicamente cristiana en la sociedad. Por lo tanto, se trata de una forma de presencia en la sociedad humana con

toda su ambigüedad. En su discurso a las cofradías (2007), Benedicto XVI exhortaba a “poner en práctica el mandamiento del amor, especialmente a aquellos en dificultades”, a “cuidar la formación espiritual” y al “impulso ascético y misionero”. En relación con su dimensión cultural, el culto litúrgico quiere hacer entendibles los misterios de la redención. Además de representaciones gráficas, requiere representaciones que visibilizan el culto en su dinamismo. El culto cristiano es misterio y solemnidad, no arcano. El misterio de la pasión, muerte y resurrección tiene un lenguaje celebrativo rico en signos y gestos. Las cofradías eran un intento sencillo y osado de acercar a los laicos al altar, de favorecer el cumplimiento pascual (Eucaristía). Aportaban otros ministerios a la celebración. En cuanto a la función de asistencia social de la hermandades, surgieron como formas de piedad popular e iniciativas de caridad a favor de los necesitados durante el tiempo de la Peste Negra (s. XIV) y también con la finalidad de enterrar a los muertos. Tienen, por tanto, la misión de acompañar a enfermos y moribundos y enterrar a los difuntos. Como los hermanos Fosores de la Iglesia primitiva. Las cofradías penitenciales incluyen en sus estatutos obras sociales (hospitales, casas de misericordia, etc.). Otros horizontes de caridad y fraternidad son las hermandades surgidas originariamente para la redención de cautivos (terceras órdenes de Trinitarios y Mercedarios) o para facilitar la dote a las casamenteras... La piedad y la fraternidad son dos valores humanos y cristianos.

¿Cuál es su función hoy en la “ciudad secular” de la que habló Harvey Cox? –años después ha descrito nuestro tiempo en “Seducidos por el Espíritu”–. Hemos asistido a la secularización primero de la técnica, de las ciencias, luego de las artes, del derecho y la justicia, del gobierno... y hoy también de la ética. Pero, a la vez, no se ha perdido la presencia de lo sagrado en el mundo. En cuanto a la identidad de las cofradías, ¿son asociaciones de cristianos creyentes y practicantes? Hay en ellas también “practicantes no creyentes”. Tienen la misión de actualizar la triple misión de Cristo: la evangelización, la celebración y la caridad. La institucionalización de la asistencia consiste en la secularización de tareas que antes hacían los cristianos. Tiene que ayudar a las cofradías a descubrir nuevas formas de presencia cristiana entre los necesitados, entre los “nuevos pobres de la sociedad” (bolsas de pobreza, casas decadentes). Las hermandades tienen que estar abiertas a estas nuevas formas de servicio asistencial. “Somos unos hipócritas: en el Banco Mundial no hay dinero para acabar con el hambre y sí para ayudar a la banca en la crisis financiera actual”. El fenómeno del voluntariado es un signo de los tiempos. También una llamada para las cofradías. El voluntariado no es opcional para el cristiano. Es esencial para la fe cristia-

na y más para las asociaciones cristianas. Hay un horizonte de esperanza. Las hermandades tienen que anunciar valores y denunciar antivalores. Es la suya una misión de anuncio y denuncia. En una sociedad más icónica, lúdica, con procesiones o sin ellas, deben ofertar una forma de vida que sea motivo de atracción con la palabra y con la imagen. En esta sociedad pluralista tiene que haber cristianos que presenten visiblemente los contenidos de la fe. Favorecer la interculturalidad, la presencia de gente de otras religiones, creatividad para mimar como presentamos la fe. Las hermandades tendrán que poner sucursales en lugares vacacionales... “El registro estelar de la eternidad” (Ortega). La afiliación de nuevos hermanos es el ejercicio de la libertad religiosa. Además de anunciar la fe, habrá que anunciar al hombre. La “muerte de Dios” es una encrucijada de la antropología. Las hermandades están llamadas a ofrecer una imagen coherente del ser humano, de la persona. En *Spes salvi* Benedicto XVI se pregunta: “¿Qué pasa a una sociedad que ha perdido la compasión?” El sufrimiento del ser humano no debe ser ignorado. “Ecce Homo”: el valor del ser humano. En conclusión, la misión de las hermandades no debe ser relegada a los documentos, a los museos. Pasa por ayudar a superar la secularización interna y el narcisismo paralizante. No caer en el pecado de la competitividad (méritos, número). También evitar el peligro de la “insignificancia”: no para caer en la tentación del poder, sino para ser fermento en la masa. “Sal y luz”, desde la fuerza espiritual de los misterios que representan. No basta ser “patrimonio cultural” en cada localidad (para el turismo). Hay realidades intermedias y relativas. Pero hay una realidad Absoluta que da sentido a nuestra vida. Las cofradías deben ofrecer a Dios, “la Imagen que busca hoy sin saberlo el ser humano”.

A continuación –alterando lo inicialmente programado– se dio la palabra al prof. **Luis Álvarez Munárriz**, antropólogo de la Universidad de Murcia, repescado tras su ausencia del día anterior. Tras presentar sus disculpas a la organización por el retraso, trató sobre la “**Religiosidad popular en la región de Murcia**”. Son tres las formas o manifestaciones características de la religiosidad popular murciana: rogativas (para pedir agua), romerías y procesiones penitenciales. Estas últimas, que tienen lugar en Semana Santa, son las manifestaciones más globales; las menos localistas. En Murcia capital son diez días en que se rememora la Pasión. Participan quince cofradías. Desde el s. XVIII la Semana Santa de Murcia tiene como aspectos fundamentales el arte (pasos de Salzillo), el espectáculo y la piedad (“auroros”). En la Semana Santa de Cartagena sobresalen el orden, la armonía y el silencio. La de Lorca se caracteriza por la competitividad entre los “blancos” y los “azules”. Volviendo al orden de las intervenciones, el

profesor de Teología fundamental y Secretario del Estudio Teológico Agustiniano, **Pablo Tirado Marro OSA**, presentó la ponencia titulada: **“¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?”**. La religiosidad actual es difícil de definir. En relación con la Semana Santa, se habla de “creyentes no fieles” y de “practicantes no creyentes” a la hora de “vivir el sentido del misterio” (N. Bobbio). “Se rinde culto al Crucificado, pero se trata de Dionisos disfrazado”. La religiosidad popular mezcla la nostalgia de lo eterno y la “nostalgia de la infancia” (E. Salmann). Lo que aporta son señas de identidad. El sincretismo universalista de hoy no da lugar al ecumenismo, sino al individualismo. Tiene un componente (anti-) institucional. El s. XXI debería recrear la experiencia cristiana mediante alternativas no institucionalizadas. No estamos asistiendo al fin del cristianismo, pero quizás sí al del “cristianismo institucionalizado”. La religiosidad popular tiene también un fuerte componente afectivo-emocional. Es la dimensión de una “antropología relacional liberadora”. Otra característica es su valoración de lo estético y lo bello como alternativa a un cristianismo más identificado con el *verum*, y no tanto con el *bonum* y el *pulchrum*. Por último, la religiosidad popular se caracteriza por su contacto con lo profano-mágico. La lógica del neopaganismo (religiosidad neopagana o neomítica), en cambio, está caracterizada por el mecanismo pragmático-social del mito que sirve para tomar distancia de la realidad y “escapar del horror metafísico en que vivimos”. Al respecto, adquieren una particular importancia los espacios y los tiempos porque delimitan al individuo y le dan sentido. Los espacios cristianos han dejado de ser significativos. Lo que configura el neopaganismo son grandes espacios. Las grandes superficies, los gimnasios y los estadios son los grandes templos de la religión neopagana. Los nuevos *topoi* sagrados como las calles durante las procesiones. Por ejemplo, en la Semana Santa de Zaragoza hay “mucho ruido y pocas nueces”. Se celebran cenas el Sábado Santo por la noche como una nueva vigilia pascual con el tributo a Dionisos o Baco. Después del estruendo de la tamborrada, el Domingo de Pascua los jóvenes cofrades se despiden de Dios, de la Iglesia y de los hermanos hasta el año próximo. Otras manifestaciones de esta “religiosidad popular de los jóvenes” o “individualización colectiva” son los “botellones” y el ritual del fútbol. Junto a elementos positivos, la religiosidad popular actual comporta también elementos de riesgo que deben ser objeto de revisión: lo mágico, lo que contribuye a desvirtuar lo trascendente, una antropología individualista, la falta de un “logos interno”, la privatización de la religión. Estos dos fenómenos, religiosidad popular y neopaganismo, se confunden y dialogan entre sí. La religiosidad popu-

lar lleva una indumentaria cristiana, pero funciona con la lógica del neopaganismo.

Desde las 11:00, durante el resto de la mañana y buena parte de la tarde del día 17, se presentaron, una tras otra, un total de 31 **Comunicaciones**, agrupadas en cuatro núcleos temáticos. Por la mañana: “Teología y Antropología” y “Rito y Música e Historia”. Después de la pausa para comer: “Antropología e Historia” e “Historia y otras disciplinas”. Se sucedieron simultáneamente en el Aula Magna y en el Aula San Agustín del recinto académico. Encabezados por el trabajo “*Semana Santa: Mimesis y Anámnesis*” del prof. Santiago Diez Barroso, docente de Filosofía del lenguaje y Epistemología del Estudio Teológico Agustiniiano, dentro de la sección dedicada a “Teología y Antropología”, se ofrecieron estudios sobre la Semana Santa en algunas regiones de Italia (L. Brindi y V. Esposito), sobre la sevillana (R. de la Campa Carmona, F. Díaz Ruiz, J. Gámez Martín y S. Jiménez Barreras), la valenciana (P. García Pilán), el espacio rural (J. Ledesma Blanco) y sobre su aspecto temporal (E. Fernández González). La sección de “Rito y Música e Historia” contó con aportaciones relacionadas con las tradiciones musicales (C. Mateo Sabadell, A. Vallejo Cisneros-C. Vallejo Climent y M. J. Valle del Pozo), la imaginería y otros elementos rituales de la religiosidad popular castellana (R. Alonso Gómez, E. Gómez Pérez, J. Burrieza Sánchez y J. García Bernal), del levante español (J. Buïgues i Vila y A. González Quirós-A. Zambudio Moreno) y de allende los mares (F. Campo del Pozo). Todas las comunicaciones del apartado “Antropología e Historia” versaron sobre trabajos de campo y documentación referidos al marco geográfico castellano-leonés (S. Lipari, P. Panero García, M. García Fernández y C. García Rioja-X. González), a excepción de dos de carácter internacional (M. T. Milicia y B. Santos Caldeira). Por último, en el apartado “Historia y otras disciplinas”, además de trabajos de investigación histórico-artística (R. Panach Rosat, R. Pérez de Castro y J. M. Sabaté i Bosch) se incluyeron estudios arquitectónicos y paisajísticos (J. I. Sánchez Rivera-E. Fraile González y A. Sierra Vallelado).

Siguiendo el horario previsto, el Director del Estudio Teológico Agustiniiano, Dr. David Alvarez Cineira OSA, se encargó de la presentación de **Mons. Cecilio Raúl Berzosa Martínez**, Obispo Auxiliar de Oviedo, que dictó la conferencia de clausura del Congreso. Profesor ordinario de Teología Dogmática en la Facultad Teológica del Norte de España (sedes de Burgos y Vitoria) hasta 2005, es actualmente miembro de las Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe y Medios de Comunicación Social. Su ponencia –cuyo esquema se repartió entre el numeroso público presente– llevaba por título: “¿*Qué sentido tiene una cofradía en la Iglesia y en la*

sociedad actual? (Claves para una nueva evangelización)". Dando muestras de sus extraordinarias dotes oratorias, abrió su discurso con un inesperado estilo lucano –“Querido Teófilo”– que inmediatamente conectó con el auditorio que ocupaba el Aula Magna. ¿De qué hablamos cuando hablamos de religiosidad (piedad) popular? Hablamos del complejo mundo de cofradías y hermandades, que se presta a distintas interpretaciones y resulta difícil de delimitar. Porque no sólo comprende cuestiones gnoseológicas, también cuestiones de corazón y viscerales. La religiosidad popular es un fenómeno sincrético. No sólo tiene que ver con el catolicismo popular. En la línea de lo que pedía Juan Pablo II es un caso de síntesis entre fe y cultura. En un encuentro en Villagarcía de Campos se expresaron opiniones contradictorias sobre el tema. Alabado por unos como máxima expresión de lo religioso, otros lo denigraban como una forma negativa y equivocada, y la mayoría se inclinaba por un diálogo reposado. No se puede ser maniqueo; todo tiene matices. El menosprecio de la religiosidad popular obedece a tres factores –dos de ellos extraeclesiales–: el fenómeno secularizador y laicista del pensamiento moderno, el influjo del protestantismo y cierta interpretación intraeclesial del Vaticano II más evangelizadora que cúllica o ritualista. ¿Cómo se entiende la piedad popular de hoy? No hay definiciones fáciles. No dirían lo mismo un cofrade, un estudioso o un periodista. Es un fenómeno complejo con muchas dimensiones. Una de ellas es la psico-sociológica: volver a revivir lo experimentado en la niñez, encontrar “señas de identidad en un mundo sin hogar”. ¿Qué buscan los jóvenes que piden ingresar en una cofradía? Hay cuatro motivaciones: asumir unas raíces de *identidad* (conexión con tradiciones locales y familiares), cierto *sentido de lo sagrado* (con ritos relacionados con la amistad, la belleza, “un no-se-qué”), el gozo de la *estética*, la belleza de las expresiones religiosas (la emotividad de imágenes, música) y la influencia del *grupo de amigos/as* (desarrollo del sentimiento tribal, afianzamiento de las relaciones humanas). El peligro de la Religiosidad Popular es que se convierta en “*Religión Popular*” con una dimensión cuasi-política y no meramente cultural o social. La “Religión Popular” es la autoafirmación de un poder laical con componente anticlerical. Es una manipulación bajo capa de “hecho referencial o cultural”. En los 60’ y 70’ se produjo un renacimiento de la Religiosidad Popular que germinó influyendo en las tradiciones de cada pueblo. Aunque debe purificarse, es respetada y respetable. En los 80’ se originó la Religión Popular promovida por los nostálgicos y los caciques de lo que debe ser la piedad popular: los políticos en las procesiones, el rechazo de estatutos canónicos, procesiones como actos civiles –“con vísperas antes y luego vino y blasfemias–”. En la Religión Popular, ¿qué pinta el obispo? El Vaticano II habló de respetar

la Religiosidad Popular, “el cristianismo con raíces, con sabor a pueblo”. La Religión Popular, en cambio, representa la instrumentalización de lo religioso con fines políticos, la búsqueda de poder y prestigio personal abierto o encubierto.

Desde un punto de vista descriptivo, las manifestaciones principales de la Religiosidad Popular hoy son las de la estética, las de recuperación del pasado y las que expresan el sentido del misterio. Se puede hacer una tipología de cofradías: sacramentales (culto eucarístico), penitenciales (procesiones) y de gloria (devoción a santuarios, ermitas, patronos). Las asociaciones de fieles se pueden clasificar por su fin (mayor perfección de sus miembros, apostolado), por su relación con la jerarquía (aprobadas, reconocidas) y con relación a sus miembros (laicos, clérigos, mixtas). En cuanto a los rasgos comunes y constantes que definen la Religiosidad Popular: sentido cristiano, presencia de elementos profanos y mágicos, sentimentalismo religioso, sentido penitencial, eucarístico y de oración, expiación, penitencia, protagonismo de los laicos, solidaridad y fraternidad junto a la fiesta compartida. Las cofradías de hoy son eclesiales y potencian los cuatro pilares: la comunión, el anuncio, la celebración y el compromiso. Las claves pastorales para dar respuesta a la religiosidad popular hoy serían: la tolerancia, la total proscripción de lo no cristiano o anticristiano y una sana potenciación y purificación para la “nueva evangelización” que piden los Papas. La Iglesia pide a las cofradías que vivan una auténtica comunión (no cofradías “por libre”), un serio discernimiento de las manifestaciones religiosas (para potenciar, encauzar y purificar), la revisión de los estatutos y reglamentos obsoletos (en concordancia con el Vaticano II y la nueva evangelización), un espíritu dialogante, misericordioso y paciente en los responsables, una buena dosis de humor (son sólo mediaciones para vivir la vida cristiana), unificar criterios ante la religiosidad popular (estudio serio de las devociones, formación, actitud humilde y acogedora, no ahuyentar o excluir, sumar y no restar), despertar la fe auténtica. ¿Cuáles serían los puntos mínimos que pide la Iglesia para renovar las cofradías y hermandades? A las *cofradías penitenciales*: presentar la Pasión en el conjunto del Misterio pascual; a las *cofradías sacramentales*: la integración en la comunidad cristiana parroquial; a las *cofradías marianas*: la presentación del misterio de María en perspectiva bíblica y reconducir la devoción mariana hacia Jesús, el Hijo; a las *cofradías vinculadas a romerías* y procesiones: impulsar una seria espiritualidad purificada de lo mágico o esotérico. Ante el fenómeno de la “Privatización de la fe”, las cofradías son expresión de la confesión pública de la fe. Hoy se quiere meter lo religioso “en la sacristía”. Las cofradías ayudan a “desprivatizar la fe”. Así se hace realidad lo que Juan Pablo II nos

legó: la coherencia en la vivencia del cristianismo y la conciencia de que el cristianismo se propone, pero nunca se impone. “El mejor predicador es fray Ejemplo”.

Terminó su intervención con unas “últimas palabras” de exhortación a los miembros de las cofradías a modo de “*decálogo para seguir caminando*”: 1) ser hermanos junto a otros hermanos, porque formamos parte de la Iglesia, como asociación de fieles; 2) la parroquia es nuestro hogar natural, en cuanto comunidad de comunidades; 3) Jesucristo es el centro y nos hace vivir desde el amor fraterno; 4) Cuatro puntos cardinales que deben guiarnos: el Misterio venerado en las imágenes, la vivencia de la eclesialidad, la necesidad de formación y de un culto digno, y la autenticidad del compromiso social; 5) Los símbolos externos nos identifican, pero no deben absolutizarse. Su objetivo es hacer presente a Cristo; 6) Se necesitan reglas o estatutos actualizados y aprobados por la Iglesia; 7) El cofrade es a tiempo completo, “no por horas o durante un tiempo”. Necesita continuidad expresada en oración personal, celebración de los sacramentos, formación y colaboración en las actividades de la cofradía; 8) En la cofradía se vive la vocación de laicos comprometidos “desde Cristo, en la Iglesia y para el mundo”; 9) Las hermandades tienen que ser solidarias, atentas a las nuevas pobrezas y responder con generosidad; 10) Siempre hay que dar cuenta de nuestros actos y ser transparentes en la gestión (incluida la económica). Unos versos de Gabriela Mistral –“En esta tarde Cristo del calvario...”– pusieron el punto final.

Después de citar a los otros miembros del Comité organizador y agradecer su trabajo, D. José Luis Alonso Ponga, en nombre del mismo, dio las gracias a la Provincia Agustiniiana de Filipinas y a la comunidad religiosa del Convento de Valladolid por la facilitación logística del Congreso. Asimismo anunció la visita guiada al Museo Oriental con que se cerró la jornada y emplazó a los congresistas para la salida del día siguiente hacia Medina de Rioseco, último acto programado del encuentro.

Ramón SALA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Semana Santa: Mímesis y Anámnesis

En la percepción popular de los acontecimientos de la Semana Santa –en los que “*es muy intensa la participación del pueblo*”¹–, se atisba una certidumbre: lo que ‘*pasa*’ en la calle, esos días, tiene mucho que ver con lo que ‘*le pasó*’ a Jesús². Quedaría pendiente la cuestión de si, también, percibe ese pueblo que tiene que ver con ‘*lo que le pasa a él*’ durante el resto del año y con lo que ‘*pasa*’ dentro de los templos en las ceremonias litúrgicas.

1. Mímesis y Anámnesis

Durante la Semana Santa los acontecimientos giran en torno a dos ejes: *mímesis*, (imitación) y *anámnesis* (recuerdo). Veamos cómo se refieren a dos procesos diferentes, pero complementarios, cómo se articulan, y cómo se implica el pueblo cristiano en cada uno de ellos.

1. 1. Mímesis

Ya en la *Antigüedad* se creía que las realidades terrenas ‘imitaban’ las realidades celestes. También que el ser humano, de forma eminente, participaba en ese proceso. Además, sobre ese modo de imitación, –*mímesis*–, que

¹ *Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y Orientaciones.*, Roma, 17 de diciembre de 2001, 138. Nosotros citaremos por la edición de B.A.C, Madrid, 2002. El estilo de esta contribución estará marcado por el hecho de tratarse del texto que, básicamente, sirvió a una comunicación en el I Congreso Latino Americano sobre la Religiosidad Popular, Valladolid 15-18 de octubre 2008.

² *Sintonizando con lo que piensa oficialmente la Iglesia: “algunas (procesiones) evocan acontecimientos referidos al mismo Cristo: entre esas (...) la del Domingo de Ramos, que evoca la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Mt 21,1-10; Mc. 11,1-11; Lc 19, 28-38; Jn. 12,12-16); la de la Vigilia Pascual, memoria litúrgica del ‘paso’ de Cristo de las tinieblas del sepulcro a la gloria de la Resurrección, síntesis y superación de todos los éxodos del antiguo Israel y premisa de los ‘pasos’ sacramentales que realiza el discípulo de Cristo sobre todo el rito bautismal y en la celebración de las exequias”. Directorio, 245.* Este documento distingue entre procesiones ‘litúrgicas’ y ‘votivas’.

podríamos llamar *ontológico* y *cosmológico*, se da otro *estético* –los artistas reproducen en figuras los modelos, en que se inspiran o que imitan–, y *moral* o *ético*: adaptar el comportamiento a lo que se percibe en otra u otras personas³. Se pretende, incluso, que toda la Cultura ha surgido de la ‘imitación’⁴.

En el *Nuevo Testamento* la ‘imitación’ se presenta generalmente en forma de *seguimiento* (Mc 2,14; Mt 14,19-20; Lc 9,59; Jn 1,43; Ap. 14,4: “los que *siguen* al Cordero a dondequiera que vaya”). El *seguimiento* lleva consigo una relación única del discípulo con Cristo –Este llama de modo categórico: ‘*sígueme*–: es un someterse a su extraordinaria autoridad. *Pablo* les pide a los cristianos ser ‘*imitadores de Dios*’ (Ef. 5,1), e ‘*imitadores*’ suyos (ICor. 4,15-16; Filip. 4,9; 2Tes. 3,9). La ‘imitación’ también ha sido una noción clave en la historia de la *Espiritualidad* cristiana, como lo ponen de manifiesto estos ejemplos, espigados entre la inmensa cantidad de los existentes⁵.

³Tal sería el caso reflejado con la ‘*imitatio*’, presente en la vida espiritual. De ello dan buena cuenta títulos como la ‘*Imitación de Cristo*’, que seguramente se inspiran en frases evangélicas como la conclusiva en la parábola de buen samaritano ‘*vete y haz tú lo mismo*’. Dinamismo al que, en otro lugar, hemos llamado ‘movimiento helicoidal de la caridad’. Es decir que la respuesta no termina con el agradecimiento hacia el benefactor, que cerraría el círculo, sino hacia otros beneficiarios, lo cual abre indefinidamente el ámbito de la caridad: movimiento helicoidal y no circular. De este tipo de ‘imitación moral’ hablan muchas canciones penitenciales de Cuaresma y de Semana Santa: “¿*quién, al mirarte exánime, / pendiente de una cruz, / por nuestras culpas víctima, / expirar buen Jesús / de compasión y lástima / no siente el pecho herido / habiéndote ofendido / con negra ingratitud*. Y poemas como: “*No me mueve mi Dios para quererte... / tú me mueves, Señor, y en tal manera...* Cuando el discípulo se contenta con ‘imitar’ lo exterior del modelo y no interioriza el comportamiento, se queda a medio camino. *Teresa de Jesús* es consciente del bien que acarrea el contemplar –sin discurso–, los padecimientos de Cristo: “*Pues tornando a lo que decía de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo y por qué las tuvo y quién es el que las tuvo y el amor con que las pasó. Mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con Él, acallado el entendimiento. Si pudiese, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con Él, y acuerde que no merecía estar allí*” (*Libro de la Vida*, cap. 13,22).

⁴ Así piensan autores tan diferentes como Platón, Aristóteles, Demócrito, Hipócrates... etc. y otros muchos posteriormente (Cf. De la ingente bibliografía sobre el tema citamos, como reconocimiento *anamnético*, la emblemática obra de *E. Auerbach, Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946, dedicada a la *mimesis*).

⁵*Th. Kempis* en su obra *Imitación de Cristo* elige la ‘imitación’ como eje de su dirección espiritual, aunque tenga un enfoque individualista, como reconoce el *Directorio*, 35. Entre otras cosas afirma: “*Quien me sigue no anda en tinieblas (Jn., 8, 12), dice el Señor. Estas palabras son de Cristo, con las cuales nos amonesta que imitemos su vida y costumbres, si queremos verdaderamente ser alumbrados y libres de toda la ceguedad del corazón*” (*Introducción*). (...) “*Jesucristo tiene ahora muchos amadores de su reino celestial, mas muy pocos que lleven su cruz. Tiene muchos que desean la consolación, y muy pocos que quieran la tribulación. Muchos*

Así, pues *seguir* a Jesús implica:

- *Ruptura* con el pasado, cortar con todos los lazos anteriores (Lc 9,61; Mc 10,28; Mt.19,21);
- *Participación* en su destino terrestre: 1) Obligación de compartir su vida de nómada (Mt 8,19)⁶; 2) Participar, en cierta medida, en su Pasión (Mt.26,40: Getsemaní).

compañeros halla para la mesa, y pocos para la abstinencia. Todos quieren gozar con El, mas pocos quieren sufrir algo por Él. Muchos siguen a Jesús hasta el partir del pan, mas pocos hasta beber el cáliz de la pasión. Muchos honran sus milagros, mas pocos siguen el vituperio de la cruz". (Cap. 9) (...) "En la cruz está la salud, en la cruz la vida, en la cruz está la defensa de los enemigos, en la cruz está la infusión de la suavidad soberana, en la cruz está la fortaleza del corazón, en la cruz está el gozo del espíritu, en la cruz está la suma virtud, en la cruz está la perfección de la santidad" (Cap.12). S. Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales también habla de la imitación y del seguimiento: "El tercero (preámbulo) es demandar lo que quiero, lo qual es propio de demandar en la pasión, dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Christo passó por mí "[203] "mas antes induciendo a mí mismo a dolor y a pena y quebranto, trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Christo nuestro Señor, que passó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo". (206). Y S. Luis M^a Grignon de Monfort, en Carta a los 'Amigos de la Cruz', les decía: "Mis queridos Amigos de la Cruz, ¿sois vosotros por vuestras acciones lo que significa vuestro grandioso nombre? ¿O al menos tenéis un auténtico deseo y una verdadera voluntad de venir a serlo, con la gracia de Dios, a la sombra de la Cruz del Calvario y de Nuestra Señora de los Dolores?" (...). "Amigos de la Cruz, discípulos de un Dios crucificado: (...) En vano buscaréis en todas las escuelas de la antigüedad algún filósofo que lo haya enseñado. En vano consultaréis la luz de los sentidos y de la razón: solamente Jesucristo puede enseñaros y haceros gustar este misterio por su gracia victoriosa". Fray Luis de Granada, por su parte, afirma: "...dejándonos en su vida, y mucho más en su muerte, eficacísimos y potentísimos estímulos para todas estas virtudes. Para lo cual propondremos ahora los principales pasos y misterios de su sagrada pasión, en la cual hallará el hombre tan grandes estímulos y incentivos, por una parte para amar, temer y esperar en Dios, y por otra, para las virtudes contrarias a nuestra carne, como son, humildad, paciencia y obediencia, con todas las demás..." (...) "Esto hiciste, Señor, para que mostrándonos en tu persona tan ciertas señales de nuestra humanidad, nos firmases en la fe, y descubriéndonos en ti este linaje de temores y dolores, nos esforzases en la esperanza, y padeciendo por nuestra causa tan terribles tormentos como aquí padeciste, nos encendieses en tu amor." (De Vita Christi). "Permitidme imitar la Pasión de mi Dios" (S. Ignacio de Antioquía a los romanos camino del martirio); "quid est enim sequi nisi imitari" (S. Agustín, De Virginitate); "eres cristiano para imitar a Cristo y obedecer sus leyes" (S. Juan Crisóstomo). Y podríamos ampliar indefinidamente los ejemplos.

⁶ Las procesiones –especialmente las de Semana Santa–, como toda peregrinación, quieren rememorar (*anámnesis*) ese 'nomadismo' de Jesús, que habla de desinstalación y de precariedad., de continua itinerancia, éxodo, misión. Es el punto de vista *teológico* de la procesión. Junto al que existen el *antropológico* y el *litúrgico*. (*Directorio*, 247). Sin embargo se constata que muy frecuentemente las procesiones se reducen a *mímesis* estética, a 'reproducir' rasgos sin más consecuencias, a imitar estereotipos, argumentando desde la historia y las tradiciones.

- Es en el *futuro*, tanto como en el presente, donde el discípulo debe seguir a Jesús llevando la cruz –la propia y la de los otros–, que no es propiamente la de Cristo (Mc. 8, 34; Mt 16,24; Lc 9, 23), pero es cruz⁷.

1.2. Anámnesis

La Iglesia jerárquica habilitada y empoderada por Jesús –‘*haced esto en memoria mía*’–, es la que garantiza la sana costumbre, el flujo correcto de la Tradición, y la que tiene capacidad para instituir lo que convenga según la lógica de su praxis⁸. Esto, que vale para todo lo que concierne a la vida cristiana, es aplicable de modo especial a la Semana Santa:

“La Iglesia ha conservado la memoria viva de las palabras y de los acontecimientos de los últimos días de su Esposo y Señor”⁹.

Eso, el mandato de Cristo, constituye a la Iglesia en garante de la rectitud de las manifestaciones de piedad.¹⁰ El *recuerdo* auténtico no es ni mor-

⁷ Ser costalero, portar los pasos, llevar cruces de penitencia ..., etc. en procesiones, romerías o recorriendo la *Vía Dolorosa* en Jerusalén ¿será un *signo* de ese *llevar la cruz de cada día*, sin lo que no se es digno discípulo del Maestro? ¿Será *compromiso* de compasión y de solidaridad? ¿O se reducirá a una simple *puesta en escena* (*mimesis* estética) sin consecuencias posteriores? Celebrar (*anámnesis*) a Jesús Crucificado es asumir su mismo compromiso por los ‘crucificados’ de la Historia. Pasión de Cristo y pasión del mundo son el haz y el envés de una misma realidad: la Pasión del Cristo total. Pensamos en una formulación del *seguimiento* de Jesús como la que *Pedro Casaldáliga* aplicaba a *Oscar Romero*: “*Tu memoria no es simplemente nostalgia ni una veneración sacralizada, que se queda en el aire del incienso; queremos que sea, vamos a hacer que sea, compromiso militante*”. Memoria dolorida pero liberadora. Un testigo de los últimos momentos de la vida de *Edith Stein* en el campo de concentración cuenta lo siguiente: “*Tengo la impresión de que ella pensaba en el sufrimiento que preveía, no en su propio sufrimiento, —por eso estaba bastante tranquila, demasiado tranquila, diría yo—, sino en el sufrimiento que aguardaba a los demás. Cuando yo quiero imaginármela mentalmente sentada en el barracón, todo su porte externo despierta en mí la idea de una Pietá sin Cristo.*” Sentido retrospectivo y prospectivo de la auténtica *mimesis* como, por otra parte, *S. Pablo* la vivía ejemplarmente y la recomendaba.

⁸ “...y parece oportuno a este Dicasterio redactar el presente Directorio en el cual se busca considerar de forma orgánica los nexos que existen entre Liturgia y piedad popular, recordando algunos principios y dando algunas orientaciones para las actuaciones prácticas”. Directorio, 3;

⁹ Directorio, 133.

¹⁰ No se entiende, pues, que muchas *Cofradías* no quieran acatar las normas emanadas de la Jerarquía Eclesiástica, secuestrando usos, pasos y templos, y amenazando con organizar ‘*Semanas Santas Civiles*’. El Directorio ordena instruir a los fieles sobre el verdadero sentido litúrgico de las *procesiones*: “*procurando que se desarrollen con presidencia eclesial, para evitar manifestaciones irrespetuosas o degeneradas; estableciendo (...), valorando (...), sugiriendo (...), disponiendo (...), concluyendo la procesión...*” Directorio, 247. “*En cuanto expresión*

tecino ni petrificado, no está anclado en el pasado, en la nostalgia de un tiempo más gratificante, sino que es ‘memoria viva’: se actualiza el pasado para recibir de él un impulso vivificador e inspirador para la diaconía¹¹. El recuerdo es bifronte.

La Iglesia siente la necesidad de vincular más estrechamente lo que se *representa* (*mímesis*) en la calle con lo que se *celebra* (*anámnesis*) en los templos; y lo que se representa –especialmente los cofrades–,¹² y *celebra* esos días con lo que se debería *vivir* el resto del año. Desea vincular procesiones, celebraciones litúrgicas y ‘*sequela Christi*’¹³.

El *Directorio* es claro y tajante sobre la distinción, a la que nos estamos refiriendo:

“Respecto a las representaciones sagradas hay que explicar a los fieles la profunda diferencia que hay entre una ‘representación’ que es *mímesis*, y la ‘acción litúrgica’ que es *anámnesis*, presencia misteriosa del acontecimiento salvífico de la Pasión”¹⁴.

de la piedad eclesial, la piedad popular está sometida a las leyes generales del culto cristiano y a la autoridad pastoral de la Iglesia, que ejerce sobre ella la acción de discernir y declarar auténtico, y la renueva al ponerla en contacto con la Palabra revelada, la tradición y la misma Liturgia, un contacto que resulta fecundo” Directorio, 84.

¹¹ En el desarrollo de la Semana Santa, como en otros ámbitos de la vida eclesial, conviene discernir entre ‘costumbres’ y tradiciones’, entre Tradición y tradiciones, para no caer en el inmovilismo ni en arcaísmo a fuer de conservar lo antiguo. El *recuerdo* –Memoria *Passionis Eius*–, para ser auténtica *anámnesis*, tiene que desembocar en el *compromiso*, en el *testimonio*, para perpetuar indefinida y vitalmente la presencia de Aquel a quien se recuerda: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?” (Lc. 24,5).

¹² El cofrade no es un simple figurante, que ‘representa para los demás’ escenas de la Pasión de Cristo, sino un *discípulo*, alguien que no se limita a ‘seguir’, a acompañar, los ‘pasos’ (*imágenes*) de Jesús en la procesión sino que también, con la gracia de Dios se esfuerza en ‘seguir sus pasos’ (actitudes, enseñanzas, comportamientos), que se siente identificado con Aquel a quien ‘representan’ las imágenes sagradas. El término *imagen* sintetiza bien ambos aspectos de la *mímesis*, por las referencias implícitas a Jesús, imagen del Dios invisible (Col. 1,20) y al hombre, imagen de Dios (Gén. 1,26).

¹³ El *Directorio* ve el *Vía Crucis* como “el deseo de conformarse profundamente con la Pasión de Cristo; las exigencias de la *sequela Christi*, según la cual el discípulo debe ‘caminar’ detrás del Maestro, llevando cada día su propia cruz” (Lc 9,23), cf. *Directorio*, 133.

