

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2007

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>La integración social de los judíos romanos: extranjeros entre extranjeros</i> .....	5
P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (III)</i> ..	47
J. VEGA, <i>Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (II)</i> .....	95
P. PANDIMAKIL, <i>La ideología popular y la reacción islámica. Un ensayo sobre la cólera contra las caricaturas de Mahoma</i> .....	139
LIBROS .....	179

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2007

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>La integración social de los judíos romanos: extranjeros entre extranjeros</i> .....	5
P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (III)</i> ..	47
J. VEGA, <i>Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (II)</i> .....	95
P. PANDIMAKIL, <i>La ideología popular y la reacción islámica. Un ensayo sobre la cólera contra las caricaturas de Mahoma</i> .....	139
LIBROS .....	179

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**  
ADMINISTRADOR: **José M<sup>o</sup> Balmori Ruiz**  
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**  
**José Vidal González Olea**  
**Jesús Álvarez Fernández**

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900  
Fax (34) 983 397 896  
e-mail: edestagus@adenet.es  
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2007  
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, 2007

## **La integración social de los judíos romanos: extranjeros entre extranjeros**

*“Todos los caminos conducen a Roma”  
“Mi padre era un arameo errante” (Deut 26,5)*

El fenómeno de la inmigración es tan antiguo como la humanidad misma. Casi todos los pueblos lo han padecido en mayor o menor medida. Especial atención merece aquí el pueblo judío, ya que los avatares de la historia han hecho que Israel tuviera muy presente uno de sus credos más antiguos: ser errantes y extranjeros. Por diversas razones (económicas, guerras...), muchos judíos sintieron la necesidad o se vieron obligados a abandonar su lugar de nacimiento para irse a otros países de la cuenca mediterránea durante el siglo I de nuestra era. Las fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas nos han dejado bastantes vestigios de la presencia judía en Egipto, Siria, Grecia, Italia..., cuyas grandes ciudades portuarias constituyeron un polo de atracción para estos judíos. Pero será la capital del imperio, Roma, centro económico, cultural y político del mundo de la época, la que atraiga hacia sí hombres de distintas culturas y religiones, haciendo que fuera el punto de confluencia por excelencia de toda la multiculturalidad imaginable para el mundo antiguo. Por eso, podemos afirmar que el viejo proverbio, “todos los caminos conducen a Roma”, también era válido en la época imperial. Y los judíos no constituyeron una excepción.

Este fenómeno migratorio tuvo consecuencias de diversa índole para la capital. Aportó mano de obra y desarrollo económico, al mismo tiempo que posibilitó los intercambios culturales y religiosos. Pero en el ámbito social también trajo consigo dificultades y problemas de integración. A nivel personal, el inmigrante se enfrentaba a la cuestión de mantener su propia identidad colectiva de origen y al grado de integración en la sociedad receptora. Por integración entendemos aquí el proceso de incorporación y asimilación, en la

conciencia y en la práctica, de las estructuras de valor y las pautas de conducta, llevadas a cabo por personas individuales en relación con determinados grupos o sectores de la sociedad relevantes para ellas, o entre distintas sociedades, o entre distintos grupos, clases o etnias de una sociedad. Gracias a la aculturación se relativiza y cuestiona la propia cultura anteriormente vivida como natural y evidente.

Los grupos extranjeros en la antigua Roma se encontraban también con el problema de la integración dentro de la sociedad romana. El término “integración” es polisémico y existiría una gran diversidad de procesos y grados de integración. El concepto aglomera múltiples dimensiones: laboral, social<sup>1</sup> y cultural. Mayor dificultad tenían los judíos para integrarse, dado que algunas de sus tradiciones no veían con buenos ojos a los “extranjeros” y les prohibían tener cierto tipo de contactos como consecuencia de las leyes religiosas y alimenticias<sup>2</sup>. El monoteísmo exclusivista tampoco se lo ponía fácil dentro de la sociedad romana, donde lo político tenía una dimensión religiosa y viceversa. Este exclusivismo judío produjo cierta desconfianza y recelo en la convivencia con los autóctonos y con otros grupos extranjeros. Pero los judíos de la diáspora, que formaban una minoría extranjera dentro de la sociedad anfitriona, dependiendo del grado de observancia de sus costumbres de origen, harían la “vista gorda” respecto a ciertas tradiciones “xenófobas” judías y experimentarían en su propia carne el sentirse extranjero en casa de otro.

Por desgracia, el imperio romano no contaba dentro de su aparato burocrático con un centro de estudios sociológicos o una secretaría de estado de inmigración y emigración para la ciudad de Roma donde se hicieran estudios de campo, recogida de datos y análisis de los mismos. Ello nos hubiera facilitado mucho la tarea de determinar las relaciones de los inmigrantes con la sociedad anfitriona, con el resto de los extranjeros, así como los mecanismos a disposición de los judíos para acoger e integrar a sus connacionales recién llegados a Roma.

Este artículo no pretende, lógicamente, hacer un estudio sociológico de la sociedad romana, ni analizar todos los parámetros y variables que confluyen en el fenómeno de la inmigración. Nuestro objetivo es mucho más reducido. Conocida la estrecha vinculación de los seguidores de Jesús con su matriz cultural, religiosa y étnica judía en Roma, es necesario mostrar la compo-

---

<sup>1</sup> Se refiere al trato entre extranjeros y autóctonos, que significaría una intensificación de los lazos de vecindad, de camaradería y amistad, de modo que compartieran actividades de tiempo libre y llegaran a formar familias mixtas. La integración cultural implica la aceptación de las normas básicas que rigen la convivencia.

<sup>2</sup> Cf. REINHARD FELDMER - ULRICH HECKEL (ed.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.

sición de la comunidad judía en la capital del imperio para determinar posteriormente el comportamiento sociocultural y el sentido de pertenencia de los inmigrantes judíos. Los seguidores de Jesús en Roma serán a su vez inmigrantes en esta ciudad cosmopolita. Ello nos lleva a considerar la situación de los extranjeros en la capital del imperio y los tipos de interacciones que los judíos tienen con sus conciudadanos, especialmente a nivel religioso. El análisis de la interacción de los judíos con otros grupos dentro de la ciudad, ayudará a comprender la composición de las comunidades domésticas cristianas romanas. Es en ese momento histórico cuando se está perfilando la identidad de esas comunidades, tanto *ad intra* como *ad extra*. Ése sería el contexto histórico y social de la carta de Pablo a los Romanos, y el apóstol quiere influir en esa configuración. No obstante, éste será tema de un próximo estudio.

### 1. Roma, ciudad multicultural

A finales de la República y a principios del Principado, la población de Roma aumentó considerablemente debido, en gran parte, a la afluencia de forasteros de los lugares conquistados. Gran parte de esta población estaba formada por esclavos y otros que lo habían sido. Entre los grupos de extranjeros que había en Roma, los judíos llamaban la atención por su exclusivismo social y por sus peculiares creencias y prácticas religiosas. A mediados del siglo I d.C., el elemento extranjero constituía la mayor parte de la plebe urbana, de la servidumbre y una gran proporción de los *peregrini*. Hacia el año 14 d.C., Roma tenía al menos 750.000 habitantes, lo que significaba más de una décima parte de la población total de Italia<sup>3</sup>. Fue mayor que cualquier otra ciudad occidental hasta el siglo XIX. Roma era una ciudad cosmopolita<sup>4</sup>, una peque-

<sup>3</sup> Dato tomado de BRUCE W. FRIER, Demography, en: ALAN K. BOWMAN - PETER GARNSEY - DOMINIC RATHBONE, *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Volume XI: The High Empire, A.D. 70-192*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 787-816, aquí 813. JÉRÔME CARCOPINO, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1989, 39, estima que la población de Roma bajo el reinado de Augusto era "un número cercano al millón, si no superior". Se trataba de la ciudad tentacular y colosal cuya grandeza maravillaba a extranjeros y provincianos. PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, 127, propone una población aproximada entre 800.000 y 900.000 habitantes a mediados del siglo I. d.C.

<sup>4</sup> Cf. La introducción "Cosmopolis: Rome as World City" en CATHARINE EDWARDS - GREG WOLF (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 1-20; DIANE FAVRO, Making Rome a World City, en: KARL GALINSKY (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 234-263; JOHN E. STAMBAUGH, *The Ancient Roman City*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland 1988, 94-95.

ña *oikoumene*, donde se encontraban representados la mayor parte de los pueblos conquistados. Los extranjeros<sup>5</sup> pululaban en sus calles y enriquecían la textura de la vida urbana. Se ha intentado estimar la proporción de los extranjeros en la población de la ciudad. Pero, además de la ausencia de estadísticas, es difícil definir cuándo un individuo dejaba de ser un “extranjero” y se convertía en “romano”, y cómo determinar si un ciudadano extranjero ya había recibido la ciudadanía romana antes de llegar a Roma. Sin lugar a dudas, los extranjeros llegaron a Roma de todos los rincones del imperio, trayendo consigo su cultura, su lenguaje, sus costumbres y su religión. Ya en el 242 a.C., Roma sintió la necesidad de instituir el cargo de *praetor peregrinus* con el objetivo de regular en la ciudad las relaciones jurídicas entre los romanos y los extranjeros de la ciudad, o entre los mismos extranjeros. En Roma existían importantes minorías: sirios, egipcios<sup>6</sup>, judíos... Todos ellos eran extranjeros a los ojos de los romanos. Cuanto más se convirtió Roma en una ciudad universal, más aparecieron resentimientos y recelos de los romanos autóctonos frente al elemento extranjero de la población. Esto se constata en expulsiones de extranjeros y en un texto de Juvenal (*Sátira III*), quien se lamenta de que Roma se haya convertido en un bazar oriental. La visión que tenían los romanos refleja los procesos de estereotipación de los exogrupos étnicos. La aversión romana hacia el extranjero se correspondería a la anti-patía que los pueblos dominados sentirían hacia los romanos y sus evidentes defectos, como el modo en que ejercían el poder para extraer toda la riqueza de los pueblos sometidos y su brutalidad en el extranjero.

David Noy<sup>7</sup>, estudiando los testimonios epigráficos y literarios, ha establecido los grupos étnicos existentes en la capital, el tipo de trabajos que realizaban y cómo se integraban en la sociedad romana. En la primera sección de su libro intenta definir el status social y legal del extranjero en Roma. También discute cuestiones demográficas examinando la proporción de extranje-

---

<sup>5</sup> JUTTA DESKEN-WEILAND, *Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom*, en: *RQ* 98 (2003) 18-34; EMILIA NDIAYE, *L'étranger 'barbare' a Rome: essai d'analyse semique*, en: *AC* 74 (2005) 119-135. Para la actitud de los romanos hacia los extranjeros cf. J.P.V.D. BALSDON, *Romans and aliens*, London 1979, y el capítulo tercero “Attitudes to foreigners” de DAVID NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 2000, 31-50.

<sup>6</sup> Cf. DAVID NOY, *Being an Egyptian in Rome. Strategies of Identity Formation*, en: JÜRGEN ZANGENBERG - MICHAEL LABAHN (eds.), *Christians as a religious minority in a multicultural city. Modes of interaction and identity formation in early imperial Rome. Studies on the basis of a seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, in Rome* (Journal of the Study of the New Testament. Supplement series 243), T & T Clark, Edinburgh 2004, 47-54.

<sup>7</sup> DAVID NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 2000.

ros que componían la población de la ciudad, si esos extranjeros eran ciudadanos y la actitud hacia los extranjeros. Interesante también es la tercera sección de su libro donde examina la experiencia étnica en la ciudad y hasta qué grado mantuvieron los extranjeros sus identidades étnicas. El capítulo octavo expone los tipos de grupos extranjeros residentes en la capital, lo que nos ayuda a entender la composición de la población extranjera en Roma. Este historiador define el concepto de “extranjero” como “quien ha nacido fuera de Italia y ha emigrado a Roma, pero continúa teniendo una ‘casa’ (en su propio pensamiento o en el de otras personas) en algún otro lugar”<sup>8</sup>. Ser extranjero tenía su implicación legal. *Peregrinus* es un extranjero o forastero o un ciudadano de otro estado que no fuera Roma, y en términos de jerarquía social ocupaba una posición entre el esclavo y el ciudadano. Pero no todos los extranjeros eran iguales ante la ley<sup>9</sup>.

Veamos brevemente la división jurídica existente entre los habitantes de Roma. Gayo, escribiendo su libro de texto sobre la ley romana en el siglo II d.C., emitió una clasificación sustancial de la raza humana<sup>10</sup> en lo que era relevante para el derecho romano: “La primera distinción en la ley de las personas es ésta, que todos los hombres son libres o esclavos. Después, los hombres libres son o bien *ingenui* (nacidos libres) o *libertini* (libertos). Los *ingenui* son quienes han nacido libres, y nacen libres los dados a luz por una madre libre y nunca han sido esclavos en derecho. Los *libertini* son quienes han sido manumisos de la esclavitud legalmente. Dentro de los hombres libres existen tres clases: los ciudadanos romanos, los latinos y la categoría de *dediticii*”<sup>11</sup> (*Inst.* I.3.9-12). Con respecto a la ciudadanía, Gayo clasifica a los habitantes de Roma en ciudadanos, latinos y peregrinos.

Ciudadano romano es toda persona libre que tiene el derecho de ciudadanía (*civitas, ius civitatis*) y forma parte del pueblo romano con todos los derechos, obligaciones y prerrogativas. Los ciudadanos participaban de todas las

<sup>8</sup> Idem, xi.

<sup>9</sup> Un peregrino a los ojos de la ley romana, no podía demandar derechos políticos, estaba excluido del servicio militar y no podría hacer un testamento, cf. ADOLF BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, s.v. peregrinus; JANE GARDNER, *Being a Roman Citizen*, London - New York 1993, 186-188; A.N. SHERWIN WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973<sup>2</sup>, 268-269.

<sup>10</sup> Cicerón divide el mundo en tres grandes grupos, “griegos, romanos y bárbaros”, lo cual tiene su correspondiente expresión geográfica (Cicerón, *fin* 2,49: *Graecia, Italia, Barbaria*). El NT refleja asimismo las diferencias entre pueblos, pues según Col 3,11 se diferencian judíos y griegos, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y escitas, esclavos y libres. Aunque las diferencias geográficas y étnicas de los pueblos desaparecen en la unidad de la fe (*Gal* 3,28).

<sup>11</sup> Pueblos que se han rendido sin condiciones ante Roma.



instituciones de derecho civil romano público y privado<sup>12</sup>. Entre los ciudadanos había primitivamente una distinción: unos formaban el orden predominante (*patricii*), eran ciudadanos de pleno derecho; otros eran considerados de un rango inferior (*plebei, plebs*). Una pequeña porción de los habitantes del imperio poseía la ciudadanía romana. Se estima que en el año 28 a.C., cinco o seis millones eran ciudadanos romanos, de los que cuatro millones vivían en Italia<sup>13</sup>. Se caracterizaban, entre otras cosas, por el *tria nomina*. El emperador Claudio (41-54 d.C.) consideró ilegal para los extranjeros adoptar los nombres de familias romanas y ejecutó a otros que habían usurpado los derechos de los ciudadanos romanos<sup>14</sup>. La concesión de la ciudadanía romana (y del derecho latino *ius Latii*) a los no romanos se otorgó en un principio a nivel personal, con el objetivo de vincular a los líderes locales con el estado central<sup>15</sup>, o como concesión por la lealtad mostrada.

Los latinos y peregrinos gozaban de algunos derechos, pero con muchas limitaciones. En el fondo, los latinos eran peregrinos pero tratados con ciertas ventajas comprendidas en el derecho de ciudadanía romana<sup>16</sup>. Los libertinos, al adquirir la libertad por manumisión, podían quedar adscritos a uno de los órdenes de personas libres: o bien adquirirían la libertad mayor y quedaban hechos ciudadanos romanos; o bien la menor y pasaban ser a latinos, según la ley *Junia Norbana*; o bien la inferior y, en virtud de la ley *Sendia*, se convertían en dediticios. Los manumitidos, aunque consiguieran la ciudadanía, seguían distinguiéndose de los ingenuos por dos conceptos: 1) En el aspecto jurídico tenían un puesto inferior en la sociedad; 2) en el aspecto familiar quedaban ligados con ciertas obligaciones hacia sus patronos. El número de libertos era elevado en Roma. A ellos hay que añadir la masa de hombres libres que in-

<sup>12</sup> Los derechos del ciudadano en el orden privado son: el *connubium* (facultad de contraer matrimonio de derecho civil), el *comercium* (derecho de recibir y transmitir la propiedad). En el derecho público, el *ius suffragii* (derecho a votar en los comicios), *ius honorum* (derecho a ejercer las funciones públicas y religiosas), *provocatio ad populum* (derecho a no sufrir una pena capital pronunciada por algún magistrado). Entre los ciudadanos se distinguen tres estamentos: los senadores, los caballeros y los de tercer estado, cf. JOSÉ GUILLÉN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. IV: Constitución y desarrollo de la sociedad* (PD 27), Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, 131-195.

<sup>13</sup> Cf. SUSAN TREGGIARI, *Social Status and Social Legislation*, en: *The Cambridge Ancient History. X: The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*, Cambridge University Press, Cambridge 2004<sup>3</sup>, 873-904, donde analiza ampliamente las distinciones sociales (órdenes, riqueza, nacimiento...), así como la cuestión de la manumisión (893-897). Sobre la manumisión cf. JOSÉ GUILLÉN, *Urbs* 311-320.

<sup>14</sup> Suetonio, *Claud* 25,3: "Peregrinae condicionis homines vetuit usurpare Romana nomina dumtaxat gentilitia. Civitatem Romanam usurpantes in campo Esquilino securi percussit".

<sup>15</sup> Cf. AELIO ARÍSTIDES, *Or.* 26.64.

<sup>16</sup> Cf. JOSÉ GUILLÉN, *Urbs* 246ss.

migraban a la ciudad continuamente de todas las provincias. Luciano dice que Roma es una ciudad no poblada por sus propios ciudadanos, sino por la hez de todo el mundo. Algunos romanos de comienzos del siglo II d.C. se quejaban de que Roma se había constituido en una ciudad griega y no se podía vivir en ella<sup>17</sup>. Lo cierto es que los ciudadanos romanos disminuían y el conglomerado de libertos extranjeros iba aumentando en la ciudad.

Los pueblos conquistados no se convertían en ciudadanos automáticamente, incluso aunque su territorio se convirtiera en provincia. Cicerón y otros autores se refieren a estas gentes como provinciales (*provinciales*), literalmente esos que pertenecen a la provincia, pero este uso incluía tanto a ciudadanos y no ciudadanos, sin ninguna distinción respecto a su status legal<sup>18</sup>. Otro término ampliamente usado fue el concepto de extranjero (*peregrinus*)<sup>19</sup>. Un peregrino era originalmente cualquier persona que no era de Roma o de una colonia romana. Los provinciales no ciudadanos (generalmente *provinciales* y legalmente *peregrini*) dejaban de ser bárbaros en virtud de haber adquirido la residencia legal dentro del imperio. Permanecían en esta categoría hasta que se convertían en ciudadanos o residentes de una ciudad con privilegios legalmente reconocidos, con el status latino, lo que le situaba legalmente entre un ciudadano romano y un *peregrinus*. La residencia se convirtió en una segunda categoría frecuentemente usada para identificar a las personas.

Los romanos denominaban a los pueblos extranjeros *nationes* o *gentes exterae*. Desde el siglo II a.C. se utilizaron los términos *exterus* y *barbarus* como sinónimos, aunque el significado de bárbaro era múltiple<sup>20</sup>. Podía designar a quien hablaba otra lengua, al extranjero, a los enemigos de la patria, a los iletrados, o a los miembros de un pueblo forastero y extranjero<sup>21</sup>. Exis-

<sup>17</sup> Juvenal, *Sátiras* 3,21s.

<sup>18</sup> THOMAS S. BURNS, *Rome and the Barbarians 100 B.C.-A.D. 400*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland 2003, 32-35.

<sup>19</sup> Cf. GOTTFRIED SCHIEMANN, Peregrinus, en: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Bd. 9, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar 2000, 540s: "Peregrinus ist der wichtigste t.t. des röm. Rechts für den Fremden, der nicht dem Rechtsverband der röm. Bürger angehört, ohne doch ein Feind oder überhaupt rechtlos zu sein".

<sup>20</sup> Cf. ThL 2, 1729-44; W. SPEYER, Barbar I, RAC Suppl. Bd. I, 1992, 811-895; R.M. SCHNEIDER, Barbar II (ikonographisch), RAC Suppl. Bd. I, 1992, 895-962; VOLKER LOSEMAN, Barbaren, en: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Bd. 2, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar 1997, 439-443. El carácter negativo de este concepto se constata en los atributos que solían aplicarse a la persona bárbara: *feritas, immanitas, inhumanitas, impietas, ferocia, superbia, impotentia, furor, discordia, vanitas, perfidia, imprudentia*.

<sup>21</sup> BRENT D. SHAW, Rebels and Outsiders, en: *The Cambridge Ancient History. XI: The High Empire A.D. 70-192*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 374: "The 'barba-

tía una imagen negativa y unidimensional de los forasteros. El bárbaro era considerado como la negación de la sociedad civilizada. El aspecto negativo de la imagen romana del extranjero estaba anclada en la inferioridad probada de su forma de vida. No obstante, la sociedad romana asimiló paulatinamente a los bárbaros. De esta forma, la sociedad cambió, pero como todos los cambios sociales, necesitó varias generaciones. Si es verdad que normalmente se denominaba bárbaros a las gentes que no estaban dentro del imperio, también existían los “bárbaros internos”<sup>22</sup>, como eran los judíos, quienes corrían la misma suerte que los externos. Es más, los griegos y romanos utilizaron el concepto de bárbaro como insulto contra los judíos<sup>23</sup>.

Por otra parte, en Roma no se reconocían los derechos nacionales extranjeros. Por tanto, el extranjero era frecuentemente casi un esclavo en Roma. ¿Cuántos esclavos habría en la capital? No es fácil precisarlo, pero podemos sospechar su elevado número por las noticias que Ateneo<sup>24</sup> nos da. Gran parte de los judíos que llegaron a la ciudad en tiempo de Pompeyo, lo hicieron en contra de su voluntad. No hay ninguna razón para pensar que los esclavos judíos obtuvieran la libertad rápidamente, pero se beneficiarían, como el resto de los esclavos de otras nacionalidades, de la concesión de la libertad y algunos obtendrían incluso la ciudadanía romana al realizarse esa manumisión de forma legal<sup>25</sup>. Cuando Filón se refiere a tales judíos como ciudadanos romanos (*Legatio* 155, 157), puede que generalizara, pero su referencia a la recogida de la distribución del grano (ídem 158), confirma que algunos judíos adquirieron la ciudadanía.

Una de las formas más usuales para la identificación de los individuos en el mundo romano fue la pertenencia a un ‘pueblo’ o a una ‘etnia’, frecuente-

---

rian’ is a type of totalized stranger that characteristically appears in the culture of a host society during the period of its territorial or commercial expansion”. La imagen de los bárbaros persistió, aunque fuera de forma latente, en el trasfondo de las ideas sobre los extranjeros y ayudó a determinar una clasificación más general de los extranjeros en la sociedad romana.

<sup>22</sup> E. FASCHER, *Fremder*, en: *RAC* VIII (1972) 324: “Es gibt F[remder] im Innern, die Provinzialen, besiegte Völker, die an ihren Gesetzen, ihrer Sprache und Religion festhalten dürfen und bisweilen ein gewisses Maß an administrativer Unabhängigkeit bewahren... Doch gibt es auch F. außerhalb der Reichsgrenzen (diejenigen, die Tacitus ‘die Barbaren’ nennt)”.

<sup>23</sup> Cicerón, *Flacc* 28,67: la religión judía es una *superstitio barbara*; Juvenal, *Sátiras* VI 157s; Sext. *Emp. adv.math* 1,314; *hypot.*3,203; Filón, *Legatio* 215; PsClem.Rom, *hom.* 4,13. Apolonio Molón en Josefo, *c.Apion* 2,148 consideró que los judíos eran el pueblo bárbaro más inepto. Los paganos usaron la palabra bárbaro fundamentalmente en un sentido étnico, cultural y moral.

<sup>24</sup> Ateneo, *Banquete de los eruditos* I 20 B, habla de Roma como “población o compendio del mundo” con una lengua local llena de extranjerismos (III 121 F).

<sup>25</sup> Sólo la manumisión formal concedía la ciudadanía, mientras que la concesión informal de la libertad otorgaba únicamente el status de *peregrinus*.

mente ligado a un lenguaje o dialecto común. Es sumamente complicado determinar el hecho de la etnicidad<sup>26</sup>, pero éste era uno de los identificadores más poderosos dentro de las sociedades del imperio. La consideración de la etnicidad y el valor moral que les atribuían eran particularmente fuertes porque el conocimiento acerca de 'otros pueblos' estaba basado fundamentalmente en la sabiduría popular (estereotipos): ¿por qué los sirios, judíos e idumeos eran altamente intrigantes? (cf. Ptol. Apotel. II 3,65-66 = Stern<sup>27</sup> 1980, n° 336a). Éstos constituían los 'bárbaros internos', que como los judíos o egipcios, por su distanciamiento del gobierno y de la cultura común de la *oikoumene*, fueron insultados como 'gentes nacidas para esclavitud'<sup>28</sup>.

## 2. Presencia y organización de los judíos en Roma

A mediados del siglo I de nuestra era, la comunidad judía de Roma estaba ya bien establecida y con una historia de más de cien años. Existe un testimonio controvertido (Valerio Máximo, 1,3,3) que testimonia la expulsión de cultos orientales por sus actividades proselitistas en el año 139 a.C., medida que pudo afectar a los judíos. Pero el valor histórico de la fuente y la existencia de una comunidad judía en Roma en esa época es, sin embargo, dudosa<sup>29</sup>. Las fuentes son más fiables a partir del 59 a.C. (Cicerón, *Flacco* 66), y especialmente para el reinado del emperador Augusto (Filón, Josefo, Suetonio, así como indicaciones de Horacio y Ovidio<sup>30</sup>). Josefo, Tácito y Suetonio mencionan en tiempos de Tiberio (19 d.C.) una deportación de los judíos de Roma (según Tácito, de Italia): 4000 judíos fueron enviados a Cerdeña a luchar contra los bandidos<sup>31</sup>. Al menos otra expulsión tuvo lugar en tiempos del emperador Claudio (49 d.C.)<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> PHILIP F. ESLER, *Conflicto* 67, constata la dificultad de definir el concepto de etnicidad: "Un 'grupo étnico' puede describirse de forma provisional... como aquél cuyos miembros creen que comparten una historia e incluso una ascendencia común, a menudo en relación con su ocupación actual o pasada de un determinado territorio y con la práctica de unas costumbres semejantes".

<sup>27</sup> M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Israel Academy of sciences and Humanities, Jerusalem 1980.

<sup>28</sup> Cicerón, *Flac* 28,69; *Prov. Cons* 5,10-12; Tácito, *Historia* V 7.

<sup>29</sup> Para una panorámica histórica de los judíos en Roma D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik* 188-214.

<sup>30</sup> B. WANDY, *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*, en: ANRW II 19,1 (1979) 596-613.

<sup>31</sup> Josefo, *AJ* 18,80; Tácito, *Ann* 2,85; Suetonio, *Tib* 36. Estas fuentes no concuerdan en muchos detalles.

<sup>32</sup> Dion Casio, *LX* 6,6 menciona una expulsión en el 41 d.C.; Suetonio, *Claud* 25,4; Hechos 18,2.

La importancia numérica de la colonia judía en Roma viene sugerida por Flavio Josefo (*BJ* II 80: unos ocho mil hombres) y Filón de Alejandría, en su tratado *Embajada a Cayo*. Esta obra ofrece un panorama general de la situación de los hebreos en la capital del imperio. La población exacta de judíos en Roma a mediados del siglo I d.C. es difícil de estimar y los estudiosos proponen cifras que oscilan entre 25.000 y 60.000<sup>33</sup>. Por eso podemos afirmar con algún autor que a mediados del siglo I d.C., con la estimación de casi un millón de habitantes en Roma, la comunidad judía constituía entre el 3 y el 5 % de su población total. Es decir, era suficientemente numerosa como para pasar desapercibida, pero no tan numerosa como para convertirse en una entidad independiente dentro de la ciudad<sup>34</sup>. Este incremento de la población judía dentro de la ciudad de Roma no se puede explicar como el éxito de los esfuerzos proselitistas judíos, sino más bien fruto de la inmigración. De las inscripciones conservadas, se concluye que las comunidades judías en Roma hablaban griego, dato muy importante para el contexto de la carta de Pablo<sup>35</sup>. Por eso, es de suponer que muchos de ellos provenían de la región de Siria<sup>36</sup>. La mayor parte de los judíos –antiguos esclavos, libertos, mercaderes, aventureros y, en general, inmigrantes– vivirían en Roma como residentes extranjeros, pero con el tiempo algunos obtuvieron la ciudadanía romana.

La población judía en Roma parece haberse concentrado en ciertos barrios de la ciudad, como se desprende de la presentación de Filón sobre los ju-

<sup>33</sup> Véanse las diferentes hipótesis en H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, en: *ANRW* II 29.2 (1983) 698-700. R. Penna sugiere que eran unos 20.000 judíos durante el reinado de Nerón, R. PENNA, *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*, en: *NTS* 28 (1982) 328.341 n. 53.

<sup>34</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 5), Peeters, Leuven - Dudley, MA 2004, 19. Siempre es difícil fijar y valorar estas cifras, por eso no es raro encontrar quien piensa que en tiempos de Claudio vivían en Roma unos 40-50 mil judíos de una población de 400.000 habitantes, lo que supone que la minoría judía constituía más del 10 % de la población de Roma, así lo piensan BEN WITHERINGTON III - DARLENE HYATT, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan - Cambridge, U.K., 2004, 12. Si tenemos en consideración que existían otras grandes minorías en la ciudad, habría que concluir que el sustrato demográfico romano era otra minoría. Es decir, Roma era una ciudad compuesta eminentemente de extranjeros.

<sup>35</sup> Las inscripciones son en su mayor parte en griego. Las inscripciones en latín son más raras y más tardías. El hebreo es menos frecuente y suelen ser fórmulas religiosas, cf. H.J. LEON, *The language of the greek inscriptions of the Jewish Catacombs of Rome*, en: *TAPA* 58 (1927) 210-233; Idem, *The Jews of Ancient Rome*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1960, 75-92; H. SOLIN, "Juden" 701-710. D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe. 2. The City of Rome*, Cambridge 1995.

<sup>36</sup> Sobre el origen y la situación social de los judíos en Roma cf. H.J. LEON, *Jews* 233-239; H. SOLIN, "Juden" 713-320.

díos romanos (*Leg* 155-158) y de algunos poetas romanos. Los judíos se ubicaron principalmente en los suburbios de Roma, especialmente en el Trastévere, cuyos barrios, estrechos y populares, sirvieron de “barrio para extranjeros” de la antigua Roma. Según fue creciendo la comunidad judía y las posibilidades económicas, algunos judíos se mudaron hacia otras partes de la ciudad, especialmente al barrio Suburra en el este, pobre y sucio, y al barrio de Campo de Marte<sup>37</sup>, algo más respetable. Pero la comunidad judía nunca destacó por su riqueza, sino más bien por todo lo contrario. Según Juvenal son conocidos públicamente los mendigos judíos (*Sátiras* III 13-16), y sabemos por Filón que parte de la población judía de Roma dependía del suministro de trigo organizado por las autoridades públicas (*Leg* 155). En este aspecto no se diferenciaban de la mayoría de los extranjeros en Roma.

La frecuente designación de las instituciones y funciones en las inscripciones romanas permite reconocer en general la organización de los judíos en la capital. De forma diferente a Alejandría, las comunidades estaban organizadas de forma independiente. La investigación reciente ha puesto de manifiesto que existían considerables variaciones en su estructura y en los títulos de sus funcionarios, muchos de los cuales reflejaban la titularidad de otras organizaciones grecorromanas. Algunos títulos revelan diversas funciones y puestos de honor<sup>38</sup>, concedidos por proporcionar recursos financieros para las

<sup>37</sup> P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), 2. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989, 28: “Ob also schon im 1. Jh. n.Chr. dort [en el Campo de Marte y en Suburra] Judensiedlungen bestanden, aus denen sich christliche Gemeindegemeinschaften entwickeln können, muss hingestellt bleiben. Sicher im 1. Jh. n.Chr. lebten Juden in Trastevere (wie LegGai 155 bestätigt), zwischen Porta Collina y Porta Esquillina sowie vor der Porta Capena”.

<sup>38</sup> A la cabeza de la comunidad se encuentra la asamblea de los ancianos, la *gerusia*, con el *gerusiarchonte* como representante de la comunidad. Mientras que el título *presbyteros* prácticamente no aparece, se encuentra frecuentemente el de *archonten*. Para una descripción detallada de la organización y posición de las comunidades judías en Roma, véase J.B. FREY, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église*, en: *RSR* 21 (1931) 129-168. Según este autor, encontramos aquí a los miembros de un gremio: “La organización de las comunidades romanas copiaba la organización de las ciudades greco-romanas y de las asociaciones” (p. 158). Cf. también H.J. LEON, *Jews* 167-194; W. WIEFEL, *Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlaß und Zweck des Römerbrief*, en: *Jud* 26 (1970) 73-75; H. SOLIN, “Juden” 696ss. G. LA PIANA, *Foreign Groups in Rome during the first Centuries of the Empire*, en: *HThR* 20 (1927) 356.363.382, defiende otra opinión. MARGARET H. WILLIAMS, *The structure of Roman Jewry re-considered. Were the synagogues of ancient Rome entirely homogeneous*, en: *ZPE* 104 (1994) 129-141, investiga las estructuras internas de las sinagogas de la ciudad de Roma y llega a la conclusión: “the synagogues of Rome, founded at different times and by Jews from different parts of the Jewish world, were not quite as homogeneous as is generally thought” (p. 130).

diversas actividades sociales y religiosas. La población judía romana se caracterizaba por la heterogeneidad de sus miembros<sup>39</sup>, la multiplicidad de las comunidades judías dentro de la ciudad<sup>40</sup>, la organización democrática y la ausencia de una autoridad central judía<sup>41</sup>. Este sistema facilitó a los seguidores de Jesús el acceso a las sinagogas y ganar adeptos en ellas para su causa. Cada sinagoga era más o menos independiente<sup>42</sup>, aunque mantenían un cierto contacto entre sí. Al mismo tiempo, se caracterizaban por mantener una estrecha relación política e intelectual con Jerusalén y Palestina<sup>43</sup>. Por desgracia, no se ha conservado ningún resto arqueológico de esas sinagogas, es más, muchos autores piensan que el término sinagoga se refiere a la congregación de los judíos, no al lugar donde se reunían<sup>44</sup>. No es imposible que a mediados del siglo

<sup>39</sup> G. LA PIANA, "Foreign" 363, describe la composición de la comunidad judía romana con las siguientes palabras: "The Roman Jewry was by no means a homogeneous body; it included immigrants from various cities of the diaspora as well as a large number of Jews from Palestina...".

<sup>40</sup> De las once o trece sinagogas de la antigua Roma, de las cuales nos han llegado sus nombres, se supone que en el siglo I d.C. ya existían al menos tres o cuatro: la sinagoga de los augustenses, de los agripenses, de los hebreos y de los vernáculos, cf. H.J. LEON, *The Jews* 149ss; J. GOODNICK WESTENHOLZ, *The Jewish Presence in Ancient Rome*, Bible Lands Museum Jerusalem 1995, 23-27. Peter Richardson, *Augustan-Era Synagogues in Rome*, en: KARL P. DONFRIED - PETER RICHARDSON (ed.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan - Cambridge 1998, 17-29, considera que la comunidad de Roma era suficientemente fuerte y numerosa como para poder contar probablemente con cinco sinagogas para esta época, dedicadas a Augusto, a su yerno Marco Agripa, a Herodes, a un tribuno de Siria y la sinagoga original de los hebreos. "There may have been more, though most of the other eight synagogues probably developed in the second and third centuries C.E." (29). Sobre los nombres de las sinagogas, cf. H.J. LEON, *Jews* 140-166, y G. LA PIANA, "Groups" 351-359. P. LAMPE, *Christen* 367s., menciona catorce sinagogas.

<sup>41</sup> P. LAMPE, *Christen* 368, considera las sinagogas romanas como "selbständig organisierte Einzelgemeinden mit je eigenem Versammlungsort, einer Gerusie und eigenen Gemeindebeamten. Untereinander waren diese Gemeinden nur locker assoziiert". También H.W. TAJRA, *The Trial of Paul* (WUNT II 35), Tübingen 1989, 183; según este estudioso, la infraestructura de las comunidades judías de Roma no estaba agrupada en un única comunidad, pero al mismo tiempo subraya: "there was still a fundamental unity among the several Jewish communities there: strong unifying bonds of race, of national aspirations as well as of religious law and practice". Pocos investigadores defienden otra opinión diferente, excepto. G. LA PIANA, "Groups" 361s.: "The evidence of the inscriptions leaves no doubt of the existence in imperial times of officers for the whole Jewish community. On general grounds a central organ of government... can not have been lacking in Rome".

<sup>42</sup> MARGARET H. WILLIAMS, "Structure" 129-141.

<sup>43</sup> Así creen también R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York - Ramsey 1983, 96; H.J. LEON, *Jews* 35-38; S. LIEBERMANN, *Response to the Introduction by Professor ALEXANDER MARX*, en: J. GOLDIN (ed.), *The Jewish Expression*, New Haven, Yale 1976, 129-131; G. LA PIANA, "Groups" 345, menciona las tres características fundamentales del judaísmo romano: "Their concentration in special districts, their religious associations and their relation with the land of origin".

<sup>44</sup> Ello se ha podido deber a los avatares del destino; MARY BEARD - JOHN NORHT - SIMON PRICE, *Religions of Rome. Volumen I: A History*, Cambridge University Press, Cam-

I d.C., algunas congregaciones judías se reunieran en lo que una vez habían sido o podrían seguir siendo espacios domésticos, pero los judíos probablemente ya se encontraban en una fase en la que poseían construcciones utilizadas exclusivamente para las funciones de la comunidad. Esta afirmación viene corroborada por datos epigráficos y literarios irrefutables (cf. Filón, *Legat* 156s, y los restos de una sinagoga de mediados del siglo I d.C. cerca de Ostia; Juvenal, *Sátiras* III 296)<sup>45</sup>. En el siglo I y principios del siglo II d.C., las congregaciones se referían a sí mismas como sinagogas y a los edificios donde se reunían los llamaban *proseuchai*. Éstas estaban abiertas incluso a los no judíos. Dicha situación implica que el contexto social y arquitectónico de las asambleas judías era muy diferente al de las comunidades de los discípulos de Cristo en Roma, que se reunían en algunas casas de sus miembros. Este aspecto tiene implicaciones importantes para las respectivas identidades de los judeos y los discípulos de Cristo, a los que Pablo se dirige.

La sinagoga sirvió como centro de la vida comunitaria judía, tanto en sus dimensiones religiosas como sociales. Los judíos en Roma pertenecían a la comunidad judía local. Se consideraban a sí mismos como una entidad distinta y semi-autónoma, y como tal fue vista por los no judíos. En este ámbito, como en otros muchos, tampoco se diferenciaban excesivamente con respecto al resto de las muchas comunidades extranjeras que habían hecho de Roma su casa.

Las fuentes conservadas no permiten determinar las prácticas religiosas de la comunidad judía de Roma. Únicamente sabemos que contribuían a la manutención del templo tal y como estaba prescrito y participaban en las peregrinaciones a Jerusalén. Filón nos informa que los judíos romanos tenían sus casas de oración y se reunían en ellas, especialmente los sábados sagrados cuando recibían instrucción de su filosofía ancestral. El emperador Augusto conocía que los judíos realizaban las colectas de sus primicias y las enviaban a Jerusalén por medio de personas que ofrecían sacrificios (*Legat* 156). No existen evidencias de que las divisiones religiosas de Palestina estuvieran presentes en la diáspora. Pero tampoco se puede concluir que el judaísmo de la diáspora observase un judaísmo normativo monolítico. A pesar de las variaciones locales en la práctica del judaísmo, la práctica de lo fundamental del judaísmo hacía que las diversas variedades pudieran ser incluidas dentro del judaísmo común<sup>46</sup>.

---

bridge 1998, 267: "But it may also be that most of these synagogues were simple meeting places in houses, leaving no permanent marks of their religious function"; PHILIP F. ESLER, *Conflicto* 133.

<sup>45</sup> PHILIP F. ESLER, *Conflicto* 136ss.

<sup>46</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 28.



### 3. La identidad étnica judía

Las designaciones étnicas derivaban casi siempre del territorio que los grupos en cuestión ocupaban o que alguna vez habían ocupado. La designación territorial de un grupo étnico no sólo indicaba el lugar de origen<sup>47</sup>, sino que también expresaba la posibilidad de que este grupo pudiera tener un determinado carácter debido al ambiente de la tierra. Aunque los judíos eran un pueblo que llegó a dispersarse ampliamente por el Mediterráneo, esto no llegó a afectar en modo alguno a su identidad, que estaba vinculada a su patria Judea y a su templo. Persiste el vínculo con una patria y con el templo, símbolo por excelencia de su religión (como el impuesto que pagaban cada año para el templo). Incluso las sinagogas de la diáspora constituían un medio por el que los judíos se relacionaban con el santuario central aunque residieran en ciudades distantes. Otra indicación de su relación con Judea eran las peregrinaciones o su aceptación de la ley. Los judíos era gente que había emigrado de su comunidad matriz, pero en quienes permanecía muy viva la memoria de sus orígenes y suscitaban y mantenían un específico y extremadamente potente sentido de identidad étnica. Todos poseían una identidad étnica, centrada en el templo de Judea, tanto si vivían allí como si no, o si tenían o no identidades étnicas derivadas de otros lugares de residencia (identidad anidada).

A nivel social, podemos afirmar que los extranjeros tienden a relacionarse entre ellos, lo que es normal dadas las diferencias culturales y lingüísticas, y al rechazo por parte de los autóctonos. La comunidad nacional ofrece al inmigrante información sobre cómo establecerse en la ciudad, sobre puestos de trabajo, vivienda, ofrece apoyo en su propia lengua y adaptado a sus necesidades. La red social de la sinagoga tuvo que desempeñar un papel fundamental en este ámbito. Varios autores han considerado a las sinagogas como si hubieran sido reconocidas como asociaciones voluntarias o *collegia*<sup>48</sup>, y per-

---

<sup>47</sup> Los indicios que caracterizan a un grupo étnico son los siguientes rasgos comunes: 1) un nombre propio para identificar al grupo; 2) un mito de los antepasados comunes; 3) héroes, acontecimientos y sus respectivas conmemoraciones; 4) una cultura común que abarca asuntos como las costumbres, la lengua y la religión; 5) un vínculo con una patria, que o bien ocupan en ese momento o mediante la adhesión simbólica a una tierra ancestral, como hacen los pueblos que viven en la diáspora; 6) un sentido de solidaridad comunitaria, cf. PHILIP F. ESLER, *Conflicto 72*.

<sup>48</sup> Cf. J. S. KLOPPENBORG - S.G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London 1996; RICHARD S. ASCOUGH, *What Are They Saying About the Formation of Paulines Churches?*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1998, 71-94; PH. A. HALAND, *Associations, Synagoges and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minncapolis 2003; STEPHEN SPENCE, *The Parting* 181-190.

mitían suavizar la transición de una sociedad y cultura a otra. Tras los primeros momentos en que acomodarse es el objetivo más inmediato, a no ser que hubieran llegado a la ciudad como esclavos, la comunidad nacional prolonga su apoyo al inmigrante permitiéndole recuperar en su limitado tiempo libre su lengua materna, su gastronomía, sus celebraciones religiosas y cúltricas, la celebración de las fiestas como en familia y la amistad. El incremento de la presencia de inmigrantes de la misma nación, hace que éstos pierdan la posibilidad de integrarse y de relacionarse con los locales. Pero de las fuentes que se conservan, no se puede concluir que los judíos formaran un *ghetto*, más bien habría que excluir esa idea. El trato personal de la mayor parte de la población judía con los autóctonos sería mínimo, excluyendo claramente a la elite o a los ricos judíos que por diversos motivos entraban frecuentemente en contacto con los romanos. La mayoría de las relaciones se circunscribirían a las relaciones de ámbito laboral, con sus compañeros de trabajo, con quienes no mantenían relaciones fuera de la jornada laboral, o con quienes mantienen un trato cordial de trabajo o de vecindad, pero distante. Los judíos, orgullosos de su identidad y de sus costumbres, difícilmente aceptarían un matrimonio mixto entre gentil y judío, y evitarían todo contacto innecesario con familias no judías. Esto no quiere decir que estuvieran totalmente aislados de su ambiente. Otros grupos extranjeros e inmigrantes que llegaban a la Urbe acababan hacinándose en estos barrios pobres y populares, por lo que los judíos, extranjeros ellos también, se relacionaban y se movían fundamentalmente entre extranjeros<sup>49</sup>. Como es de suponer existiría un grupo judío que buscaba conscientemente una mayor relación e integración en la sociedad de acogida, quienes vendrían vistos con cierto recelo por sus compatriotas más religiosos.

#### **4. Relación de los judíos con los habitantes de Roma**

La relación e interacción de grupos extranjeros y autóctonos siempre crea y plantea la cuestión del grado de asimilación de los grupos que entran en contacto. La historia de la investigación de los judíos en la antigua Roma nos ha mostrado desde antiguo la imagen de que los judíos de la antigua

---

<sup>49</sup> Este es un hecho que se constata incluso en las inmigraciones modernas. La interrelación de los extranjeros se circunscribe al inicio fundamentalmente a otros extranjeros, pues es más difícil entrar en contacto con los nativos de la sociedad de acogida por diversos motivos analizados por los sociólogos. Quien haya vivido en el extranjero de inmigrante habrá constatado y vivido esa experiencia. Se refuerzan los lazos con los connacionales en un primer momento, y se contacta con otros extranjeros por el trabajo realizado, por la zona donde se habita, por el idioma...

Roma vivían en un aislamiento virtual para no perder su identidad judía, ya que no se tenían en consideración los materiales arqueológicos judíos en relación a materiales no judíos, o por una falta de método para llegar a tal conclusión<sup>50</sup>. Además, el uso frecuente del término “aislamiento” con su opuesto, “asimilación”, dificulta ver la relación de los judíos y no-judíos en términos más complejos. La fascinación por una cultura no conlleva forzosamente la asimilación, sino que se pueden dar diversos grados. Tampoco se tiene que concebir la interacción entre judíos y no-judíos en términos estrictamente religiosos o en términos de ataque y contraataque o de conversión de no-judíos al judaísmo. L.V. Rutgers<sup>51</sup> ha analizado el tema teniendo en cuenta los testimonios arqueológicos, las inscripciones y las fuentes literarias, comparando ese material judío romano con los hallazgos no-judíos. El estudio detallado de todos estos materiales le ha llevado a afirmar: “El uso de productos artísticos, del lenguaje o de formas literarias que son generalmente de la antigüedad tardía, va estrechamente relacionado con una tendencia a expresar la identidad que es, sin lugar a dudas, judía”. La imagen que nos presenta este autor de la interrelación de los judíos romanos con su mundo circundante es la siguiente: “En lugar de vivir en un total aislamiento o ansiando asimilarse, los judíos romanos aparecen como activa y, sobre todo, conscientemente respondiendo a la evolución de la sociedad no-judía contemporánea. Interrelacionándose con no-judíos, los judíos romanos no renunciaron a su propia identidad. Es más, libremente tomaron prestados elementos de la cultura romana y adaptaron esos elementos a sus propias necesidades. De esta forma, afirmaron y mantuvieron su status como judíos”. Judíos y no-judíos aparentemente estaban de acuerdo en que no era excluyente ser judío y participar en la sociedad romana. Aceptando que los judíos y no-judíos se relacionaron a diferentes niveles, sin embargo, es más complicado determinar la intensidad o incluso la naturaleza de los contactos entre los judíos y el resto de grupos existentes en Roma. ¿Hasta dónde llegaba la socialización?

---

<sup>50</sup> Esta es la visión tradicional hasta los años 90, por ejemplo E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Brill, Leiden 1976, 123: los judíos se resistían a la asimilación, exceptuando en la cuestión superficial del lenguaje para el contacto cotidiano. L.H. FRIEDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993, 418.

<sup>51</sup> LEONARD VICTOR RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Religions in the Graeco-Roman World 126), E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, 262.263.

#### 4.1. Los judíos ante la sociedad y cultura romana

La actitud de los judíos frente a la sociedad y cultura romana fue bastante compleja como mostrarán los estudios que vamos a exponer aquí. Los judíos se debatían entre conservar su identidad con todo lo que ello implicaba en el extranjero e integrarse en la sociedad de Roma. Presentamos primero las teorías más sencillas para pasar posteriormente a las que presuponen un complejo entramado de relaciones y diversos grados de integración.

John J. Collins dedica el capítulo séptimo de su libro a la interrelación entre judíos y gentiles. Muestra que las fuentes literarias analizadas en los capítulos precedentes ponen de manifiesto el deseo, por parte de los judíos de la diáspora, de apropiarse la cultura helenista, al mismo tiempo que mantenían su identidad judía. Es decir, buscaban reconciliar las dos facetas de su identidad que estaban en tensión en algunos puntos cruciales. La cultura helenista no era opcional para los autores de esos textos, incluso en ocasiones era problemática. Consecuentemente, esta literatura judía helenista presenta una actitud compleja y ambivalente hacia el mundo gentil y la cultura dominante. Existe una cierta polémica contra esa cultura, como era la cuestión de la idolatría, aunque la cultura como tal nunca fue rechazada. Sin embargo, gran parte de esta literatura judía manifiesta una gran preocupación por la aprobación gentil. La idea de una misión judía o de un proselitismo activo judío, sin embargo, que fue un dogma virtual de los estudios e investigaciones de principios del siglo XX, ha sido cuestionada ampliamente en las últimas décadas<sup>52</sup>. John J. Collins llega a la siguiente conclusión: "los datos muestran más allá de toda duda razonable, que el judaísmo en la diáspora ganó adherentes que se pararon poco antes de la circuncisión... Se encuentra un amplio abanico de grados de relación o vinculación, no una clase con requisitos específicos o con un estatuto claramente definido en la sinagoga. La sátira XIV de Juvenal ilustra esta progresión: en primer lugar, el padre observa el sábado, después el hijo no adora otra cosa sino las nubes y la divinidad del cielo, y

---

<sup>52</sup> S. MCKNIGHT, *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis 1991; S. J. COHEN, Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?, en: M. MOR (ed.), *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation. Past Traditions, Current Issues, and Future Prospects*, University Press of America, Lanham, Md. 1992, 14-23; M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 1994. Los defensores más recientes de la misión judía son D. GEORGL, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Fortress, Philadelphia 1986, 83-151; L.H. FELDMAN, Was Judaism a Missionary Religion in Ancient Times?, en M. MOR (ed.), *Jewish Assimilation* 24-37; idem, *Jews and Gentile in the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton 1993, 288-382.

finalmente la circuncisión. No todos los denominados ‘temerosos de Dios’ eran necesariamente monoteístas o tuvieron que romper necesariamente sus lazos con la comunidad pagana. Existía también un espectro de opiniones de parte de los judíos, como podemos constatar de la historia de Izates”<sup>53</sup>.