¹⁴ *Directorio*, 144. No se matizan los diversos usos de ‘*mímesis*’ y parece que sólo se tiene en cuenta, en ese texto, el mero ‘remedar’ externalista. Sin embargo el *Directorio* alude a ese doble vector *mímesis* / *anámnesis*, cuando habla del ‘culto’, que es oportuno dar a las imágenes y las razones que hay para ello: “Las imágenes sagradas son (...) memoria de los hermanos santos ‘que continúan participando en la historia de la salvación del mundo y a los que estamos unidos, sobre todo en la celebración sacramental” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1161) (...), ayuda en la oración: la contemplación de las imágenes sagradas facilita la súplica y mueve a dar gloria a Dios por los prodigios de gracia realizados en sus santos; estímulo para su imitación, ‘porque cuanto más se detienen los ojos en estas imágenes, tanto más se aviva y crece

2. La Pasión, con pasión y compasión¹⁵

Además, en la vivencia de la Semana Santa, hay otro componente: muchos, algunos, cofrades y familiares de éstos lo viven ‘con pasión’¹⁶, con premeditación, afanándose en los preparativos de la puesta en escena –¿preparándose? Hay barrios, incluso pueblos, que el resto del año viven *de* y *para* la Semana Santa. Para muchos, sin embargo, es cierto que “de Pascuas a Ramos” lo pasan en blanco en cuanto a *seguimiento* –en sentido fuerte del término–, se refiere¹⁷. Viendo cómo se dispersa la ‘turba’ después

en quien lo contempla, el recuerdo y el deseo de los que allí están representados’ (Concilio de Nicea II, Definitio de sacris imaginibus, en DS 601); el fiel tiende a imprimir en su corazón lo que contempla con los ojos: una ‘imagen verdadera del hombre nuevo’, transformado en Cristo mediante la acción del Espíritu y por la fidelidad a la propia vocación” Directorio, 239. El Concilio de Trento afirma que “a través de la historia de los misterios de nuestra redención, expresada en las pinturas y de otras maneras, el pueblo es instruido y confirmado en la fe, recibiendo los medios para recordar y meditar asiduamente los artículos de la fe” (Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus, en DS 1834). Esto que se dice de las imágenes en general es aplicable, de modo eminente, a los ‘pasos’ de la Semana Santa. El cofrade –los creyentes en general–, debe sentirse identificado con Aquel a quien ‘representan’ las imágenes sagradas. Hay como una ‘gramática’ de la Semana Santa que, como la del lenguaje, instituye el ‘uso correcto’ de los diferentes elementos, que la constituyen y su adecuada articulación.

¹⁵ Para situar el tema de la *Pasión* de Jesús en el contexto eclesial y secular adecuado es preciso remitir al concepto ‘*Memoria Passionis*’, de honda raigambre bíblica y excelentemente desarrollado en una obra de reciente publicación, J.B. Metz, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Allí se habla de Dios teniendo como trasfondo el sufrimiento del mundo. En Jesús están representados y asumidos todos los desheredados de la historia. “Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al ‘mundo’ ” (Ic., pp.11-12). Afirma Fray Luis de Granada que la causa principal de la Pasión de Cristo fue “*la grandeza de su caridad y la grandeza de nuestra necesidad*” (*De Vita Christi*, Preámbulo de la Pasión del Señor). Seguir a Jesús no es principalmente invocarle sino vivir como él vivió, morir por lo que él murió (Mt. 7, 21-23). Existía, tal vez continúa existiendo en algún lugar, la costumbre, de enterrar a alguien con un ‘hábito’ o ‘in sacro’, porque se creía que garantizaba una mayor cercanía con Dios en el momento del juicio. ¿Hace el hábito al monje? También en el uso de los hábitos, insignias y escapularios de la Semana Santa podría deslizarse hacia la superstición contra la que alerta el *Directorio*, si se los considera como amuletos.

¹⁶ En sintonía, por otra parte, con el propio Jesús, quien manifestó el haber deseado ardientemente, *apasionadamente*, celebrar la Pascua con sus discípulos (Lc. 22,15).

¹⁷ Sería interesante catalogar los actos, que se organizan durante el año con motivo de la Semana Santa. Ver cuáles tienen que ver con el adorno y puesta a punto de los pasos, los ensayos de bandas de música, los atuendos, itinerarios, invitaciones... etc. Y cuáles con una vivencia más consecuente de la Semana Santa: solidaridad, liturgia, evangelización. Lo que abunda es que vuelven los pasos a sus nichos y los cofrades a sus ‘pasos’ –¡sí, también, la procesión fuera por dentro! Afortunadamente no todo es parafernalia, apariencia y oropel.

de los acontecimientos de Semana Santa (es decir, procesiones, triduos, besamanos, besa pies, montaje y adorno de pasos...) –casi como volvieron a sus quehaceres los agentes y espectadores de aquellos días memorables en Jerusalén–, uno podría pensar que lo que realmente ha habido es *mimetismo* más que *seguimiento*, *paseo* más que *procesión*, *confluencia* más que *encuentro* en la asistencia masiva a ciertos actos de piedad,¹⁸ que contrasta con la escasa participación en las celebraciones litúrgicas.

Por la inclinación que la Piedad Popular tiene a centrarse en ‘*los misterios de la humanidad de Cristo*’¹⁹ no presta atención a muchos aspectos de la Cuaresma, (el ‘sacramento de los cuarenta días’, los sacramentos de la iniciación cristiana, el misterio del ‘éxodo’, presente a lo largo de todo el itinerario cuaresmal)²⁰, que supondrían una adecuada preparación para una vivencia más plena de la Semana Santa y su desembocadura natural. El *Directorio* constata cierto *reduccionismo*: “*En la Cuaresma los fieles concentran su atención en la Pasión y Muerte del Señor*”²¹. Habría que decir que sucede lo mismo en Semana Santa.

3. Armonización frente a paralelismo:

El Directorio instituye como principio fundamental la *preeminencia* de la oración litúrgica sobre la Piedad Popular.

Sin embargo:

“...esta obligada *preeminencia* no puede comprenderse en términos de *exclusión, contraposición o marginación*”²².

¹⁸ El *Directorio* reconoce que “*en las manifestaciones de devoción a Cristo Crucificado, los elementos acostumbrados de la piedad popular como cantos y oraciones, gestos como la ostensión y el beso de la cruz, la procesión y la bendición con la cruz, se combinan de diversas maneras, dando lugar a ejercicios de piedad, que a veces resultan preciosos por su contenido y por su forma*”. *Directorio*, 128.

¹⁹ *Directorio*, 124.

²⁰ De ese *éxodo* el ejercicio del *Vía Crucis* es un buen ejemplo y concreción. En efecto, pone de manifiesto “*la comprensión de la vida como camino o peregrinación; como paso, a través del misterio de la Cruz, del exilio terreno a la patria celeste* (*Directorio*, 133).

²¹ *Directorio*, 124. Ello explica por qué los ensayos de las bandas de música, la preparación de los pasos, la imposición de hábitos e insignias comienzan apenas terminada la Navidad. La sombra del Viernes Santo es larga, muy larga y eclipsa a los otros dos días del Triduo Pascual en la percepción popular de la Semana Santa que, muchas veces, queda limitada a la representación del *Vía Crucis*, como señala *Eugenio Trías* a propósito de la Semana Santa de Sevilla.

²² *Directorio*, 11. En la renovación de la piedad popular han de ser tenidas en cuenta cuatro inspiraciones, que han de actuar como criterios a la hora de valorar, las diferentes

Además debe tenerse en cuenta que existe una ‘diferencia objetiva’ entre las devociones y la liturgia. Por eso no deben yuxtaponerse, ni hacerlas coincidir en tiempos y espacios. Los actos de piedad encuentran su ‘lugar propio’ fuera de las celebraciones de la Eucaristía y de los otros sacramentos.

También debe preservarse la Piedad Popular en su originalidad:

“...hay que evitar añadir modos propios de la ‘celebración litúrgica’ a los ejercicios de piedad, que deben conservar su estilo, su simplicidad y su lenguaje característico”²³.

El *Directorio* insta a superar la dicotomía que, frecuentemente, se ha dado entre piedad y liturgia, pero no yuxtaponiendo sino articulando:

“Sin embargo ha sucedido que, a lo largo de los siglos, se ha producido en los ritos de la Semana Santa una especie de paralelismo celebrativo, por lo cual se dan prácticamente dos ciclos con planteamiento diverso: uno rigurosamente litúrgico, otro caracterizado por ejercicios de piedad específicos, sobre todo las procesiones”²⁴.

“Esa diferencia se debería reconducir a una correcta armonización entre las celebraciones litúrgicas y los ejercicios de piedad”²⁵.

En el caso de la Semana Santa se deberían hacer esfuerzos específicos de acuerdo con la naturaleza de las expresiones religiosas:

“En relación con la Semana Santa, el amor y cuidado de las manifestaciones de la piedad tradicionalmente estimadas por el pueblo debe llevar necesariamente a valorar las acciones litúrgicas, sostenidas ciertamente por los actos de piedad popular”²⁶.

manifestaciones: 1) Inspiración *bíblica*; 2) inspiración *litúrgica*; 3) inspiración *ecuménica* (consideración de las diferentes sensibilidades y tradiciones cristianas); 4) inspiración *antropológica* (conservar usos y costumbres significativas para una comunidad determinada, sin caer en arcaísmos; esfuerzo por dialogar con la mentalidad actual). *Directorio*, 12

²³ *Directorio*, 13.

²⁴ *Directorio*, 138. El subrayado es nuestro. Ver también los §§ 245-247, que hablan de las procesiones.

²⁵ *Ibid.*, 138.

²⁶ *Ibid.*, p. 138. El subrayado es nuestro.

4. Una necesaria iluminación

Nada debe dejarse a la improvisación, al costumbrismo y a la inercia de la buena voluntad. La capacidad significativa de los gestos y cosas no dependen de la arbitrariedad de los usuarios sino que, como en el lenguaje, precisa de ser ‘instituida’. De ahí que se hagan imprescindibles las orientaciones del Magisterio de la Iglesia²⁷.

“...es preciso instruir a los fieles sobre el significado de la celebración (del Domingo de Ramos), para que entiendan su sentido. Será oportuno, por ejemplo, insistir en que lo verdaderamente importante es participar en la procesión y no simplemente procurarse una palma o ramo de olivo; que estos no se conserven como si fueran amuletos, con un fin curativo o para mantener alejados a los malos espíritus y evitar así, en las casas y los campos, los daños que causan, lo cual podría ser una forma de superstición. La palma y el ramo de olivo se conservan, ante todo como un testimonio de la fe en Cristo, rey mesiánico, y en su victoria pascual”²⁸.

“...la piedad respecto a la Cruz, con frecuencia, tiene necesidad de ser iluminada. Se debe mostrar a los fieles la referencia esencial de la Cruz al acontecimiento de la Resurrección: la Cruz, el sepulcro vacío, la Muerte y la Resurrección de Cristo, son inseparables en la narración evangélica y en el designio salvífico de Dios”²⁹.

“...para evitar una división excesiva en la contemplación del misterio de la Cruz, será conveniente subrayar la consideración de conjunto de todo el acontecimiento de la Pasión, conforme a la tradición bíblica y patristica”³⁰.

La iluminación debe estar

²⁷Hay otra serie de intervenciones, que ponen de manifiesto el cuidado de la Iglesia por formar la conciencia de los fieles., para que la expresión de la fe aúne la actitud interior y el gesto exterior. Así, por ejemplo, a propósito del rito de la ‘ceniza’, al comienzo de la Cuaresma, se afirma: “lejos de ser un gesto puramente exterior, la Iglesia lo ha conservado como signo de la actitud del corazón penitente que cada bautizado está llamado a asumir en el itinerario cuaresmal. Se debe ayudar a los fieles, que acuden en gran número a recibir la Ceniza, a que capten el significado interior que tiene este gesto, que abre a la conversión y al esfuerzo de la renovación pascual”. *Directorio* 125. A este respecto debe señalarse la necesaria aprobación de los Estatutos por la competente autoridad eclesial.

²⁸ *Directorio*, 139. El subrayado es nuestro.

²⁹ *Directorio*, 128.

³⁰ *Directorio*, 129. Afirmaciones como ésta van a la base de la necesaria vinculación entre Cena, Cruz y Luz, que desarrollamos en párrafos sucesivos.

“llena de sentido pedagógico y realizada con gradualidad, teniendo en cuenta los diversos lugares y circunstancias”³¹.

5. Nuestra hipótesis de trabajo:

Llegados a este punto formulamos *nuestra hipótesis de trabajo*, que ha sido el hilo conductor de toda la exposición:

- Frente a la *dispersión* –multiplicidad de actos de piedad y de itinerarios procesionales.
- Para dar solución a la superficialidad de quienes tienen como único proyecto ‘salir en las procesiones’, tocar en la banda de la cofradía, alumbrar el paso... etc.

Proponemos un elemento integrador que, además, ayude a *interiorizar* las vivencias de la Semana Santa y desemboque en compromisos, que impliquen –no sólo a los cofrades, sino a todos los miembros de las comunidades eclesiales–, en proyectos de transformación interior y exterior, como quería el Maestro y por los que dio su vida: *el Monumento*.

Esa es nuestra hipótesis de trabajo:

Existe un punto de anclaje entre el ayer y el hoy, entre lo que pasó en aquel remoto pasado y lo que pasa y debe pasar en nuestro presente. El entusiasmo enfervorizado, con el que se vive la representación (mímesis) de los acontecimientos de la Pasión del Señor, puede ser, al mismo tiempo, ‘actualización viva’ (anámnesis) de los mismos. En el epicentro de la Semana Santa hay un generador de praxis cristiana. Tal elemento es la Eucaristía. Y concretamente, para ceñirnos a la Semana Santa, la Eucaristía en el Monumento.

A través de la reverencia oportuna de la comunidad creyente hacia ella puede canalizar la energía, que se genera *representando*, hacia una transformación de la realidad. En ese hogar se focalizarán de modo convergente las diferentes fuerzas gravitatorias de la Semana Santa y creemos que se con-

³¹ *Directorio*, 12. Además debe quedar muy claramente comprendido el *Principio Eclesiológico* del culto cristiano a la hora de articular la Iglesia Particular y la Iglesia Universal, Iglesia celeste e Iglesia peregrina, ministerio y carisma. *Directorio*, 84. La piedad popular no puede ir por libre dando rienda suelta a iniciativas, que rompan ese común sentir eclesial, ni debe parapetarse en la costumbre, de que siempre se ha hecho de cierta manera.

seguiría la “correcta armonización” de ambas manifestaciones de vida religiosa –*mímesis* y *anámnesis*.

Creemos que, de este modo, se unirían esas dos vivencias: mirada retrospectiva dolorida y apasionada hacia lo que sucedió y vivencia ‘compasiva’ y esperanzada hacia las dolencias actuales y futuras³². Si se logra focalizar este elemento litúrgico, si se invita a participar en los actos en torno a él, si se pone el *Monumento* de forma creativa –sin estridencias–, y en coherencia con la vida de la comunidad cristiana en que se inscribe³³ y se actualiza, creemos que es una fuerza dinamizadora de incalculable valor.

Sobre todo teniendo en cuenta que ya hay mucho terreno andado para ello pues, como lo señala el *Directorio*:

“La piedad popular es especialmente sensible a la adoración del santísimo Sacramento, que sigue a la celebración de la misa en la cena del Señor”³⁴.

La oración ante el *Monumento*, animada, tal vez, por cofradías como *La Oración del Huerto*³⁵ y la *Última Cena*, podría actuar como contrapunto al exteriorismo de otras manifestaciones de piedad. Y, aunque el *Directorio* no es partidario de hacer coincidir manifestaciones de piedad popular y celebraciones litúrgicas, el *Monumento* desempeñaría, excepcionalmente, el papel de mesa puesta en la encrucijada de los caminos. Pan partido para el hambre del mundo. Mesa para la misión³⁶.

³² Implicación actual y horizonte escatológico de la vivencia de la fe articulada en el amor y la esperanza: “Fe, esperanza y caridad están unidas” (*Deus Caritas est*, 39; pasim). “Un lugar primero y esencial de aprendizaje de la esperanza es la oración” (*Spe salvi*, 32; cf. 32-34; pasim.). Y, en el ámbito de la oración, la eucarística reviste especial importancia.

³³ Podría recoger los ejes de la Programación Pastoral de la Parroquia o Comunidad, incluso de la Diócesis, por ejemplo, en la Catedral.

³⁴ *Directorio*, 141.

³⁵ Esta cofradía en Valladolid lleva como sobrenombre “y de S. Pascual Bailón”, que como se sabe es el patrono de las Asociaciones Eucarísticas. Ahí habría un engarce con Asociaciones como *Adoración Nocturna*, *Marias de los sagrarios...* y con aquellas Ordenes Religiosas que tienen como finalidad central la adoración del Santísimo Sacramento. Pensamos, por ejemplo, en las *Reparadoras*, *Adoratrices*, *Esclavas del Sagrado Corazón...* También se reforzaría el punto de engarce con la Fiesta del *Corpus*, día de la Caridad, y para fundamentar la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Comunidad Cristiana. Y todo ello se logra subrayando la centralidad de la *oración* ante el *Monumento*. Momento de inflexión en la Semana Santa, donde la intimidad, el silencio, el recogimiento, la adoración contemplativa tienen su hogar. Pero también aquí la mera *mímesis* puede hacer acto de presencia. Por lo que hay que estar particularmente vigilantes, para no romper el equilibrio celebrativo, ni anteponer esta clase de *mímesis* a la auténtica *anámnesis*.

³⁶ “La adoración del santísimo Sacramento, en la que confluyen formas litúrgicas y expresiones de piedad popular entre las que no es fácil establecer claramente los límites, puede reali-

6. Cena, Cruz y Luz

Lo que pretendemos ahora es, desde la cohesión armonizadora, que aporta la *Eucaristía en el Monumento*, interconectar esos tres momentos: Cena, Cruz y Pascua –o si se prefiere: *Viático*, *Via Crucis* y *Via Lucis*–, como partes integrantes del Misterio Pascual. Subrayando la forma específica de vivirlo, que tiene la piedad popular. Desarrollando así, sucintamente, algunas de las consecuencias de nuestra hipótesis, para hacer entrever su fecundidad teórica y pastoral.

Remontándonos a la *Vida Pública* de Jesús se constata que la ‘*oración*’ es el elemento integrador, el que da unidad a todo su ser y obrar. Porque en la oración se pone de manifiesto el fundamento de su identidad personal (la unión con el Padre) y la fuente inspiradora de su actuar (hacer la voluntad del Padre). En el tramo final de su vida también la oración es elemento unificador: Jesús murió orando. El conjunto de su pro-existencia se abre y cierra girando sobre ese gozne: la oración. De ahí la importancia de subrayar los momentos de oración durante el desarrollo de la Semana Santa dentro y fuera de los templos.

A) Cena

La *Cena* para Jesús fue un momento clave, en su trayectoria personal y en el ejercicio de su misión.³⁷ Podemos afirmar que marca un antes y un después. En ella asumió, anticipadamente, su muerte en la entrega que hace de sí mismo en la Eucaristía. Significa el comienzo de la radical novedad que instaura en su sangre³⁸. El testimonio de los evangelios es unánime: la Cena

zarse de diversas maneras: visita al santísimo Sacramento (...), adoración ante el santísimo Sacramento expuesto (...), Adoración perpetua, o la de las Cuaresmas” *Directorio*, 165.

³⁷ Afirma Fray Luis de Granada: “Entre todas las obras memorables que obró nuestro Salvador en este mundo, una de las más dignas de perpetua recordación es aquella postrera cena que cenó con sus discípulos” (*De Vita Christi*, Preámbulo de la Pasión del Señor). El subrayado es nuestro.

³⁸ “Mas ¿quién podrá explicar los efectos y virtudes de este nobilísimo sacramento? Porque con él por una manera maravillosa es unida el ánima con su esposo, con él se alumbraba el entendimiento, avívase la memoria, enamórase la voluntad, deléitase el gusto interior, acreciéntase la devoción, derrítense las entrañas, ábrense las fuentes de las lágrimas, adorméscense las pasiones, despiértanse los buenos deseos, fortaléscese nuestra flaqueza, y toma con el aliento para caminar hasta el monte de Dios. Oh maravilloso sacramento, ¿qué diré de ti? ¿Con qué palabras te alabaré? Tú eres vida de nuestras ánimas, medicina de nuestras llagas, consuelo de nuestros trabajos, memorial de Jesucristo, testimonio de su amor, manda preciosísima de su testamento, compañía de nuestra peregrinación, alegría de nuestro destierro, brasas para encender

se desarrolló en un ambiente de *oración*. Esa oración, que se prolonga en Getsemaní –y se escenifica en el *Monumento*–, alcanza en la Cruz su más hondo calado y su más desgarrador desenlace.³⁹ En la *oración* ante el *Monumento* –‘Hora Santa’–, se produce una comunión con los sentimientos de Cristo:⁴⁰ salió del Padre y vino al mundo ahora deja el mundo y regresa al Padre. Abandono, soledad, rechazo, instrumentalización: la pobreza más radical, la *kénosis*. De todo esto puede hablarnos Jesús desde el *Monumento*: pausadamente, como llovizna que empapa la tierra y la hace producir, sin gritar, susurrando, penetrando como espada de doble filo, no con discursos sino a golpe de presencia, en el silencio de la noche. Como en aquella otra noche en que los pastores velaban, exegetas y hermeneutas expectantes, los rebaños. Anticipo y pregusto de la Noche de la Pascua.

En el desarrollo de la liturgia de la Semana Santa el *Monumento* ocupa un lugar entrañable, un rincón discreto: Hace de bisagra entre la Cena y la Cruz⁴¹. En él se concentra toda la intensidad de la última comida de Jesús con sus discípulos. En él se rumia y se digiere la enseñanza del Maestro: mandamiento nuevo, lavatorio, anuncio de la traición, entrañamiento del

el fuego del divino amor y prenda y tesoro de la vida cristiana. ¿Qué lengua podrá dignamente contar las grandezas de este Sacramento? ¿Quién podrá agradecer tal beneficio? ¿Quién no se derretirá en lágrimas, viendo a Dios corporalmente unido consigo? Faltan las palabras y desfallece el entendimiento, considerando las virtudes de este soberano misterio: mas nunca debe faltar en nuestras ánimas el uso, el agradecimiento de él” (Fray Luis de Granada, De Vita Cristi). El subrayado es nuestro.

³⁹ La oración de Jesús en la Cruz fue una ‘oración mesiánica’, que se canalizó a través del Salmo 21. “*Toda la historia de la Pasión ha sido tejida con los hilos de este salmo*”, J. Ratzinger, *El camino Pascual*, 2006, p. 121. El grito final de Jesús en la Cruz –‘Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?’–, también está tomado de este Salmo y puede ser considerado como “*la más profunda explicación que el mismo Jesús dio de su muerte*” (ibid.).

⁴⁰ Filip. 2,5.6-11. Esta compañía tiene la intensidad y el dramatismo de quien acompaña a un enfermo terminal, a un condenado en el corredor de la muerte, pero al mismo tiempo a alguien que, ‘*en plenitud de vida y de sendero, dio el paso hacia la muerte, porque él quiso*’. Comunión espiritual, avance y pregusto de la comunión real en su Cuerpo y Sangre en la que el creyente se ‘restaura’: “*Considerar quién soy yo que le he de recibir, y mostrarle mis llagas, pidiéndole con el leproso del Evangelio que me sane. Así miraré de dónde viene, adónde viene y a qué viene*” (S. Francisco de Borja, *Meditación para recibir el santísimo Sacramento*).

⁴¹ Advierte el *Directorio*: “*la procesión y la reserva del Santísimo Sacramento no se haga en aquellas iglesias en las que no se celebra el Viernes Santo y la Pasión del Señor*”, ibid., nota 36. Y remite a la *Congregación para el Culto Divino*, *Carta circular sobre la preparación y celebración de las fiestas pascuales*, 54. Nos parece que aquí se hace una clara alusión a la estrecha relación entre esa presencia de Jesús en la Eucaristía y la Cruz. A nuestro parecer apoyaría nuestra hipótesis del *Monumento* como eje vertebrador de la celebración del Misterio Pascual.

grupo de los apóstoles con Jesús y con el Padre, oración de Jesús en Getsemaní: elusión visceral de la Pasión y ascunción voluntaria confiada.

En la presencia real de Jesús en la Eucaristía del *Monumento* se realiza tangiblemente la aproximación asintótica del Misterio de nuestra Fe⁴²:

- Se pone de manifiesto, ab initio, la centralidad de la Eucaristía en la vida del cristiano.
- Se patentiza la vinculación del Culto a la Eucaristía dentro y fuer de la Misa.
- Se supera el minimismo litúrgico de considerar la Eucaristía ‘reservada’ en el *Monumento*, sólo para que ‘sirva’ para el Viático de los enfermos y para la comunión en la celebración del Viernes Santo, en que no hay Misa.
- En el *Monumento* aparece un compás de espera. Es diagnosis prognosis respecto a los acontecimientos, que se van a producir, sin solución de continuidad, en los días sucesivos.
- En el Monumento oramos *con* Jesús y le oramos *a* Jesús. Insertamos en la oración vida y acción. Es la casa de Marta y de María.

B) Cruz

El *Viernes Santo* la piedad popular subraya el *Vía Crucis* y “*las representaciones de la Pasión de Cristo*”:⁴³

⁴² El discípulo vela ante el *Monumento* con el Señor, que va a ser juzgado, condenado y ajusticiado ‘como si no’ conociera el desenlace final, cuando en realidad sí sabe que ha triunfado y vive para siempre. Ese sentimiento estaría más cerca de la *mimesis* en cuanto simulación, pero en realidad es *anámnesis*, porque no es simple recuerdo inmovilista sino actualización viva de lo recordado. Lo que le preocupa, lo que le debiera preocupar, al orante no es la suerte del ¡Santo y Feliz Jesucristo! sino la de tantos insolventes, que viven en continuo sobresalto su precariedad y su indigencia, en una soledad poblada de aullidos.

⁴³ Los estudiosos de la historia del teatro constatan que en *Valencia*, en las primeras procesiones del *Corpus* documentadas, figura la presencia de ‘rocas’ o entremeses, desde 1335. Al principio eran llevados a hombros y luego sobre plataformas con ruedas. Siendo el origen de nuestras procesiones. Estas representaciones parece que vienen de Europa y que la incorporación en regiones como Castilla fue remisa, aunque luego alcanzaría un gran florecimiento en el s. XVI. Al comienzo, los intérpretes de las ‘rocas’ eran meros comparsas estáticos, en actitud prácticamente inmóvil, a los que no se les permitía ni siquiera sencillas pantomimas. Eran como ‘cuadros al vivo’, pero estáticos. Sólo a partir de 1517 esa presencia se transforma en misterios dramatizados. En la actualidad el grupo de teatro *Corsario* ha incluido en su repertorio ‘*Pasión*’. Obra que recibió en su día los más encendidos elogios. En la puesta en escena aparece como una especie de retablo en cuyas hornacinas hay una serie de personajes relacionados con la Pasión, que se van animando progresivamente y dando vida a los perso-

- Son verdaderas ‘representaciones sagradas’, que pueden ser consideradas un acto de piedad.
- Hunden sus raíces en la liturgia. Ayudan a vivirla mejor⁴⁴.
- Algunas de esas representaciones nacieron casi en el coro de los monjes y, mediante un proceso de dramatización progresiva, han pasado, primero al atrio de la iglesia, y luego a la plaza pública.
- En muchos sitios han sido encomendadas a miembros de las cofradías y son expresión, en actores y espectadores, de un movimiento de fe y de auténtica piedad.

Sobre el *Viernes Santo* ha pesado siempre una atmósfera de desgarramiento y desolación. Es el triunfo de la muerte. La contundencia de la muerte de Jesús enmudece al universo. Pero en esa derrota ya está en germen la victoria:⁴⁵

“La muerte, que es de suyo el fin, la destrucción de toda relación, es transformada por Jesús en un acto de comunicación de sí mismo; en esta transformación reside la salvación de los hombres, por cuanto ella significa que el amor vence a la muerte. Podemos también expresar lo mismo desde otro punto de vista: la muerte, que es el fin de toda palabra y del sentido, se hace ella misma palabra y morada del sentido que se ofrece”⁴⁶.

Esta vivencia del dolor y de la muerte ya habían sido pregonadas el *Jueves Santo* en la Última Cena⁴⁷. De modo que los límites entre uno y otro día se entrecruzan y difuminan⁴⁸.

najes que tomaron parte en la Pasión de Jesús. Los modelos que les sirven de referente son las ‘figuras’ de los imagineros castellanos y que salen en procesión el Viernes Santo en Valladolid. Terminando todos trezando una trama, que evoluciona por el escenario llevando a término la acción dramática. El *Directorio* habla también del *Via Sanguinis*, que alude al sufrimiento de Cristo. Adopta dos formas: con el cáliz eucarístico como centro y con la cruz. La primera de las formas ilustra bien nuestra hipótesis. *Directorio*, 175-179. Esta devoción no se circunscribe a la Semana Santa, aunque la tenga como referente.

⁴⁴ También sucede con ‘representaciones pascuales’, como la ‘bajada del ángel’ en *Peñaflor* (Valladolid).

⁴⁵ “Por eso Dios lo levantó sobre todo y le dio el nombre sobre todo nombre” (Filp. 2,9).

⁴⁶ J. Ratzinger, l.c., p. 123.

⁴⁷ “La Eucaristía, sacramento de la muerte y de la resurrección del Señor, constituye el corazón de este itinerario espiritual escatológico” (Homilía de S.S. Juan Pablo II en la solemnidad del *Corpus Christi* 11 de junio de 1998).

⁴⁸ “Cena y Cruz son, conjuntamente, el único e indivisible origen de la Eucaristía: la Eucaristía no brota de la Cena aislada; brota de esta unidad de Cena y Cruz, como nos lo presenta San Juan en su gran imagen de la unidad de Jesús, Iglesia y sacramento: del costado traspasado del Señor ‘salió sangre y agua’ (Jn 19,34) (Bautismo y Eucaristía, la Iglesia, la nueva

El *Directorio* afirma que las devociones populares contribuyen a profundizar en los sentimientos de dolor y muerte, pero que nunca pueden sustituir a las celebraciones litúrgicas. Por ello se alerta sobre la necesidad de distinguir entre ambas manifestaciones:⁴⁹

“... es necesario que estas manifestaciones de piedad popular nunca aparezcan ante los fieles, ni por la hora ni por el modo de convocatoria, como sucedáneas de las celebraciones litúrgicas del Viernes Santo”.

“Al planificar pastoralmente el Viernes Santo se deberá conceder el primer lugar y el máximo relieve a la celebración litúrgica, y se deberá explicar a los fieles que ningún ejercicio de piedad debe sustituir a esta celebración, en su valor objetivo”.

C) Luz

El *Via Crucis* del tiempo de Cuaresma y de Pasión tiene su correspondencia en el *Via Lucis* para el tiempo de Pascua. Esto quiere decir: la muerte no es el final. Es un tránsito *–per crucem ad lucem–*, no un término. Dios no es un Dios de muertos sino de vivos.

Es cierto que la *muerte* es la clave para entender la Última Cena:

*“La Cena es la anticipación de la muerte, la transformación de la muerte violenta en un sacrificio voluntario, en aquel acto de amor que redime al mundo”*⁵⁰.

Pero *Cena* y *Cruz* se sirven recíprocamente y se completan:

*“La muerte, sin el acto de amor infinito de la Cena sería una muerte vacía, carente de sentido; la Cena, sin la realización concreta de la muerte anticipada, sería un mero gesto despojado de realidad”*⁵¹.

No obstante ese binomio es incompleto sin el tercer término, la *Luz*. En primer lugar es, en las palabras de la institución de la Eucaristía, donde se palpa la unidad que existe entre la *Cena* y la *Luz*. Pero por otro lado esas

Eva). Por esta razón, la Eucaristía no es Cena simplemente: la Iglesia no la ha llamado Cena a sabiendas, para evitar esta falsa impresión. La Eucaristía es presencia del sacrificio de Cristo, de este acto supremo de adoración, que es, al mismo tiempo, acto de amor infinito, de un amor que llega ‘hasta el fin’ (Jn 13,1) y, por ello, distribución de sí mismo bajo las especies del pan y del vino”. J. Ratzinger, l.c., pp. 123-124.

⁴⁹ *Directorio*, 143.

⁵⁰ J. Ratzinger, l.c., p. 123.

⁵¹ *Ibid.*

palabras están cargadas de resonancias proféticas. Sobre todo del Siervo de Yahvé, que representa al Israel fiel. Jesús se identifica con él y da entender que su sacrificio, su Cruz, es la liturgia definitiva de los nuevos tiempos, la glorificación de Dios, que es luz y salvación para todo el mundo. Así los tres elementos –Cena, Cruz y Luz–, se interrelacionan dándose consistencia y sentido recíprocamente. Para el creyente participar en el Cuerpo y en la Sangre del Señor es participar en la liturgia de la luz y de la vida⁵².

La *Eucaristía*, Misterio Pascual, aparece como síntesis y culmen de la vida cristiana. También lo es en el entramado litúrgico de la Semana Santa. Potenciando la participación en la *oración* junto al *Monumento –Hora Santa–*, se refuerza la vinculación entre “*lo que sucede fuera, en la calle*’ y ‘*lo que sucede, dentro, en los templos*’ durante esos días. Además, mediante la Eucaristía como lazo de unión, se regenera y propulsa la *Vigilia Pascual*, verdadera asignatura pendiente de la renovación pastoral espiritual y litúrgica⁵³.

El encuentro, los encuentros, con el Señor resucitado –*Via Lucis*–, tiene en la Eucaristía un referente imprescindible: ‘*lo reconocieron al partir el pan*’ (Lc. 24,13 ss) Por eso el encuentro procesional del Señor Resucitado con su Madre la mañana de Pascua (*Via Matris*) debe estar estrechamente vinculado y precedido por el encuentro en torno a la mesa⁵⁴. De este modo, y como una conquista del Resucitado, la *mesa*, su mesa, es una mesa que se

⁵² “*La Cena anticipa también la Resurrección, la certidumbre de que el amor es más fuerte que la muerte.(...)La Cena sin la Cruz y la Cruz sin la Cena carecerían de sentido; pero ambas serían una esperanza fracasada sin la Resurrección. (...) En la Eucaristía recibimos la medicina de la inmortalidad. La Eucaristía nos conduce a la fuente de la verdadera vida, de la vida invencible, y nos descubre dónde y cómo se encuentra la vida verdadera: no en las riquezas, en la posesión, en el tener. Sólo quienes siguen los pasos de Cristo cargado con la Cruz se hallan en el camino de la vida*”. J. Ratzinger, l.c., p. 127. Y Fray Luis de Granada vincula Cena y Cruz en estos términos: “*Acabada, pues, la sacratísima cena y ordenados los misterios de nuestra salud, abrió el Salvador la puerta a todas las angustias y dolores de su pasión, para que todos viniesen a embestir sobre su piadoso corazón, para que primero fuese crucificado y atormentado en el ánima que lo fuese en su misma carne*” (*De Vita Christi*).

⁵³ Si la *Vigilia Pascual* es la ‘madre de todas las vigiliass’. La adoración ante el *Monumento* es la ‘madre de todas las adoraciones eucarísticas’. El referente por excelencia. Para el sentido profundo, y no meramente devocional, de la adoración eucarística, cf. *Benedicto XVI, Sacramentum Caritatis*, 66-69.

⁵⁴ Nuevamente se hace preciso armonizar la manifestación exterior con la celebración litúrgica. La *Ultima Cena* cierra un ciclo –Antigua / Nueva Alianza–, y sirve de referente para las otras ‘comidas’ del Señor Resucitado comenzando por la de la *Vigilia Pascual*. Además la madre, *María*, también *le hizo hacer* a Jesús, anticipando su ‘hora’, en la ‘comida’ de las bodas de *Caná*. En esa ‘hora’ se hacen nuevamente presentes el *pan*, la *cruc* y la *luz*. Y en los tres, la *caridad*.

pone en la encrucijada de los caminos y a participar en ella son invitados, preferentemente, los desheredados de la tierra. En el *Monumento*, pues, que no es tumba, ni sarcófago⁵⁵, sino horno y útero, despensa, donde se cuece el pan de vida y se ‘reserva’ y conserva, arca de la Nueva Alianza, pensamos que está la clave. Y, como “*la cosa comenzó en Galilea*” –aunque venía de lejos: nuevo Moisés–, y se concretizó en *Belén* (casa del pan), y el Maestro hacía del ‘*sentarse a la mesa*’ un momento privilegiado para la comunión; y como se retiraba frecuentemente a *orar* después de haber comido y bebido con sus discípulos; y como eligió el marco de una *Cena* para condensar ‘*hasta el extremo*’ –hasta no poder más–, su gesto de donación, su testamento; y como, Resucitado, frecuentemente se hacía el encontradizo ‘*al partir el pan*’ ...el *Monumento* nos lo recuerda, nos lo acerca, nos invita a interiorizarlo y a prolongarlo más allá de la Semana Santa.

Y es ese el lugar de anclaje, ese es el centro de simetría, ese el lugar-eje en torno al que gira el universo entero y en que se junta el cielo con la tierra, la apódosis del discurso de Dios consigo mismo, con el ser humano y con la historia en su conjunto. La Palabra encarnada se abre a un horizon-

⁵⁵ “*Para el lugar de la reserva hay que evitar el término ‘sepulcro’ (‘monumento’), y en su disposición no se le debe dar la forma de una sepultura; el sagrario no puede tener la forma de un sepulcro o urna funeraria*”. *Directorio*, 141. Últimamente se está estimulando la creatividad, se están dando pasos muy positivos a la hora de ambientar el *Monumento*. A veces se ve que tiene forma de *surtidor*, de *fuelle*, aludiendo al texto de *S. Juan de la Cruz* en uno de sus poemas: “*Qué bien sé yo la fonte.... / Aquesta eterna fonte está escondida / En este vivo pan por darnos vida / Aunque es de noche // Aquí está llamando a las criaturas / Y de esta agua se hartan, aunque a oscuras / Porque es de noche // Aquesta viva fuente que deseo, / En este pan de vida yo la veo / Aunque es de noche // Su claridad nunca es oscurecida / Y sé que toda luz de ella es venida / Aunque es de noche*”. Aquí las alusiones a la relación de la Cena con la Pascua son explícitas. Otras veces se le ambienta en forma de *parva con un trillo* (y se le da un significado misionero: ‘la mies es mucha y los obreros pocos...’). Otra realización ha consistido en poner el monumento en el interior de una *barca* aludiendo a la llamada a la vida apostólica, dejando unas huellas en la playa con el nombre de los participantes aludiendo al ‘*seguimiento*’ de Jesús. En otras ocasiones se ha puesto un *horno* en alusión a *Belén* (casa del pan), al útero de *María* (*Cristogénesis*); o unas *semillas* en gestación, aludiendo a la vida. Generalmente se deja como trasfondo una *mesa* con restos de comida en alusión a la Última Cena. Después de la Eucaristía se agrupan doce velas encendidas (apóstoles), una por tierra apagada (*Judas*) y otra de mayor tamaño (*Jesús*), agrupadas en recuerdo de la Oración del Huerto, con una jofaina y una toalla (signos del servicio), un racimo de uvas y unas espigas (en alusión al molino y al lagar: *Pasión de Cristo*), y unas monedas por tierra (signo del ‘precio’ en que fue tasado Jesús. Él ‘fue vendido’ por treinta monedas, pero ‘nos compró’ con su sangre). Como se ve, la *creatividad* con relación al *Monumento* es un elemento dinamizador, que puede dar mucho juego pastoral. Y no sólo de cara a la *Hora Santa*, o a *Convivencias* con jóvenes o adolescentes sino para tomarlo como referente para cuando la Comunidad Cristiana retome el pulso de la vida ordinaria. Alimentando el rescoldo de amor presente en Jesús-Eucaristía, *Viático*, pan para el camino.

te de sentido en el *silencio* del Padre ante su Hijo muerto, que es vivido como ‘abandono’ (Ps. 21), anunciado previamente en la *Oración del Huerto* y en el sueño de los apóstoles –hijo y pórtico de la muerte–, y en el silencio de Jesús ante el tribunal. Y escenificado tantas veces en esos días santos, en procesiones y ejercicios piadosos de *silencio*. No hay más que hablar, todo está dicho, lo que está sucediendo en Jesús es la última palabra del Padre. Si el Verbo no hizo alarde de su categoría de Dios en la cuna, en la cruz se anodó (Filip. 2,6-11). Habiéndose tenido previamente, en plenitud de vida y de sendero, dio el paso libérrimamente hasta la cruz, porque quiso, porque había hecho ofrenda de su voluntad soberana al Padre y aprendió sufriendo a obedecer⁵⁶.

Durante el Triduo Sacro –‘del crucificado, del sepultado y del resucitado’–, como se refiere a él S. Agustín⁵⁷, se celebran los grandes misterios de la redención humana. Comienza con la misa vespertina del Jueves Santo ‘in Coena Domini’. Es precisamente en torno al lugar de la *reserva* donde se patentiza el núcleo de lo que venimos afirmando sobre la conveniencia de subrayar la importancia de ese lugar y de esos momentos, para propulsar una adecuada reorientación de lo que se vive dentro y fuera de los templos, de la piedad popular y de la espiritualidad litúrgica. Para impulsar, desde la Eucaristía, una regeneración de la identidad cristiana⁵⁸. Para ‘refundar’ la Semana Santa.

El *Directorio* levanta acta del aprecio, que los fieles atribuyen a ese lugar y a esos momentos, y posiblemente abre el camino para una propuesta como la que aquí estamos haciendo:

“La piedad popular es especialmente sensible a la adoración del santísimo Sacramento, que sigue a la celebración de la misa en la cena del Señor”⁵⁹.

⁵⁶ ¡De qué gesto tan significativo he sido testigo en algunos de los pueblos donde he ejercido el ministerio pastoral! Las autoridades locales, juez y alcalde, depositaban ante el Monumento sus bastones de mando: la humildad y el desamparo de Jesús instauraban un compás de espera en la gobernación del mundo.

⁵⁷ S. Agustín, *Carta* 55, 24.

⁵⁸ “El hombre es lo que come” (der Man ist was er isst.). Esta afirmación de L. Feuerbach en el s. XIX, en un contexto de antropologización de la teología y de materialismo, puede ser recuperada en otro contexto: la vida del discípulo está colgada de la Eucaristía sobre el abismo del mundo. Tomando este término en la riqueza de significado que le da el cuarto evangelio.

⁵⁹ *Directorio*, 141. Y aquí se hace una advertencia que nos parece muy oportuna y que abona la hipótesis que estamos presentando: “La procesión y reserva del santísimo Sacramento no se hagan en aquellas iglesias en las que no se celebra el Viernes Santo y la Pasión del Señor”, *ibid.*, nota 36. Y remite a la *Carta Circular* sobre la preparación y celebración de las fiestas.

Pero también constata una posible desviación de sentido: durante algún tiempo el *Monumento* ha sido comparado a la ‘tumba’ de Cristo:

“los fieles acudían para venerar a Jesús, que después del descendimiento de la Cruz, fue sepultado en la tumba, donde permaneció unas cuarenta horas”⁶⁰.

Y eso ha de ser corregido:

“Es preciso iluminar a los fieles sobre el sentido de la reserva: realizada con austera solemnidad⁶¹ y ordenada esencialmente a la conservación del Cuerpo del Señor, para la comunión de los fieles en la celebración litúrgica del Viernes Santo y para el viático de los enfermos, es una invitación a la adoración, silenciosa y prolongada, del Sacramento admirable, instituido en este día”⁶².

El sacramento ha de ser conservado en un sagrario cerrado, sin hacer la exposición con la custodia⁶³. Se mantiene pues la centralidad de la *oración* con Jesús en los últimos momentos de su vida y en su agonía. A ello alude la práctica de la *Hora Santa*. En ella se pone de manifiesto la estrecha vinculación de la Cruz anticipada en la entrega de la mesa eucarística y abierta a la Resurrección. Así lo proclama la asamblea litúrgica al contemplar el Misterio de la Fe:

“Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡Ven Señor Jesús!”.

¿Cómo se vinculan Eucaristía, Cruz y Luz en los *himnos eucarísticos* más conocidos y en *canciones eucarísticas* tradicionales?⁶⁴.

⁶⁰ *Directorio*, 141

⁶¹ Compatible, creemos con la creatividad para que sea elocuente.

⁶² *Directorio*, 141. Remite a la Sagrada Congregación de los Ritos, *Instrucción sobre el culto eucarístico, Eucharisticum Mysterium*, 1967, 566-567.

⁶³ Con lo cual se quiere marcar la diferencia con el culto a la Eucaristía en otras situaciones como las exposiciones fuera de la misa y con la fiesta del *Corpus*, donde la *exposición* en la custodia es requisito imprescindible de solemnidad. No obstante pensamos que habría que marcar de algún modo que ambos momentos, *Jueves Santo* y *Corpus Christi*, están estrechamente unidos y que éste es un desdoblamiento de aquel. De hecho en la praxis de la Iglesia al *Jueves Santo* se le conoce como ‘el día del amor fraterno’ y al *Corpus* como ‘el día de la caridad’. Parece, por tanto, que el matiz está en la ‘solemnidad’ con que se adora al santísimo el día del *Corpus*, porque se afirma: “Después de la medianoche del *Jueves Santo*, la adoración se realiza sin solemnidad, pues ya ha comenzado el día de la pasión del Señor”, *Directorio* 141; Congregación para el Culto Divino, *Carta circular sobre la preparación y celebración de las fiestas pascales*, 55.

⁶⁴ Nos referimos a himnos como *O salutaris hostia*, *O sacrum convivium*, *Adoro te devote*, *Pange lingua*, *Tantum ergo*, y a canciones eucarísticas tradicionales como *De rodillas, Señor, ante el sagrario*; *Altísimo Señor, Cantemos al amor de los amores*. Aquí explicitamos algunos de esos textos. *Santo Tomás de Aquino* afirma poéticamente, por ejemplo: “*Verbum*

La piedad popular, a pesar del ambiente secularizado, percibe que la *Cuaresma* es un tiempo de gracia para descubrir, a través de la penitencia y privaciones voluntarias, que “*no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*”. Así, con el *pan* –tentaciones de Jesús en el desierto–, entramos en el ‘camino cuaresmal’, y salimos de él, también con el ‘pan’ en la celebración de la misa In Cena Domini⁶⁵. Lo mismo que el *agua*, presente en el bautismo de Jesús en el Jordán, al comienzo de su Vida Pública, halla su correspondencia en el ‘lavatorio de los pies’ el mismo Jueves Santo. Y la ‘*oración*’ que sigue a la Cena (Mt 26,36; Mc 14,32; Lc 22, 41 ss; Jn 17) se corresponde también con la *oración* que siguió a la multiplicación de los panes (cf Jn 6,23; Mc 7,46; Mt 14,23; Lc 9,18).

- El himno eucarístico *Adoro te devote* refleja esa relación –Cena, Cruz, Luz–, con estas palabras:
 - “O memoriale *mortis* Domini! *Panis* vivus, *vitam* praestans homini (*Cena*)
 - “In *cruce* latebat sola deitas / At hic latet simul et humanitas/ (*Cruz*)
 - Pie *pelicane*, Iesu Domine, / Me inmundum munda tuo *sanguine* (*Cruz*)
 - Ut te revelata cernens *facie* / Visu sim *beatus* tuae *gloriae* (*Luz*)
- En la antífona *O sacrum convivium* también hallamos esa correspondencia:
 - O sacrum *convivium*! in quo Christus *sumitur* (*Cena*)
 - recolitur *memoria passionis eius* (*Cruz*) (mens impletur gratia) /
 - et *futurae gloriae* nobis pignus datur. *Alleluia* (*Luz*)
- Como aparece en la aclamación de la *Misa* después de la consagración:
 - C/ Este es el *Misterio* de nuestra fe (*Cena*)
 - P/ Anunciamos tu *Muerte* (*Cruz*)
 - Proclamamos tu *Resurrección* (*Luz*)
 - ¡Ven, Señor Jesús! (*Parusía*)

caro, panem verum, Verbo carnem efficit...»: «Con su palabra, el Verbo, hecho carne, convierte el pan en su cuerpo y el vino en su propia sangre; aunque fallen los sentidos, es suficiente la fe».

⁶⁵ Habría que señalar también la estrecha vinculación de la existencia de Jesús con el pan: Belén (casa del pan), y los villancicos populares hacen de la Virgen una ‘panadera’. ¿Simple coincidencia? ¡feliz coincidencia!, ¿sabia intuición?

CONCLUSIÓN

Tras este recorrido retenemos que:

- La Semana Santa es ambas cosas, *mímesis* y *anámnesis*. Una remite a la otra.
- La Piedad Popular tiene un modo peculiar de sentir los Misterios que se celebran en Semana Santa:
 - Se implica visceralmente en ellos, mediatiza sus expresiones sensitivamente y da prioridad a los sentimientos sobre los argumentos. O convierte aquellos en éstos.
 - Sus respuestas son más deudoras de cierta *mímesis* que de la *anámnesis*.
 - Su aproximación a los Misterios de nuestra Redención es cíclica y circunscrita a las coordenadas espacio-temporales de la Semana Santa.
- El punto de mira, el catalizador, para impulsar una síntesis fe / vida con perfil martirial, para armonizar el dentro / fuera de la expresión de fe, para integrar la abigarrada diversidad de los ingredientes de la Semana Santa es el *Monumento*.
- Ponerse a la escucha de Jesús, junto al *Sagrario*, en actitud orante, de rodillas, porque él “*guarda cuanto queda de amor y de unidad*”, parece la actitud más aconsejable, no sólo el Jueves Santo, en que habría que implicar muchísimo más a los cofrades y a los fieles en general, sino el resto del año en las Comunidades Cristianas⁶⁶.

⁶⁶ Tal vez diera un buen resultado el distribuir la responsabilidad de animar esa adoración al Santísimo entre las diferentes Cofradías a lo largo del año, nombrando un representante de cada una de ellas y coordinadas desde las Cofradías con matiz más eucarístico –o creándolas donde no las hubiera–, como son la *Oración del Huerto* y la *Sagrada Cena*, Se podría, incluso, entrever la posibilidad de ir girando por las diferentes Comunidades Cristianas manteniendo así la *comunió*n entre ellas a través de la *Eucaristía* y de *María*, tan presente en la *oración* pascual en el Cenáculo. Saludada en las letanías del *Rosario* como ‘Arca de la Nueva Alianza’. De este modo se articularían, para celebrar la vida –y no sólo la muerte: *Via Crucis*, *Via Matris*, *Via Lucis* por medio del *Viático*, en sentido fuerte del término de ‘pan para el camino’ y no únicamente auxilio extraordinario para los enfermos. Ese día la *Semana Santa* sería realmente ‘memoria viva’ de nuestra Redención, síntesis de *Mímesis* y *Anámnesis*”.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, Roma, 25 diciembre 2005.

BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, Roma, 22 febrero 2007.

BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, Roma, 30 noviembre 2007.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, Roma, 2001. Madrid, B.A.C., 2002.

J.B. METZ, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, Sal Terrae, 2007.

J. RATZINGER, *El Camino Pascual*, Madrid, B.A.C, 2006.

SANTIAGO DÍEZ BARROSO.
Estudio Teológico Agustiniانو. Valladolid

A Cumprunta a Soriano Calabro (VV): paradigmi etnostorici e antropologici

I riti della settimana santa hanno certamente radici antiche nel comprensorio di Soriano e in tutta la Calabria. In essi è ben visibile l'influenza spagnola che, sul piano religioso cominciò a farsi sentire a Soriano dopo l'evento straordinario legato all'apparizione della tela Acheropíta di San Domenico di Guzmán, all'alba del 15 settembre del 1530. Infatti, in questo piccolo borgo situato ai piedi delle serre vibonesi, oltre ai frati predicatori che a poco a poco vedevano aumentare il prestigio del Santuario domenicano, vanno ricordati i laici che collaborarono con le bianche tonache dell'Ordine, per trasmettere alle genti del luogo i valori del Vangelo e i misteri del Santo Rosario.

A tal proposito, lo storico Antonino Barilaro O.P. nel volume *San Domenico in Soriano* sottolinea come l'attività culturale fosse connessa a quella apostolica e come essa veniva esercitata intensamente, da un folto gruppo di dotti e pii religiosi attraverso frequenti missioni popolari. Su questa scia, i cosiddetti *Rosarianti* si sono sparsi nel comprensorio di Soriano, alimentando quel seme da cui sono germogliate le cosiddette Confraternite moderne sorte dal XVII secolo in poi in tutto il Mezzogiorno.

Di qui sappiamo che Soriano è uno dei primi centri della Calabria a stabilire un forte legame religioso con la Spagna, in virtù della Celeste Immagine, tenuta in grande considerazione negli ambienti religiosi spagnoli dell'epoca, come documenta Francesco Faeta ne *Il Santo e l'aquilone*. In breve, l'apogeo il Convento di Soriano lo raggiunse quando il viceré di Napoli, Conte di Peñorada, per volere del re Filippo IV di Spagna, incaricò il certosino Bonaventura Presti (celebre architetto noto nel mondo dell'arte, per aver progettato l'Escorial di Madrid) di progettare proprio sulla traccia dell'Escorial, la ricostruzione del Convento di Soriano crollato a causa del terremoto del 1659 che aveva raso al suolo il paese.

Le stampe dell'epoca evidenziano un enorme complesso architettonico di stile barocco, tra i più grandi dell'Italia meridionale. Il Convento ritornò

così ad essere uno dei centri più importanti della cultura e del potere religioso e monastico, godendo della protezione papale.

Giovan Battista Pacichelli ne *Il regno di Napoli in 12 province* sottolinea l'imponenza e la maestosità del convento, soffermandosi sulle ricchezze costruite non solo dalle opere d'arte ma anche dalla biblioteca, rinnovando la fama decantata dagli storici che definiscono il complesso una delle meraviglie dell'Italia meridionale. Il catastrofico terremoto del 1783 distrusse il convento e la cittadina di Soriano che venne ricostruita nei pressi della collina degli Angeli in direzione del chiostro del priore, su cui è stata edificata la nuova basilica ottocentesca in stile tardo barocco, che custodisce oggi la Sacra Icona.

Sulla base di queste indicazioni, è ovvio che Soriano subì gli influssi spagnoli, riguardo alla narrazione evangelica relativa ai riti pasquali. Di qui, il compito dei frati predicatori, era quello di annunciare il Vangelo e di farlo comprendere da un punto di vista prettamente pratico con strumenti appropriati, condivisi anche dalla Controriforma per andare incontro all'esigenze dei ceti meno istruiti.

Fu così che le immagini tornarono al centro delle devozioni popolari, segnando una delle maggiori differenze tra religiosità cattolica e protestante, come rileva Francesco Faeta, tra la religiosità della Chiesa e del popolo. Faeta, evidenzia al riguardo, le reiterate raccomandazioni all'uso delle immagini sacre a fini catechistici di San Gregorio Magno, indispensabili al fine di una evidente teatralizzazione del Vangelo negli ambienti popolari.

Per la cronaca, le macchine processionali, prendono vita sera del Venerdi Santo con la cosiddetta *chiamata da Madonna* (la chiamata di Maria da parte del commentatore della Passione a cui viene consegnato il Figlio morto) e raggiungono l'apogeo domenica di Pasqua con la tradizionale *Cumprunta*, ossia l'incontro di Gesù Risorto con sua Madre.

A tal proposito Luigi M. Lombardi Satriani ne *Il ponte di San Giacomo* rileva come i riti della *Settimana Santa*, elaborati storicamente secondo modalità religiose e culturali, abbiano da sempre il compito, di "rappresentare", "narrare" e "drammatizzare" un dolore e un lutto che poi si trasforma in gioia immensa che vede Maria Vergine e Madre assistere alla Passione e Morte del Figlio, fino a gioire per la sua Resurrezione, manifestando in tal guisa quella Rinascita che diventa per tutti "modello" all'insegna del Cristo trionfatore sulla Morte.

Emerge nel contesto popolare il dualismo tra sacro e profano e il carattere prettamente popolare con le presunte origini pagane dei suddetti riti, come hanno rilevato diversi antropologi: Luigi M. Lombardi Satriani, José Luis Alonso Ponga, Mario Atzori, Isidoro Moreno Navarro, Javier Marcos

Arévalo, Ignazio Buttitta. La tradizione sorianese è impostata su uno schema rituale legato ad una struttura che anima le macchine processionali grazie all'impegno costante della *Confraternita di Gesù e Maria del SS. Rosario*. Domenica di Pasqua, verso le 9,30 la statua del Cristo risorto viene portata a spalla dalla chiesa di San Domenico fino alla chiesa del Carmine dove viene celebrata la messa del Cristo Risorto (un tempo ciò avveniva presso l'antica chiesa parrocchiale di San Martino, situata nella parte bassa dell'attuale Soriano).

Il percorso processionale del Cristo Risorto, rappresenta una tappa fondamentale in seno alla struttura del rito, poiché simboleggia il rapporto tra la prima edificazione del paese e il rapporto con la sua rifondazione dopo il terremoto del 1783. Verso le 11,00 dalla chiesa di San Domenico esce la statua di San Giovanni evangelista col manto nero e si posiziona in vico Ruggiero che sbocca in via Roma, teatro della scena. Successivamente, la Vergine del Rosario si porta davanti al Municipio, accanto alle magnifiche rovine.

A questo punto San Giovanni esce dal vico salutato da un lungo applauso per recarsi dal Cristo Risorto, che nel frattempo è partito dalla chiesa del Carmine per guadagnare l'angolo della piazza. La via Roma è gremita di gente che vive con trasporto emotivo l'evento, nel momento in cui San Giovanni perde il mantello nero di fronte al Cristo Risorto. Inizia così il viaggio affannoso verso la Vergine a cui l'evangelista porta la lieta notizia. Subito dopo si scatena la corsa del Figlio verso la Madre e della Madre verso il Figlio tra il pathos della folla che si agita platealmente nell'incitare i protagonisti della "gara", famiglie che spesso entrano in competizione attraverso questo rituale, soprattutto parenti e amici dei portatori delle statue che hanno acquisito il diritto di portare a spalla i simulacri in virtù dei cosiddetti "incanti", ossia l'asta del Venerdì Santo.

L'incontro tra la Vergine e il Cristo Risorto avviene al centro della piazza e nel momento cruciale la Madonna perde il mantello nero e appare il mantello azzurro con il vestito della festa, "la Mater dolorosa diventa Mater Gloriosa" come scrive Vito Teti ne *Il senso dei luoghi*.

Scoppiano subito i mortaretti e gli applausi che, sanciscono l'incontro tra il Cristo e la Madonna. Alcuni presenti si commuovono e sui loro volti traspare una lacrima segno di partecipazione e di fede popolare.

Quando la cosiddetta *Cumprunta* è riuscita, le statue si sono incontrate senza cadere e guardano verso le magnifiche rovine, a testimonianza del fatto che questo incontro significa la rinascita di Soriano dalle macerie del 1783 e quindi il ritorno alla vita di un popolo che, non si è rassegnato alla violenza della catastrofe che aveva spazzato via il paese e con esso, il più

grande Santuario del Regno di Napoli, dedicato alla Vergine Maria e a San Domenico di Guzmán. Ciò testimonia la fede e la forza di un popolo intento a combattere la sua lotta per la vita, persino su un territorio morfologicamente fragile e pieno di insidie per quanto concerne la sua posizione geografica.

Ecco perché le sacre rappresentazioni, costituiscono un forte tratto di identificazione per coloro i quali hanno conosciuto esperienze dolorose alla stregua del popolo di Soriano, dove il rito rispecchia anche la rinascita e la rifondazione del borgo testimoniata dalla voglia di riscatto che significa affermazione nel tempo presente. Così il racconto della *rinascita* coinvolge e accomuna diverse comunità in tutta la Calabria.

Protagonista di questo evento è il popolo col suo bisogno di vita che, unisce o meglio fonde la propria storia personale con la storia del luogo. Ossia la storia del paese in cui vive con la propria esperienza di vita nel tempo attuale, alimentando la memoria legata indissolubilmente agli eventi tragici di questa comunità, attraverso la “strategia del ricordo” che, diventa per tutti il seme di una rinascita destinata a consolidarsi nel tempo.

MARTINO MICHELE BATTAGLIA
Soriano Calabro (vv)
Italia

BIBLIOGRAFIA

- CESTARO, *Il fenomeno confraternale nel Mezzogiorno: aspetti e momenti*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa n s*, 1990.
- BORZOMATI, in *Studi di storia sociale e religiosa*, a cura di A. Cestaro, Ferraro, Napoli, 1980.
- BARILARO O.P., *San Domenico in Soriano*, Framasud, Chiaravalle Centrale, 1982.
- A. BARILARO O.P., *Apprezzo dello Stato di Soriano in Calabria Ultra 1650*, Barbaro, Oppido Mamertina (RC), 1982.
- DUMAS, *Viaggio in Calabria*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), 1996. L. M.L. Satriani & M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Rizzoli, Milano, 1982.
- L. M.L. SATRIANI, *La teatralizzazione della speranza in Ex voto tra storia e antropologia*, a cura di E. De Simoni, De Luca, Roma 1986.
- F. FAETA, *Il santo e l'aquilone*, Sellerio, Palermo, 2000.
- F. FAETA, *L'architettura popolare in Italia, Calabria, i cammini degli antenati: rituali popolari di rifondazione territoriale*, Laterza, Roma-Bari, 1984.
- G. FERRARI, *Alle origini di Soriano Calabro*, Mapograf, Vibo Valentia 1990. V. Teti, *Il senso dei luoghi*, Donzelli, Roma, 2004.
- V. TETI, *La Confraternita di Gesù e Maria del SS. Rosario di Soriano Calabro*, Monteleone, Vibo Valentia, 2005.

LIBROS

Sagrada Escritura

ZEILINGER, Franz, *Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung-heilgeschichtliche Entfaltung*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 23 x 15, 235 pp.

El libro es una exposición sencilla de la doctrina de la resurrección en la Biblia, asequible a un público amplio. El autor no dirige su obra a sus colegas (es profesor en la universidad de Graz) sino a los estudiantes y personas interesadas. Expone lo que comúnmente se dice sobre el tema. Divide la materia en dos partes desiguales. En la primera recoge la doctrina sobre la resurrección en el A. T., no sin antes presentar la idea de la muerte y de la confusa *post mortem*. Los textos en los que encuentra la doctrina de la resurrección son los clásicos: Dan 12,1-2, II Mac y Sabiduría, si bien en éste no aparece el término *resurrección*, sino *inmortalidad e incorrupción*. La exposición es tan sencilla que no menciona las discusiones existentes sobre la interpretación de Daniel. La segunda parte es más amplia. Se detiene, como es normal, sobre todo, en San Pablo. Comienza escribiendo primero de la resurrección de Cristo y de la resurrección de los cristianos en 1 Cor., prestando atención a otros textos como 1 Tes y Marcos. La parusía, las apariciones de Cristo a los discípulos, la ascensión de Cristo así como la salvación definitiva de los justos son los temas tratados a continuación. El autor no se limita a la resurrección sino a la vida futura. El título del libro no es del todo adecuado. El autor en el subtítulo promete hablar del origen de la resurrección *religionsgeschichtlich*, pero de esto no hay prácticamente nada. El libro se lee con facilidad y en cuanto al contenido no se le puede reprochar nada. Al final hay una buena bibliografía, que en el curso del libro apenas si se la menciona. Es un buen manual dirigido a los estudiantes.— C. MIELGO.

RUPPERT, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Tbd.: Genesis 37,1-50,26*. (= Forschung zur Bibel 118). Echter Verlag, Würzburg 2008, 23 x 15, 576 pp.

En poco más de un decenio el autor ha sido capaz de escribir este comentario, que salvo error, deber ser el más voluminoso publicado en lengua alemana. Ya hemos presentado en esta revista los tres precedentes volúmenes, y allí señalábamos sus características. Es un comentario singular en la bibliografía actual. Ya no se lleva seguir fieles a la hipótesis documentaria, dividir el Génesis en fuentes y menos aún asignar una edad tan antigua a los materiales, como el autor hace en este comentario. A pesar de las críticas recibidas (él mismo menciona el axioma *Exegetica diachronica non leguntur*), el autor no encuentra motivos para cambiar. Ya expuso en la introducción al vol. 2º las razones que a su juicio avalan el mantenimiento de la hipótesis documentaria y no las repite aquí. En la introducción presenta la composición de la historia de José dentro de la teoría documentaria; de esta manera divide el texto entre el J, el E. A la redacción Jehovista atribuye bas-

tante más material que el asignado por los antiguos autores. A continuación coloca una redacción del tiempo de Josías (otra particularidad de este autor). Encuentra también un estrato Dtr y seguidamente el resumen de P y otras redacciones posexilicas. Para hacer más visible esta división en fuentes imprime en caracteres tipográficos distintos cada una de ellas. Aunque no se esté de acuerdo con el autor en la crítica de las tradiciones, sin embargo, sigue siendo válida la exégesis tan detallada que hace. La disposición del comentario es la siguiente. Ofrece una traducción propia a la que se añaden unas notas de crítica textual. Viene a continuación la crítica de las tradiciones de la perícopa en cuestión, dando motivos para aceptar la opinión que propone siempre en un continuo intercambio de discusiones con otros autores. La interpretación de la sección viene a continuación, que es la parte más valiosa. La exégesis es detallada, muy atenta al texto sin olvidar ninguno de los matices. Finalmente otro apartado trata de la teología y de la repercusión de la perícopa. La bibliografía general es muy abundante y cada sección va encabezada por una bibliografía específica. Evidentemente no es un libro para el público en general, sino para los especialistas que tienen aquí mucho material y una verdadera mina de observaciones.– C. MIELGO.

LOZA, José, *Génesis 12-50* (= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 1B). Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 21 x 15, 224 pp.

Ya hemos presentado el primer tomo de este comentario perteneciente a una colección no muy habitual, pues no abundan los comentarios dirigidos a un público amplio. Con relativa frecuencia van apareciendo estos comentarios sencillos que serán bien recibidos por muchos lectores. El autor ofrece su traducción que suele ser la misma de la Biblia de Jerusalén y cuando no lo es, lo justifica en nota. Luego sigue el comentario a la perícopa que suele abarcar página y media; la interpretación no trata temas literarios sino teológicos, poniendo de relieve el contenido. No hay bibliografía, ni tampoco críticas a las interpretaciones alternativas, sino que la interpretación se coloca en un plano elevado. A mi juicio sobran las alusiones a la pertenencia yahvista o elohista de la sección. No añaden nada nuevo y además todo este tema está en discusión. Lo peculiar de esta serie de comentarios es que están escritos por especialistas, pero que escriben no como catedráticos sino como pastores de almas. Alabamos el tono de la exposición de todos ellos y deseamos una amplia difusión a estos libritos.– C. MIELGO.

MOURIQUAND, Jacques, *Ancien Testament: quelles vérités historiques?. Les bouleversements de la recherche actuelle*. Labor et Fides, Genève 2007, 22 x 15, 154 pp.

El libro arranca del éxito del famoso libro de I. FINKELSTEIN y N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada* (Madrid 2003). Parece que esta publicación llamó la atención del público en Suiza y en Europa central en general más que aquí, a mi juicio, indebidamente, pues apenas hay una afirmación en este libro que no fuera corriente entre los especialistas. El éxito se debió más al estilo periodístico en que estaba escrito. Los autores buscaron el éxito y lo obtuvieron. En Suiza una radio protestante de lengua francesa organizó una serie de charlas y entrevistas con varios especialistas en que se trataron los temas suscitados por el libro de los autores anteriormente citados. Eco de estas charlas y entrevistas es este libro, por cierto, mal titulado. El subtítulo se compadece mejor con el contenido. El lector no debe esperar que se le diga qué verdades del A. T. hay que retener como históricas, sino exponer

los cambios sucedidos en la valoración de la historia del antiguo Israel y lo que se dice ahora sobre la historicidad de las tradiciones bíblicas. El autor repasa los distintos temas: patriarcas, éxodo, toma de posesión de la tierra, la monarquía unida, etc. A veces da la impresión de que el autor se ha sentido él mismo sorprendido por los cambios recientes. Tal es la pasión que pone en lo que escribe. Por lo demás el libro está bien escrito. Alguna ligereza se le escapa, como cuando compara a los santos venerados en la iglesia católica con los dioses de los antiguos.– C. MIELGO.

KEEL, Othmar, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*. Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2008, 27 x 21, 144 pp. con numerosas láminas.

El libro es el catálogo de una exposición que ha tenido lugar en el Museo diocesano de Rottenburg. El catálogo ofrece 154 estatuas, figurillas, moldes, sellos, escarabeos, fotos, etc. Todos los objetos procedentes del Oriente Medio representan a la divinidad en forma femenina. Ya antes el autor de este libro, afamado especialista de la iconografía del Medio Oriente Antiguo, había publicado un libro con más de un centenar de las imágenes que se hallan en este catálogo. Otros objetos del *Bibel-Orient Museum* de la Universidad de Friburgo han venido a enriquecer la colección, cuya primera exposición se realizó en la citada ciudad. La mayor parte de los objetos pertenecen al museo de esta ciudad. De cada objeto, presentado en color, se indica la procedencia, el material, la edad, las medidas y el museo o la colección privada de donde procede. Es una delicia contemplar estas imágenes, tipográficamente muy bien presentadas, toscas a veces, pero llenas de encanto. No hace falta decir que el rol atribuido a estas diosas es el erótico y el reproductor. Los pechos aparecen firmes y bien resaltados. Al final se añaden algunas antiguas imágenes de la Virgen María, que se parecen mucho a algunas figuras de las diosas. Pero el libro no es sólo un catálogo. El autor ha escrito una introducción que es un buen estudio de los aspectos femeninos del Dios de la Biblia. Los textos habían sido leídos siempre, pero no se apreciaba la impronta y el rol femenino que muchos de ellos le atribuyen a Dios. Esta introducción va acompañada de ilustraciones, sobre todo egipcias, que representan a diosas. Nadie negará la actualidad del tema.– C. MIELGO.

PAUL, André, *La Biblia antes de la Biblia. La gran revelación de los manuscritos del Mar Muerto* (= Biblioteca Manual Desclée 57). Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 24 x 16, 303 pp.