Otro autor, Graydon F. Snyder<sup>54</sup>, estudia la interacción de los judíos con los no-judíos en Roma para la época que nos interesa. Distingue y define diversos conceptos y grados dentro de la interculturación e interacción cultural y religiosa: Asimilación/aculturación, enculturación, dominación cultural, inculturación e interacción cultural. Las fuentes literarias transmiten la idea de que los judíos de Roma no entraron en contacto con la cultura romana, pero este autor analiza la relación de los judíos con la cultura romana en base a las inscripciones, los símbolos y el lenguaje<sup>55</sup>. Además, considera que los primeros seguidores de Jesús en la capital del imperio fueron los agentes privilegiados de la inculturación judía. Graydon F. Snyder concluye que la inculturación<sup>56</sup> judía de la cultura romana fue leve e insignificante. Mientras que los judíos utilizaron decoraciones comunes, sin embargo no aceptaron ningún símbolo importante del mundo romano ni contribuyeron con ninguno. En cuanto al lenguaje<sup>57</sup>, la situación es diferente, ya que adoptaron nombres romanos (aunque no el sistema onomástico romano) y contribuyeron con mu-

<sup>53</sup> JOHN J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, second Edition, William B. Eerdmans - Dove Booksellers, Grand Rapids, MI / Cambridge - Livonia, Michigan, 2000, 270.

<sup>54</sup> GRAYDON F. SNYDER, *The Interaction of Jews with Non-Jews in Rome*, en: KARL P. DONFRIED - PETER RICHARDSON (ed.), *Judaism and Christianity* 69-90.

<sup>55</sup> Sobre el estudio de inscripciones judías procedentes de Roma véase la obra clásica de H.J. LEON, *Jews*. Más reciente, con inclusión de nuevo material y distinta valoración de los artefactos cf. LEONARD VICTOR RUTGERS, *The Jews* 266: “The materials preserved in the Jewish catacombs of Rome suggest that the Jews buried there were neither assimilated nor isolated, but rather people who interacted freely with non-Jews. At the same time they were people who interacted who had a strong sense of identity”. D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe. 2. The City of Rome*, Cambridge 1995.

<sup>56</sup> Este término describe un estilo de interacción cultural que “allows for an aggressive promotion of an *outside* myth without seeking to dominate or destroy an invaded culture” (p. 72).

<sup>57</sup> J. GOODNICK WESTENHOLZ, *The Jewish Presence* 84s., constata que en las antiguas catacumbas judías de Monteverde y Vía Nomentana se conservan muchas más inscripciones en griego que en latín y en los siglos II y III los judíos fueron gradualmente absorbidos en la sociedad local desde el punto de vista lingüístico (predominando el latín). Respecto a la elección de los nombres en la comunidad judía, hay que decir que predominan los nombres latinos frente a los griegos o semitas. Según L.V. RUTGERS, *The Jews* 209, “Far from being isolated linguistically, the Jews of ancient Rome adapted to their own purposes the two languages of the society in which they were living. Thus they succeeded in expressing an identity that was unmistakably Jewish”.

chos nombres judíos a la cultura romana. Pero “los judíos de Roma construyeron una identidad propia frente a la cultura romana”<sup>58</sup>.

En semejantes términos se expresa Margaret Williams al analizar la asimilación cultural de las comunidades judías en el imperio romano. Pocos judíos perderían la identidad judía, entre ellos menciona a Tiberio Julio Alejandro. “Infinitamente más numerosos eran los judíos de la diáspora que lograron, a pesar del alto grado de asimilación cultural, mantener un estilo de vida judío identificable”<sup>59</sup>. Para la mayor parte de los judíos, la observancia del sábado, la circuncisión y un monoteísmo sin imágenes divinas constituyeron el *sine qua non* de la conservación de la identidad judía<sup>60</sup>. El cumplimiento de la Torá, además de otorgar a los judíos un sentido especial de identidad, los hacía aparecer como un elemento extraño dentro de la sociedad grecorromana.

Uno de los autores que más se ha interesado en estudiar el judaísmo en el mundo mediterráneo ha sido John M.G. Barclay<sup>61</sup>. Entre las indicaciones metodológicas que aplicará a su estudio, propone que hay conseguir algunos medios para distinguir entre los diferentes tipos o clases de helenización y los diferentes grados de compromiso social o cultural. Existían muchas facetas del helenismo y no todas ellas eran igualmente amenazadoras para la identidad judía. Este autor ha realizado una propuesta positiva distinguiendo entre asimilación, aculturación y acomodación, cada una de ellas medida en base a una escala apropiada. ‘Asimilación’ indica la integración social, teniendo en cuenta los contactos sociales, la interacción social y las prácticas sociales. La ‘aculturación’ se refiere a los aspectos lingüísticos, educacionales e ideológi-

<sup>58</sup> GRAYDON F. SNYDER, “The Interaction” 90.

<sup>59</sup> MARGARET WILLIAMS, *Jews and Jewish communities in the Roman Empire*, en: JANET HUSKINSON (ed.), *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge, London 2000, 305-334, aquí 323.

<sup>60</sup> MARGARET H. WILLIAMS, *The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity*, en: *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome*, T & T Clark International. A Continuum Imprint, London - New York 2004, 33-46. Idem, *Being Jew in Rome. Sabbath Fasting as an Expression of Roman-Jewish Identity*, en: JOHN M.G. BARCLAY (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in Roman Empire* (Library of Second Temple Studies 45), T & T Clark International. A Continuum Imprint, London - New York 2004, 8-18.

<sup>61</sup> JOHN M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, T & T Clark, Edinburgh 1996. Véase la propuesta metodológica en el capítulo cuarto (pp. 82-102). Cf. también S.J.D. COHEN, “Those Who Say They Are Jews and are Not”: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?, en: S.J.D. COHEN - E.S. FRERICH, *Diasporas in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta 1993, 17-35.

cos de una matriz cultural dada. La 'acomodación' alude al empleo o aplicación en que tiene lugar la aculturación, en concreto, el grado en que las tradiciones culturales judías y helenistas se fusionan o, alternativamente, se polarizan. La asimilación tiene que ver con la integración social y puede ser descrita como un cambio del universo simbólico personal en un contexto social.

Barclay aplica la teoría de integración social, con la distinción de tres clases y grados de helenización, fundamentalmente a los judíos de Egipto, pero dedica el capítulo décimo de su libro a los judíos de Roma. La contribución de los judíos romanos con el templo de Jerusalén (Cicerón, *Flacco* 28.67; Filón, *Legatio* 156) hizo que se conservara el sentido de pertenencia hacia el centro geográfico de sus tradiciones. Cualquiera que fuera la actitud de los individuos judíos hacia la asimilación, la comunidad judía estableció con éxito estructuras para la conservación de su distinción social. El autor considera que es difícil presentar un cuadro muy preciso sobre la interrelación de los judíos con su cultura circundante en la ciudad de Roma. No obstante, piensa que existen indicios suficientes para afirmar la existencia de diversos grados de asimilación: alto, medio y bajo. Las fuentes describen un número de casos de judíos que abandonaron el estilo de vida judío o, al menos, algunos aspectos cruciales con la finalidad de evitar ciertos dilemas sociales o con el objetivo promocionarse a nivel social<sup>62</sup>. Además, el derecho legal de la ciudadanía romana conllevaría una significativa asimilación social en diversos lugares del imperio. Otro grupo judío logró mantener una asimilación de grado medio. Se trata de un amplio grupo que incluye a judíos con significativos lazos sociales con el mundo no judío, quienes, sin embargo, preservaron su identidad judía. Este grupo se podría subdividir a su vez en varias subcategorías. Aquí encontraríamos a los judíos con ciudadanía romana, a los judíos prominentes en la vida pública ciudadana o la asimilación de artistas judíos de Roma. Los modelos de vida que se observan en la diáspora mediterránea sugieren que los judíos no estaban ni aislados a nivel cultural y social, ni simplemente mezclados en una amalgama social. Aunque los límites pudieron ser definidos y establecidos en diferentes circunstancias, fue precisamente la habilidad de mantener estas fronteras mientras continuaba el contacto social diario con los no judíos lo que constituyó el mayor logro de las comunidades de la diáspora<sup>63</sup>. Un tercer amplio grupo experimentaría una asimilación mínima, en parte gra-

<sup>62</sup> Idem 323: Josefo, *Ani* 18,141; abandonaban las costumbres judías para evitar la vergüenza o el desastre (Tácito, *Ann* 2,85.4), para evitar pagar el impuesto del  *fiscus Iudaicus* (Suetonio, *Domitiano* 12,2); Marcial, *Epigramas* 7,82; 11,94: "Such cases indicate the pressures to conform faced by socially successful Jews" (324).

<sup>63</sup> Idem 329.

cias a los distritos residenciales judíos dentro de la ciudad. Los barrios judíos, por ejemplo el Trastévere, no evitaban el contacto con otros grupos, pero al menos posibilitaba, a quien lo deseara, el poder minimizar los contactos sociales con los “extraños”. En otros casos, es difícil precisar el grado de asimilación.

El fuerte entramado de prácticas (la separación de las comidas, la circuncisión, la observancia del sábado, el rechazo del culto pluralista e icónico extranjero), la comunidad y la coherencia interna hicieron del judaísmo una tradición extraordinariamente perdurable, no por su aislamiento total del contexto circundante, sino por la claridad de diferenciación en puntos socialmente decisivos<sup>64</sup>.

John M.G. Barclay<sup>65</sup> distingue entre “raza” (características genéticas y biológicas cuyas manifestaciones son frecuentemente inmutables) y etnia, que es la combinación de parentesco y costumbre, reflejando tanto la genealogía compartida como el comportamiento común. Por tanto, la identidad judía en la diáspora no era una mera cuestión de linaje ni una simple cuestión de práctica cultural, sino que se basaba en la combinación de estos dos factores interrelacionados. La etnicidad (la combinación de linaje y costumbres) fue el núcleo o la esencia de la identidad judía en la diáspora. Esto se puede ver en cinco aspectos: la terminología étnica típicamente empleada por los judíos de la diáspora<sup>66</sup> para describirse a sí mismos; la visión que los no judíos tenían de los judíos como un grupo étnico; la perfecta resocialización de los prosélitos que se unieron a la comunidad judía<sup>67</sup>; el reconocimiento de la importancia de la endogamia (matrimonios dentro del grupo étnico), y la educación de los niños en el estilo de vida judío.

Recientes estudios han aparecido en este campo utilizando nuevas perspectivas. Así Magnus Zetterholm aplica una visión científico-social a los procesos de asimilación e interrelación de los judíos de Antioquía. Aunque se

<sup>64</sup> Idem 444.

<sup>65</sup> JOHN M.G. BARCLAY, *Jews* 402ss. PHILIP E. ESLER, *Conflict* 82ss diferencia entre etnicidad y raza: “El problema de las teorías raciales es que pretenden que las divisiones entre los pueblos, que son construcciones sociales..., tienen una base biológica”. (83). La raza serían tipos ideales socialmente contruidos mediante los que se categoriza a los pueblos.

<sup>66</sup> Sobre la diáspora judía: GERIE TER HAAR (ed.), *Strangers and sojourners. Religious communities in the diaspora*, Peeters, Leuven 1998; ISAIAH M. GAFNI, *Land, center and diaspora. Jewish constructs in late antiquity* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 21), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997; GIDEON BOHAK, *Ethnic continuity in the Jewish diaspora in antiquity*, en: JOHN RAYMOND BARTLETT (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, Routledge, London 2002, 129-148.

<sup>67</sup> MORTON SMITH, *The Gentiles in Judaism 125 BCE - CE 66*, en: WILLIAM HORNBURY - W.D. DAVIES - JOHN STURDY, *The Cambridge History of Judaism. Vol III: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2001<sup>2</sup>, 192-249.



centra en una ciudad distinta a la nuestra, su metodología puede ser interesante para nosotros. Este autor, basándose en un estudio del proceso de asimilación realizado por M.M. Gordon, propone las siguientes variables de asimilación<sup>68</sup>: a) aculturación: la familiaridad con la cultura matriz de la sociedad receptora, incluyendo su lenguaje y educación. b) asimilación estructural: la relación primaria con los miembros de la sociedad receptora y el ingreso en pandillas, clubes e instituciones de la sociedad anfitriona a nivel de grupo primario. c) asimilación marital: casarse fuera del propio grupo. d) asimilación identificacional: el desarrollo del sentido de identidad basado exclusivamente en la sociedad anfitriona. e) asimilación con actitud receptora: se caracteriza por la ausencia de prejuicios. f) asimilación cívica: es la ausencia de poder o conflictos de valores. A ello hay que añadir las nociones de modelos culturales intrínsecos (emana de la herencia) y extrínsecos (no hace referencia a una herencia étnica específica).

Zetterholm hace uso de una teoría del cambio religioso derivada de los estudios de migraciones internacionales en el contexto europeo occidental moderno. Ya que los cambios de religión siempre encierran un aspecto social, usará además una teoría de la asimilación para explicar la relación entre la comunidad judía y la sociedad circundante. Dado que el judaísmo de la diáspora tuvo que adaptarse considerablemente a la sociedad helenista, nos llevará a ver la relación del helenismo y el judaísmo en general. Concluye que en Antioquía se pueden diferenciar cuatro grupos judíos diferentes<sup>69</sup>. En primer lugar, un grupo judío al margen del judaísmo. Se trataría de un grupo fuertemente asimilado y con tendencia a separarse del judaísmo. Este grupo representa la culminación del proceso de asimilación a la sociedad anfitriona. En segundo lugar, se encontraría el grupo contrario a la asimilación. Éste estaría formado por los religiosos tradicionalistas con un fuerte compromiso con la observancia de la Torá y, posiblemente, vivirían aislados, tanto de otros judíos como de la sociedad gentil. Asimismo, aparecen testimonios de dos manifestaciones innovadoras del judaísmo: de un lado, los seguidores del movimiento mesiánico de Jesús y, de otro lado, un grupo de judíos muy helenizados que, sin embargo, sí se consideraban judíos. Además, tenemos que contar con una colectividad de judíos antioquenos que no encontrarían cabida en ninguno de los grupos anteriormente mencionados. Probablemente se pudiera extrapolar esa estructuración del judaísmo antioqueno a la capital del imperio.

---

<sup>68</sup> MAGNUS ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, Routledge, London - New York 2003, 68ss.

<sup>69</sup> Idem 90-92.

Este mismo estudioso intenta ver la existencia de diversos grupos judíos en la capital del imperio. Con este objetivo, se fija en los nombres de las sinagogas romanas, algunas de ellas se remontarían al siglo I d.C. El denominador común para los nombres de las sinagogas es que reunían a personas que tenían algo en común<sup>70</sup>. Sus miembros podían proceder del mismo lugar o tenían un origen social común, y se puede asumir que compartían una ideología. Algunas sinagogas llevaban su nombre para honrar a personas de importancia para la comunidad judía (Augusto, Agripa, Volumnias, Herodes). Existió una “sinagoga de los hebreos”, que bien pudo ser la primera comunidad de judíos en Roma. Otra era denominada “sinagoga de los vernaclesianos”, compuesta de personas nacidas esclavas en casa de sus amos, o se referiría a un grupo de judíos helenistas, quienes en oposición a los hebreos, habían adoptado costumbres romanas, o pudiera incluso aludir a los judíos romanos nativos en contraposición a los inmigrantes<sup>71</sup>. Si esta interpretación es correcta, sus miembros pudieran haber pertenecido a los judíos helenizados en Roma en contraposición a los miembros de la sinagoga de los hebreos. Los judíos que observaban la ley de forma tradicional, utilizando sus conocimientos de la sociedad helenista para rechazarla, no podrían pertenecer a la misma sinagoga en la que sus miembros admiraban el helenismo y acogían a los gentiles dentro de sus reuniones<sup>72</sup>.

Tras exponer las diversas teorías sobre el grado de interrelación de los judíos con su sociedad circundante en Roma, podríamos adoptar la idea expresada por Stephen Spence<sup>73</sup>, para quien las catacumbas judías de Roma

<sup>70</sup> Esto suele ser verdad cuando se funda la sinagoga o se le otorga el nombre, pero también hemos de contar con la posibilidad de cambios dentro de la composición u orientación de sus miembros con el tiempo, dependiendo fundamentalmente de los líderes que estén al cargo de dichas sinagogas. Las comunidades no son estructuras estáticas ni inmutables.

<sup>71</sup> K. HEDNER-ZETTERHOLM, *The Jewish Communities of Ancient Rome*, en: B. OLSSON - D. MITTERNACHT - O. BRANDT, *The Synagogue of Ancient Rome. Interdisciplinary Studies*, Paul Aström, Stockholm 2001, 131-140.

<sup>72</sup> La diversidad de las sinagogas romanas ha sido demostrada por M.H. WILLIAM, “Structure” 129-141; STUART S. MILLER, *The Rabbis and the non-existent monolithic synagogue*, en: Steven Fine (ed.), *Jews, Christians and Polytheists in Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, London - New York 1999, 71-86. Véase el epígrafe “Synagogagemeinden als Vereine oder autonome politische Gebilde - das Beispiel Rom” en STEFAN KRAUTER, *Bürgerrecht und Kultheilnahme. Politische und kulturelle Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2004, 370-379. CARSTEN CLAUSSEN, *Meeting, community, synagogue - different frameworks of ancient Jewish congregations in the diaspora*, en: BIRGER OLSSON - MAGNUS ZETTERHOLM (ed.), *The ancient synagogue from its origins until 200 C.E. Papers presented at an international conference at Lund University, October 14-17, 2001* (Coelectanea biblica. New Testament series 39), Almqvist & Wiksell, Stockholm 2003, 144-167.

<sup>73</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 25.

muestran a una gente que no estaba asimilada ni aislada, sino a un grupo que se relacionaba libremente con no-judíos. Al mismo tiempo, era un grupo que poseía un fuerte sentido de identidad. Si bien es verdad que pudieron existir diferentes comunidades judías en Roma, pero los elementos que han perdido no nos permiten reconstruir el tipo de personas que pertenecían a cada comunidad en particular, o cómo se relacionaban las comunidades entre ellas. Los materiales de las catacumbas tampoco permiten dividir a los judíos romanos en grupos más romanizados y grupos más tradicionales.

Gracias a los rasgos comunes de identidad étnica judía compartidos por sus miembros, especialmente por su relación a Judea y al templo de Jerusalén, la mayor parte de los judíos romanos se pudieron definir a sí mismos como miembros de un grupo en particulares categorías socialmente compartidas. De esta forma fortalecieron el sentido de identidad compartida con los miembros del endogrupo intensificando, al mismo tiempo, el sentido de contraste entre ellos mismos y los miembros de los exogrupos. Esa era la situación de la mayor parte de los judíos en Roma.

No obstante, la noción de identidad del grupo no es inflexible, sino que emergerían divisiones. Con la configuración de una sociedad multicultural y multiétnica romana, se dio una forma de integración "débil" del inmigrante judío quien, gracias al aumento de la tolerancia de la población autóctona, pudo mantener la identidad cultural de origen dentro de su nueva sociedad. Existirían ocasiones en las que algunos miembros del grupo judío consideraron que ciertos rasgos de la identidad compartida no coincidían con sus intereses o sus posiciones, y si esta posición se considera fundamentalmente incompatible con la identidad endogrupal, entonces no es extraño que algunos miembros se distanciaran de su grupo e intentaran asimilarse en la sociedad anfitriona. Se puede constatar una cierta ambigüedad en la autoexpresión cultural de los judíos en la diáspora. No se asimilaron totalmente a la cultura mayoritaria ni eran totalmente distintos de ella. Por consiguiente, debemos afirmar cierta diversidad en los grados de asimilación.

#### **4.2. La actitud de los romanos y otros pueblos hacia los judíos de Roma.**

La idea que nos ofrecen estas visiones de interacción cultural entre los judíos romanos con su entorno social creo que pueden ser válidas. No obstante, son simplistas. Todas ellas tienen en cuenta únicamente un polo de la interacción, el judaísmo, considerado éste como un grupo multiforme y heterogéneo. Pero se olvidan de analizar el otro polo de la interacción, la sociedad romana. Suelen presentar esta última como un ente homogéneo y abstracto.

Pero la sociedad romana era mucho más compleja, heterogénea y divergente que el judaísmo. Nos encontramos con una sociedad romana multicultural y multiétnica.

Los miembros de un grupo étnico tienden a estereotipar a otros grupos étnicos, es decir, a considerar que todos sus miembros comparten las mismas características (a menudo catalogadas de forma negativa). Frente a las virtudes cardinales griegas, los griegos tenían la estrategia común de estereotipar a los extranjeros proyectando sobre ellos lo contrario de los valores de la población autóctona. Esta práctica se basa en un sentido subyacente de superioridad étnica y en el mantenimiento de sus límites. Los romanos eran ciertamente etnocéntricos; tenían aversión a otros pueblos, incluyendo a los judíos. Pensaban que los judíos eran antisociales y, por tanto, misántropos, sobre todo por su oposición a participar en las solemnidades imperiales. Esler aplica la formulación de la etnicidad basada en Barth a los grupos del antiguo Mediterráneo. Las diferentes culturas estaban orientadas fuertemente hacia el grupo.

Los judíos eran conocidos por sus costumbres religiosas distintivas y por su solidaridad social. Tres características en particular llamaban la atención a los romanos: el rechazo a comer carne de cerdo, el encendido de las lámparas del sábado y el descanso sabático. Los judíos eran frecuentemente acusados de odiar al género humano. Tal acusación no dice nada sobre la visión judía de los no judíos, sino que hace referencia a la costumbre general judía de interrelacionarse entre ellos mismos. Mejor informados estamos sobre el concepto que tenía la elite cultural romana sobre el judaísmo. Sin embargo, debemos leer sus comentarios en su contexto original si realmente queremos comprender la situación que están describiendo. Estos escritores eran xenófobos o reacios a la influencia que pudieran ejercer los extranjeros sobre sus connacionales. También algunos emperadores, entre los que destacan Calígula y Trajano, expresaron públicamente su sentimiento adverso respecto al *ethnos* judío, ya que deseaban eliminar a este pueblo 'nacido en esclavitud'<sup>74</sup>. Del mismo modo, las afirmaciones de Josefo han de ser leídas con cautela, pues tiende a realizar una apología del judaísmo<sup>75</sup>. En Roma, se puede afirmar que la reacción más popular ante judaísmo fue la indiferencia.

<sup>74</sup> Calígula: Josefo, *AJ* 18,275; Trajano: Arr, *Parth.* F79 = Stern (1980) n° 332a, y Apiano, *Bciv.* II 90 (380) = Stern (1980) n° 350.

<sup>75</sup> Especialmente Josefo, *Contra Ap* 2,282-283, donde muestra que una gran masa estaba deseosa de adoptar las observancias religiosas judías: "Muchos pueblos y desde hace mucho tiempo, han demostrado gran interés por nuestras prácticas piadosas, y no hay una sola ciudad griega, ni un solo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal y donde los ayunos, el encendido de las lámparas y muchas de

Los vecinos de los judíos en los barrios y sus compañeros de trabajo no eran generalmente “romanos genuinos o autóctonos”, sino en el mayor de los casos se trataba de otros extranjeros. Por tanto, los judíos entran en contacto normalmente con otros pueblos o grupos, que como ellos, son inmigrantes en la gran metrópoli. El lenguaje griego les facilita la comunicación con los provenientes del este<sup>76</sup>. El número muy reducido de inscripciones judías encontradas en latín (para esta época), hace pensar que la mayor parte de la población judía se relacionaba con gente de lengua griega, y por tanto con otros extranjeros. Generalmente, se ha aplicado erróneamente a esos “otros” que no eran judíos el término de “gentiles”, pero Roma no estaba compuesta de judíos y gentiles. El concepto de “gentil” no puede ser usado como un término descriptivo para un grupo social o étnico. Se trata más bien de una descripción religiosa realizada desde el punto de vista de los judíos. Ni tampoco los gentiles pueden ser considerados como una clase singular y concreta de gente, con una respuesta única al judaísmo y hacia los judíos.

La mayor parte de los vecinos de los judíos eran peregrinos procedentes del oriente, quienes poseían ya sus creencias y prácticas religiosas bien establecidas. No conocemos casi nada de cómo respondió esta gente ante el judaísmo, ya que los pobres no suelen dejar constancia histórica directa de sus sentimientos<sup>77</sup>. Sin embargo, no es cierto que abandonaran su identidad étnica o la religión de sus antepasados en la Roma cosmopolita. Como para los judíos, la conservación de sus creencias y prácticas religiosas era un componente importante para preservar su identidad étnica. Por eso hay que suponer que los persas, los sirios o los egipcios mantuvieron grandes comunidades separadas, centradas en sus propios cultos<sup>78</sup>.

Los miembros de estos grupos encontraban su identidad mediante la diferenciación de otros exogrupos, lo que típicamente se expresaba en la este-

---

nuestras leyes respecto a la comida no sean observadas. Se esfuerzan también en imitar nuestra concordia y nuestra generosidad, nuestro amor al trabajo en los oficios y nuestra firmeza en defensa de las leyes ante la tortura”.

<sup>76</sup> BRUNO ROCHETTE, *La langue comme facteur d'intégration ou d'exclusion. L'Athènes de Périclès et la Rome de Cicéron*, en: MARIA GABRIELLA ANGELI BERTINELLI - ANGELA DONATI (eds.), *Serta Antiqua et Mediaevalia. VII. Il Cittadino, lo Straniero, il Barbaro fra integrazione ed emarginazione nell'Antichità. Atti del I Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 22-24 maggio 2003)* (Università degli Studi di Genova, Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Medioevo. Storia Antica), Giorgio Bretschneider Editore, Roma 2005, 3-20.

<sup>77</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 45, n. 110, cree que no se puede aplicar la relación amor-odio entre los judíos y sus vecinos romanos. Dado el largo periodo en que las varias comunidades vivieron pacíficamente en la misma región de Roma, se puede describir que las masas romanas eran más bien indiferentes hacia los judíos.

<sup>78</sup> Cf. G. LA PIANA, “Foreign Groups”.

reotipación de los miembros del exogrupo, pero también, en ocasiones, mediante el conflicto. No obstante, llama la atención la ausencia de conflictos entre judíos y otros pueblos extranjeros en Roma (en contraposición a Alejandría o Antioquía). Este hecho se puede explicar desde una perspectiva de la identidad social, mediante algunos enfoques para reducir el conflicto entre grupos. Pero la forma más sencilla de explicar esa paz entre distintos grupos étnicos en Roma es que las autoridades romanas no permitieran bajo ningún concepto que se alterara el orden ni se permitiera la existencia de altercados entre extranjeros. La expulsión de los causantes de disturbios es frecuente en Roma, por lo que las minorías estaban muy interesadas por su propio bien en no verse involucradas en conflictos, cuyas consecuencias pudieran ser nefastas. Roma no consentiría altercados en el corazón del imperio. Entre la masa indiferente, existieron sin lugar a dudas personas abiertamente hostiles y otros eran simpatizantes de los judíos y de su religión<sup>79</sup>.

Eso no quiere decir que los sentimientos entre los grupos fueran de total concordia y amistad. La relaciones de los judíos con estos grupos, y especialmente con los griegos, estarían marcadas por la hostilidad, no por los eventos acaecidos en Roma, sino en otros lugares del imperio. Christopher Stanley<sup>80</sup> ha trazado las grandes líneas del conflicto entre los judíos y los griegos<sup>81</sup> desde mediados del siglo I a.C. hasta el 117 d.C. Sorprende la frecuencia y la amplitud que tenían lugar estos conflictos. El conjunto de estos episodios puede considerarse como el resultado de dos grupos étnicos que maniobran por conseguir el poder y el status dentro de la estructura de un gobierno nuevo. Para nuestro período destacan los conflictos de Alejandría (38-41 d.C.), en Antioquía y en Filadelfia en Palestina. Teniendo presentes dichos conflictos, es muy verosímil que los grupos procedentes de esos pueblos mostraran cierto recelo y aversión ante los judíos. A eso hay que añadir la competencia que existiría por conseguir los escasos puestos de trabajo, así como el deseo por parte de las minorías de adquirir espacio de influencia en las autoridades y familias influyentes romanas. Tener un buen padrino, siempre ayuda.

<sup>79</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 47s.

<sup>80</sup> CHRISTOPHER D. STANLEY, "Neither Jew Nor Greek": Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society, en: *JSNT* 64 (1996) 101-124.

<sup>81</sup> PHILIP E. ESLER, *Conflicto* 113ss, considera que los conflictos de los judíos en la diáspora fueron exclusivamente con los griegos, es decir que poseían esta identidad étnica, caracterizada por la utilización de la lengua griega y las implicaciones de otros rasgos de su cultura, tanto si tenían o no otra identidad étnica. Pero creo que Esler no tiene razón al asignar bajo la categoría de "griegos" a todos los enemigos de los judíos, pues sin lugar a dudas según las categorías usadas por este mismo autor, estos judíos también serían griegos, en cuanto que esa sería su identidad étnica derivada del lugar de residencia (identidad anidada).

La contienda por el poder típico de las comunidades de la diáspora, bien sea en rivalidad con otras “diásporas” o en contienda con la comunidad anfitriona viene analizada en un artículo sobre Josefo. Barclay escribe sobre la imagen de Egipto en *Contra Apionem* demostrando que Josefo se hace eco del prejuicio romano contra los egipcios en un intento por alinear su obra con la visión de la comunidad anfitriona y para refutar la tendencia romana de vincular los cultos judíos y egipcios como importaciones extranjeras. La ratificación del prejuicio romano contra otra comunidad extranjera es el camino para auto-habilitar a su propia gente<sup>82</sup>.

Una de las razones de la complejidad de analizar el fenómeno de la interacción es que se trata de un proceso dinámico que no siempre se adecua a nuestras categorías analíticas. No resulta fácil construir un modelo que dé cuenta en toda su riqueza del comportamiento de los inmigrantes judíos en Roma. Además, la falta de datos dificulta la tarea. A pesar de la heterogeneidad propuesta por algunos autores, se pueden dibujar dos grandes tendencias. La primera es la presencia de readaptaciones y reconfiguraciones que afectan más a la periferia del sistema cultural-identitario, y no tanto a su núcleo duro. La plasticidad de esas adaptaciones externas es suficiente para no causar efectos disonantes. La segunda tendencia es la evolución progresiva de los acontecimientos: el factor tiempo. De manera que, frente a una fase migratoria de provisionalidad (caracterizada muchas veces por búsqueda de recursos económicos para la supervivencia), el establecimiento y, en muchos casos, la formación o reagrupamiento en una familia, suelen ir acompañados de un mayor esfuerzo por la reconstrucción de la identidad; es decir, que las preocupaciones culturales sustituyen progresivamente a las preocupaciones legales o económicas.

### 5. La oferta religiosa judía

En toda interrelación mutua se aprende y se ofrece algo a los demás. Las relaciones entre judíos y no judíos se dieron a muchos niveles, especialmente en el ámbito social, económico-laboral, cultural... ¿Qué era lo que más llamaba la atención a quien entraba en contacto con los judíos en Roma? Sin lugar a dudas, su religión, por eso nos centraremos aquí brevemente en un aspecto de las múltiples relaciones posibles: la dimensión religiosa.

---

<sup>82</sup> Cf. J.M.G. BARCLAY (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (Library of Second Temple Studies), T & T Clark International Continuum, London 2004, véase el artículo del editor.

La religión tradicional romana era inadecuada para muchos habitantes de Roma, que buscaban algo más. Muchos participaron en los cultos místéricos orientales (Mitrás, Isis...). A otros les atraía el monoteísmo y el carácter moral del judaísmo. Algunas prácticas o rituales judíos parece que llamaron la atención de los no judíos. Los autores romanos presentan un cuadro complejo, revelando una cierta ambivalencia entre “desagrado y temor, criticismo y respeto, atracción y repulsa”<sup>83</sup>. En la ciudad de Roma, algunos no judíos adoptaron diferentes costumbres judías. Contra esta influencia judía en la vida romana reaccionó Séneca<sup>84</sup>. Se puede pensar que el carácter social de la sinagoga debió llamar la atención a otros extranjeros no judíos. El papel de la sinagoga como centro de la comunidad donde tenía lugar un gran número de actividades caritativas, subrayaban los aspectos de la vida que otros emigrantes carecían. La ética (cuidado de los enfermos, no abortos, mayor natalidad...) y el sistema de relaciones sociales generado gracias a la sinagoga eran atractivos para los inmigrantes y los autóctonos. El monoteísmo ejercía cierta atracción, aunque creo que siempre se ha exagerado este aspecto. Feldman indica tres aspectos atractivos: la antigüedad del judaísmo, las virtudes cardinales y Moisés como líder ideal. Desde la perspectiva de un forastero extranjero, carente de contactos sociales iniciales, parecería una decisión muy racional asociarse con la comunidad judía, dado que ella aportaba una red social de decisiva importancia. Aunque más lógico es que un inmigrante buscara apoyo inicial entre sus connacionales.

### 5.1. El judaísmo ¿religión proselitista?<sup>85</sup>

Es el momento de tratar aquí sumariamente si el judaísmo fue una religión misionera<sup>86</sup> en el siglo I. Nadie puede negar la evidencia de que algunos gentiles se convirtieron al judaísmo en esa época. Sin embargo, divergen las

<sup>83</sup> P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997, 210. Cf. Z. YAVETZ, *Judeophobia in Classical Antiquity*, en: *Journal of Jewish Studies* 44 (1993) 1-22; Idem, *Judenfeindschaft in der Antike*, C.H. Beck, München 1997.

<sup>84</sup> Según S. Agustín, *Civ* 6,11, Séneca afirma que “las costumbres de esta raza han adquirido tal influencia que ahora son recibidos en todo el mundo. Los vencidos ahora dan leyes a sus vencedores”.

<sup>85</sup> Cf. supra nota 52. SHAYE J.D. COHEN, *Did Ancient Jews Missionize?*, en: *BibR* 19 (2003) 40-47. J. ZANGENBERG, *Mission in der Antike und im antiken Judentum*, en: *Zeitschrift für Neues Testament* 8/15 (2005) 12-21.

<sup>86</sup> J.C. PAGET, *Jewish Proselytism at the time of Christian Origins: Chimera or Reality?*, en: *JNST* 62 (1996) 65-103, para una visión de las discusiones. Este autor defiende una



opiniones referentes a la magnitud de las conversiones<sup>87</sup> y a las razones por las que tuvieron lugar. Se trataría del grupo de los prosélitos<sup>88</sup>. No obstante, la existencia de los prosélitos no prueba que el judaísmo desarrollara una actividad proselitista.

Dos textos han sido la clave para inferir y afirmar la actividad proselitista del judaísmo: Mt 23,15 y Horacio, *Sátiras* I 4,139-143<sup>89</sup>. “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y cuando llega a serlo, le hacéis hijo de condenación el doble que vosotros!” (Mt 23,15). El contexto de Mt es una serie de maldiciones contra los escribas y fariseos, por tanto un grupo particular de judíos palestinos, lo que no se puede extrapolar ni utilizar como testimonio de la práctica del judaísmo de la diáspora. No parece ser histórica la indicación de recorrer mar y tierra, sino que serían exageraciones retóricas. Además, los estudios sobre los fariseos antes de la destrucción del templo no les asignan normalmente actividades fuera de Palestina, ni estaban preocupados por la cuestión de los gentiles, sino por la práctica religiosa de sus connacionales judíos. Por su parte, el símil empleado por Horacio forma parte de un tratamiento humorístico. Debemos concluir que no sólo existen pocas menciones del proselitismo judío, sino que también son mínimos los indicios que sugieran que los judíos se encargaron de la instrucción de los convertidos o emprendieran la conversión de simpatizantes mediante recursos literarios. Sin lugar a dudas, que existieron gentiles que frecuentaban las sinagogas y eran instruidos en la ley de Moisés, pero era una instrucción fundamentalmente pensada para judíos.

Por tanto, no existirían testimonios convincentes para postular que el judaísmo de la diáspora emprendió un programa proselitista. Esto no significa que no estuvieran interesados en la salvación de los gentiles y esperaban que se convirtieran al final de la historia por una actuación divina. Mientras tanto, el judaísmo tenía la función de ser luz entre las naciones. Según Stephen

---

solución intermedia entre el maximalismo de Georgi y Feldman y los minimalistas. Según Paget (p. 102), no se puede afirmar que cada judío fuera un misionero potencial ni que las sinagogas fueran centros misioneros organizados para expandir su religión ni con la intención de convertir a los gentiles, pero probablemente existió una conciencia misionera entre algunos judíos.

<sup>87</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 48, cree que no existen testimonios para apoyar la idea de que el proselitismo judío tuviera un gran éxito durante el siglo I.

<sup>88</sup> DIO CASIO, *Historia Romana* 117,14,1-3; Josefo, *Ant* 18,81-84; 20,20.17-96; Hechos 6,6; así como algunas inscripciones de catacumbas romanas *JWE* II 62,218, 224, 392?, 489, 491, 577.

<sup>89</sup> “Vendrá en auxilio mío la turbanulta de poetas, más numerosa de lo que imaginas, y como sectarios judíos te obligaremos, quieras que no, a alistarte en nuestras filas”.

Spence<sup>90</sup>, todo parecería indicar un lento proceso de asimilación más que un proselitismo activo.

Más interesante es si existió un grupo de gentiles con un claro interés en el judaísmo, que pudiera haber adoptado algunas costumbres judías y participado en actividades de la sinagoga sin haberse convertido al judaísmo. Los encuentros en las sinagogas no eran privados, sino abiertos a todos los interesados. Filón y Josefo estaban orgullosos de la apertura de la comunidad judía a los forasteros<sup>91</sup>. Aunque la terminología no es unívoca ni clara<sup>92</sup>, los judíos de la antigüedad denominaban a esos gentiles o a algunos de ellos, tanto en griego como en hebreo (*theosebes*, temerosos de los cielos, en latín, *metuentes*), “temerosos de Dios”, un uso confirmado por Josefo, Hechos, la literatura rabínica y diversas inscripciones<sup>93</sup>. Especial atención merecen las inscripciones encontradas en Afrodísias y en Panticapaion. En la primera inscripción aparece el concepto de *theosebes* entendido éste como un gentil no prosélito, quien de alguna manera está formalmente vinculado a la comunidad judía. Sin embargo, algunos estudiosos cuestionan la existencia de este grupo ya que los términos *theosebes* y *metuentes* se referirían a los judíos observantes y, por tanto, significaría simplemente “pío” o “religioso”.

A.T. Kraabel<sup>94</sup> y R.S. MacLennan han puesto en tela de juicio la existencia de un grupo de “temerosos de Dios” que estuviera vinculado a las sinagogas de la diáspora. Sus principales argumentos son los siguientes. Kraabel examina los lugares de seis sinagogas de la diáspora (Dura Europas, Sardis, Priene, Delos, Stobi y Ostia), y no encuentra ninguna prueba en estas ciudades de la adhesión gentil al judaísmo. No existen inscripciones que indiquen la existencia de este grupo, y la que se encontró en la sinagoga de Afrodísias (siglo III d.C.) es problemática, ya que es muy tardía y utiliza el término *theosebes* (lín. 34), en lugar de *phoboumenos* o *sebomenos*, términos usados

<sup>90</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 51s.

<sup>91</sup> Filón, *Legat* 211; Josefo, *Bell* 7,45.

<sup>92</sup> φοβου,μενὸ το.ν θεο.ν (Hech 10,2.22; 13,16.26; τῶν σεβομε,νων προσηλυ,των (13,43), τὰ σεβομε,νά γυναικὰ (13,50), σεβομε,νη το.ν θεο,ν (16,14; 18,7), τῶν τε σεβομε,νων Ἑλλη,νων (17,4) τοῖ σεβομε,νοῖ (17,17); en las inscripciones griegas θεοσεβῆ y en los autores latinos *metuentes*.

<sup>93</sup> Cf. LAURENCE H. KANT, Jewish Inscriptions in Greek and Latin, en: *ANRW* II 20 (1987) 671-709, aquí 686-690, para quien las inscripciones sugieren que “there was not a sharp distinction between Jews and God-fearers and that God-fearers were often members of Jewish synagogues” (690). Para una colección amplia de material sobre estos términos cf. F. Siegert, Gottesfürchtige und Sympathisanten, en: *JSJ* 4 (1973) 109-164.

<sup>94</sup> A.TH. KRAABEL, Immigrants, Exiles, Expatriates and Missionaries, en: L. Bormann (ed.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring D. Georgi* (NT.S 74), Leiden 1994, 71-88.

en Hechos. El concepto tiene un papel teológico específico en la narrativa de Lucas, quien más o menos lo habría inventado para mostrar cómo el cristianismo legítimamente se convirtió en una religión gentil. Las referencias en la literatura grecorromana son pocas y no apoyan la presentación que ofrece Hechos. Además, el mismo hecho puede ser interpretado de formas diversas. D. Flusser entiende con este concepto el rotundo éxito del judaísmo, mientras que Hengel considera que la presencia de un gran número de temerosos de Dios muestra el completo fracaso del judaísmo, que pudo ser corregido únicamente en el cristianismo. Concluyen MacLennan y Kraabel afirmando que el título de *theosebés* de la inscripción de Afrodísias es simplemente una alabanza sobre el carácter moral de los benefactores no judíos. Por tanto, no se debería asumir que *theosebés* tuviera un sentido técnico o semitécnico en la antigüedad. De hecho, el término puede indicar simplemente que los gentiles eran amables con sus conciudadanos judíos<sup>95</sup>.

En términos semejantes se expresa Stephen Spence respecto a la inscripción de Afrodísias: “La inscripción de Afrodísias es un testimonio de la diversidad del término *theosebés*. Puede referirse a quienes pertenecen a un grupo vinculado (probablemente a nivel religioso) a la sinagoga, o puede indicar a ciertos benefactores que no tienen ninguna vinculación religiosa con la sinagoga. Sin embargo, en ninguno de los casos establece que los temerosos de Dios fueran considerados como un grupo oficial dentro de la sinagoga. En ambas caras de la inscripción, ‘temeroso de Dios’ debe ser entendido como un título honorífico concedido a determinadas personas gentiles y no como un grupo formal dentro de la sinagoga al que los gentiles se podían unir”<sup>96</sup>. La motivación de cada temeroso de Dios en particular puede ser muy diferente, bien sea religiosa o social, pero no los podemos considerar como “semi-prosélitos”. Estas personas decidieron no convertirse al judaísmo ni se apartaron de sus propias comunidades étnicas, por lo que continuaban participando en los cultos paganos. Más bien, quisieron incluir en sus propias prácticas religiosas algunos aspectos de la piedad judía. Sólo los prosélitos se convirtieron al judaísmo, y únicamente los convertidos pertenecían a la sinagoga. No existía una conversión a medias ni la pertenencia parcial a la sinagoga. Algunos temerosos de Dios se convertirían al judaísmo, otros permanecerían paganos. En cualquier caso, la sinagoga estaba abierta para ellos. Pero mientras eran gentiles, no formaban parte de la sinagoga. Podían estar vinculados, pero no pertenecían a la sinagoga.

<sup>95</sup> ROBERT S. MACLENNAN - A.T. KRAABEL, *The God-Fearers. A Literary and Theological Invention*, en: *BARev* 12 (1986) 46-53, aquí 51.

<sup>96</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 57.

La tesis de Kraabel<sup>97</sup> y MacLennan no es totalmente convincente. De la ausencia de testimonios epigráficos referentes a un grupo de gentiles interesados en el judaísmo no se puede inferir la inexistencia de tal grupo. Como indica J.A. Overman, este argumento es exclusivamente *ex silencio*, y si no nos centramos exclusivamente en el término θεοσεβῆς, existen testimonios epigráficos y papirológicos del fenómeno, como bien ha indicado Feldman. La inscripción de Afrodísias (s. III d.C) es un buen ejemplo de la existencia de un grupo de gentiles estrechamente relacionados con la sinagoga y denominados *theosebēs*<sup>98</sup>. Aunque se pueden cuestionar algunas de las pruebas de Feldman<sup>99</sup> referidas a los gentiles temerosos de Dios, la aportación de datos en favor de la existencia de gentiles interesados en la sinagoga es impresionante. Parece correcta la afirmación de Overman, de que a la luz de las evidencias “there is every reason to assume the presence of a class of Gentiles associated with the synagogue is an authentic reflection of the diverse composition of diaspora Judaism in the late first century”<sup>100</sup>. Otros autores consideran que Kraabel ha exagerado negando la existencia de gentiles simpatizantes de los judíos en el siglo I. La atracción de los cultos orientales en todo el imperio habría suscitado que personas inquietas estuvieran interesadas en conocer un poco más de cerca el judaísmo. Sin embargo, la presentación lucana en Hechos (6,5) tampoco debe ser aceptada sin más. El problema en muchos estudios no es tanto la existencia de gentiles simpatizantes del judaísmo, sino la magnitud de este grupo. Los pocos testimonios existentes hacen pensar que el grupo no fuera muy numeroso<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> A.T. KRAABEL, The Disappearance of the ‘God-Fearers’, en: J.A. OVERMAN - R.S. MACLENNAN (ed.), *Diaspora Jews and Judaism. Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel*, Scholars Press, Atlanta 1992, 119-130.

<sup>98</sup> J. REYNOLDS - R. TANNENBAUM, *Jews and Godfearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*, Cambridge, Cambridge Philological Society 1987, 56-57; FELDMAN, *Jew* 362-9.

<sup>99</sup> L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996, 244-358; The Omnipresence of the God-Fearers, en: *BAR* 12,5 (1986) 58-63.

<sup>100</sup> J.A. OVERMAN, The God-Fearers: Some Neglected Features, en: *JSNT* 32 (1988) 17-26, aquí 24. S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley CA 1999, 62, afirma con relación al término God-fearers, que “the debate about the precise meaning and application of this term ought not to obscure the fact that such gentiles existed”. Véase también I. LEVINSKAYA, *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 5: The Book of Acts in its Diaspora Setting*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1996, 51-103, para una discusión extensa del problema referido al presupuesto de la existencia de temerosos de Dios.

<sup>101</sup> RICHARD S. ASCOUGH, *What Are They Saying About the Formations of Pauline Churches?*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1998, 19s.

Shaye J.D. Cohen ha analizado la complejidad de las actitudes de los gentiles hacia el judaísmo de forma admirable. Distingue diversas formas para un gentil de expresar su respeto o afecto por el judaísmo<sup>102</sup>. Los gentiles podrían admirar algún aspecto concreto del judaísmo. Podían admirar el poder del Dios de Israel incorporándolo a su panteón. Esta era una forma normal para cualquier persona dentro del sistema religioso grecorromano de relacionarse con una divinidad extranjera. Podían financiar a los judíos o mostrarse amigos suyos. Existen gentiles benefactores de la comunidad judía y ésta les confería títulos honoríficos. El hecho de que los gentiles ayudaran a comunidades judías, no necesariamente implica que tuvieran un afecto especial por el judaísmo<sup>103</sup>. Sin embargo, desde una perspectiva social, hay que considerarlos más cercanos a la comunidad judía que los gentiles que sólo reconocían el poder de Dios de Israel, porque mantenían una relación cordial con la comunidad judía<sup>104</sup>. Cohen distingue cinco grados o categorías de gentiles, para él denominados “veneradores de Dios” (=God-fearers), relacionados con el judaísmo y su religión: gentiles que sentían admiración por algunos aspectos del judaísmo (categoría 1), o quienes reconociendo el poder del Dios de los judíos actuaban como ‘normales’ politeístas (categoría 2) y difícilmente llamarían la atención. Existían gentiles que eran visiblemente amigos de los judíos (categoría 3), que practicaban los rituales de los judíos (categoría 4) o que veneraban al Dios de los judíos, negando o ignorando el resto de los dioses (categoría 5). Estos gentiles mostraban una relación con el judaísmo poco común en Roma, de tal forma que en algunas ocasiones eran llamados “judíos” por otros gentiles, o incluso ellos mismos se habrían considerado de alguna forma judíos. Pero los judíos, ¿también los habrían llamado judíos? Según Cohen, no estamos seguros, pero lo más probable es que no, ya que los temerosos de Dios eran más paganos que judíos<sup>105</sup>.

Finalmente, los no judíos se podían convertir al judaísmo, lo que incluiría tres elementos: la práctica de las leyes judías, la devoción exclusiva al Dios

<sup>102</sup> S.J.D. COHEN, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*, en: *HTR* 82 (1989) 13-33, identifica siete niveles de vinculación al judaísmo: 1) admirando algún aspecto del judaísmo, 2) incorporando el Dios judío a su panteón pagano, 3) ayudando a los judíos, 4) practicando algún ritual judío, 5) venerando el Dios de los judíos e ignorando los dioses paganos, 6) uniéndose a la comunidad judía, y 7) la conversión al judaísmo.

<sup>103</sup> Sobre los benefactores de la comunidad judía, cf. TESSA RAJAK, *Benefactors in the Greco-Jewish diaspora*, en: HUBERT CANKI - HERMANN LICHTENBERGER - PETER SCHÄFER, *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. I: Judentum*, Mohr, Tübingen 1996, 305-319.

<sup>104</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginnings* 140-174, 147.

<sup>105</sup> *Idem*, 171.

de Israel y su integración en la comunidad judía. Pero hay algunos indicadores que insinúan que el status de un convertido era en cierto modo ambiguo.

Esta misma cuestión se plantea Stefan Krauter<sup>106</sup>. ¿Los temerosos de Dios pudieran ser vistos y considerados como miembros de la comunidad sinagoga? Según este autor, no se puede dar una respuesta general y válida para todos. La inscripción de Afrodiasias (siglo III d.C.) nombra un amplio número de *qeosebħ.j*, entre ellos algunos miembros de un grupo que estudian y rezan en común la torá. La inscripción CIRB 71 (*Panticaipaion*, del siglo I d.C.) deja entrever con su formulación, que los temerosos de Dios eran aceptados como parte de la comunidad judía. A estas evidencias epigráficas hay que añadir los testimonios literarios. Según Hechos 13,16.26, si el discurso tuvo lugar en una sinagoga, hay que contar con la presencia asidua de no judíos, y a quienes se dirige como un grupo estable y concreto. En Josefo (*Bell* 7,45) se dice que los judíos consideraban a los griegos que frecuentaban sus servicios religiosos como una parte de sí. Esto indica que no era la regla general, pero que al menos no era imposible que los no judíos, que participaban regularmente en la vida de la comunidad sinagoga, fueran considerados como miembros de las sinagogas.

Se puede decir que la posición del judaísmo antiguo no fue unánime frente al reclutamiento de prosélitos. Algunos judíos no esperaban de forma pasiva ante los interesados, sino que estaban preparados y decididos a enseñar a los no judíos cuestiones de su religión. Sin embargo, no se puede probar la existencia de un celo misional judío o una misión sistemática judía con gran producción de literatura misional. Concluye este estudioso, que una parte del judaísmo antiguo pensaba que la única forma legítima de venerar al Dios de Israel, era llevar una vida religiosa conforme al judaísmo. Esto significaba que los no judíos debían optar ante la disyuntiva de convertirse plenamente al judaísmo o no. Por el contrario, otra parte del judaísmo antiguo, tal vez más numerosa, era más abierta frente a todo tipo de adoración del Dios de Israel realizada por los no judíos. Esto significa que ofrecieron a los no judíos múltiples posibilidades de participar en la religión judía: aceptación de algunas costumbres judías, participación regular en la sinagoga, la conversión...