El autor se refiere a aquella época en que había libros varios, que por un lado tenían un texto oscilante y por otra parte no formaban parte de una colección cerrada. Es la época de los manuscritos de Qumran, que han transformado nuestros conocimientos sobre el devenir de la Biblia, sobre la canonicidad e interpretación de la misma, sobre la crítica textual y en fin sobre las fuentes de los libros del N. T. Incluso el autor termina imaginándose una “biblia del futuro”, porque en base al estudio de los manuscritos del Mar Muerto podría pensarse si la iglesias, todas, no tendrían que repensarse la lista canónica de los libros sagrados. ¿Por qué el libro de los Jubileos no fue admitido en la lista, o Tobías que ya lo estaba, fue expulsado del canon judío? El autor, que es un especialista afamado de los textos de Qumran centra su investigación en el devenir de la Biblia en Qumran. Para ello elige como tema de estudio los 200 manuscritos bíblicos encontrados allá, a los que añade los textos de Murabba'at, Nahal Hever y Massada. Recorre los libros siguiendo el orden triparti-

to: ley, profetas y otros escritos. De cada libro enumera los textos o fragmentos conservados y sus características. Pero también trata de otros manuscritos que contienen obras emparentadas con los libros bíblicos, o *dobles literarios*, a los que en ningún modo se les puede llamar apócrifos. Servían de ayuda y enriquecimiento de la misma ley. Pueden recibir al nombre de *agadá o halaká*, géneros usados después por los rabinos. Todos estos libros *dobles* tuvieron el mismo reconocimiento que los que más tarde fueron considerados después como bíblicos y fueron por largo tiempo estimados. Es probable que el escrito llamado *Segundo Ezequiel* fuera un libro profético a la misma altura que el que figura hoy en nuestra Biblia. Especial importancia, además, revisten las observaciones recogidas sobre el tipo textual de cada manuscrito por las variantes respecto al texto masorético o al de los LXX. Con ello la crítica textual se complica de una manera extraordinaria. Tiene razón el autor al afirmar que tanto el canon como la crítica textual no puede seguir haciéndose sin contar con los textos de Qumran. Ilumina también mucho la hermenéutica cristiana y rabínica. Las dos arrancaron del crisol de Qumran. Al final añade el autor unas notas sobre las características de la lengua usada en Qumran, que no duda en llamar “antilingua”. Es un libro muy enriquecedor para los que enseñan la Biblia. No obstante, quizá el autor generaliza excesivamente el estado en que están el texto y libros en Qumran a todo el judaísmo contemporáneo. Ya los textos de Masada y Wadi Murabba’at son testigos de un estado diferente del de Qumran.– C. MIELGO.

SCHMID, Konrad, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2008, 24 x 17, 272 pp.

No son numerosos los libros que se escriben de la Biblia como literatura; no obstante, el tema no es nuevo; el autor en el primer capítulo hace un resumen de los historia de la investigación. La historia de la literatura del A. T. es una ciencia que tiene su hueco entre otras disciplinas ya más estudiadas como las siguientes: Introducción al A.T., Historia de Israel, Teología del A.T. Se debería añadir otra disciplina más reciente, pero muy presente últimamente en la investigación: La historia de la religión de Israel. Evidentemente la historia de la literatura está más cerca de la Introducción al A.T. que a las otras disciplinas; pero añade otros campos, pues la historia de la literatura analiza más las relaciones y concatenaciones. La historia es continuidad e innovación, pervivencia y renovación, recuperaciones y desarrollos. No analiza las obras en sí mismas, sino en sus relaciones y conexiones, también en el contexto de las literaturas contemporáneas del Antiguo Oriente. Lo que añade la historia de la literatura a la introducción es que estudia las concatenaciones horizontales o relaciones con las obras de la misma época y las verticales o dependencias e influencias entre ellas. En una primera parte el autor desbroza el camino de la investigación proponiendo la tarea, la historia y los problemas de historia de la literatura. No se olvide de que todo el libro, como señala el subtítulo, es una introducción, y por lo mismo la exposición es escueta y ajustada sin perderse en temas colaterales. Seguidamente en las partes siguientes del libro trata de la historia de la literatura por épocas. Distingue una primera época, a la que llama *preasiria, grosso modo* siglos X-IX. De ella poco puede decir, pues ni la reconstrucción histórica ni la caracterización teológica ni las tradiciones pueden reconstruirse. Mayor espacio dedica a la época asiria (s. VIII-VII). Como en todas las partes del libro, primero presenta escuetamente la historia y caracterización teológica de la época para detenerse en las tradiciones y libros que pueden atribuirse a la misma. Como es bastante común hoy, y dado que parece haberse dado un fuerte florecimiento de la escritura

en Judá entonces, el autor coloca aquí bastantes composiciones cúlticas, sapienciales, narrativas y proféticas. En general coloca tanto material en esta época que a muchos les parecerá excesivo, por ejemplo, en lo que se refiere a los salmos y a las tradiciones narrativas. Más material atribuye a las siguientes épocas. Referente a este punto hay más consenso. No obstante, una historia de la literatura anticotestamentaria choca con el hecho de que aquellos estuvieron en el taller por mucho tiempo. Por lo mismo situar tradiciones o secciones en el tiempo preciso y determinar influencias, concatenaciones o dependencias resulta harto difícil. En este punto la historia de la literatura del A.T. es totalmente distinta a la historia de la literaturas modernas.– C. MIELGO.

LEUENBERGER, Martin, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions - und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 90). TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2008, 24 x 16, 662 pp.

Esta tesis de habilitación trata del tema teológico de la bendición en el A. T. Es un término muy frecuente: El hombre bendice a Dios, el intermediario divino expresa la bendición divina, los hombres se bendicen entre sí y se bendicen las cosas, etc. El tema es rico y ha sido repetidas veces estudiado. El autor cree poder decir cosas nuevas sobre el mismo, puesto que ahora se dispone de nuevo material extrabíblico, tanto textual como iconográfico. De otra parte la ciencia del A. T. ha cambiado mucho últimamente, en cuanto a la datación de los textos, así como a la evolución de la religión de Israel. Tras un primer largo apartado en el que trata de la terminología, historia de la investigación y metodología, en el capítulo segundo expone lo que dicen las fuentes fundamentales, primero extrabíblicas (Kuntillet Ajrud, Hirbet el-Qom y Ketef Hinnom) para pasar luego a los textos bíblicos (Tradiciones patriarcales, Deuteronomio, Código Sacerdotal) y brevemente los demás textos (Job, Profetas y demás escritos) en los que el tema no es tan frecuente. Al final expone los resultados de la investigación terminando con una amplia bibliografía. Para poner orden en tan abundante material el autor necesita clasificarlo y ordenarlo y lo hace de dos maneras fundamentalmente. En primer lugar distingue tres apartados, siguiendo los tres principales modos de empleo de la fórmula: bendición de Dios, bendición por medio de los hombres y bendición a Dios. En el curso de este trabajo irá señalando la evolución de la mentalidad. Referido a la bendición de Dios, en algunos textos aparece que ella es una sustancia eficaz en sí misma. Luego estos textos sufrirán una reelaboración y se presentará a Dios como dispensador de toda bendición. De otra parte la bendición, originalmente limitada al ámbito familiar, se pone en relación con la acción de Dios en la historia del pueblo y al final la bendición se extenderá a todos los pueblos. Hay evolución en otro sentido: la bendición referida a la descendencia y a la tierra se espiritualiza y se extiende a la paz, a la salvación, etc. Hace notar el autor que la bendición impartida por los hombres no depende de las facultades del que imparte la bendición, de ni de la fuerza de la palabra pronunciada, sino que son mediadores de la acción divina. Finalmente el término se emplea ampliamente en el contexto de la alabanza divina en los salmos; entonces el término significa *decir bien, alabar, agradecer*, que es el significado más frecuente en el N. T. El libro es a veces confuso; no obstante se lee con provecho.– C. MIELGO.

BECKER, Uwe, *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch* (=UTB 2664). 2 überarbeit. Aufl. Mohr Siebeck, Göttingen 2008, 19 x 12, 226 pp.

El librito ofrece una metodología para el estudio del A.T. Está dirigido a los que comienzan sus estudios bíblicos. El libro tiene una breve introducción y tres partes. La primera presenta escuetamente todas las ciencias englobadas en los que comúnmente se llama métodos histórico-críticos. De cada una presenta la tarea, historia y el proceso de la aplicación. En la segunda parte da directrices sobre la preparación y realización de un trabajo personal. Esta parte es sumamente práctica. En la parte tercera se hace un recuento de las fuentes bibliográficas para el estudio de la Biblia. Como la obra está dirigida a estudiantes en lengua alemana, los medios de estudio están en esta lengua. Finalmente en la parte cuarta se añaden unas notas sobre las abreviaturas, estructura del A. T. y fechas importantes de la historia de Israel. El libro es sumamente práctico. No comprendemos por qué no se ha incluido entre las fuentes que ofrecen los textos extrabíblicos los tres volúmenes de *The Context of Scripture*. (General editor, W. W. Hallo). Leiden, Brill 1999-2002.– C. MIELGO.

SMITH, Mark S., *God in translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (= Forschungen zum Alten Testament 57), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 23,5 x 16, 382 pp.

Esta obra, a caballo entre la historia de las religiones y la teología bíblica, se basa en prestigiosos estudios precedentes sobre las divinidades del antiguo Oriente Próximo. En concreto, el autor, que confiesa una “doble ciudadanía” –se trata del caso excepcional de un profesor católico que durante años ha impartido sus clases en las aulas del Departamento de Hebreo y Estudios Judíos de la Universidad de Nueva York– entra en un diálogo directo con la tesis sostenida por Jan Assmann en su libro *Moses, the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard 1997). En esta publicación, el afamado egiptólogo acuñó por primera vez la noción de “*translatibility* de las divinidades” para referirse al fenómeno de cómo divinidades de culturas diversas fueron identificadas o reconocidas por su nombre a través de lazos culturales. Para Assmann la “*translatibility*” no es sólo importación de divinidades o influencia de ideas o conceptos religiosos foráneos sobre la divinidad. Todo eso puede favorecer el intercambio cultural, pero su concepto es mucho más amplio. Supone el reconocimiento explícito de que las divinidades de otros pueblos son tan reales como las propias. Uno de los temas principales de su investigación es lo que él denomina la “distinción mosaica” de la Biblia. En contraste con el resto del antiguo Oriente Próximo, la religión judía rechaza y repudia todas las demás religiones como paganismo. Aparece como una “contra-religión” que bloquea la *translatibility* intercultural: los dioses falsos no pueden ser traducidos. En el presente estudio Smith revisa y amplía los parámetros de Assmann, que no es un biblista, y desmonta su tesis central. Solamente se puede sostener la distinción mosaica de Assmann respecto a la recepción tardía de la Biblia, pero no respecto a la Biblia misma (y mucho menos respecto al antiguo Israel). Smith explora el intercambio cultural en tres grandes períodos de lo que denomina genéricamente el “mundo bíblico”. Son el antiguo Oriente Próximo al final de la Edad de Bronce (ca. 1550-1200 a.C.); el antiguo Israel durante la Monarquía y el exilio (1000-540 a.C.); y Judea y otros pueblos de la cuenca del Mediterráneo tras la muerte de Alejandro Magno (332-135 a.C.). El autor distingue la *translatibility* “horizontal” o geográfica y la “vertical” o temporal. Siempre existieron, aunque no siempre llevaron al entendimiento intercultural. En el Epílogo el autor ofrece una reflexión equilibrada donde reconoce el valor de la aportación de Assmann al tema,

al tiempo que somete a crítica sus conclusiones. El libro, que va encabezado por una tabla cronológica, incluye al final completos índices de fuentes, autores y materias.

Muchas partes del mundo aparecen hoy inmersas en conflictos de índole religiosa. La intolerancia religiosa se traduce en fenómenos de violencia política y militar. La razón parece tener poco que decir en medio de la atmósfera contaminada que se respira entre religiones y culturas. Pero no siempre fue así. Es cierto que en la antigüedad la *translatability* de las divinidades funcionó también como arma del poder imperial e instrumento de opresión política. Suele ser un lugar común afirmar que las formas tradicionales de monoteísmo (en el judaísmo y en el cristianismo) condujeron a la intolerancia y a la violencia. Sin embargo, esta investigación muestra que tal afora es falsa. En la antigüedad el monoteísmo no representó, en sí mismo, un mecanismo de intolerancia y violencia. Al contrario, con frecuencia fue una estrategia de resistencia al poder imperial y de conservación de las tradiciones culturales locales. Reflexionando sobre los tiempos pasados estamos en condiciones de comprendernos mejor y comprender mejor nuestro mundo actual. De otro modo corremos el riesgo de que algo de nuestra humanidad –incluida nuestra concepción de la divinidad– “se pierda en la traducción” (Eva Hoffman).– R. SALA.

MAKAMBU, Mulopo Apollinaire, *L'esprit-pneuma dans l'évangile de Jean. Approche historique-religieuse et exégétique* (= Forschung zur Bibel 114), Echter, Würzburg 2007, 23,5 x 15,5, 360 pp.

El evangelio de Juan se presta a un permanente redescubrimiento, pues se trata de un documento de una originalidad y riqueza indiscutible, tanto desde el punto de vista literario como teológico. La finalidad de este trabajo es proponer una nueva interpretación de la pneumatología joánica. Más precisamente, la tesis que sostiene este autor congoleño es que en el cuarto evangelio se pueden reconocer dos pneumatologías diversas. En base a una relectura del concepto de *pneuma*, el estudio trata de explicar cómo la pneumatología de los versículos sobre el Paráclito en los discursos de despedida (cf. Jn 14,16.17; 14.25.26; 15,26.27; 16,7-11) es distinta de la contenida en el resto del evangelio. La moderna investigación exegética admite hoy sin problemas la integridad literaria de Jn y su relación con los Sinópticos. Sin embargo, tanto la crítica literaria, como la textual muestran también que su forma canónica actual es el resultado de un proceso de redacciones sucesivas. Cuando habla del Espíritu, el cuarto evangelio –fiel a la tradición judeocristiana– emplea siempre la palabra *pneuma* (viento, soplo, aliento vital). Sólo los discursos de despedida, de manera original, designan al Espíritu introduciendo una expresión nueva: “Paráclito”. Este término griego –sin equivalente en hebreo– está completamente ausente de los otros escritos de la Biblia, con la única salvedad de 1Jn 2,1 en que se aplica a Cristo. Se trata de una innovación proveniente del ambiente joánico. Después de repasar el contexto original, la evolución y los significados del término *pneuma* aplicado al Espíritu, el autor llega a la conclusión de que el empleo de “Paráclito” en los discursos de despedida del evangelio de Juan no representa simplemente un cambio terminológico. Mientras en el resto del evangelio el Espíritu se pone en relación con Dios, con Jesús o con los creyentes, en los discursos de despedida aparece como el “otro Paráclito” enviado con el fin de colmar en los discípulos el vacío dejado por la partida de Jesús.

El presente libro ofrece –reelaborada– la tesis doctoral en Exégesis del NT defendida en 2005 en la Facultad de Teología de la Universidad de Würzburg, bajo la dirección de los prof. B. Heininger y T. Seidl. Es una lástima que no se haya cuidado más la presentación formal del texto. Sirvan a título de ejemplo el Prefacio o los rótulos que encabezan la

Introducción, la Conclusión y el Índice de citas: aparecen incomprensiblemente en págs. pares (cf. pp. viii, 8 y 308). Tampoco es afortunada la ubicación a doble pág. de un elenco tan exiguo de Siglas y Abreviaturas (p. 318).— R. SALA.

Teología

ORÍGENES, *Homilias sobre Jeremías*. Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid (=Biblioteca de Patristica 72), Ciudad Nueva, Madrid 2007, 13,5 x 20,5, 430 pp.

En los veinte siglos de la Iglesia, poco cristianos habrán superado a Orígenes en admiración y pasión por las Sagradas Escrituras, menos todavía en el conocimiento de las mismas, y menos aún en escritos sobre ella. De hecho, la mayor parte de producción literaria es exegética que, al lado de su labor filológica, incluye comentarios, escolios y homilias. Orígenes predicó un elevado número de homilias, incluso antes de ser ordenado presbítero, de las que se nos han conservado pocas porque también ellas sufrieron el efecto deletéreo de la posterior condenación de su autor. El presente volumen ofrece al lector de lengua española las predicadas sobre el profeta Jeremías que han pervivido hasta nuestros días. Hay un particular que las hace de especial interés: el hecho de que, a excepción de dos de ellas, son las únicas que nos han llegado en su texto griego original, aunque de algunas haya también una traducción latina de Jerónimo. Si siempre se valora el poder contar con el texto original de cualquier autor, en el caso de Orígenes más, porque sus escritos fueron traducidos o por un acérrimo partidario (Rufino) o por un declarado adversario (Jerónimo, a partir de cierto momento). Y la pasión, ni en un sentido ni en otro, ofrece demasiadas garantías de objetividad.

La introducción prescinde de todo dato sobre la persona de Orígenes, sin duda porque ya han sido ofrecidos en otros volúmenes de la colección, para centrarse ya de entrada de estas homilias. Primero se ocupa de los aspectos formales, luego de su contenido. El método es el de la lectura glosada; en cuanto a la estructura, se mantiene con suficiente libertad frente a las reglas fijadas por la retórica. La pretensión del predicador no era componer una pieza oratoria, sino explicar la Escritura como lo haría en la escuela ante un grupo de alumnos. Esta condición de antiguo maestro marca el comentario homilético del profeta. El contenido de las homilias aparece recogido en dos epígrafes en forma de quiasmo: primero, el apologético-dogmático, centrado en el modo de ser de Dios; y luego el dogmático-apologético, centrado en aspectos de la doctrina trinitaria, de la escatología y del Antiguo Testamento. En la segunda parte de la introducción el lector encontrará la historia del texto, desde la fecha y lugar de composición, en Cesarea de Palestina en torno al año 242; la tradición textual, con los mss y cadenas; y las ediciones impresas. En la presente obra, la traducción está hecha siguiendo la edición de P. Nautin, en la colección Sources Chrésiennes.

El texto de la traducción castellana incluye abundantes notas a pie de página. Una son de naturaleza filológica; otras de carácter histórico en relación sobre todo con el Antiguo Testamento; otras referidas a la hermenéutica origeniana, o a su pensamiento, mostrando la lógica teológica de su discurso, etc. Contribuyen notablemente a una mejor inteligencia del texto alejandrino. Un texto que, como de ordinario en sus homilias, tiene más valor desde el punto de vista teológico-espiritual que desde el estrictamente exegético. La obra concluye con los índices habituales: bíblico, de nombre y de materias.— P. DE LUIS.

VICTORINO DE PETOVIO, *Comentario al Apocalipsis y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Pascual Torró (Fuentes Patristicas, 20), Ciudad Nueva, Madrid 2008, 13,5 x 20,5, 78 pp.

Victorino, obispo de Petovio (en la actual Eslovenia) a finales del s. III y comienzos del IV, no está ciertamente entre los personajes más conocidos de la época patristica. Entre otras razones porque es poco lo que sabe de él y de su obra. No obstante, tiene en puesto en la patrología por méritos propios. Estos méritos están vinculados con el hecho de haber sido el primer exegeta, propiamente dicho, en lengua latina, y con la primera de las obras incluidas en el presente volumen, el *Comentario al Apocalipsis*, el único comentario bíblico que conocemos en su integridad de los muchos que, según san Jerónimo, escribió.

Después de ofrecer los pocos datos conocidos sobre Victorino, la introducción de J. P. T. se detiene en el *Comentario al Apocalipsis*, el más antiguo llegado hasta nosotros, dato que le otorga un valor histórico, además del exegético y teológico; comentario no completo, sino de pasajes selectos, según criterios del autor. En la primera parte le ocupan los grandes temas teológicos de los que hace una presentación sintética, dando relieve a los cristológicos y escatológicos. En la segunda, reseña las fuentes, y su influencia en autores posteriores. Por lo que se refiere a las fuentes, tras citar la amplia información de san Jerónimo, señala cómo la investigación moderna advierte en él la presencia de las dos tradiciones teológico-exegéticas, la asiática y la alejandrina, presentes aún en Gregorio de Elvira, posterior a él; por lo que se refiere a su influjo, es posible percibirlo particularmente en posteriores comentarios al Apocalipsis de Apringio de Beja y de Beato de Liébana. En un último apartado, informa sobre las recensiones en que ha llegado el texto de la obra, siendo las básicas la jeronimiana, manipulada por él en un grado sobre el que no se ponen de acuerdo los estudiosos, y otra genuina contenida en el códice Vaticano Ottobonianus Latinus 3288, del s. XV, con sus ediciones. En la presente edición, se sigue el texto fijado por J. Haussleiter (CSEL 49), superponiendo las dos recensiones, tanto en el texto original como en la versión española.

El texto latino y la versión española van precedidos del prólogo de san Jerónimo. El latino lleva una doble serie de notas a pie de página; en la primera, las posibles fuentes y los influjos, de una y otra versión, y en la segunda (sólo para la recensión genuina) un reducido aparato crítico. Un procedimiento similar sigue en la versión española en cuanto que mantiene una serie de notas para cada recensión. De las notas explicativas, referidas casi todas a la recensión genuina, unas aclaran el pasaje, y otras colocan las ideas de Victorino en el marco de la tradición de la Iglesia, anterior o posterior a él. En su trabajo, el autor de las notas tiene como habitual compañía los escritos de A. Orbe.

El volumen contiene también la breve obra *La construcción del mundo*, precedida de la correspondiente introducción igualmente breve. En ella aparece con toda claridad la doctrina milenarista, un posicionamiento doctrinal de su autor, que puede haber sido la causa de la desaparición de la mayor parte de su producción literaria. El lector encontrará, por último, precedido de la oportuna introducción, el *Fragmento cronológico*, un párrafo que aporta una cronología de la vida de Jesús y san Juan Bautista, extraído de una obra, hoy perdida de Victorino. La obra la cierran los siguientes índices: además del bíblico; dos onomásticos (uno de autores y obras antiguos, y otro de autores modernos) y el temático.— P. DE LUIS.

BASILIO DE CESAREA, *Panegíricos a los mártires. Homilías contra las pasiones*. Introducción, traducción y notas de María Alejandra Valdés García (Biblioteca de patristica, 73), Ciudad Nueva, Madrid 2007, 13,5 x 20,5, 172 pp.

San Basilio de Cesarea es conocido en la tradición cristiana como san Basilio Magno. Apelativo más que justificado habida cuenta de su ingente actividad pastoral y política al servicio de la Iglesia, su genio teológico, su aportación monástica, su labor social, sin olvidar que fue uno de los más brillantes oradores cristianos de la antigüedad, aspecto este que, eclipsado en cierto modo por los otros, no es el más resaltado. Numerosas son las homilías suyas que han llegado hasta nosotros. En su mayor parte versan sobre temas bíblicos, pero no todas. Entre estas últimas hay que contar las contenidas en el presente volumen, dirigidas unas a ensalzar a mártires (Julita, Gordio, los 40 de Sebaste, Mamante) y otras a censurar determinados vicios (avaricia, envidia e ira). Se trata de homilías relativamente breves, verdaderas joyas de la literatura cristiana. En ellas despliega el santo obispo los artificios de la retórica antigua, empleando de modo particular los recursos de la Segunda Sofística. Pero no acaba aquí su mérito. En particular las homilías contra los vicios nos revelan la perspicacia psicológica de su autor; además, son también importantes para conocer aspectos socio-económicos (por ej., el convivir el derroche y el lujo extremos con la pobreza también extrema, hasta el punto de que algunos padres se veían obligados a vender a sus hijos), o costumbristas (por ej., las mujeres embarazadas solían comerse piedrecitas, etc.). Pero no son menos importantes desde el aspecto más específicamente eclesial, pues nos dejan ver la importancia y la función de modelos que los mártires habían adquirido ya en la Iglesia y la preocupación de los pastores por erradicar determinados vicios de las vidas de sus fieles.

La introducción, más bien breve, presenta primero la vida y obra de san Basilio. A continuación hace una rápida presentación primero en general y luego de forma individualizada, de cada grupo de homilías. La lectura del texto resulta agradable también por su traducción. Las notas que la acompañan a pie de página, además de indicar las referencias bíblicas y aportar datos históricos, suelen colocar las ideas expresadas sea en relación con otras obras de san Basilio, sea en relación con la tradición clásica griega que él tan bien conocía. La obra contiene índices bíblicos y de autores y material.— P. DE LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 12. Isaías 1-39*. Obra preparada por Steven A. McKinion, Ciudad Nueva, Madrid 2007, 24 x 17,5, 368 pp.

Antes de disponer del Nuevo Testamento, las Escrituras de los cristianos no eran otras que el Antiguo Testamento, como para los judíos. E, incluso cuando disponía ya del Nuevo Testamento, la Iglesia siguió considerando como Escritura al Antiguo, después de un discernimiento no exento de dificultades. Algunos de sus libros fueron leídos y estudiados por parte de los Padres de la Iglesia con particular interés: junto al Génesis, a los Salmos, al libro de Job, etc., hay que reseñar, entre los profetas, a Isaías. El hecho no tiene nada de extraño habida cuenta de que la profecía de Isaías ocupó una posición central en la proclamación primitiva cristiana de Jesús de Nazaret como el Mesías prometido. Así ya en el mismo Nuevo Testamento, de modo particular en el evangelio de san Mateo. Los Padres de los siglos posteriores no hicieron sino seguir la estela de los escritores sagrados; tenían otra razón sólida, presente también en el evangelio de Mateo, para prestar una atención especial a Isaías: que es el profeta que anuncia más claramente la vocación de los gentiles al evangelio. Lo uno y

lo otro hizo que él estuviese siempre en el centro de la polémica entre cristianos y judíos. Para unos y para otros era esencial la recta comprensión de sus profecías.

De ese trato preferente de los Padres con Isaías es prueba el hecho de que el presente volumen de la colección ofrece al lector la interpretación patrística de Isaías, pero no de todo Isaías, sino sólo de los capítulos del 1 al 39, es decir, la parte correspondiente al proto-Isaías. Es tan abundante el material existente que los editores pensaron en un segundo volumen para los restantes capítulos (40-66). Ya más en concreto, son prueba los distintos comentarios de Eusebio de Cesarea, de san Jerónimo y de san Cirilo de Alejandría, de Teodoro de Mopsuestia, y otro atribuido por algunos a san Basilio Magno; son prueba también la serie de homilías de san Juan Crisóstomo, que versan sólo sobre los ocho primeros capítulos, y homilías sueltas de otros predicadores; son prueba, por último, las numerosísimas citas, en todo tipo de obras y en su predicación, de muchos autores cristianos que no emprendieron ningún comentario sistemático del profeta, como es el caso de san Agustín.

La introducción a la obra aporta datos más detallados de lo dicho, junto con los temas principales y los principios hermenéuticos dominantes. En concreto, señala cómo, a este respecto, quedan superadas las habituales diferencias entre las llamadas escuela alejandrina y escuela antioquena de exégesis. Ejemplo de ello es la semejanza entre las exégesis de san Cirilo de Alejandría y de Teodoro de Mopsuestia, aunque haya una diferencia cuantitativa en el número de textos a los que se atribuye valor mesiánico.

La selección de los textos, determinada en cierta medida por los destinatarios de la obra: miembros de una comunidad de fe, intenta recoger las principales líneas de pensamiento en la interpretación cristiana primitiva de Is. 1-39, buscando, a la vez, que queden representadas todas las opciones y todas las épocas.

El método seguido coincide, como es lógico, con el seguido en los restantes volúmenes de la colección. Al texto de la perícopa respectiva, le sigue primero una presentación sintética de la interpretación dadas por los diversos Padres de la Iglesia y luego sus textos concretos. La obra concluye con un glosario de autores y obras, y con los índices; el de autores y obras antiguos y el temático, además del bíblico.- P. DE LUIS.

BOYANO, Mariano - NATAL, Domingo, *Argimiro Turrado Turrado. Desde la atalaya de la teología* (Perfiles 28), Editorial Agustiniiana, Guadarrama 2008, 13 x 20'5, 174 pp.

La colección "perfiles", rescatando sobre todo a agustinos españoles ilustres, comenzada hace casi dos décadas con Fray Luis de León, llega en su número 28 a un agustino muy cercano en tiempo y figura. Tanto, que su muerte data de sólo seis años y su persona ha convivido con muchos de nosotros. Para empezar, con los autores, primero discípulos suyos y luego colegas en la enseñanza académica y en la vida comunitaria. Ambos se reparten la confección del libro, el primero centrado en el recorrido de su biografía, que abarca el capítulo inicial, y el segundo analizando y comentando las fuentes y la peculiaridad de su teología, en los siguientes capítulos. Lo primero que se recuerda de él es su enormidad, en todos los sentidos. En sentido físico, su corpulencia y envergadura, a lo largo y a lo ancho, su aspecto imponente, cual gigante en Liliput, su andar tambaleante y pesado. Pero también en sentido humano, de accesible campechanía, su constante visión humorística de las cosas, hasta las que parecían más intocables, como las jerarquías de todos los colores, y su risa sonora y contagiosa, que irradiaba optimismo vital a prueba de bomba. Así, era al tiempo ogro y sensible, cascarrabias y simpático. Y finalmente en sentido intelectual, su inteligencia penetrante sobre la época que le tocó y que había que asumir, su capacidad de síntesis de las cuestiones teológicas, su dominio de las lenguas antiguas y modernas. Haber vivido el siglo XX es haber atra-

vesado continuas convulsiones, saliendo de unas para entrar en otras, como superar Málaga para topar con Malagón, primero bélicas y posbélicas, luego sociales, por fin eclesiales. Permanecer entero en esos traqueteos, no perder el rumbo, saber asimilar lo bueno cribándolo todo, no debió de ser tan fácil, hay tantos cadáveres en el camino...

La teología del P. Turrado se tejió en torno a importantes centros de referencia, que son diseccionados en diferentes capítulos de este librito. Primeramente, para él de un modo natural y casi como flujo espontáneo, en la personalidad y doctrina de san Agustín, a quien consideraba maestro de vida y pensamiento, acompañando todas y cada una de sus ramificaciones teóricas, para empezar, su tesis doctoral sobre la inhabitación de los justos. Luego, santo Tomás de Villanueva, concretando la ideografía agustiniana en un personaje español que supo aunar ministerio, pastoral y actualización a su tiempo. Y por fin, el Vaticano II, síntesis para Turrado de la necesaria modernización de la Iglesia y la teología, la obligada construcción de una Iglesia más popular y menos jerarcológica, la confección de una teología más vivencial y menos encorsetada de escolasticismo. Diálogo con el mundo y ateísmo emergente, preocupación ecuménica y valoración de Lutero, fe cristiana como servicio a lo antropológico, son sus derivaciones más candentes. Cuando en clase nos sorprendíamos por algunas de sus ideas más innovadoras y atrevidas, nos remataba: *bueno, no me miréis con ojos de merluzo cocido*. Tenía algunos enemigos teóricos que reaparecían una y otra vez, fantasmas de una antigua vivienda familiar que no se puede abandonar, unas veces en forma de jerarquía retrógrada, *cuadrilleros de la santa hermandad del cucurucho*, y otras bajo el aspecto de teólogos demasiado atrevidos que le *estaban tocando el Credo*, casi siempre liderados por su antiguo amigo y luego bestia negra Hans Küng. Para todos ellos usaba una jaculatoria sacada de los Salmos: *Señor, salvarás a los hombres y a los jumentos*. Todos estos y otros dichos y cuestiones son recordados con cariño en este libro, la memoria de un agustino enamorado de su trabajo y encarnado en un tiempo ansioso de renovación, su talante vitalista y voluntad clarificadora de lo teológico, buscando siempre bajar humos y aterrizar conceptos. En fin, *del teja'o pa' arriba, gatos y metafísica*. – T. MARCOS.

CICHON-BRANDMAIER, Silvia, *Ökonomische und Immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Friedrich Pustet, Regensburg 2008, 23 x 15, 414 pp.

Estamos ante una sesuda tesis doctoral que aborda el siempre complejo campo de la teología trinitaria. Una complejidad que se eleva al cuadrado cuando, además, se estudian dos “pesos pesados” de la teología católica, cuya extensa producción sobre la materia dista mucho de ser fácilmente asimilable. Por ello, de entrada, hay que felicitar sinceramente a la autora de este trabajo, presentado en la Facultad de Teología de la Universidad de Ausburgo. Era una empresa muy ambiciosa, que la prof. Cichon-Brandmaier ha sabido llevar adelante con solvencia.

A principios de los años 60 –en el volumen IV de sus *Escritos de Teología*– Rahner formuló su *Grundaxiom*: “La Trinidad económica es la Trinidad immanente y viceversa”. Esta formulación salía al paso de las perniciosas consecuencias a que había dado lugar la aplicación rígida y automática del principio de la unidad de operaciones “ad extra” de la Trinidad en la teología cristiana. Dios actúa “ad extra” también trinitariamente, de tal manera que hay que afirmar que la obra de la salvación refleja lo que Dios es en sí mismo: su diferenciación personal y no sólo su unidad. En una relación indiferenciada y común con Padre, Hijo y Espíritu Santo, no tendrían sentido ni la encarnación ni la misión del Espíritu Santo. Rahner aduce razones de orden soteriológico, cristológico y antropológico para fun-

damentar y justificar su axioma de la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente. Con ello ha contribuido a superar definitivamente la “*splendid isolation*” de la doctrina trinitaria y a conectarla de nuevo con la historia de la salvación. La primera parte del mismo es hoy comúnmente aceptada por todos y goza además de un amplio consenso entre las diversas iglesias cristianas. Sin embargo, la formulación de su segunda parte (“*und umgekehrt*”) se ha prestado a malentendidos e interpretaciones erróneas que han sido advertidas por varios autores. Entre otros el propio H. Urs von Balthasar. Desde presupuestos estéticos, su teología trinitaria descubre en la locura de la cruz la transposición histórica del eterno “drama” intradivino. En el Crucificado, Dios asume una *Gestalt* precisa que se convierte en el criterio de su autodonación. La belleza de Dios esta irremediabilmente ligada a la kénosis histórica del Hijo. En su muerte y resurrección se desvela la *Herrlichkeit* del amor sufriente de Dios, que es el símbolo real del amor trinitario. Desde siempre y por siempre Dios Padre se dona totalmente al Hijo y, a su vez, éste se entrega totalmente a la voluntad del Padre. El Misterio pascual desvela la vida íntima de Dios. La economía manifiesta verdaderamente la teología, el dinamismo intratrinitario del Amor. Así, Balthasar elabora su *theologumenon* de la “inversión trinitaria”. Se trata de una especie de subordinación económica del Hijo al Espíritu Santo. Este guía la vida terrena de Jesús, desde la encarnación hasta la cruz. En la historia el Espíritu está en Jesús y sobre Él como representante de aquella objetiva voluntad de recíproca donación que une al Padre y al Hijo desde la eternidad, y en la cual el Espíritu procede del Padre *Filioque*. La culminación de esta “inversión” tiene lugar cuando Cristo, exhalando el espíritu en la cruz consume definitivamente su misión. Con la Resurrección, la inversión queda anulada y superada. En la gloria del Resucitado aparece la verdad inmanente de Dios. El resultado es una articulación más dinámica de la relación entre trinidad económica y trinidad inmanente. Esta última trasciende totalmente la primera, no pudiendo ser totalmente deducible de aquélla. Sin embargo, por otro lado, la historia de la salvación es verdaderamente el lugar de la comprensión de Dios *in se*. La kénosis cristológica es manifestativa de la realidad del Dios-Amor. Los *acta et passa* de la historia de Jesús no sólo describen el anonadamiento del amor divino en el horizonte temporal humano, sino que “dicen” el ser mismo de Dios, su *in se* eterno, tocan su verdadera identidad trinitaria.

La tercera parte de la tesis analiza comparativamente las perspectivas rahneriana y balthasariana sobre el tema, poniendo de relieve críticamente sus puntos de contacto y sus divergencias. Ambos autores coinciden en que la Trinidad económica no puede ser concebida como un simple fenómeno temporal de la Trinidad inmanente. Esa interpretación privaría a la Trinidad salvífica de su realidad histórica y a la Encarnación de su novedad radical. Por la Encarnación, la segunda persona de la Trinidad existe de un modo realmente nuevo en la historia. Aunque siempre dentro de su íntima conexión interna, es preciso distinguir la generación del verbo de su envío al mundo. Siendo cierto que tenemos acceso a Dios en sí mismo sólo a partir de la economía salvífica, ello no quiere decir que la Trinidad inmanente “se forme”, “se constituya” en la historia. La economía la revela o manifiesta, pero no la crea o establece. La Trinidad inmanente preexiste a la economía salvífica. Sostener lo contrario llevaría a un modalismo eterno que sólo en la historia sería realmente Trinidad. Por otra parte, si se prescinde de la Trinidad inmanente se priva también de significado a la Trinidad económica. Esta sólo tiene sentido si el Dios de la historia de la salvación es el Dios eterno, es decir, si Dios Padre, Hijo y Espíritu, no sólo aparece para nosotros así, sino que es realmente desde siempre así: Padre, Hijo y Espíritu. De otro modo Dios nos habría revelando algo que nunca llegaremos a saber con certeza si es realmente Dios mismo. Hay una “presencia” (*Dasein*) indeducible, libre, gratuita e histórica de la trinidad inmanente en la económica. El lenguaje que se emplee, y esto vale tanto para el axioma de

Rahner como para la “inversión trinitaria” de Balthasar, tiene que salvar siempre el misterio inmanente e inefable –refractario a todo pensamiento y lenguaje– de Dios, también en su autorrevelación histórica (status kenótico y escatológico). Ninguno de los dos autores estudiados pretende derivar la Trinidad inmanente por un proceso de deducción lógica de la Trinidad económica. La Trinidad inmanente es la Trinidad económica, sí. Pero no se agota en ella. El Dios Uno y Trino es un Dios que es Misterio *semper maior* y que incluso después de revelado continúa siéndolo.– R. SALA.

HALBMAYR, Alois - HOFF, Gregor Maria, Hg., *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition* (Quaestiones Disputatae 226), Herder, Freiburg im B. 2008, 21,5 x 14, 303 pp.

El discurso teológico del cristianismo conoce desde sus orígenes la tensión insuperable entre revelación y misterio, cognoscibilidad e incomprendibilidad, lenguaje e inefabilidad, razón y fe. Tal tensión se va a hacer patente en la confrontación entre la propuesta katafática de la teología positiva y la alternativa apofática de una teología negativa. Los nombres de Dionisio Areopagita, los padres Capadocios, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa o Juan de la Cruz, jalonan una tradición apofática multiseccular que llega hasta nuestros días. Todo lenguaje religioso encierra en sí la paradoja de pretender hablar de un Dios inefable, de quien es necesario proclamar la imposibilidad de decir nada adecuadamente. Dicha paradoja es irresoluble. Siempre que se ha obviado el momento negativo de la afirmación creyente el lenguaje sobre Dios ha derivado en ontoteología. Por eso, hay que conciliar correctivamente el discurso positivo con el silencio apofático. El universo de la teología negativa ofrece hoy perspectivas heterogéneas en su concepción, en su orientación y en su metodología. El objeto de este libro es mostrar un panorama del *status quaestionis*. Siete profesores de teología fundamental y sistemática abordan la temática. El resultado de cada exposición es sometido a discusión por cada uno de los otros componentes del grupo de trabajo. Los ensayos de los prof. M. Striet (Freiburg) y T. Schärfl (Washington) contienen sendas aproximaciones al concepto de teología negativa. El prof. J.E. Hafner (Postdam) estudia sus condicionamientos lingüísticos y teórico-sistémicos. El prof. W. Sandler (Innsbruck) presenta la cuestión en relación con la obra de dos teólogos contemporáneos (H. Urs von Balthasar y J.B. Metz). En su ensayo, el prof. A. Halbmayer (Salzburg) analiza la teología negativa desde sus virtualidades como crítica ideológica. La prof. H. Keul (Würzburg) descubre el aspecto místico de la vía apofática con el ensayo titulado “La impronta mística en el discurso cristiano sobre Dios”. Y finalmente, el prof. G.M. Hoff (Salzburg) repasa la teología negativa del *De Trinitate* de Agustín. Esta última obra, referencia obligada de la teología positiva latina, es un claro ejemplo de cómo el lenguaje teológico –incluso en sus expresiones más especulativas– nunca pretende resolver el misterio, sino únicamente mostrarlo en su inefabilidad. No en vano Agustín comienza advirtiendo que hay que “contemplar inefablemente lo inefable” y concluye con una plegaria (cf. *De Trin* 1,1,3; 15,28,51).– R. SALA.

PEACOCKE, Arthur, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*. El final de toda nuestra exploración, Sal Terrae, Santander 2008, 21 x 14, 254 pp.

Este libro, del renombrado teólogo y bioquímico A. Peacocke, es una obra pionera, provocadora, persuasiva y de intachable erudición, que logra reconciliar los enfrentados mundos de la ciencia y la religión. Aplicando las reglas del pensamiento científico a las

cuestiones teológicas, el autor sostiene que el principio divino opera en todas las dimensiones de la vida, sean espirituales o físicas. Eso sí, no tiene porque hacerlo de una forma aparatosa ni dando manotazos a las leyes de la Física como ya advertía Leibnitz. Así, nuestro autor, respetando la autonomía de todas y cada una de las cosas, en un cuidadoso estudio, aborda, de frente, problemas tan fundamentales como la compatibilidad de la evolución y la creación o la relación entre, Newton, la causalidad y la acción divina. De este modo, se estudia el desafío contemporáneo de la ciencia a la fe, la ciencia y el futuro de la teología, el mundo tal como es y el proceso de interacción entre Dios y el mundo, y las voces del silencio en las que Dios habla (1 Re 19,13). En la IIIª parte, se propone una teología abierta que parte del paulino: “en Él vivimos, nos movemos y existimos”, y ve el mundo como sacramento para llegar al punto de origen de la sabiduría de Dios, para conocerlo todo por primera vez y de nuevo, como decía T. S. Eliot. Al abogar por una teología nueva y optimista para el “mundo feliz” en que vivimos, inmanente y trascendente, huyendo de los conocidos engaños, de los unos y los otros, A. Peacocke abre perspectivas inéditas en lo que atañe al mundo de la ciencia, y también al de la teología, y así incita a sus lectores a entrar en su interioridad, en el mundo que los rodea e incluso en el más allá. Así, llama mucho la atención su tratamiento del problema del azar y la necesidad, del Dios de las leyes eternas y de la gratuidad, pues como dice el Nobel, C. de Duve: “el azar no excluye la inevitabilidad” (p.123). Al fin, nuestro autor, nos ofrece su deseo de que nuestro corazón inquieto descanse en su Hacedor, como dice s. Agustín, para que: “Llamemos, pues, y se nos *abrirá*” (Mt 7,7) (p.241).– D. NATAL.

DÍAZ MUÑOZ, Guillerma, *Teología del Misterio en Zubiri* - ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, Herder, Barcelona 2008, 22 x 14, 221 pp.

Esta obra muestra, con fuentes inéditas y de primera mano, la relación de los Zubiri con el mundo Benedictino europeo, y con la *Teología de Misterio* de O. Casel y V. Warnach, que fue una de las teologías más fructíferas e influyentes en la primera mitad del s. XX, como había dicho J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI. Desarrollando los textos de s. Pablo y de los Padres griegos, Zubiri, como Casel y Warnach, ahonda en la comprensión de la obra de Cristo y su permanente actualización en los misterios cristianos como el Bautismo y la Eucaristía. Su comprensión del cristianismo como divinización del hombre incita a una vivencia muy profunda, del misterio, expresada en los sacramentos de la fe y la vida cristiana. Estamos ante un escrito nuevo y muy sorprendente. Se sabía de la profundidad filosófica y teológica de Zubiri, pues: “*El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*”, había sido publicado en su conocida obra: *Naturaleza, Historia y Dios*, pero al desconocer todo el trasfondo de su relación con Casel, y la teología de la encarnación de Warnach, no se podía ver, con tanta claridad, esta gran profundidad de la comprensión de Zubiri de la teología del misterio cristiano. Siempre nos había llamado, muy especialmente, la atención la filosofía de la encarnación de Víctor Warnach, como también la de Urs von Balthasar en *Verbum Caro*, pero nunca habíamos ni imaginado esta relación con Zubiri. Así, surgían ideas y propuestas peregrinas, y, en según qué autores, parecía que Cristo se habría encarnado sobre todo para quitarnos el pecado original, a bien para salvar nuestra “alma”, o para otras cosas más inútiles como “poner la nuera contra la suegra” y viceversa. Pero no, Cristo vino al mundo para darnos la vida divina: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10). O como dicen los Padres de la Iglesia, S. Ireneo, S. Agustín y otros: “Dios se hizo hombre para el que el hombre se hiciera Dios”. Estamos ante un escrito muy llamativo, que ayuda mucho a descubrir la profundidad divina de la

vida cristiana, por eso hay que felicitar a su autora-introductora y a la editorial Herder que, una vez más, nos ofrece de su rico tesoro cosas antiguas y nuevas.– D. NATAL.

SCOLA, Angelo, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología* (Compendios de Estudios Teológicos 30), EDICEP, Valencia 2008, 13'5 x 21, 387 pp.

El cardenal Scola es el actual Patriarca de Venecia, desde 2002, pero anteriormente ha sido profesor de teología en Roma, como doctor en filosofía y en teología que es, además de haber publicado varios libros sobre temas de antropología teológica y sobre los sacramentos del matrimonio y de la eucaristía. Así que nadie mejor que él para hablarnos de la Iglesia, pues no sólo acumula experiencia teórica y pastoral, más o menos como tantos otros, sino que además incluye experiencia jerárquica, sólo al alcance de pocos. En el título ya nos presenta una orientación del contenido del libro. Quiere hablar sobre quién, más que sobre qué es la Iglesia. Personificar para amar, nadie ama una fría institución, ya Pablo recurría a ello hablando de la Esposa de Cristo o del Cuerpo de Cristo y desde siempre los estadistas peroran sobre la patria más que sobre el Estado. Y el subtítulo describe el método que va a seguir, la Iglesia como composición humana para la sociedad y representación de la revelación divina para la salvación, la mediación de la Iglesia para llevar la Palabra al hombre de cada época. Muchos libros de las notas, incluso con texto, son citados en italiano aunque tengan traducción española, carencia achacable a cierta pereza editorial.

Divide los distintos capítulos en tres partes. La primera presenta los temas transversales de la eclesiología, los que a su juicio deben recorrer todo el tratado de una u otra manera: estos son la acomodación y orientación de la propia fe al mundo de hoy, como pretendió la *Gaudium et spes*; la perspectiva ecuménica, menudo chiste ser símbolo de unidad estando minuciosamente desunido; la apertura al diálogo interreligioso, tan candente como imprescindible deber eclesial; todo ello enmarcado la dimensión mariana de la Iglesia, o de santidad ejemplar, y en la dimensión petrina o de dirección pastoral, ambos componiendo una eclesiología al tiempo jerárquica y de comunión. La segunda parte aglutina las tres cuestiones centrales de la naturaleza eclesial: la Iglesia como misterio y sacramento, su conciencia de instrumentalidad divina, su ser algo más que mera sociedad humana; la Iglesia como comunión de fe, articulando lo local y lo universal, lo normativo y lo espiritual; y la Iglesia como misión, su tarea de abarcar el espacio y el tiempo del mundo, la obligación propia y el respeto ajeno. Y la tercera repasa las estructuras del funcionamiento eclesial: la parroquia y los nuevos movimientos, que no deja de ser una corona con espinas; la conexión episcopado y presbiterado para la buena dirección de la Iglesia local y concreta; y la vivencia de la fe cristiana en cuanto miembro de la Iglesia, esto es, testimonio, catequética y sinodalidad. Cada tema y página revela a través de sus notas un exhaustivo conocimiento de autores (menda incluido), rematando la faena con una amplia bibliografía, índice de personas y de conceptos.– T. MARCOS.

MARCHETTO, Agostino, *El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, EDICEP, Valencia 2008, 16'5 x 23'5, 444 pp.

El autor es obispo y secretario del Pontificio Consejo de Pastoral para Emigrantes, y anteriormente ha sido nuncio en varios países. Conoce pues bien los entresijos eclesiales prácticos, pero además es estudioso, está al día de los libros de teología, particularmente de

eclesiología, y sobre ello ha confeccionado el presente estudio. Lo que pasa es que es un libro un tanto raro. El tema va sobre el Vaticano II, con lo que podría esperarse una evaluación de su cumplimiento y perspectivas de futuro. El subtítulo, *contrapunto para su historia*, nos quiere indicar que su visión va a ser algo crítica y distinta a la mayoritaria. Piensa que se le ha dado una interpretación demasiado renovadora, de abusivos desarrollos, que ha generado confusión y desorden intraeclesiales. Nada que alegar, por supuesto. Simplemente se espera la exposición de los hechos y argumentos que vayan demostrando sus tesis, y las posibles mejoras o soluciones que desde ahí puedan darse. Pero esto es lo que falta. Los libros suelen estructurarse en capítulos y secciones, y así procede el presente, que los concentra ordenadamente desde la preparación conciliar, el desarrollo del concilio, las cuestiones conflictivas y las diversas interpretaciones conciliares, particularmente recuerdos de los testigos, Padres conciliares y teólogos peritos. La sorpresa viene al comprobar que las secciones de los capítulos se componen como recensiones de libros: libros sobre la historia de los concilios, sobre el concilio Vaticano II, sobre la recepción posconciliar y sobre los diarios de los susodichos testigos, como Siri, Chenu, Bea, Ratzinger, Congar y otros. Pareciera un nuevo género literario, un libro construido sobre los comentarios del autor a otros libros que versan sobre un determinado tema. El problema es que así surge un libro antitético o reaccionario, donde propone poco y contrapone mucho, no construye la propia postura sino que sólo desarma el andamiaje de los demás. Es muy reticente con los historiadores, como Alberigo o Schatz, pero es precisamente donde menos se puede ser crítico, si se dice que los primeros concilios ecuménicos fueron imperiales no es que se esté rebajando la figura papal, es que fueron convocados por el emperador y las cosas son como son. Finaliza el libro con índices sobre la publicación original de sus recensiones y sobre los nombres de personas y lugares.– T. MARCOS.

BORDEYNE, Philippe et MORRILL, Bruce T., dir., *Les sacraments révélation de l'humanité de Dieu* (= *Cogitatio Fidei* 263), Les éditions du Cerf, Paris 2008, 21,5 x 13,5, 299 pp.

Es un volumen de homenaje a Louis-Marie Chauvet, uno de los más grandes especialistas contemporáneos en teología sacramental. Un trabajo que va a ser de referencia obligada en el futuro y en el que participa un plantel de estudiosos francófonos y anglófonos. Por ello, la obra ha aparecido simultáneamente en ambas lenguas. La versión inglesa ofrece al final una bibliografía del autor. Por razones que se nos escapan se ha omitido en la edición que comentamos.

En la Introducción los directores de la publicación nos presentan una semblanza (P. Bordeyne) y la reseña de la obra de Chauvet (B.T. Morrill). Luego se repasa su pensamiento en seis apartados. Los dos caps. de la primera parte, "Teología fundamental y sacramental", sirven para iniciar al lector en el método y la finalidad del libro. L. Boeve y P. Prétot nos muestran cómo proseguir en la senda marcada por Chauvet en el contexto de la práctica actual de la fe cristiana. El primero descubre cómo la crítica heideggeriana a la Metafísica se convierte en la opción hermenéutica del autor. También P. Prétot reconoce el mérito de Chauvet al privilegiar la particularidad como centro de la teología sacramental. Según él, lo verdaderamente novedoso de su aportación reside en haber cruzado el Rubicón metodológico que conduce de una sacramentología "en general" hacia la particularidad litúrgico-sacramental. En efecto, los ritos, en su particular contingencia, son el *locus theologicus* desde el que Chauvet ha repensado la eficacia de los sacramentos, rompiendo con un escolasticismo cosificador que se había separado de la concreta "corporalidad" de la celebración. En esto Chauvet es fiel heredero del movimiento litúrgico. En la segunda

parte, "Escritura y Sacramentos", D. Power muestra como la asamblea litúrgica es, para el autor, el espacio donde el Espíritu vivifica la Palabra en la comunión del Cuerpo de Cristo. A. Bimerle completa la exposición de Power, señalando que la renovación experimentada por la teología sacramental y litúrgica del catolicismo romano de la mano de Chauvet es en buena medida deudora de su dominio de las fuentes cristianas primitivas. Los dos autores de la sección titulada "Eclesiología, Pastoral y Ecumenismo" (P. Barras y G. Lathrop) afrontan, respectivamente, los efectos de la contribución del autor en la práctica pastoral del catolicismo francés y en el ámbito interconfesional. En el apartado siguiente, "Liturgia y Moral", el moralista Bordeyne y el liturgista Morrill, subrayan la estrecha vinculación de ambas disciplinas en el pensamiento de Chauvet: ha sabido situar la liturgia en el horizonte de la ética y rescatar lo ritual para la teología moral. Pero seguramente es en diálogo con las ciencias humanas, y en particular con la antropología y la filosofía del lenguaje, donde descansa la aportación más original del proyecto teológico de Chauvet. Su antropología teológica del símbolo y su concepción de la eficacia performativa de los sacramentos –fuertemente contestada por los sectores tradicionalistas más rancios– han revolucionado el tratado *De Sacramentis*. Es el foco de atención de los cuatro últimos capítulos (J.-L. Souletie, N. Mitchell, E. Clauteaux y J.M. Kubicki). "Lo más espiritual se ha unido a lo más corporal". Dios mismo en el misterio de su autocomunicación adviene realmente "*au risque du corps*" en el sacramento.– R. SALA.

MIGUEL, José María de (ed), *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, Universidad Pontificia, Salamanca 2008, 17 x 23'5, 238 pp.

El seminario diocesano de León, san Froilán, ha cumplido 400 años. Fue erigido justamente tras el concilio de Trento, que pedía a los obispos establecer en sus diócesis escuelas, semilleros para una buena formación de futuros sacerdotes y así reformar correctamente la Iglesia. Una equilibrada provisión conciliar en la agria y tormentosa época de la trepidación protestante. Para celebrar el evento como se merece, se encargó a la universidad pontificia de Salamanca la organización de unas jornadas teológicas, que corresponderán a las que ella sostiene anualmente, llegados ya al número XL, eligiéndose el tema del ministerio sacerdotal y desarrollándose en la casa de espiritualidad de la colegiata de san Isidoro, el 24-26 de septiembre de 2007. El presente volumen son las actas de dichas jornadas. Las palabras de acogida corresponden a D. Julián López, obispo de León, la conferencia inaugural a D. Carlos Osoro, arzobispo de Oviedo, y la de clausura a D. José da Cruz, patriarca de Lisboa. Las ponencias corresponden mayormente a distinguidos profesores de la facultad teológica de Salamanca (José Román Flecha, Jacinto Núñez, Santiago del Cura, Dionisio Borobio, José María de Miguel), y están insertados profesores de otros centros como León (Constantino Robles, Gonzalo Flórez) o Valladolid (Aurelio García). Hay temas históricos, uno referido a la andadura cuadriseccular del seminario de León, y otro a la figura de san Juan de Ávila, patrono de los sacerdotes españoles. Y luego desfilan con orden militar y obstinación espectral los temas del sacerdocio que nos envuelven y persiguen desde el Vaticano II, por lo visto buscando todavía una solución. Cuestiones pastorales, como la conveniencia de la presidencia litúrgica sacerdotal en vez de ser dejada a un albur carismático y fluctuante; y la identidad y testimonio del sacerdote en la actualidad, es decir, el sacerdocio buscándose a sí mismo. Y cuestiones teológicas, como el ministerio apostólico en Pablo, el pionero organizador de los ministerios eclesiales; la novedad ministerial del cristianismo, basada en Jesucristo y rompedora respecto del sacerdocio antiguo; el ministerio presbiteral y los ministerios laicales, dicho de otro modo, el sacerdocio común y

el sacerdocio ordenado; y el ministerio presbiteral en el diálogo ecuménico, seguramente la piedra angular para un auténtico avance hacia la unidad cristiana. Entre ellos danzan parejas como *in persona Christi* o *in persona Ecclesiae*, sacerdocio o presbiterado, ministerio o carisma, orden o jurisdicción. Así que se trata de un volumen preciso y preciado para la teología actual. Se echa sólo en falta un índice temático y onomástico, más conveniente en una obra de colaboraciones como ésta.– T. MARCOS.

BINGEMER, Maria Clara, *¿Un rostro para Dios?* (= Pensar y creer 13), trd. J.F. Domínguez García, San Pablo 2008, 22 x 14, 231 pp.

Existe una relación dialéctica entre la experiencia, la praxis y el conocimiento de Dios. El rostro del Dios revelado en Jesucristo se vislumbra cuando se integran esos tres polos. Entonces se puede articular un discurso humano sobre el Dios cristiano que resulte hoy significativo para la mayoría de la gente. Un discurso que, teniendo siempre como referente la Sagrada Escritura, nos comunica a un Dios que habla y sabe escuchar, que ama con pasión y es pacientemente fiel, que es vulnerable y compasivo. La fe de la Iglesia nos presenta al único Dios como comunión trinitaria de amor: Padre con entrañas maternas, Hijo con corazón obediente y Espíritu que habita en nosotros. Después de Auschwitz, J. Moltmann nos ha hablado de un Dios crucificado y E. Jünger, de un Dios misterio del mundo. Después del 11-S hay que seguir hablando del Dios de la paz, de un Dios desarmado que camina al ritmo de la vida y que “se mete” en política, “como Dios manda”, cuando se trata de la causa de la persona humana (del hombre y de la mujer) y de la defensa de su dignidad. No todos los capítulos son inéditos. La autora de la obra reconoce que bebe directamente de dos publicaciones anteriores en colaboración con Vitor Feller –que curiosamente no aparecen reseñadas después en la bibliografía–. Cada capítulo es introducido por un poema de B. González Buelta. Felicitamos a la autora del libro, brasileña, madre de familia y doctora en teología, por la frescura de esta sugerente presentación de la concepción cristiana de Dios.– R. SALA.

BÉJAR, Serafín, *Dios en Jesús. Evangelizando imágenes falsas de Dios. Ensayo de cristología* (= Pensar y creer 11), San Pablo, Madrid 2008, 14 x 22, 223 pp.

Este ensayo de cristología viene precedido de buena fama por haber sido galardonado con el Premio “Profesor Juan Guillén” que otorga el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, para favorecer la reflexión teológica y fomentar la actividad investigadora. Dentro de sus páginas reflexiona sobre el problema de la cristología contemporánea, punto donde va a caminar en el transcurso de su exposición: el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Apoyándose en obras de calidad reconocida, como *Un juicio marginal* de J. Meier, nos recuerda que la intencionalidad de los evangelios es devolvernos una realidad que sólo es accesible con los ojos de la fe. Es claro que el verdadero rostro de Dios sólo puede ser reconocido en Jesús de Nazaret y que el cristianismo, a la luz de esos códigos, aparece como todo lo contrario de una antropología encubierta. Son cinco capítulos muy bien ensamblados que pueden servir como texto introductorio para aquellos que luego deseen profundizar más en el tema.– A. LOZÁN.

FISCHER, Helmut, *Musste Jesus für uns sterben? Deutungen des Todes Jesu*, TVZ, Zürich 2008, 17 x 11,5, 78 pp.

Esta pequeña publicación ofrece una breve explicación del valor salvífico de la muerte de Jesús. Combina con acierto el rigor teológico a la hora de desentrañar el significado de la muerte de Jesús según la fe de la Iglesia y una lectura de fácil comprensión para un público no especializado. De hecho se propone como un material de trabajo destinado a párrocos, profesores de religión y grupos de fe. ¿Qué queremos decir cuando confesamos que Cristo ha muerto “por nosotros” o “por nuestros pecados”? El autor articula su exposición en respuesta a cuatro cuestiones centrales: ¿Qué sabemos históricamente de la muerte de Jesús?, ¿Cómo reaccionaron sus discípulos?, ¿Cómo se interpretó a la luz de la Pascua? y ¿Qué valor tienen esas interpretaciones? Las dos primeras preguntas abordan los temas de la soteriología implícita. La tercera, algunas de las categorías del lenguaje soteriológico del NT (Siervo de Dios, Sacrificio Propiciatorio, Rescate). Y la última contiene una síntesis de los desarrollos histórico-teológicos de la cuestión (tradiciones griega y latina, teoría anselmiana) y unas consideraciones sistemáticas finales.–R. SALA.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *En la entraña de la Mariología. María de Nazaret en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 21 x 15, 420 pp.

La bibliografía sobre la teología y espiritualidad mariana es abundantísima, por lo que no es fácil sorprender con nuevas ideas y propuestas. De todos modos, la presente obra se sale de la norma rutinaria que suele ser repetitiva en las reflexiones y planteamientos y –permaneciendo dentro de la ortodoxia–, es fresca, ágil e innovadora.

Es fruto de largos años de docencia de su autor, por lo que tiene un carácter didáctico muy apreciable, que la hace fácilmente comprensible. El Dr. Montes Peral se sitúa en la perspectiva del Vaticano II al presentar a María “En el Misterio de Cristo y de la Iglesia” y, siguiendo la recomendación del Concilio (LG 67) trata de abstenerse tanto de las falsas exageraciones, como de la excesiva mezquindad al tratar la singular dignidad de la Madre de Dios.

En la introducción se nos presentan los aspectos fundamentales de la mariología, en el contexto de la teología sistemática y se hace un breve comentario a la mariología del Vaticano II. El núcleo de la obra se centra en la Sagrada Escritura, por lo que puede considerarse como una “Mariología Bíblica”. En una primera parte se estudia la mariología del Primer Testamento y, de modo particular, los textos de Gen 3,15, e Is 7,14. La segunda parte – más amplia y detallada– estudia la Mariología del Segundo Testamento: relatos de la Infancia de Jesús según Mateo y Lucas; María en el evangelio de Marcos, María en Juan y el Apocalipsis; la Mariología incipiente de Pablo; la Madre de Jesús en los Hechos de los Apóstoles. Se concluye situando a María al lado de Cristo en la Historia de la Salvación y destacando su carácter de mujer por antonomasia, de mujer judía y de madre.

Considero este estudio muy útil tanto para los estudiantes de teología, sacerdotes y religiosos, como para todos aquellos cristianos que deseen profundizar su fe en María Madre de Dios y madre nuestra.– B. SIERRA DE LA CALLE.

MATTHIAE, Gisela - JOST, Renate - JANSSEN, Claudia - MEHLHORN, Annette - RÖCKEMANN, Antje (Hg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 17 x 25, 405 pp.

El título del presente volumen es muy significativo: trata del éxito de la teología feminista en todos los ámbitos eclesiales de nuestro tiempo. Por supuesto, el contenido también lo es: va repasando en diversas partes y secciones la creciente presencia de la mujer en cargos eclesiásticos, organismos parroquiales e instituciones de enseñanza, particularmente facultades teológicas. Para empezar, el prólogo está escrito por una obispa (? , los católicos tenemos poca experiencia). E igualmente lo es la formalidad: está confeccionado por artículos de sólo mujeres, presentes en diversos arcos de la actividad religiosa, catedráticas de universidad, párrocas y pastoras, consejeras diocesanas y parroquiales de la esfera germanoparlante. Ni que decir tiene que la mayoría de las autoras son protestantes, pero también hay algunas católicas, judías y musulmanas, no dejando de ser curiosa la singularidad que conjunta a las tres últimas. Los capítulos van analizando así la creciente presencia mujeril en la actividad de la Iglesia. Hay que remarcar lo de actividad, porque se fijan sobre todo en los aspectos prácticos de esta presencia. No es que ignoren el lado teórico que justifica este movimiento, sino que lo dan por evidente y pasan directamente a resaltar los logros fácticos. No cabe duda de que tienen toda la razón del mundo. Desde los años 70 el feminismo es un concepto socialmente asimilado, un afianzado signo de los tiempos, pero le sigue faltando una mayor y mejor traducción práctica: todavía se habla de paridad de sueldos y trabajos, de cuotas porcentuales en ministerios y cargos ejecutivos. Pues mucho mayor es el desnivel si nos trasladamos a la Iglesia cristiana: la fe para la que en Cristo no hay hombre ni mujer todavía mantiene discriminaciones en su interior institucional. Por eso recalcan que no hay que bajar la guardia: aunque han conseguido mucho, queda todavía mucho margen por cubrir. Siguen insistiendo en lo lingüístico, para ellas todo un símbolo. Ya no se conforman con que se diga vascos y vascas, ahora quieren que sea vascas y vascos. Es una exageración, sí, pero es el único modo de rellenar el foso de la desigualdad. Parafraseando a Hegel, si no hay una antítesis contra la tesis, mal se llegará a la síntesis.– T. MARCOS.

DERMIENCE, Alice, *La 'Question féminine' et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique* (= Dieux, Hommes et Religions 11), Peter Lang, Bruxelles 2008, 15 x 22, 207 pp.

Se trata de una buena síntesis de la corriente actual de la teología feminista, o como ella prefiere decir, de la “cuestión femenina” en la Iglesia. La autora es profesora de clásicas en la universidad de Lovaina, doctora en ciencias religiosas y ha impartido clases y colaborado en revistas teológicas. El estudio que nos presenta lo estructura del modo clásico en teología en tres partes: bíblica, histórica y sistemática. Los capítulos de la primera parte siguen las referencias neotestamentarias a la mujer de modo cronológico: primero la tradición paulina, en la que protesta contra el pretendido antifeminismo de Pablo, si bien lo concede en las cartas déutero-paulinas y pastorales; luego la tradición evangélica, repasando las perícopas comunes y particulares de Mc, Mt y Jn; y aparte el evangelio de Lucas, pues para la autora hay cierto realce *feminista* en pasajes propios y en su teología de los *pobres* y oprimidos. Como curiosidad, justifica el mandato paulino de que las mujeres se callen en la Iglesia (1Cor 14,34) porque sus cuchicheos constantes desconcentraban a la asamblea, “como sucede en Italia o España” (p. 24), toma ya. La segunda parte no quiere un repaso exhaustivo de la historia, sino de sus hitos, centrando sus capítulos en la Iglesia primitiva,

donde hubo mujeres apóstoles, profetisas y diaconisas; en la Iglesia actual, esto es, la difícil acomodación del Magisterio católico al movimiento de emancipación femenina, sólo reconocido con el Vaticano II; los documentos magisteriales del papa Juan Pablo II, sobre todo el cierre a la ordenación de la mujer con la *Ordinatio sacerdotalis*; y la comparación con las otras confesiones cristianas, en que la catolicidad parece fluctuar en bandazos entre el aperturismo protestante y el inmovilismo ortodoxo. Finalmente, los capítulos de la tercera parte revisan la evolución de la teología de la mujer, esto es, su creciente aprecio en el pensamiento cristiano; la teología feminista, nacida en la segunda mitad del siglo XX y diversificada en lugares, posturas y radicalidades; y la cuestión de Dios, que para la teología feminista es la cuestión de las cuestiones, pues quiere combatir la imagen de un Dios patriarcal y autoritario en las metáforas lingüísticas de Rey, Padre, Todopoderoso. Revela desinformación al decir que los seminaristas de hoy siguen siendo formados en el tomismo (p. 126), supongo que les intuye cierto machismo. Por lo demás, un buen repaso de una cuestión que es un signo de los tiempos y que, como dice al final del libro, puede comprometer la credibilidad de la Iglesia en su pretendida actualización.— T. MARCOS.

Moral - Pastoral - Liturgia

MAURI, Margarita, *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005, 20 x 13,5, 153 pp.

Margarita Mauri trata de esclarecer la posibilidad del conocimiento moral, cuestión íntimamente ligada a la del fundamento de la moralidad. En un mundo en que el relativismo ha impuesto sobre amplios sectores de la sociedad y, en especial, sobre los gobernantes, la convicción de que los valores morales son a lo más expresión de determinadas condiciones culturales y de estados de opinión forzosamente pasajeros y cambiantes, sin que ningún criterio objetivo permita afirmar la superioridad de unos u otros, obras como esta tienen el mérito de hacernos reflexionar sobre la fragilidad ética de nuestras modernas sociedades democráticas. Se centra la autora en la exposición de dos corrientes de pensamiento que han buscado fuera de la razón las bases del conocimiento moral: de un lado los empiristas que, como Shaftesbury, Hutcheson, Hume o Smith, han defendido la existencia de un sentido moral, que nos capacita para apreciar la bondad o maldad de los actos y que, supuesta una inclinación natural al bien, nos permite establecer criterios para juzgar preferibles las acciones virtuosas; y de otro, axiólogos como Brentano y Scheler para quienes es la intuición la facultad que da acceso al mundo de los valores. Frente a ambas posiciones que, en definitiva, niegan la existencia de valores ontológicos, al terminar de una u otra manera radicando estos en la impresión que los objetos producen en el sujeto, retoma Margarita Mauri la tradición escolástica de la *sindéresis* y afirma con esta que los valores son accesibles a la razón.— F. J. BERNAD MORALES.

LLADÓ ARBURÚA, Marta, *Los fundamentos de Derecho natural*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano (= Serie Mayor 47), Espigas, Murcia 2007, 24 x 17, 235 pp.

“La teoría jurídico-política de Guillermo de Ockham” sería un subtítulo adecuado que falta a esta obra, porque en ella se estudia la concepción del Derecho natural y la teoría

política que se desprenden del pensamiento de ese autor medieval. Son las dos partes del presente trabajo. Desde una óptica iusnaturalista de inspiración cristiana, Ockham revolucionó la filosofía del derecho y fue un precursor de la concepción moderna de los derechos humanos. El descubrió que hay una serie de libertades fundamentales que corresponden a cada persona por el hecho de serlo, antes e independientemente de que reciban un reconocimiento por el legislador en los ordenamientos jurídico positivos. La autora defiende la tesis de que tanto la filosofía y la teología ockhamista, como su pensamiento jurídico-político se fundan en el principio común de “libertad evangélica”. Se trata de la libertad en estado puro, es decir, de una libertad no utilitarista, basada en la gratuidad. En el plano jurídico ese principio se manifiesta en una cerrada defensa del concepto de libertades naturales. En el político, contra el racionalismo de la teoría tomista, el nominalismo de Ockham pretende evitar que se establezca a priori una justificación racional de todos los comportamientos socio-políticos. El principio de libertad evangélica inaugura también una nueva metodología científica frente al método deductivo de la escolástica tomista. Así, la teoría política de Marsilio de Padua parte de la consideración de la naturaleza de los estados y de los reinos en general para buscar luego la solución del problema de las relaciones Iglesia-Estado. Ockham, en cambio, toma como punto de partida la libertad de conciencia y de investigación filosófica del individuo contra el absolutismo papal. Al papado no le corresponde la *plenitudo potestatis* ni en lo espiritual ni en lo político. Y de forma inductiva va construyendo progresivamente los principios políticos que deben regir la sociedad. La autonomía del Derecho natural es la traducción jurídica de la libertad evangélica. Las conclusiones del trabajo son enumeradas en 13 puntos. El libro concluye con la bibliografía clasificada, por cierto, según un criterio metodológico innecesariamente complicado.– R. SALA.