La existencia de los temerosos de Dios no es un desdichado compromiso entre las tendencias misioneras del antiguo judaísmo y su anclaje nacional-étnico. Los temerosos, en su diversidad, fueron aceptados como temerosos por muchos judíos, aunque no por todos. La actitud positiva tenía una moti-

---

<sup>106</sup> STEFAN KRAUTER, *Bürgerrecht und Kultureilnahme. Politische und kultische Rechte un Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum* (BZNW 127), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2004, 218.

vación no exclusivamente política y social, es decir, que buscaran reforzar su posición ante posibles conflictos. Esta motivación jugó su papel, pero además se pensó que los temerosos podían realmente adorar al Dios judío. Por tanto, su existencia va en contra de la afirmación de que el judaísmo antiguo no tenía una orientación misionera hacia el exterior, sino que era una unidad indisoluble de religión y etnia, una alianza *solo* entre Dios y su pueblo. “Das antike Judentum war vielmehr nicht exklusiv, sondern offen für die Partizipation”<sup>107</sup>.

Recientemente Johannes Woyke<sup>108</sup> analiza asimismo el concepto de “los temerosos de Dios o adoradores de las imágenes de los dioses” centrándose en los escritos de Filón de Alejandría. De sus escritos se cristalizan tres grupos con afinidades con el judaísmo de la diáspora. En primer lugar, se encuentran los prosélitos, quienes mediante la circuncisión se han convertido total y formalmente al judaísmo; en segundo lugar, están los prosélitos de ideología que reconocen un Dios y lo adoran de forma exclusiva. En tercer lugar, habría que situar a los simpatizantes, quienes no sólo rechuyen la adhesión social al judaísmo, sino también la adoración de un Dios en el marco ideológico de un politeísmo monárquico o un monoteísmo sincretista. En la práctica es difícil diferenciar estos tres grados. ¿De dónde provenían la mayor parte de los prosélitos de la diáspora helenística judía? De los destinatarios de los escritos Filón y Josefo se puede concluir que provenían de círculos instruidos y educados. Posiblemente se pudiera tratar de benefactores del judaísmo de la diáspora, influyentes a nivel financiero y social.

Respecto al número de gentiles interesados en la participación de los servicios religiosos judíos, sólo se puede especular, pero más bien eran pocos. Stephen<sup>109</sup> afirma que no existen pruebas que confirmen la participación de los gentiles en el servicio religioso judío, ni existen testimonios que sugieran la existencia de un gran número de gentiles que frecuentaban la sinagoga.

Pero si existía una clase de gentiles que estaban aparentemente interesados tanto en aspectos religiosos del judaísmo como en el trato social en las comunidades judías, ¿por qué no se convirtieron al judaísmo? Diversas razones frenaban a los temerosos de Dios a dar el paso definitivo de la conversión formal y total: a) la idea de la adoración exclusiva de un dios era algo extraño para la reflexión religiosa grecorromana. Les era más sencillo incorporar

<sup>107</sup> Idem 227. Ampliamente en B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

<sup>108</sup> JOHANNES WOYKE, *Götter, 'Götzen', Götterbilder. Aspekte einer paulinischen 'Theologie der Religionen'* (BZfNW 132), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005, 152s.139.

<sup>109</sup> STEPHEN SPENCE, *The Parting* 54.

el Dios de Israel a su panteón y continuar adorando otros dioses. La conversión al judaísmo conllevaba problemas a nivel teológico y social. Podía afectar a la carrera política y social, ya que gran parte de la vida pública y cívica incluía la participación en las actividades cúllicas públicas. Además, convertirse en prosélito suponía no ser aceptado por la comunidad judía como realmente judío, sino odiado dos veces por la comunidad gentil: tanto por ser un renegado a nivel político y religioso como por ser judío. Para algunos gentiles, tener la posición del temeroso de Dios podía ser una alternativa más atractiva, ya que podía disfrutar de lo mejor de los dos mundos: mantenía la identidad religiosa y social gentil y, al mismo tiempo, contaba con ser aceptado por la salvación del Dios de Israel.

Frecuentemente se ha afirmado que existía en el mundo romano la obligación de participar en ciertos actos cúllicos de carácter público. Los nacidos judíos habrían sido excluidos de tales actos gracias a sus privilegios, los prosélitos por el contrario no. La cesación en estas obligaciones religiosas podría conllevar sanciones muy severas. Pero estas afirmaciones no son correctas. No existía una obligación de participar en estos actos, aunque siempre era considerado un acto de lealtad. La conversión al judaísmo tampoco era un acto punible durante los reinados de Claudio y Nerón<sup>110</sup>. Sin embargo, un temeroso de Dios podía evitar determinadas situaciones sociales desagradables de forma más sencilla que un prosélito. Quien evitaba de forma estricta el culto de los dioses y se mantenía fiel a los mandamientos de la pureza y de la alimentación, en sí no era punible, pero podía provocar incomprensión, rechazo y oposición<sup>111</sup>. Otra dificultad para la conversión al judaísmo pudiera provenir de la identificación entre la "etnia" (*ethnos*) y la religión judía, lo que podría conllevar al convertido el reproche de una dudosa lealtad política frente a su *polis* o gente. En este sentido, nos parecen un poco excesivas las afirmaciones de Zetterholm: "Es mucho más probable que las comunidades judías no exigieran de los gentiles, temerosos de Dios, renegar de su compromiso con el culto oficial, ya que las acusaciones de haber conducido por mal cami-

<sup>110</sup> Véase la actitud de los primeros emperadores hacia el culto al emperador, cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 55-97: "Einerseits beanspruchten Kaiser solche göttlichen Ehren nicht (Caligula und Domitian [Sueton, Dom. 13] waren jedoch Ausnahmen). Andererseits ist nachgewiesen, daß alle Kaiser den Kaiserkult mehr oder weniger (inoffiziell) akzeptierten. Der Kult um den Kaiser spielte jedoch bei der Frage der Verfolgungen keine oder nur eine bescheidene Rolle" (97). Cf. también STEFAN KRAUTER, *Bürgerrecht* 224: "Eine Pflicht zum Kult gab es - wie in Kapitel 5 gezeigt werden wird - nicht. Der Übertritt zum Judentum war, was den Zeitraum, den diese Arbeit untersucht, angeht, nicht strafbar".

<sup>111</sup> Esto es lo que muestra las expresiones negativas de Tácito, *Hist.* 5,5,2 y Juvenal, *Sátiras* 14,100.103s., aunque como pertenecientes a la clase senatorial no son representativos de todos los no judíos de la antigüedad.



no a los gentiles, fácilmente podían afectar a los privilegios judíos. Los *collegia* existieron bajo la condición de que no violaran la ley pública”<sup>112</sup>.

Los judíos no podían exigir algo a quien no formaba parte integrante de sus comunidades. Difícilmente puede un extranjero exigir mucho cuando se encuentra en tierra extranjera, por eso era mejor mantener buenas relaciones con sus simpatizantes que presentar actitudes impositivas. Sería una tolerancia lógica en la diáspora, actitud que presumiblemente hubiera sido muy distinta en Palestina, donde la mayor presión social judía hubiera situado al temeroso ante la disyuntiva de una opción.

En Roma existiría un amplio espectro de relaciones entre judíos y no judíos durante el primer siglo d.C. Aunque era posible traspasar las fronteras entre la religión judía y el resto de las religiones –un judío podría convertirse en gentil y viceversa–, es evidente que el proceso era complicado. Debido a cierta repulsa, tanto por parte de la comunidad judía como de la gentil para aceptar la transmigración cultural y religiosa, las sinagogas helenistas se convirtieron en lugares importantes para la interacción cultural.

Presumiblemente, los convertidos al judaísmo no debieron ser muy numerosos. La mayor parte de gentiles que tenían relaciones con el judaísmo eran simpatizantes, “temerosos de Dios”, que dependiendo de su grado de relación con el judaísmo, adoptaron algunas prácticas judías, como la observancia del sábado, ciertas leyes alimenticias y las características más importantes del código moral o incluso el monoteísmo judío. Estas conversiones se debieron fundamentalmente a los lazos de interrelaciones sociales existentes entre judíos y no judíos, a la atractividad de ciertas prácticas religiosas del judaísmo o incluso a la actividad receptiva más que proselitista de algunos miembros del judaísmo<sup>113</sup>. Aunque no se puede excluir que existieran simpatizantes entre las clases acomodadas romanas<sup>114</sup>, pero la mayor parte serían extranjeros que se asentaban en los barrios pobres y que diariamente entraban en interrelación mutua con los judíos, bien fuera por motivos laborales, económicos o de otra índole. Por tanto, se trata de *peregrini* o residentes extranjeros.

Es en el ámbito de los simpatizantes y prosélitos judíos donde los seguidores cristianos intentan ganar sus primeros adeptos<sup>115</sup> y donde, posiblemente

<sup>112</sup> MAGNUS ZETTERHOLM, *The Formation* 128s.

<sup>113</sup> J. GOODNICK WESTENHOLZ, *The Jewish Presence* 82 concluye de la expulsión de los judíos de Roma en tiempos de Tiberio (19 d.C.) a causa de la actividad proselitista de los judíos: “The implication of the decree of 19 C.E. is that Jewish practices were widespread among all social strata in Rome, from freedmen to the upper classes”.

<sup>114</sup> Josefo, *AJ* XX 195; *Vita* 16 menciona las buenas relaciones de los judíos con la corte imperial (Popea y Alituros).

<sup>115</sup> Cf. JUSTIN TAYLOR, *Where Did Christianity Come From?*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2001, 93-100.

te a causa de su predicación respecto a Cristo y por su proselitismo entre los temerosos de Dios, entrarían en conflicto con el resto de los miembros sinagogales. Se trataba de un asunto interno judío. Pero la confrontación desembocó en altercados dentro de una o varias sinagogas, alterando la paz de Roma, de tal forma que en el año 49 d.C. el mismo emperador Claudio tuvo que intervenir mediante un decreto de expulsión de los alborotadores<sup>116</sup>. Entre estos se encontraban seguidores judíos de Jesús y judíos que se oponían al contenido de esas predicaciones. Pablo dirige su carta a los Romanos teniendo presente la composición de estas comunidades y las relaciones existentes entre judíos y no judíos.

## 6. Conclusión

Como la mayor parte de los emigrantes pobres que por distintos motivos se han visto forzados a abandonar su país, los judíos de Roma se dedicarían en primer lugar a las cuestiones prácticas de la vida cotidiana, especialmente a la supervivencia<sup>117</sup>. Ante ellos se presentaba la cuestión de la participación en los negocios y en el trabajo sin comprometer sus marcas esenciales de identidad como judíos. ¿Cómo competir en esta joven, pero muy competitiva sociedad sin provocar conflictos peligrosos con otros grupos? ¿Cómo equilibrar o sopesar la asimilación necesaria para sobrevivir y prosperar en la nueva sociedad anfitriona junto con el mantenimiento de las antiguas tradiciones de su tierra de origen, que situaba fronteras y preservaba la identidad?

Los judíos de Roma no eran los únicos que tenían que afrontar estos retos. En diversos grados, cada grupo inmigrante tenía que encontrar un término medio entre identidad y asimilación. En esta época, Roma crecía con la llegada de nuevos inmigrantes provenientes de todas las partes del imperio. Estos inmigrantes desarrollaron estrategias similares para mantener de alguna forma la identidad separada en un ambiente cosmopolita. La organización en asociaciones voluntarias de emigrantes de cada país, así como la ubicación de su hábitat en áreas contiguas o cercanas fueron estrategias decisivas para preservar su cultura. Un punto central en esta identidad era mantener el culto de los dioses del país de origen.

<sup>116</sup> Cf. HELGA BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Hermes 71), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996; D. Álvarez Cineira, *Religionspolitik*

<sup>117</sup> WAYNE A. MEEKS, *Corinthian Christians as Artificial Aliens*, en: Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide* 129-138.

Cada comunidad étnica en una ciudad griega o romana, tenían diversas marcas distintivas, pero los judíos, sin lugar a dudas, eran mucho más conscientes de sus límites étnicos que el resto de los pueblo inmigrantes. La tendencia del pueblo judío a mantenerse apartado constituía una de las características frecuentemente mencionadas por los autores paganos sobre los judíos. Incluso, el mimo Filón reconoce que Israel no está separado físicamente de otras naciones, pero se diferencia por sus costumbres distintivas y características (Mos.1.278). En nuestra carta a los romanos encontramos signos judíos para trazar y delimitar la identidad, como son la abstinencia de la carne y del vino (Rom 14s) o la celebración de las fiestas judías.

Los inmigrantes judíos, para preservar su identidad, siguieron el modelo que otros grupos inmigrantes habían desarrollado en los periodos helenista y romano, formando asociaciones centradas en el culto de su dios nativo y observando algunas de sus costumbres ancestrales, que preservaban sus vínculos con el lugar de origen y establecían límites en torno a esa comunidad transplantada. No obstante, esas barreras podían ser flexibles y, como hemos mostrado, existían diversas formas y grados de entrar en interacción con el resto de los grupos inmigrantes de la ciudad de Roma. Por consiguiente, no se puede hablar de una única forma de asimilación. La mayor parte de los judíos intentaron conjugar el vivir en una ciudad cosmopolita, siendo extranjero, junto con la conservación de su identidad étnica y de sus tradiciones religiosas fundamentales. Un papel especial jugaron las sinagogas a la hora de integrar a los nuevos inmigrantes judíos dentro de la comunidad judía romana, y aunque éstas no eran homogéneas, ayudaron sin embargo a estrechar las relaciones internas entre sus miembros y con su país de origen, especialmente con el templo. Además servían de centro de enseñanza de sus tradiciones para las segundas y terceras generaciones.

Este tipo de organización interna no indica que los judíos formaran un gueto, ni vivieran totalmente aislados. Es más, reinterpretaron sus requerimientos bíblicos sobre la incorporación de extranjeros (*gerim*) en la vida cúl-tica de Israel para aplicarlos a su nueva situación, ahora que ellos mismos eran extranjeros. Las relaciones con otros grupos extranjeros no siempre serían fáciles, pero no conocemos conflictos destacables en la capital del imperio con otros grupos. Experimentarían el recelo de algunos extranjeros y romanos, mientras que otras personas que entraron en contacto con los judíos se convertirían en amigos e incluso en benefactores. Fruto de estos contactos positivos, y sin excluir una actitud aperturista y de acogida de algunos judíos hacia los extranjeros, sería la existencia de un pequeño grupo de prosélitos, quienes abandonaron sus creencias anteriores y se pasaron a la comunidad judea. Otros extranjeros no dieron el paso de la conversión, pero mantuvie-

ron relaciones cordiales con las sinagogas y aceptaron algunas de las prescripciones judías. Entre ellos existirían diversos grados de vinculación con el judaísmo.

Los seguidores de Jesús que llegaron a Roma llevarían su actividad proselitista entre los vinculados de alguna forma al judaísmo. La mayor apertura hacia los gentiles y la no exigencia de la circuncisión hicieron que el número de seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo creciera rápidamente. El edicto de expulsión del emperador Claudio hizo que esta tendencia se intensificara y que pronto los pagano-cristianos se convirtieran en mayoría dentro de las comunidades cristianas. Estos acontecimientos políticos influyeron considerablemente para que ahora la secta de esos que estaban iniciados en el Mesías Jesús se separasen de la asociación de inmigrantes judíos, convirtiéndose en un culto distintivo y no identificado con una identidad étnica única. Cuando Pablo escribe la carta a los Romanos, la mayoría del nuevo culto ya no son judíos, sino gentiles. Esta asociación multiétnica, sin embargo, parece y actúa en algunas ocasiones como una étnica, es decir, una asociación inmigrante –y especialmente como la asociación judea en la forma que recibe a los prosélitos. El bautismo es un ritual de *disasimilación*, si es que se puede usar este término, creando fronteras donde anteriormente no existían, indicando o señalando la unión de gentes de diversos orígenes en un único cuerpo, una asociación semejante a una étnica de extranjeros artificiales. Otro ritual distintivo sería la Cena del Señor. No obstante, a pesar de la existencia de estrategias para crear lazos endogrupales dentro del cristianismo, pronto surgieron conflictos internos cristianos como consecuencia de la amalgama de identidades étnicas dentro de la misma comunidad (Rom 14-15). Mediante su carta, el apóstol intentará mantener unidos a dos subgrupos del movimiento de Jesús que se encontraban en un estado de tensión.

Esto nos muestra que si ya las primitivas comunidades cristianas estaban abiertas al encuentro de diversas culturas e identidades dentro del mismo grupo, nos invitan a abrir nuestras comunidades locales al fenómeno de la inmigración dentro del mundo globalizado, pues es una forma de enriquecer la vida cristiana y a los mismos cristianos, aunque no exenta problemas y dificultades. Habrá que idear estrategias intragrupalas para superar los conflictos de identidad y de intolerancia. Pues no hay nada menos objetivo que un ser humano guiado por sus prejuicios.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA  
Estudio Teológico Agustiniiano  
Valladolid



# Comentario a la Regla de san Agustín

## CAPÍTULO SÉPTIMO (III)

### 12. Actitud del prepósito (par. 3º)

En los dos primeros párrafos del capítulo séptimo el legislador ha tenido en su mente al conjunto de los siervos de Dios de la comunidad monástica, indicándoles a quiénes tienen que obedecer, en qué grado y por qué. Aunque, para atar todos los cabos, ha incluido también al presbítero, el protagonista principal ha sido el prepósito. Los siervos de Dios han de obedecerle en atención a la persona que representa y a la tarea que ésta le ha confiado (par. 1 y 2).

El destinatario de lo prescrito en el tercer párrafo es ya el prepósito. La conjunción *uero* que lo introduce señala un cambio respecto de lo anteriormente expresado. El cambio no es sólo de destinatario del mensaje, sino también de sentido. En efecto, los dos párrafos precedentes constituyen objetivamente una cierta exaltación de la figura del prepósito. Obedecerle a él es como obedecer al *pater(familias)*; faltarle al respeto a él equivale a ofender a Dios; a él se le ha confiado velar para que se cumplan todos los preceptos e intervenir en caso contrario. Todo esto podría llevar al prepósito a creerse lo que realidad no es. En este contexto se ubica la primera recomendación, que contiene, a nuestro parecer, la quintaesencia del capítulo y determina su ubicación en el conjunto de la Regla.

#### 12.1. Principio fundamental

Lo formula el legislador con estas palabras que abren el párrafo: «Por su parte, el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*praec.* 7,2, l. 225-226).

Cuatro aspectos reclaman la atención: el modo como es designado ahora el preposición («el que preside»), el objetivo que presupone en él (conseguir la felicidad), un medio descaminado para conseguirlo (el afán de dominio) y el medio adecuado para alcanzar ese mismo objetivo (la disponibilidad para el servicio).

### 12.1.1. «El que os preside».

El «preposición» es nombrado ahora de una forma nueva: «El que os preside». De la misma expresión se sirve en el *Comentario al salmo 99*<sup>2</sup>. El santo la utiliza también en el más amplio contexto eclesial referida a los obispos<sup>3</sup>. La toma probablemente de Rom 12,8 («el que preside, con solicitud»)⁴. En su significado más inmediato y literal indica que sólo es el que va delante (*prae*) de un grupo, pero sin que esté por encima de él (*supra*). Desde la parábola evangélica que inspira este comentario, resulta obvio: aunque haya sido puesto al frente de todos los demás, no deja de ser siervo como ellos. Por tanto, debe jugar a lo que es, no a lo que se imagine ser. Ciertamente dispone de poder (*potestas*), pero ese poder no le constituye en amo de nadie. Al contrario, no sólo en la Regla, sino también en otros textos, el santo asocia, de forma espontánea, esa condición de presidencia al servicio de aquellos a quienes preside, al expresarse de esta manera: «el que os preside, mejor, el que os sirve»⁵. Propio de quien preside a los hermanos (sea en la comunidad cristiana, sea en la específica monástica) es tomar conciencia de que es un siervo de ellos, conforme al precepto y ejemplo del Señor<sup>6</sup>. Sobre ello volveremos.

### 12.1.2. «No ponga su felicidad»

La introducción del concepto de felicidad, por tercera vez en la Regla, es significativa. A nadie se le oculta su alcance antropológico con referencia a la vida monástica. A diferencia de ciertos autores orientales, san Agustín no designa a la vida monástica como una «vida filosófica». Pero él no tendría difi-

2. *En. Ps.* 99,11: «Nam quid dicturus est mihi quisquis talibus locis forte praeest, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur?». Cf. también *c. ep. Parm.* 3,2,16.

3. Cf. *ep.* 71,3,5; s. 46,3,6; 61,7,12; *c. ep. Parm.* 3,2,16.

4. Rm 12,8: «Qui praeest, in sollicitudine». Cf. *doc. chr.* 4,20,40.

5. *En. Ps.* 99,11 (texto en nota 2).

6. *C. ep. Parm.* 3,2,16: «Facit autem hoc bene, id est, humili caritate et benigna severitate, qui sic praeest fratribus, ut eorum servum se esse meminerit, sicut sese habent ipsius Domini et praeceptum et exemplum (Mt 20,26-28)».

cultad en considerar la vida monástica como «vida filosófica» si se considera que la razón de ser de la filosofía es la búsqueda de la felicidad. Por otra parte, lo mismo podría decirse de la vida cristiana en general<sup>7</sup>.

La búsqueda de la felicidad, pues, es común a todos, filósofos paganos y cristianos, e incluso a todos los hombres. Lo importante es dónde se va a buscar esa felicidad, dado que es ahí donde se produce la divergencia entre unas personas y otras, o entre unos grupos y otros<sup>8</sup>. El hombre puede equivocarse y, de hecho, se equivoca a menudo en su búsqueda. También el cristiano e incluso el siervo de Dios. De ahí que, refiriéndose a la felicidad, escriba el santo en sus *Confesiones*: «Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis»<sup>9</sup>. Principio que regula también cuanto da a entender en la Regla sobre el tema. En síntesis es esto: es legítimo que busquéis la felicidad, pero no está ahí donde la buscáis; buscadla en este otro lugar.

Como ya se indicó, el afán de felicidad aparece en tres capítulos del documento monástico: en el primero, en el tercero y, ahora, en el séptimo. Entre los textos hay diferencias. En los dos primeros el legislador se dirigía a los siervos de Dios de procedencia humilde, en este último específicamente al prepósito, cargo que no parece que estuviese ligado a ninguna procedencia particular. En el primer texto advertía a los siervos de Dios que no debían considerarse felices por haber hallado alimento y vestido tales que fuera no podían conseguir<sup>10</sup>; en el segundo constataba que determinados siervos de

7. S. 150,3,4: «Primo generaliter audite omnium philosophorum commune studium, in quo studio communi habuerunt quinque divisiones et differentias sententiarum propriarum. Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi: sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent. Si enim a vobis quaeram quare in Christum credideritis, quare christiani facti fueritis; veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam. Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est».

8. S. 150,4,5-5,6: «Constituite nunc ante oculos vestros Epicureos, Stoicos, et Apostolum: quod etiam sic dicere potui, Epicureos, Stoicos, Christianos. Interrogemus prius Epicureos, quae res faciat vitam beatam. Respondent: Voluptas corporis... Quid dicitis, Stoici, quae res facit vitam beatam? Respondent: Virtus animi. Intendat mecum Charitas vestra. Christiani sumus, inter philosophos disceptamus. Videte quare illae tantum duae sectae procuratae sunt cum Apostolo collaturae. Nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. Horum duorum in uno, hoc est in corpore, Epicurei posuerunt beatam vitam: in alio, id est anima, Stoici posuerunt beatam vitam... Numquid hoc faceret Apostolus? Absit ut poneret in corpore summum bonum. Summum enim bonum est causa beatitudinis: immo vero doluit Apostolus, quosdam e numero Christianorum elegisse sententiam Epicureorum, non hominum, sed porcorum... Epicurei contulerunt cum Paulo apostolo: sunt et Christiani epicurei...».

9. *Conf.* 4,13,20: «Quaerite quod quaeritis, sed ibi non est ubi quaeritis».

10. «Tantum non ideo se putent felices quia inuenerunt uictum et tegumentum, quale foris inuenire non poterant» (*praec.* 1,5, l. 16-18).



Dios parecen poner su felicidad en disponer de más comodidades en comida, vestido y descanso<sup>11</sup>; en el tercero, el que nos ocupa, contempla una posibilidad: que el prepósito ponga su felicidad en sentirse amo de los demás siervos de Dios y, en consecuencia, en tratarlos como siervos. En el primer y segundo caso los siervos de Dios ponen su felicidad en algo físico: en haber hallado determinado alimento y vestido y en recibir determinado trato diferencial en la alimentación y ropa; en el tercero, el prepósito puede ponerla en algo de naturaleza espiritual: dominar desde el poder, pero igualmente inadecuado para el objetivo pretendido. La búsqueda de la felicidad no es algo sugerido por el legislador, sino algo que él constata que existe en los siervos de Dios. El santo no considera su tarea impulsar la búsqueda de la felicidad, por innecesario, sino corregir la dirección que puede tomar o ha tomado ya esa búsqueda. De hecho en los tres casos el planteamiento es negativo: «no se consideren felices por...», «no consideren a aquellos más felices porque...», «no pongan su felicidad en...». Sólo en un segundo momento señala dónde podrán alcanzar la felicidad. Pero no en todos los casos, pues en el primer texto no hay alternativa explícita. En el segundo texto, a los siervos de Dios que establecían una proporción directa entre comodidades y felicidad, les recuerda que ésta se halla en la fortaleza («más fuertes y, por tanto, más felices»<sup>12</sup>) y que esta la manifiesta el grado de austeridad de que se es capaz; con otras palabras, que la felicidad no está en cubrir necesidades reales o inventadas, sino en carecer de ellas («vuelvan a su habitual régimen de vida, más feliz... cuanto menos necesitan»<sup>13</sup>). Justamente lo contrario de los que ellos pensaban<sup>14</sup>. En el tercer texto, por último, advierte al prepósito que la felicidad no se la va a dar el dominio, sino el servicio, de nuevo exactamente lo contrario de lo que podía pensar. Luego veremos lo uno y lo otro. Antes digamos que se trata de la felicidad que proporciona la compañía de Dios; en última instancia, la felicidad escatológica, el «vivir con Dios y de Dios»<sup>15</sup>, pero que ya es posible saborear de alguna manera aquí abajo.

<sup>11</sup>. «Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi...» (*praec.* 3,3, l. 55-56).

<sup>12</sup>. «... quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur» (*praec.* 3,4, l. 60).

<sup>13</sup>. «... redeant ad feliciorem consuetudinem suam, quae famulos dei tanto amplius decet, quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 72-74).

<sup>14</sup>. Se podría decir que a esos «epicúreos» les da una respuesta estoica, aunque su motivación sea cristiana.

<sup>15</sup>. Cf. *Conf.* 10,4,6.

12.1.3. *Un medio descaminado para conseguir la felicidad: dominar desde el poder*

En el contexto se trata del «dominar» de un hombre sobre otros hombres, expresión pura de una forma de orgullo. Nos movemos dentro de la ambición mundana, la tercera de las concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,16). Después de haber combatido otras dos de sus manifestaciones, la *superbia possidendi* en el capítulo quinto y a la *libido gloriandi* en el sexto, en el séptimo el legislador centra sus esfuerzos en eliminar la *libido dominandi*, un apetito radicado en todo hombre<sup>16</sup>. Tal es la enfermedad que, siguiendo la línea de los capítulos anteriores, el legislador pretende que no padezca ninguno de los siervos de Dios que residen en el monasterio; sobre todo el preposición, el más expuesto a ella.

El pecado de origen fue una rebelión contra Dios. Esa desobediencia, además de romper los lazos del hombre con Dios, quebró las relaciones interhumanas. Entre sus consecuencias está el afán de dominar los unos sobre los otros, manifestación evidente de orgullo. Considerado con referencia a Dios, pretende una falsa y aberrante imitación de Él, busca participar de su dominio exclusivo sobre los hombres; considerado con referencia a los hombres, se propone convertir en siervos propios a los que, en realidad, son sus consiervos.

En cuanto único creador, sólo Dios tiene dominio sobre los hombres; sólo él es propiamente Señor<sup>17</sup>. En consecuencia, todos los hombres son sus siervos y, por lógica, consiervos entre sí. Ningún hombre puede legítimamente arrogarse un dominio sobre otro hombre ni considerarse amo de él. Pero, aunque indebidamente, en el hombre existe esa tendencia. Como efecto del pecado de los primeros padres, ese afán de dominio anida en el corazón del hombre y sólo espera el momento favorable para hacerse valer.

No es raro que el hombre se fije como objetivo conseguir un dominio efectivo sobre otros hombres<sup>18</sup> y que ponga la propia felicidad en su conse-

<sup>16</sup>. *En. Ps.* 1,1: «Et in cathedra pestilentiae non sedit: noluit regnum terrenum cum superbia; quae ideo cathedra pestilentiae recte intelligitur, quia non fere quisquam est qui careat amore dominandi et humanam non appetat gloriam; pestilentia est enim morbus late pervagatus, et omnes aut pene omnes involvens».

<sup>17</sup>. He aquí cómo entiende san Agustín quién es propiamente señor: «sic enim est uerus dominus, qui non indiget seruo, et tamen habet seruum quo non indigeat, sed cui consulat. Infirmas quippe humana seruo indiget, ut faciat seruus aliquod opus, quod dominus non potest, et in faciendo quod potest, adiuuet dominum qui non potest. Deus enim omnipotens est, non te indiget qui te fecit» (*S. Dolbeau* 18,4)

<sup>18</sup>. *Ciu.* 19,12 (2): «cum etiam mali pro pace suorum belligerent, omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant».

cución. Y, cuando cree haberlo conseguido, se comporta frente a quienes son sólo sus consiervos, nunca sus siervos, como si fuese su auténtico amo y reclama de ellos un amor y un temor al que sólo Dios tiene derecho; siendo siervo, quiere usurpar para sí el poder del amo<sup>19</sup>. Quien quiere dominar sobre los demás quiere tenerlos siempre como siervos a su ininterrumpido servicio. Dominar y servir son, en efecto, términos correlativos. La existencia de un *dominus* (amo, señor) conlleva la existencia simultánea de un *servus* (siervo, esclavo). Los verbos «dominar» (*dominari*) y «servir» (*servire*) son las palabras clave de todo el capítulo.

Si esa tentación acecha a todo hombre, el disponer de una *potestas*, la capacidad jurídica de mandar sobre otros, es, sin duda, ocasión favorable para darle curso. Por eso la tentación sacude más fuertemente a aquellos que se hallan constituidos en poder. Corren el peligro de confundir poder jurídico (*potestas*) con dominio, y de poner en ello su felicidad. Intento condenado al fracaso, porque la felicidad no puede fundamentarse sobre un vicio y menos sobre el del orgullo, que lleva al hombre a creerse lo que no es. Quien vive en la mentira no puede ser feliz, porque será mentira también lo que juzgue felicidad. La felicidad es inseparable de la verdad.

*12.1.4. El medio adecuado para conseguir la felicidad: el servicio a los demás siervos de Dios desde la caridad.*

El camino del dominio desde el poder está cerrado a la felicidad. Como alternativa el legislador propone el del servicio desde la caridad.

El alcance de esta propuesta es mayor del que puede parecer a primera vista, pues revela la condición de «el que preside». En efecto, cada cual alcanza su felicidad desde lo que es; nadie puede conseguirla desentendiéndose de su realidad, de su verdadera condición personal. Por tanto, al indicarle que sólo en el servicio hallará su felicidad, el santo le está revelando su propia verdad: que no es más que un siervo y que como tal debe actuar. Nada novedoso, si se tiene en cuenta la parábola evangélica que nos viene guiando. Dispone de «poder» (*potestas*), pero ese poder no le constituye en amo; con poder y todo, no deja de ser un siervo (*servientem*) y desde esa condición ha de conseguir su felicidad. Aunque el *pater(familias)* le haya asignado deter-

---

<sup>19</sup>. En un sermón, teniendo como blanco a los donatistas y, por tanto, en otro contexto distinto del presente, dice: «Nullus ergo sibi servus potestatem Domini assumat. Gaudet se esse in familia, et si est praepositus, proferat in tempore conservis cibaria (Mt 24,45); sed unde et ipse vivat, non ut de ipso illi vivant» (s. 292,8).

minada función, el «prepósito» no deja de ser un siervo como los demás a cuyo frente ha sido puesto. Amo con dominio sólo hay uno: el *pater(familias)*, Dios. Él puede delegar y delega en parte su poder, pero no su condición de amo (*dominus*).

Con toda lógica, pues, el legislador pide «al que preside» que aleje de sí la tentación de sentirse amo de los demás siervos de Dios y de comportarse como tal, amparándose en el poder (*potestas*) que le ha sido otorgado y de poner en ello su felicidad. Ésta sólo podrá conseguirla si actúa conforme a lo que efectivamente es: un siervo. Por su misma condición ha de servir. ¿A quien? Al amo y a los consiervos, pero no por igual título. Al amo, por ser el amo; a los consiervos por humanidad, sin duda, pero, ante todo, porque esa es la voluntad de su amo, si es el caso. Es obvio que el siervo ha de servir a su amo, a Dios. Pero, en este caso concreto, servir a su amo significa servir a sus consiervos, los demás siervos de Dios, porque es la tarea que le ha confiado.

Este servicio a los demás consiervos, exigido por el servicio al amo, modifica también la relación del prepósito con ellos. La realidad «legal» es que tanto él como ellos son siervos del único amo, Dios. Pero, como en la práctica él está al servicio de ellos, estos se han constituido en su amo<sup>20</sup>. Y se da la paradoja de que el prepósito al que acechaba la tentación de creerse amo de sus consiervos en virtud de la tarea que se le había confiado, en virtud de esa misma tarea acaba siendo siervo de ellos<sup>21</sup>. El texto que comentamos contiene de forma implícita lo que el santo afirma explícitamente de otros prepósitos, los obispos:

Para decirlo en breves palabras, (los obispos) somos siervos vuestros; siervos, pero, a la vez, consiervos; somos siervos vuestros, pero todos tenemos un único amo; somos siervos vuestros, pero en Jesús, como dice el Apóstol: *Nosotros, en cambio, somos siervos vuestros mediando Jesús* (2 Cor 4,5). Somos siervos vuestros mediando él, que nos hace también libres. Dice, en efecto, a los que creen en él: *Si el Hijo os libera seréis verdaderamente libres* (Jn 8,36). ¿Dudaré, pues, en hacerme siervo por aquel que, si él no me libera, permaneceré en una esclavitud sin redención?<sup>22</sup>

<sup>20</sup>. A esta segunda servidumbre del prepósito hará referencia indirecta el legislador un poco más adelante.

<sup>21</sup>. Esto no se da sólo en el monasterio; es connatural al justo cristiano mientras dura su peregrinación: «Sed in domo iusti viventis ex fide, et adhuc ab illa coelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare» (*ciu.* 19,14).

<sup>22</sup>. *S.* 340 A,3: «Ergo, ut breviter audiat, servi vestri sumus: servi vestri sed et conservi vestri: servi vestri sumus, sed omnes unum dominum habemus: servi vestri sumus, sed in

El texto expresa con toda claridad la doble condición de siervo del prepósito: junto con los demás, es siervo de Cristo; individualmente, siervo de los demás siervos<sup>23</sup>. Esta segunda servidumbre no existiría si no estuviera Cristo por medio ordenándole ese servicio y haciéndole libre<sup>24</sup>. Tal es la base psicológica de esta nueva condición. De donde se desprende una característica de esa servidumbre que la hace atípica: es fruto de la libertad<sup>25</sup>. Una libertad que va inseparablemente unida al amor, como veremos dentro de poco.

El pasaje antes citado continúa de esta manera: «Somos vuestros prepósitos y somos vuestros siervos. Presidimos, si os somos de provecho»<sup>26</sup>. El texto fija paralelismos: ser prepósito implica presidir (*praeesse*) y ser siervo implica ser de provecho (*prodesse*). Retórico impenitente, el santo se complace en asociar los dos verbos sobre la base de cierta homofonía<sup>27</sup>. Este «ser de provecho» señala la naturaleza del servicio del prepósito<sup>28</sup>. La razón de que el amo se lo confíe es la utilidad de sus consiervos, no otra, como podía ser, por ejemplo, probar su obediencia. Aunque indirectamente, contiene también información sobre el amo: más que como amo (*dominus*) se comporta como padre. Su interés no está en cerciorarse de la obediencia de uno de sus

---

Iesu, sicut dicit apostolus: *nos autem servos vestros per Iesum* (2 Cor 4,5). Per illum sumus servi, per quem sumus et liberi; ipse quippe ait credentibus in se: *si vos filius liberaverit, vere liberi eritis* (Jn 8,36). Dubitabo ergo servus fieri per illum per quem nisi liber fierem, in perdita servitute remanerem?»; *ep.* 23,1: «Cum ergo vel hoc ipso officio litterarum per charitatem tibi serviam, non absurde te dominum voco propter unum et verum Dominum nostrum qui nobis ista praecepit»; cf. también *en. Ps.* 103,3,9 (cf. nota 96).

<sup>23</sup>. Por otra parte, no olvidar que san Agustín considera a todo cristiano «señor» (cf. *ep.* 23,1). cf. F. GENN, *Amt und Trinitat bei Augustinus*, en Congreso Roma 1986, II, 157-168 (162-163).

<sup>24</sup>. *En. Ps.* 103,3,9: «Quos liberos fecerat, servos fecit; non conditione, sed tamen Christi redemptione; non necessitate, sed charitate. Per charitatem, inquit, servite invicem. Sed Christo servimus invicem, ait; non populis, non carnalibus, non infirmis. Bene Christo servis, si servis quibus Christus servivit. Nonne de illo dictum est: Bene servientem plurimis? Propheta legitur: de nullo nisi de Christo accipi solet. Audiamus tamen proprie et in Evangelio vocem eius: Quicumque, inquit, in vobis vult maior esse, crit vester servus. Servum meum te fecit, qui te suo sanguine liberum fecit».

<sup>25</sup>. *Ep.* 64,4: «Nullus enim sic proditur qualem causam habuerit, quam ille qui per saecularis potestates, vel quaslibet violentias, cum perturbatione et querela conatur recipere honorem quem perdidit. Non vult enim volenti Christo servire, sed Christianis nolentibus dominari».

<sup>26</sup>. *S.* 340 A,3: «praepositi vestri sumus, sed si prosumus».

<sup>27</sup>. Cf. también *ep.* 134,2; *s.* 46,2; *c. Faust.* 20,56; (*s.* 340,1).

<sup>28</sup>. En ocasiones aparecen directamente relacionados *praeesse* y *servire*: «... quisquis talibus locis praeest, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur» (*en. Ps.* 99,11); «...qui sic praeest fratribus suis, ut eorum servum se esse meminerit, sicut sese habet ipsius domini et praeceptum et exemplum» (*c. litt. Parm.* 3,2,16); «Debet enim qui praeest populo, prius intelligere se servum esse multorum» (*s.* 340 A,1).

siervos –el prepósito–, sino en asegurar el bienestar de su servidumbre. Y esto nos lleva a otro detalle del texto de la Regla.

El simple servicio no es suficiente para otorgar la felicidad. El legislador es muy consciente de ello. En una sociedad esclavista como la suya, él había podido contemplar muchos esclavos, quizá los más, que, a pesar de servir escrupulosamente a su señor, en ningún modo eran felices<sup>29</sup>. Para conseguir la felicidad, tan importante como el hecho de servir es el modo del servicio. Se puede servir de mala gana, a regañadientes, porque no queda otro remedio, por puro temor al castigo, o se puede servir de buena gana, libremente, por amor. Esto es lo que propone el santo: «servir desde la caridad», o sea, con el amor como motivación<sup>30</sup>. Y la pregunta hecha antes respecto al servicio debemos formularla ahora referida al amor. Amor ¿a quién? El texto no explicita la respuesta, pero ha de ser, en parte, la misma de antes: amor al amo, a Dios, y a sus consiervos, los demás siervos de Dios del monasterio. Al amo por ser su amo; a sus consiervos por ser ellos objeto del amor del amo, pues no es posible amar a una persona y no sentir amor por otras personas intensamente amadas por ella. Volviendo los ojos a la parábola evangélica, Dios ama a sus siervos; prueba de ello es que, en su ausencia, deja a alguien encargado de darles lo necesario y a los que éste no debe maltratar (Mt 24,49). Pero debemos añadir –de aquí el «en parte» anterior– el amor a sí mismo. Sirviendo debidamente al amo y a sus consiervos mostrará tener amor a sí mismo, pues es el camino para conseguir la felicidad de vivir en la compañía de Dios en el futuro.

En este precepto de la Regla es posible ver dos etapas de la situación del hombre ante Dios: la primera, antes de acoger a Cristo, en que siente el impulso a dominar sobre los demás; la segunda, tras darle acogida, momento en que ya no busca sino servirlos, a imitación de él. En efecto, aunque no lo mencione, es difícil aceptar que estuviese ausente de la mente del legislador la referencia a Cristo. Él, único Señor de todos, a quien, por tanto, todos deben servir, se hizo hombre no para que los siervos pudieran servir al Señor, sino para servir el Señor a sus siervos (Mt 20,28). Es el modelo personal de lo que propone al prepósito<sup>31</sup>. Habiendo ido el Señor por delante, el prepósito no debe desdeñar convertirse en siervo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup>. La condición de los esclavos había mejorado bastante porque, al disminuir las conquistas militares, comenzaban a escasear.

<sup>30</sup>. *En Ps.* 103,3,9: «praestet nobis ut bene seruiamus. Nam uelimus, nolimus, serui sumus; et tamen si volentes sumus, non necessitate, sed caritate seruimus».

<sup>31</sup>. *C. litt. Parm.* 3,2,16 (texto en nota 28).

<sup>32</sup>. *S.* 340 A,1 (texto en nota 28).

## 12.2. Las aplicaciones del principio

Además de formular el principio general, en la continuación del párrafo el legislador deriva de él determinadas exigencias. Su construcción está regida por el principio del paralelismo que tiene su base en el binomio anterior de la *potestas* y la *caritas*, del poder y el amor.

### 12.2.1. Primer nivel de exigencia

El poder jurídico y el amor no se contraponen necesariamente; pueden y deben ir juntos. Pero las exigencias que san Agustín deriva de uno y otro son diversas. Veámoslas.

#### 12.2.1.1. «Constituido en poder»

El prepósito de la comunidad monástica está constituido en poder, posee la *potestas*. El que sea siervo no anula su *potestas*; esa es justamente la paradoja que se da en él: el ser siervo con poder. Su reconocimiento va implícito en la invitación a no hacer de su poder jurídico un instrumento de dominio sobre los demás. Ahora bien, disponer de ese poder no puede quedar sin consecuencias ni para los demás siervos de Dios ni para el prepósito en su relación recíproca.

En cuanto investido de poder jurídico, el prepósito debe ser respetado en su dignidad (*honore*), disfrutando de una legítima precedencia (*praelatus*). El texto reza así: «En cuanto a vosotros, que os preceda en dignidad»<sup>33</sup>.

Ya vimos el énfasis que pone el santo en presentar al prepósito como un siervo. Pero esa condición en ningún modo implica que los demás le pierdan el respeto<sup>34</sup>. Como esa condición se fundamenta en una elección personal del amo, de Dios, el servicio que de él deben recibir ha de ir inseparablemente unido al reconocimiento efectivo de ese privilegio. La exigencia de tributar ese honor o de reconocer su dignidad al prepósito del monasterio sólo aparece en la Regla; pero es enseñanza muy presente en las páginas del santo referida a los otros «prepositos», los ministros de la Iglesia. Con relación a ellos sabemos que ese honor o dignidad tenía su manifestación visible, diversamente expresada. Una vez habla de que ocupe el primer lugar<sup>35</sup>; otras de

<sup>33</sup>. «Honore coram uobis praelatus sit uobis» (*praec.* 7,3. l. 226-227).

<sup>34</sup>. El santo va más allá: ni siquiera el mismo prepósito debe considerar el servicio como una deshonra: «Et hoc non dedignetur; non, inquam, dedignetur seruus esse multorum, quia servire non dedignatus est dominus dominorum» (s. 340 A,1).

<sup>35</sup>. S. 91,5,5: «Oportet enim ut seruo dei habenti aliquem honorem in Ecclesia deferatur primus locus».

que se sienten en un lugar más destacado, hasta distinguirse por el mismo *sitial*<sup>36</sup>; en un lugar más alto<sup>37</sup> etc. Unas veces se limita a constatar la realidad, otras lo califica de conveniente. Ignoramos si esta expresión visible se daba en el monasterio, pero el paralelismo existente en otros aspectos induce a pensar en una respuesta positiva.

De la Regla sólo es posible extraer una razón que justifique ese reconocimiento. El legislador la anticipó ya en el primer párrafo del capítulo: no reconocerle esa dignidad equivale a hacer una ofensa a Dios. Pero en otros textos paralelos aduce argumentos cuyo punto de referencia no es ya Dios, sino los mismos siervos de Dios. Después de proclamar la conveniencia de que se otorgue a los prepositos el primer lugar, añade en un sermón: «Porque si no se le otorga, el mal es para quien se lo niega, pues no se trata de un bien para aquel a quien se le otorga»<sup>38</sup>. El preposito, a su vez, ha de ser consciente de que el honor que se le tributa es en bien de los demás<sup>39</sup>.

Tenemos lo que el legislador solicita a los demás siervos de Dios con referencia a su preposito; ¿qué pide al preposito con relación a los demás que han de reconocerle su dignidad? El texto de la Regla continúa: «.. a los ojos de Dios, esté postrado a vuestros pies por temor»<sup>40</sup>.

El santo le reclama que esté postrado a los pies de los siervos de Dios a cuyo frente ha sido puesto. También aquí es evidente la asimilación del preposito a los demás ministros de la Iglesia<sup>41</sup>. La expresión sirve para hacerle descender de la altura de la dignidad a la que ha sido elevado por el amo a su

<sup>36</sup>. S. 91,5,5: «Oportet itaque ut in congregatione christianorum praepositi plebis eminentius sedeant, ut ipsa sede distinguatur, et eorum officium satis appareat». En una carta, el santo deja ver la «suntuosidad» de los mismos: «In futuro Christi iudicio nec absidae gradatae nec cathedrae velatae» (*ep.* 23,3).

<sup>37</sup>. S. 23,1,1: « Quamquam propter commoditatem deprecandae vocis altiore loco stare videmur». Aquí da una razón práctica del hecho: para hacerse oír mejor. «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos...» (*en. Ps.* 66,10); «Qui videmur modo de superiore loco conservis metiri cibaria, ante paucos annos in inferiori loco cum conservis accipiebamus cibaria» (*s.* 101,4); cf. también *s.* 94 A,5; 146,1; 134,1; 137,13-14; 51,4; 301 A,4; 340 A,8; 355,2; *s.* 198 [*Dolbeau* 26], 16 p. 379; *en. ps.* 126,3; *ciu.* 19,19.

<sup>38</sup>. S. 91,5,5: «quia si non deferatur, malum est illi qui non defert; non tamen bonum est illi cui defertur».

<sup>39</sup>. *Ep.* 22,2,7: «.. si tamen ille, qui hoc agit, se ipsum praebeat patientiae atque humilitatis exemplum minus sibi adsumendo, quam offertur, sed tamen ab eis, qui se honorant, nec totum nec nihil accipiendo et id, quod accipitur laudis et honoris, non propter se, qui totus coram deo esse debet et humana contemnere, sed propter illos accipiatur, quibus consulere non potest, si nimia deiectione uilescat...».

<sup>40</sup>. «.. timore coram Deo substratus sit pedibus uestris» (*praec.* 7,3,1. 227).

<sup>41</sup>. *En. Ps.* 66,10: «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos: quam simul autem timore sub pedibus vestris Deus noverit, qui propitius fit humilibus; quia non nos tam de-



condición real: es un siervo<sup>42</sup>. Basta tomar nota que el gesto de postrarse a los pies es propio del esclavo que lo ejecuta ante su amo<sup>43</sup>. La misma expresión la utiliza el santo repetidas veces, referida a los ministros de la Iglesia, y, a menudo, en este mismo contexto, es decir, después de haber puesto de relieve la posición elevada, en sentido físico y espiritual, que ocupan<sup>44</sup>. Inequívocamente es el contrapunto a lo anterior: a la elevación objetiva debe seguir la humillación subjetiva, lección que el santo aprendió bien<sup>45</sup>.

Pero no ha de olvidarse que se trata de una actitud interior. El gesto ha de tener lugar «a los ojos de Dios» (*coram deo*), no a los de los hombres. Se trata de un gesto espiritual, no físico; de una actitud del corazón, donde Dios ve. ¿Por qué así? Para hallar la respuesta es preciso volver la mirada al párrafo tercero del capítulo sexto de la Regla, donde al «mayor» que se había excedido en la reprensión de una falta le eximía de la obligación de pedir perdón al «menor» ofendido, pero no de pedírselo a Dios. La razón: «No sea que, mientras guardáis una excesiva humildad, se resquebraje ante los que conviene que os estén sumisos vuestro prestigio para dirigirlos»<sup>46</sup>. El caso presente tiene similitud con aquel. Como entonces, el legislador ordena que tenga lugar ante Dios algo que no considera conveniente que se realice ante los hombres. La razón de esa inconveniencia es la misma de entonces: evitar el orgullo en quien debe mostrarse sumiso. Dice el santo en un sermón: «Hay personas humildes, según los criterios de este mundo, que se engríen si les piden perdón»<sup>47</sup>. Si él hubiese formulado por escrito lo que pensaba al redactar la fór-

---

lectant voces laudantium, quam devotio contentium et facta rectorum»; s. 146,1: «Quantum et nos qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus; quoniam novimus quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur».

<sup>42</sup>. *En. Ps.* 109, 9: «eris sub pedibus eius aut adoptatus aut vinctus». Es decir, no necesariamente la postración a los pies es señal de «esclavitud».

<sup>43</sup>. Cf. *Io.eu. tr.* 58,4.

<sup>44</sup>. S. 146,1: «Quantum et nos qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus; quoniam novimus quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur»; *en. Ps.* 66,10: «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos; quam sumus autem timore sub pedibus vestris deus noverit, qui propitius fit humilibus»; *en. Ps.* 126,3: «Et de isto alto loco periculosa redditur ratio, nisi eo corde stemus hic, ut humilitate sub pedibus uestris simus».

<sup>45</sup>. «... para Agustín esto era algo más que una frase cuyos fundamentos estuvieran zapeados cuando escribía: "El superior por temor de Dios debe postrarse a los pies de sus súbditos" (T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, en *Augustinus* 12 [1967] 433-448: 445).

<sup>46</sup>. «... non a vobis exigitur, ut ab eis veniam postuletis, ne apud eos quos oportet esse subiectos, dum nimia seruat humilitas, regendi frangatur auctoritas... Sed tamen petenda venia est ab omnium domino» (*praec.* 6,3, l. 211-213).

<sup>47</sup>. S. 211,5,5: «Sunt personae humiles pro ordine saeculi huius, a quibus, si petas veniam, extolluntur in superbiam».

mula de la Regla, podría estar muy cercano a esto: «Hay siervos de Dios que se engríen si ven al prepósito postrado a sus pies». Como en el capítulo sexto, es el temor a que aparezca el orgullo en otros siervos de Dios lo que exime al prepósito de humillarse ante los hombres, aunque no le exime de hacerlo ante Dios.