GROCHOLEWSKI, Zenón, Card., *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*. A cura di L. Cirillo, Consult Editrice, Roma 2008, 21 x 15, 71 pp.

Esta Conferencia dictada en el XXIº Congreso Nacional de Juristas Católicos, celebrado en París el 19-11-2005, fue publicada en las Actas del mismo por P. Téqui Éditeur, Paris 2006, 37-66. Luego ampliada, fue pronunciada y publicada en Argentina, y, finalmente, ofrecida en la Pontificia Universidad de Santa Cruz de Roma el 12.12.2007, se publicará en la revista *Ius Ecclesiae* 20(2008). Esta edición, que ahora presentamos, tiene en cuenta el discurso de Benedicto XVI en la ONU el 18-4-2008. Aquí, se trata del tema de la ley natural y su repercusión en el mundo actual. Se comienza por exponer que la ley natural puede ser un medio fundamental hoy para el diálogo intercultural, pues forma parte de la inclinación del hombre hacia la verdad y el bien, escrita por Dios en el corazón humano. Juan Pablo IIº pensaba que podía ser un lugar importante de encuentro y de valores compartidos. Benedicto XVI exhorta a buscar en la ley natural la verdad del hombre. Luego, se plantea el problema del pensamiento débil actual y la alergia metafísica. Por eso, la Iglesia se siente hoy un tanto sola en la defensa de la ley natural. Pues, sin una base metafísica y religiosa es fácil caer en el constructivismo moral del simple consenso social o en un naturalismo empirista que prescinde de la razón creadora, fuente de la moral natural. Entonces, se olvida que la ley natural es previa a todo consenso *Constitucional*, como ya había subrayado, hace años, el mismo cardenal Ratzinger. De hecho, el Creador manifiesta al hombre, la ley natural en su Naturaleza y en la Revelación. Los Padres de la Iglesia hablan de “derecho de la naturaleza”, de “disciplina natural”, de “vitae ratio” o de “humanitatis ratio”. Para s. Ambrosio es una revelación natural, y s. Agustín dice que la *ley eterna* se refleja naturalmente en el hombre, impresa por Dios. Sto. Tomás de Aquino dice que la ley natural es “la

participación de la ley eterna en la criatura racional”(p.23). En Europa, la ley natural ha sido reafirmada frente al protestantismo, y en América como base de defensa de los derechos humanos. La filosofía griega y su teoría del Logos apoya la idea cristiana de una ley indeleble como en Antígona. En Roma, Cicerón habla de una ley conforme a la naturaleza y a la recta razón presente en todos los hombres de forma inmutable y eterna (p.25). Así, la “recta razón” es la base fundamental de convergencia y acuerdo. En *Fides et Ratio*, J. Pablo II^o volvió insistir en la necesidad de redescubrir la ley natural. Y, bien puede afirmarse que la *Veritatis Splendor* es la carta Magna de la Iglesia sobre la ley natural. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, dice que el hombre participa de la sabiduría y la bondad del Creador por la ley natural, divina y humana, pues viene de Dios y está inscrita en el hombre. Y, es un imperativo racional de luz como ya dijo Pascal. Así, la ley natural es universal, inmutable y cognoscible por todos. Esta ley natural queda iluminada, en el Decálogo, por la revelación. Ahora bien, no hay que olvidar que la naturaleza humana aquí no es pura física sino naturaleza racional. La Iglesia “madre y maestra de todos los pueblos” y “experta en humanidad” (Pablo VI), fiel a su Magisterio divino, presenta a todos las exigencias completas de la ley natural y las actualiza para todos los hombres de buena voluntad, creyentes o no. Así, Pío XII, hablaba de un orden social, fundado en el derecho natural, conforme a la dignidad humana, concretado en una sana democracia, capaz de respetar el derecho a la libertad, la paz y los bienes materiales de todos (p.43). La ley natural, es la ley de Dios, escrita en el corazón del hombre, conocida por la razón y enseñada por la Iglesia. La ruptura de estos principios, como el derecho a la vida, dañaría gravemente el sistema democrático, según J. Pablo II^o. Tampoco hay que confundir lo ético con lo científicamente posible, como no es moral el robo o el asesinato porque se pueda hacer bien. De ahí, la gran importancia de la responsabilidad de los científicos en la investigación y aplicación de los inventos. Lo mismo debe decirse del respeto a los derechos de la familia. Con motivo del 60^o aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, el Papa Benedicto XVI, volvió a insistir en la importancia de la ley natural, en la ONU. Eso mismo ha hecho la *Congregación de la Fe* respecto al tema del matrimonio y la orientación sexual. Se insiste en que la Iglesia respeta la ley natural y se advierte de los peligros del relativismo ético y la confusión del bien y el mal, pues se ha difundido un relativismo cultural que olvida la ley moral. Sto. Tomás subraya la necesidad de basar las leyes civiles en la ley moral natural, porque sino, estas no serían ni “actus rationis” ni “ad bonum commune” ni leyes. Según, Benedicto XVI, el respeto a los derechos naturales humanos es un baluarte frente al arbitrariedad del poder y la manipulación humana. Así, la ley natural es fundamental en la formación de la conciencia y su desarrollo humano y religioso, en la verdad y en el bien. Finalmente, insistir en defender los derechos humanos y negar la ley natural es una contradicción. El individualismo absoluto niega la ley natural y los derechos del otro. Así, la ley natural no es un invento de la Iglesia sino un reto para el hombre actual como dicen los Papas. Este es el *humanismo cristiano*, un servicio desinteresado al hombre y al bien común. Así, se pide una mayor sensibilidad a los estudiosos para que trabajen por una gran conciencia del valor inalienable de la *lex naturalis* para el progreso de las personas y los pueblos (Benedicto XVI, 12.2.2007). El Cardenal Grochowski es Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, gran experto en Derecho y miembro los más importantes Organismos Pontificios, y profesor de la Gregoriana, del Laterano y del Estudio de la Rota. Para hacer alguna observación, a este magnífico tratado sobre la ley natural, se podría decir que, a veces, no se discute tanto la ley natural en sí, ya se la admita sin más o se la rechace sin más, cuanto su traslado al orden civil. Así, vemos que la Iglesia mantuvo el derecho de asilo mucho tiempo. No quiere decir que protegía a criminales, quizá pensaba que los jueces no son infalibles, y que, a veces, fallan mal y pueden matar inocentes como en

Daniel 13 o en *La caída* de Camus. Otras veces, no se discute ni habla sobre el mismo tema, aunque parezca lo contrario. Muchos, admiten la maldad del aborto pero distinguen entre embrión y feto, hace muy poco lo hizo R. Dahrendorf, un tema inútil para otros. Otros rechazan el castigo penal de ciertos hechos. La Iglesia tampoco encarcela al que se confiesa, por graves que sean sus faltas. Se pondría en juego el siempre sagrado secreto de la Confesión y, además, el sentido misericordioso de la pena frente a su sentido puramente vengativo. Benedicto XVI, en *Spe Salvi*, hace una excelente meditación del Juicio final en ese sentido. En otras ocasiones, no es fácil separar responsabilidad moral y civil, como en los abusos a menores, o en el caso del médico que debe tratar agresiones físicas. Algunos códigos civiles obligan a denunciar esos hechos. Pero, en todo caso, este libro es un excelente tratado, sobre la ley natural, que nos hará pensar mucho en los graves problemas morales de nuestro tiempo.– D. NATAL.

RODRÍGUEZ ARIAS, David, MOUTEL, Gregory y HERVÉ, Christian (eds.), *Ética y experimentación con seres humanos* (= *Ética aplicada* 14), Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 21 x 15, 185 pp.

La presente edición es una traducción revisada del libro *Recherche biomédicale et populations vulnérables*, publicado en 2006 en Éditions l'Harmattan (París). El trabajo plantea el problema moral de la investigación biomédica o experimentación con seres humanos. Y aunque reconocemos que la experimentación es moralmente necesaria, pues sin ella, nunca se habría obtenido los conocimientos que hoy permiten comprender y controlar los procesos patológicos y por lo tanto salvar vidas. Sin embargo, la experimentación con personas es necesariamente inmoral. Para llevarla a cabo, es preciso instrumentalizar a individuos concretos, es decir, tratarlos como medios para fines –la ciencia, la sociedad, el beneficio de la mayoría– que a menudo les son ajenos. Los sujetos sometidos a la investigación juegan, en cierto sentido, el papel de héroes morales por su sacrificio al bien común.

El libro consta de dos partes. La primera aborda los aspectos conceptuales, históricos y normativos de la investigación biomédica, y se discuten los fundamentos éticos de la experimentación con humanos –consentimiento informado, respeto, protección equidad–. En la segunda parte se aplican los principios anteriormente analizados a cinco casos específicos de vulnerabilidades, a cinco grupos de población cuya condición hace que estén particularmente expuestos a los abusos y riesgos que entraña la investigación biomédica: los enfermos mentales, los soldados y los presos, las poblaciones de los países en vías de desarrollo; los niños y los ancianos. Los investigadores deben demostrar que la experimentación es científicamente rigurosa, que es racional esperar un beneficio para los sujetos de la investigación y/o para determinado tipo de enfermos, y que no priva a ningún enfermo de un tratamiento reconocido como eficaz. Generalmente, un comité independiente juzga si se cumplen todas las condiciones precedentes y si vale la pena emprender el estudio. Cierra el libro un glosario de términos esenciales en éticas de la investigación biomédica.– J. ANTOLÍN.

McHUGH, P. Francis, *Catholic Social Thought. Renovating the Tradition. A Keyguide to Resources* (= *Annua Nuntia Lovaniensia LV*), Peeters, Leuven - Paris - Dudley, MA, 2008, 24 x 16, 393 pp.

El autor después de varios años estudiando el pensamiento social católico cree que dicho pensamiento debe estar basado en una teoría del conocimiento que esté enraizada en

la tradición del pasado, pero tiene que encontrar un lugar en el presente e incidir en el futuro. Aunque el primer objetivo del libro es una introducción para los estudiantes sobre el pensamiento social cristiano, al mismo tiempo quiere rehabilitar una tradición del pensamiento social en cuanto teoría. También intenta atraer a pensadores seculares para que exploren críticamente el pensamiento social, en diálogo con la razón moderna secular. El libro ofrece en forma de proposiciones el fundamento del pensamiento social cristiano, que ha sido argumentado más ampliamente en un libro reciente editado juntamente con otros autores *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* Como señala el subtítulo, el libro que presentamos, es una guía de recursos en el pensamiento social católico. La parte primera es un resumen en 24 apartados sobre lo distintivo, las fuerzas y debilidades del pensamiento social católico. Se presenta el sistema de pensamiento como una teoría, que tiene como fin el bien común, y sus principios fundacionales en la solidaridad, justicia y subsidiaridad. La parte segunda representa una investigación pedagógica en colegios universitarios, universidades, seminarios y otras instituciones educativas analizando sus programas de estudios sobre esta disciplina. La parte III es bibliografía de libros y artículos que cubren todo el espectro del pensamiento y enseñanza social católica. Esta parte ocupa la mayor parte del volumen y hace una descripción analítica de 500 libros y artículos, en 5 lenguas, sobre el pensamiento social católico. También hemos de reseñar dos apéndices sobre los Institutos y de las revistas sobre el pensamiento social católico. En definitiva, un buen libro para las bibliotecas y de referencia obligada para cualquier estudio sobre el pensamiento social cristiano.— J. ANTOLÍN.

Los Nuevos Escenarios del Desarrollo Humano. Un proyecto global. En el 40 aniversario de Populorum Progressio y en el 20 de Sollicitudo Rei Socialis. VI Seminario de la Doctrina Social de la Iglesia 2007. Instituto Social León XIII—Fundación Pablo VI, Madrid 2007.

El cuaderno sexto del Instituto Social León XIII se suma a la efemérides del 40 aniversario de la publicación de la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio* (1967). Encíclica que respondió brillantemente a la cuestión social del desarrollo en la sociedad moderna. Al mismo tiempo se preocupaba por los últimos de la sociedad: los más pobres; y se centró en el diálogo Norte-Sur como una de confrontaciones nunca superadas ni entonces ni ahora. Por ello durante el año 2007 se desarrolló un Seminario de Doctrina Social de la Iglesia programada en cinco sesiones mensuales contando con la participación de profesores y expertos de diversas universidades. En dicho seminario se abordan los nuevos escenarios del desarrollo y sus factores condicionantes. El estudio que da inicio al Seminario es de Ildelfonso Camacho sobre las encíclicas *PP* (1967) y *SRS* (1997) y el desarrollo de los pueblos. Además de hablar sobre el desarrollo en la sociedad moderna y la pregunta sobre la crisis de la civilización, se aportan datos de los pueblos de América Latina y África. El estudio también se adentra en cuestiones de finanzas, capital humano, “fuga de cerebros” del Tercer Mundo al mundo rico, y profundiza en la ideología y en la cultura del desarrollo actual, los centros de influencia y los movimientos globales que se están dando en un gran debate multilateral: movimientos antiglobalización, instituciones económicas internacionales, FMI...— J. ANTOLÍN.

PACIK, Rudolf - REDTENBACHER, Andreas, *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 1, Echter, Würzburg 2007, 22,5 x 14, 268 pp.

Con ocasión del aniversario del fallecimiento de uno de los padres del movimiento litúrgico, el canónigo austríaco Pius Parsch (1884-1954), en 2004 se fundó la Asociación Litúrgica de Klosterneuburg. Como las emblemáticas abadías benedictinas de Beuron y Maria Laach en Alemania, la canongía agustiniana de Klosterneuburg, próxima a Viena, fue el foco de la expansión del movimiento litúrgico por tierras austríacas durante la primera mitad del s. XX. Hoy sigue siendo un referente de la investigación litúrgica a través de las actividades de esa Asociación. Se ha convertido en una prestigiosa iniciativa de investigación, con la que colaboran estudiosos de la ciencia litúrgica que ejercen sus funciones docentes en diversos centros y facultades. El presente libro recopila una docena de trabajos en esta línea.

La publicación está dividida en dos partes con un Apéndice –que informa de eventos y actividades relacionadas con la Asociación–. La primera parte contiene ensayos sobre diversos temas dentro del campo de la teología litúrgica. R. Pacik (Salzburgo) y K.P. Dannecker (Trier) reflexionan sobre el significado y la función de dos espacios litúrgicos –el del ambón y el del presbiterio–. A. Redtenbacher (Trier), canónigo regular y co-editor del libro, trata sobre la relevancia de la Biblia en la Liturgia de la Iglesia. B.J. Groen (Graz), sobre la única eucaristía dominical y la pluriformidad de la comunidad. I. Baumgartner (Passau), sobre Liturgia y Caridad en diálogo con la primera encíclica de Benedicto XVI. Por último, A. Ehrensperger (Suiza) presenta un estudio sobre los libros litúrgicos primitivos de la iglesia occidental. En la segunda parte se exponen otros seis trabajos, en este caso de Pastoral litúrgica. Los dos estudios de E.J. Korrher (Graz) abordan cuestiones relacionadas con el servicio de la Palabra desde las claves postconciliares. La etnóloga H.M. Wolf (Viena) y de nuevo R. Pacik ofrecen un ensayo sobre el lenguaje festivo, simbólico y ritual. E. Czasch (Viena) ofrece algunas consideraciones litúrgicas sobre la práctica pastoral con los alejados. M. Stari OSR (Viena), sobre la pastoral de la primera comunión con chicos difíciles o conflictivos. Y finalmente, F. Fritz (Langenszendorf) presenta una experiencia pastoral de carácter local llamada “Semana Pius Parsch”.– R. SALA.

Filosofía

HEINZMANN, Richard, *Philosophie des Mittelalters*. Grundkurs Philosophie, Band 7, Kohlhammer, Stuttgart 2008, 3ª, 19x12, 323 pp.

La Filosofía Medieval es el resultado del encuentro del pensamiento Antiguo y el Cristianismo. Por una parte, se usan las teorías antiguas para desarrollar las verdades de la fe cristiana pero, por otra, las experiencias cristianas cuentan muy mucho en la asimilación crítica de la filosofía Antigua. La filosofía cristiana, se presenta, a sí misma, primero como la “*nova non philosophandi philosophia*”(PL 7,10 A), de Lactancio, pero luego ya como “la verdadera filosofía”, o como la filosofía única y definitiva, sin más. Pero, con el desarrollo del método científico, la ciencia y la fe se comienzan a chocar, y a ofrecer querencias y conflictos. El autor de esta obra recoge, muy bien, el patrimonio de mil años de pensamiento y meditación, entre el siglo V y el XV, en el que se fraguan los elementos fundamentales y las preguntas claves decidirán el futuro del pensamiento humano. R. Heinzmann es Ordinario

de Filosofía Cristiana y Presidente del instituto Grabmann, para la investigación de la Teología la Filosofía medieval, en la universidad de Munich, y nos presenta, con gran sabiduría, la filosofía Patrística y Medieval, con sus temas fundamentales y señas de identidad, con sus grandes autores y escuelas, como s. Justino, s. Agustín, s. Anselmo, el tomismo o el franciscanismo, así como el tránsito hacia el mundo moderno en autores como Ockham o Nicolás de Cusa. Todos los estudios se acompañan de una bibliografía muy apropiada.– D. NATAL.

CORETH, Emerich - SCHÖNDORF, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Grundkurs Philosophie, Band 8, Kohlhammer, Stuttgart 2008, 4ª, 19 x 12, 258 pp.

La filosofía de los siglos 17 y 18, sienta las bases del pensamiento actual. Comienza con la prueba de la verdad de nuestra conciencia e inicia el método científico de la razón autónoma moderna. Bajo esta norma crecen el racionalismo de Descartes y Spinoza, de Leibniz y Wolff así como el empirismo de Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Estas dos corrientes se funden en la Ilustración. Kant llena y sobrepasa, con creces, este período, con su crítica de la Razón pura y su peregrinación trascendental crea una nueva problemática que es el fundamento, sustancial, de las tendencias fundamentales del pensamiento moderno. Los autores conocen muy bien los temas y nos ofrecen un gran desarrollo de los mismos. Además, nos ofrecen excelentes estudios de Francisco Suárez, B. Pascal, el Ocasionalismo, de todas las claves de la Ilustración, en su versión francesa, inglesa y alemana, con el liberalismo, el deísmo, y la filosofía de la historia como sus elementos decisivos. También se estudian las escuelas post-kantianas: la de Marburgo, o Baden y la escuela de los valores de Lotze y Windelband. Una bibliografía muy adecuada acompaña todos y cada uno de los estudios.– D. NATAL.

FUNKEN, Michel (Hrg.), *Über Habermas*. Gespräche mit Zeitgenossen, Primus Verlag, WBG, Darmstadt 2008, 22x15, 192 pp.

Habermas es, sin duda, el filósofo alemán más influyente en nuestros días. Su teoría ha acompañado y, en cierto modo, configurado la historia actual de Alemania. Sus escritos son también como una pequeña historia de la ciencia y del pensamiento actual. El autor, de esta obra, no solamente nos introduce en la vida y el pensamiento de Habermas sino que ha preguntado a sus amigos y compañeros de camino así como a algunos de sus críticos y contradictores. J. Habermas ha sido y es un acontecimiento intelectual, comunicativo, televisivo, editorial, histórico, y muchas cosas más. Él ha escrito sobre la estructura de lo público, sobre conocimiento e interés, sobre la legitimación del capitalismo actual, la teoría de la acción comunicativa, sobre facticidad y valores, un diagnóstico de nuestro tiempo, sobre del socialismo democrático, sobre Europa, la modernidad y post-modernidad, sobre la dialéctica de la secularización y, también, de la filosofía en tiempos de terror, entre otros muchos temas. Al celebrar sus 80 años, este libro pretende dar cuenta y razón de lo que ha sido el fenómeno Habermas, en la cultura contemporánea, y qué ha significado su “patriotismo constitucional”, sus acusaciones a la “izquierda fascista”, su nueva teoría de la religión en un mundo “post-secular”, en diálogo con Ratzinger, etc. Para precisar todo esto, el autor entrevista a: R. Dahrendorf, sobre compañeros y críticos, a J. Fischer sobre la izquierda alemana, a A. Kluge sobre el pensador como navegante, a Honneth sobre la escuela de Frankfurt y cómo se hace un profesor, Thierse, Gysi y Schäuble sobre política, “socialismo democrático” y la CDU, a Langguth sobre el 68 y Habermas, a Essler sobre la filosofía científica y las

células rojas de izquierdas, a Bogdandy sobre Habermas y la filosofía del Derecho, a Huber sobre Habermas y el protestantismo, a G. Roth sobre el cerebro humano y la libertad, a Bolz sobre Habermas como educador de Alemania y Sandbothe que hace un balance de los fundamentos. Para terminar, el mismo Habermas escribe: “Yo soy viejo pero no beato”... Estamos ante una muy buena obra que echa una amplia mirada, asistida por sus contemporáneos, sobre Habermas y su significado en la cultura actual.– D. NATAL.

FERRERO CARRACEDO, Luis, *Razón Dramática y Pensamiento*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 24 x 12, 328 pp.

Esta obra, publicada por la Fundación Universitaria Española, es un homenaje a Ramiro Flórez de quien el autor fue un gran discípulo. Ambos compartieron temas y preocupaciones, dialogaron y discreparon, pero sobre todo vivieron una amistad y una filosofía de la vida. Este escrito recoge muchos temas, muy queridos a R. Flórez, pero L. Ferrero, como buen discípulo, va un paso más allá del maestro. Pues es un gran orgullo de los grandes maestros el tener discípulos con cabeza e idea propia. Así, la Iª., parte de esta obra, bajo el título: “TRAS LAS SENDAS PERDIDAS”. *Más allá del ser*, recoge algunos temas fundamentales de Heidegger desde el claro del bosque y el tañer del silencio, más allá de la luz y la palabra, entre la frontera y el entre, del ser y el ente, de lo humano y lo divino. Se examina también la obra de M. Blanchot y Lévinas, entre griegos y semitas, la palabra profética y el rostro que habla, la tragicomedia de lo infinito y el drama de la finitud. Y, se va más allá de las palabras y las cosas, en el análisis de la obra de M. Foucault y de G. Deleuze, una complicidad recóndita, un mundo entre dos mundos del ser y el poder. *Claves filosófica para una teoría de la historia en Gilles Deleuze* fue la tesis doctoral de L. Ferrero. En la IIª., parte de esta obra: LA EXPERIENCIA ESPAÑOLA DEL PENSAR. *La dramaticidad del alma española*, se estudia a Unamuno, Ortega y María Zambrano, temas muy familiares a R. Flórez que mantuvo buena amistad con sus familias. Los vuelve a repensar y actualizar L. Ferrero. Sobre Unamuno, entre el lago y la montaña, nos habla de una filosofía líquida y difusa, pero precursora de Heidegger, que nos muestra las entrañas de las cosas y del héroe singular, fruto de la pasión, con un devenir litigioso y una tradición abismática, un presente vivo y la dramatización como método o el concepto contra el concepto, todo ello abrazado por un experiencia fronteriza donde vivir es siempre “ser entre” y la verdad es una luz entre tinieblas. En Ortega, entre el yo y la circunstancia, se estudia el imperialismo de la luz, el nuevo arte de mirar las cosas, entre la alétheia y el apocalipsis, la metáfora y el enigma, el pensamiento en escorzo, la tarea del concepto y las naturalezas fronterizas. Se analiza el espejismo de la Mancha, el quien de qué es una vida, lo que Ortega no vio de los estoicos, la mirada reto-oblicua, la vida como drama, su alegato contra los místicos y el absoluto como acontecimiento. Se mira, también, al hombre como *Res dramática*, el afuera a las espaldas, y la huida del abismo. De María Zambrano, entre la filosofía y la poesía, se nos presenta el fondo semita sobre la luz griega, los rostros y las máscaras, la imposible filosofía española, los conceptos y las concepciones, la superioridad de la novela, el descenso a los infiernos, la sombra de Dios y la sombra de la nada, el delirio primordial y la palabra perdida, para terminar por pensar el acontecimiento. Estamos ante una obra de una gran actualidad, que empuja el pensamiento filosófico un poco más allá de los lugares comunes acostumbrados y que nos alimenta de la plenitud de la vida.– D. NATAL.

PALS, L. Daniel, *Ocho teorías sobre la religión*, trad. Roberto H. Bernet, Herder, Barcelona 2008, 21,5 x 14,5, 558 pp.

Presentamos la segunda edición revisada y ampliada de *Seven Theories of Religion*, obra no editada en español y publicada el año 1996. La presente edición aunque reproduce la secuencia principal de la discusión procura extender su alcance ofreciendo 1) una introducción revisada, 2) un nuevo capítulo sobre la obra del teórico social Max Weber, 3) otras revisiones relacionadas que colocan a Weber en el contexto de los análisis y comparaciones anteriores, y 4) una conclusión revisada y aumentada que hace un seguimiento de los modelos de la investigación reciente sobre el trasfondo de los enfoques clásicos tratados en los diferentes capítulos.

Los diversos capítulos consideran ocho de las más importantes teorías de la religión que se han formulado desde que la idea de una aproximación científica a la religión captó por primera vez en el siglo XIX la imaginación de los estudiosos serios. En cada uno de los casos, la teoría es presentada tratando primeramente la vida y el trasfondo de su representante más importante, considerando después sus ideas clave tal como se las presenta en ciertos textos, y, por último, observando sus características distintivas en comparación con otras teorías y tomando nota de las principales objeciones planteadas por sus críticos, finalmente se aporta una guía bibliográfica para ampliar la información.

Se han escogido ocho teorías que han ejercido una influencia determinante no sólo en la religión sino en toda la cultura intelectual del siglo XX. Los representantes que se han seleccionado son: 1) Tylor y Frazer, 2) Freud, 3) Durkheim, 4) Marx, 5) Max Weber, 6) Mircea Eliade, 7) Evans-Pritchard, y 8) Geertz. Otros importantes pensadores han quedado fuera del grupo, como Jung y Max Müller, el autor explica su ausencia. *Ocho teorías sobre la religión* constituye una magnífica aproximación a cómo algunos de los intelectuales más importantes del siglo XX han abordado preguntas como ¿Por qué los hombres creen en divinidades? ¿Por qué las creencias y las conductas llamadas “religiosas” impregnan tan profundamente las sociedades humanas?— J. ANTOLÍN.

Historia

Vidas de los santos Padres de Mérida. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez, Editorial Trotta, Madrid 2008, 23 x 14,5, 126 pp.

Las vidas de los santos Padres de Mérida, escrito del siglo séptimo, son un documento inestimable para conocer determinados aspectos de la España visigoda, aunque con límites en el tiempo (finales del siglo sexto), y en el espacio (básicamente la ciudad de Mérida). Son protagonistas principales los obispos de esa ciudad de la antigua Lusitania Paulo, Fidel y, sobre todo, Mazona; comparten protagonismo, ya secundario, otros personajes del ámbito monástico, o regio (en particular el rey Leovigildo en su empeño por favorecer al arrianismo). A otro nivel, el protagonismo principal corresponde a la célebre mártir de la ciudad, santa Eulalia.

La amplia introducción de I. Velázquez es una óptima presentación de la obra. El lector se informará de su importancia, de su autor, de su contenido y de sus ediciones y traducciones. En efecto, aunque es una obra localista, se abre a horizontes más amplios; es, sí, obra de un hagiógrafo, pero con vocación de historiador. Conoció dos redacciones, la primera de autor ignoto, hecha hacia el 633 o poco después, y la segunda, fruto una revisión

que debió realizarse en la década de los 70 del siglo séptimo, por un cierto Paulo, diácono de la Iglesia de Mérida. La obra en sí misma, como otras hagiográficas de la antigüedad tardía, trasluce conflictos sociales y políticos del momento por lo que puede leerse en perspectiva histórica y política; su objetivo es la edificación de los fieles e interpreta los acontecimientos históricos en clave de santidad y de intervención divina, por mediación de los santos. Los protagonistas principales aparecen como los típicos santos de las *vitae* hagiográficas occidentales: entre otros rasgos identificatorios, aparecen como los nuevos santos, sucesores de los mártires y los eremitas, que sintiéndose llamados a la vida retirada y de oración, la abandonan por una vida activa para cumplir con su papel de benefactores de las ciudades. Junto a ellos están los personajes secundarios caracterizados por su honradez, sencillez y devoción cristiana, y contra ellos otros personajes, ahora malvados, personificación de todos los vicios e incapaces de convertirse. En pocas palabras, un mosaico diversificado de personajes con la oportuna graduación entre ellos. Todo un conjunto de datos para los que el autor del escrito se esfuerza por dejar la impresión de veracidad. Un autor que bebe en múltiples fuentes, las más importantes de las cuales son los *Diálogos* de san Gregorio Magno, su verdadera *auctoritas*; la *Vita Desiderii* del Rey Sisebuto, aunque sólo para la *vita* de Msona, y la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo. Por último, la autora de la introducción describe y valora las distintas ediciones y traducciones. Para su traducción sigue la edición de A. Maya, aunque se separe de ella en algunos puntos, e introduzca algunas divisiones de la edición inglesa de Garvin.

La versión española va acompañada de dos series de notas, unas a pie de página, otras al final de cada uno de los cinco *opuscula* que componen la obra. Las primeras se limitan a señalar las fuentes, sean bíblicas o literarias, tanto si son citas propiamente, como si se trata sólo de alusiones o coincidencias. Las segundas, de variada extensión, son una mina de información, ya sea lingüística con referencia al latín de la obra y de la época, ya sea de crítica textual, ya sea de carácter histórico, biográfico, litúrgico, arquitectónico, prosopográfico, numismático, médico, etc. En definitiva, de cualquier dato que aparezca en el texto de la obra.

Si el valor de la obra editada da valor a la edición, este valor se ve acrecentado por el estudio hecho de la misma, aunque sea dentro de los estrechos límites de una introducción. Pero lamentamos que carezca de todo índice, salvo el general.— P. DE LUIS.

MERKT, Andreas (Ed.), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, 22,5 x 15, 416 pp.

El monacato no ha sido un fenómeno puramente religioso, sino que ha tenido amplias repercusiones sociales. En su introducción, el editor cita a P. Brown: “En la formación de la antigüedad tardía, los monjes han tenido un influjo más duradero que el de Constantino” y señala la paradoja de que, a la vez que crearon un “mundo opuesto” (*Gegenwelt*), influyeron en el mundo que ellos abandonaron.

Por otra parte, continúa el autor de la edición, reconstruir la historia global del monacato primitivo parece tarea imposible, una vez que en las fuentes literarias aparecen tan inseparablemente entrelazadas historia e historias que no es viable distinguir entre ficción y realidad. En consecuencia, a la presente colección de fuentes le asigna un objetivo más modesto: ofrecer una primera impresión de la variada literatura monástica antigua. Con vistas a este objetivo ofrece los textos que tienen especial relevancia en relación con el problema de la historia primitiva del monacato. Sólo que la selección de los mismos entraña no pequeña dificultad. Renunciando, por imposible de llevar a cabo, a la pretensión de ser

completo y plenamente representativo, ha fijado unos puntos de referencia. Las fuentes principales las toma del primer siglo de literatura específicamente monástica, esto es, entre el 350 y el 450. Sólo rara vez acude a fuentes posteriores y ello para mostrar líneas de desarrollo o para compensar la falta de testimonios anteriores en temas importantes.

En la selección del material tomado de las fuentes el criterio de mayor peso ha sido el de su influjo posterior, considerado desde una perspectiva occidental. Otros documentos aparecen, si es el caso, sólo marginalmente, aunque no falten textos orientales que sirven de sugestivo contrapunto al desarrollo occidental. Por otra parte, considerado el retroceso general en el conocimiento de las lenguas clásicas, los textos de las fuentes son ofrecidos en traducción alemana.

La obra, que consta de seis secciones, comienza con la prehistoria del monacato (evangelio y práctica del ascetismo en el entorno del cristianismo primitivo) y el trasfondo histórico o contexto social y espiritual que lo vio surgir. Acto seguido se ocupa de los orígenes del monacato, primero en oriente (Egipto, Asia Menor y Siria), luego en occidente (Galia y España, Italia, África [san Agustín] y Benito y Gregorio Magno ya como transición a la Edad media). A continuación se ofrecen las fuentes referidas primero a la vida exterior de los monjes (ingreso, formación, oración y culto divino, lectura, descanso, trabajo y nutrición) y, después, a lo interior, esto es, la espiritualidad monástica (fundamentos teológicos, los *Apotegmas* de los Padres, las *Instituciones* [l. V-XII] de Casiano y la Vida de san Benito, de Gregorio Magno). En su última sección aparecen las fuentes que ponen al monacato en contexto (Iglesia y teología, Estado y sociedad, cultura y formación).

En correspondencia con su objetivo, los textos de las fuentes son el principal valor de la obra. Aunque hablan por sí solos, van siempre precedidos de una utilísima introducción. El autor le asigna la función de establecer un nexo entre los diversos textos, a menudo dispares. Aunque él le da el valor de simple orientación, en realidad ofrecen una buena síntesis de la historia del monacato en los comienzos de su historia. Por ello, quien esté interesado en obtener una visión global, aunque no detallada, del monacato cristiano antiguo encontrará en este libro un instrumento adecuado.

La obra concluye con una bibliografía selecta correspondiente a las diversas secciones y apartados del libro y que ignora completamente la existente en lengua española.— P. DE LUIS.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca"*, Universidad Pontificia, Salamanca 2008, 15 x 21, 429 pp.

Comienza con una *Aproximación histórica al concepto de "Escuela de Salamanca"*, sigue la bibliografía y termina con los descriptores temáticos. Explica el contexto histórico que da sentido a esta Escuela de Salamanca, donde la teología era la disciplina fundamental. Estudia el nominalismo en Alcalá y en Salamanca. En 1526, Francisco de Vitoria, que venía de París, dejó las *Sentencias* de Pedro Lombardo y comenzó a explicar la *Summa* de santo Tomás. Permitía a sus alumnos que tomasen apuntes. En la práctica, los profesores comenzaron a dictar desde la cátedra. Se ocupaba también de las realidades del momento. Domingo de Soto también se ocupaba de la situación, pero Melchor Cano se desvía de ella en su *De locis theologicis*. Domingo Báñez se fue al tomismo puro, férreo. El mundo de los manuscritos tenía una importancia especial. Fray Luis de León declara que tenía muchos manuscritos y "muchos otros que no eran míos". El grupo más significativo a finales del siglo XVI y XVII fue la Compañía de Jesús. Los *Salmanticenses* no fueron profesores de la Universidad de Salamanca, pero se habían formado en ella. Fue la última aportación tomista. Durante los siglos XVIII y XIX, la Escuela de Salamanca cae en picado. La teología se

fue a los seminarios. Durante el siglo XX hasta la Guerra Civil, varios autores escribieron sobre los profesores de la Escuela de Salamanca. Fue Pelster (1920-1930) el primero que utilizó el concepto *Escuela de Salamanca*. La Universidad Pontificia se creó en 1940. A los profesores se les encomendó que elaborasen un discurso deslegitimador de la Segunda República, la justificación del golpe de Estado y de la Cruzada. Luciano Pereña (1963) comienza el *Corpus Hispanorum de Pace*. La “Escuela de Salamanca” se refiere a la Facultad de Teología, aunque no de manera exclusiva. El tomismo fue el valor absoluto. Los discípulos de los maestros de Salamanca llevaron sus doctrinas a las Universidades de México Y Lima. Es evidente que hay artículos y libros que no aparecen (algunos artículos sobre la prosa y la poesía de fray Luis de León no están. Hay otros que sobran porque no aportan nada.), pero es una buena ayuda para los investigadores.– J. VEGA.

BARDÓN, Eliseo I. y GONZÁLEZ, Modesto, OSA, *104 Mártires de Cristo. 98 Agustinos y 6 Clérigos Diocesanos*. Ediciones Escorialenses, El Escorial, y Ediciones Religión y Cultura. Madrid 2008, 24 x 17, 384 pp.

Con ocasión de la beatificación en Roma de 498 mártires el 28 de Octubre de 2007, la Conferencia Episcopal Española editó un libro con una breve biografía, demasiado breve, de los nuevos mártires. En el presente trabajo, los autores usando algunos trabajos aparecidos anteriormente y especialmente de fuentes de primera mano, nos presentan unas biografías más completas y detalladas de los mártires agustinos y seis sacerdotes diocesanos.

El libro viene dividido en tres apartados. El primero está dedicado a la historia y situación de diez casas de los religiosos agustinos en las que residían los nuevos beatos cuando fueron expulsados o apresados, relatando los sucesos y circunstancias de su detención y encarcelamiento, si se da el caso. Casas localizadas en Caudete (Albacete), Uclés (Cuenca), Leganés, El Escorial y otras en Madrid, en Málaga, Santander y Gijón. La segunda parte la dedican los autores a narrar una bien documentada biografía, acompañada de su respectiva fotografía, de cada uno de los noventa y ocho agustinos beatificados y de seis sacerdotes diocesanos de las diócesis de Albacete, Cuenca y Málaga y cuyas causas fueron incluidas con las de los agustinos. La tercera parte es un listado completo de los biografiados con el lugar y fecha de su nacimiento y de su martirio. Obra importante para conocer la vida, no sólo para los agustinos, sino para la gente de los pueblos donde nacieron los nuevos beatos.– P. HERNÁNDEZ.

ALONSO VAÑES, Carlos, *Bto. Tomás de San Agustín. Un heroico mártir agustino japonés*. Estudio Agustiniiano, Valladolid, 2008, 18,5 x 12, 65 pp.

El P. Carlos, con motivo de la beatificación de este agustino japonés, nos presenta una breve pero hermosa biografía del nuevo beato. El libro va dividido en nueve breves capítulos donde se nos narra su nacimiento, estudios en el la escuela o “seminario” que los PP. Jesuitas tenían en Arima, en la península de Shimabara. Dispersión de los estudiantes en 1615 cuando se desató la persecución de los cristianos por Yoshiaki. Unos se quedaron el Japón para ayudar a los cristianos y otros huyeron a Manila o, como el biografiado, a Macao donde permaneció por cinco años. En 1620 vuelve al Japón para trabajar, según las posibilidades y no sin peligro, en la pastoral a favor de los cristianos perseguidos. En 1622, quizás por consejo de algún agustino, se traslada a Manila y el 24 de noviembre de 1623 es admitido en el convento de S. Agustín. Terminados sus estudios fue ordenado presbítero en la ciudad de Cebú por el obispo agustino Mons. Pedro de Arce. A finales de 1631 pasa al

Japón y con el fin de poder ayudar a los cristianos ocultos no encontró otra forma que el ser admitido como uno de los mozos de mulas encargados del cuidado de los caballos del gobernador: trabajando por el día y por la noche visitando a sus hermanos en la fe. A finales de 1636 y después de haber sido traicionado por un cristiano para salvarse de la hoguera, fue capturado y torturado, muriendo el 22 de agosto de 1637. Felicitamos al P. Carlos por esta biografía popular, bien escrita, y de fácil lectura, del nuevo beato agustino-japonés. Obra que, además de leerse con agrado, está escrita con el rigor histórico que le caracteriza al autor.– P. HERNÁNDEZ.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, ed., *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Actas del Simposium 2/5-IX-2008, EDES, San Lorenzo de El Escorial, Madrid 2008, 24 x 17, 1090 pp.

La presente publicación recoge las Actas del Simposium del mismo título organizado por el Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas en el Real Colegio Universitario María Cristina de San Lorenzo de El Escorial. Las ponencias presentadas están agrupadas en siete núcleos temáticos. La sección titulada “Espiritualidad, devoción y culto” va encabezada por dos excelentes estudios sobre la devoción a los santos en la obra de San Agustín (M. Villegas) y del Maestro Avila (J.L. Moreno). Un buen número del resto de los trabajos sobre este tema se centran en la espiritualidad y las devociones cordobesas (F. Cerrato, J. Aranda, L.F. Palma). La sección más amplia es la dedicada a la reseña de estudios iconográficos sobre diversos santos. A nuestro juicio sobresalen el de R.M. CACHEDA sobre el ejercicio del poder religioso a través de las imágenes y el de M.J. GARCÍA que trata comparativamente las composiciones de la Conversión de S. Pablo de los geniales artistas italianos Miguel Ángel y Caravaggio. Tres están dedicados a la hagiografía carmelitana (L. MUÑOZ, I. MARTÍNEZ, M.J. PINILLA). La mayoría son figuras muy representadas a lo largo de los siglos; otros son hoy menos populares (Abdón y Senén, “los siete arcángeles”, “los santos intercesores del purgatorio”). En el apartado de “Vidas, hagiografías e historias” se reúne un ramillete de documentadas reseñas biográficas sobre los mártires de Cardeña (R. SÁNCHEZ), San Juan de Sahagún (F. CARMONA OSA), Santa María Magdalena (L.M. del AMO), Santa María de la Cabeza (T. DÍAZ), Beata Ana Catalina Emmerick (R. LAZZANO) y San Antonio Abad (M.R. FERNÁNDEZ). Siguen tres estudios que abordan el tema de las “Reliquias y Relicarios”. La ponencia “Los santos y las cofradías de la Misericordia en Portugal”, dentro del apartado de “Ordenes, Cofradías, Hermandades y Asociaciones”, es la única aportación no española al Simposio (J. Balsa de Pinho). El volumen se completa con dos secciones dedicadas a “Iglesias, Capillas y Ermitas” y “Música y Fiestas”. Los cuatro trabajos de la primera abarcan lugares de culto esparcidos por diferentes puntos la geografía española. Excepto una sobre “Los Villancicos de San Lorenzo y San Jerónimo en el Monasterio de El Escorial”, las ponencias de la última sección contienen crónicas de variados festejos de carácter local y efemérides populares con motivo de la elevación a los altares de determinados santos.

El libro está ilustrado con un buen número de fotografías en blanco y negro. Al margen de los pequeños descuidos tipográficos, normales en este tipo de ediciones, hay que advertir sobre dos carencias importantes. En un libro de estas características es siempre necesario un prólogo o introducción. Falta también la presentación –un curriculum sucinto– de los autores de los textos. En todo caso, felicitamos sinceramente a las Ediciones Escorialenses por brindar esta magnífica fuente de información.– R. SALA.

Espiritualidad

TORELLÓ, Joan Baptista, *Psicología y vida espiritual*, Rialp, Madrid 2008, 20x14, 254 pp.

El autor, sacerdote catalán afincado en Viena y amigo de V. Frankl, es teólogo y psiquiatra y posee una competencia nada común en los temas que afectan a la Psicología y la vida espiritual. Así, armoniza la tarea del pastor de almas con la ciencia del psiquiatra que observa, describe y trata de curar las patologías psíquicas, con la pedagogía del buen maestro y guía de almas universitario. Desde esta perspectiva, estudia la relación entre filosofía, psicología y medicina, la neurosis y la vida espiritual, los instintos, las emociones y los afectos, el temperamento y el carácter, el egocentrismo y la maduración de la personalidad, la angustia y la culpa, el dolor y el consuelo. Pero, además, se adentra también en la psicología de la vocación, el matrimonio y la pareja, los grandes misterios de la psicología y la mística, para finalizar con el estudio sobre las verdaderas y falsas apariciones, hoy tan en boga. Estamos ante un libro lleno de sabiduría, de ciencia y experiencia, que muestra los entresijos de la psico-patología del alma humana a través de unas páginas luminosas por su belleza, llenas de sentido práctico. Del mismo autor Rialp ha publicado ya: *Psicoanálisis y confesión* (1963) y *Psicología abierta* (1972). Libros como estos son hoy muy necesarios porque aunque se haya repetido mucho, en los últimos tiempos, el famoso “todo vale”, la verdad y la realidad, de la buena, es que “vale todo lo que vale”, y lo demás es enredar... ya que, por mucho que se elucubre, fuera de la realidad tampoco hay salvación.– D. NATAL.

SPIDLÍK, Thomas, S. J., *Ignacio de Loyola y la Espiritualidad Oriental*. Guía para la lectura de los *Ejercicios Espirituales*. Mensajero-Sal Terrae, Santander 2008, 22 x 15, 167 pp.

Esta obra, es una preciosa síntesis de la espiritualidad oriental cristiana y los Ejercicios de s. Ignacio. Todo es una forma de meditar, orar y examinar la conciencia. A partir de la experiencia de Manresa se va al hombre creado y al buen uso de las criaturas para poder emprender el camino de vuelta al Paraíso y a la libertad interior. Se trata, lógicamente, también del discernimiento de espíritus. En la Iª. semana se examina el estado del hombre pecador, y la compunción. Se espera que el hombre se deje conducir y gobernar por Dios. Como dice S. Atanasio de S. Antonio Abad: “Pero el estado de su alma era totalmente puro; no se arrugaba por la pena ni se dilataba por el placer; no reía ni estaba triste; la multitud no le turbaba; muchas personas que le saludaban no le producían gozo excesivo; siempre igual a sí mismo, gobernado por el Logos y estable en la condición natural” (p.42). Así, se avanza desde la purificación hacia el deseo de imitar a Cristo, el discernimiento de espíritus y la plenitud de la caridad (p.44). El hombre comienza a poner *atención* a su vida (p.77) y busca su identidad por medio de la memoria, el gran “tesoro de las facultades mentales” (p.56). En la IIª. semana, se escucha la llama del Rey a servir en su reino, como realidad central desde la Encarnación Cristo, su nacimiento nuevo en nosotros y la tarea vital de su imitación. De ahí, la importancia de la meditación de las dos banderas para saber a qué atenernos, con una elección efectiva y definitiva de la verdadera libertad. La IIIª. semana nos lleva a la compasión con Cristo que sufre en su Pasión de ayer y de hoy. La IVª. semana es el descenso a los infiernos de la soledad del creyente, la muerte y la resurrección, y es el sentir con la Iglesia que hace ahora visible a Cristo ahora invisible. Finalmente, es fundamental

“la contemplación para alcanzar el amor” (pp.142-144), para llegar a la caridad que es la puerta de la verdad, del conocimiento auténtico y la vida del corazón, como “lugar de Dios”, en el que Dios vive y ama, y lleva a la entrega total. El autor es profesor emérito del Instituto Oriental y de la Gregoriana, en los que impartió durante largos años clases de espiritualidad patrística y oriental, y es consultor de las congregaciones de las Causas de los Santos y de las Iglesias Orientales. Aquí nos ofrece una gran aportación de esa espiritualidad oriental que enriquece, muchísimo, la lectura actualizada de los Ejercicios de s. Ignacio.– D. NATAL.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Adiestrar la libertad. Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio* (=Colección Pastoral 78), Sal Terrae, Santander 2007, 13 x 21, 230 pp.

En esta obra, muy fresca, accesible y clara, el autor recoge las reflexiones y algunos ejercicios que san Ignacio propone en sus *Ejercicios Espirituales*, pero sin ninguna sistematización por semanas, días o números de meditaciones, para que el lector las utilice según su conveniencia, siempre buscando la experiencia de Dios y el conocimiento propio. Está estructurado en dos partes principales: las meditaciones y los apéndices. La primera se inicia con una breve reflexión y motivando al ejercitante a entrar en la seriedad de la búsqueda, por eso nos recuerda el “principio y fundamento” sistematizando esa tarea en dos puntos de una oración de san Agustín “*Señor, que te conozca y que me conozca*”. Continúa con los ocho capítulos que contienen los temas de los ejercicios, desde el mal y la misericordia, pasando por los cauces de la misericordia –en la que se engloba todo lo referente a Cristo, que sería la “segunda semana” de ejercicios ignacianos–, hasta llegar a la misericordia: luz, esperanza, consuelo –donde es básico mencionar lo que se debería buscar al terminar el periodo de reflexión: la actitud de respuesta ante el llamado de Dios y de las personas, teniendo la capacidad de admirar la bondad que encontremos en ellas–. En la segunda parte, los apéndices dan pautas y elementos que servirán tanto para aquellos que quieren preparar y dirigir unos ejercicios espirituales como para los que de manera individual quieren hacerlos. El autor recomienda, además, que para comenzar con esta experiencia –y sacar provecho de la guía que él ofrece– hay que tener siempre al lado la obra de San Ignacio, para poder acudir a ella cuando se nos haga alguna referencia textual.– A. LOZÁN.

PAGLIA, Vincenzo, *El amor cristiano* (Pensar y Creer 12), San Pablo, Madrid 2008, 14 x 22, 329 pp.

Al igual que hay un colesterol bueno y otro malo, podríamos distinguir entre una espiritualidad teológica, historizante y reflexiva, y otra espiritualidad sentimental, vaga y mantequillosa. Pues bien, a la primera categoría pertenece este libro, referido a la esencia de la realidad cristiana. El autor es obispo de Terni, Italia, con amplia experiencia en pastoral, en medios de comunicación y libros de espiritualidad. Está escrito de un modo claro, estiloso y bien estructurado, aunque se le han colado algunas repeticiones en la redacción. La edición es también elegante, nítida y sobria. El libro es una especie de historia de la caridad en la Iglesia. Comienza con los fundamentos bíblicos: la concentración ética del yahvismo de los profetas, Dios como defensor de los oprimidos, el extranjero, el huérfano y la viuda; y la radicalización del mensaje de Jesús, para el que el reino de Dios es de los pobres y abrirse a él es ayudarles a superar la marginación y miseria. Continúa en el primer milenio de la Iglesia: la capacidad eclesial de convocar y acoger los estratos inferiores de la sociedad con la organización de la beneficencia; la doctrina social de los Padres, tan críticos con la riqueza-

za desmedida que la consideraban injusta, insistiendo en que una fe sin limosna era falsa; la liturgia eucarística largo tiempo mezclada con el ágape o comida con los pobres. Prosigue en el segundo milenio: la Iglesia inventa la universidad, pero también los hospitales públicos, regidos por diócesis y monasterios; nacen las Órdenes mendicantes, sin posesiones personales para solidarizarse con los excluidos de la riqueza urbana; y con la modernidad aparecerán institutos religiosos dedicados a la beneficencia, tanto enfermos (Hospitalarios) como pobres (Hijas de la Caridad) o analfabetos (Lasalianos). Y termina en el tercer milenio: la implicación de la Iglesia en la justicia social con las encíclicas papales, la crítica a las guerras y apoyo a las víctimas, los teológúmenos de “pecado social” y “opción preferencial por los pobres”. Como corona, una meditación sobre el buen samaritano y el hacerse prójimo.– T. MARCOS.

RAMÍREZ, Antonio María, *En la tierra del Señor. Rezar con la Virgen* (= Cuadernos Palabra 159), Palabra, Madrid 2007, 19 x 12, 380 pp.

Inspirado en el libro *Santo Rosario* de San Josemaría Escrivá y en las orientaciones de la Carta Apostólica que dedicó Juan Pablo II a esa práctica de piedad en el año 2002, este libro contiene una meditación sobre los misterios del Rosario. La división del mismo en cuatro partes obedece lógicamente a la tradición secular que los ha agrupado de cinco en cinco como misterios gozosos, dolorosos, gloriosos y –por ampliación del anterior Papaluminosos. Con sus indicaciones el autor sólo pretende ayudar a situarse mejor en la tierra del Señor, el escenario de cada misterio. Porque al rezar el Rosario la verdadera guía de los peregrinos es siempre la Virgen María. Dado que los pasajes de la Escritura se citan a pie de página, hubiera sido de gran provecho incluir un índice bíblico.– R. SALA.

CRESPO DE MIGUEL, Luis, *Historia de un matrimonio. María y Fernando*, Rialp, Madrid 2007, 21,5 x 14,5, 221 pp.

A partir de recuerdos y anécdotas personales, el libro presenta una semblanza del matrimonio Crespo de Miguel. En realidad los autores son tres de sus hijos: Luis, sacerdote del Opus, Rosario, empresaria y Javier, jesuita. El Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia, invoca la vocación universal a la santidad en todos los estados de vida. El libro quiere responder al deseo manifestado por el papa Juan Pablo II de ofrecer también hoy a las nuevas generaciones ejemplos de santidad contemporáneos. Ejemplos de tantas personas que, como María y Fernando, con sencillez y en la “normalidad” de la vida cotidiana, dan testimonio de fidelidad a Cristo. Ambos biografiados reposan hoy en la iglesia de las carmelitas descalzas de León. El libro incluye varias fotografías del álbum familiar.– R. SALA.

HAHN, Scott, *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei*, trd. M. Martín, Rialp, Madrid 2007, 21,5 x 14,5, 141 pp.

El libro relata el periplo personal que llevó a este profesor norteamericano a convertirse en supernumerario del Opus Dei. Casado y padre de seis hijos, Hahn fue ministro presbiteriano antes de abrazar la fe católica. Actualmente es profesor de Teología y Sagrada Escritura en la Universidad de Steubenville (Ohio) y en el Seminario de Latrobe (Pennsylvania). Al final de la edición española, en un apéndice, se reproduce un texto del autor ya publicado sobre “San Josemaría y la Sagrada Familia”.– R. SALA.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Amar al mundo apasionadamente (Homilía, 8 de octubre de 1967)*, Rialp, Madrid 2007, 21 x 14,5, 75 pp.

Se trata de una reedición de la homilía pronunciada por el santo en la Universidad de Navarra en 1967 (cf. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* nn. 113-123). Es una exhortación a un “materialismo cristiano”, opuesto a los otros materialismos cerrados al espíritu, que en su día algunos consideraron la carta magna del laicado. Esta nueva edición hubiera sido una excelente oportunidad para corregir ciertas expresiones que emplean un lenguaje que se presta a malentendidos. Por ejemplo, decir que las obras que promueve el Opus Dei “no son obras eclesásticas” (n. 119) no hace justicia al verdadero sentido que quiso dar el autor a ese adjetivo (hoy diríamos “clericales”) dentro de un mensaje que sigue siendo actual. Al texto le precede un prólogo del actual Prelado del Opus Dei y le sigue una conferencia de P. Rodríguez sobre dicha homilía y en el mismo escenario, titulada: “Una vida santa en medio de la realidad secular” (2003).– R. SALA.

CAMINO, Eduardo, *Ven y Verás: La extraordinaria figura de Jesucristo*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 21 x 14, 190 pp.

Eduardo Camino, Doctor en Teología por la Pontificia Universidad de Santa Cruz (Roma) en esta obra subraya enfáticamente la esencia del cristianismo. Que la esencia del cristianismo no se fundamenta en una suma de normas o en un elenco de mandamientos, sino en un hombre que nació, vivió, murió y resucitó: Jesucristo. Es decir, Dios Padre no nos entregó unas leyes, una doctrina, sino a su único Hijo, a su Hijo amado para que el hombre tenga salvación. Por eso cuando los santos, por ejemplo, se juegan la vida no hacen mas que corresponder a ese amor mucho más grande, desinteresado y puro que desde siempre Dios ha profesado. Pudieron amarle así porque en el fondo El los amo primero. Según el autor, el cristianismo no existe para cumplir unas determinadas normas, sino para que descubramos el sentido y, con él, hagamos de nuestra existencia una aventura de amor: enamorarnos de Cristo y, en y por su amor, ser capaces de querer a todos y todo lo que nos rodea.

Es exactamente en este sentido de amor profundo y desinteresado –dice el autor– como el cristianismo es una gran escuela de Amor. Ahora bien, para querer y amar a alguien debemos conocerle. Y todavía hoy son muchos los que no conocen a Cristo o le imaginan apático, distante, y demasiado serio para aceptarle. Esta es una visión equivocada. Por el contrario, nunca ha existido ni existirá nadie con una personalidad tan rica como Jesucristo. Así, el autor invita a la admiración de su personalidad dinámica y extraordinaria. Desde su nacimiento, infancia y vida oculta, su vida pública, su pasión, muerte y hasta su resurrección, Jesucristo encierra un misterio que se descubre en el encuentro personal. En esta línea el autor nos lleva al encuentro personal con Jesucristo hasta a punto de ser capaz de responder a su pregunta; “¿Quién dice la gente que soy yo?”. Y la respuesta de Jesús sería “Ven y verás”.– N. MSEMWA.

FITTE, Hernán, *Dejarse Amar por Dios: La Fe, la Esperanza y la Caridad*. Ediciones Rialp, Madrid 2007, 20 x 13, 166 pp.

Hernán Fitte, sacerdote y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), nos presenta este pequeño tratado sobre lo esencial de la vida cristiana partiendo desde la perspectiva de las virtudes teologales, es decir, “la vida teologal”. Siguiendo

el pensamiento de J. Ratzinger en su libro *Introducción al cristianismo*, el autor dice que la vida cristiana es a menudo interpretada de una forma parcial, en el sentido de que se habla de ella como si se tratara principalmente de una respuesta del hombre y no como un don y una gracia de Dios. Según él, el cristianismo no tiene que ser considerado reductivamente como mera práctica de una serie de devociones o cumplimiento de unos mandamientos y de unas leyes. Así que ser cristiano no consiste en aceptar un determinado conjunto de deberes, ni tampoco en superar el umbral de seguridad de la obligación para ser extraordinariamente perfecto, sino que ser cristiano es más bien saber que se vive sólo y siempre del don que se ha recibido. Lo esencial del cristianismo –confirma el autor– es saberse amado por Dios, porque cada uno es fruto de un acto de amor de Dios. Y desde este amor, Dios quiere y toma la iniciativa de llamar a cada uno a la santidad. Pero la aceptación de esta invitación, que es un don de Él mismo, requiere unas gracias particulares sin las cuales el hombre no puede perseverar con su propio esfuerzo. De hecho las virtudes teologales, la fe, la esperanza y el amor (vida teologal) son dones que Dios proporciona al hombre para que sea capaz de vivir una vida nueva. Una vida cuyo núcleo está constituido por las virtudes teologales; una vida donde la relación singular de cada persona con Dios da el sentido último a su existencia.– N. MSEMWA.

UGARTE CORCUERA, Francisco, *En busca de la realidad (la felicidad y los valores)*, Rialp, Madrid 2006, 19 x 12, 136 pp.

El hombre que busca la verdad, al final del proceso, encuentra la felicidad. La sociedad moderna, que ofrece valores mundanos de falsas ideologías y promete falsas esperanzas de felicidad, le hace infeliz. Entonces tiene que distinguir bien la diferencia entre ser y tener. Descubrir la estrecha relación entre la felicidad y los valores; la importancia de la autenticidad y el realismo frente al relativismo y el dogmatismo. Porque en la búsqueda de la felicidad se puede caer en esas trampas. Para el relativismo no hay ideales ni valores duraderos. Sólo importa lo inmediato y útil para cada momento. El dogmatismo, en cambio, impone los valores como ideales absolutos sin contar con la realidad. En el fondo, el relativista es también un dogmático que sólo admite que “todo es relativo”. Este libro nos ayuda a encontrar motivación para hacer más auténtico nuestro proyecto personal de vida a partir de lo que realmente somos.– J.R. SEVILLO.

PUJOL I BARDOLET, Jaume, *Hacia el futuro de la vida consagrada*. “Vino nuevo en odres nuevos” (Mt 9,17), San Pablo, Madrid 2008, 21 x 13, 250 pp.

La sociedad, la Iglesia, y, también, la Vida Religiosa se encuentra en un momento de fuerte cambio. Ahora, lo que hace años se decía en teoría, por ejemplo de los nómadas actuales, se convierte ya en cruda realidad. No estamos, pues, ante una “época de cambios”, sino ante un “cambio de época”. Así, la relación entre libertad y obediencia, entre sucesión y castidad, y entre pobreza y buena vida se hace cada vez más chocante. Esto obliga a plantear una nueva reflexión, con una nueva vivencia de los votos como consejos evangélicos del seguimiento de Jesús en las alas del amor. El autor, muy conocido por sus escritos sobre vida religiosa, plantea algunas aportaciones bien interesantes. En primer lugar, el tema de *la misión compartida* entre laicos y religiosos con sus grandes ventajas y algunas dificultades. En segundo lugar, insistir en lo esencial, “sólo una cosa es necesaria” (Lc 12,42) (p. 75). Y, así, caminar desde Cristo, hacia Cristo, por el camino de Cristo. Esto pide hoy también

una nueva *refundación* de la Vida Religiosa haciendo un viaje, con los propios fundadores y fundadoras, hacia el misterio pascual de Cristo con vistas a la misión actual del Vida Religiosa en nuestro mundo, con una vuelta al “amor primero” (Ap. 2,4) que debe inundar la vida de oración, comunidad y la misión, pues: “Las personas enferman por falta de amor y curan gracias al amor” (p. 211). Todo invita a pensar que eso es también fundamental para las instituciones, pues estas se basan en las personas (Mounier) (p. 7, n.1), aunque en otro tiempo parece que aquellas podían prescindir, sin grandes problemas, de estas. En ese sentido, las personas mayores (pp. 227-232) y los jóvenes (pp. 177-202) necesitan un cuidado especial. Pero, eso mismo vale, a fortiori, para los adultos de mediana edad, que parecen encontrarse como la mar de seguros y contentos en medio de la *mêlée* (pp. 204-5).– D. NATAL.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *¿Adónde va la vida religiosa?* San Pablo, Madrid 2008, 21 x 14, 343 pp.

La vida religiosa está hoy un poco inquieta, y lo están también muchos religiosos y religiosas. Esto puede significar que se tiene un gran interés por vivir la propia identidad lo mejor posible y realizar, más plenamente, la propia misión en el mundo actual. Pero también puede ser una señal de un desasosiego, malestar, zozobra, desconfianza, e, incluso, de cierta culpabilidad no siempre sana. Hoy, la vida religiosa necesita personas que sepan afrontar esta situación con libertad, esperanza y plena confianza en Dios. Los ensayos que se recogen en esta obra, frutos de muchas meditaciones, diálogos y encuentros, quieren arrojar un poco de luz sobre la realidad actual y el futuro de la vida religiosa, volviendo “al amor primero” (Ap. 2,4), sabiendo que el amor es todo en el cristianismo como en la vida, y, por eso, la caridad es también la esencia y el todo de la vida religiosa como expuso, genialmente, santo Tomás de Aquino. Por eso, también, los tratados de la caridad son, quizá, también, los más hermosos de su gran *Suma Teológica*, como bien dicen algunos. El autor de esta obra va extendiendo esta medicina del amor sobre la espiritualidad, la teología de los votos religiosos y la misión actual de la vida religiosa. Así, nos presenta el problema de la renovación actual de la vida religiosa y la situación de los jóvenes en ella, una espiritualidad para el cambio y la refundación, la vida religiosa como alianza con Dios y con el pueblo, la dimensión teológica de la vida religiosa comunitaria, de la obediencia y la autoridad, la castidad y el amor, y de la vida religiosa y la pobreza. Nos describe, también, la vida religiosa como pasión por Cristo y pasión por la humanidad en la misión evangélica de la vida religiosa en el mundo actual. El autor de este libro es quizá el que más ha insistido en España en el problema de la refundación de la vida religiosa como lo ha hecho G. A. Arbuckle en otros países. Cuando ellos comenzaron a decir esto muchos se reían a carcajada. Ahora todo el mundo dice que hay que refundar la Banca y el Capitalismo, pero ya nadie se ríe, porque esto toca mucho a los bolsillos. Ahora bien, la vida religiosa precisa, como el vivir, un viaje, con los propios fundadores y fundadoras, a la experiencia Pascual de Jesús, con vistas a redefinir, plenamente, su misión en el mundo actual, que así piensa Arbuckle la refundación. Sin este proceso, de la experiencia carismática, nueva y original de Jesús, actualizada hoy, seguiremos poniendo parches a todo, sin tregua alguna posible, y quejándonos a todo trapo del mundo y de la sociedad actual y sus problemas que no son mas que los nuestros.– D. NATAL.

SEQUERI, Pierangelo, *Sacramentos, signos de gracia. Itinerario para redescubrirlos*, trad. R. de Nardo, Narcea, Madrid 2008, 21 x 13,5, 98 pp.

Contiene unas sencillas meditaciones sobre la práctica sacramental cristiana. Los sacramentos son los signos de la fe religiosa y de la pertenencia eclesial, para lo bueno y para lo malo, porque su celebración revela claramente, junto a la buena salud y la profundidad de la vida eclesial, también una fe cristiana de bajo perfil o una identidad eclesial puramente nominal. En cuanto ritos no se deberían entender como formas estereotipadas de comportamiento religioso, sino más bien como gestos significativos que se repiten en momentos importantes de la vida cristiana. Así puede ser “ritual” ir vestido de blanco a la boda o a la primera comunión solamente por presión del ambiente social, pero también como signo de la opción de casarse por la Iglesia o de querer hacer dignamente la primera comunión. El autor dedica cada capítulo de este pequeño librito a uno de los siete sacramentos, con la excepción de los de iniciación y los de sanación que se tratan conjuntamente.– R. SALA.

PHILIPPE, Jacques, *Llamados a la vida*, trd. M. Villar, Ediciones Rialp, Madrid 2008, 19x12, 156 pp.

El sacerdote Jacques Philippe, miembro de la Comunidad de Béatitudes, nos ofrece este libro de espiritualidad, que recoge un conjunto de reflexiones sobre la llamada de Dios a la vida como camino para crecer en humanidad y libertad interior así como para desarrollar la capacidad para amar y ser felices. El ser humano si quiere hallar la plenitud debe estar siempre atento y disponible a la invitación que Dios le hace a través de diversos encuentros, momentos en que el Padre le llama por su nombre y le propone el amor como modo de relación con los demás y de estar en el mundo. A lo largo de la existencia hay diversos acontecimientos felices o dolorosos que nos interpelan y nos conducen a una actitud de gratitud y entrega. La Palabra de Dios posee gran poder de llamada a la vida fecunda y plena, de ahí la importancia de la escucha atenta como práctica para el discernimiento y la madurez de la vocación de hijo de Dios.

Es un libro que llega a lo más profundo del ser, interrogándole por el sentido último de la existencia. Su lectura no puede dejar a nadie indiferente pues plantea la posibilidad de elegir una vida rutinaria o una vida intensa y llena de significado. Por ello se recomienda en la meditación personal, retiros o ejercicios espirituales o en catequesis de jóvenes y adultos.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Educación–Varios

MESEGUER VELASCO, Juan, *La familia que viene*. Ediciones Rialp, Madrid 2008, 19 x 12, 119 pp.

Juan Meseguer, investigador en el Instituto de Estudios de la Familia de la Universidad CEU San Pablo, trata en este libro el controvertido tema de la familia, que en los últimos años ha sido puesta en tela de juicio como institución social prioritaria. El modelo tradicional de padres de distinto sexo e hijos, ha dado paso a otros tipos de estructura gru-

pal: uniones de hecho, “matrimonios gays”, familias monoparentales, que han sido equiparadas a la misma categoría de familia.

Frente a las ideologías antifamiliares: marxismo, feminismo radical, o movimiento de revolución sexual, que presentan los valores familiares como instrumentos opresores en favor de la sociedad capitalista, el autor propone, dentro del movimiento pro-familia, repensar la familia como institución funcional que capacita para la socialización del individuo, transmisión de cultura y valores morales así como el control sobre sus miembros. El testimonio de apoyo a la familia ofrecido por distintos pensadores y artistas, que es recogido por el autor en este libro, supone una fuente de esperanza para defender el sentido de esta institución integrada, que tiene un papel fundamental en la solución de conflictos personales.

Es una obra de lectura sencilla que apuesta por eliminar complejos a los defensores de la familia, pues son muchos los pensadores tanto de derecha como de izquierda que ya están de vuelta de las ideologías que destruyen la familia. Es un libro claro, que coloca cada punto en su lugar, impulsando de este modo la justicia social.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

CILLERUELO, Lope, OSA., *Cuentos Castellanos*. Diálogos imaginarios sobre el arte de vivir. Transcripción, estudio y notas por el P. Teófilo Aparicio López. Estudio Agustiniiano, Valladolid 2008, 21 x 14, 138 pp.

Este escrito es, posiblemente, la última obra, propiamente completa, que quedaba sin publicar de los escritos del P. Lope Cilleruelo. Antes se había publicado lo sustancial de su obra poética bajo el título de: “Soliloquio y estirada hacia la esperanza”, y también “Ángeles sin paraíso”, sobre el tema de Dios en la Generación poética española del 27, su último Seminario como profesor el Estudio Agustiniiano. El P. Teófilo Aparicio, como buen albaacea literario, ha hecho un estupendo trabajo al recoger e introducir este escrito del P. Lope, realizado ya con muchas limitaciones por motivos de salud. Además, estamos ante una colección de cuentos, un género muy difícil, porque no sabemos si va en bromas o en veras ni a quién va dirigido ni con qué fin. Pero, en cuanto comenzamos a leer, vemos que los cuentos son reales como la vida misma, de ahí que los especialistas prefieren hablar de “micro-relatos”, para quitarles ese aire de falsedad que se le supone al cuento. En efecto, los pequeños relatos son tan verdaderos e importantes en la literatura que este mismo año la Academia Española de la Lengua ha recibido en su seno a José María Merino, un escritor leonés de origen gallego, un gran creador de micro-relatos o cuentos como se suele decir. No cabe duda que los grandes “cuentistas” han sido grandes escritores, en forma y en fondo, como los hermanos Grimm o los Anderson, La Fontaine, A. Poe, Bécquer, Gauthier, Alarcón, Flaubert, Joyce, Monterroso, y muchos otros. Así es como se comporta también el P. Cilleruelo en estos escritos: nos presenta relatos cortos, de sólo dos o tres páginas, donde se abordan temas de toda la vida humana, de ahí el subtítulo: “Diálogos imaginarios sobre el arte de vivir”. Así, se trata el problema del cambio social y religioso en el alma dormida, el problema obrero, la sociedad y la religión en ¡Na-gu!, el tema de Dios en: ¿Hay Dios?, la memoria de Dios y la Causalidad de Dios, el problema del Cristianismo actual en esconder a Cristo, la historia de S. Miguel y la cofradía de S. Misael. Se presentan diversos caracteres humanos como: el soñador, el pardillo, el Eclesiastés, el drogado, el místico, el escolástico, el platónico, el campechano, el suicida, el probabilista y el Humanista. Problemas de la vida religiosa como la obediencia inteligente, sobre el sentido de la vida, algo que cuidar, dolor de padre y el alma dormida. Temas de vida actual como el tío Sam, turismo, el sacramento del fin de semana, el apostolado gitano, los campos góticos, un muñeco irritable, o discusiones sobre mentalidad y sociedad como: el positivista, a los especialistas, ser y parecer, mirar-

se a los ojos y muchos otros. En general, se trata del problema de la vida, que nos trae y nos lleva, y a veces nos zarandea, como a los muñecos de estos cuentos, de modo que, con frecuencia, es preciso preguntar por: “¿Qué se hizo el rey don Juan?/ Los Infantes de Aragón ¿qué se hicieron?/ ¿Qué fue de tanto galán?”... Y, con J. Manrique, clamar para que: “Recuerde el alma dormida”/ “avive el seso y despierte”, etc. Estos cuentos terminan con una carta a la srta. Gloria donde el P. Lope se retrata como el gran pastor de almas que fue. Por lo demás, al P. Lope nunca le importó parecer una persona vulgar, aunque, como dice el Profesor Luis Ferrero, de la Universidad S. Pablo CEU de Madrid, posiblemente fuera el “agustinólogo sin duda más genial e innovador del siglo XX”. De ahí, su permanente sentido del humor, y su fascinación por los arlequines y titiriteros de Picasso, y sobre todo por el famoso cuadro del “Cristo payaso” del gran pintor y gran converso católico G. Rouault. Eran los tiempos en que el escritor H. Böll había obtenido el premio Nobel de Literatura con sus “Opiniones de un payaso” y, el teólogo H. Cox, había dado al público las “Fiestas de locos”. Todo un cambio de época que ya despuntaba y que vivió, decididamente pero no sin sufrimiento alguno, el P. Lope Cilleruelo.– D. NATAL.