Por último, no hay que pasar por alto el sentimiento que ha de acompañar a ese gesto espiritual: el del temor. Aunque el gesto de postrarse a los pies de los otros siervos de Dios le muestra siervo de ellos y, en consecuencia, a ellos como «amos» de él, se trata evidentemente del temor a Dios. La razón es obvia: ellos son «amos» de él sólo por decisión de quien es el único amo, Dios<sup>48</sup>. Aunque siervo de ellos, no es a ellos a quienes debe rendir cuentas el prepósito, sino a Dios, como explicitará a continuación. ¿Temor a qué? A no ser fiel al encargo recibido, a no cumplir responsablemente la tarea que se le ha confiado; también, por supuesto, al eventual castigo y a verse privado de su compañía «cuando vuelva»<sup>49</sup>.

#### 12.2.1.2. «Impulsado por la caridad»

Tras haber indicado las exigencias para los demás siervos de Dios y para el prepósito mismo del hecho de hallarse éste constituido en poder, el santo señala lo que implica el servicio desde la caridad, el otro término del binomio.

Ese servicio de caridad contiene cinco puntos que el legislador presenta en estos términos: «Muéstrese a todos como ejemplo de buenas obras: corrija a los indisciplinados, estimule a los apocados, acoja a los débiles, sea paciente con todos»<sup>50</sup>. De los cinco puntos, el primero lo ha tomado de Tt 2,7 y los cuatro restantes de 1 Ts 5,14<sup>51</sup>; a otro nivel, el primer servicio y el último se refieren a actitudes que ha de mantener el prepósito en relación a los demás; los tres del medio, a acciones para con ellos.

<sup>48</sup>. A la misma conexión de ideas recurre en una carta en que indica que las tareas administrativas no las ama sino que sólo las tolera por la servidumbre que debe a sus hermanos y por el temor a Dios (*ep.* 126,9).

<sup>49</sup>. Sobre ello volveremos luego.

<sup>50</sup>. «Circa omnes se ipsum bonorum operum praebeat exemplum, corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes» (*praec.* 7,3, l. 228-230).

<sup>51</sup>. El texto lo cita el santo en *c. Cresc.* 2,1,1; *s. 77 C*; *ep.* 219,1; *s. 296*; *ciu.* 15,6; *gr. et lib. arb.* 17,35; *corrept.* 16,49; *c. litt. Pet.* 3,4,5.

### 12.2.1.2.1. «Muéstrase a todos como ejemplo de buenas obras»

El precepto recoge el contenido de Tt 2,7<sup>52</sup>. San Agustín toma buena nota de que este precepto fue dado «a un siervo de Dios, eminente entre los miembros del cuerpo del Pastor»<sup>53</sup>, es decir, a un pastor de la Iglesia. Personalmente fue muy consciente de que le obligaba a él de modo especial en su condición de pastor de la misma Iglesia<sup>54</sup> y a los demás pastores<sup>55</sup>. Por identidad de función, resulta legítimo, una vez más, aplicar al prepósito monástico lo que el santo afirma sobre otros prepósitos en la Iglesia.

La necesidad de ser ejemplo de buenas obras no le dimana sólo de la obligación formal de obedecer al precepto del Apóstol, sino también de sus consecuencias, positivas en el caso del buen ejemplo, negativas en el caso del malo.

La tradición romana había otorgado gran valor e importancia al ejemplo como método educativo. Los dos raíles sobre los que avanzaba el tren de la educación clásica eran los preceptos y los ejemplos, conceptos nunca separados en ese contexto. Sobre todo en el ámbito moral, los últimos tenían un peso preponderante. Siendo común a griegos y romanos el recurso al ejemplo, estos últimos insistían más en él, afirma Quintiliano<sup>56</sup>. Por una parte, los hombres dan fe más pronto a lo que ven que a lo que oyen<sup>57</sup>; por otra, el camino de los preceptos es largo y el de los ejemplos breve y eficaz<sup>58</sup>. «El ejemplo arrastra»: este dicho recoge su fuerza fundamental<sup>59</sup>. San Agustín no explicita aquí estas ideas, pero no cabe duda que están en su mente. El precepto apostólico se coloca en la línea de la sabiduría tradicional.

Los hombres pueden tener hambre de pan pero también de justicia; uno puede buscar qué comer y otro qué imitar<sup>60</sup>. De igual modo, cuando da ejemplo a los demás siervos de Dios, el prepósito alimenta su espíritu con el ali-

<sup>52</sup>. Bajo distintas palabras, dice lo mismo este otro precepto: *Sé modelo para los fieles* (1 Tm 4,12). San Agustín los asocia en s. 46,4,9.

<sup>53</sup>. Cf. s. 46,4,9.

<sup>54</sup>. Cf. ep. 25,1; 26,1.

<sup>55</sup>. Cf. s. 46,4,9.

<sup>56</sup>. *Institutio oratoria* XII,2,30: «Quantum enim graeci praeceptis valent, tantum romani, quod est maius, exemplis».

<sup>57</sup>. SÉNECA EL JOVEN, *Ep.* 6,5: «Primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt...».

<sup>58</sup>. *IB.*: «.. deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla».

<sup>59</sup>. Cicerón dirá: «Exempla movent».

<sup>60</sup>. *Ep. Io. tr.* 8,9: «Si enim abscondis ab oculis hominis, abscondis ab imitatione hominis, laudem subtrahis Deo. Duo sunt quibus eleemosynam facis: duo esuriunt: unus panem, alter iustitiam. Inter duos istos famelicos, quia dictum est: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5,6), inter duos istos famelicos, bonus operator constitutus es; si charitas de illo operatur, ambos miseratur, ambobus vult subvenire. Ille enim

mento que le es propio, el de la justicia. Por otra parte, sólo puede reclamar obediencia quien antes ha obedecido<sup>61</sup>.

El prepósito, que está obligado a ser ejemplo de obras buenas, ve cercarse sobre él un grave peligro: el de realizarlas sólo para que le vean. San Agustín lo recuerda sin cesar porque personalmente lo vivió como problema. Más de una vez asocia el texto de Mt 5,16 al de Tt 2,7<sup>62</sup>. Aquí huelga todo comentario por nuestra parte, pues la mejor reflexión al respecto es la que ha hecho el santo a propósito de sí mismo en el libro décimo de las *Confesiones* y en otros textos<sup>63</sup>.

Pero el santo parece poner mayor énfasis en los efectos negativos del mal ejemplo. Su gravedad la revela el modo de expresarse, aunque esté condicionado por el texto bíblico que comenta. En el contexto de la imagen bíblica del pastor, habla de ocasionar muertes:

Los malos pastores no perdonan ni a las fuertes y robustas... En cuanto depende de ellos, matan también a las fuertes... viviendo mal, dándoles mal ejemplo. O acaso se dijo en vano a un siervo de Dios, eminente entre los miembros del supremo Pastor: *Sé para todos ejemplo de buenas obras* (Tt 2,7) y *Sé un modelo para los fieles* (1 Tm 4,12). Cuando una oveja, aunque sea de las fuertes, ve con frecuencia que su prepósito vive mal, aparta los ojos de las normas del Señor y mirando al hombre, comienza a decir en su corazón: "si mi prepósito vive de esa manera, ¿quién soy yo para no hacer lo que él hace?" ... Quien le imita muere; quien no le imita, sigue con vida; sin embargo, en cuanto depende de él, ha dado muerte a ambos<sup>64</sup>.

Si ese efecto produce en las ovejas fuertes, ¿cuál producirá en las débiles? El santo no quiere que nadie encuentre en la mala vida de los prepósitos

---

quaerit quod manducet, ille quaerit quod imitetur. Pascis istum, praebe te isti; ambobus dedisti eleemosynam: illum fecisti gratulatore[m] de fame interfecta, hunc fecisti imitatore[m] de exemplo proposito».

<sup>61</sup>. *Op. mon.* 31,39: «Quid autem iniquius quam velle sibi obtemperare a minoribus et nolle obtemperare maioribus? Apostolo, non nobis».

<sup>62</sup>. Cf. *s. Dom. m.* 2,22,76; s. 47,9,13.

<sup>63</sup>. Cf. *conf.* 10,37,60-38,63. Cf. también *s.* 339,1.

<sup>64</sup>. *S.* 46,4,9: «Sed mali illi pastores non parcunt talibus. Parum est quod illas languentes et infirmas et errantes et perditas non curant; etiam istas fortes et pingues necant, quantum in ipsis est. Illae vivunt de misericordia Dei: tamen quantum ad pastores malos attinet, occidunt. Quomodo, inquis, occidunt? Male vivendo, malum exemplum praebe[n]do. An frustra dictum est servo Dei, eminenti in membris summi pastoris, *Circa omnes te ipsum bonorum operum praebe exemplum* (Tt. 2,7); et, *Forma esto fidelibus* (1 Tm. 4, 12). Attendit enim ovis etiam fortis plerumque praepositum suum male viventem: si declinet oculos a regulis Domini, et intendat in hominem, incipit dicere in corde suo: Si praepositus meus sic vivit, ego quis sum qui non faciam quod ille facit?... Qui ergo imitatur praepositum malum, moritur; qui non imitatur vivit: tamen quantum ad illum pertinet, ambos occidit».

una excusa para vivir mal<sup>65</sup>. De hecho constata que muchos los constituyen en abogados de su mal vivir: «Y el laico malo, el infiel, el que no pertenece al rebaño de Cristo, el que no pertenece al trigo de Cristo... ¿qué dice cuando empiezan a hacerles reproches sirviéndose de la palabra de Dios? «Vete de aquí. ¿De qué me hablas? Ni los obispos ni los clérigos lo hacen y quieres urgirme a que lo haga yo?»<sup>66</sup>. A lo que comenta el predicador: «no se busca un abogado para una causa ya perdida, sino un compañero en el castigo»<sup>67</sup>.

De aquí su insistencia en la necesidad de la buena fama y en que no basta la sana conciencia. Muy elocuente es, entre otros, un texto del célebre sermón 355. El hecho de que un clérigo del monasterio episcopal hubiese dejado testamento al morir, suscitando un gran escándalo en la comunidad cristiana de Hipona, provocó una enérgica intervención del obispo ante la misma comunidad. Suyas son estas palabras:

Mirando a nosotros mismos (los monjes-clérigos), nos basta nuestra conciencia; mas, en atención a vosotros (los restantes fieles), nuestra fama no sólo ha de ser sin tacha, sino que debe brillar en medio de vosotros. Retened lo dicho y sabed distinguir. La conciencia y la fama son dos cosas distintas. La conciencia es para ti y la fama para tu prójimo. Quien, confiando en su conciencia, descuida su fama, es cruel, sobre todo si se halla en este lugar del que dice el Apóstol, escribiendo a su discípulo: *Muéstrate a todos como ejemplo de buenas obras* (Tt 2,7)<sup>68</sup>.

La importancia que el santo otorga a la buena fama de los prepositos de puede colegir también del hecho de que considera preferible la muerte física a que desaparezca esa buena fama:

Y no por ese miedo de que muera nuestra carne, ... sino por miedo de que muera nuestra fama, la cual hemos de anteponer a la vida misma de la

<sup>65</sup>. S. 355,1: «Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniatur male vivendi occasionem». Aunque se refiere a los monjes, se trata de los monjes que vivían en el palacio episcopal, que eran clérigos.

<sup>66</sup>. S. 137,7: «Malus autem laicus, infidelis, non pertinens ad gregem Christi, non pertinens ad frumentum Christi, qui tanquam palea in area toleratur, quid sibi dicit, quando cooperit illum arguere verbum Dei? Exi: quid mihi loqueris? Ipsi episcopi, ipsi clerici non illum faciunt, et me cogis ut faciam? Quaerit sibi non patronum ad causam malam, sed comitem ad poenam».

<sup>67</sup>. *Ib.*

<sup>68</sup>. S. 355,1: «Propter nos, conscientia nostra sufficit nobis: propter vos, fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis. Tenete quod dixi, atque distinguite. Duae res sunt conscientia et fama. Conscientia tibi, fama proximo tuo. Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est: maxime in loco isto positus, de quo dicit Apostolus scribens ad discipulum suum, Circa omnes te ipsum bonorum operum praebens exemplum (Tt. 2, 7)»; cf. también *ep.* 126,9: «et nostra purganda vobis est fama, si est Domino purgata conscientia».

carne en beneficio de los débiles, a quienes queremos presentarnos en todos nuestros contactos como modelos de buenas obras<sup>69</sup>.

En este contexto cabe entender también la matización del legislador de que el buen ejemplo ha de ser «ante todos». Por supuesto, ante todos los demás siervos de Dios residentes en el monasterio, pero también ante los de fuera.

Una última observación a propósito de este precepto. Cuando san Agustín se ocupa de la obligación de dar buen ejemplo, contempla también la posibilidad de que tal buen ejemplo no se dé. Ante esa eventualidad, no deja de orientar sobre cuál ha de ser la actitud de quienes necesitan de ese buen ejemplo. La respuesta la toma siempre de Mt 23,3: *Haced lo que os dicen, pero no lo que hacen*. Si el santo no introduce aquí esa reflexión no se debe a que no considere posible la defección del precepto, sino a que se está dirigiendo únicamente al precepto y no a aquellos a los que él preside. Como en el resto de la Regla, el legislador se atiene meticulosamente al tema que le ocupa.

#### 12.2.1.2.2. «Corrija a los indisciplinados»

Es el primero de los cuatro servicios de caridad que el santo toma de 1 Ts 5,14. Cuando el santo cita entero el versículo paulino, es frecuente que lo complete con la primera mitad del versículo siguiente (*Mirad que nadie devuelva a otro mal por mal*)<sup>70</sup>. Si aquí no lo hace, es debido probablemente a que la exhortación paulina va dirigida a todos, mientras él se ocupa exclusivamente de los deberes del precepto.

El legislador prescribe al precepto que corrija a los indisciplinados. El término latino es *inquietos*. ¿A quiénes se refiere, en concreto? Hay que pensar en siervos de Dios que alteran la paz de la comunidad y rompen su unidad: el equivalente, a nivel de comunidad monástica, de lo que representan los donatistas a nivel de comunidad eclesial. Con ese adjetivo, en efecto, suele referirse el santo a estos cismáticos<sup>71</sup>; a ellos mismos refiere también, en más de una ocasión, el precepto paulino<sup>72</sup>. Por otra parte, en esa misma dirección abundan sus explicaciones del término. Los inquietos son personas proclives

<sup>69</sup>. *Ep.* 126,8: «non intentato metu mortis carnis nostrae, quod populus Hipponensis fecisse putatus est, sed intentato metu mortis existimationis nostrae, quae propter infirmos quibus nos praebere ad exemplum bonorum operum qualicumque conversatione conamur, etiam vitae carnis huius utique praeponenda est».

<sup>70</sup>. Cf. *s. 77 C*; *ciu.* 15,6; *c. litt. Pet.* 3,4,5; *gr. et lib. arb.* 17,34.

<sup>71</sup>. Cf. *c. Don.* 17,21; 20,28; *c. Cresc.* 2,1,1; *c. litt. Pet.* 3,4,5; *ep.* 55,17,31, etc.

<sup>72</sup>. *Ep.* 93,1,1: «Sed donatistae nimis inquieti sunt, quos per ordinatas a Deo potestates cohiberi atque corrigi mihi non videtur inutile».

a los altercados<sup>73</sup>, a la sedición, capaces de alborotarlo todo<sup>74</sup>, espíritus antojadizos<sup>75</sup>, que no paran<sup>76</sup>, etc. Esa actitud tiene su origen en el orgullo<sup>77</sup> y, en un plano más profundo, en el pecado original<sup>78</sup>. A la vista de lo dicho, hay que concluir que se identifican con aquellos mismos siervos de Dios a los que describe en el comentario al Salmo 132 en estos términos, recurriendo también al adjetivo «inquieto»:

Aquellos en quienes no existe la caridad de Cristo, aun cuando habiten en unidad, resultan irritantes y molestos, son sediciosos, perturban con su desasosiego a los demás y andan buscando qué decir de ellos. Les acontece lo que al jumento desenfrenado (*inquietum*) que se halla uncido al tiro, que no sólo no tira, sino que rompe a coces lo que le unce<sup>79</sup>.

Tales son los siervos de Dios a los que el prepósito ha de corregir. Nótese que se trata sólo de faltas que repercuten externamente en la vida de la comunidad, no de aquellas que tienen lugar en el corazón de las personas. Resulta claro que no es directamente incumbencia del prepósito el ámbito de la intimidad.

Pasemos ahora a la corrección. Para el santo forma parte del recto gobierno, pues «no gobierna quien no corrige»<sup>80</sup>. Las páginas de san Agustín

<sup>73</sup>. *Ep.* 118,3,14: «Quod qui non vident... bellant inquietis altercationibus...»; *en. ps.* 99,10: «remoti a turbis inquietis...».

<sup>74</sup>. *Ep.* 169,1,2: «his verbis coercens, et ad pacificum ordinem revocans inquietos, tanto ad seditionem faciliores, quanto sibi videbantur spiritu excellere, cum superbiendo cuncta turbarent his verbis (cf. 1 Cor 14,37) coercens, et ad pacificum ordinem revocans inquietos, tanto ad seditionem faciliores, quanto sibi videntur spiritu excellere, cum superbiendo cuncta turbarent...»; *s.* 8,3,4: «Inquieti ergo resiliunt ab Spiritu sancto, rixarum amatores; calumniarum seminarios, contentionis quam veritatis cupidiores...»; *ciu.* 5,12 (6): «... atque ab illis perturbationibus, alia maiore cura cohibere animos inquietos, et ad concordiam revocare civilem».

<sup>75</sup>. *S.* 278,4,4: «... hoc noli tangere, noli isto cibo uti vel potu, inquietus esse ad illam rem noli».

<sup>76</sup>. *Gn. lit.* 9,8,13: «nam inquietus fit cuius pigritiam reprehenderis; aut cuius inquietudinem piger...».

<sup>77</sup>. *Cf. ep.* 169,1,2 (texto nota 74); *en. Ps.* 70,1,19: «... id est de actu gloriantes..., se extolentes, inquietos potius quam bonos operadores». Por contraste, la quietud va asociada a la humildad: *s.* 8,3,4: «Super quem requiescit Spiritus meus? (Is. 66,2). Super humilem et quietum et trementem verba mea».

<sup>78</sup>. *Cf. ciu.* 15,6.

<sup>79</sup>. *En. Ps.* 132,12: «Nam in quibus non est perfecta charitas Christi, et cum in uno sint, odiosi sunt, molesti sunt, turbulenti sunt, anxietate sua turbant caeteros, et quaerunt quid de illis dicant; quomodo in iunctura inquietum iumentum non solum non trahit, sed et frangit calcibus quod iunctum est».

<sup>80</sup>. *En. ps.* 44,17: «Vis illi haerere? Corrigitur. Erit virga ipsius qui te regit, virga directionis. Inde et rex a regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit. Ad hoc est rex noster rectorum rex».

abundan en referencias a esa práctica. Incluso se defiende de quienes le acusan de no corregir<sup>81</sup>. Él, lector y comentarista asiduo de la Escritura, no podía ignorar con qué insistencia recomienda la corrección<sup>82</sup>; pastor comprometido con la salud espiritual de los fieles a él confiados, se vio impelido a reflexionar sobre la naturaleza de la corrección, sobre el modo más adecuado de practicarla, sobre las actitudes interiores con que debe llevarse a cabo y sobre los objetivos que han de perseguirse, e impelido, sobre todo, a practicarla. Un deber que siempre sintió como «una gran carga, un gran peso, una gran fatiga»<sup>83</sup>.

El verbo español «corregir» tiene dos significados, relacionados entre sí como medio y fin. Puede significar tanto el intervenir de una manera específica sobre una persona a fin de que desista de determinada conducta (en latín, *corripere*), como la modificación de un comportamiento en un sentido determinado (en latín, *corrigenere*). Es obvio que en el texto que nos ocupa se trata de la primera acepción. En el conjunto de la Regla aparece tres veces y en ninguna de ellas se trata de corrección de igual a igual: dos veces la corrección es confiada al prepósito y una al «mayor» respecto del «menor»<sup>84</sup>. Nada extraño; es lo que predomina en la obra del santo. Esta corrección es algo más que una simple advertencia o indicación de que algo está mal hecho. Es inseparable de ella el tono de reproche, de acusación<sup>85</sup>; es una manifestación de disciplina, entendida como medio de coerción<sup>86</sup>. Aunque existe la corrección simplemente verbal<sup>87</sup>, en los textos agustinianos va asociada a veces a un castigo, incluso físico<sup>88</sup>, leve unas

<sup>81</sup>. S. 137,11,14: «.. et aliquando corripimus illos; immo nonnumquam non corripimus. Testes sunt omnes qui recordantur quod dico, quoties sunt a nobis correpti fratres peccantes, et vehementer correpti».

<sup>82</sup>. Cf. Gal 6,1-2; Ef. 4,26; Mt 18,15; 1 Tm 5,20; Hebr 12,14, textos todos citados junto a 1 Ts 5,14 en *ciu.* 15,6.

<sup>83</sup>. S. 340 A,4: «praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum opus, magnum pondus, magnus labor. Quis non refugiet istum laborem?».

<sup>84</sup>. Además del texto que nos ocupa, cf. *praec.* 4,9, l. 122 («.. secretius correptus...») y 6,3, l. 214 («... quos plus iusto forte corripitis...»).

<sup>85</sup>. *En. Ps.* 6,3: «Nec in furore tuo corripias me (Sal 6,2): corripias, mitius videtur; ad emendationem enim valet. Nam qui arguitur, id est, accusatur...»; *en. Ps.* 72,20: «Argutio, correptio est; qui arguitur, corripitur»; *en. Ps.* 149,15: «Obiurgatio quae est? Correptio».

<sup>86</sup>. *En. Ps.* 18,36: «Et disciplina tua me direxit in finem: et correptio tua me deviare non sinens direxit...»; *en. Ps.* 102,14: «Quid ergo, inquis; dormiet disciplina? aufertur correptio?». Conleva cierta amenaza: *en. Ps.* 144,8: «.. si non minaretur, nulla esset correptio».

<sup>87</sup>. *Ep.* 173,3: «Si mala voluntas semper suae permittenda est libertati, quare corripuntur negligentes pastores et dicitur eis: *Errantem ovem non revocastis, perditam non inquisistis?* (Ez 34,4)»; cf. S. 358,2.

<sup>88</sup>. *C. litt. Pet.* 3,4,5: «quamvis pro culpa inquietudinis reddatur poena correptionis. Non ergo malum est correptionis poena, cum sit malum culpa. Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis»; cf. también *pec. mer.* 2,16,25; *en. ps.* 78,8, etc.



veces, más duro otras<sup>89</sup>. En el ámbito general eclesial, la «corrección» podía consistir en una separación provisional del grupo<sup>90</sup>. ¿Cabe pensar en alguna clase de separación dentro del monasterio?

En su reflexión sobre la corrección, como a propósito de tantas otras cosas, el santo pone particular énfasis en la actitud con la que debe hacerse. Advierte que nunca debe tener su origen en la animosidad hacia la persona que ha cometido la falta y menos aún en el odio<sup>91</sup>. El versículo paulino que sigue al citado por el santo (*procurando que nadie devuelva mal por mal a nadie*) indica con claridad que esa corrección no debe significar nunca revancha alguna<sup>92</sup>. La corrección debe brotar de la humildad<sup>93</sup> y del amor; es más, ella misma es manifestación de amor. Lo prueban los pasajes bíblicos, todos ellos referentes a esta virtud, que en algunos textos agustinianos hacen corte a esta recomendación del Apóstol<sup>94</sup>. La corrección, hecha como es debido, es siempre obra de misericordia<sup>95</sup>. Es importante el objetivo que se busca: la emienda de la persona que ha sufrido la corrección<sup>96</sup>, aún sabiendo que el resultado de la misma no depende de quien la hace<sup>97</sup>. Importante, al respecto,

<sup>89</sup>. *C. Don.* 17,21: «ut sine effusione sanguinis, qui verbis non emendantur, aliqua mitissima poena corripiantur inquieti...». San Agustín considera como una *corruptio* la muerte de Ananías y Safira (cf. Hech 5,1-11): «Continuo correpti expiraverunt ambo, vir et uxor eius. Nonnullis videtur nimis severa ista fuisse corruptio, ut propter pecuniam de re sua substractam, homines morerentur» (s. 148,1,1).

<sup>90</sup>. Así parece deducirse, aunque en contexto del ministerio ordenado, de este pasaje: «Nec ideo dormit ecclesiastica disciplina, ut corripiat inquietos. Neque enim a populo dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem poenitendi locum redigimus...» (*c. Don.* 20,28).

<sup>91</sup>. *S.* 82,2,3: «Nam si odisti et vis corripere, quomodo emendas lumen, qui perdidisti lumen?».

<sup>92</sup>. Cf. *c. litt. Pet.* 3,4,5; *gr. et lib. arb.* 17,34.

<sup>93</sup>. Cf. *s. Dom. m.* 2,19,64; *exp. Gal.* 57.

<sup>94</sup>. Por ej. en *gr. et lib. arb.* 17,34 va precedido de Rom 8,35-39; 1 Cor 12, 31-14,1; Gal 5,13-14; Rom 8,13; Col 3,14; 1 Tm 1,5; 1 Cor 16,14. El texto concluye en estos términos: «ad corintios autem cum dicit *Omnia vestra cum caritate fiant* (1 Cor 16,14), satis ostendit etiam ipsas correptiones, quas asperas et duras sentiunt qui corripiuntur, cum caritate esse faciendas» (*ib.*); cf. s. 377,2.

<sup>95</sup>. *C. litt. Pet.* 2,67,150: «Et tamen sicut est plerumque crudelis fallax adulatio, sic semper misericors iusta corruptio»; *c. ep. Parm.* 3,1,15: «Misericorditer igitur corripiat homo quod potest...».

<sup>96</sup>. Es siempre medicinal: *corrupt.* 14,43; *ciu* 1,9: «... cum fortasse possint aliquos corripiendo corrigere...»; *c. Litt. Parm.* 3,5,26: «Per istam enim vanitatem praeiudicaverunt sibi, ut in populis quibus praesunt, iniquissimas et flagitiosissimas turbas non audeant corripere ut corriganter, ne per hoc cogantur confiteri quia mali sunt...»; cf. *exp. Gal.* 57. Como se ve, el santo aprovecha bien la oportunidad de jugar con los dos sonidos tan cercanos como *corripere* y *corrigere*.

<sup>97</sup>. *S.* 125,8: «Monere, docere, corripere nostrum est; salvare vero et coronare... non est nostrum».

es saber elegir el momento oportuno; es más, en algún caso concreto, la misma caridad hacia el que ha trasgredido la ley puede recomendar no practicarla<sup>98</sup>. En cuanto al modo, su enseñanza continua y la manera de proceder en su vida de pastor no dejan duda de que, como norma, ha de hacerse en privado, evitando, en la medida de lo posible, que la falta llegue a conocimiento de los demás<sup>99</sup>. Pero en cada caso concreto ha de considerarse qué forma es la más adecuada<sup>100</sup>, pues a veces conviene que sea pública, entre otras razones, para infundir un sano temor en los demás (cf. 1 Tm 5,20)<sup>101</sup>.

Lo expuesto es breve síntesis de la doctrina del santo sobre la corrección. El texto del capítulo se limita a ordenar al prepósito la corrección de los indisciplinados, guardando silencio sobre los demás aspectos aquí señalados. El hecho hay que atribuirlo a la concisión del texto, no a que no considerase aplicable al caso la doctrina expuesta en otras ocasiones. El que pase asimismo por alto el modo como ha de ser acogida la corrección<sup>102</sup> se debe, además, a que ahora está centrado exclusivamente en las obligaciones del prepósito.

#### 12.2.1.2.3. «Aliente a los abatidos»

¿Quiénes son estos abatidos que necesitan que se les aliente? La interpretación no debe separarse del contexto; en este caso, el precepto anterior de corregir a los indisciplinados. La clave la podemos encontrar en el sermón 77 C, propiamente un fragmento. Su importancia se deriva del hecho de que versa en su totalidad sobre 1 Ts 5,14, el texto de que se sirve aquí el legislador para señalar los distintos servicios de caridad. Después de comentar el precepto de corregir a los indisciplinados, añade:

Mas como la corrección ha de realizarse desde el amor, a veces los hombres juzgan como enemigos suyos<sup>103</sup> a los que los corrigen, después de

<sup>98</sup>. *Ciu.* 1,9,2: «Nam si propterea quisquis obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus requirit, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos, et premant atque avertant a fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis...».

<sup>99</sup>. Cf. s. 82,6,9-8,11,12,15.

<sup>100</sup>. Cf. *f. et op.* 3,4.

<sup>101</sup>. S. 82,6,9: «aliquando corripiendum fratrem inter te et ipsum solum, aliquando corripiendum fratrem coram omnibus ut et cacteri timorem habeant (1 Tm 5,20)». Contempla también la corrección sin indicar nombres, resultando una corrección a la vez pública y secreta (cf. *c. ep. Parm.* 3,2,16).

<sup>102</sup>. Aspecto ausente en la consideración de A. Clrcici, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Palermo 1989.

<sup>103</sup>. La «pusilanimidad» (abatimiento) surge, pues, en las personas cuando se creen víctimas de una persecución o trato injusto (cf. también *en. ps.* 54,10; *ciu.* 1,28,1).

decir: *Corregid a los indisciplinados*, añadió: *Alentad a los abatidos*. Pues tal vez a causa de la corrección uno comienza a desanimarse y a perder la paz. Entonces conviene que lo alientes<sup>104</sup>.

A la luz de este texto, el precepto se justifica desde el anterior. Trata de poner remedio a una consecuencia negativa que puede derivarse del cumplimiento de aquel: el desánimo y la turbación del indisciplinado que recibió la corrección. San Agustín era muy consciente de que la corrección debe ser oportuna para que pueda ser eficaz. Pero no siempre es fácil aquilatar cuál es el momento más adecuado. Como consecuencia del desacierto en la elección del momento o del modo, la persona objeto de la corrección puede desalentarse. No es difícil que eso suceda, sobre todo si ella está haciendo un esfuerzo real por superarse día a día. Tal parece ser el contexto del precepto que comentamos.

Otro texto viene a confirmarlo. Se trata de la *Carta 95* en que el obispo confía a su amigo san Paulino de Nola algunas de sus cuitas espirituales. Una de ellas, la indecisión acerca de la oportunidad de intervenir en las vidas ajenas con la corrección de sus faltas o no, a la vista del resultado negativo que con frecuencia se deriva de ella. Éstas son sus palabras:

¿Qué decir del problema de si debo castigar las faltas o no, habida cuenta de que en ambos casos lo único que deseo es la salud espiritual de los fieles? Otro problema es saber la medida que se debe seguir en el castigo, puesto que se debe considerar no sólo la naturaleza y el número de las faltas, sino también la fuerza de ánimo con que la persona concreta soporta el castigo o lo rehúsa, no sea que no sólo no le sea de provecho, sino que incluso lo abata. ¡Qué misterioso y oscuro es todo esto! Y entre aquellos que temen un castigo inminente, esperado normalmente con miedo, no sé si son más los que se enmendaron o los que fueron a peor<sup>105</sup>.

<sup>104</sup>. S. 77 C: «Sed quoniam hoc totum de dilectione faciendum est, aliquando autem homines correptores suos putant inimicos suos. Ideo cum dixisset: *Corripite inquietos*, subiicit: *consolamini pusillanimes*. Forte enim de correptione incipit deficere, et perturbatur: tunc te oportet consolari».

<sup>105</sup>. *Ep.* 95,3: «Quid dicam de vindicando, vel non vindicando? quandoquidem hoc totum ad eorum salutem proficere volumus, in quos vindicandum aut non vindicandum esse arbitramur. Quis etiam sit vindicandi modus, non solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset, ne non solum non proficiat, sed etiam deficiat, quam profundum et latebrosum est! Impendentem quoque vindictam metuentes, quae ab hominibus metuitur, nescio utrum plures correcti sunt, quam in deterius abierunt»; s. 179,10,10: «Post hanc exhortationem timeo ne non verbo erigam, sed desperatione confringam».

A continuación confiesa equivocarse continuamente y no saber cómo cumplir preceptos bíblicos que se manifiestan, aparentemente al menos, contradictorios<sup>106</sup>. Luego sigue:

Incluso cuando parece que es un deber juzgar, ¡qué preocupación y qué temor hasta hacerlo! Temo que suceda lo que el Apóstol recomienda a todas luces evitar en la segunda carta (a los corintios), esto es, que esa persona caiga en una tristeza mayor<sup>107</sup>.

Por último, la mención de la tristeza le lleva a la actitud de abatimiento (en latín, *pusillanimitate*)<sup>108</sup>. Tenemos las mismas ideas que el texto de la Regla: consolad (*consolamini*) a quienes son *pusillanimes*<sup>109</sup>.

Una vez más el legislador traslada a la Regla, de forma concisa, su experiencia de pastor: sabedor de que muchas veces el prepósito no acertará en la oportunidad de la corrección y de que, como consecuencia, el siervo de Dios que la recibe se sentirá abatido, le invita a que no lo abandone a su suerte, sino a que le consuele en su tristeza o, dicho diversamente, a que le aliente en su abatimiento.

#### 12.2.1.2.4. «Sostenga a los débiles»

El nuevo servicio de caridad –tomado una vez más, de 1 Ts 5,14– que el santo reclama del prepósito es que sostenga a los débiles.

En la Regla han aparecido ya los «débiles» en otras dos ocasiones, siempre con referencia a una «debilidad» física<sup>110</sup>. ¿A qué debilidad hace referencia este texto? Sin duda podría entenderse referido a la debilidad física. En ese caso, prescribiría al prepósito que haga realidad cuanto ha ordenado en los capítulos anteriores respecto de ellos, es decir, que atienda sus necesida-

<sup>106</sup>. Por ej. 1 Tm 5,20 que ordena la corrección en público para infundir temor a otros, y Mt 18,15 que ordena que se haga en privado. Otros textos que le ponen en dificultad son 1 Cor 4,5 y Mt 7,1; Rom 14,4, 1 Cor 5,12.

<sup>107</sup>. *Ep.* 95,3: «Quod cum etiam faciendum videtur, quatenus fiat, quanta curae ac timoris est? ne forte contingat quod de illo ipso intelligitur in secunda ad eosdem Epistola cavendum admonere, ne maiore tristitia absorbeatur qui eiusmodi est».

<sup>108</sup>. Lo hace mediante la cita del versículo 9 del salmo 54 (*Expectabam eum qui me salvum faceret a pusillanimitate*).

<sup>109</sup>. Los términos *pusillanimis*, *pusillanimitas* no forman parte del lenguaje habitual agustiniano. Si los usa es siempre a la sombra de dos citas bíblicas: Sal 54,9; 57,15 y 1 Ts 5,14.

<sup>110</sup>. Cf. *praec.* 3,3, l. 53; 3,5, l. 75. También se ha mencionado el abstracto «debilidad» en tres ocasiones, dos de ellas referidas al ámbito físico (cf. 1,5, l. 14 y 1,5, l. 169) y una al ámbito moral (cf. 5,1, l. 150).

des. Pero la Regla no suele ser redundante y tampoco hay que pensar que lo sea aquí; el legislador no necesita repetir lo dicho ya previamente.

Nos parece, pues, más acertado pensar en la debilidad moral. En el célebre sermón sobre los pastores expone la diferencia entre el débil y el propiamente enfermo en este ámbito. El primero no ha caído, pero corre el riesgo de caer; el segundo, en cambio, ya ha caído. Débil es quien está dispuesto a obrar el bien, pero no es capaz de soportar el mal; enfermo quien es incapaz hasta de obrar el bien<sup>111</sup>.

En este capítulo hay que pensar en una debilidad moral, pero no en una determinada<sup>112</sup>, sino en cualquiera que pueda sufrir un siervo de Dios. Esto significa interpretar el precepto a la luz de los anteriores, sobre todo del que ordena la corrección de los indisciplinados. La clave nos la ofrece, de nuevo, el sermón 77 C, ya citado. En él leemos:

Sostened a los débiles, para que no caigan a causa de su debilidad. Si le hizo vacilar su debilidad, acójalos en su regazo la caridad<sup>113</sup>.

Si lo que caracteriza al débil es el peligro inminente de caer, la ayuda consistirá en ofrecerle apoyo, sostenerle para que la caída no se produzca. El texto citado indica la naturaleza de ese apoyo con una imagen: la del niño inseguro al que su madre acoge en su regazo, símbolo a su vez de la caridad.

A la luz de estos textos se puede entender ya la intención del legislador. Él contempla tres tipos de siervos de Dios: los que en su indisciplinación ya han caído: respecto a ellos, ordena al preósito la corrección; los que, pese a su esfuerzo, han caído y se muestran abatidos: respecto a a estos, le prescribe que les dé aliento; los que corren el riesgo inminente de caer: respecto a ellos, le manda que se mantenga a su lado y les sostenga con los brazos del amor para que se mantengan en pie, firmes.

<sup>111</sup>. Cf. s. 46,6,13: «Inter infirmum, id est, non firmum: nam dicuntur infirmi etiam aegrotantes: sed inter infirmum et aegrotum, id est, male habentem, hoc mihi videtur interesse... Infirmo ne accidat tentatio, et eum frangat, timendum est: languens autem iam cupiditate aliqua aegrotat, et cupiditate aliqua impeditur ab intranda via Dei, a subeundo iugo Christi. Attendite illos homines volentes bene vivere, iam statuentes bene vivere, et minus idoneos mala pati, sicut parati sunt bona facere. Pertinet autem ad christianam firmitatem non solum operari quae bona sunt, sed et tolerare quae mala sunt. Qui ergo videntur fervere in operibus bonis, sed imminentes passiones tolerare nolle, aut non posse, infirmi sunt. Qui vero aliqua cupiditate mala amatores mundi ab ipsis bonis operibus revocantur, languidi et aegroti iacent: quippe qui ipso languore, tanquam sine ullis viribus, nihil boni possunt operari».

<sup>112</sup>. Como acontecía en *praec.* 5,1.

<sup>113</sup>. S. 77 C: «Suscipite infirmos, ne per infirmitatem cadant. Si titubare eum fecit infirmitas, sinu suo suscipiat caritas».

#### 12.2.1.2.4. «Sea paciente con todos»

Es el último servicio de amor que el legislador reclama del preposito. Se diferencia de los tres últimos en que no ordena una acción sobre los demás siervos de Dios, sino que le reclama una actitud personal: la de la paciencia con todos: con los indisciplinados, con los abatidos y con los débiles. Y la paciencia aquí significa tolerancia o dar tiempo al tiempo para que los enfermos curen y los débiles se robustezcan.

San Agustín suele fundamentar esa paciencia con los malos y con los débiles. No lo hace aquí, pero sí en varios otros textos, pues la controversia con los donatistas le brindó abundantes oportunidades. Su argumentación es teológica y antropológica. Como argumento teológico aduce la paciencia que Dios tiene con los pecadores, dato bien atestado en la Escritura. El Antiguo Testamento afirma con todas las letras que Dios es paciente; no así el Nuevo, pero ello no significa que lo ignore. Su expresión más nítida se halla, quizá, en la parábola del trigo y la cizaña: mientras los siervos querían arrancarla de inmediato, el amo se lo prohíbe, dejando la acción para su preciso momento (Cf. Mt. 13, 24-30). Por otra parte, el legislador ya ha hablado con anterioridad de esa paciencia de Dios, vinculándola con su sabiduría divina<sup>114</sup>, que la ordena a la corrección del pecador (cf. Ez 33,11; Rm 2,4), cuando de él se trata<sup>115</sup>.

El argumento antropológico se resume en esta breve y eficaz formulación: «Tolera, pues tal vez eres tolerado tú. Si siempre fuiste bueno, ten misericordia; si alguna vez fuiste malo, no lo olvides»<sup>116</sup>.

Desarrolla el argumento recurriendo a la imagen del puente: el hecho de que uno haya pasado por él no le da derecho a destruirlo, impidiendo así al otro que pase también:

¿A dónde ha de retirarse el cristiano para no gemir entre falsos hermanos?  
 ¿Al desierto? Le seguirán los escándalos. ¿Ha de separarse de los demás el que progresa en la vida espiritual para no tener que soportarlos? ¿Que sería de él mismo si, antes de alcanzar ese nivel de perfección, nadie le hubiera querido soportar? Luego, si porque ha alcanzado ese nivel de perfección, no quiere soportar a hombre alguno, ese hecho demuestra que no ha alcanzado tal nivel. Prestad atención a lo que dice el Apóstol: *Sopor-*

<sup>114</sup>. Cf. *praec.* 4,5, l. 98-99. Cf. el comentario a este texto.

<sup>115</sup>. *S.* 18,2,2: «Non enim amat Deus damnare, sed salvare, et ideo patiens est in malos, ut de malis faciat bonos...»; *cat. rud.* 19,31: «Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis poenitentiae atque correctionis locum».

<sup>116</sup>. *S.* 47,5,6: «Tolera, quia forte toleratus es. Si semper bonus fuisti, habeto misericordiam; si aliquando malus fuisti, noli perdere memoriam».

*tándoos unos a otros con caridad, cuidando de conservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4,2-3). ¿No hay nada en ti que otros tengan que soportar? Me maravilla, pero concedámoslo. Si es así, eres tanto más fuerte para soportar a los demás cuanto nada tienes en ti que tengan que soportar otros. Si tú no eres soportado se debe a que eres fuerte; y si eres fuerte, has de soportar a los demás. «No puedo, dices». Luego tienes algo que han de soportarte los demás... Quieres apartarte de los demás para que nadie te vea y te moleste... ¿Hubieras llegado tú a ese nivel de perfección si nadie te hubiese ayudado? ¿Acaso porque crees haber tenido pies más veloces para pasar has de cortar el puente?<sup>117</sup>.*

Quienes son o se consideran avanzados en la virtud tienen que conceder a los demás la misma oportunidad que se les ofreció a ellos. El texto no emplea el término «paciencia», pero sí la idea, recogida en la cita de Ef. 4,2-3. Tampoco habla propiamente de los prepósitos<sup>118</sup>, pero los tiene sin duda en la mente. De ello puede ser prueba el que, inmediatamente después, se refiera a un prepósito en el mismo contexto, es decir, exigiéndole paciencia con las debilidades de los demás:

*¿Qué me ha de decir el que preside, es decir, el que sirve en los monasterios? ¿Qué ha de decir? Quizá: «Seré prudente, no admitiré a nadie malo, a ningún hermano malo que pretenda entrar. Con unos pocos buenos me irá bien». ¿Cómo sabes a quién debes excluir? Para saber quién es malo has de probarlo dentro. ¿Cómo, pues, excluyes al que ha de entrar, si necesita ser probado y para ser probado necesita entrar? ¿Rechazarás a todos los malos? Dirás: «Supe examinar». Yo le pregunto: ¿se acercan a ti todos*

---

<sup>117</sup>. *En. Ps.* 99,9: «Sed quo se separaturus est christianus, ut non gemat inter falsos fratres? Quo iturus est? quid facturus? Solitudines petat? Sequuntur scandala. Separaturus est se qui bene proficit, ut nullum omnino hominem patiat? Quid si et ipsum, antequam proficeret, nemo vellet pati? Si ergo, quia proficit, nullum hominem vult pati, eo ipso quo non vult alicui hominem pati, convincitur quod non profecerit. Intendat Charitas vestra: *Sustinentes invicem*, ait Apostolus, *in dilectione, satagentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (Ef 4,2-3). *Sustinentes invicem*: non habes quod in te alius sustineat? Miror si non est: sed ecce non sit; eo robustior es ad caeteros sustinendos, quo iam non habes quod in te alii sustineant. Non sustineris, sustine caeteros. Non possum, inquis. Ergo habes quod et in te alii sustineant. *Sustinentes invicem in dilectione*. Tu deseris res humanas, et segregas te, ut nemo te videat; cui proderis? Tu ad hoc pervenisses, si nullus tibi profuisset? An quia veloces pedes tibi videris habuisse ad transeundum, praeclusurus es pontem?»; cf. también *en. Ps.* 60,6: «Noli invidere caeteris post futuris; noli, quia iam transisti, pontem misericordiae velle praecidere»; *en. Ps.* 93,7: «noli quia tu transisti, velle misericordiae Dei pontem subvertere. Nescis illac multos transituros, qua et tu transisti?».

<sup>118</sup>. No olvidar, sin embargo, que en el comentario al salmo 54 se plantea el mismo problema (el tener que aguantar a los malos) a propósito específicamente de los prepósitos de la Iglesia (cf. *en. Ps.* 54,5ss).

con el corazón abierto? Concedámoslo. Pero si ni siquiera ellos se conocen a sí mismos, ¡cuánto menos tú! Muchos prometieron observar esa vida santa, tener todo en común y no llamar propio a nada, tener un alma sola y un solo corazón en Dios, pero, puestos en el horno, se quebraron. ¿Cómo has de conocer al que todavía se desconoce a sí mismo? ¿Excluirás a los malos hermanos de la asamblea de los buenos? Tú que dices eso, excluye, si puedes, de tu corazón todos los malos pensamientos<sup>119</sup>.

Así, pues, el prepósito sólo tiene que mirar primero a Dios y luego centrar la mirada en sí mismo. Ambas miradas le darán motivos más que válidos para mostrarse paciente con las debilidades, de cualquier signo, de los demás siervos de Dios a cuyo frente fue puesto. Por lo que se refiere a la mirada a sí mismo, si –pura hipótesis– no encontrase argumentos en su presente, los encontrará en su pasado.

Mas la paciencia no consiste sólo en dar tiempo al tiempo, en saber esperar. Implica también determinada actitud interior. El prepósito no será debidamente *patiens*, paciente, si no es también *compatiens*, si no «padece con» quienes sufren, si no siente como propias las dificultades y problemas de ellos. También en este aspecto debe imitar el proceder del Señor, que es paciente porque es «com-paciente»<sup>120</sup>.

Una última consideración a este respecto. La tomamos de su comentario a la carta a los Gálatas. El texto presenta la actitud ante la debilidad de los demás como criterio para medir la propia perfección. Dice así:

No hay nada que demuestre mejor si un hombre es espiritual que el modo de comportarse con el pecado del prójimo. Lo es cuando piensa más en li-

<sup>119</sup>. *En. Ps.* 99,11: «Nam quid dicturus est mihi quisquis talibus locis forte praeceat, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur? quid dicturus est? Cautus ero, nullum malum admittam. Quomodo nullum malum admittes? Nullum hominem malum, nullum fratrem malum intranssem admissurus sum; cum paucis bonis bene mihi erit. Ubi cognoscis quem forte vis excludere? Ut cognoscatur malus, intus probandus est: quomodo ergo excludis intraturum, qui postea probandus est, et probari nisi intraverit non potest? Repelles omnes malos? Dicis enim, et nosti inspicere. Omnes nudis cordibus ad te veniunt? Qui intraturi sunt, ipsi se non noverunt; quanto minus tu? Multi enim sibi promiserunt quod impleretur essent illam vitam sanctam, in commune habentem omnia, ubi nemo dicit aliquid suum, quibus est una anima et cor unum in Deum (He 4,32.35) : missi sunt in fornacem, et crepuerunt. Quomodo ergo cognoscis eum qui sibi ipse adhuc ignotus est? Excludes malos fratres a conventu bonorum? De corde tuo, quisquis ista dicis, omnes malas cogitationes, si potes, exclude».

<sup>120</sup>. *En. ps.* 93,18: «Distorti cordis es et pravae voluntatis, quando aliud vis, aliud vult Deus. Vult autem Deus parcere malis, tu non vis parci: patiens est Deus peccatoribus, tu non vis tolerare peccatoribus... converte cor tuum, et dirige ad Deum, quia et Dominus infirmis *compassus* est...».



berarle de él que en echárselo en cara, más en procurarle auxilio que en insultarle, y en la medida de sus posibilidades, pone manos a la obra<sup>121</sup>.

### 13.2.2. Segundo nivel de exigencia

El texto prosigue en estos términos: «Lleve con agrado la disciplina, infunda temor»<sup>122</sup>. Se trata de dos preceptos dados al prepósito de no fácil interpretación. Antes de entrar en ella, digamos que es posible relacionar el primero con el servicio desde el amor exigido al prepósito y el segundo con el hecho de estar él constituido en poder.

#### 12.2.2.1. «Lleve con agrado la disciplina»

El legislador se sirve del adjetivo *libens*, con agrado. La pregunta ahora es: ¿quién ha de sentir ese agrado, los demás siervos de Dios o el prepósito? Una interpretación supone que el prepósito ha de procurar que los siervos de Dios encuentren agrado en la observancia monástica. Él ha de hacer que ellos sientan gratas sus exigencias. Esta interpretación no nos parece acertada, como resulta ya de la traducción ofrecida, que presupone otro sentido: es el prepósito mismo quien ha de sentir ese agrado, pero no en cumplir con las normas disciplinarias, sin excluirlo, sino en hacerlas cumplir.

Dos razones apoyan nuestra interpretación. La primera es bíblica. Ya indicamos, y así lo reconocen los comentaristas, que detrás de este capítulo de la Regla que nos ocupa está el texto de Hb 13,17. El versículo consta de tres partes: en la primera ordena a los fieles la obediencia y la sumisión a los prepósitos; la segunda aduce la razón por la que deben obedecerles: ellos velan sobre sus almas como quienes han de dar cuenta de ellas; por último, un objetivo: «para que lo hagan con alegría y no lamentándose...»<sup>123</sup>. El legislador que ha tomado del texto la necesidad de la obediencia al prepósito (cf. par. 1

<sup>121</sup> *Exp. Gal.* 56: «Nihil autem sic probat spiritualem virum, quam peccati alieni tractatio, cum liberationem eius potius quam insultationem, potiusque auxilia quam convicia meditatur, et quantum facultas tribuitur suscipit». Este pensamiento lo recoge después san Gregorio Magno: «Es verdaderamente perfecto quien no se muestra impaciente ante la imperfección del prójimo. Quien por el contrario es incapaz de aguantar con temple la imperfección ajena se demuestra a sí mismo no haber progresado aún hasta la perfección» (*Moralia in Iob*, 16,33).

<sup>122</sup> «Disciplinam libens habeat, metum imponat» (*praec.* 7,3, l. 230).

<sup>123</sup> Traducción de la Biblia de Jerusalén. Cf. s. 82,12,15.

y 4), el hecho de que tendrá que dar cuenta del cuidado otorgado a los demás (par. 3), ha tomado también este otro punto: debe cumplir su tarea con alegría, no lamentándose.

Un segundo argumento nos lo ofrece la experiencia misma de san Agustín. Téngase en cuenta algo ya repetido: que él modela la figura del prepósito monástico conforme a la de los ministros de la Iglesia, prepósitos también ellos; y no se olvide que las reflexiones del santo sobre los ministros de la Iglesia responden en buena medida a experiencias personales. El texto nos resultará comprensible si unimos los servicios de amor que el legislador reclama del prepósito, esto es, junto al dar ejemplo, el corregir, el alentar, el sostener y el ser paciente (servicios que constituyen una auténtica carga), con la confesión personal que el santo hace en un sermón pronunciado justamente en el aniversario de su ordenación episcopal. El texto es el siguiente:

Podría yo decir: ¿Por qué tengo que hastiar a los hombres y decir a los malos: «No obréis mal, vivid así, obrad de esta otra forma, dejad de hacer eso?». ¿Quién me manda ser una carga para los hombres? Se me ha indicado ya cómo debo vivir yo, viviré como me han mandado y como me han ordenado. Me responsabilizo de lo que personalmente he recibido; ¿por qué voy a tener que dar cuenta de los demás? El evangelio me llena de temor. En efecto, nadie me superaría en ansias de vivir en esa seguridad plena de una vida de oración y estudio, libre de preocupaciones temporales; nada hay mejor, nada más dulce que escrutar el divino tesoro sin ruido alguno; es cosa dulce y buena; en cambio, el predicar, argüir, corregir, edificar, el preocuparte de cada uno, es una gran carga, un gran peso, una gran fatiga. ¿Quién no huiría de esa fatiga? Pero el evangelio me llena de temor<sup>124</sup>.