GUARNIERI, Rossana, *Cuentos y leyendas cristianos. Ilustraciones de Lorena Chiuppi*, trd. M. Martín, Rialp, Madrid 2008, 24 x 17, 124 pp.

La autora recopila 21 cuentos populares destinados al público infantil (a partir de los 7 años). El estilo narrativo del cuento nunca pasa de moda. Afortunadamente en la era de las videoconsolas seguimos contando cuentos. El relato, aunque sea sencillo y previsible en su desenlace, despierta siempre la imaginación de los pequeños y tiene una capacidad evocativa difícilmente alcanzable por otros medios. Los dibujos son el complemento expresivo ideal. Las imágenes en color de L. Chiuppi que ilustran los textos de este libro son también sencillas y realistas, bocetos rápidos que ayudan a visualizar lo narrado situando inmediatamente al lector en la escena. Un libro para disfrutar que, a la vez, transmite a los niños valores tradicionales humanos y cristianos.– R. SALA.

URBINA, Pedro Antonio, *Filocalía o amor a la Belleza*. Prólogo de Antonio Millán-Puelles. Biblioteca del Cincuentenario, Edics. Rialp, Madrid 2008, 2ª, 20 x 14, 264 pp.

Este ensayo ofrece las bases para fundamentar la realidad de la belleza y del quehacer artístico, y abre un diálogo, inexistente hasta ahora pero muy necesario, del Arte y el artista con la Filosofía y la Teología. El autor que es escritor, poeta, artista y traductor de obras como *Los cuatro amores* de C. S. Lewis o las memorias de Juan Pablo IIº, desarrolla el tema, por sus pasos, sin prisas ni metas prefijadas. Primero nos habla del hombre y el arte: del artista ideal y del orden de la belleza, presenta la humanidad del quehacer artístico y sus modos de hacer. También nos describe los elementos de la obra de arte: la idea y la materia, el estado de gracia, el proceso creador, la materia y el espíritu, y el ser del arte. Nos señala el fin del arte: su moralidad esencial, la ley del amor, la sinceridad y la prudencia del artista, la censura y el castigo platónico, el arte solidario, didáctico y religioso, el arte y la artesanía, el libre soplo de la belleza y el arte en el tiempo. Nos presenta también la consistencia del arte: la imagen y semejanza, las diversas visiones de la Belleza, el amor y el oficio, la memoria y la unidad, el ser y la belleza. Igualmente se explican los medios e instrumentos de la creación artística: la materia del arte, el arte y la ley, la forma, la persona, y la belleza incólume. Se estudia también la naturaleza y la génesis de la creación artística: el amor, lo nuevo, la maternidad del arte y la encarnadura, el modelo, la

norma, el papel de la razón y la imaginación, la acción y lo hecho, lo irrepetible y la obra más bella. También se nos habla de la orientación el arte: la ley de la armonía, los métodos del arte, el arte fácil, el moralizante, el arte sin raíz, y la filocalía, del mal como enemigo del arte y su superación, del espíritu y el oficio, de la voces del silencio, la expresión de la belleza, y el plan del trabajo. Finalmente, se trata del arte y la sociedad: el destinatario, la herencia cultural, la técnica y el saber ver, la imagen, los juicios y la crítica, y la intención social del arte. Estamos ante una meditación profunda de los fundamentos del Arte y la Belleza que quiere abrir nuevos horizontes al artista profesional y al público en general.– D. NATAL.

KADDOUR, Hédi, *Waltenberg*, Edhasa, Barcelona 2006, 23,5 x 14,5, 892 pp.

Hédi Kaddour, ya conocido como ensayista y poeta, nos regala en esta obra de madurez, aunque sea su primera novela, un apasionante testimonio de la época que Eric Hobsbawm ha calificado de manera brillante como el corto siglo XX, ese que se inicia en 1914 con la Primera Guerra Mundial y concluye en 1989 cuando la multitud derriba el muro de Berlín. No es una historia de espías, aunque sus principales personajes practiquen este oficio. Tampoco lo es de amor, por más que su centro lo constituya una mujer fascinante ante cuyo irresistible encanto los hombres más inteligentes, cultos y poderosos se comportan como torpes colegiales. Más allá de una peripecia hábilmente ensamblada en la que se mezclan seres reales retratados con sus propios nombres –Stalin, Beria, Eisenhower, Honecker– con otros apenas disfrazados –Keynes, Gabriel Marcel– y algunos imaginados; nos hallamos ante una reflexión sobre el trasfondo de las decisiones adoptadas por unos gobernantes, a quienes se nos presenta poco menos que como dependientes de servicios de información en los que es muy difícil o quizá imposible saber con qué objetivo y para quién trabaja cada cual. En algunos momentos, quizá por la aparición de personajes comunes como Willi Münzenberg y por la época a que se refiere, recuerda a *Sefarad* de Muñoz Molina, pero el tono general es distinto, pues, pese al arranque en una disparatada carga de caballería en 1914 –explícita referencia a la de la Brigada Ligera en Balaclava– y en el sórdido ambiente de las trincheras, el resto de la narración, en especial la Guerra Fría, parece resolverse en un elegante juego de salón. Una novela que, sin duda, encandilará a quienes gustan de teorías conspirativas de la historia, pero que, pese a la maestría del autor, dejará levemente insatisfechos a los que sospechamos que los servicios de espionaje, aunque en ocasiones acierten, mucho más a menudo se enfangan en torpezas apenas concebibles.

La acción se desarrolla básicamente a partir de diálogos, de conversaciones que se interrumpen, se entrelazan y prosiguen a través de amplios saltos temporales, de tal manera que acaban por constituir un rompecabezas, cuyas piezas terminan por encajar en las páginas finales. Ahí reside, a mi modo de ver, la única debilidad formal de la obra: en la pretensión del autor de no dejar ningún cabo suelto, de dar cumplida explicación de todo y despejar todas las incertidumbres.– F. J. BERNAD MORALES.

ORTEGA BENITOS, Rafael, *Crónicas misioneras. La tumba del obispo* (=Testigos 40), San Pablo, Madrid 2008, 13,5 x 21, 146 pp.

El autor, doctor en ciencias de la información, recoge en esta novela-ensayo la experiencia de vida de los misioneros y misioneras españoles en Madagascar, la cuarta isla más grande del mundo.

Son treinta y un capítulos que condensan todo lo vivido por el autor durante su viaje a dicha nación. Todos ellos van mostrando el rostro de una realidad que puede presentarse en muchos lugares del mundo donde se trabaja para intentar mejorar las condiciones de vida de las personas, pero sobre todo reflejan la fe desbordada de alguien que a través de los hombres ha sabido reconocer a Dios. El capítulo más logrado es el último, titulado simplemente “Padrenuestro”.– A. LOZÁN.

MUÑOZ GARCÍA, Juan José, *Blade Runner. “Más humanos que los humanos”* (Libros de cine), Rialp, Madrid 2008, 13,3 x 20, 92 pp.

La película a la que se hace referencia en el título, “Blade Runner”, pertenece al género de ciencia ficción y fue dirigida por Ridley Scott. Se estrenó en 1982 y está basada en la novela de Philip K. Dick “¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?” (*Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968)). Ofrece una interesantísima reflexión sobre el origen del ser humano y su destino, los riesgos de la manipulación genética, la fugacidad de la vida o el deseo de inmortalidad. Obtuvo dos nominaciones a los premios Oscar y se ha convertido en un clásico.

El autor de este libro se arriesga a escribir sobre el tema aún cuando ya existía bibliografía sobre ella porque está convencido de que es posible, y necesario, volver a reflexionar sobre una creación tan rica en significados. Una cualidad que P. Ricoeur enuncia de este modo: *los símbolos son realidades que dan qué pensar, siempre dicen más*. Utiliza un lenguaje claro para ofrecer claves que ayuden a entender y disfrutar el visionado de este filme de culto. Revisa afinidades con películas y obras literarias posteriores en dos apéndices interesantes que cierran la obra.– A. LOZÁN.

SERRANO BASTERRA, María, *Seguridad en internet para niños y adolescentes. Dirigido a madres, padres y educadores*, Ajuntament de SantCugat, Barcelona 2008, 14,5 x 20, 55 pp.

Preparada por una especialista en plataformas y aplicaciones de internet –que también es madre de familia– se nos presenta esta pequeña obra bilingüe, en castellano y catalán, que busca dar pistas a los mayores, padres de familia y educadores, para un mejor uso de internet por parte de los niños y adolescentes.

De manera práctica y didáctica –con mucho dominio del tema y una concisión que agradecerán los lectores– se nos va introduciendo en los datos de uso de aquellos que están conectados a la Red: cómo utilizan internet nuestros hijos, los riesgos para los menores, consejos generales, herramientas de seguridad y controles para padres, la legislación, entidades y asociaciones que facilitan información útil sobre cómo navegar, y una bibliografía en castellano y en inglés. Resaltamos una idea que debería tener repercusión: no sólo es cuestión de esperar encontrar recursos en la Red; también hay que crearlos.– A. LOZÁN.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XLIII, 2008

ARTÍCULOS

ÁLVAREZ ALONSO, José, *La nueva y obsesiva religión del cuerpo*, 389-392.

ÁLVAREZ CINEIRA, David, *El auge del cristianismo en el imperio romano*, 87-126.

BATTAGLIA, MARTINO M., *A Cumprunta a Soriano Calabro (VV): paradigmi etnostorici e antropologici*, 617-621.

CERRO, Francisco, Obispo de Coria-Cáceres, *La espiritualidad en san Pablo*, 543-562.

DIEZ BARROSO, Santiago, *Semana Santa: Mimesis y Anámnesis*, 593-615.

DODARO, ROBERT, *Obispos, laicos y política según san Agustín*, 489-506.

GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, *Creación y Misión*, 365-387.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *¿Hay crecimiento y disminución en la fe sobrenatural e infusa? Enseñanza de fray Pedro de Aragón (1584)*, 127-153.

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (III)*, 347-363; 517-542.

MADRIGAL, Santiago, *El Concilio Vaticano II y el estudio sistemático de la teología*, 507-510.

MORAN FERNÁNDEZ, José, *Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, 155-161.

MORÁN FERNÁNDEZ, José, *Colaborando a una Bibliografía de san Agustín*, 163-204.

MORÁN FERNÁNDEZ, José, *Yo estuve allí...*, 511-516.

NATAL ÁLVAREZ, Domingo, *El acompañamiento personal como relación interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber. Directividad o no directividad en el Counselling*, 5-85.

RESINES LLORENTE, Luis, *El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo*, 393-424.

SALA, Ramón, *Crónica del Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, 563-592.

TIRADO MARRO, Pablo, *Re-crear el cristianismo: la actualidad de Jesús frente a la religiosidad postmoderna del segundo nihilismo y del neopaganismo*, 259-346.

LIBROS**Sagrada Escritura**

- AGUILAR CHIU, José Enrique – O'MAHONY, Kieran J. –ROGER, Maurice (eds.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, 213.
- BAUMERT, Norbert, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, 210.
- BECKER, Uwe, *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch.*(=UTB 2664), 628.
- BEZZEL, Hannes, *Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie.* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 378), 206.
- BLASI, Ferrán, *Para conocer la Biblia*, 433.
- BLISCHKE, Folker, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (ABG 25), 437.
- BORMANN, Lukas, *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* (=Biblisch-theologische Studien 95), 425.
- CAZEAUX, Jacques, *La contre-épopée du désert. L'Exode, le Lévitique, les Nombres.* (=Lectio Divina 218), 207.
- CAZEAUX, Jacques, *Le Cantique des Cantiques. De Pourpres de Salomon à l'anémone des champs* (Lectio Divina= 222), 426.
- DSCHULNIGG, Peter, *Das Markusevangelium*, 212.
- ENGBERG, Jacob, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD* (ECCA 2), 439.
- 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), 428.
- JANOWSKI, Bernd, *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie.*(=Biblische-Theologische Studien 84), 207.
- KEEL, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (=Orte und Landschaft der Bibel, IV, 1), 208.
- KEEL, Othmar, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, 625.
- KRUGER, Thomas- OEMING, Manfred-SCHMID, Konrad- UEHLINGER, Christoph, (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium af dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), 207.
- LEUENBERGER, Martin, *Segen und Segentheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions - und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 90), 627.
- LOZA, José, *Génesis 12-50* (= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 1B), 624.
- MAKAMBU, Mulopo Apollinaire, *L'esprit-pneuma dans l'évangile de Jean. Approche historico-religieuse et exégétique* (= Forschung zur Bibel 114), 629.

- MENA SALAS, Enrique, « *También a los griegos* » (*Hech 11,20*). *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquia de Siria* (Plenitudo Temporis 9), 438.
- MOURIQUAND, Jacques, *Ancien Testament: quelles vérités historiques?. Les bouleversements de la recherche actuelle*, 624.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo, *Apocalipsis. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, 209.
- MURPHY-O'CONNOR, Murphy, *Pablo, su historia*, 436.
- NIEMAND, Christoph, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modelbild*, 435.
- PAUL, André, *La Biblia antes de la Biblia. La gran revelación de los manuscritos del Mar Muerto* (= Biblioteca Manual Desclée 57), 625.
- POKORN, Petr –HECKEL, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, 211.
- RÖMER, Thomas – SCHMID, Konrad, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 203), 427.
- RUPPERT, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Tbd.: Genesis 37,1-50,26*. (= Forschung zur Bibel 118), 623.
- SCHÄFER, Peter, *Jesus im Talmud*, 434.
- SCHMID, Konrad, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, 626.
- SCHMIDT, Werner H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20* (=Das alte Testament deutsch= 20), 426.
- SCHRÖTER, Jens, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, 213.
- SCHÜLE, Andreas, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 86), 205.
- SMITH, Mark S., *God in translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (= Forschungen zum Alten Testament 57), 628.
- SÖDING, Thomas (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), 434.
- TEPPLER, Yaakov Y., *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ 120), 436.
- TORIBIO CUADRADO, José Fernando, *Apocalipsis: estética y teología*, 210.
- VARO, Francisco *Las claves de la Biblia*, 209.
- WELLMANN, Bettina, *Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus* (Herders Biblische Studien, Band 47), 429.
- ZANGENBERG, Jürgen – ATTRIDGE, Harold W. – MARTIN, Dale B. (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition*, 431.
- ZEILINGER, Franz, *Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung-heilgeschichtliche Entfaltung*, 623.

Teología

- ANGUIANO GARCÍA, Alberto, *La justicia original y su fin sobrenatural en cuatro reinterpretaciones recientes del pecado original*, 228.
- AMALADOSS, Michaël, *Jesús asiático*, 217.
- ATANASIO, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granado, S. J. (Biblioteca de Patrística 71), 215.
- AUGUSTINUS, *De vera religione – Die wahre Religion*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl (Augustinus, Opera - Werke, Band 89), 216.
- BAÑARES, Juan Ignacio, *El matrimonio: amor, derecho y vida de fe* (Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia 41), 445.
- BASILIO DE CESAREA, *Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. Introducción, traducción y notas de María Alejandra Valdés García (Biblioteca de patrística, 73), 632.
- BEEK, Huibert van, comp., *A Handbook of Churches and Councils. Profiles of Ecumenical Relationships*, 448.
- BÉJAR, Serafín, *Dios en Jesús. Evangelizando imágenes falsas de Dios. Ensayo de cristología* (= Pensar y creer 11), 641.
- BINGEMER, Maria Clara, *¿Un rostro para Dios?* (= Pensar y creer 13), trd. J.F. Domínguez García, 641.
- BORDEYNE, Philippe et MORRILL, Bruce T., dir., *Les sacraments révélation de l'humanité de Dieu* (= Cogitatio Fidei 263), 639.
- BOURGINE, Benoît – FAMERÉE, Joseph – SCOLAS, Paul (eds), *L'invention chrétienne du péché*, 446.
- BOYANO, Mariano – NATAL, Domingo, *Argimiro Turrado Turrado. Desde la atalaya de la teología* (Perfiles 28), 633.
- BUSCH, Eberhard, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, 225.
- BUSCH, Eberhard, *Reformiert. Profil einer Konfession*, 447.
- CASTILLO GUERRA, Jorge, *Iglesia: identidad, misión y testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*, 444.
- CICHON-BRANDMAIER, Silvia, *Ökonomische und Immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, 634.
- CLARET J., Bernd (ed.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, 443.
- COSTE, René, *Nous croyons en un seul Dieu. La confession de foi de l'Église indivise et les chrétiens d'aujourd'hui*, 447.
- DERMIENCE, Alice, *La 'Question féminine' et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique* (= Dieux, Hommes et Religions 11), 643.
- DÍAZ MUÑOZ, Guillerma, *Teología del Misterio en Zubiri* + ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, 637.
- ENGELSBERGER, Gerhard, *Ehescheidung, ein christliches Plädoyer für einen heilenden Weg*, 445.
- ESPEJA, Jesús, *Encarnación continuada. En la herencia del Vaticano II*, 444.

- FALLERT, Matthias, *Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, 229.
- FERRARO, Giuseppe, *Lo Spirito Santo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, 450.
- FISCHER, Helmut, *Musste Jesus für uns sterben? Deutungen des Todes Jesu*, 642.
- FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter (Hrsg.), *Selbsterkenntnis und Gottsuche. Augustinus: Confesiones 10*, 223.
- FRITSCH, Harald, *Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners*, 230.
- GARCÍA-MORENO, Antonio, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. I. La Creación*, 227.
- GRAPPONE, Antonio, *Omelia origeniana nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci* (Studia Ephemeridis Augustinianum 103), 440.
- HALBMAYR, Alois – HOFF, Gregor Maria, Hg., *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition* (Quaestiones Disputatae 226), 636.
- KANY, Roland, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu 'De Trinitate'*, 220.
- KOŁOWSKI, Peter – HAUKE, Anna Maria, (eds.) *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*, 226.
- LAM CONG QUY, Joseph, *Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 102), 223.
- LANZETTA, Serafino M., *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, 453.
- LUIS DE LEÓN, FRAY, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, Texto bilingüe, Introducción, transcripción, versión y notas de J.M. Díaz Martín, 443.
- MARCHESI, Giovanni, *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos*, 219.
- MARCHETTO, Agostino, *El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, 639.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, 452.
- MATTHIAE, Gisela – JOST, Renate – JANSSEN, Claudia – MEHLHORN, Annette – RÖCKEMANN, Antje (Hg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte*, 643.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 3. Los doce profetas*, 215.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 12. Isaías 1-39*, 632.
- MESSORI, Vittorio, *Hipótesis sobre Jesús*, trad. V. Gamarra, 451.
- MIGUEL, José María de (ed), *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, 640.
- MONTES PERAL, Luis Angel, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el "Evangelio de dichos Q"*, 218.
- MONTES PERAL, Luis Angel, *En la entraña de la Mariología. María de Nazaret en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, 642.

- NEUSNER, Jacob, *Un rabbin parle avec Jésus*, 451.
- ORÍGENES, *Homilías sobre Jeremías*. Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid (=Biblioteca de Patrística 72), 630.
- PEACOCKE, Arthur, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*. El final de toda nuestra exploración, 637.
- ROBBEN, Andreas, *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson* (=StSStH 45), 450.
- SCHÜSSLER, Werner – STURM, Erdmann, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, 449.
- SCOLA, Angelo, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología* (Compendios de Estudios Teológicos 30), 638.
- TALÉNS, José Vidal, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, 441.
- VERWEYEN, Hansjürgen, *Joseph Ratzinger- Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, 225.
- VICTORINO DE PETOVIO, *Comentario al Apocalipsis y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Pascual Torró (Fuentes Patrísticas, 20), 631.
- VOSSHENRICH, Tobias, *Anthropotheologie. Überlegungen zu einer Theologie, die aus der Zeit ist*, 228.
- WERBICK, Jürgen, *Gott verbindlich. Eine Theologische Gotteslehre*, 219.
- WILHITE, David E., *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities* (Millennium-Studies in the culture and History of the first millennium C. E., Volume 14), 222.

Moral – Pastoral – Liturgia

- AA. VV., *Nuevos horizontes para la misión*, 456.
- ALAIZ, Atilano, *Jesús habla hoy. El Evangelio de cada de día*, 233.
- AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón (Fuentes patrísticas, 19), 230.
- BECKHAM, William A., *La Segunda Reforma. Un nuevo estilo de vida celular para la Iglesia*, 456.
- CULLINAN, Michael, *Victor Paul Furnish's Theology of Ethics. An Ethic of Transforming Grace* (=Tesi Accademia Alfonsiana 3), 454.
- ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la Doctrine Sociale*. Introduction par le Métropolitte Cyrille de Smolensk et de Kalinin-grad, 454.
- GAVRILYUK, Paul L., *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*. Traduit du russe par Fronçoise Lhoest, Nina Mojaïsky et Anne-Marie Guet, 231.
- GROCHOLEWSKI, Zenón, Card., *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*. A cura di L. Cirillo, 645.
- KRAWCZYK, Boleslaw, *Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch* (Pius-Parsch-Studien 6), 457.

- LLADÓ ARBURÚA, Marta, *Los fundamentos de Derecho natural*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano (= Serie Mayor 47), 645.
Los Nuevos Escenarios del Desarrollo Humano. Un proyecto global. En el 40 aniversario de Populorum Progressio y en el 20 de Sollicitudo Rei Socialis. VI Seminario de la Doctrina Social de la Iglesia 2007, 648.
- MAURI, Margarita, *El conocimiento moral*, 644.
- McHUGH, P. Francis, *Catholic Social Thought. Renovating the Tradition. A Keyguide to Resources* (= Annuua Nuntia Lovaniensia LV), 648.
- MELENDO, Tomás, *¿Vale la pena casarse?*, 233.
- 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, 455.
- PACIK, Rudolf - REDTENBACHER, Andreas, *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 1, 649.
- RODRÍGUEZ ARIAS, David, MOUTEL, Gregory y HERVÉ, Christian (eds.), *Ética y experimentación con seres humanos* (= Ética aplicada 14), 647.
- STRIET, Magnus, Hg., *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das "pro multis"*, 457.
- VANHOYE, Cardenal Albert, SJ, *Lecturas bíblicas de los domingos y fiestas. Ciclo A*, 233.

Filosofía

- AA. VV., *Maimónides y el Pensamiento Medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides*, 234.
- BARRENA, Sara, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, 461.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *El pesimismo ilustrado, Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, 460.
- CORETH, Emerich- SCHÖNDORF, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie, Band 8*, 650.
- ESSEN, George y STRIET, Magnus (eds), *Kant und die Theologie*, 236.
- FERRERO CARRACEDO, Luis, *Razón Dramática y Pensamiento*, 651.
- FUNKEN, Michel (Hrg.), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, 650.
- GOEBEL, Bernd - SUÁREZ MÜLLER, Fernando (Hrsg.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, 458.
- HEINZMANN, Richard, *Philosophie des Mittelalters. Grundkurs Philosophie, Band 7*, 649.
- KIENZLER, Wolfgang, *Ludwig Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, 464.
- KOWALCZYK Stanislaw, *CZŁOWIEK I BÓG w nauce swietego Augustyna*, 234.
- LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 235.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La inmortalidad del alma*. Edición póstuma dirigida por José M^a. Barrio Maestre, 461.

- MÜLLER, Wolfgang Erich, *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, 458.
 OFILADA, Macario M., *Augustinus, Homo Religiosus. Explorations on Man's religious & philosophical Search*, 459.
 PALS, L. Daniel, *Ocho teorías sobre la religión*, trad. Roberto H. Bernet, 652.
 QUANTE, Michael, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, 463.
 REICHER, E. Maria, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, 236.
 VALENCIA, PEDRO DE, *Obras completas. III. Académica*, 460.
 VIETH, Andreas, *Einführung in die Angewandte Ethik*, 464.

Historia

- ALONSO ROMO, Eduardo Javier, *Luis de Montoya, un reformador castellano en Portugal*, 467.
 ALONSO VAÑES, Carlos, *Bto. Tomás de San Agustín. Un heroico mártir agustino japonés*, 656.
 ARROYO, Raymond, *Madre Angélica. La increíble historia de una monja que fundó una televisión mundial*, 246.
 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), 466.
 BARDÓN, Eliseo I. y GONZÁLEZ, Modesto, *OSA, 104 Mártires de Cristo. 98 Agustinos y 6 Clérigos Diocesanos*, 655.
 BENGOA, José Manuel, *OAR, San Millán de la Cogolla, Valvanera y el P. Toribio Minguella*, OAR, 240.
 DE VOGÜÉ, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. 11, 237.
 ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, ed., *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Actas del Simposium 2/5-IX-2008, 656.
 GREEN, John D., "Augustinianism". *Studies in the Process of Spiritual Transvaluation*, 465.
 LAZCANO, Rafael, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del Saber y Protector de Indios*, 241.
 LAZCANO, Rafael, *Historia de la Conferencia Española de Religiosos (CONFER) (1953-2003)*, 245.
 LEPPIN, Volker, *Martin Luther*, 242.
 MARTÍ BONET, José María, *El Palio. Insignia pastoral de los Papas y Arzobispos* (= Estudios y Ensayos. Historia 111), 467.
 MERKT, Andreas (Ed.), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, 653.
 OLIVARES, Eugenio, *Padre mío bueno. Margarita Moro Roper, perfil biográfico y epistolario*, 244.
 PEDRO DE ARAGÓN – LUIS DE LEÓN, *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura. Textos salmantinos*, Ignacio Jericó Bermejo (ed.), 243.
 PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca"*, 654.

- 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), 468.
- SÁNCHEZ, Gustavo, *El Monasterio del Escorial en la "Cámara de Castilla." Cartas y otros documentos (1566-1579)*, 468.
- SIMONIS FIDATI DE CASSIA OESA, *L'ordine della vita cristiana, Tractatus de vita cristiana, Epistulae, Laude, Opuscula*. IOHANNIS DE SALERNO OESA, *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia* (Corpus Scriptorum Augustinianorum VII/8), 238.
- TOLDRÁ PARÉS, Jaime, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*, 244.
- TRINIDAD, Gemma de la, OSA, *Clara de Montefalco. Vida y Reto*, 240.
- Vidas de los santos Padres de Mérida*. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez, 652.
- VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel – LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, 238.

Espiritualidad

- ANGELINI, Giuseppe. *Los frutos del Espíritu. Su presencia en nuestras vidas*, 470.
- BEA PÉREZ, Emilia, *María Skobitsov. Madre espiritual y víctima del Holocausto*, 247.
- BÉCHEAU, François, *15 días con Francisco Javier*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 19), 249.
- BIANCHI, Enzo, *Otra forma de vivir. Paradojas de la vida monástica*, 472.
- BOSCH, Vicente, *Llamados a ser Santos*. Historia contemporánea de una doctrina, 473.
- CAMINO, Eduardo, *Ven y Verás: La extraordinaria figura de Jesucristo*, 660.
- CRESPO DE MIGUEL, Luis, *Historia de un matrimonio. María y Fernando*, 659.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Amar al mundo apasionadamente* (Homilía, 8 de octubre de 1967), 660.
- ESQUERDA BIFET, Juan, *15 días con Juan de Avila* (= Colección 15 Días con 22), 249.
- FITTE, Hernán, *Dejarse Amar por Dios: La Fe, la Esperanza y la Caridad*, 661.
- FOLLO, Francesco, *15 días con Juan Pablo II*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 20), 249.
- FORMAN, Mary, *Orar con las madres del desierto*, 470.
- GAUTHIER, Jacques, *Tiempo para orar*, 474.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Adiestrar la libertad. Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio* (= Colección Pastoral 78), 658.
- HAHN, Scott, *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei*, trd. M. Martín, 660.
- LIES, Lothar, *Mysterium Vocationis*. Sondierungen zur Spiritualität ignatianischer Exerzitien, 473.
- LOHSE, Eduard, *La alegría de la fe. La alegría en el Nuevo Testamento* (ST Breve 70), 474.
- MADEC, Goulven, *Portrait de saint Augustin*, 469.

- MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *¿Adónde va la vida religiosa?*, 662.
- MONTALDO, Jonathan, ed., *Un año con Thomas Merton. Meditaciones de sus diarios*, 247.
- MORALES, José, *La experiencia de Dios*, 250.
- MORENO, Ángel. *Habitados por la palabra*, 471.
- MÜLLER, Wolfgang W., Hrsg., *Simone Weil und die religiöse Frage*, 248.
- ORLANDIS, José, *Desafíos cristianos de nuestro tiempo*, 251.
- ORLANDIS, José, *Y vosotros... ¿quién decis que soy yo?*, 251.
- PAGLIA, Vincenzo, *El amor cristiano* (Pensar y Creer 12), 659.
- PALMERO RAMOS, Rafael, *15 días con la Madre Maravillas* (= Colección 15 Días con 18), 248.
- PECCI, Gioacchino, *La práctica de la humildad. Dos cartas de Teresa de Lisieux*, 247.
- PETIT, Jean-François, *Saint Augustin et l'amitié*, 469.
- PHILIPPE, Jacques, *Llamados a la vida*, trd. M. Villar, 663.
- PUJOL I BARDOLET, Jaume, *Hacia el futuro de la vida consagrada*. "Vino nuevo en odres nuevos" (Mt 9,17), 662.
- QUILICI, Alain, *15 días con Domingo de Guzmán*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 21), 249.
- RAMÍREZ, Antonio María, *En la tierra del Señor. Rezar con la Virgen* (= Cuadernos Palabra 159), 659.
- ROJO, Mónica, *La Sonrisa de Jesús*, 472.
- RONDET, Michel, *Dejaos llevar por el Espíritu*. Breve tratado de Teología Espiritual, 472.
- SÁNCHEZ ALVA, Justo Luis, *La luz de la obediencia*, 250.
- SEQUERI, Pierangelo, *Sacramentos, signos de gracia. Itinerario para redescubrirlos*, trad. R. de Nardo, 663.
- SIERRA RUBIO, Santiago, OSA, *15 días con Agustín de Hipona* (= Colección 15 Días con 26), 250.
- SOLER, Joseph M., *Kyrie. El rostro de Dios amor*, 471.
- SPIDLÍK, Thomas, S. J., *Ignacio de Loyola y la Espiritualidad Oriental*. Guía para la lectura de los *Ejercicios Espirituales*, 657.
- TORELLÓ, Joan Baptista, *Psicología y vida espiritual*, 657.
- UGARTE CORCUERA, Francisco, *En busca de la realidad (la felicidad y los valores)*, 661.

Educación – Otros

- ALONSO DEL CAMPO, Urbano, *Raíces cristianas de Europa*. Una cuestión disputada, 476.
- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando (ed) *Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim. Sociología y educación. Textos e intervenciones de los sociólogos clásicos*, 251.
- BARKLEY, Elizabeth, CROSS, Patricia K., MAJOR, Claire H., *Técnicas de aprendizaje colaborativo*, 474.
- BAWER, Bruce, *Mientras Europa duerme. De cómo el islamismo radical está destruyendo Europa desde dentro*, 253.

- BURGOS, Bartolomé, *Culturas africanas y desarrollo. Intentos africanos de renovación*, 479.
- CILLERUELO, Lope, OSA., *Cuentos Castellanos*. Diálogos imaginarios sobre le arte de vivir. Transcripción, estudio y notas por el P. Teófilo Aparicio López, 664.
- CUENCA, Ricardo, NUCINKIS, Nicole, ZAVALA, Virginia (comps.), *Nuevos maestros para América Latina*, 255.
- FAZIO, Mario, *Cristianos en la encrucijada*. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras, 476.
- 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*, 481.
- GARCÍA, Gaspar, *A corazón abierto, poesías en Nicaragua*, 255.
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael. *Decadencia y Esperanza. Claves para entender este tiempo*, 477.
- GUARNIERI, Rossana, *Cuentos y leyendas cristianos. Ilustraciones de Lorena Chiuppi*, trd. M. Martín, 665.
- KADDOUR, Hédi, *Waltenberg*, 666.
- McCURRY Don, *Esperanza para los musulmanes*, 254.
- MELENDO, Tomás, *Todos educamos mal... pero unos peor que otros*, 475.
- MESEGUER VELASCO, Juan, *La familia que viene*, 664.
- MUÑOZ GARCÍA, Juan José, *Blade Runner*. "Más humanos que los humanos", 667.
- ORTEGA BENITOS, Rafael, *Crónicas misioneras. La tumba del obispo (=Testigos 40)*, 667.
- PEARCE, Joseph, *Escritores conversos. La inspiración espiritual en una época de incredulidad*, 479.
- PÉLACH, Enrique, *Abancay, un obispo en los Andes peruanos*, 256.
- PÉREZ CARNERO, Celso, *Moral y Política en Quevedo*, Instituto Teológico Divino Maestro (Ourense), 478.
- RUDDUCK, Jean y FLUTTER, Julia., *Cómo mejorar tu centro escolar dando la voz al alumnado*, 475.
- SERRANO BASTERRA, María, *Seguridad en internet para niños y adolescentes, Dirigido a madres, padres y educadores*, 668.
- URBINA, Pedro Antonio, *Filocalía o amor a la Belleza*. Prólogo de Antonio Millán-Puelles, 666.
- VARELA, Julia, *Las reformas educativas a debate (1982- 2006)*, 253.
- WEIGEL, Sigrid, Hrsg., *Märtyrer-Porträts von Opfertod, Blutzeugen und Heiligen Kriegern*, 477.
- WRIGLEY, Ferry, *Escuelas para la esperanza. Una nueva agenda hacia la renovación*, 252.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Paseo de la Alameda, 39
28440 GUADARRAMA (Madrid)

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

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 misional 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 Pölanco, 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^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a 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, *Homilías, 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., *Trío 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^a 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), *Homilías sobre la 1ª 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.^a 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 científica 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.