<sup>124</sup> S. 339,4: «Possem enim dicere: Quid mihi est, taedio esse hominibus? dicere iniquis, Inique agere nolite, sic vivite, sic agite, sic agere desistite? Quid mihi est, oneri esse hominibus? Accepi quomodo vivam: vivam quomodo iussus sum, quomodo praeceptus sum. Adsignem quod accepi: de aliis reddere rationem quo mihi? Evangelium me terret. Nam ad istam securitatem otiosissimam nemo me vinceret: nihil est melius, nihil dulcius, quam divinum scrutari nullo strepente thesaurum: dulce est, bonum est; praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor. Quis non refugiat istum laborem? Sed terret evangelium»; cf. también s. 82,12,15: «.. nec mea ista sunt verba, sed Domino iubente loquor, quo terrente non taceo. Nam quis non eligeret tacere et de vobis rationem non reddere? Sed iam suscepimus onus, quod ab humeris nostris excutere non possumus, nec debemus»; *qu. eu.* 2, 46: «Sunt enim homines hac sibi perversitate blandientes ut dicant: 'Sufficit ut de se unusquisque rationem reddat. Quid opus est aliis praedicare aut ministrare, ut etiam de ipsis rationem reddere quisque cogatur...». En s. 146,1 habla de *periculosa ratio*; en s. 302,18, de *mala ratio*; en s. 301 A,9, de *gravissima ratio*.

El pastor Agustín tenía razones para pensar que el prepósito del monasterio podría sentir las mismas sensaciones que él en su condición de obispo, sensaciones que dejó plasmadas en el texto citado.

En este contexto, llevar con agrado la disciplina indica, nos parece, aceptar de buena gana la carga que conlleva la condición de prepósito. Se podría glosar así: lleve de buena gana el tener que mantener la disciplina, aunque pueda resultar extremadamente enojoso. Su tarea es efectivamente «disciplinaria», entendiendo por disciplina la observancia del conjunto de preceptos que el legislador ha dado previamente. Con palabras suyas: «hacer que se cumplan todas estas cosas y, si alguna no lo fuera, no se pase por alto por negligencia», como se vio comentando el párrafo segundo. Aunque su etimología (viene de *discere*, aprender) manifiesta antes que nada su relación con el aprendizaje, incluye también la dimensión de corrección o coerción, dos significados que mantiene la lengua española<sup>125</sup> y que san Agustín expone con claridad en una de sus primeras obras<sup>126</sup>.

Añadamos que ese aceptar de buen grado la carga que implica mantener la disciplina le ayudará a «llevar las cosas por las buenas», como suele decirse, lo que repercutirá, sin duda, en los demás, favoreciendo que ellos acepten también de buen grado la disciplina misma. Es un sano recurso pedagógico. Ver al prepósito entregado gozosamente a la causa, aunque le resulte difícil y pesada, hace más fácil a los demás abrazar las propias exigencias.

#### 12.2.2.2. «Infunda temor»

Llevar la disciplina por las buenas facilita las cosas, pero a menudo no basta. Por eso el legislador propone un segundo recurso, el del temor, para cuando no sea suficiente el primero.

Ya hicimos ver en la primera parte cómo los traductores y comentaristas retroceden ante el sentido del texto y buscan paráfrasis u otros términos que atenúan o desvirtúan el significado que nos parece claro desde la gramática. Razones no les faltan: de una parte, no se considera buena pedagogía la del miedo; de otra, presentar al prepósito infundiendo temor parece avenirse mal con la primera recomendación del capítulo que, en la interpretación tradicional y aceptada por ellos, lo equipara a un padre. A pesar de todo creemos que

<sup>125</sup>. Así se habla tanto de las disciplinas que se estudian en una carrera como de la disciplina que se exige a los estudiantes, por ejemplo.

<sup>126</sup>. Nos referimos a la obra *de moribus ecclesiae catholicae*. Los dos significados los expresa con los términos *instructio* y *coercitio*: «Haec tamen disciplina... in duo distribuitur: coercionem et instructionem...» (28,56).

se debe mantener la traducción dada, aunque suene dura. La última objeción queda anulada en el supuesto de que estemos en la verdad al ver en el padre al *pater(familias)*, que no hay que imaginarlo siempre sobrando de ternura. Respecto de la primera objeción, caben varias observaciones: a) los criterios pedagógicos de san Agustín no tienen por qué coincidir necesariamente con los modernos; es más, sabemos que, en más de un caso, resultan discordantes; b) la pedagogía del temor no siempre es negativa, si se tiene en cuenta que, junto al temor servil, el santo considera que existe también el que él llama «temor casto» que, en última instancia, es una forma de amor; c) en el parágrafo cuarto habla de *compadecerse*, término que se entiende bien en el contexto del temor; d) la traducción «infundir respeto» supondría una cierta redundancia, dado que poco antes el legislador recomendó ya que se le respetase su dignidad; e) justo a continuación el legislador escribe: «Y aunque ambas cosas sean necesarias, desee más ser amado que temido por vosotros». Esto es, el legislador considera necesario el temor al preósito.

Intentemos comprender la naturaleza de ese temor. «Infunda temor»: la pregunta que surge espontánea es: temor ¿de quién y a quién? No cabe duda de que, en el contexto, los sujetos del temor son los demás siervos de Dios residentes en el monasterio. Pero ¿a quién han de temer? En su brevedad, la sentencia carece del complemento que lo indique. En principio puede tratarse de cualquier objeto o persona, distinta del preósito. Pero en ese caso el legislador tendría que haberlo especificado para hacer comprensible el texto. La lógica pide, pues, que pensemos en el mismo preósito. Lo confirma la continuación del texto ya citada: el preósito ha de ser amado y temido.

Pero añadamos: no hay que pensar que el preósito deba infundir temor a su propia persona por ella misma. En este caso se da una subrogación: el temor a él es propiamente temor a Dios que ha delegado en él.

Un texto de comienzos del presbiterado de Agustín nos abre el camino. En carta al amigo Aurelio, obispo de Cartago, escribe:

Más que mandar, hay que enseñar; más que amenazar hay que amonestar. Con el pueblo hay que proceder así, reservando la severidad para el pecado de unos pocos. Si nos vemos en la precisión de amenazar, hagámoslo con dolor, predicando con textos bíblicos *el castigo futuro, para que el pueblo tema a Dios en nuestra palabra y no a nosotros por nuestra autoridad legal*<sup>127</sup>.

<sup>127</sup>. *Ep. 22,1,5*: «... magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine: severitas autem exercenda est in peccata paucorum. Et si quid minamur, cum dolore fiat, de Scripturis comminando vindictam futuram ne nos ipsi in nostra potestate, sed Deus in nostro sermone timeatur».

Si nos fijamos, el santo no dice sólo para que el pueblo tema a Dios «y no a nosotros», sino «y no a nosotros por nuestra autoridad legal». Al excluir que el pueblo tema a los pastores por su autoridad legal, está afirmando implícitamente que han de temerlos por otro motivo: en cuanto portavoces de Dios —«tema a Dios en nuestra palabra»—, en cuanto exponen la palabra y voluntad de Dios, particularmente en lo que tiene de amenaza.

Un pasaje del libro décimo de las Confesiones nos mantiene en el mismo orden de ideas. El texto es particularmente significativo por su correspondencia estructural con este capítulo séptimo de la Regla<sup>128</sup>. En él el obispo de Hipona explica cómo aún siente sobre sí el peso de la tercera concupiscencia, que san Juan denomina ambición mundana. Escribe allí:

Mas ¿por ventura, Señor, tú, el único que dominas sin altivez, porque eres el único señor que no tiene señor, por ventura me ha dejado o puede dejarme durante toda esta vida este tercer género de tentación que consiste en querer ser temido y amado de los hombres no por otra cosa sino por conseguir de ello un gozo que no es gozo?<sup>129</sup>.

El hecho de presentar de entrada al Señor como el único verdadero señor indica que el deseo de ser temido y amado hay que entenderlo como expresión de la voluntad de ser tenido por señor de los demás, con dominio, por tanto, sobre ellos. Luego sigue:

Mas como quiera que por ciertos oficios de la sociedad humana nos es necesario ser amados y temidos de los hombres, insiste el adversario de nuestra verdadera felicidad esparciendo en todas partes como lazos estas palabras: "Bien, bien"... para que nos agrade el ser amados y temidos no a causa de ti, sino en tu lugar...<sup>130</sup>.

El texto recoge de nuevo la necesidad de ser temido que tiene el pastor de la Iglesia; pero aquí expresa como novedad que el pastor de la Iglesia puede ser temido y amado *por mor de Dios*. Sobre la misma idea vuelve poco

<sup>128</sup>. Cf. *Estructura* (III), en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 238-245.

<sup>129</sup>. *Conf.* 10,36,59: «Sed numquid, Domine, qui solus sine typho dominaris, quia solus verus Dominus es, qui non habes dominum; numquid hoc quoque tertium tentationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium?».

<sup>130</sup>. *Ib.*: «Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae, ubique spargens in laqueis, Euge, euge: ut ... libeat... nos amari et timeri, non propter te, sed pro te...».

después cuando escribe: «Sé tú nuestra gloria. Seamos amados a causa de ti y tu palabra sea temida en nosotros»<sup>131</sup>.

«Seamos temidos a causa de ti», «tu palabra sea temida en nosotros»: en la unificación de las dos afirmaciones, una vez hecha la necesaria trasposición del pastor de la Iglesia al prepósito del monasterio, puede estar la explicación del temor que él ha de infundir. Se le ha de temer no por él mismo sino por aquel al que representa, Dios. Detrás del prepósito puesto por el *pater(familias)* está el *pater(familias)* mismo. El precepto, pues, se podría glosar así: infunda en su persona el temor de Dios. Y ¿cómo? «Y tu palabra sea temida en nosotros». En la medida en que el prepósito es portador de la palabra y voluntad de Dios, el temor a esta palabra y voluntad se personaliza en él que es su portavoz.

Antes mencionamos la pedagogía del temor. Como dirá el santo a continuación, es preferible la del amor; no obstante, considera que no hay que descartar aquella cuando ésta no da resultado. Él mismo la ha utilizado a menudo<sup>132</sup>. Más aún, si trata de infundir temor a Dios es porque lo siente él mismo<sup>133</sup>.

Como ejemplo puede servir este texto, que tiene como trasfondo la parábola evangélica tantas veces aludida:

... Quienes habéis prometido continencia no echéis la vista atrás. Mirad que os lo he dicho; yo quedo libre. El Señor me puso para dar, no para pedir cuentas (Mt 24,45). Y, con todo, cuando puedo, cuando se me brinda la oportunidad, cuando me es posible, cuando se me permite, cuando sé, corrijo, reprocho, doy al anatema, excomulgo... Y aún ahora que os hablo, que os atemorizo, que os amonesto, es necesario que me oiga Dios y actúe de alguna manera en vuestros corazones. En pocas palabras os digo y os confío esto ... (1 Cor 6,15): al mismo tiempo atemorizo a los fieles y os edifico a vosotros (los neófitos)<sup>134</sup>.

<sup>131</sup>. *Ib.* (CC 27,187,31-32): «Gloria nostra tu esto; propter te amemur, et verbum tuum timeatur in nobis». En el mismo orden de ideas se sitúa este otro texto: «... timere non debeo ne me, vel potius omnium Dominum in me, aliquis vestrum forte contemnat...» (s. 208,3).

<sup>132</sup>. Aunque se refiere a una circunstancia específica, puede ser significativo este texto: «si enim terrentur et non docerentur, improba quasi dominatio uideretur» (*ep.* 93,1,3).

<sup>133</sup>. *S. Dolbeau* 6,13: «Vsque quo iudicatis iniquitatem et faciem peccatorum sumitis? (Sal 81,2), discernens inter deos et deos: territi ergo trememus et iussi loquimur; cogitate, recolite quis rerum luxus theatra et amphitheatra construxerit...».

<sup>134</sup>. *S.* 224 (RB 79 [1969] 202-203): «Qui continentiam polliciti estis, nolite retro respicere. Ecce dixi vobis. Ego solui me (cf. Lc 9,62). Erogatorem me dominus posuit, non exac-

Más breve este otro, sin mención del término miedo o temor, pero conteniendo la misma realidad:

Convierte en castos a los que fueron impúdicos, para que juntos podamos alegrarnos ante ti cuando vengas a juzgar al que dio (el ministro) y a los que recibieron (los fieles). ¿Os agrada lo que acabo de decir? ¡Ojalá! Los impúdicos corregíos mientras estáis en vida. Pues yo puedo proclamar la palabra de Dios, pero no está en mi poder librar del juicio y condenación divina a quienes perseveran en su maldad<sup>135</sup>.

### 12.2.3. Tercer nivel de exigencia

El legislador, que acaba de ordenar al prepósito que infunda temor, parece darse luego cuenta que el precepto puede resultar extraño a quienes lo lean. Él mismo ha contrapuesto a menudo el temor de los siervos al amor de los hijos; el temor, propio del Antiguo Testamento, al amor, característica del Nuevo. Pero, en vez de dar marcha atrás y retirar el concepto, lo reafirma. Lo hace en estos términos: «No obstante, aunque una y otra cosa sean necesarias, desee más ser amado por vosotros que temido»<sup>136</sup>.

El texto admite dos interpretaciones, según a qué se refiera el «ambas cosas». Se puede entender referido a lo anterior: llevar con agrado la disciplina e infundir temor. En este caso habría que aceptar un cierto paralelismo entre *disciplinam libens habeat* y el «ser amado» y entre *metum imponat* y el «ser temido». Pero esta interpretación no cuadra bien con la interpretación dada del *disciplinam libens habeat*. La otra posibilidad consiste en referir el «ambas cosas» a lo siguiente: el «ser amado» y «ser temido», sin conexión es-

---

toorem (cf. Mt 24,45). Et tamen ubi possumus, ubi datur, ubi conceditur, ubi scimus, corripi-mus, obiurgamus, anathemamus, excommunicamus: et tamen non corrigimus. Quia *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* (1 Cor 3,7). Et modo quia loquor uobis, quia terreo uos, quia moneo uos, opus est ut exaudiat me Deus, et agat aliquid in silentio in cordibus vestris. Breviter dico, et hoc vobis commendo. Et fideles terreo, et vos aedifico».

<sup>135</sup>. S. 132,4,4: «Fac pudicos qui fuerunt impudici, ut simul in tuo conspectu, cum iudicium venerit, gaudeamus, et qui rogavit et cui rogatum est. Placet hoc? Placeat. Quicumque impudici estis, corrigite vos, dum vivitis. Ego enim verbum Dei loqui possum, impudicos autem in nequitia perseverantes, de iudicio et damnatione Dei liberare non possum»; cf. también s. 339,7.

<sup>136</sup>. «Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus a vobis amari adpetat quam timeri...» (*praec.* 7,3, l. 230-231). Estos dos sentimientos aparecen también en los consejos que da san Jerónimo a Nepociano (*ep.* 52,7,2) y a Rústico (*ep.* 125,15,2). Cf. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. 5, Paris 2001, p. 206-208.

pecífica con lo precedente. Lo importante, en todo caso, es que el legislador contempla como *necesario* que el prepósito sea objeto de temor por parte de los restantes miembros de la comunidad<sup>137</sup>; la necesidad de que sea amado está fuera de discusión.

El prepósito tiene que ser amado y tiene que ser temido. Ambos sentimientos tienen valor pedagógico para el prepósito que tiene como tarea llevar a los demás al cumplimiento de todo lo prescrito en la Regla. Pero el valor del amor es mayor; de ahí la proclamación de que es preferible que sea amado a que sea temido.

El reconocimiento de la mayor eficacia pedagógica del amor está supuesto en esta afirmación del santo: «El superior ejerce más presión rogando que mandando»<sup>138</sup>. La frase surge como comentario a la escena de la parábola del hijo pródigo en que el hermano mayor no quiere entrar a la fiesta organizada para celebrar el regreso del menor. «Sale, pues, el padre y suplica al hijo: esto es atraer», comenta el predicador. El ruego sólo es eficaz desde el amor, mientras que el mandato se apoya en la autoridad o poder.

Aunque a los ojos de Dios sólo tiene valor lo que procede del amor, también el temor tiene su grado de eficacia, según enseñanza continua del santo<sup>139</sup>. Eficacia sólo indirecta, es decir, en cuanto que sirve para introducir el amor. Cómo se precisa la aguja para introducir el hilo en el tejido, así se precisa del temor para introducir la caridad en el alma; y de igual manera que, si no sale la aguja, no entra el hilo, si no sale el temor, no entra la caridad. La imagen es del santo<sup>140</sup>. El temor pone en contacto con una realidad que, una vez conocida, puede suscitar el amor.

Por otra parte, la voluntad del prepósito de ser temido y de ser amado por los restantes miembros de la comunidad es algo ambiguo. Es innegable que ese amor y ese temor contribuyen a un más eficiente desempeño del cargo, por lo que son necesarios: «... para desempeñar determinados cargos de la sociedad humana nos es preciso hacernos amar y temer por los hombres...»<sup>141</sup>. Pero también lo es que el constituido en poder puede buscar ser amado y temido por motivos rechazables: «¿Puedo verme libre de querer ser temido y amado de los hombres sin otro motivo que conquistar a base de ello

<sup>137</sup>. No debe haber duda de que aquí se trata del amor servil, puesto que el denominado por el santo «temor casto» acaba identificándose con el amor.

<sup>138</sup>. S. 112 A, 11: «maiores vim adhibet rogando superior, quam iubendo»; cf. también *ep.* 22, 1, 5.

<sup>139</sup>. Cf. *ep.* *Io.* tr. 9.

<sup>140</sup>. Cf. *ep.* *Io.* tr. 9, 4, donde compara el temor con el bisturí del cirujano.

<sup>141</sup>. *Conf.* 10, 36, 59 (texto en nota 129).



un gozo que no es gozo?»<sup>142</sup>. Con otras palabras, estamos ante lo que el legislador quiere alejar del prepósito: que ponga la felicidad en dominar desde el poder. En efecto, sentirse amados y temidos puede interpretarse como expresión de ese dominio. Escribe en la Ciudad de Dios: «Si les fuera posible (a los subyugados por el afán de dominio) sometería al suyo a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno solo. ¿Qué los mueve sino el que acepten estar en paz con él, sea por amor, sea por temor?»<sup>143</sup>. Dominar mediante el temor es lo propio de los tiranos a los que su misma condición les impide ser objeto de amor. Tiranos que existen también en la Iglesia; el mismo san Agustín tuvo dolorosa experiencia de ello en el caso de un joven obispo de nombre Antonino. De él escribe: «Viendo que los clérigos y el pueblo le estaban sometidos, según cuanto la realidad mostró, se hinchó con la insolencia del poder. Sin dar razones de nada, pero forzando a todo con sus órdenes, hallaba su gozo en que se le temiese allí donde veía que no se le amaba»<sup>144</sup>.

El prepósito corre el mismo peligro que experimentaba el obispo Agustín: que le agrada ser amado y temido no por Dios, sino en lugar de Dios<sup>145</sup>. Aunque no lo explicita, el legislador le diría lo que deseaba para sí: «Seamos amados a causa de ti y tu palabra sea temida en nosotros»<sup>146</sup>. Aunque se limite al amor, no menos claro es este otro texto: «Es el amor el que os trae aquí. ¿Cuál es el objeto de ese amor? Si soy yo, bien está, porque desco ser amado de vosotros; pero no quiero que me améis en mí. Puesto que yo os amo en Cristo, *amadme también en él*»<sup>147</sup>.

En el contexto del capítulo, los siervos de Dios no deben amar y temer al prepósito, en cuanto prepósito, por sus cualidades personales; el amor y temor hacia él, debe ser amor en Dios, el *pater(familias)*, que le ha puesto al frente de todos. El legislador no lo explicita en el texto del capítulo, pero su pensamiento aparece suficientemente claro en los otros citados.

<sup>142</sup> *Ib.*

<sup>143</sup> *Ciu.* 19,12: «omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deseruiant; quo pacto, nisi in eius pacem, vel amando, vel timendo consentiant?».

<sup>144</sup> *Ep.* 20\*,4: «... deinde uidens clericos et populos sibi esse subiectos, quantum res ipsa docuit, insolentia dominationis inflatus est et nihil docens uerbo, sed imperio ad cuncta compellens gaudebat se terribilem ubi amabilem non uidebat».

<sup>145</sup> *Conf.* 10,36,59.

<sup>146</sup> *Ib.*: «propter te amemur et uerbum tuum timeatur in nobis» (texto de la edición del CC).

<sup>147</sup> *Io. eu. tr.* 6,1: «Amastis enim ut ueniretis: sed amastis, quid? Si nos, et hoc bene; nam uolumus amari a uobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo uos amamus, in Christo nos redamate».

### 12.3. Motivación

El último punto del párrafo contiene la motivación que debe impulsar el cumplimiento tanto del principio general como de las exigencias concretas que de él se derivan. El legislador invita al preósito a tener siempre presente el pensamiento de que habrá de dar cuenta a Dios de sus siervos cuyo cuidado le confió. Tal es la motivación que aduce y que encuentra sea en el texto ya repetidamente aludido de Hb 13,17, sea en la parábola de Lc 12,46. El particular aparece igualmente en otro texto de referencia, el pasaje antes citado del libro décimo de las *Confesiones*. Después de mencionar la tentación de querer dominar y la de querer ser amado y temido en lugar de Dios, no por motivo de él; después de manifestar el deseo de ser amado en razón de Dios y de que se tema en él la palabra de Dios, dirige su pensamiento al juicio divino en estos términos:

Quien quiere que le alaben los hombres vituperándole tú, no le defenderán los hombres cuando tú le juzgues, ni le salvarán ellos cuando tú le condenes<sup>148</sup>.

Es el enésimo caso en que el santo traslada al preósito una reflexión que le ha acompañado a lo largo de su ministerio presbiteral y episcopal: el preósito debe dar doble cuenta a Dios de su vida personal y de su administración:

Nosotros, por el contrario, dejando de lado el hecho de ser cristianos –y según ello hemos de dar cuenta a Dios de nuestra vida–, somos también preósitos, por lo que daremos cuenta a Dios de nuestro servicio<sup>149</sup>.

Su viva conciencia de que tenía que dar cuenta de su servicio a Dios, manifestado en el servicio a aquellos que le había confiado, fue siempre para él fuente de fortaleza y estímulo para actuar conforme al evangelio<sup>150</sup>. De ese servicio dependía su suerte definitiva. Él lo sabía demasiado bien y los textos traslucen los sentimientos que le embargaban. El más frecuente, el de temor o, incluso, terror o pánico. El largo sermón 46 sobre los pastores está impregnado en su totalidad de él. Aunque los textos se podrían multiplicar, baste con algunos.

<sup>148</sup>. *Conf.* 10,36,59 (cf. texto en nota 129).

<sup>149</sup>. *S.* 46,2: «Nos autem, excepto quod christiani sumus, unde rationem reddemus Deo de vita nostra, sumus etiam praepositi, unde rationem reddemus Deo de dispensatione nostra».

<sup>150</sup>. *S.* 9,3: «Fortem me faciat qui terret ut loquar, ut non timeam quarelas hominum».

Ya citamos uno en que el predicador Agustín confiesa que el evangelio le llena de temor<sup>151</sup>. Un segundo texto, que tiene como trasfondo la parábola evangélica de Lc 12,41-46, lo tomamos de una homilía:

Todos saben que hemos de dar cuenta a Dios del pan que recibimos y que repartimos. Vuestra caridad lo sabe muy bien, pues la divina Escritura no cesa de hablarnos de ello, y Dios no nos adula. Podéis advertir cuán libre soy para hablaros desde este lugar...; en todo caso, la palabra de Dios no teme a nadie. Ya temamos, ya gocemos de plena libertad, nosotros nos vemos obligados a anunciar a aquel que no teme a nadie<sup>152</sup>.

Aire de confesión personal tiene este otro, que sigue a la cita de un pasaje del texto de Ezequiel sobre los pastores (Ez 33,8-9):

Al hablaros, yo salvo mi alma. Si me callo, me encuentro en un gran peligro y en una irremediable perdición. Pero una vez que haya hablado y haya cumplido con mi deber, poned ya los ojos en vuestro propio peligro. ¿Qué pretendo, qué anhelo, por qué hablo, por qué me siento aquí? ¿Para qué vivo, sino con la única intención de que vivamos juntos en Cristo? Esta es toda mi ambición, mi honor, mi gozo, toda mi herencia y toda mi gloria. Si sigo hablándoos, aunque no me escuchéis, yo salvaré mi alma. Pero no quiero salvarme sin vosotros<sup>153</sup>.

La lectura de estos y otros muchos textos del santo pueden dejar la impresión de que era una persona que ejercía su ministerio pastoral no sólo con temor, sino aterrorizado. No se puede negar la impresión y además –hay que añadir– es la verdad. El santo se tomaba muy en serio las palabras del evange-

<sup>151</sup>. S. 339,4 (texto en nota 124).

<sup>152</sup>. *En. Ps.* 103,1,19: «Notum est omnibus quia de panem quem accepimus, et quem erogamus, reddituri sumus rationem. Optime novit Charitas vestra; non enim tacet nobis Pagina divina, aut adulatur nos Deus. De isto loco quam liberi simus ad vos, potestis advertere: et si forte ego minus liber sum, vel omnes qui in hoc loco vobis loquuntur, si minus liberi sumus, certe ipse sermo Dei neminem timet. Nos autem sive timeamus, sive liberi simus, cum cogimur annuntiare, qui neminem timet»; cf. *ep.* 142,4; s. 91,5,5; 339,2; s. Dolbeau 3 (= M 12), 16, p. 449; 137,12,15; 91,5,5; s. 359 A,11.

<sup>153</sup>. S. 17,2: «Dico vobis, libero animam meam. In magno enim sum, non periculo, sed exitio constitutus, si tacuero. Sed cum ego dixeró, et implevero officium meum, vos iam attendite periculum vestrum. Quid autem volo? quid desidero? quid cupio? quare loquor? quare hic sedeo? quare vivo? nisi hac intentione, ut cum Christo simul vivamus? Cupiditas mea ista est, honor meus iste est, gloria mea ista est, gaudium meum hoc est, possessio mea ista est. Sed si non me audieritis, et tamen ego non tacuero, animam meam liberabo. Sed nolo salvus esse sine vobis».

lio y, en concreto, sus amenazas. Pero se equivocaría quien de ahí concluyese que san Agustín tenía una imagen poco cristiana de Dios, una imagen en la que prevalece su condición de señor o amo sobre la de padre, o con otras palabras, que ante él se siente más esclavo que hijo. De ello hablaremos más adelante.

### 13. El peligro de la función de prepósito (par. 4º)

Si en el párrafo anterior, el legislador se centró exclusivamente en el prepósito, en el presente se dirige de nuevo a los restantes siervos de Dios. La mención de la cuenta que el prepósito ha de dar a Dios del servicio prestado a sus consiervos trae a la memoria del legislador el peligro que supone el cargo para quien lo detenta. Ese pensamiento abre al último párrafo del capítulo. La íntima relación entre uno y otro elemento la expresa el adverbio *unde* con que comienza el nuevo párrafo.

«Por lo cual (*unde*), al obedecerle mejor, os compadecéis no sólo de vosotros mismos, sino también de él»<sup>154</sup>. Más que una orden, el párrafo contiene una constatación: quien obedece se manifiesta compasivo; a mayor obediencia, mayor compasión. La constatación, obviamente, lleva implícita una exhortación a practicar dicha virtud.

Los beneficiarios de la compasión son dos: el siervo de Dios que obedece y el prepósito al que obedece. Llama la atención que ponga como primer beneficiario al mismo siervo de Dios que obedece y sólo en un segundo lugar al prepósito. Además, lo primero lo considera obvio –de ahí el «no sólo»–; no así lo segundo –de ahí el «sino también»–.

¿Qué sentido tiene el introducir aquí la compasión? Desde el contexto se entiende sin dificultad. Está relacionada con el temor de que ha hablado en el párrafo anterior: temor a la palabra de Dios de parte de los demás siervos de Dios, temor al juez divino de parte del prepósito. Idéntica luz desprende la parábola evangélica. Los siervos de Dios son, por definición, siervos y, si no obedecen, recibirán la sanción adecuada. Pero su obediencia al *pater(familias)* la manifiestan obedeciendo a quien él ha puesto en su lugar. Si, cuando él llegue, encuentra que sus órdenes han sido fielmente ejecutadas, premiará a los obedientes y, si advierte que no se han cumplido, actuará en consecuencia. He aquí por qué obedecer se traduce en compasión con uno mismo<sup>155</sup>.

<sup>154</sup>. «Unde uos magis oboediendo, non solum uestri, sed etiam ipsius miseremini...» (*praec.* 7,4, l. 233-234).

<sup>155</sup>. En el trasfondo puede estar Sir 30,24: *Miserere animae tuae placens Deo* (cf. VERHEIJEN, L., *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie*

Con su obediencia los siervos de Dios manifiestan, además, compasión hacia su preposición. La razón última es la misma. Si, cuando llegue, el *pater(familias)* encuentra que se ha hecho lo que él estableció, le premiará por su diligencia; en caso contrario, le hará responsable a él y, en consecuencia, le sancionará en la forma debida. En esta perspectiva no cabe duda de que la obediencia es acto de compasión. Y en cuanto la compasión presupone el amor, es también acto de amor. Pero sólo en este sentido derivado.

Esta idea de la doble compasión la expone el santo en otras circunstancias y con el mismo sentido. Claro es el siguiente texto:

Mi gozo, mi descanso y alivio en los peligros y pruebas no es otro que vuestra vida santa. Os lo suplico: si os habéis olvidado de vosotros mismos, compadeceos, al menos, de mí<sup>156</sup>.

Estas palabras están dirigidas a los fieles sometidos a penitencia pública que poco o nada hacían por cambiar de vida y abandonar su condición tan poco gloriosa dentro de la Iglesia. Como pastor, san Agustín se siente responsable de ellos ante Dios y sabe que tendrá que responder de su pérdida, si llega a producirse. Evitar ese trance indeseable es evidentemente un acto de compasión para con él. De ahí que apele a la compasión de sus fieles<sup>157</sup>. De modo semejante, a los católicos de Hipona que se oponían a abandonar ciertos modos de celebrar las fiestas de los mártires, les expone el peligro que corrían ellos y él a la vez, y les ruega que, al menos, se compadezcan de él<sup>158</sup>. Ellos y él han de temer. Por eso les dice: «En presencia de Dios os expongo mi temor, para que temáis vosotros. Quien no teme personalmente desprecia mi temor, mas para su mal»<sup>159</sup>. No se le escapa que la suerte de los fieles y la

---

«*ascétique*», en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404: 395 NA 1,153-200: 191, que remite a s. 211,2,2).

<sup>156</sup>. S. 238,8: «Gaudium meum, solatium meum, et respiramentum periculorum meorum in his tentationibus nullum est, nisi bona vita vestra. Obsecro vos, fratres, si oblitus estis vestri miseremini mei».

<sup>157</sup>. S. 46,2: «Ad hoc istam difficultatem propono, ut compatiens nobis, oretis pro nobis»; s. 302,18: «Avertite ergo uos, ergo omnino avertite uos ab istis cruentis. Non ad uos pertineat, cum talia uidetis et auditis, nisi misereri...».

<sup>158</sup>. Ep. 29,7: «.. constitui eis ante oculos commune periculum et ipsorum, qui nobis commissi essent, et nostrum, qui de illis rationem reddituri essemus pastorum principi, per cuius humilitatem, insignes contumelias... obsecraui, ut, si quid offendissent, uel nostri misererentur et cogitarent uenerabilis senis Valerii circa me ineffabilem caritatem, qui mihi tractandi uerba ueritatis tam periculosum onus non dubitavit propter eos imponere...».

<sup>159</sup>. «Deinde etiam dico in conspectu Dei, timore vestro, timorem meum. Qui autem non timet, timentem me contemnit, sed malo suo» (s. 393, en: Rebillard E., *Étude critique du sermon 393 de saint Augustin: de poenitentibus*, en *Recherches Augustiniennes* 28 [1995] 63-94: 82).

del pastor pueden caminar unidas: si el pastor puede influir en la de los fieles<sup>160</sup>, los fieles pueden ayudar al pastor<sup>161</sup>.

Antes indicamos que, a juicio del legislador, podía parecer obvio que la obediencia revertiese en compasión para con uno mismo, pero no para con el prepósito. De ahí que lo explique en el párrafo conclusivo del capítulo. Lo hace en estos términos: «porque entre vosotros, cuanto más elevado es el lugar que uno ocupa, tanto mayor es el peligro en que se halla»<sup>162</sup>. El texto no fluye con excesiva claridad. En su tenor literal indica que, de hecho, los siervos de Dios se compadecen del prepósito a causa del mayor peligro en que se halla. En la traducción inicial hemos añadido las palabras *algo justo*, interpretando tal compasión como un deber que a continuación se justifica.

¿De qué naturaleza es ese mayor peligro de que Agustín es tan consciente?<sup>163</sup>. Examinemos primero la imagen y después la realidad. El texto mismo relaciona el peligro del prepósito con su elevada posición dentro de la comunidad a la que preside. Como señalamos en su momento, los autores lo suelen entender del mayor riesgo que corre *de caer*, en el sentido de que tiene más probabilidades de sufrir la caída. Pero esta interpretación nos parece inadecuada, pues el texto deja entender que idéntico peligro corren también los demás siervos de Dios. Prueba de ello es que también estos han de mostrar compasión para consigo mismos, señal inequívoca de que se encuentran en peligro. Otra prueba se deriva de la indicación de que el prepósito se halla en un lugar *más elevado*. Ahora bien, este comparativo referido al prepósito supone en los demás siervos de Dios el grado positivo del adjetivo –elevado (en latín *supra*)–. Es decir, si el prepósito se halla *más elevado* que sus consiervos es porque estos se hallan también *elevados*. Y si se hallan elevados, también ellos corren el riesgo de caer<sup>164</sup>. En consecuencia, si estos están en una posición elevada que los hace susceptibles de caer, el peligro mayor en que se halla el prepósito no puede ser el de caer. Su peligro es mayor simplemente

<sup>160</sup> , § 301 A,9: «Si autem tacuerimus, timéo, ne pariter iudicemur».

<sup>161</sup> , S. 339,4: «Relevate ergo, fratres, sarcinam meam, et portate mecum»; s. 392,1: «Sit mihi in consolationem vester auditus, ne sit vobis in testimonium dolor meus».

<sup>162</sup> , «... quia inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur» (*praec.* 7,4, 1.234-235).

<sup>163</sup> , S. 340 A,8: «et absit a nobis et orate pro nobis; quanto enim in altiore loco, tanto in maiore periculo sumus»; *en. Ps.* 38,5: «in hoc aestu quaesivit alium meliorem locum ab hac dispensatione, in qua sic laborat homo et periclitatur».

<sup>164</sup> , Aunque en otro plano, también aquí vale la comparación que san Agustín establece entre los fieles y los pastores: aquellos se hallan en un lugar más seguro, pero no exentos de peligros: «Ostendi... dulcissimae caritati vestrae, quam tutiore loco stetis audiendo, quam nos praedicando» (s. 179,7); «Nam ut noveritis, fratres, quia tutiore loco stetis quam nos, ipsius apostoli aliam sententiae profero...» (*ib.* 179,1,1).

porque la caída se producirá desde un lugar más elevado. No es lo mismo caer desde un pedestal bajo que caer desde uno alto. El grado del peligro lo determina la altura desde donde se cae. En síntesis, y glosando el texto del santo, no se trata de que se halle «en mayor peligro *de caer*», sino «en mayor peligro, *si llega a caer*»<sup>165</sup>.

De la imagen pasemos a la realidad. Que también los demás siervos de Dios se hallan en un lugar elevado es evidente. Lugar elevado es de por sí la misma categoría de siervo de Dios. Estar a su servicio es un privilegio que, de hecho, no tienen todos. Pero también desde esa altura se puede caer. ¿Cómo? En el siervo de Dios puede aparecer el mal de la desobediencia, de no aceptar la legítima autoridad como fruto del orgullo<sup>166</sup>, lo que acarrea un gran daño para sí mismo<sup>167</sup>. Puede darse que rehúse el servicio amparándose en su dignidad de cristiano o en la presunción de que es mejor que quien le manda<sup>168</sup>. Como el legislador pasa por alto este aspecto<sup>169</sup>, no nos detengamos más.

Lo que el texto explicita es el mayor peligro del prepósito. Ya se puso de manifiesto cuán a menudo se repite en las páginas agustinianas la idea de que ocupa un lugar más elevado<sup>170</sup>. El dato hay que entenderlo tanto a nivel físico como espiritual. El lugar destacado que ocupaban en el templo durante la celebración litúrgica no tenía sólo valor funcional; era la expresión visible de su categoría superior, a nivel espiritual, proveniente no de sus cualidades personales sino de la libre elección del Señor. Lo que nos interesa ahora es saber qué puede hacerle caer de esa altura, caída a la que va asociado el peligro mayor.

En un texto presenta a los fieles sometidos a tres tentaciones y al prepósito a una cuarta:

Todo fiel cristiano puede experimentar en el pueblo de Dios aquellas tres tentaciones; la cuarta nos concierne a nosotros, pues cuando más honrados nos vemos, tanto mayor es el peligro en que nos hallamos. Hay que temer que el peligro del error aparte a alguno de vosotros de la verdad; ... que a alguno de vosotros le venza su propia codicia y elija ir tras ella...; ... que al-

<sup>165</sup>. Es el dicho latino: «*summa peius ab arce cades*».

<sup>166</sup>. S. 101,7: «*Spectet ergo intelligens obocdientia; non subcrepat superba duritia*»; cf. también *ciu.* 14,14; s. *Dolbeau* 2,23.

<sup>167</sup>. *Gn. lit.* 8,14,31: «*Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si cam voluntati superioris extollendo praconat*».

<sup>168</sup>. Cf. *en. Ps.* 124,7.

<sup>169</sup>. Lo pasa por alto porque está centrado en la persona y función del prepósito.

<sup>170</sup>. Aunque los textos se refieran siempre a los prepósitos, ministros ordenados en la Iglesia, son *a pari* aplicables también al prepósito de la comunidad monástica.

gundo de vosotros tenga a menos la palabra de Dios y muera de hastío. La tentación asociada al gobierno, la tentación llena de peligros en el gobierno de la Iglesia nos atañe sobre todo a nosotros<sup>171</sup>.

Esta tentación es, de nuevo, la del orgullo. El preósito puede sufrir la tentación de endiosarse personalmente y de humillar a los demás; de creerse amo y considerar a los demás sus esclavos y, en consecuencia, buscar más ser temido –actitud de los dominadores– que amado –actitud de los hermanos–; puede olvidar que él es tan siervo como los demás<sup>172</sup>. Como los preósitos ordenados de la Iglesia, puede ambicionar ocupar el sitial de dignidad y engreírse por ello<sup>173</sup>; puede infatuarse por el honor que le tributan incluso personas de más categoría que la suya personal<sup>174</sup>, por las alabanzas que eventualmente le puedan tributar. Se trata de un tema sobre el que san Agustín vuelve a menudo, no en abstracto sino como problema que le afecta personalmente. Baste leer las reflexiones que a este propósito acompañan su examen de conciencia en el libro décimo de las *Confesiones*<sup>175</sup>. Pero no renunciamos a poner otro ejemplo:

Pues cuanto más alto es el lugar en que nos encontramos, tanto mayor es el peligro que corremos. Pensamos, en efecto, en la cuenta que hemos de dar tanto de los honores que nos tributan los hombres como de sus maldiciones. Muchos nos honran, muchos nos critican y muchos nos maldicen. En mayor peligro nos ponen quienes nos honran que quienes nos maldicen. La honra humana hace cosquillas a nuestro orgullo, mientras las maldiciones nos ejercitan en la paciencia<sup>176</sup>.

Se trata de palabras salidas de la boca de Agustín pastor del pueblo de Dios, pero sirven igualmente para quien preside una comunidad monástica.

<sup>171</sup>. *En. Ps.* 106,7: «Denique tres illas tentationes experiri potest omnis pius fidelis in populo Dei; quarta ista nostra est. Quanto enim plus honoramur, tanto plus periclitamur. Metuendum est ne avertat aliquem vestrum a veritate periculum erroris; metuendum est ne vincat unumquemque cupiditas sua, et eligat eam sequi, ... ne unicuique vestrum minus sapiat verbum Dei, et fastidio moriatur: tentatio vero gubernandi, tentatio periculorum in regenda Ecclesia nos potissimum tangit».

<sup>172</sup>. *En. Ps.* 38,4: «Oblitus es servum te esse, quem constituit Dominus super familiam suam dare conservis cibaria? (Mt 24,45)».

<sup>173</sup>. *S.* 91,5,5: «non tamen ut inflentur de sede, sed ut cogitent sarcinam unde sunt reddituri rationem. Quis enim novit utrum hoc ament, aut non ament?».

<sup>174</sup>. *En. Ps.* 124,7: «Ordinavit enim sic deus Ecclesiam suam, ut omnis potestas ordinata in sacculo habeat honorem, et aliquando a melioribus».

<sup>175</sup>. Cf. *Conf.* 10,37,60-62.

<sup>176</sup>. *S.* 340 A,8: «... quanto enim in altiore loco, tanto in maiore periculo sumus. Cogitamus enim quam rationem reddamus de obsequiis hominum, quam de maledictis homi-



También él puede ser, y es a menudo, objeto de loas y de críticas. El peligro le puede llegar de una y otra parte: las primeras pueden azuzar su orgullo, las segundas pueden apartarle del cumplimiento de su deber. Aquí procede traer a colación una imagen utilizada por el santo:

Quando ves a un caballo de bellas formas, brioso, dotado de paso largo, todas estas cualidades anuncian que será tu salvación, pero engañan... Toma figuradamente por caballo cualquier excelencia mundana, cualquier honor en el que montas lleno de orgullo; cuanto más alto subes, te crees no sólo más encumbrado, sino también más seguro, pero falsamente, pues ignoras cómo te va a derribar, dejándote tanto más maltrecho cuanto sobre más altos lomos cabalgabas<sup>177</sup>.

Aplicando la imagen a la comunidad monástica, el prepósito cabalga sobre un esbelto corcel, los demás siervos de Dios sobre un humilde asno. Es cierto que caer de un asno puede ser peligroso por la forma, pero también lo es que caer de un caballo conlleva el peligro mayor asociado a su mayor altura. En todo caso, todos pueden caer de su montura con el consiguiente daño.

Con lo expuesto no está dicho todo. La comprensión plena del texto reclama responder todavía a la pregunta por la naturaleza del castigo, por evitar el cual la obediencia se constituye en acto de compasión. En última instancia, se trata de determinar la naturaleza del temor implícito en este párrafo. La condición misma del estado monástico tal como lo concibe el santo lleva a pensar que se trata del temor casto. El siervo de Dios entra en el monasterio para alcanzar la plenitud en Dios junto con los demás siervos. Le ha llevado a él el anhelo positivo de Dios, no el rehuir un castigo, aunque sea el del «fuego eterno». Por tanto, su fracaso será el de no poder ver a Dios, el de no poder gozar y vivir de él por siempre<sup>178</sup>. Es ejercicio, pues, de compasión todo lo que evite ese fracaso específico.

---

num. Multi nobis obsecuntur, multi nobis detrahunt, nobisque maledicunt. Plus nos faciunt periclitari, qui obsecuntur, quam qui maledicunt: obsequium enim hominum titillat superbiam nostram, maledicta hominum exercent patientiam nostram »; cf. también s. 339,1,1.

<sup>177</sup>. *En. Ps. 32,2,2,24*: « Sed cum tu vides equum bene formatum, bonis viribus, magno cursu praeditum, ista omnia velut promittunt tibi de illo salutem: sed fallunt, si Deus non tuetur, quia *Mendax equus ad salutem*. Equum accipe etiam figurate quamlibet amplitudinem sacculi huius, quemlibet honorem in quem superbus ascendis: quo altius ingrederis, eo te non tantum celsiorem, sed etiam tutiorem falso putas. Quomodo enim te deiciat nescis, tanto elisum gravius, quanto sublimius ferebaris ».

<sup>178</sup>. Téngase en cuenta que san Agustín presenta a Daniel, tipo de los siervos de Dios que viven en los monasterios, como «varón de deseos» (cf. *en. Ps. 132,5*).

#### 14. Síntesis conclusiva

El hombre, creado por Dios a su imagen, recibió de él la orden de dominar sobre todos los animales (cf. Ge 1,28) y, a fortiori, sobre los seres inferiores. Tres son, pues, las categorías de seres. En la cúspide está Dios, único y absoluto señor de todo; en el medio está el hombre, siervo de Dios y señor de lo inferior a él; abajo los animales y demás seres, sometidos en primera instancia al hombre y en última a Dios.

En este esquema no hay distinción entre los hombres: todos están sometidos a Dios y todos son dueños de animales y demás cosas. Es decir, todos son iguales. Cuando todos son estimados en lo que son, cuando no se da ni la sobrevaloración ni la infravaloración, cuando todos son honrados y nadie humillado o vilipendiado, cuando nadie esclaviza a nadie, entonces surge la paz, la armonía y la concordia entre todos. Paz, armonía y concordia a imitación del modelo según el que fue creado el hombre, valores creados y sostenidos por el amor de que es fuente el Espíritu Santo (cf. Rm 5,5). Donde preside el amor, la persona es estimada en su justo valor.

Pero el pecado, aunque no destruyó la igualdad objetiva y radical de todos los hombres, sí la borró en buena medida de la conciencia de los hombres. Rotas las relaciones con Dios, se resquebrajaron también las relaciones humanas. Con el pecado se apoderó del hombre lo que san Agustín llama *cupiditas excellentiae* o, siguiendo a san Juan (1 Jn 2,16), ambición mundana. El orgullo, que alimenta esa ambición, en algunos hombres se manifiesta en el rechazo del señorío de Dios sobre ellos y en el rehusarle la obediencia, ya sea en su persona, ya en la de sus lugartenientes; en otros hombres, en que, dando un paso más, pretenden constituirse ellos mismos en amos, hacerlos sus siervos, dominar sobre ellos. Y en ello ponen su felicidad, el éxito de su existencia. Los dos casos se pueden dar en la comunidad religiosa. El segundo peligro acecha de modo particular al prepósito; el primero a los demás siervos de Dios.

Como consecuencia, los hombres se constituyen en fuente de males para los demás. Cuando el mencionado vicio se apodera del corazón de algún siervo de Dios, todos los demás sufren las consecuencias negativas. Cuando unos siervos de Dios buscan afirmar su propio señorío negando el respeto y la obediencia debida, y cuando otros –pensamos en el prepósito– intentan afirmar un señorío que ilegítimamente se han atribuido, por las buenas o por las malas, desaparece la concordia, la paz, la armonía.

El legislador recuerda al conjunto de los siervos de Dios que son justamente eso, siervos de Dios; que, en cuanto tales, han de obedecer a Dios. Indirectamente les hace saber que el prepósito es lugarteniente de Él y que, por

tanto, la obediencia y el respeto que deben a Dios se lo deben tributar también en la persona del prepósito. A su vez, al prepósito le hace saber primero cuál es su cometido, señalándole unos límites; luego le instruye sobre la disposición personal con que debe llevarlo a cabo. Le cierra un camino y le abre otro; le cierra el del orgullo manifestado en la voluntad de dominio que se le puede infiltrar desde el poder, le abre el del amor que se traduce en servicio. La felicidad que anhela no la encontrará en ser amo de los demás, sino en ser su siervo, en brindarles la limosna del servicio<sup>179</sup>. Toda actitud de dominio de un hombre sobre otro es una injusticia, dada la radical igualdad de todos los hombres. Por la misma razón se podría considerar igualmente injusto el servicio de un hombre a otro. Y así sería si ese servicio fuese resultado de una violencia, fruto de un dominio anterior del servido sobre el servidor, pero no lo es cuando es libre y brota del amor.

El prepósito, piensa el legislador, está ubicado entre Dios y los demás siervos y debe mirar en esa doble dirección. La recomendación antes dada nunca ha de significar una depreciación de su categoría; no debe acomplejarse; al contrario, ha de aceptar que los demás respeten su dignidad, actitud plenamente compatible con una disposición interior que le hace sentirse, ante Dios, plenamente siervo de los demás, a pesar del respeto que le deben mostrar.

Luego el legislador entra en la minuta de la limosna del servicio. Como aperitivo y postre, un modo de ser: modélico y paciente; como otros platos: unos modos de actuar. Aunque los toma de textos bíblicos, responden a tipologías presentes en el monasterio: hay siervos de Dios indisciplinados, otros están abatidos y otros se hallan a punto de caer, a los que debe respectivamente corregir, alentar y sostener.

Por tratarse de actuaciones sobre personas a menudo resultan particularmente incómodas; no siempre el destinatario las acepta, o las acepta a regañadientes, surgiendo en el prepósito la duda de si la intervención no empeorará las cosas. Para hacer frente a esa situación, el legislador le da una doble receta; una, mirando a sí mismo: desempeñe de buen grado la delicada tarea; otra, pensando en los recalcitrantes: sepa infundirles temor, sin duda con la palabra divina. El prepósito ha de saber utilizar tanto el recurso del amor como el del temor. Ha de poner delante siempre el del amor, pero cuando este no es suficiente, el del temor se vuelve hasta necesario.

Lo que venimos diciendo no es más que explicitación del servicio de amor a los demás siervos de Dios. Pero el amor al prójimo tiene su criterio en el amor a uno mismo. De ahí que la última recomendación del legislador al prepósito sea la de pensar en sí mismo. Le pone ante su personal realidad:

<sup>179</sup>. Cf. *ench.* 72,19; s. 351,4; 91,7,9; *en. Ps.* 125,13, etc.

aunque elevado por encima de los demás, no deja de ser un siervo que tendrá que dar cuenta a Dios del servicio dispensado. Una cuenta meticulosa que no quedará sin recompensa o sin sanción. Una razón de más para ser diligente en el servicio.

Puesto de relieve el peligro en que se encuentra el prepósito, el legislador se dirige de nuevo a los demás siervos de Dios: su obediencia, les recuerda, es un acto de compasión. Compasión para con ellos mismos, porque la desobediencia equivale a caer de la posición elevada que conlleva el ser siervos del Señor, caída que no sucederá sin daño. Compasión también para con el prepósito porque, si llega a producirse, la caída desde su posición más elevada acarreará consecuencias mucho más graves para él. Lo que puede provocar la caída es siempre el frío viento del orgullo, viento que sopla tanto más recio cuanto mayor es la altura.

Como conclusión de esta síntesis y del comentario al capítulo, una reflexión final. El lector moderno se sentirá incómodo con esta interpretación del capítulo basada en las categorías de amo y esclavo que ni son actuales ni, lógicamente, bien acogidas. Alguien podría sacar la impresión de que el santo no ha dado el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Pero estaría equivocado. En primer lugar, la parábola que subyace a todo nuestro comentario es evangélica. El santo no hace sino acomodarse a ella. Por otra parte, no conviene olvidar que se trata de una parábola, lenguaje figurado con el que se expresa la auténtica realidad. Por lo que respecta a san Agustín, no faltan textos en que combina armoniosamente el lenguaje de la parábola y el de la realidad. Ejemplo claro puede ser el siguiente:

Estos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fueran hijos tuyos, señores míos, y a quienes me mandaste que sirviese, si quiero vivir contigo de ti<sup>180</sup>.

Si nos fijamos, tenemos una cuádruple designación de los destinatarios de su servicio pastoral:

- |                |                 |
|----------------|-----------------|
| 1. Tus siervos | 2. Mis hermanos |
| 3. Tus hijos   | 4. Mis amos     |

El texto muestra los distintos planos en que se pueden considerar a los fieles en la Iglesia: el plano de la naturaleza y el plano de la gracia; el de la pa-

---

<sup>180</sup>. *Conf.* 10,4,6: «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti, dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere».

rábola y el de la realidad; el del Antiguo Testamento y el del Nuevo. En cada caso, en el primer plano Dios aparece como amo, los fieles como siervos y consiervos; en el segundo plano Dios aparece como padre, los fieles como hijos, (co)hermanos y como amos del obispo. Por lo que se refiere al obispo, en el primer plano aparece también como siervo de Dios y consiervo de los demás; en el segundo, como hijo de Dios, (co)hermano y siervo de sus (co)hermanos.

Las relaciones, explícitas o implícitas, de los personajes en escena se resumen de la siguiente manera: a) Dios: es señor (fundamento: el dominio por derecho de creación) y padre (fundamento: la gracia de la adopción). b) Los fieles: respecto de Dios son siervos e hijos (y, por tanto, entre ellos son consiervos y hermanos); respecto del obispo son consiervos, hermanos y amos. c) El obispo: respecto de Dios es siervo e hijo; respecto de los fieles es consiervo (fundamento: el dominio de Dios), co-hermano (fundamento: la adopción) y siervo (fundamento: el servicio).

Ahora bien, se puede hacer esta trasposición al capítulo séptimo de la Regla y leerlo todo en clave de familia moderna, no de la «familia» en la concepción romana. Iría a tono con la *realidad* del evangelio. En cuanto al término «padre» del primer párrafo o bien podría ser abreviatura de *paterfamilias*, respondiendo al nivel de la parábola, o bien designar simplemente a Dios como padre, a nivel de realidad evangélica.

El texto todavía nos permite otro apunte para interpretar el capítulo. Buscando motivar la obediencia del prepósito, el legislador le recuerda que tiene que rendir cuentas a Dios del servicio prestado a los demás siervos de Dios. No cabe duda de que introduce el recurso al temor. Pero ¿de qué temor se trata? Del servil y del casto. La clave la ofrece el presente texto: «y a quienes me mandaste que sirviese, si quiero vivir contigo de ti». Vivir con Dios y de Dios: esta es la meta de Agustín, la razón de su vida y de su servicio ministerial. Nada más cristiano. Pensar que podía verse privado de esa vida si, de una parte, le producía horror, de otra, le estimulaba al servicio de los confiados a sus cuidados. No creemos andar descaminados si juzgamos que en el trasfondo de la invitación que hace el legislador al prepósito a pensar en la cuenta que tendrá que dar a Dios se hallan estas mismas ideas. Dígase lo mismo del mayor peligro en que se encuadra: el de verse privado de la compañía de Dios. Nos encontramos en presencia del «temor casto», otro nombre del amor puro a Dios.

PÍO DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
 Valladolid

## Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (II)

### *2.6. El cuerpo y el alma*

En el siglo V antes de Cristo, se produjo una profunda transformación en el pensamiento griego. A partir de Pitágoras y Empédocles, los dos fueron chamanes, se introdujo la creencia en un alma, que es anterior al cuerpo y le sobrevivirá. Se rompió la unidad del ser humano, el equilibrio entre el alma y el cuerpo, y aquélla comenzó a sentirse a disgusto en éste<sup>1</sup>. Con las victorias de Alejandro Magno, las regiones conquistadas se helenizaron. Roma conquistó a Grecia, pero la cultura superior de ésta se impuso sobre la de Roma. "Grecia, conquistada, conquistó a su bárbaro vencedor y trajo las artes al rústico Lacio"<sup>2</sup>. El dualismo platónico se difundió por todas partes, también en el judaísmo (Filón de Alejandría, Flavio Josefo). Se abrió una sima entre el cuerpo, la carne o el mundo material, y el alma, el espíritu o el mundo inmaterial. Donde mejor se expone este dualismo es en el *Fedón* platónico. "El cuerpo nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no es posible tener nunca un pesamiento sensato"<sup>3</sup>. Hay que dar muerte al cuerpo, mortificarlo, disciplinarlo, separar el alma lo más posible del cuerpo según las tradiciones órficas, acostumbrarla a que se recluya en sí misma y se retire del cuerpo aun en esta vida<sup>4</sup>. Odio al sexo, odio al cuerpo, odio a la mujer, la gran tentadora, odio a todo afecto humano. El interior del hombre se convirtió en un campo de batalla, del alma contra el cuerpo y del cuerpo contra el alma, en una lucha a muerte. Este dualismo platónico está ya pre-

<sup>1</sup> Cf. DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid 2006, c. 5, p. 137.

<sup>2</sup> HORACIO, *Epístolas*, l. 2, 1, vv. 156-157.

<sup>3</sup> PLATÓN, *Fedón* 66c.

<sup>4</sup> "Alcanzó a conocer esto Sócrates cuando dijo que entonces saldría bienaventurada el ánima de este cuerpo, cuando se hubiese primero ejercitado muy sabia y diligentemente

sente en san Pablo<sup>5</sup>. Con el tiempo se fue exacerbando dentro del cristianismo. En los Padres del Yermo llegó a extremos increíbles, inhumanos. El alma tenía que triunfar a toda costa sobre el cuerpo, al que había que someter a los más duros castigos: disciplinas, cilicios, vigiliias, ayunos, abstinencias, dormir sobre el suelo...

Orígenes llegó a afirmar que, por algún pecado cometido, el alma fue condenada a la cárcel del cuerpo<sup>6</sup>. Mucho antes lo había dicho Filolao: por cierto castigo fue sepultada en la tumba del cuerpo; y otras veces habla de la prisión del cuerpo<sup>7</sup>. Esto no impide que muchos autores que usan estas expresiones defiendan la unión substancial del alma y el cuerpo.

Si el alma está prisionera en la cárcel del cuerpo, todo el mundo interior, sentimientos, pasiones, amores, deseos, placeres, potencias del alma..., se convierte en un hervidero de conflictos, en una manigua confusa y tenebrosa que hay que ir desecando y extirpando de raíz, sometiendo el cuerpo a duros sufrimientos para que el alma quede libre y pueda alzar el vuelo hasta la unión con Dios, como expuso Plotino. Son bien conocidas las purificaciones a las que san Juan de la Cruz somete los sentidos y las potencias del alma hasta que se desprendan de todo afecto humano y se queden en la pura nada para venir a poseerlo Todo. "Mientras que poco a poco / borro de la memoria cuanto impreso / dejó allí el vivir loco / por todo su proceso / vario entre gozo vano y caso avieso. / En ti, casi desnudo / deste corporal velo, y de la asida / costumbre roto el nudo, / traspasaré la vida / en gozo, en paz, en luz no corrompida"<sup>8</sup>. Los santos, dice Cervantes, llevaron "vida de ángeles en cuerpos humanos"<sup>9</sup>; pero él sigue caminos muy distintos a los de los ascetas.

---

en la muerte, desasiendo el ánima lo más que ser pudiere de la cárcel del cuerpo y de todas sus pasiones para que se halle más exenta y desembarazada de él y así pueda gozar de cosas más altas, y si mucho antes se hubiere también acostumbrado casi a ausentarse del cuerpo por el menosprecio de las cosas corporales y por el amor y contemplación de las espirituales" (ERASMO, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon, CSIC, Madrid 1971, c. 8, regla quinta, pp. 235-236).

<sup>5</sup> CROSSAN, J. D., *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, pp. XXVI-XXXIII y pp. 36-38. La valoración negativa del cuerpo se expresa claramente en la carta a los Romanos, al que Pablo califica de "cuerpo de pecado" (Rom 6, 6), "cuerpo de muerte" (Rom 7, 24), "el cuerpo está muerto por el pecado" (Rom 8, 10). Por eso le pide a Dios que dé muerte a las "obras del cuerpo" (Rom 8, 13). Con razón dice J. GNILKA: "En cuanto cuerpo, el hombre se halla en el ámbito donde no hay salvación" (cit. por CASTILLO, J. M., *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2004, c. 6, p. 166).

<sup>6</sup> Cf. GREEN, Otis H., *ib.*, edic. cit., II, c. 4, 139.

<sup>7</sup> Cf. ALONSO, D., "Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos", en *Obras completas*, edic. cit., t. IX, p. 145.

<sup>8</sup> LEÓN, fray Luis de, *Al apartamiento*, en *Poesías completas*, edic. cit., vv. 26-35, pp. 143-144. Léanse las notas correspondientes.

<sup>9</sup> *QM*, I, 33, 419.

Veamos sus textos sobre el dualismo alma y cuerpo. Cuerpo y alma se oponen expresamente en muchos textos. Doy sólo los pasajes de sentido religioso. En las comedias de cautiverio se exalta la fe. El alma, que es libre, es el castillo asediado por los enemigos de la fe cristiana. Los cautivos perderán el cuerpo, pero no el alma, que, libre del cuerpo, levantará su vuelo hacia las altas regiones celestiales.

"Quitando al cuerpo este hierro [*la cadena que lleva*] caeré en otro mayor yerro [*pecar contra la castidad*], / que el alma fatigue más"<sup>10</sup>. "Padre del cielo, / si tu luz, si tu mano no me adiestra / a salir de este caos, temo y recelo / que, como el cuerpo está en prisión esquiva, / también el alma ha de quedar cautiva / [*invoca a la Virgen*]. Si el cuerpo esclavo está, está libre el alma / [...]. Yo moriré por lo que al alma toca, / antes que hacer lo que mi alma quiere / [...]. Sólo el que bien muere / puede decir que tiene larga vida, / y el que mal, una muerte sin medida"<sup>11</sup>. El yugo de la esclavitud del cautivo "bien ves que a cuerpo y alma es peligroso; / y más áquel que tiene presupuesto / de dejarse morir antes que pase / un punto el modo de vivir honesto"<sup>12</sup>. Un mártir se ve sometido a dos fuegos, al visible que quema su cuerpo y al del amor de Dios: "Al que el cuerpo le abrasaba / o al que el alma le encendía / [...]. Queda el cuerpo en la marina / quemado y apedreado; / el alma el vuelo ha tomado / hacia la región divina"<sup>13</sup>. "Pues ¿cómo quieres tú, por verte libre / de libertad del cuerpo, echar mil hierros / al alma miserable, desdichada, / cometiendo un pecado tan enorme / como es negar a Cristo y a su Iglesia?"<sup>14</sup>. Un cadí ordena crucificar a Hazén: "¡Ponedle luego en un palo!", y Hazén contesta: "Mientras yo tuviere aquí este [*una cruz de palo*], / con quien el alma regalo, / lecho será en que me acueste / el tuyo, Sardanapalo. / Dame, amigo, esa cama, / que es la que el alma más ama, / puesto que [ *aunque*] al cuerpo sea dura"<sup>15</sup>. A la cruz de Cristo se la llamaba la cama. Así lo he leído en varios textos de san Alonso de Orozco. En el monasterio "no nos debe espantar la clausura", ni la estrechez ni la pobreza, porque todo en él debe representar "a vuestro dulcísimo Esposo Jesucristo pobre, nacido en un pesebre, y pobre muerto con desnudez en la cama estrecha y dura de la santa cruz"<sup>16</sup>. Y en estos versos de Lope de Vega: "Vuestro Esposo está en la cama, / alma, sien-

<sup>10</sup> TA, I, 114.

<sup>11</sup> TA, I, 116.

<sup>12</sup> TA, I, 117.

<sup>13</sup> TA, I, 119-120...

<sup>14</sup> TA, IV, 140.

<sup>15</sup> BA, II, 287.

<sup>16</sup> OROZCO, san Alonso de, "Memorial de Amor santo", en *Obras del venerable siervo de Dios fr. Alonso de Orozco*, Imprenta del venerable siervo de Dios fray Alonso de Orozco, Madrid 1736, t. II, c. 14, p. 248.



do vos la enferma"<sup>17</sup>. "Nuestros cuerpos en cadenas / y en gran peligro las almas"<sup>18</sup>. "Y más, si acaso se gana / esta alma, en otra cristiana, / aunque en moro cuerpo mora"<sup>19</sup>. "No triunfará el inhumano / del alma; del cuerpo, sí, / caduco, frágil y vano [...]. Trájome aquí la beldad, / Señor, que pusiste en mí; / si ella ha de ser instrumento / de perderme, yo consiento, / petición cristiana y cuerda, / que mi belleza se pierda / por milagro en un momento. / [...] Vuélveme fea, Señor; / que no es bien que lleve la palma / de la hermosura del alma / la del cuerpo"<sup>20</sup>. "Que el alma no es bien peligre, / cuando por fuerza de brazos / echan a su cuerpo lazos / que rendirán a una tigre"<sup>21</sup>. "Tal confesión me ha de costar la vida, que a trueco de no perder la del alma, daré por bien empleado perder la del cuerpo"<sup>22</sup>.

En el *Quijote* nos movemos en zonas más templadas, pero se mantiene la oposición. "Si tú tienes ceñido mi cuerpo con tus brazos, yo tengo atada mi alma con mis bucnos deseos, que son tan diferentes de los tuyos como lo verás, si con hacerme fuerza quisieres pasar adelante en ellos"<sup>23</sup>, dice Dorothea a don Fernando. Basilio, que, aparentemente se ha clavado un estoque, pide la mano de Quiteria, pero el cura "le dijo que atendiese a la salud del alma, antes que a los gustos del cuerpo"<sup>24</sup>; y los amigos de Camacho le pidieron a éste que consintiera que Quiteria le diera la mano de esposa, "porque su alma no se perdiese partiendo desesperado [*suicidio*] desta vida"<sup>25</sup>. "Para estar tan herido este mancebo —dijo a este punto Sancho Panza—, mucho habla: háganle que se deje de requiebros, y que atienda a su alma, que, a mi parecer, más la tiene en la lengua que en los dientes"<sup>26</sup>. El cura les dio la bendición y "pidió al cielo diese buen poso [*reposo*] al alma del nuevo des-

<sup>17</sup> LOPE DE VEGA CARPIO, F., *Al levantarle en la cruz*, en *Poesías líricas*, edición de José F. Montcsinos, Espasa-Calpe, Madrid 1963, p. 91.

<sup>18</sup> *BA*, II, 295.

<sup>19</sup> *BA*, II, 297.

<sup>20</sup> *GS*, I, 369-370.

<sup>21</sup> *GS*, II, 380.

<sup>22</sup> *AL*, 111.

<sup>23</sup> *QM*, I, 28, 356.

<sup>24</sup> *QM*, II, 21, 877.

<sup>25</sup> *QM*, II, 21, 878.

<sup>26</sup> *QM*, II, 21, 879. "Tener el alma en los dientes" es estar a punto de expirar, escapársele el alma por la boca según se creía. "El alma ha de estar un pie en los labios y el otro en los dientes, si es que hablo con propiedad, y no ha de dejar de esperar su remedio, porque sería agraviar a Dios, que no puede ser agraviado, poniendo tasa y coto a sus infinitas misericordias" (*PS*, I, 9, 197-198). "No le sabe bien [*a Dios*], en cuanto creo, la conversión, teniendo el alma a los dientes, cuando el médico no os da más que dos horas de vida" (MALÓN DE CHAIDE, R., *La conversión de la Magdalena*, edic. cit., t. II, c. 24, p. 69). En la página anterior, todos rogaban a Quiteria que diese la mano "al pobre Basilio", "porque tenía ya el alma en los dientes". De ahí la reacción de Sancho, al ver lo mucho que hablaba.

posado"<sup>27</sup>. El Caballero de la Blanca Luna (Sansón Carrasco) le pone como condición a don Quijote que si le vence tendrá que retirarse durante un año a su aldea, "en paz tranquila y en provechoso sosiego, porque así conviene al aumento de tu hacienda y a la salvación de tu alma"<sup>28</sup>. El médico aconsejó a Don Quijote "que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro"<sup>29</sup>. Si Alonso Quijano el bueno, moribundo, declara que el hombre no se ha de burlar con el alma, Sancho el bueno, al partir para el gobierno, nos abre de par en par su interior de hombre de bien y buen cristiano: "Si a vuestra merced le parece que no soy de pro [*útil*] para este gobierno, desde aquí le suelto, que más quiero un solo negro de la uña [*parte mínima*] de mi alma, que a todo mi cuerpo"<sup>30</sup>.

Merlín aconseja a Sancho: "Acabad de dar el sí desta disciplina y creedme que os será de mucho provecho, así para el alma como para el cuerpo: para el alma, por la caridad con que la haréis; para el cuerpo, porque sé que sois de complexión sanguínea, y no os podrá hacer daño sacaros un poco de sangre"<sup>31</sup>. El temperamento sanguíneo, según la medicina de la época, estaba caracterizado por el humor *sangre*, el elemento *fuego*, la cualidad elemental *caliente* y el órgano *corazón*, como quedó dicho en el apartado sobre el "alma: creación, destino y naturaleza". A los de complexión sanguínea se les recomendaba sacarse sangre para purificarse de los malos humores. La Duquesa tiene que agradecer su hermosura "primero a Dios y luego, a dos fuentes que tiene en las dos piernas, por donde se desagua todo el mal humor de quien dicen los médicos que está llena"<sup>32</sup>. "Esto que hasta aquí te he dicho son documentos [*enseñanzas*] que han de adornar tu alma; escucha ahora los que han de servir para adorno del cuerpo"<sup>33</sup>.

Los moriscos piensan "que en Berbería está el gusto de sus cuerpos y la salvación de sus almas"<sup>34</sup>. El ermitaño Soldino, después de una larga plática, recuerda el lugar común, explícito en algunas reglas monásticas, de que hay que dar sustento al cuerpo y al alma. "Vámonos arriba; daremos sustento a los cuerpos, como aquí abajo lo hemos dado a las almas"<sup>35</sup>. Hay personajes

<sup>27</sup> *QM*, II, 21, 879.

<sup>28</sup> *QM*, II, 64, 1265. Léase la nota a este pasaje.

<sup>29</sup> *QM*, II, 74, 1329.

<sup>30</sup> *QM*, II, 43, 1068.

<sup>31</sup> *QM*, II, 35, 1013.

<sup>32</sup> *QM*, II, 48, 1115.

<sup>33</sup> *QM*, II, 42, 1062.

<sup>34</sup> *PS*, III, 11, 546.

<sup>35</sup> *PS*, III, 18, 604. En la mesa, escuchad lo que se os leyere según costumbre "para que no sólo la boca reciba el alimento, sino que también los oídos tengan hambre de la palabra de Dios" (San Agustín, *Regla* 3, 15).

que deciden perder el cuerpo y el alma. "Ofreceré a los vientos cuerpo y alma / [...]. Al darte de mi alma los despojos"<sup>36</sup>, dice el suicida Grisóstomo. El que liberó a los galeotes, dice el cura, "quiso hacer un hecho por donde se pierda su alma y no se gane su cuerpo"<sup>37</sup>.

En la oposición belleza del cuerpo / belleza del alma se da la preferencia a la del alma, aunque siempre se requiere que el cuerpo no sea disforme ni monstruoso. Ya hemos visto que *La Gran Sultana* pide que pierda la belleza del cuerpo para no perder la del alma.

Marcela "hermosa el alma como el cuerpo tiene"<sup>38</sup>. "Ni imagines que su belleza ni sus tesoros han de ser parte a que yo olvide las minas de tus virtudes y la hermosura incomparable tuya, así del cuerpo como del alma"<sup>39</sup>. "La honra y las virtudes son adornos del alma, sin los cuales, el cuerpo, aunque lo sea, no debe de parecer hermoso. Pues si la honestidad es una de las virtudes que al cuerpo y al alma más adornan y hermocean [...]"<sup>40</sup>. Dice don Quijote: "Hay dos maneras de hermosura: una del alma y otra del cuerpo; la del alma campea y se muestra en el entendimiento, en la honestidad, en el buen proceder, en la liberalidad y en la buena crianza, y todas estas partes caben y pueden estar en un hombre feo [...]. Yo, Sancho, bien veo que no soy hermoso; pero también conozco que no soy disforme; y bástale a un hombre de bien no ser monstruoso para ser bien querido, como tenga las dotes del alma que te he dicho"<sup>41</sup>. "El amor que la tenía pasaba del cuerpo al alma"<sup>42</sup>. Isabela y Sigismunda pierden su belleza corporal durante un tiempo, como una prueba por la que han de pasar sus amantes en el noviciado del amor, pero la recobran antes del matrimonio<sup>43</sup>. La luz neoplatónica no resplandecería si terminasen con un alma hermosa en rostro feo. "Y la belleza del cuerpo muchas veces es indicio de la belleza del alma"<sup>44</sup>. Es que el alma trabaja en el cuerpo y, al separarse de las cosas perecederas y ser más dueña de sí, lo va transformando en fanal de luz resplandeciente, como bien sabían los frecuentadores de Platón y de los neoplatónicos. "Porque así como la luz encerrada en la linterna la esclarece y traspasa, y se descubre por ella, así el alma clara y con virtud resplandeciente, por razón de la mucha hermandad que tiene con su cuer-

<sup>36</sup> *QM*, I, 14, 164.

<sup>37</sup> *QM*, I, 29, 377.

<sup>38</sup> *QM*, I, 14, 163.

<sup>39</sup> *PS*, II, 7 (primera parte), 320.

<sup>40</sup> *QM*, I, 14, 168. Léase la nota a este pasaje.

<sup>41</sup> *QM*, II, 58, 1201.

<sup>42</sup> *EI*, 247.

<sup>43</sup> Cf. *EI*, 245-253; *PS*, IV, 8-10, 676-692.

<sup>44</sup> *PS*, IV, 4, 649.

po, y por estar íntimamente unida con él, le esclarece a él, y le figura y compone cuanto es posible de su misma composición y figura. Así que, si no es virtud del ánimo la limpieza y aseo del cuerpo, es señal de ánimo concertado y limpio y aseado<sup>45</sup>. Al contrario, la mucha fealdad era indicio de maldad según el tópico *homo deformis et pravus*. A medida que avanza el siglo XVII, nos encontramos con un bosque, cada vez más espeso, de mujeres barbudas, hombres deformes, monstruos y enanos.

En el prólogo de las novelas ejemplares, dice Cervantes: "Los requiebros amorosos que en algunas hallarás son tan honestos y tan medidos con la razón y discurso cristiano, que no podrán mover a mal pensamiento al descuidado o cuidadoso que las leyere. Heles dado nombre de ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso [...] Donde cada uno pueda llegar a entretenerse, sin daño de barras [*sin daño de tercero*]; digo sin daño del alma ni del cuerpo, porque los ejercicios honestos y agradables, antes aprovechan que dañan. [...] Una cosa me atreveré a decirte, que si por algún modo alcanzara que la lección destas Novelas pudiera inducir a quien las leyera a algún mal deseo o pensamiento, antes me cortara la mano con que las escribí que sacarlas en público. Mi edad no está ya para burlarse con la otra vida"<sup>46</sup>.

¿Qué quiere decir Cervantes al titularlas *Novelas ejemplares*? Se ha discutido mucho sobre este prólogo<sup>47</sup>. "Cervantes, que en sus narraciones se ha acercado como nadie antes que él a esa realidad que es la vida humana, presenta en ellas formas de humanidad, *ejemplos* de lo que es ser hombre o mujer —no olvidemos que tiene las dos formas de vida bien presentes— y la referencia al conjunto de sus novelas o lo que son cada una por sí sola acentúa, si no me equivoco, ese sentido "emergente" y parcial de cada una de las vidas"<sup>48</sup>. Dejando a un lado el significado que tenía *exemplum* en la literatura medie-

<sup>45</sup> LEÓN, fray Luis de, *La perfecta casada*, edic. cit., c. 19, 195. En el pensamiento luisiano, la belleza externa indica belleza moral o psicológica; y al revés, la belleza interna es causa de la belleza externa. Lo interno y lo externo se corresponden mutuamente. Léase la nota del editor. Por eso, cuando habla de la justificación, condena la teoría luterana, que rechaza las mortificaciones externas. El ayuno, el silencio, el no faltar al coro, el cilicio, el andar descalzo sobre el hielo... son buenos como "medicina", "como medio y camino para alcanzar la justicia", "como causas y otras como señales de ánimo concertado" (*De los nombres de Cristo*, edic. cit., l.3, *Jesús*, pp. 639-640). De aquí concluye Bataillon que fray Luis es crasmista (cf. *Erasmus y España*, edic. cit., c. 14, pp. 765-766) cuando está diciendo exactamente lo contrario de Erasmo.

<sup>46</sup> *Novelas Ejemplares*, prólogo al lector, 18-20.

<sup>47</sup> Para el estado de la cuestión, cf. GARCÍA LÓPEZ, J., en CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares*, edic. cit., prólogo de , pp. XCIII-XCIX.

<sup>48</sup> MARIAS, J., *Cervantes, clave española*, Alianza, Madrid 1990, c. 10, p. 147; ÍD., *Antropología metafísica*, edic. cit., c. 11, p. 96.

val (lo que hay que seguir o lo que hay que evitar) y ateniéndose al que tenía en la tradición retórica a partir de Quintiliano<sup>49</sup>, Javier Blasco ha escrito páginas esclarecedoras sobre la ejemplaridad de las novelas cervantinas. A ellas me remito. No se trata de moralización ni de didactismo. En el prólogo del *Quijote* lo dice bien claro: "No tiene para qué predicar a ninguno, mezclando lo humano con lo divino, que es un género de mezcla de quien no se ha de vestir ningún cristiano entendimiento"<sup>50</sup>. Cervantes presenta vidas más que ideas, interpretándolas, y esto requiere un nuevo tipo de lector que no confunda la literatura con la vida ni ésta con aquélla; que no traslade a su vida lo que lee en los libros, como le pasó a don Quijote. De los *casos* referidos en las novelas, el lector vuelve a la realidad lleno de preguntas sobre las ideas del momento<sup>51</sup>.

"Aprovechar y deleitar". Así decía el conocido precepto horaciano: "Los poetas quieren aprovechar o deleitar, o decir a un tiempo cosas que sean agradables y sirvan a la vida"<sup>52</sup>. El precepto ha sido siempre muy citado en las retóricas, lo repiten muchísimos autores. Cervantes mismo lo reitera en distintas obras. Novelas ejemplares son también los episodios intercalados en el *Quijote*, mezclando lo provechoso de ellas con el entretenimiento de la acción principal<sup>53</sup>. Pero Cervantes se inclina más por lo deleitable, por el entretenimiento. No trata de presentar ejemplos y modelos para la vida. En la lectura de la literatura de ficción le interesa más el *otium* que el *negotium*. "Sí que no siempre se está en los templos, no siempre se ocupan los oratorios; no siempre se asiste a los negocios, por calificados [*importantes*] que sean. Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descansa. Para este efecto se plantan las alamedas, se buscan las fuentes, se allanan las cuestas y se cultivan con curiosidad los jardines"<sup>54</sup>. Lo que hay que pedirles a las obras de ficción es que entretengan y suspendan, que den placer con su lectura, que es también muy provechoso y nutre el alma. "Sólo me falta dar al alma su refacción, como se la daré escuchando el cuento deste buen hombre"<sup>55</sup>. "Vámonos al espolón a

<sup>49</sup> Cf. LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*, Gredos, Madrid 1999, t. I, núms. 410-426.

<sup>50</sup> *QM*, I, prólogo, 18.

<sup>51</sup> Cf. BLASCO, J., en CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares*, edic. cit., estudio preliminar de , pp. XIII-XLIII.

<sup>52</sup> HORACIO, *Arte poética*, vv. 333-334.

<sup>53</sup> Cf. NEUSCHÄFER, H.-J., *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*, Gredos, Madrid 1999; CASTRO, A., "La ejemplaridad de las novelas cervantinas", en *Hacia Cervantes*, edic. cit., 353-374; DUNN, P. N. "Las Novelas ejemplares", en AVALLE-ARCE, J. B. y RILEY, E. C., (eds.), *Suma cervantina*, Tamesis Books Limited, London 1973, pp. 81-118; RILEY, E. C., *Teoría de la novela en Cervantes*, Taurus, Madrid 1971, pp. 135-146.

<sup>54</sup> *NE*, prólogo, 18. Cf. *QM*, I, 32, 409; I, 48, 609.

<sup>55</sup> *QM*, I, 50, 630.

recrear los ojos del cuerpo, pues ya hemos recreado los del entendimiento"<sup>56</sup> escuchando el *Coloquio de los perros*.

"Honestas y agradables". Se acusaba a la literatura de entretenimiento de incitar a la lujuria, muy especialmente a la mujer<sup>57</sup>, que, como habían dicho Aristóteles y santo Tomás, era "animal imperfecto"<sup>58</sup>, *mas dimidiatus*, y apetecía al varón como la materia a la forma<sup>59</sup>. El Concilio de Trento prohibió en absoluto los libros que "tratan de materias lascivas u obscenas, las narran o enseñan"<sup>60</sup>. Pero en esta materia los erasmistas no le iban a la zaga. ¿Responde el prólogo a las convicciones de Cervantes o es un prólogo exculpatorio y protector, un prólogo galeato, frente a las autoridades eclesiásticas y la Inquisición? ¿Quién podrá deslindar lo que pasa en el interior de las personas? Las palabras de Cervantes son demasiados graves e insisten en la castidad, lo hace también en otras obras, como para que se le pueda tachar de "hábil hipócrita", como lo hicieron Ortega y Gasset y Américo Castro. "Sería una falsa conclusión pensar que el hecho de que Cervantes se aparte de sus principios es incompatible con su creencia en esos principios. Por el contrario, ambas actitudes suelen ir unidas con bastante frecuencia. Los deslices que hallamos en sus novelas no constituyen violaciones muy espectaculares de las reglas. [...] Tampoco deben exagerarse desde el punto de vista moral. Sus propias protestas de moralidad han atraído mayor atención hacia esos deslices que la que éstos habrían atraído por sí mismos. Considerando su obra en conjunto, Cervantes es uno de los escritores más profundamente morales"<sup>61</sup>. Por otra parte, en sus últimos años se acentuó su fervor religioso. Entró en la Congregación de Esclavos del Santísimo Sacramento (1609) y en la Orden Tercera de san Francisco (1616). Al publicar las *Novelas ejemplares* (1613), excluyó *La tía fingida* e hizo una nueva redacción de *El celoso extremeño*, en la que desaparece el adulterio de los protagonistas, aunque se mantiene el ambiente cargado de sexualidad. Mantuvo, sin embargo, en su integridad *El viejo celoso*, donde triunfa el instinto sexual, al publicar los *Entremeses* (1615)<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> CP, 623. Espolón, 'plaza y paseo de Valladolid, sobre el Pisuerga'.

<sup>57</sup> Cf. VEGA, J., "Tres apologistas de la "lengua vulgar": san Alonso de Orozco, fray Luis de León y fray Pedro Malón de Chaide", en *Religión y Cultura*, 48 (2002), pp. 272-274. 297-300. 309-316. 325-328.

<sup>58</sup> QM, I, 33, 421.

<sup>59</sup> Cf. ROJAS, F. de, (y "antiguo autor"), *La Celestina*, Crítica, Barcelona 2000, primer auto, p. 46.

<sup>60</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcinone 1973<sup>35</sup>, n.º. 1857.

<sup>61</sup> RILEY, E. C., *Teoría de la novela en Cervantes*, edic. cit., c. 3, p. 156.

<sup>62</sup> Cf. LAPESA, R., "En torno a *La española inglesa* y el *Persiles*", en *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid 1967, pp. 250-252.

Leo Spitzer introdujo el perspectivismo en los estudios sobre el *Quijote*. Los personajes no dicen más que *sus* verdades y el lector es libre de tomarlas o no en consideración, pero el mismo Spitzer advierte que, cuando Cervantes habla de cuestiones éticas, no todo es relativo ni subjetivo. En moral, Cervantes no es perspectivista ni ambiguo<sup>63</sup>. Cervantes se mueve dentro de la moral cristiana, pero no de una moral dogmática, fundamentalista, abstracta, que no tiene en cuenta a las personas. Parte siempre de la libertad del individuo –"yo nací libre"<sup>64</sup>, dice Marcela; "libre nací, y en libertad me fundo"<sup>65</sup>, dice Gelasia (las mujeres afirman su libertad frente al acoso de los hombres. Las hacas galicianas responderán a lo bestia frente al acoso de Rocinante<sup>66</sup>)–; pero reconoce, a la vez, las limitaciones de la libertad. En la moral, hay que tener en cuenta "la depravada y flaca naturaleza humana". Dejarse llevar únicamente por la libertad es "locura", "desatino", "engaño" (son palabras usadas por él), estar fuera de razón, sobre todo cuando intervienen dos pecados capitales, la soberbia y la lujuria. "Mira que el que busca lo imposible, es justo que lo posible se le niegue"<sup>67</sup>. En la realidad hay siempre un margen de perfeccionamiento y éste es el que hay que descubrir y realizar. No se puede imponer una verdad absoluta y eterna, utópica y ucrónica, que es la verdad creada desde "ningún sitio" y desde "ningún tiempo"<sup>68</sup>. Porque esa que llaman verdad absoluta fue creada en un tiempo y en un lugar determinados. Hay que respetar la libertad de los demás, la convivencia. Cuando don Quijote entra, lanza en ristre, a imponer su utopía de un mundo justo, que es lo que ha leído en las novelas de caballerías, lo único que consigue es crear más injusticias. Hay que ayudar a los demás. Grisóstomo no respeta la libertad de Marcela ni Anselmo la de su esposa Camila, a la que, además, le niega la ayuda que le pide. Para que no sobrevenga el caos hay que atenerse a ciertas normas morales. Cervantes las encuentra en el cristianismo, y además cuenta con la ayuda de Dios, con su gracia, sobre la que hay muchos textos.

Hatzfeld cita cinco textos de los que he citado en este apartado y uno sobre el cielo para concluir que Cervantes defiende "aquel espíritu ascético-moral, apologético-racional y estrictamente eclesiástico del Catolicismo, tal como se instituye en los *Ejercicios espirituales*, de san Ignacio, por una parte, y en los cánones de Trento, por otra", y afirma "la entrega radical e incondi-

<sup>63</sup> SPITZER, L., "Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*", en *Lingüística e historia literaria*, Gredos, Madrid 1955, p. 186.

<sup>64</sup> *QM*, I, 14, 168. Léase la nota a este pasaje y la nota 4 de la página 1195.

<sup>65</sup> *LG*, VI, 615. Léase la nota a este pasaje.

<sup>66</sup> Cf. *QM*, I, 15, 174.

<sup>67</sup> *QM*, I, 33, 430.

<sup>68</sup> Cf. VEGA, J., "El diálogo", en *Estudio Agustiniano*, 35 (2002), pp. 330-340.

cional [*de Cervantes*] a la Iglesia" y hasta presenta "una *Iglesia hierárquica en miniatura*" en el *Quijote*, en la que domina "el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" (san Ignacio de Loyola)<sup>69</sup>. Afirmar esto con tal contundencia es como afirmar que todos estos textos provienen de Erasmo, o sea, no decir nada. Toda esta doctrina estaba en la tradición cristiana, y es ahí donde hay que situar a Cervantes, que estaba muy lejos de rendirse incondicionalmente a lo que dijera la jerarquía eclesiástica.

### 2.7. El Paraíso terrenal y la Edad de Oro

"Dios crió a nuestro primero padre en el Paraíso terrenal"<sup>70</sup>. La Edad de Oro era un lugar común en todas las literaturas. Con el humanismo, las descripciones de Catulo, Ovidio, Horacio y Virgilio estaban presentes siempre que se tocaba el tema. Los dos temas convivían y no interesa lo que a nosotros nos pueda parecer. La Edad de Oro no implica la defensa de una naturaleza inmanente, como no significa rechazar la creación, ni el pecado original, ni a Dios, ni a Jesucristo, ni el cristianismo. Los mismos autores espirituales hablan también de ella, como hablan de la vida rústica y pastoril, del elogio de la aldea y del menosprecio de la ciudad y la corte. "Rodéase en la cumbre / Saturno, padre de los siglos de oro"<sup>71</sup>.

"Cervantes se divierte con el concepto de los orígenes a lo largo de la obra" (el *Quijote*): ignora el lugar de origen del protagonista, el primer autor investiga en todas las fuentes a su alcance, el segundo autor encuentra fortuitamente un manuscrito arábigo, y la primera parte concluye con el hallazgo de una caja de plomo y un texto en pergamino carcomido. Las evasiones utópicas del protagonista y sus intentos de restaurar la Edad de Oro responden

<sup>69</sup> HATZFELD, H., *El "Quijote" como obra de arte del lenguaje*, CSIC, Madrid 1966, c. 3, pp. 133-134. Cf. ÍD., *Estudios sobre el barroco*, Gredos, Madrid 1966, c. 10, pp. 394-417, donde afirma también que Cervantes es contrarreformista e ignaciano, que criticaba a Erasmo y hacía de él un don Quijote tonto (p. 401). ¡Nada menos!. En un artículo de este mismo libro dice que Cervantes y Velázquez no eran tipos religiosos, sino militar uno y cortesano el otro, y que su interés estaba en la psicología humana (c. 9, pp. 364-393). Hatzfeld tiene el don particular de atar moscas por el rabo. Como muy bien vio Amado Alonso ("Don Quijote no asceta, pero ejemplar caballero y cristiano", en *Materia y forma en poesía*, edic. cit., pp. 148-186), mutila los textos y los tergiversa, y así va por donde quiere. Este artículo responde a otro de Hatzfeld, en el que afirmaba lo contrario de lo que dijo después: don Quijote no es contrarreformista, pertenece al Renacimiento italiano y a la "tendencia luterana de Erasmo y el crasimismo". ¿Cómo es posible pasar de un extremo a otro? No partía de los textos, sino que los adaptaba a sus ideas preconcebidas.

<sup>70</sup> *QM*, I, 33, 424.

<sup>71</sup> LEÓN, fray Luis de, *Poesía completa*, edic. cit., 8 (noche serena), vv. 56-57.



al deseo de regresar a unos orígenes prístinos. "Los orígenes y las fuentes no son sino eslabones de una cadena sin principio ni fin. Se resisten a la localización y la precisión, y su búsqueda es tan inútil como el intento de restaurar una edad de oro ilusoria"<sup>72</sup>.

Cuando un pastor en el *Persiles* habla de las comodidades que el uso ha introducido en el parto, está condenando las delicadezas añadidas por la costumbre y está proclamando el retorno a los orígenes, a la naturaleza, en vista de lo que ocurre en los animales; pero en el mismo texto se pone el ejemplo de Eva, la primera mujer, un ejemplo bíblico. "Sólo dificultó el ponerla en camino estando tan recién parida, y así se lo dijo, pero el anciano pastor dijo que no había más diferencia del parto de una mujer que del de una res, y que, así como la res, sin otro regalo alguno, después de su parto, se quedaba a las inclemencias del cielo, así la mujer podía, sin otro regalo alguno, acudir a sus ejercicios, sino que el uso había introducido entre las mujeres los regalos y todas aquellas prevenciones que suelen hacer las recién paridas.

-Yo aseguro –dijo más– que, cuando Eva parió el primer hijo, que no se echó en el lecho, ni se guardó del aire, ni usó de los melindres que ahora se usan en los partos"<sup>73</sup>.

Los tiempos presentes han añadido dolor al dolor y han multiplicado los vicios. Hay que retornar a las costumbres antiguas, al trato con la naturaleza, a la labranza y al pastoreo, a la vida sencilla, a la bondad primitiva. La tierra imprime y engendra en los que la labran "una bondad particular y una manera de condición sencilla, y un trato verdadero y fiel, y lleno de entereza y de buenas y antiguas costumbres"<sup>74</sup>. Y la vida pastoril es "vida sosegada y apartada de los ruidos de las ciudades y de los vicios y deleites de ellas. Es inocente, así por esto como por parte del trato y granjería en que se emplea [...]. Y es vivienda muy natural y muy antigua entre los hombres"<sup>75</sup>. "La fineza del sentir es del campo y de la soledad. Y a la verdad, los poetas antiguos, y cuanto más antiguos tanto con mayor cuidado, atendieron mucho a huir de lo lascivo y artificioso, de que está lleno el amor que en las ciudades se cría, que tiene poco de verdad y mucho de arte y de torpeza"<sup>76</sup>. Si la verdad es inmutable, los antiguos tuvieron que conocerla y sólo quienes se aproximen a ellos, liberándose de los errores añadidos, podrán alcanzarla. "La antigüedad da peso a la doctrina, que la verdad, como no se muda, siempre es una, y siem-

<sup>72</sup> PARR, J. A., "El *Quijote* y las aventuras diegéticas", en *Ínsula*, 697-698 (2005), p. 22.

<sup>73</sup> PS, III, 4, 462.

<sup>74</sup> LEÓN, fray Luis de, *La perfecta casada*, edic. cit., c. 2, p. 95.

<sup>75</sup> ÍD., *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. I, *Pastor*, p. 221.

<sup>76</sup> ÍD., *ib.*, *ib.*, p. 223.

pre hubo quien la supiese. Pero las opiniones de error con los años se caen, y el tiempo las deshace y las borra, y así tienen siempre modernos principios. Por manera que la doctrina verdadera es duradera y antigua"<sup>77</sup>. Algo de esto resuena en la descripción del reino de una isla sin nombre, una utopía, un "no lugar": "Sus moradores le eligen [*al rey*] a su beneplácito, procurando siempre que sea el más virtuoso y mejor hombre que en él se hallara [...]. Con esto los pueblos viven quietos, campea la justicia y resplandece la misericordia, despáchanse con brevedad los memoriales de los pobres y, los que dan los ricos, no por serlo son mejor despachados; no agobian la vara de la justicia las dádivas ni la carne y sangre de los parentescos; todas las negociaciones guardan sus puntos y andan en sus quicios. Finalmente, reino es donde se vive sin temor de los insolentes y donde cada uno goza lo que es suyo"<sup>78</sup>.

Retornar a los orígenes, al paraíso perdido (los peregrinos del *Persiles* caminan hacia él), era también un postulado cristiano –los monjes lo sabían bien–, como lo era retornar a la Iglesia primitiva, a la comunidad de Jerusalén, Edad de Oro del cristianismo. Todo esto son tópicos que venían rebotando desde la antigüedad. La historia no tiene marcha atrás y la vuelta a los orígenes es imposible. Esa supuesta Edad de Oro, donde reinaban la justicia y la paz, y en la que los hombres rebosaban bondad y vivían en armonía con la naturaleza, no existió nunca. El elogio de la aldea con su inocencia y sus buenas costumbres, y de la vida pastoril, donde el amor es puro y transparente, no tiene nada que ver con la realidad. Idealizaciones e idealizaciones. Del Paraíso terrenal, el "jardín de las delicias" según los Padres de la Iglesia, todavía siguen hablando algunos, pero la ciencia nos impide seguir creyendo en él. El Paraíso es un mito, nunca fue realidad. No hubo un primer hombre y una primera mujer viviendo en un mundo feliz, creados en santidad y dotados de privilegios extraordinarios, sabios e inmortales. Si tan sabios eran, ¿cómo se dejaron engañar por la serpiente? La realidad fue exactamente al revés. El hombre emergió desde la animalidad. El terror y el canibalismo reinaban por doquier, la lucha por la vida. Aún hoy, después de tantos siglos de doma y labra, asoman por todas partes los peores instintos.

La descripción del Paraíso, a la entrada del gran parque temático que es la Biblia, expresa, según Th. Rey-Mermet, no lo que sucedió en los orígenes de la humanidad –felicidad y amistad divina–, sino lo que sucederá al final: es una profecía. Es la "maqueta" del gran proyecto de la creación. Adán y Eva anticipan lo que será la humanidad en su estado de perfección definitiva. "La

---

<sup>77</sup> ÍD, *Exposición del Libro de Job*, estudio, edición y notas de Javier San José Lera, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, vol. I, c. 15, n.º 18, p.429.

<sup>78</sup> PS, I, 22, 265. Léase la nota.

humanidad no comenzó por seres perfectos, caídos a continuación en un estado inferior, sino por humildes bocetos que Dios va perfeccionando amorosamente según las leyes de un desarrollo lento"<sup>79</sup>. Y así, entre luces y tinieblas, avances y retrocesos, éxitos y fracasos, aciertos y descabros se va haciendo la historia, hasta que toda la humanidad llegue a "la edad adulta, el desarrollo que corresponde al complemento del Mesías" (Ef 4, 13), porque "la humanidad otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios [...]. Esta humanidad abraza una esperanza: que se verá liberada de la esclavitud de la decadencia para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8, 19-21). Y como la humanidad el individuo, que no nace hecho y derecho, colmado de perfecciones, sino que se va haciendo a lo largo de la vida, subiendo unas veces hacia las cumbres luminosas, retrocediendo otras, o despeñándose por los desgajados, porque, como suele decirse, la ontogénesis repite la filogénesis, el individuo recorre los pasos de la especie.

De la Edad de Oro se podía echar mano, por ejemplo, para alabar a un personaje, como hizo ya Virgilio en la *Égloga IV*. Con su presencia los tiempos recobraban su antiguo esplendor, volvían los días dorados. Con frecuencia el personaje carecía de relieve y hoy nos resulta desconocido. Con ella se podían recordar también momentos ya idos de la propia vida. "Cómo, a nuestro parecer, / cualquiera tiempo pasado / fue mejor", que escribió Jorge Manrique. "Edad dorada, siglo venturoso, / que gozar de tal hombre has merecido: / ¿cuál siglo, cuál edad ahora te llega, / si en ti está Marco Antonio de la Vega?"<sup>80</sup>. Fray Antonio recuerda su vida en el hampa: "¡Oh feliz siglo dorado, / tiempo alegre y venturoso, / adonde la libertad / brindaba a la voluntad / del gusto más exquisito!"<sup>81</sup>. Y la recuerda irónicamente Carriazo celebrando el amor de su amigo: "¡Oh amor platónico! ¡Oh fregona ilustre! ¡Oh felicísimos tiempos los nuestros, donde vemos que la belleza enamora sin malicia, la honestidad enciende sin que abraza, el donaire da gusto sin que incite!"<sup>82</sup>.

De la Edad de Oro en sentido estricto, del mito de la felicidad original, se habla en varios lugares. En aquel momento primigenio todo era luminoso. Nada estaba contaminado y el hombre vivía en la plenitud de la armonía con las cosas y con los demás hombres. Desde la situación concreta en que vive el personaje que la evoca, elige unas u otras características, pero siempre en su colmo, de modo que satisfagan los anhelos humanos.

<sup>79</sup> Cit. por DELUMEAU, J., *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*, Bernard Grasset, Paris 2003, c. 5, p. 120.

<sup>80</sup> *LG*, VI, 569, estrofa 24 del *Canto de Caliope*.

<sup>81</sup> *RD*, II, 344.

<sup>82</sup> *IF*, 400-401.

Si habla un cautivo, para él la Edad de Oro es, ante todo, libertad. "¡Oh santa edad, por nuestro mal pasada, / a quien nuestros antiguos le pusieron / el dulce nombre de la edad dorada! / ¡Cuán seguros y libres discurrieron / la redondez del suelo los que en ella / la caduca, mortal vida vivieron! / No sonaba en los aires la querrela / del mísero cautivo, cuando alzaba / la voz a maldecir su dura estrella. / Entonces libertad dulce reinaba / y el nombre odioso de la servidumbre / en ningunos oídos resonaba. / Pero después que sin razón, sin lumbre, / ciegos de la avaricia, los mortales, / cargados de terrena pesadumbre, / descubrieron los rubios minerales / del oro que en la tierra se escondía, / ocasión principal de nuestros males, / éste que menos oro poseía, / envidioso de áquel que, con más maña, / más riquezas en uno recogía, / sembró la cruda y la mortal cizaña / del robo, de la fraude y del engaño, / del cambio injusto y trato con maraña. / Mas con ninguno hizo mayor daño / que con la hambrienta, despiadada guerra, / que al natural destruye y al extraño. / Ésta consume, abrasa, echa por tierra, / los reinos, los imperios populosos, / y la paz hermosísima destierra, / y sus fieros ministros, codiciosos / más del rubio metal que de otra cosa, / turban nuestros contentos y reposos, / y, en la sangrienta guerra peligrosa, / pudiendo con el filo de la espada / acabar nuestra vida temerosa, / la guardan de prisiones rodeada, / por ver si prometemos por librala / nuestra pobre riqueza mal lograda. / Y así, puede el que es pobre y que se halla / puesto entre esta canalla al daño cierto / su libertad a Dios encomendalla, / o contarse, viviendo, ya por muerto, / como el que en rota nave y mar airado / se halla solo, sin saber dó hay puerto. / Y no tengo por menos desdichado / al que tiene con qué y el modo ignora / cómo llegar al punto deseado, / porque esta gente, do bondad no mora, / no dio jamás palabra que cumplierse, / como falsa, sin ley, sin fe y traidora. / Guardará por su Dios al interese, / y do éste no interviene, no se espere / que por sola virtud bondad hiciese"<sup>83</sup>.

Los hombres descubrieron el oro oculto en la tierra. La avaricia y la envidia de los que menos tenían desataron sobre la tierra el fraude, los cambios injustos y las guerras, y con las guerras los vencidos quedaron sometidos como cautivos, y los vencedores sólo por dinero les devuelven la vida y la libertad. Casaldüero ve en este largo parlamento una contraposición entre la Edad de Oro y la actualidad española, oro y guerras, y los sentimientos del propio Cervantes al ver comprometida la modesta posición económica de su familia por su cautiverio y el de su hermano<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> TA, II, 128-129.

<sup>84</sup> Cf. CASALDUERO, J., *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Gredos, Madrid 1966, pp. 238-239.

El zagal Clemente, pobre, pero bueno, pide justicia para que su esposa, que tiene cubierta la cara con un velo y es hija del alcalde repita el sí públicamente, que antes le dio en matrimonio clandestino, "a hurto de su padre" rico. Si el alcalde está dispuesto a hacerla, veremos de nuevo los años dorados. "Los siglos que renombre de dorados / les dio la antigüedad con justo intento, / ya se ven en los nuestros, pues que vemos / en ellos de justicia los extremos"<sup>85</sup>.

Don Quijote y Sancho se encuentran con unos cabreros y éstos les ofrecen una buena comida. Después de haber comido la carne, tienden sobre pieles de oveja una gran cantidad de bellotas dulces. Don Quijote toma un puñado en la mano, las bellotas aparecen con frecuencia en las descripciones renacentistas de la Edad de Oro, y se despacha a su gusto en una arenga por todo lo alto<sup>86</sup>. Se aureola el pasado, pero a la vez se introducen temas actuales. Entonces había comunidad de bienes, tema de raigambre estoica. La tierra daba todo lo necesario. Todo era paz, armonía y concordia. Las zagalas, "en trenza y en cabello", con la cabeza descubierta como doncellas y jóvenes que eran, andaban libremente por los campos, reducido el vestido a lo imprescindible<sup>87</sup>. Ahora, en cambio, las cortesanas ociosas van vestidas de púrpura y seda. Antes, la belleza natural, sin afeites; ahora, el lujo se ha desbordado. Entonces el amor se expresaba con sencillez, sin rodeos; ahora, todo es artificioso. Tema de la sencillez y llaneza del estilo, tan frecuente en Cervantes<sup>88</sup>. La justicia estaba entonces en su punto; ahora, la ley del encaje: tema social muy presente en él. Retorna el tema de la honestidad de las doncellas. "Su perdición nacía de su gusto y propia voluntad; ahora "no está segura ninguna", aunque se encierren tras rejas y candados, porque hasta allí llega "la amorosa pestilencia". Cervantes está en contra de la guarda de las mujeres. Son ellas las que tienen que guardarse y ejercer su libertad. La pastora Marcela asoma ya en el horizonte. Para corregir el ahora se estableció la Orden de Caballería, a la que pertenece don Quijote, que está dispuesto a restaurar el entonces.

<sup>85</sup> *PU*, I, 504.

<sup>86</sup> Cf. *QM*, I, 11, 133-135. Léanse las notas a este pasaje. Las referencias al Nuevo Testamento, a los Evangelios y a I Corintios son frecuentes. Expresan la voluntad de relacionar esta "rústica cena" al modelo de la última Cena de Jesucristo. Cf. BLASCO, J., *Don Quijote de la Mancha*, edic. cit., volumen complementario, lecturas del "Quijote", I, 11, pp. 41-43.

<sup>87</sup> *QM*, I, 9, 117: "Andaban [...] con toda su virginidad a cuestras, de monte en monte y de valle en valle". Anticipa el episodio de Marcela.

<sup>88</sup> *QM*, I, prólogo, 19: "dando a entender vuestros conceptos sin intricarlos y escurecerlos". *QM*, II, 26, 927: "Llaneza, muchacho, no te encumbres, que toda afectación es mala".

Pero aquí está también la realidad de los cabreros, inhóspita, arisca, pronta a hacer añicos el mundo idealizado y terso de la Arcadia y la luz sin mácula de los siglos dorados. La vida se encarga de echar por tierra toda construcción utópica, como echa abajo una y otra vez el mesianismo de don Quijote, siempre por él afirmado y siempre destruido por la dura realidad. Cervantes pincha el mito y lo desinfla. Es la técnica cervantina de encarar los temas desde distintos ángulos. Los cabreros han estado suspensos, como quien ve visiones. Este es el escenario: unos cabreros, un dornajo, pieles de ovejas, tasajo de cabra, dos odres, medio queso duro y muchas bellotas. "Toda esta larga arenga (que se pudiera muy bien excusar) [...]. Y antojósele hacer aquel inútil razonamiento a los cabreros, que, sin respondelle palabra, emboados y suspensos, le estuvieron escuchando"<sup>89</sup>. Pero el capítulo está perfectamente estructurado entre discurso y realidad, entre literatura y vida, y prepara los capítulos siguientes.

Cervantes utiliza la Edad de Oro en diversos contextos y en cada ocasión actualiza alguna de las muchas virtualidades en ella latentes. "Yo nací por querer del cielo en esta nuestra edad de hierro para resucitar en ella la de oro, o la dorada, como suele llamarse"<sup>90</sup>. Don Quijote proyecta sus utopías caballerescas, acordes con la Edad de Oro, sobre el tiempo presente y pretende instaurarla de nuevo en la tierra. Esto no podría hacerlo si hablase del Paraíso. "Pero no es merecedora la depravada edad nuestra de gozar tanto bien como el que gozaron las edades donde los andantes caballeros tomaron a su cargo la defensa de los reinos [...]. Mas agora ya triunfa la pereza de la diligencia, la ociosidad del trabajo, el vicio de la virtud, la arrogancia de la valentía y la teórica de la práctica de las armas, que sólo vivieron y resplandecieron en las edades del oro y en los andantes caballeros"<sup>91</sup>. La condenación de los tiempos presentes y la inversión de los valores morales es uno de los temas que con más frecuencia se repiten<sup>92</sup>. Los predicadores de todos los tiempos lo han utilizado como uno de los recursos más fáciles y que más complacen al auditorio, al oír por enésima vez la maldad de los que no están en el sermón.

Don Quijote alude a su mesianismo recordando un texto en que Jesucristo pregunta a sus discípulos quién dice la gente que es él. "Dime, Sancho amigo, qué es lo que dicen de mí por ese lugar. ¿En qué opinión me tiene el vulgo, en qué los hidalgos y en qué los caballeros? ¿Qué dicen de mi valentía,

<sup>89</sup> *QM*, I, 11, 135.

<sup>90</sup> *QM*, I, 20, 227.

<sup>91</sup> *QM*, II, 1, 690-691.

<sup>92</sup> Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., "La actitud espiritual del *Lazarillo de Tormes*", en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Alfaguara, Madrid-Barcelona, 1968, pp. 82-87.

qué de mis hazañas y qué de mi cortesía? ¿Qué se platica del asunto que he tomado de resucitar y volver al mundo la ya olvidada orden caballeresca? Finalmente, quiero, Sancho, me digas lo que acerca desto ha llegado a tus oídos, y esto me has de decir sin añadir al bien ni quitar al mal cosa alguna [...]. Si a los oídos de los príncipes llegase la verdad desnuda, sin los vestidos de la lisonja, otras edades serían tenidas por más de hierro que la nuestra, que entiendo que de las que ahora se usan es la dorada"<sup>93</sup>.

### 2.8. *El pecado original*

Cervantes, de acuerdo con el cristianismo, atribuye los males que hay en la tierra al pecado original y a los pecados que cometen los hombres. También aquí disiento de la interpretación de Américo Castro: "El autor admitirá, por espíritu de Contrarreforma, la doctrina del pecado original, lo que está en contradicción con la hipótesis de la perfección natural de todos los humanos que, como veremos, exigen el tema de la Edad de Oro y sus afines. Y cuando Cervantes sonría melancólico ante la imposibilidad de la perfección natural, no irá guiado por motivos teológicos"<sup>94</sup>. Castro parte de "la naturaleza como principio divino e inmanente" en Cervantes, pero ya hemos visto que la naturaleza ha sido creada por Dios, "mayordoma de Dios". De inmanencia nada de nada. Los textos ya citados prueban claramente su cristianismo. Los que siguen lo corroborarán con otros muchos que se pudieran citar.

"Vuelvo a decir lo que otra vez he dicho: que el hacer y decir mal lo heredamos de nuestros primeros padres y lo mamamos en la leche. Vese claro en que apenas ha sacado el niño el brazo de las fajas, cuando levanta la mano con muestras de querer vengarse de quien, a su parecer, le ofende; y casi la primera palabra articulada que habla es llamar puta a su ama o a su madre"<sup>95</sup>. "No me maravillo, Berganza; que como el hacer mal viene de natural cosecha, fácilmente se aprende el hacerle"<sup>96</sup>. Pero, a la vez, Cervantes elogia la bondad y la caridad, que vienen también "de natural cosecha". En esta misma obra se nos dice: "No sé qué tiene la virtud, que, con alcanzárseme a mí tan poco o nada de ella, luego recibí gusto de ver el amor con que aquellos benditos padres enseñaban a aquellos niños"<sup>97</sup>. Prescindo de la ironía que rezuma el texto

<sup>93</sup> *QM*, II, 2, 700. El sentido de la última frase es ininteligible. Cf. *Mc* 8, 27-30; *Mt* 16, 13-20; *Lc* 9, 18-21.

<sup>94</sup> CASTRO, A., *El pensamiento de Cervantes*, edic. cit., c. 4, p. 167.

<sup>95</sup> *CP*, 562.

<sup>96</sup> *CP*, 546.

<sup>97</sup> *CP*, 563.

sobre "aquellos benditos padres". "El ánimo, que de suyo no es bueno"<sup>98</sup>. Pero unas páginas más adelante dice el mismo autor: "La naturaleza nuestra, buena ella de suyo e inclinada a lo que es mejor"<sup>99</sup>.

Depende del ángulo de visión que se adopte. La naturaleza fue creada buena por Dios, pero la ponzoña del pecado original la dañó y envenenó, aunque no sustancialmente como sostenían Lutero y Calvino. "La naturaleza, madre diligente y proveedora de todo lo que toca al bien de lo que produce", guía los animales, las plantas y "hasta las cosas más viles" eficazmente a sus fines. ¿Cómo ha podido crear "a la más principal de todas tan inclinada al pecado"? En ella hay "alguna enfermedad y daño encubierto" y no está tan "pura como salió de las manos del que la hizo, sino dañada y corrompida"<sup>100</sup>.

Don Quijote entra en Barcelona la mañana de san Juan rodeado de caballeros, una mañana espléndida, el mar alegre, el aire puro, al son de chirrimías y atabales. Pero "el malo [*el diablo*] que todo lo malo ordena, y los muchachos que son más malos que el malo, dos dellos traviosos y atrevidos se entraron por toda la gente y, alzando el uno de la cola del rucio y el otro la de Rocinante, les pusieron y encajaron sendos manojos de aliagas"<sup>101</sup>. No son mejores los que siguen al Licenciado Vidriera: "Los muchachos, que son la más traviesa generación del mundo, a despecho de sus ruegos y voces, le comenzaron a tirar trapos, y aun piedras por ver si era de vidrio. [...] ¿Qué me queréis, muchachos, porfiados como moscas, sucios como chinches, atrevidos como pulgas? ¿Soy yo, por ventura, el monte Testacho de Roma, para que me tiréis tantos tiestos y tejas?"<sup>102</sup>.

Viene bien aquí un texto de fray Luis de Granada: "Vemos en la edad tierna de los muchachos, antes que puedan pecar, las semillas de estos males, (porque entonces comienza a descubrirse la envidia, la insidia, el odio, la rabia, el deseo de venganza y otras semejantes pasiones, las cuales no vienen por pecados propios porque aún no los tienen.); por lo cual habemos de confesar que pues todos los hombres nacen con estas malas inclinaciones, y no por pecados propios actuales, que algún pecado hubo en algún hombre que fue principio de toda la generación humana, el cual por su culpa quedó sen-

<sup>98</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 1, *Monte*, p. 255.

<sup>99</sup> ÍD., *ib.*, l. 1, *Padre del siglo futuro*, p. 275.

<sup>100</sup> ÍD., *ib.*, l. II, *Dedicatoria*, pp. 311-312. Fray Luis habla de la naturaleza, "madre diligente y proveedora de todo lo que toca al bien de lo que produce", que encamina todas las cosas hacia sus fines. ¿Se podría hablar de la "naturaleza divina e immanente"? Evidentemente no. En las cosas que hace está Dios. De Cervantes hay que decir lo mismo.

<sup>101</sup> *QM*, II, 61, 1236.

<sup>102</sup> *LV*, 278-279. El monte *Testacho* se había formado por la acumulación de cacharros -tiestos-, tejas y ladrillos.



tenciado a esta pena, y cual él quedó, tales nos engendró a todos"<sup>103</sup>. Muchos siglos antes lo había dicho san Agustín: "¿Quién me recordará el pecado de mi infancia, ya que nadie está limpio de pecado en tu presencia, ni aun el niño de un día? ¿Quién me lo recordará? ¿Acaso algún chiquirritín en quien veo lo que no recuerdo en mí? ¿Y en qué pecaba yo entonces? ¿Acaso en desear con ansias y lloros el pecho? [...] Luego ya entonces hacía cosas dignas de reprehensión [...]. ¿Tal vez era entonces bueno pedir llorando lo que, de dármele, hubiera sido nocivo? ¿Indignarse agriamente con las personas libres que no se me sometían y aun con los propios padres? ¿Esforzarse con toda el alma por golpear a otros muchos que, más prudentes, no accedían a mis caprichos ni obedecían mis mandatos, que hubiera sido perjudicial obedecer? Así pues, la debilidad de los miembros infantiles es inocente, no su ánimo. Vi y experimenté yo a un niño envidioso. Aún no hablaba y ya miraba, pálido, a su hermano de leche con torva mirada"<sup>104</sup>. La consecuencia es clara. Si la naturaleza humana está tan corrompida en sus mismos orígenes, antes que haya podido ser maleada por los usos, es que lleva dentro el veneno de algún pecado gravísimo cometido por el primer hombre y heredado por todos a través del sexo. Y así se ha seguido repitiendo siglos y siglos.

Se recuerda la maldición bíblica. "En verdad que comemos el pan en el sudor de nuestros rostros, que es una de las maldiciones que echó Dios a nuestros primeros padres"<sup>105</sup>. De los comediantes se dice: "En el sudor de su cara ganan su pan, con inllevable trabajo"<sup>106</sup>. Y se describe el pecado original con las consecuencias sabidas de todos. "Luego que el atrevido primer padre nuestro pasó el divino mandamiento, y de señor quedó hecho siervo, y de libre, esclavo, luego conoció la miseria en que había caído y la pobreza en que estaba; y así tomó en el momento las hojas de los árboles que le cubriesen, y sudó y trabajó rompiendo la tierra para sustentarse y vivir con la menos incomodidad que pudiese; y tras esto, obedeciendo mejor a su Dios en ello que en otra cosa, procuró tener hijos y perpetuar y dilatar en ellos la generación humana. Y así como por su inobediencia entró la muerte en él y por él en todos sus descendientes, así heredamos juntamente todos sus afectos y pasiones, como heredamos su misma naturaleza"<sup>107</sup>. El hombre quedó aherrojado con "la cadena del hierro antiguo", condenado a "muerte" espiritual y biológica, en "mortal discordia" con Dios, vestido de "luto" por "la gran culpa pri-

<sup>103</sup> Fray LUIS DE GRANADA, *Símbolo de la fe*. Cit. por A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, edic. cit., c. 4, p. 177, n. 85.

<sup>104</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 7, 11.

<sup>105</sup> *QM*, II, 13, 792. Cf. Gn 3, 19.

<sup>106</sup> *LV*, 292.

<sup>107</sup> *LG*, IV, 437.

mera"; pero a la vez se habla "de la culpa dichosa de Adán"<sup>108</sup>, expresión que explicaré al hablar de la Redención.

Adán era señor de sus pasiones y de toda la creación, era libre. Al desobedecer a Dios rompiendo la jerarquía, era justo que todo se rebelara contra él, y, en primer lugar, sus deseos; pero también toda la naturaleza y las criaturas que hay en ella. De señor se convirtió en esclavo, encadenado al pecado. Su dignidad quedó convertida en miseria. Los autores hablarán de la dignidad del hombre creado por Dios y de la dignidad del cristiano por la gracia, pero a la vez de su miseria por el pecado. La naturaleza creada por Dios sigue siendo buena y digna, pero la naturaleza actual está contaminada, es despreciable. Dignidad y miseria del hombre. Sólo a partir de la Ilustración se hablará de la dignidad humana por el mero hecho de ser hombre. Al heredar la naturaleza de Adán, heredamos con ella sus inclinaciones al mal, la concupiscencia, la esclavitud y la muerte. "Este desconcierto e inclinación para el mal que los hombres generalmente tenemos, él solo por sí, bien considerado, nos puede traer en conocimiento de la corrupción antigua de nuestra naturaleza. En la cual naturaleza, habiendo sido hecho el hombre por Dios enteramente señor de sí mismo, y del todo cabal y perfecto, en pena de que él por su grado [voluntad] sacó su ánima de la obediencia de Dios, los apetitos del cuerpo y sus sentidos se salieron del servicio de la razón, y, rebelando contra ella, la sujetaron, oscureciendo su luz y enflaqueciendo su libertad, y encendiéndola en el deseo de sus bienes de ellos, y engendrando en ella apetito de lo que le es ajeno y la daña, esto es, del desconcierto y pecado"<sup>109</sup>.

Por el pecado de Adán entró la muerte en el mundo y en todos sus descendientes<sup>110</sup>. Pero la muerte es un hecho biológico, un proceso natural, programado en las células, no un castigo. La teoría que se impuso sobre el pecado original fue la de san Agustín, pero antes había habido otras no tan trágicas, como la de san Teófilo de Antioquía y la de san Ireneo a finales del siglo II. El pecado original no aparece en los evangelios, ni figura en el Símbolo de

<sup>108</sup> PS, III, 5, 480-482.

<sup>109</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., I, 2, *dedicatoria*, p 313. La oposición *siervo / señor* y otras similares para indicar las relaciones entre las facultades inferiores y la razón, que otras veces servían para señalar las relaciones entre las ciencias y la filosofía o entre ésta y la teología según la fórmula medieval *philosophia ancilla theologiae*, se encuentra ya en Cicerón. Aparece en varias obras de Filón de Alejandría y en los *Comentarios a los salmos* 145, 5, de san Agustín, pasando después a las literaturas románicas, en las que es muy conocida. Cf. LIDA DE MALKIEL, M. R., "Una copla de Jorge Manrique y la tradición de Filón en la literatura española", en *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*, José Porrúa Turanzas, Madrid s. a., pp. 145-178.

<sup>110</sup> Cf. Gn 2, 17; 3, 19; Rm 5, 12-21; 1 Cor 15, 21-22.

los Apóstoles, ni en el de Nicea. Es también extraño a la tradición judía, a pesar del salmo 51, 7.

Pero el mal existe y existe en las tres dimensiones del hombre, individual, social e histórica<sup>111</sup>. Existe también la dimensión cósmica. Como bien vio Lamarck, hay una conexión inextricable entre los organismos y su biosfera. El universo es un infinito tejido de interrelaciones, en el que todo está conectado con todo. Hay en el cerebro del hombre zonas oscuras de rencor y odio, de venganza y violencia, pero hay también en él zonas luminosas de generosidad y tolerancia; inclinación al mal y al bien. El hombre es un ser en devenir, se está haciendo siempre dentro de sus limitaciones. Existe la maldad, la voluntad de poder, que no respeta a nadie; el ansia de riqueza, la concupiscencia, que todo lo arrasa. Esos pecados terminan enquistándose en la sociedad, creando leyes y estructuras injustas, nuevas esclavitudes, y todo ello se transmite históricamente. "El pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión es afirmar que el hombre no puede empezar su existencia en un punto cero, en un *status integritatis*, sin relación alguna con la historia. Nadie se halla en un estadio inicial sin relación alguna en el que uno pueda realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades"<sup>112</sup>. Por dicha, existe también la bondad, estructuras justas y leyes humanas en favor de las personas, y esto afecta también a las cuatro dimensiones humanas. Vivimos inmersos en un mundo en el que se entrelazan el amor y el odio, la gracia y el pecado, la redención y la esclavitud. Y somos permeables a todo ello en el proceso de socialización. Jean Delumeau ha propuesto cambiar la expresión "pecado original", "doctrina de la que hay que desembarazarse totalmente" porque identificó a Adán, nombre colectivo, con el primer hombre, por la frase que utiliza el evangelista Juan, "pecado del mundo", que Jesús vino a "quitar" (Jn 1, 29)<sup>113</sup>.

Ante el mal se pueden adoptar muchos puntos de vista. Es la hora de analizar detenidamente las causas reales, siempre muy complejas, para buscar sus remedios y seguir escalando hacia la cumbre del bien. La mirada de Cervantes es comprensiva. No hay hombre tan malo que no tenga en él un rayo de bondad. En el desvalimiento del hombre, él, amante de la vida, sabe ver el

<sup>111</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid 2006.

<sup>112</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979<sup>4</sup>, c. 8, p. 214.

<sup>113</sup> DELUMEAU, J., *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*, edic. cit., c. 5, pp. 97-126. La cita está en las pp. 118-119.

lado favorable, la brasa no extinta de la bondad, lo que se resuelve en una aceptación amorosa de la condición humana.

### 2.9. Dios, centro del hombre

En la cima de la escala de los seres está Dios, al que orientan sus deseos las criaturas todas como a su centro. La amada es también el centro de los deseos del amante. Me interesan únicamente los textos que se refieren a Dios. "Llamo centro un punto indivisible a quien todas las líneas de su circunferencia van a parar"<sup>114</sup>. "Ha de estar siempre nuestra alma en continuo movimiento"<sup>115</sup>. "Viendo el hacedor y criador nuestro que es propia naturaleza del ánima nuestra estar continuo en perpetuo movimiento y deseo, por no poder ella parar sino en Dios, como en su propio centro"<sup>116</sup>, le puso de centinela la razón para que refrene sus deseos. "El amor honesto mira a las cosas del Cielo, eternas y divinas [...]. El amor honesto sólo en Dios para y sosiega"<sup>117</sup>. "Nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto"<sup>118</sup>. "Como están nuestras almas siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas, no es maravilla que nuestros pensamientos se muden, que éste se tome, aquél se deje, uno se prosiga y otro se olvide, y el que más cerca anduviere de su sosiego, ese será el mejor, cuando no se mezcle con error de entendimiento"<sup>119</sup>. "Nuestras almas, como tú bien sabes y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro"<sup>120</sup>.

Se ha dicho que en estos textos Cervantes está recordando la famosa frase de san Agustín en las *Confesiones*: "Nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Tí"<sup>121</sup>. Casi al final dice esta otra: "También nosotros después de nuestras obras, muy buenas porque Tú nos las

<sup>114</sup> PS, III, 11, 542-543.

<sup>115</sup> PU, III, 532.

<sup>116</sup> LG, IV, 440.

<sup>117</sup> LG, IV, 436-437.

<sup>118</sup> PS, II, 3, 293. El editor, en la n. 4, dice que Auristela recuerda, adaptándolas a un amor "mundano", "las conocidísimas palabras de san Agustín sobre la inquietud fundamental del alma, mientras no repose en su centro, Dios" (*Confesiones* 1, 1). Cf. n. 238 del anterior artículo.

<sup>119</sup> PS, III, 1, 429. El editor afirma en nota a este pasaje que "este concepto -y hasta la forma- de la frase es *directamente* agustiniano".

<sup>120</sup> PS, IV, 10, 690.

<sup>121</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 1, 1, 1.

has dado, descansaremos en Ti el sábado de la vida eterna"<sup>122</sup>. Aquí no se habla para nada del movimiento continuo de las almas. "Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos levanta hacia allí [...]. El cuerpo por su peso tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino a su lugar. El fuego tiende hacia arriba, la piedra hacia abajo: los dos son movidos por su peso, tienden a su lugar. El aceite derramado bajo el agua se coloca sobre ella; el agua derramada sobre el aceite se sumerge bajo ella: los dos son movidos por su peso, buscan su lugar. Las cosas fuera de su orden están inquietas; se las ordena y descansan. Mi peso es mi amor; dondequiera soy llevado, es él quien me lleva"<sup>123</sup>. Los textos de san Agustín se sitúan claramente en el contexto cultural de su época, herencia de los griegos: lugar natural, peso-amor, centro, inquietud, reposo... Pero los ha transformado totalmente. Ha convertido la mecánica sublunar en antropología, en experiencia personalísima suya e intransferible. Los ha hecho vida de su vida y les ha dado un significado preciso con una intensidad y una orientación hacia Dios única, exclusivamente suya. Este peso-amor no tiene ya nada que ver con el peso-amor inercial de los cuerpos celestes. "La intuición de san Agustín no está muy lejos de la idea de vector: el amor es el peso que nos *lleva* a uno u otro lugar, en una u otra dirección"<sup>124</sup>.

Naveguemos aguas arriba hasta Platón y Aristóteles. Que las almas están en continuo movimiento y que son fuente y principio de todo lo demás que se mueve está en Platón<sup>125</sup>. Dios, según Aristóteles, no ama, no puede amar, porque sería depender de lo corruptible. En cambio, sí puede ser amado. Dios, motor inmóvil, atrae hacia sí al *primum mobile* "en cuanto amado"<sup>126</sup> y éste arrastra consigo las demás esferas celestes (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas, el cielo cristalino o de las aguas. Estas esferas tenían vida e incluso inteligencia.). "Veré los movimientos celestiales, / así el arrebatado, / como los naturales"<sup>127</sup>. Dante, en el último verso de la *Divina comedia*, dice: "el amor mueve el Sol y las otras estrellas", es decir, todas las esferas son atraídas por el *primum mobile*, que es atraído

<sup>122</sup> ÍD., *Confesiones* 13, 36, 51.

<sup>123</sup> ÍD., *Confesiones* 13, 9, 10.

<sup>124</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, edic. cit., c. 23, p. 204.

<sup>125</sup> PLATÓN, *Fedro o de la belleza* 245 c.

<sup>126</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072 b: "La causa final mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas se mueven al ser movidas". Cf. VEGA, José, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Estudio Agustiniانو, Valladolid 1987, c. 27, pp. 533-539.

<sup>127</sup> LEÓN, fray Luis de, *Poesías completas*, edic. cit., X, vv. 52-54. El editor explica este pasaje: el movimiento arrebatado es el de cada esfera arrastrada por el décimo cielo, el *primum mobile*; el natural es el propio de cada esfera.

por Dios en cuanto que le ama. Hay un orden y dentro de ese orden cada cosa tiene su lugar "natural", su centro, y tiende hacia él: "El orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar"<sup>128</sup>. Esa tendencia se llama peso, afinidad, inclinación, instinto, simpatía, amor...<sup>129</sup> Todas las cosas, incluidos los hombres, aman *naturalmente* a Dios (éstos le pueden amar también sobrenaturalmente). Los escolásticos heredaron esta doctrina sin distinción de escuelas. Las almas están en continuo movimiento. Todo está en movimiento menos Dios. De aquí la *vía del movimiento* para demostrar su existencia. Todo lo imperfecto se mueve hacia lo perfecto. Dios, que es la perfección absoluta, no puede moverse. Es el centro de todas las criaturas y en él descansan y se aquietan.

Si cotejamos los textos de Cervantes con los de san Agustín y los de la escolástica, me parece evidente que sigue a ésta y no a aquél. No es que Cervantes fuera filósofo y teólogo, pero todas estas ideas corrían por los libros espirituales y profanos y se oían en los sermones. "El corazón y la inquietud agustinianas, experiencias personales, han sido sustituidos por el alma y el movimiento, términos de la metafísica escolástica"<sup>130</sup>.

## 2. 10. *El hombre al servicio de Dios*

La vida del hombre se concebía como servicio, no como entrega a los demás, que es la visión cristiana<sup>131</sup>, sino como *sumisión* de los de abajo a los de arriba, "a los mayores en edad, dignidad y gobierno", que decía el catecismo de Astete. La cadena del ser existía también en las clases sociales. Entrar

<sup>128</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* 19, 13, 1.

<sup>129</sup> Sobre las distintas clases de movimientos, sobre el peso y el lugar natural, sobre la mecánica sublunar en la antigüedad, cf. SAMBURSKY, S., *El mundo físico a finales de la antigüedad*, Alianza, Madrid 1990, pp. 76-110.

<sup>130</sup> MORÓN ARROYO, C., *Nuevas meditaciones del "Quijote"*, Gredos, Madrid 1976, c. 3, p. 113.

<sup>131</sup> Tiene razón ORTEGA Y GASSET, J.: un ministro socialista, "tan denodada y ruidosamente ateo", pronunció un discurso en Oviedo, donde afirmó que "la legión socialista, ésta nuestra, cada día en mayor cohesión por ese nuevo espíritu religioso, casi ya tan fuerte como el cristianismo, que se llama solidaridad obrera [...]. Me tracé el designio de servir de por vida a todos los desvalidos [...]". Comenta Ortega: "Quiera o no el ministro socialista, eso es esencial al cristianismo —es cristianismo en hueco—. Si no hubiera habido cristianismo, no se le habría ocurrido a este hombre dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de esto. [No ocuparse en esto o aquello], sino descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo [...]. Ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre [...]. Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la

a servir en una clase superior era pasar de un eslabón a otro más elevado; participar, de alguna manera, de su honra y gloria. Servir a los nobles, servir a los grandes, servir al rey, servir a la amada, servir a Dios, servir a Dios y al rey... Servir era una de las palabras más usadas en todos los textos. Para servir a Dios y a las buenas gentes, para servir a Dios y a vuesa merced... se repetía en el lenguaje coloquial. Se sirve a Dios o se sirve al mundo en el lenguaje de los ascetas. Servir a alguien era dejarse gobernar por él, obedecerle y honrarle. Las inclinaciones de cabeza y el humilde doblar el espinazo de los súbditos eran muy estimados. "Quien comienza a amar debe también comenzar a obedecer y a conformarse totalmente con la voluntad de la persona a quien ama, y con ella gobernar la suya, y hacer que sus deseos sean como esclavos, y que su misma alma sea como sierva, y que no piense jamás sino en transformarse, si posible fuese, en la cosa amada, y esto ha de tener por su mayor y más perfecta bienaventuranza; porque así lo hacen los que verdaderamente aman"<sup>132</sup>. En este contexto escribe san Ignacio: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor"<sup>133</sup>. El hombre ha sido creado "para servir a Dios en esta vida y después gozarle en la eterna", repetían los catecismos.

El hombre se veía a sí mismo a través de los ojos de los demás, especialmente de aquél a quien servía. La imagen que tenía de sí mismo era inseparable de la que le ofrecían los demás. Lo que los demás pensaban de él lo interiorizaba y esa era su identidad. La honra no era algo propio de la persona, era lo que los demás pensaban de ella. "Ningún hombre es honrado por sí mismo, / que del otro recibe la honra un hombre. / Ser virtuoso un hombre y tener méritos, / no es ser honrado... De donde es cierto, / que la honra está en otro y no en él mismo", dice Lope de Vega en *Los comendadores de Córdoba*<sup>134</sup>. Era el grupo el que prevalecía sobre el individuo.

Pero por diversos caminos iba surgiendo el individuo. Cada uno es hijo de sus obras, repite Cervantes. "Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtu-

---

vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior –todo lo contrario que aguante de un externo destino [estoicismo]–, sino que lo es, queramos o no. Díganme ustedes qué otra cosa significa la frase tan repetida en el Nuevo Testamento y como casi todo el Nuevo Testamento tan paradójica: *El que pierde su vida es el que la gana*. Es decir, da tu vida, enajénala, entrégala; entonces es verdaderamente tuya, la has asegurado, ganado, salvado" (*En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Espasa-Calpe, Madrid 1965, lección XII, pp. 222-224).

<sup>132</sup> CASTIGLIONE, B. de, *El cortesano*, edic. cit., l. 3, c. 6, p. 283.

<sup>133</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA, "Ejercicios", en *Obras completas*, edic. cit., principio y fundamento, n° 23, p. 161.

<sup>134</sup> Cit. por CASTRO, A., "Honra y limpieza de sangre", en *De la edad conflictiva*, Taurus, Madrid 1961, p. 73.

des adoban la sangre, y que en más se ha de estimar y tener un humilde virtuoso que un vicioso levantado"<sup>135</sup>. La nobleza, y no hay que entenderlo metafóricamente, se transmitía por la sangre, en términos fisiológicos, pero "la verdadera nobleza consiste en la virtud"<sup>136</sup>. "Cada cual se fabrica su destino; / no tiene allí fortuna alguna parte"<sup>137</sup>. Cada uno es hijo de sus acciones, no de su linaje. La ciencia había demostrado que no hay diferencias de sangre entre los individuos de los distintos estamentos. "Sábetete, Sancho, que no es un hombre más que otro, si no hace más que otro"<sup>138</sup>

"Con gran dificultad, el día de hoy, halla un hombre de bien señor a quien servir. Muy diferentes son los señores de la tierra del Señor del cielo; aquéllos, para recibir un criado, primero le espulgan el linaje [...]; pero para entrar a servir a Dios, el más pobre es más rico; el más humilde, de mejor linaje; y con sólo que se disponga con limpieza de corazón a querer servirle, luego le manda poner en el libro de sus gajes [el *Libro del registro de los vivos* (Ap, 20, 12)], señalándoselos tan aventajados, que, de muchos y de grandes, apenas pueden caber en su deseo"<sup>139</sup>. "Espulgar el linaje" o "deslindarlo"<sup>140</sup>, como se decía también, era averiguar cuidadosamente sobre su familia, sobre su honra y estamento social. Se alude a los problemas en relación con la hidalguía y la compra de títulos<sup>141</sup>. En ese "espulgar el linaje" entraba también la *limpieza de sangre*<sup>142</sup>. Limpieza de corazón frente a limpieza de sangre, que dividía a los cristianos en viejos (puros de sangre, limpios) y nuevos o conversos (manchados con sangre judía o mora). En consonancia con los textos sobre los atributos divinos, se trata de un servicio muy peculiar. No hay aquí normas señoriales, honores y boato. Cuanto más pobre y humilde, mejor. Dios es el Padre de una gran familia, del que están muy lejos los señores de la tierra con sus invenciones y comportamientos.

<sup>135</sup> *QM*, II, 32, 980.

<sup>136</sup> *QM*, I, 36, 469. La verdadera nobleza es la virtud. Se repite en muchos autores del Siglo de Oro y en la polémica sobre la limpieza de sangre. La expresión se remonta a Juvenal, cristianizada por san Ambrosio, san Agustín... Léase la nota a este pasaje.

<sup>137</sup> *CN*, I, 149.

<sup>138</sup> *QM*, I, 18, 214. Cf. MARAVALL, J. A., *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Pico Sacro, Santiago de Compostela 1976, c. 3, pp. 86-90.

<sup>139</sup> *CP*, 557-558. "No quiero que parezcamos predicadores", dice Cipión antes de este párrafo, y al terminarlo añade Berganza: "Todo eso es predicar, Cipión amigo. -Así me lo parece a mí, y así callo". Es una alusión crítica a la estructura del *Guzmán de Alfarache*, en el que se mezcla "lo humano con lo divino", como se dice en el prólogo de la primera parte del *Quijote*.

<sup>140</sup> *QM*, II, 49, 1117.

<sup>141</sup> *QM*, I, 25, 312.

<sup>142</sup> *QM*, I, 51, 631.



Cervantes habla en varios textos sobre los cristianos viejos y sobre los conversos. Un brevísimo apunte sobre la limpieza de sangre. En 1449, los gobernantes de Toledo dieron una sentencia-estatuto en que se negaba a los conversos judíos el acceso a cualquier oficio y beneficio. El primer Colegio Universitario que estableció el Estatuto de Limpieza de Sangre fue el de san Bartolomé de Salamanca (1414), los *bartolomicos*. Los labradores, orgullosos de su sangre limpia frente a las otras clases, vieron que se les abría un camino seguro para ocupar altos puestos en la administración del Estado y en la Iglesia. Se lanzaron a la conquista de la riqueza, la honra y el poder. "Yo soy de limpio linaje", exclama Pedro Crespo, alcalde de Zalamea, y a su hijo le dice: "Eres de limpio linaje, / más que el sol, / pero villano. / Lo uno y lo otro te digo; / aquello, porque no humilles / tanto tu orgullo y tu brfo, / que dejes, desconfiado, / de aspirar con cuerdo arbitrio / a ser más"<sup>143</sup>. Otro labrador, Peribáñez, alcalde de Ocaña, le dice al rey: "Yo soy un hombre, / aunque de villana casta, / limpio de sangre, y jamás / de hebrea o mora manchada"<sup>144</sup>. Fueron muchos los villanos que llegaron a ser obispos, oidores, inquisidores, virreyes y muchísimos los que ocuparon puestos en la burocracia. *Bartolomico* fue Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo, que en 1546 impuso el Estatuto de Limpieza de Sangre. Cabildos, órdenes militares, órdenes religiosas y otras muchas instituciones establecieron sus propios Estatutos. Los Estatutos se convirtieron en instrumento de luchas sociales. Varios inquisidores, el mismo Felipe II, el Duque de Lerma, el Conde-Duque de Olivares intentaron mitigarlos, pero nunca se atrevieron a legislar contra ellos. Los *bartolomicos* habían inundado España y controlaban las enmarañadas redes del poder. La inhabilitación y la deshonor perduraron contra la nobleza y la burguesía. Los colegios se convirtieron en coto cerrado de los cristianos viejos y se descuidaron los requisitos intelectuales<sup>145</sup>. Si a esto se añade el proceso inquisitorial

<sup>143</sup> CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El alcalde de Zalamea*, edición de Ángel Valbuena-Briones, Cátedra, Madrid 2003<sup>19</sup>, v. 490 y vv. 1581-1588.

<sup>144</sup> LOPE DE VEGA, F., *Peribáñez y el Comendador de Ocaña - La dama boba*, edición de Alonso Zamora Vicente, Espasa-Calpe, Madrid 1969<sup>2</sup>, vv. 3032-3035.

<sup>145</sup> CASTRO, A., "Cervantes y el *Quijote* a nueva luz", en *Cervantes y los casticismos españoles*, edic. cit., 17-143; SICROFF, A., *Los Estatutos de limpieza de sangre (controversias entre los siglos XVI y XVII)*, Taurus, Madrid 1985; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los judeoconversos en España y América*, Istmo, Madrid 1971; RÁBADE OBRADÓ, M. del Pilar, "Unir y separar: Algunos efectos socio-religiosos de la acción inquisitorial durante el reinado de Isabel I", en *Arbor*, 178 (2004), pp. 67- 86; NETANYAHU, B., *Los marranos españoles*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2000<sup>2</sup>; PÉREZ FERREIRO, E., *El tratado de Uceda contra los Estatutos de Limpieza de Sangre*, Aben Ezra, Madrid 2000. Hay que tener muy presentes las observaciones agudas y certeras que ASENSIO, E., hizo a Castro y a Sicroff sobre los conversos en *La España imaginada de Américo Castro*, edic. cit., pp. 49-183.

contra los hebraístas de Salamanca sobre los nuevos métodos exegéticos, no es de extrañar que la Universidad se despeñara por la barranca abajo de la decadencia.

Dentro de esta oposición limpieza de corazón / limpieza de sangre, se movía también fray Luis de León. Entre las cualidades de los súbditos de Cristo "casi todas ellas se reducen a esta, que es ser generosos y nobles todos y de un mismo linaje [...]. Ningún vasallo es vil en linaje ni afrentado por condición, ni menos bien nacido el uno que el otro [...]. No tener vasallos viles y afrentados". Pero a continuación dice de los reyes que se creen señores "cuando hallan mejor orden, no sólo para afrentar a los suyos, sino también para que vaya cundiendo por muchas generaciones su afrenta y que nunca se acabe, [*siendo cabeza*] de un cuerpo disforme y vil, [...] pastores de un ganado roñoso [...]. Dañan a su propia honra cuando buscan invenciones para manchar la de los que son gobernados por ellos [...]. No es posible que se anude con paz el reino cuyas partes están opuestas entre sí y tan diferenciadas, unas con mucha honra y otras con señalada afrenta [...]. El reino adonde muchas órdenes y suertes de hombres y muchas casas particulares están como sentidas y heridas, y adonde la diferencia, que por estas causas pone la fortuna y las leyes, no permite que se mezclen y se concierten bien unas con otras, está sujeto a enfermar y a venir a las armas con cualquiera razón que se ofrece. Que la propia lástima e injuria de cada uno, encerrada en su pecho y que vive en él, los despierta y los hace velar siempre a la ocasión y a la venganza"<sup>146</sup>. Este exaltado alegato contra los Estatutos y el espulgo de linajes puede deberse a su conciencia de converso. Pero si nos concentramos en su *raça*, falsearíamos su pensamiento. Ningún contenido cultural se puede explicar por la sangre o casta.

"Siervos de Cristo" se llama a los cristianos y "siervo de Dios" se llama a un sacerdote<sup>147</sup>. "Obedciendo mejor a su Dios en ello que en otra cosa"<sup>148</sup>, Adán procuró tener hijos y perpetuar la generación humana. Al P. Cruz le han elegido superior: "Acepte y calle que así lo quiere Dios"<sup>149</sup>. Cumpliendo la palabra que había dado a Dorotea, "cumplirá con Dios"<sup>150</sup>, se le recuerda a don Fernando. De la entrada en religión se dice: "En ella asiste lo más / de cuanto a Dios satisface"<sup>151</sup>. "Si esto trae mi esposa [*hermosura, honestidad y*

<sup>146</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 2, *Rey de Dios*, pp. 374-377. Cf. BATAILLON, M., *Erasmus y España*, edic. cit., c. 14, pp. 767-768, n 77.

<sup>147</sup> *TA*, I, 118 y 119.

<sup>148</sup> *LG*, IV, 437.

<sup>149</sup> *RD*, III, 361.

<sup>150</sup> *QM*, I, 36, 472.

<sup>151</sup> *P*, 6, 45.

*buenas costumbres*], yo serviré a Dios con gusto"<sup>152</sup>. A la condesa Constanza se le muere el esposo en los brazos y quiere hacer voto de ser monja, pero se le advierte: "Sedlo y no le hagáis; que las obras de servir a Dios no han de ser precipitadas, ni que parezcan que las mueven accidentes, y éste de la muerte de vuestro esposo quizá os hará prometer lo que después o no podréis o no querréis cumplir"<sup>153</sup>. Al llegar a Lisboa –estamos ya en tierras católicas, "tierra de promisión"–, dice Antonio: "Ahora sabrás, bárbara mía, del modo que se ha de servir a Dios"<sup>154</sup>. Luscinda pide a un transeúnte que lleve una carta urgente a Cardenio "y en ello haréis un gran servicio a Nuestro Señor"<sup>155</sup>. Lotario le recuerda a su amigo Anselmo que "las cosas dificultosas se intentan por Dios" [*santidad*], "por respeto del mundo" [*riquezas*] y "por Dios y por el mundo juntamente" [*guerra*]<sup>156</sup>. Carrizales piensa volver a su tierra, "dar en ella su hacienda a tributo" [*comprar tierras o censos*], "dando a Dios lo que podía, pues había dado al mundo más de lo que debía"<sup>157</sup>. Dar a Dios de su hacienda es dar a la Iglesia mandas y limosnas. Con ellas se buscaba la salvación a través de las oraciones, especialmente de los religiosos. Así se construyeron muchos monasterios y capillas. Las guerras de religión son un gran servicio a Dios. Las mujeres de Orán piden que se revoque la orden de enviarlas a España, junto con los viejos y los niños, ante un combate próximo, "que en ello harás a Dios servicio grande", "porque piensan / por Dios y por su ley y por su patria / morir sirviendo a Dios"<sup>158</sup>. El cautivo sigue "el ejercicio de las armas, sirviendo en él a Dios y a mi rey"<sup>159</sup>. "No hay otra cosa en la tierra más honrada ni de más provecho que servir a Dios, primeramente, y luego a su rey y señor natural, especialmente en el ejercicio de las armas"<sup>160</sup>. Don Quijote ve unos molinos de viento, que toma por "desaforados gigantes", y se dispone a entrar en guerra con ellos, "que ésta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente [*estirpe*] de sobre la faz de la tierra"<sup>161</sup>. Los gigantes aparecen siempre como enemigos de los hombres en la Biblia, en la mitología, en los libros de caballerías o en el folclore. Luchar contra ellos es

<sup>152</sup> *FS*, 319.

<sup>153</sup> *PS*, III, 9, 523.

<sup>154</sup> *PS*, III, 1, 432.

<sup>155</sup> *QM*, I, 27, 338.

<sup>156</sup> *QM*, I, 33, 419.

<sup>157</sup> *CE*, 330. No creo que aquí se aluda al pasaje de "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22, 21 par), como anota el editor. Esto era frecuente en el Siglo de Oro: primero se sirve al mundo y al final se hace uno muy devoto y se da a la Iglesia dineros para que rece por su ánima.

<sup>158</sup> *GE*, I, 191.

<sup>159</sup> *QM*, I, 39, 495.

<sup>160</sup> *QM*, II, 24, 910.

<sup>161</sup> *QM*, I, 8, 103.

guerra justa, y en ella era lícito quedarse con el botín. Caballero y escudero, "Sancho el bueno", sirven a Dios en su misión: "Dios, que es proveedor de todas las cosas, no nos ha de faltar, y más andando tan en su servicio como andamos"<sup>162</sup>. El canónigo aconseja a don Quijote dedicarse a otras lecturas "y todo esto, para honra de Dios, provecho suyo y fama de la Mancha"<sup>163</sup>. Sancho pide que se vaya Pedro Recio. "Si no, tomaré esta silla donde estoy sentado y se la estrellaré en la cabeza; que yo me descargaré con decir que hice servicio a Dios en matar a un mal médico, verdugo de la república"<sup>164</sup>. Si la virtud es servicio de Dios, el pecado es deservicio. "Cuando te convidaren a hacer ofensas que redunden en deservicio de Dios, no tienes para qué armar el arco, ni decir injuriosas palabras"<sup>165</sup>.

### 3. JESUCRISTO

#### 3.1. *Los misterios de la vida de Cristo*

En el resumen que los penitenciaros hacen de la fe, Cristo ocupa el lugar central en importancia y extensión. El amor de Cristo a los hombres es la razón de la encarnación. Cervantes recuerda los *trabajos*, los sufrimientos de Cristo según las consideraciones usuales en la época. "Los trabajos de Jesús" es el título de la obra de fray Tomé de Jesús, agustino portugués, prisionero con otros muchos en la batalla de Alcazarquivir, donde perdió la vida el rey don Sebastián de Portugal. Cervantes no se olvida de Cristo triunfante y glorioso sobre el que la muerte ya no tiene dominio.

"Jesucristo, Dios y hombre verdadero"<sup>166</sup>. La Virgen es "la esposa / que al sacro Verbo limpia carne distes"<sup>167</sup>. "Ya en las empíreas sacrosantas salas / el paraninfo alígero se apresta / o casi mueve las doradas alas / para venir con la embajada honesta: / que el olor de virtud que de ti exhalas, / Virgen bendita, sirve de recuesta / y apremio a que se vea en ti muy presto / del gran poder de Dios echado el resto"<sup>168</sup>. Tomás Rodaja visita el santuario de Nuestra Señora de Loreto: "Vio el mismo aposento y estancia donde se relató la más alta embajada y de más importancia que vieron, y no entendieron, todos los cie-

<sup>162</sup> *QM*, I, 18, 215.

<sup>163</sup> *QM*, I, 49, 617.

<sup>164</sup> *QM*, II, 47, 1100.

<sup>165</sup> *PS*, II, 11, 354.

<sup>166</sup> *PS*, I, 10, 204.

<sup>167</sup> *PS*, III, 5, 481.

<sup>168</sup> *PS*, III, 5, 482-483.

<sup>169</sup> *RD*, II, 354.

los, y todos los ángeles y todos los moradores de las moradas sempiternas". "A Cristo crucificado / os doy por fiador también; / dóyosle niño en Belén, / perdido y después hallado"<sup>169</sup>. "Discurrieron por el misterio sagrado y amoroso de la Encarnación [...]. Contaron cómo convino que la segunda persona de las tres, que es la del Hijo, se hiciese hombre [...]. Mostráronle la muerte de Cristo, los trabajos de su vida, desde que se mostró en el pesebre hasta que se puso en la cruz [...]. Mostráronle asimismo a Jesucristo, Dios vivo, sentado a la diestra del Padre [...]. Aseguráronle infaliblemente la venida deste Señor a juzgar el mundo sobre las nubes del cielo"<sup>170</sup>.

### 3.2. Jesucristo Maestro, Legislador y Pastor

El título de Maestro es uno de los fundamentales de Jesucristo. La paz "es el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida. Y, así, las primeras buenas nuevas que tuvo el mundo y tuvieron los hombres fueron las que dieron los ángeles la noche que fue nuestro día, cuando cantaron en los aires: *Gloria sea en las alturas, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad*; y a la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favoritos [*favorecidos*] fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijiesen: *Paz sea en esta casa*; y otras muchas veces les dijo: *Mi paz os doy, mi paz os dejo; paz sea con vosotros*, bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano, joya que sin ella en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno. Esta paz es el verdadero fin de la guerra"<sup>171</sup>. Cervantes ama la paz, pero no es erasmista. La batalla de Lepanto, donde perdió el uso de la mano izquierda, fue "la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros"<sup>172</sup>. En varios textos llama a la guerra contra el turco, aunque se siente decepcionado por la política de Felipe II. Los ideales por los que él luchó en Lepanto ya no significaban nada. *El trato de Argel* y *El cerco de Numancia* son una exaltación de la guerra. Escribió otra

<sup>170</sup> *PS*, IV, 5, 657-658. Dejo fuera todos los textos referentes a las fiestas litúrgicas de Jesucristo. Sobre este símbolo, cf. VEGA, J., "La fe en Cervantes", en *Religión y Cultura*, 52 (2006), pp. 36-44.

<sup>171</sup> *QM*, I, 37, 485-486. Se recuerda a Aristóteles: "El fin de la guerra es la paz" (*Política*, IV, XV, 1334a15). y se traducen las palabras del Evangelio de San Lucas (2, 14), con las que comienza el *Gloria* de la misa. Sobre este tema de la guerra y de la paz, cf. MARAVALL, J. A., *Utopía y contrautopía en el Quijote*, edic. cit., c. 6, pp. 209-213.

<sup>172</sup> *NE*, prólogo, 17. *QM*, II, prólogo al lector, 673: "Si mi manquedad hubiera nacido en alguna taberna, sino en la más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes, ni esperan ver los venideros".

comedia perdida titulada *La batalla naval* (Lepanto). Cervantes "sostiene sobre la guerra la doctrina comúnmente aceptada por los teólogos en la Europa de su tiempo"<sup>173</sup>.

Cristo es "el mejor maestro de la tierra y del cielo". Habrá que acudir a su palabra, leer la Biblia, y no contentarse con las enseñanzas de los que prohíben leerla. Cervantes la conocía bien. Imitemos, pues, a san Pablo, "a quien sirvieron de escuelas los cielos y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo"<sup>174</sup>. Algo parecido se dice de santa Teresa, aunque referido a Dios: "Y siendo tu maestro, te levanta / al ciclo, que señala por tu escuela"<sup>175</sup>. Dice un morisco: "Ay, cuándo llegará el tiempo [...], donde se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está recogida y venerada la verdadera verdad de Cristo"<sup>176</sup>. Aquí Cervantes no juega limpio, al poner en boca de un morisco, lo hace también en el *Quijote*, la justificación de las razones por las que se los expulsó.

Cristo es también Legislador: "El tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos, y que amemos a los que nos aborrecen, mandamiento que aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios

<sup>173</sup> MORÓN, C., *Para entender el Quijote*, edic. cit., c. 10, p. 312. BLASCO, J., *Cervantes: un hombre que escribe*, edic. cit., c. 15, pp. 221-227, siguiendo a Barbara Simerka, niega que en *La Numancia* exista la ideología oficial, nacionalista y católica. Los españoles de 1580, también Felipe II, "visorrey de Dios en todo el suelo", eran los herederos de los numantinos según el texto de la "Profecía del Duero". Eran las víctimas. Pero las glorias militares, logradas a costa de muchas vidas humanas, eran las mismas que las de Cipión, el general de los romanos. Eran, a un mismo tiempo, verdugos. ¿No pensarían los lectores y los espectadores en casos similares a los de Numancia, que colocaban a Felipe II en el papel de Cipión? Cervantes estaría jugando, como siempre, a la ambigüedad. Se me hace muy difícil aceptar esta interpretación. No sé lo que pensaría Cervantes, pero sí sé que el sentimiento nacionalista, el orgullo nacional, no funciona así. Cualquier pueblo que es invadido condena a los invasores como criminales y exalta a los héroes que resisten y a las ciudades que se enfrentan hasta perecer abrasadas; pero si ese mismo pueblo se convierte en invasor hasta lograr un Imperio, a los que se ensalza es a los conquistadores y a las víctimas se las hunde aún más. Los españoles han estado siempre orgullosos de Numancia, de Viriato, hasta de Istolacio e Indortes, y, a la vez, orgullosos de los conquistadores de América y de los misioneros, a los que no hay nada que reprocharles: llevaron la fe católica y la cultura. Todavía funcionó así el último centenario del descubrimiento de América. Los conquistadores han sido siempre opresores y todos los Imperios se han forjado a sangre y fuego. Estamos aún muy lejos de considerar a las víctimas protagonistas de la historia y cambiar nuestra visión de la realidad.

<sup>174</sup> *QM*, II, 58, 1198. Interpretar este texto, como hace Castro, como protesta contra la limpieza de sangre es pasarse de rosca. Léase el comentario de MORREALE, M., a este capítulo en el volumen complementario, en el apartado *Lecturas del Quijote*, pp. 210-215.

<sup>175</sup> *P*, 25, 52.

<sup>176</sup> *PS*, III, 11, 547-548.

que del mundo y más de carne que de espíritu; porque Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que nunca mintió, ni pudo ni puede mentir, siendo legislador nuestro, dijo que su yugo era suave y su carga liviana, y, así, no nos había de mandar cosa que fuese imposible el cumplirla"<sup>177</sup>.

Antonio, católico español, instruye a su mujer Ricla, bárbara, en la fe cristiana. Ella hace un resumen de esa fe, una especie de símbolo, y entre otras cosas dice: el papa, sucesor de san Pedro, "su primer pastor después de Jesucristo, primero y universal pastor de su esposa, la Iglesia"<sup>178</sup>. Ricla espera "el día que ha de ser tan dichoso que nos saque desta prisión y nos lleve adonde, con libertad y certeza, y sin escrúpulo, scamos unos de los del rebaño de Cristo, en quien adoro en aquella cruz que allí veis"<sup>179</sup>. "A Ti, Pastor bendito, que buscaste / de las cien ovejuelas la perdida, / y, hallándome del lobo perseguida, / sobre tus hombros santos te la echaste; / a Ti me vuelvo en mi aflicción amarga, / y a Ti toca, Señor, el darme ayuda, / que soy cordera de tu aprisco ausente"<sup>180</sup>. "Moradores del cielo, [...] pedid al gran Pastor de los rebaños / del cielo y de la tierra que no deje"<sup>181</sup> que lleve Satanás el alma de doña Ana. Un padre cautivo de los moros habla a sus hijos pequeños, también cautivos, que "vienen vestidos a la turquesa de galanes": "¿Qué se hizo el traje / que mostraba en mil semejas / que érades de Cristo ovejas, / aunque de pobre linaje"<sup>182</sup>. Sus hijos no han podido evitar que los vistan de turcos, pero morirán mártires.

### 3.3. *Jesucristo Redentor*

Creación del primer hombre en el Paraíso, caída en el pecado original, castigo, redención por Jesucristo. Eran cuatro momentos importantes en la

---

<sup>177</sup> *QM*, II, 27, 939. "Hacer bien a los enemigos...". En *QM*, I, prólogo, 15, se cita la primera parte del versículo en latín. Cf. Mt 5, 44; Lc 6, 35. "Su yugo era suave...", cf. Mt 11, 30. "Más de carne que de espíritu". La contraposición entre carne y espíritu está en varios textos de san Pablo: Rom 8, 5-6.9; Gal 3,3; 5, 16-17; 6, 8. Léanse las notas a este pasaje. En la alocución pacifista del guerrero don Quijote se ha señalado la huella de Erasmo y el ideal ético del perdón. Cf. ARELLANO, I., en el volumen complementario, en el apartado *Lecturas del Quijote*, p. 157. Pero Cervantes está muy alejado del pacifismo erasmista y la idea del perdón no es exclusiva de Erasmo. Bataillon aproxima esta idea de "yugo suave" a la doctrina expuesta por Juan de Valdés en su *Diálogo de la doctrina cristiana*. Se podrían citar muchos autores espirituales, pero ¿influyeron realmente en Cervantes? Un lector de la Biblia como Cervantes no necesitaba intermediarios.

<sup>178</sup> *PS*, I, 6, 176. Cf. Jn 10, 1-16.

<sup>179</sup> *Ib.*, 178.

<sup>180</sup> *GS*, I, 377.

<sup>181</sup> *RD*, II, 354.

<sup>182</sup> *BA*, II, 294.

historia de la salvación. A ellos se atiene Cervantes. La Redención (muerte y resurrección de Jesucristo) es el artículo principal de la fe cristiana. "Y así fundado éste, está fundada toda la religión; porque lo que hace más dificultad al sentido del hombre es la cruz de Jesucristo, y entender el hombre que en ella y en el que se puso en aquel palo por nosotros consiste nuestra salvación, y que no hay otro remedio para salvarse los hombres que el remedio de la cruz [...]. Este es el artículo principal que hace al hombre en sustancia cristiano. Este es donde se prueba nuestra fe. Este es el toque suyo: poner la salud y el remedio en un hombre crucificado y justiciado por malo"<sup>183</sup>. Añade Carranza: "Estos dos misterios (muerte y resurrección) andan siempre juntos, y no uno sin otro; porque ambos juntos obraron nuestra redención y nuestra salud, y no uno sin otro. Si faltara uno, no fuera hecho nada"<sup>184</sup>.

Lucifer se queja: "Y no contento aquél que dio en un palo / la vida, que fue muerte de la muerte, / de verme despojado del regalo / de mi primera aventajada suerte"<sup>185</sup>. El diablo venció en el Paraíso e hizo esclavos a los hombres. En la cruz Cristo le derrotó, devolviéndoles la libertad. Esta teoría está presente en este otro texto: "Moradores del cielo, [...] pedid al gran Pastor de los rebaños / del cielo y de la tierra que no deje / que lleve Satanás esta ovejuela / que Él almagró con su preciosa sangre"<sup>186</sup>. No es difícil ver en estas palabras una alusión al episodio del ángel exterminador (Ex 12, 1-14), que pasa de largo ante las puertas teñidas con la sangre del cordero pascual. Las almas están teñidas con la sangre de Cristo, almagradas, señaladas como propiedad suya, sustraídas a Satanás, que ya no tiene ningún derecho sobre ellas.

Estamos ante la teoría de los *derechos del diablo*. Los gnósticos, entre ellos Marción, sostenían que el hombre estaba en poder del Demiurgo. Cristo, enviado por el Padre, le rescató pagando con el precio de su sangre. Esto entró en la teología y en la mentalidad popular, cambiando al demiurgo por el demonio. No hay más textos de Cervantes sobre los derechos del demonio y no es extraño que los dos estén en una obra claramente contrarreformista.

Cristo anuló y clavó en la cruz el quirógrafo que nos era contrario (Col 2, 14-15), dice Carranza. "Y quitando este derecho que tenía el diablo con nosotros, nos libró a nosotros de su poder, donde por nuestros pecados éramos prisioneros, y despojó estos príncipes tiranos de la presa que tenían hecha; y siendo vencedor de los potentados del infierno, triunfó de ellos pú-

<sup>183</sup> CARRANZA DE MIRANDA, B., *Comentario sobre el catecismo cristiano*, BAC, Madrid 1972, t. I, pp. 215-216.

<sup>184</sup> ÍD., *ib.*, t. I, p. 267.

<sup>185</sup> *RD*, III, 361. No cito los textos referentes a la devoción a la cruz y al Crucificado, que deben ir entre las muchas devociones que aparecen en sus obras.

<sup>186</sup> *RD*, II, 354.



blicamente en la cruz, *como lo suelen hacer los vencedores de los vencidos*. Y no queda cosa por donde los demonios nos puedan poner demandas delante la justicia divina"<sup>187</sup>. "Nos rescató de la tiranía del demonio"<sup>188</sup>. "No es difícil ver al diablo vencido cuando resucitó al que quitó la vida. Ver al diablo vencido cuando parecía vencedor, al morir Cristo, es un misterio mayor y más profundo de entender. Entonces la sangre del que no había cometido ningún pecado fue derramada para remisión de los nuestros, de modo que a los que el diablo con derecho esclavizaba como reos de pecado en su condición mortal, en justicia los tuvo que dejar libres por Cristo, a quien, inocente de todo pecado, condenó a muerte sin merecerlo. Vencido por la justicia y atado el fuerte con estas cadenas, arrebatándole sus vasos, que en su poder y en el de sus ángeles eran vasos de ira, los convirtió en vasos de misericordia"<sup>189</sup>.

Cristo nació para *salvarnos*, para perdonar nuestros pecados. "Pues nació para salvarme / Dios, y en cruz murió enclavado, / perdonará mi pecado"<sup>190</sup>. "A Ti me vuelvo, gran Señor, que alzaste / a costa de tu sangre y de tu vida / la mísera de Adán primer caída, / y adonde él nos perdió Tú nos cobraste"<sup>191</sup>. El cristiano no debe olvidar que ha sido comprado a precio de la sangre de Cristo. En los momentos difíciles de su vida debe encontrar en la cruz de Cristo su arrimo, palabra de tanto arraigo en el vocabulario de san Juan de la Cruz. "Aurelio, paso, / que no es de caballero lo que piensas, / sino de mal cristiano, descuidado / de lo que a Cristo y a su sangre debe"<sup>192</sup>. "Y ¿no sabes también que aquel arrimo / con que el cristiano se levanta al cielo / es la cruz y pasión de Jesucristo, / en cuya muerte nuestra vida vive?"<sup>193</sup>. "¿Alma tenéis los cristianos? / -Sí; y tan ricas y extremadas / cuanto por Dios rescata-das"<sup>194</sup>.

En el *Persiles* hay dos textos sobre la Redención, en los que Cristo da a Dios una *satisfacción infinita*. "Hoy comenzó a romperse la cadena / del hierro antiguo [...]. De nuestra muerte vida, / pues vos fuistes el medio conveniente / que redujo a pacífica concordia / de Dios y el hombre la mortal dis-

<sup>187</sup> CARRANZA DE MIRANDA, B., *Comentario sobre el catecismo cristiano*, edic. cit., t. I, p. 244.

<sup>188</sup> *Catecismo romano*, edición de Pedro Martín Hernández, BAC. Madrid 1956, I, IV, pp. 14, 128.

<sup>189</sup> SAN AGUSTÍN, *La Trinidad* 13, 15, 19.

<sup>190</sup> *RD*, II, 351.

<sup>191</sup> *GS*, II, 377.

<sup>192</sup> *TA*, III, 134.

<sup>193</sup> *TA*, IV, 140.

<sup>193</sup> *TA*, IV, 140.

<sup>194</sup> *TA*, I, 114.

cordia. / La justicia y la paz hoy se han juntado / en vos, Virgen santísima, y con gusto / el dulce beso de la paz se han dado, / arra y señal del venidero Augusto. / [...] De la borrasca antigua, la bonanza. / [...] Sois la Esposa / que al sacro Verbo limpia carne distes, / por quien de Adán la culpa fue dichosa; / sois el brazo de Dios que detuvistes / de Abrahán la cuchilla rigurosa, / y, para el sacrificio verdadero, / nos distes al mansísimo Cordero. / Creced, hermosa planta, y dad el fruto / presto en sazón, por quien el alma espera / cambiar en ropa rozagante el luto / que la gran culpa le vistió primera. / De aquel inmenso y general tributo / la paga conveniente y verdadera / en vos se ha de fraguar; creed, Señora, / que sois universal mediadora. / [...] Se vea en Ti muy presto / del gran poder de Dios echado el resto"<sup>195</sup>. "Dichosa del cielo puerta, / que levantó la caída / y resucitó la vida / de nuestra esperanza muerta"<sup>196</sup>, se ruega a la Virgen.

Se recuerdan las consecuencias del pecado original: esclavitud, discordia entre el hombre y Dios, sometidos a la tempestad, muerte, vestidos de luto, obligados como vasallos a pagar tributo al Dios soberano, pero incapaces de poder hacerlo. Todo esto lo remediará la Virgen dándonos a Jesucristo, que con su sacrificio pagará por nosotros, y nos hará libres rompiendo "la cadena del hierro antiguo", y nos devolverá "la concordia" con Dios y la paz y la justicia y la bonanza, y nos vestirá de "ropa rozagante". "Arra y señal" tienen aquí un mismo significado: es una reduplicación. Se compara a Jesucristo con Augusto, que trajo "la paz a todo el orbe", como dice la calenda de Navidad.

¿Cómo es posible llamar "dichosa" a la culpa de Adán? Fray Luis de León con algunos otros teólogos razona que todas las maravillas de la creación se hicieron para producir un *Fruto*, la Encarnación del Verbo<sup>197</sup>; pero no era ésta la teoría más común. Fue el pecado de Adán el que exigió que el Verbo se encarnara para dar a Dios una satisfacción infinita. "Si el hombre no hubiese perecido, el Hijo del hombre no habría venido"<sup>198</sup>. "Cómo las tres personas divinas miraban toda la planicia o redondcz de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en

<sup>195</sup> *PS*, III, 5, 480-482. Es asombrosa la cantidad de citas bíblicas en esta poesía a la Virgen. El editor señala bastantes, pero aún quedan algunas más. En la n. 31 de la p. 481, el editor sostiene que Cervantes, al citar a *Augusto*, tiene presente la *Égloga IV* de Virgilio, que los cristianos interpretaron como profecía del Mesías (Lactancio, san Agustín, Constantino...). Pero en esa *Égloga* no aparece Augusto. En ella se habla de un niño que va a nacer, quizá un hijo del cónsul Polión, al que va dedicada. Durante su vida surgirá una nueva Edad de Oro.

<sup>196</sup> *RD*, II, 352.

<sup>197</sup> Luis de LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 1, *Pimpollo*, pp. 179-182.

<sup>198</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermón* 174, 2.

la su eternidad, que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano"<sup>199</sup>. La culpa de Adán fue "feliz" porque por ella se encarnó el Hijo de Dios. "Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡Feliz la culpa que mereció tal y tan grande Redentor!", se canta en el pregón de la Vigilia Pascual.

Los penitenciaros "contaron cómo convino que la segunda persona de las tres, que es la del Hijo, se hiciese hombre, para que, como hombre, Dios pagase por el hombre y Dios pudiese pagar como Dios; cuya unión hipostática sólo podía ser bastante para dejar a Dios satisfecho de la culpa infinita cometida, que Dios infinitamente se había de satisfacer y el hombre, finito, por sí no podía, y Dios, en sí sólo, era incapaz de padecer; pero, juntos los dos, llegó el caudal a ser infinito, y así lo fue la paga"<sup>200</sup>.

Imitando a Cristo, el P. Cruz entrega sus méritos y se compromete a pagar por lo pecados de doña Ana: "Al alma de doña Ana de Treviño, / que está presente, doy de buena gana / todas las buenas obras que yo he hecho / en caridad y en gracia. / [...] Y, en contracambio, tomo sus pecados, / por enormes que sean, y me obligo / de dar la cuenta de ellos en el alto / y eterno tribunal de Dios eterno / y pagar los alcances [*cantidad que no puede pagar*] y las penas / que merecieron sus pecados todos"<sup>201</sup>. Doña Ana se arrepiente, se confiesa, recibe los sacramentos y muere, "dejando la cárcel de su cuerpo estrecha" y volando su alma "a las regiones refulgentes". "En esa misma feliz hora / se vio del padre Cruz cubierto el rostro / de lepra, adonde el asco mismo mora"<sup>202</sup>. Es lo que hasta fechas bien recientes se llamaba ofrecerse a Dios como víctima en holocausto.

<sup>199</sup> San IGNACIO DE LOYOLA, "Ejercicios espirituales", en *Obras completas*, edic. cit., n.º. 102, p. 181.

<sup>200</sup> *PS*, IV, 5, 657. Carlos Alberto Moreyra dice que "para ciertos socinianos Cristo es sólo un hombre a quien Dios creó y confirió sobrenatural poder y de quien se valió como medio para la creación del mundo. Cabría sospechar, con mucha lógica, que el pasaje que estudiamos pretende insinuar con disimulo este concepto" (cit. por el editor, *Apéndices*, XXXIII, p. 748, opinión que no comparte). Añade que la historia eclesiástica supone que el Concilio de Trento uniformó las creencias en el campo católico. "La historiografía secreta de Cervantes contradice este supuesto". Añade todavía más: muchos católicos seguían secretamente la justicia imputada luterana, convencidos de que el mismo papa la seguía. ¡Ahí es nada! Todo esto se afirma sin aducir una sola razón. ¿Cómo es posible concluir de la doctrina de Cervantes sobre Cristo que éste es sólo hombre? Es verdad que los que no estamos iniciados en "la historiografía secreta de Cervantes" no entendemos nada. Alguien nos tendría que iniciar. Cf. VEGA, J., "La fe en Cervantes", en *Religión Cultura*, 52 (2006), pp. 40-41.

<sup>201</sup> *RD*, II, 354.

<sup>202</sup> *RD*, III, 355.

Los derechos del demonio y la satisfacción infinita a Dios aparecen en este texto de fray Luis: "Con sólo permitir que el demonio pusiese a un hombre en la cruz y le diese allí muerte, trujo a felicísimo efecto todas las cosas que arriba dije juntas y enteras. Porque verdaderamente fue así, que sólo el morir Cristo en la cruz, adonde subió por su permisión, y por las manos del demonio y de sus ministros, por ser persona divina la que murió, y por ser la naturaleza humana en que murió inocente y de todo pecado libre, y santísima y perfectísima naturaleza, y por ser naturaleza de nuestro metal y linaje, y naturaleza dotada de virtud general y de fecundidad para engendrar nuevo ser y nacimiento en nosotros, y por estar nosotros en ella por esta causa como encerrados, así que aquella muerte, por todas aquestas razones y títulos, conforme a todo rigor de justicia, bastó por toda la muerte a que estaba el linaje humano obligado por justa sentencia de Dios, y satisfizo, cuanto es de su parte, por todo el pecado, y puso al hombre, no sólo en libertad del demonio, sino también en la inmortalidad y gloria y posesión de los bienes del Dios. Y porque puso el demonio las manos en el inocente, [...] perdió justísimamente el vasallaje que sobre los hombres por su culpa dellos tenía, y le fueron quitados como de entre las uñas mil queridos despojos, y él mereció quedar por esclavo sujeto de aquél que mató. [...] Y el que mala y engañosamente al sencillo y flaco hombre, prometiéndole bien, había hecho su esclavo, es agora pisado y hollado del hombre, que es ya su señor por el merecimiento de la muerte de Cristo"<sup>203</sup>.

Hay en estos textos mucho que comentar. La idea de la muerte de Cristo como "satisfacción" a Dios por nuestros pecados aparece en Tertuliano y después en san Ambrosio de Milán. Pero fue san Anselmo de Canterbury (siglo XI) el que elaboró detenidamente esta teoría, seguida después por los teólogos y predicada al pueblo cristiano. Parte de un principio jurídico que venía del derecho romano y del derecho germánico y que tenía plena vigencia en la sociedad estamental de la Edad Media: el honor está en el que honra, la injuria en el injuriado. Un inferior no puede honrar al que sea superior a él; en cambio, éste sí puede honrar a aquél. La ofensa será tanto más grave cuanto sea la calidad de la misma y el lugar que ocupe en la jerarquía social el ofendido. Las ofensas estaban tarifadas atendiendo a estos dos aspectos. La tarifa se llamaba *caloña* (calonia, calumnia)<sup>204</sup>. Don Quijote se gloria de ser

<sup>203</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. II, *Brazo de Dios*, pp. 346-347.

<sup>204</sup> Cf. LAPESA, R., *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*, edic. cit., s.v. *calonia*; VALDEAVELLANO, L. G. de, *Historia de las instituciones españolas (de los orígenes al final de la Edad Media)*, Revista de Occidente, Madrid 1968, *passim*, en especial pp. 440-441.

"hidalgo de devengar quinientos sueldos"<sup>205</sup>, de tener derecho en caso de una injuria a una compensación de "quinientos sueldos".

Adán con su pecado ofendió a Dios, que es infinito, infinitamente. Ningún hombre puede darle satisfacción. "Los que reciben son inferiores a los que dan, y así es Dios sobre todos, porque es dador sobre todos, y no pueden corresponder las dádivas del hombre a las de Dios con igualdad, por infinita distancia"<sup>206</sup>. De ahí la necesidad de la Encarnación, del *cur Deus homo*, de por qué Dios se hizo hombre. Siendo hombre, podía asumir los pecados de todos, y, siendo Dios, podía dar una satisfacción infinita. Las expresiones de san Anselmo son irritantes y furibundas. Dios impulsó, arrastró a su Hijo a la muerte como chivo expiatorio y se deleitó en su sangre. Es un ajuste de cuentas entre Dios y Dios<sup>207</sup>. Es un Dios celoso, justiciero, cruel y vengativo, que sólo tiene en cuenta su honor. Su amor, su bondad y su misericordia están totalmente ausentes. Esta es la teoría que se ha mantenido durante siglos. La siguieron los teólogos, triunfó en los autores espirituales, en los penitenciales y devocionarios y en los predicadores. ¡Cómo se entusiasmaban los grandes predicadores viendo a Dios descargar sus rayos y truenos sobre esta víctima tanto tiempo esperada! En el resistero del Viernes Santo, Dios abrevó su cólera en la sangre de su Hijo hasta quedar aplacado. ¿Aplacado? La cólera de Dios sigue descargando y descargando contra los pecadores hasta el día del juicio final, en que dará a cada uno su merecido. Todavía anda por ahí una canción en la que se suplica a Dios: "No estés eternamente enojado". ¡Qué horror! ¿Se dan cuenta de lo que están diciendo los que la cantan? Y si es así, ¿no se les revuelven las entrañas ante esta blasfemia? Es difícil encontrar insultos y calumnias más graves contra Dios y Jesucristo. Una vez más hay que agradecer a Cervantes su contención y sobriedad. No hay que olvidar que estamos en la época de la Contrarreforma, donde sobreabundaban los excesos, especialmente cuando se hablaba de la muerte de Cristo y de su sangre redentora, y, como consecuencia de ello, la exaltación del sufrimiento en la vida cristiana para asemejarse al dolor de Cristo y aumentar el caudal de méritos para el Cielo. ¡Culto al dolor por el dolor mismo!

Pero todo esto pertenece ya a un mundo teológicamente lejano. Desde el Concilio Vaticano II todo ha cambiado. "Uno tiene la impresión de que todo eso es pura ficción. Se da a escondidas, con la mano izquierda, lo que recibe solemnemente la mano derecha. [...] Con temor nos apartamos de una

<sup>205</sup> *QM*, I, 21, 254. Léase la nota a este pasaje.

<sup>206</sup> *QM*, II, 58, 1205.

<sup>207</sup> Las citas de san Anselmo en CASTILLO, J. M., *Víctimas del pecado*, edic. cit., c. 6, pp. 146-150.

justicia cuya oculta ira hace increíble el mensaje del amor. Esta concepción se ha difundido tanto cuanto falsa es. La Biblia no nos presenta la cruz como pieza del mecanismo del derecho violado; la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y que hace lo que es; expresión de una vida que es ser para los demás. La teología bíblica de la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas, pero no debemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy raramente ha reconocido todo su alcance<sup>208</sup>. En el Nuevo Testamento no es el hombre el que se acerca a Dios, sino Dios el que se acerca al hombre y le ofrece su amor. Dios no espera a que los pecadores expíen sus pecados. Es Él el que les sale al encuentro y los reconcilia (2 Cor 5, 19).

Las expresiones de la fe no están fijas para siempre en un cielo inmóvil, sino que se van creando según la sensibilidad y las mentalidades de las distintas épocas. Y unas pasan raudas, otras se mantienen siglos y siglos; pero llega un momento en que se vuelven toscas, incapaces de expresar las nuevas experiencias. Ha surgido otro mundo, y la fe tiene que buscar nuevas expresiones o dar nuevos significados a las palabras de siempre. El significado de la palabra "redención" hay que leerlo, a la luz de la historia, desde las distintas perspectivas en que escribieron los autores que reflexionaron sobre el encuentro entre Dios y el hombre. Jesucristo no murió, le mataron. ¿Por qué le crucificaron? ¿En qué subvirtió el orden social, religioso y político, para que las autoridades, tanto religiosas como civiles, le crucificaran? La cruz fue la expresión máxima de su amor incondicional y gratuito (Jn 15, 13). La palabra "redención" "significa hoy para nosotros el amor inagotable de Dios, que se inclina sobre nuestra miseria y mantiene contra viento y marea su alianza con nosotros"<sup>209</sup>, con la humanidad entera.

### 3.4. *La imitación de Jesucristo*

La imitación de Cristo se recuerda en ambientes de martirio. Los cristianos cautivos de los moros tienen que estar dispuestos a dar su vida por Cristo. Dice Hazén: "¿Eres cristiano? -Sí soy; / y en serlo tan firme estoy, / que deseo, como has visto, / deshacerme y ser con Cristo, / si fuese posible, hoy"<sup>210</sup>. Dice un niño,

<sup>208</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, edic. cit., c. 2, pp. 244-245.

<sup>209</sup> DELUMEAU, J., *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*, edic. cit., c. 5, p. 126.

<sup>210</sup> BA, I, 287. Cf. Flp 1, 23.

atado a una columna, a punto de ser mártir, a su padre: "¿No me quieren desatar, / para que pueda, siquiera, / como es costumbre expirar?". Le contesta el padre: "No; que de aquesa manera / más a Cristo has de imitar. / Si vas caminando al cielo, / no has de sentarte en el suelo; / más ligero vas así"<sup>211</sup>. "Atado está a una columna, / hecho retrato de Cristo, / de la cabeza a los pies / en su misma sangre tinto"<sup>212</sup>. Un mártir muere a fuego lento. "Si alguna vez hablaba, / en el aire resonaba / el cco o nombre de Cristo"<sup>213</sup>. Dice una madre a su hijo: "Hijo, no las amenazas, / no los gustos y regalos, / no los azotes y palos, / [...] te mueva a dejar a Cristo / por seguir al pucblo moro"<sup>214</sup>. Renegar es hacerse "de Cristo enemigo"<sup>215</sup>.

Se recuerda también la imitación de Cristo, vestirse de Jesucristo, en la vida religiosa. "Se despoja el hombre viejo / para vestirse del nuevo. / Cual prudente sierpe ha sido, / pues, con nuevo corazón, / en la piedra de Simón / se deja el viejo vestido"<sup>216</sup>. La serpiente y el águila se usaban con frecuencia como imágenes cuando se hablaba de despojarse del hombre viejo y vestirse del nuevo. "Como vemos que renueva / el águila real la vieja y parda / pluma, y con otra nueva / la detenida y tarda / pereza arroja, y con subido vuelo / rompe las nubes y se llega al cielo; / tal, famoso Padilla, / has sacudido tus humanas plumas [para llegar "con nuevo vuelo al alto asiento" del Cielo]. / Que pues es tu Parnaso / el monte del Calvario, y son tus fuentes / de Aganipe y Pegaso / las sagradas corrientes / de las benditas llagas del Cordero, / eterno nombre de tu nombre espero"<sup>217</sup>. No he encontrado ningún otro texto en Cervantes sobre las llagas de Jesucristo, pero en los siglos XVI y XVII había una gran devoción. Dicen unas almas del purgatorio en la muerte del P. Cristóbal de la Cruz: "Cuando en libertad vivía, / de nosotras se acordaba, / y el rosario nos rezaba / con devoción cada día; / y cuando en la religión / entró, como habemos visto, / muerto al diablo y vivo a Cristo, / aumentó la devoción"<sup>218</sup>. El rufián Lugo rezaba el rosario por las almas del purgatorio. Al hacerse dominico, aumentó su devoción por ellas. No se olviden las devociones que se practicaban en el patio de Monipodio, en especial por las ánimas benditas<sup>219</sup>. ¿Ironía contra la sociedad hipócrita española? Una religiosa dice: "Yo, señor mío,

<sup>211</sup> BA, III, 313-314.

<sup>212</sup> BA, III, 310.

<sup>213</sup> TA, I, 120.

<sup>214</sup> TA, II, 124.

<sup>215</sup> GE, II, 206 y 208. Sobre los mártires y los renegados, cf. VEGA, J., "La fe en Cervantes", en *Religión y Cultura*, 52 (2006), pp. 65-92.

<sup>216</sup> P, 6, 45. Alude al cambio de Simón en Pedro (Jn 1, 42; Mc 3, 16 par). La piedra de Simón es la piedra de la Iglesia (Mt 16, 18).

<sup>217</sup> P, 7, 46.

<sup>218</sup> RD, III, 362.

<sup>219</sup> Cf. RC, pp. 182-187 193-195.

soy casada y en ninguna manera, siendo mi esposo vivo, puedo casarme con otro. Yo no os dejo por ningún hombre de la tierra, sino por uno del cielo, que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero: él es mi esposo [...]. Habiéndole de escoger en el cielo, ¿quién como Dios? [...] No habrá muerte, promesa o amenaza que me aparte del crucificado esposo mío"<sup>220</sup>.

Dice un demonio: "Pon al conjuro pausa, / [...] porque un pecho cristiano, que se arrima / a Cristo, en poco estima hechicerías"<sup>221</sup>. Un diálogo entre amantes: "En fe de lo que en tí he visto, / del deseo que te doma, / de adorarte no resisto, no por prenda de Mahoma, / sino por prenda de Cristo"<sup>222</sup>. "No es bien que se descompongan / con moras labios cristianos. / Por mil señales has visto / cómo yo toda soy tuya, / no por ti, sino por Cristo"<sup>223</sup>. Finalmente, este otro en que se afirma que Cristo sabe sacar bien del mal: "Caso grave, / y entre turcos jamás visto, / andar por aquí tu Cristo, / Rustán / [...]. -El suele, Mamí, sacar / de mucho mal mucho bien"<sup>224</sup>.

#### 4. *Cervantes cristiano*

¿Se podrá seguir diciendo que Cervantes no era cristiano? ¿Que lo que a él le interesaba era la naturaleza inmanente, que nada tenía que ver con Dios, y la perfección natural de los hombres? He escrito sobre tres temas: Dios, el hombre y Jesucristo. También sobre la fe en otro estudio. La doctrina cristiana resplandece en todos ellos con numerosas citas bíblicas y con algunas de los Padres de la Iglesia. Hay otros muchos temas: la Providencia, los ángeles y los demonios, las postrimerías, la gracia, la moral, las tres leyes (natural, mosaica y evangélica), la razón y las pasiones, el gusto y lo justo, la libertad, la conciencia, las virtudes (cardinales y teologales), el pecado, los premios y los castigos, los sacramentos, la oración, las devociones, la Virgen, la Iglesia, la vida religiosa... Todos ellos están iluminados por el cristianismo. A veces, con razón, ironiza sobre algunas prácticas cristianas y sobre el clero, pero nunca ataca ni se pone al margen del cristianismo, que fluye a raudales por todos sus escritos. Cervantes no era filósofo ni teólogo, pero en sus obras hay filosofía y teología escolásticas.

JOSÉ VEGA

*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

<sup>220</sup> *PS*, I, 10, 204-205.

<sup>221</sup> *TA*, II, 130.

<sup>222</sup> *BA*, II, 299.

<sup>223</sup> *BA*, III, 315.

<sup>224</sup> *GS*, II, 382.





## La ideología popular y la reacción islámica

### Un ensayo sobre la cólera contra las caricaturas de Mahoma

En su famosa novela, *Il nome della rosa*, Umberto Eco había ya afirmado de nuevo el juicio popularmente aceptado desde la antigüedad en relación de la religión: a pesar de su poderosa dimensión social, la religión no sufre las burlas. Reírse de ella, equivaldría a invocar el juicio de muerte sobre uno mismo. Este había sido el destino del bibliotecario Malachia (Malaquías) quien, como muchos otros, aparece muerto al final de la novela<sup>1</sup>. Aún cuando se acepta sin crítica alguna este estado de cosas propio de la sociedad cristiana del medioevo, nadie parece dispuesto a ignorar las protestas musulmanas contra las caricaturas de Mahoma. Además se argumenta que aquí se trata de una cuestión *fundamental*: el derecho a la libre expresión. ¿Es una cuestión de derechos? ¿En qué se fundan estos derechos? ¿Hay derechos que no tienen ninguna restricción? ¿Por qué sólo ahora se reivindican estos derechos? De hecho, son numerosas las infracciones que, contra esos derechos, han tenido lugar en países islámicos y no-islámicos.

Obviamente para comprender la reacción islámica hay que sobrepasar el contexto religioso. El horizonte político-ideológico en que se encuentra el Islam hoy juega aquí un papel importante. Además, las caricaturas mismas representan una situación en la que Occidente se siente forzado a implicarse. Reducir la reacción a una simple cuestión de derechos equivaldría, pues, a confiar este complejo asunto a un legalismo sin sentido. Por eso, en este artículo

---

<sup>1</sup> Naturalmente la falta de seriedad y la desordenada curiosidad, junto con la propensión al humor, son los pecados de los muertos de la novela. Pero Eco destaca la importancia que se concedía al no-reír en el ámbito sagrado-religioso. Desde la perspectiva de Jorge de Burgos (guardián de este valor en la novela), todos estos buscaron los relatos/libros en los que la creación de Dios era objeto de risa, y así disminuían su significado: “*Attribuisce la creazione del mondo al riso divino*”. UMBERTO ECO, *Il nome della rosa* (Milano: Bompiani, 1980), p. 471 [*El nombre de la rosa* (Barcelona: Círculo de lectores, 1987), p. 424]; 467-482 para el argumento completo.

buscaremos explicar el fenómeno fundamentalista/reaccionario sirviéndonos del concepto de la ideología popular (*Völkische Ideologie*) que tuvo gran influencia en la Europa de los años treinta. Algunos aspectos de esta ideología nos facilitarán ver también el papel importante que tiene la religión hoy. Desconocerlo sería desalojar la religión de la sociedad (II). Como intentos de aniquilar la religión juzgan los musulmanes especialmente los discursos sobre democracia, derechos humanos, igualdad de género etc., promocionados por Occidente. Al parecer, aquí se trata de una cuestión *fundamentalmente* religiosa: si la religión es solamente una ética intersubjetiva o algo más. Es imprescindible responder a la pregunta: ¿en qué consiste la religiosidad? Aun cuando este ensayo no busca resolver esta problemática, parece necesario introducirla, pues todo grito en favor de los derechos, tácitamente desconoce esta dimensión central que, aparentemente, falta en las protestas (III). Pero, ¿carecen realmente las protestas de esta dimensión de religiosidad? ¿Son únicamente expresiones contra una tolerante intolerancia en nombre del estado abierto? O mejor, ¿son signos iniciales de la intolerancia totalitaria que el Islam entre otras religiones esconde? Para dar una respuesta contundente sería necesario examinarlas. La plataforma popular ofrecida por las múltiples y a veces violentas protestas puede servirnos entonces de punto de partida para investigar sobre el valor religioso. Desde esta perspectiva de los valores es posible descubrir los aspectos comunes que todo hombre comparte en la sociedad. No hay que olvidar que tanto las caricaturas como las protestas son síntomas sociales que la sociedad contemporánea produce en su afán por ser *pluralista* (I). Son, pues, gemidos de una forma de vida emergente, y eso es razón suficiente para que nos dirijamos con atención a ellos. Si no los tomamos en serio, corremos el riesgo de destruir la sana convivencia social.

*Una persona de fe puede tanto como mil de sólo intereses \**

## **I. Crónica de una violación**

Las doce caricaturas de Mahoma que provocaron las protestas recientes se publicaron el 30 de septiembre de 2005 en Dinamarca. El diario *Morgenavisen Jyllands-Posten* que encargó y publicó las imágenes tenía, según el editor cultural Flemming Rose, la intención no solamente de denunciar el ciego terrorismo ‘promovido’ por y en el nombre del Islam, sino también de abrir

---

\* JOHN STUART MILL, “One man with beliefs is equal to a thousand with only interests”.

un diálogo serio entre los creyentes moderados musulmanes y daneses. En el artículo que acompañó las caricaturas Rose expresó estas opiniones y en un comunicado posterior cuestionó también la postura de privilegio que reclaman los musulmanes en Occidente: “Algunos musulmanes rechazan la sociedad moderna y secular, exigen un *status* especial que tome en consideración sus sentimientos religiosos. Es una postura irreconciliable con la democracia secular y la libertad de expresión, donde uno debe aceptar que puede ser objeto de burla, mofa y ridículo”<sup>2</sup>. El contexto de este cuestionamiento es complejo pero fácil de describir, al menos por lo que concierne a los últimos cincuenta años. Comenzamos por lo más cercano y reciente.

### **I.1. Contra la complacencia con el mal**

Especialmente después del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del catastrófico atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid, y de los no del todo logrados ataques de 7 y 21 de julio de 2005 en Londres, Occidente teme con razón cualquier amenaza que venga en nombre del Islam<sup>3</sup>. El caso del Theo van Gogh (asesinado el 2 de Noviembre 2004) y del Salman Rushdie (condenado bajo fatua en 1989) –por mencionar solo algunos casos más conocidos– han demostrado que el integrismo islámico no rehúsa aniquilar a cualquier persona que le cuestiona, ridiculiza o que, a su parecer, se opone a su ideología. Desde esta perspectiva es fácil comprender porqué los editores del *Jyllands-Posten* vieron que existe una tácita complacencia con el integrismo islámico al menos como auto-censura, cuando nadie se atrevió a ilustrar un libro sobre Mahoma de la autora danesa de libros infantiles Kaare Bluitgen. La reticencia a pronunciarse contra el integrismo islámico o, mejor dicho, el temor a hacerlo se evidenció también con ocasión de la publicación del libro *Yo acuso* de la diputada holandesa Ayaan Iris Ali, de origen somalí: los traductores europeos del libro exigían que no figurasen sus nombres al lado del de la autora en la cubierta<sup>4</sup>. En otros casos semejantes los retiraron de exposiciones o cancelaron programas teatrales ya anunciados en

---

<sup>2</sup> PEDRO POZA MAUPAIN, “El cruzado danés” (*El mundo*, año 17, n. 536, “Crónica”, domingo 5, febrero, 2006) p. 7. Varios artículos relacionados con el tema se encuentran en el sitio web de *Jyllands-Posten*: [www.jp.dk/indland/](http://www.jp.dk/indland/) Este ensayo recoge también esta fuente entre otras.

<sup>3</sup> Entre los varios estudios que analiza la situación musulmana en Occidente, véase esp.: RON GEAVES, Theodore Gabriel, Ivonne Haddad & Jane Idleman Smit (eds.), *Islam & The West Post 9/11* (Hants, U.K.: 2004).

<sup>4</sup> En la edición española figura el nombre de la traductora en la página interior.

Londres, Gotemburgo y Amsterdam<sup>5</sup>. Optar por el silencio ante la encubierta invasión del derecho personal de expresión, argumentan Rose y compañía, sería favorecer y potenciar las manos del totalitarismo integrista. Por eso decidieron publicar las caricaturas de Mahoma.

Y como se esperaba, la publicación se encontró con la protesta de la comunidad musulmana danesa que exigía una disculpa al diario y organizó una manifestación en Copenhague el 14 de octubre de 2005. El asunto impulsó también a 11 embajadores de países islámicos a pedir la intervención del Estado danés contra *Jyllands-Posten*, que, sin embargo, quedó sin éxito dado que la publicación era completamente legal en Dinamarca. Observamos que las autoridades políticas desconocían o, al menos, rehusaban admitir en público que no se trataba de una cuestión legal sino de sentimientos religiosos, imagen, identidad y sobre todo de poder. Mientras el editor del diario defendió la publicación por razones éticas, culturales, etc., se lamentó de la ofensa no intencionada causada por ella y no pidió disculpas por la publicación<sup>6</sup>. Una delegación de musulmanes daneses (liderada por el imán Abu Laban, un inmigrante palestino<sup>7</sup>) buscó el apoyo de los hermanos en la fe contra las caricaturas ofensivas, incluso contra las no publicadas (pero que el periódico tenía en su posesión). La campaña musulmana de los meses de noviembre-diciembre del 2005 produjo varios resultados: La Liga Árabe criticó al primer ministro danés por su mala gestión del caso; la asociación internacional de eruditos musulmanes llamó al boicot comercial que comenzó el 29 enero en Arabia Saudí; y el editor del diario *Jyllands-Posten*, Carsten Juste, se sintió obligado a pedir disculpas por la publicación, visto que hay “vidas humanas en juego”<sup>8</sup>.

Aun cuando parecía que la disculpa había calmado la cólera, la violenta y politizada reacción contra las caricaturas sólo había comenzado. La protesta no faltó en los países mayoritariamente musulmanes y en otros con una

<sup>5</sup> Para más detalles sobre estas y similares acciones, véase: “La historia” en: [www.jp.dk/indland/](http://www.jp.dk/indland/); también: “Everyone is afraid to criticize Islam”, entrevista con Ayaan Iris Ali en: *Spiegel*, Feb. 6, 2006.

<sup>6</sup> “No publicar las caricaturas sería defraudar a los musulmanes moderados y a los que luchan contra la represión en el mundo islámico,” opinó el editor. Véase: “El editor y las 12 caricaturas” entrevista por John Hansen, publicado el 18 de diciembre de 2005, [www.jp.dk/indland](http://www.jp.dk/indland)

<sup>7</sup> Véanse: *ABC*, viernes 10/2/2006, p. 34; sábado 11/2/2006, p.36.

<sup>8</sup> La carta de disculpa del editor y la explicación sobre lo que le motivó se encuentran en el sitio web del diario ([www.jp.dk/indland/](http://www.jp.dk/indland/)) bajo los títulos: “Honorables conciudadanos del mundo musulmán”, publicado el 30 de enero de 2006; “El dilema del editor”, entrevista por Pierre Collignon, publicado el 5 de febrero de 2006; véanse también: “El periódico danés que publicó las sátiras se disculpa en seis idiomas”, *ABC*, viernes 10/2/2006, p. 35.

población significativa (como p. e. la India que, con sólo el 13.4 % de sus habitantes, constituye la segunda nación con más seguidores del Islam). Lo que sobresale en este hecho es la forma: violencia contra sedes diplomáticas, representaciones oficiales, boicoteo de productos daneses y occidentales, ataques contra cristianos, invitación pública a asesinar a los autores de las caricaturas, oferta de dinero para cometer actos violentos contra todo lo que apareciera asociado a las caricaturas, etc.<sup>9</sup> ¿Cómo se justifica una reacción tan desproporcionada contra unos dibujos? Además, ¿los protestantes han visto o han comprendido las caricaturas? Los editores del *Jyllands-Posten* reconocen hoy que nunca imaginaron que fuera posible una reacción tan violenta y global. ¿Fallaron en su juicio sobre el Islam? O ¿desconocieron la importancia que los fieles atribuyen a la figura de Mahoma? O ¿quizás fueron los musulmanes manipulados localmente por pura ideología política? ¿Hay alguna justificación para la violencia contra los inocentes, por ejemplo los cristianos nigerianos, que no son ni suscriptores ni lectores del implicado diario danés? ¿Se puede comprender la violencia organizada en nombre del Islam? Más adelante analizaremos las respuestas dadas especialmente por la prensa española. Por el momento, sería necesario ampliar el horizonte colocando la cólera contra las caricaturas en una dimensión global, pues, como ya hemos visto, sus efectos desbordaron las fronteras territoriales danesas.

## 1.2. Terroristas, verdugos y efectos colaterales

En su libro *Sacred Rage*, Robin Wright argumenta que, frente al extremismo islámico, Occidente cometió al menos dos errores: el primero, el comenzar a reaccionar sólo después que los occidentales fueron víctimas; el segundo, equiparar a los chiítas con los terroristas, aun cuando el fundamenta-

---

<sup>9</sup> Para hacerse una idea, bastaría echar un vistazo a los titulares en los diarios del mes de Febrero de 2006. No pasó un día sin que se refirieran a las caricaturas. He aquí algunos ejemplos tomados del periódico *ABC*: “La «Mahoma-krisen»”, (viernes 3, p. 39); “«Viernes de ira» y de guerra santa contra Europa en mezquitas de todo el mundo” (sábado 4, p. 38); “La quema de embajadas llega al Líbano en un peligroso efecto dominó” (lunes 6, p. 34); “Mueren cinco personas en otra jornada de cólera musulmana que llega a Irán y Afganistán”, (martes 7, p. 39); “El turco que mató al sacerdote italiano estaba «furioso por las caricaturas»”, (miércoles 8, p. 37), etc. En la página dedicada a la crisis de las caricaturas *El Norte de Castilla* (19 de Febrero 2006, p.37) informó: *Quince muertos y once iglesias cristianas quemadas en una protesta en Nigeria; Un ministro indio ofrece 11,5 millones de dólares por la cabeza de los dibujantes*. El mismo periódico con la fecha 16 de febrero del 2006 informa: “La violencia contra las viñetas en Pakistán causa otros tres muertos”, p.30.

lismo floreció igualmente entre los sunitas<sup>10</sup>. Pero, ¿cuál fue la causa de esta reacción extremista de los años 80 que continúa hasta hoy? La respuesta más adecuada sería ver en ello la re-emergencia o el renuevo de las más radicales y fundamentales aspiraciones del Islam, lanzadas especialmente por la revolución iraní al menos desde 1979.

Wright señala justamente que mientras la facción triunfante y poderosa del ayatolá Jomeini no descartó la conquista islámica de Occidente, aún por medio de mártires suicidas, la gente común se ilusionó con la prometida erradicación de la injusticia y la discriminación entre los musulmanes<sup>11</sup>. Sin duda el último aspecto se ubica perfectamente dentro del primer período del Islam: sus orígenes desde la Meca. Ese aspecto religioso, la dimensión de la justicia, no solamente legitima sino también unifica los movimientos islámicos tanto radicales como moderados, dando a la religión misma una nueva/renovada identidad. Desde esta perspectiva, se debería considerar la revolución iraní como una continuación de la revolución francesa y/o rusa; además se pretende que el Islam ofrece una tercera vía en contraste con la de Occidente (cristianismo) y del Oriente (hinduismo, confucianismo, etc.). En todo caso, es llamativa la *fundación* de la revolución en el *yihad* cuyo significado entre los militantes coincide más y más con la lucha armada para la independencia y/o el establecimiento del Dar-al-Islam (el universo islámico)<sup>12</sup>.

¿Cómo se llega a esta interpretación del Islam, donde por un lado dan gran valor al militarismo y por el otro se sienten víctimas? A manera de respuesta, Wright nos pone el ejemplo de Hamza, un chiíta libanés que en 1982 asaltó un avión que volaba de Trípoli a Beirut para forzar la liberación del imán Musa al Sadr, líder espiritual de los chiítas en Líbano y colega del ayatolá Jomeini, supuestamente encarcelado por el coronel Gaddafi de Libia. La transformación de Hamza –quien en otras condiciones hubiera seguido la carrera de ingeniero o médico formado en Occidente– en líder militar del grupo Amal<sup>13</sup>, está marcada por la guerra civil libanesa (1975-76); su militancia desde entonces ha sido en pro de la identidad chiíta característica de la revolución iraní. En ambas etapas, la *causa belli* se identificó como lucha contra la injusticia y defensa del Islam que podría abrazar a los Palestinos y a otros pueblos ‘oprimidos’. Aquí está la firme convicción que el *verdadero* Islam

<sup>10</sup> ROBIN WRIGHT, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam* (New York: Simon & Schuster, 2001), pp. 19-20.

<sup>11</sup> R. WRIGHT, *Sacred Rage*, pp. 26-45.

<sup>12</sup> Sobre este aspecto, véanse más adelante, II.2.2 & II.2.3. Para favorecer una lectura más ágil, las palabras árabes sólo llevan los signos diacríticos en las citas y para clarificación.

<sup>13</sup> *Afwaj al Muqawimal al Lunaniya*: batallón de resistencia libanesa.

promueve la igualdad entre los hombres, y el *verdadero* musulmán debe *esforzarse en cumplir la voluntad de Alá*<sup>14</sup>.

El tenor del análisis de Wright toma dos direcciones, una política y otra religiosa, y saca una conclusión clara: los musulmanes en general se sienten perdedores y conquistados especialmente desde el colonialismo europeo que les convertía en víctimas<sup>15</sup>; una salida a esta situación será la religión concebida en sentido radical. Indicios de un posible éxito islámico lo constituye la unidad creada durante la guerra contra Israel en 1973, la decisión unánime de emplear el tema económico, cuadruplicando por primera vez el precio del petróleo, y finalmente la revolución iraní que reivindica a los chiítas dentro del mismo mundo musulmán. El mensaje es: el Islam está comenzando a resarcirse globalmente, y este proceso consiste en hacerse sentir tanto política como religiosamente<sup>16</sup>. La conclusión es que en la actualidad tenemos que confrontarnos con un movimiento renovador islámico, no simplemente con un grupo ideológico o terrorista<sup>17</sup>. Imágenes de esta aspirada renovación manchada de cólera y sangre la encontramos en Líbano, Kuwait, Israel, etc. y en Nueva York desde el 11 de Septiembre.

A pesar de ello, no debemos ignorar la *auténtica* renovación dentro del Islam representada, por ejemplo, por el ayatolá Yusef Saanei en Irán. Según ella, la igualdad entre los hombres forma parte central del credo musulmán, y cualquier discriminación basada en género, etnia, etc. debe ser rechazada por el verdadero Islam. Por ello el *yihad* debe ser un *esfuerzo* por perfeccionarse a sí mismo, aplicable a todos los aspectos de la vida, incluido el social. Una tarea imprescindible que atañe a todo el Islam sería entonces la eliminación de desigualdades, pobreza, corrupción, injusticia, etc. Según esta perspectiva alternativa, los fundamentalistas han asaltado el Islam<sup>18</sup>. La renovación islamista, aún teniendo aspectos integristas, es una verdadera alternativa que Occidente debe tomar en cuenta<sup>19</sup>. La cólera expresada contra las caricaturas

---

<sup>14</sup> R. WRIGHT (*Sacred Rage*, p. 62) cita a Hamza: "... Islam makes equality to all the people, true Islam, not the kind in Saudi Arabia"; "To be a Muslim is not simply a matter of individual will; it means participating in the effort to implement God's will on earth".

<sup>15</sup> Cómo el *yihad* servía contra el colonialismo lo explica: RUDOLPH PETERS, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979), pp. 39-104.

<sup>16</sup> Véase: *ibíd.*, pp. 46-68; para la entera historia: capítulos: 4-9.

<sup>17</sup> Según Wright (*Sacred Rage*, p. 278), estos movimientos islamitas se parecen a la teología de la liberación.

<sup>18</sup> Véase: R. WRIGHT, *Sacred Rage*, p. 280 y ss. Esta tesis que se encuentra en Occidente, en general, la aceptan también los musulmanes que se consideran progresistas. Nos ocuparemos de esta perspectiva en las secciones segunda y tercera.

<sup>19</sup> Véase: R. WRIGHT, *Sacred Rage*, p. 287 y ss.



manifiesta también la desilusión de Occidente, incapaz de percibir la transformación religiosa que está teniendo lugar en el mundo islámico. Pero, ¿es convincente la tesis de que los integristas asaltaron el Islam mismo? ¿No es quizás una postura que inconscientemente rechaza confrontar el Islam con sus atrocidades y su 'arcaico' credo?

### **1.3: El Islam asaltado y la integración musulmana**

La tesis mencionada, según la cual el Islam se encuentra hoy bajo el mando de los radicales, defendida tanto por la política contemporánea occidental como por la autoridad musulmana, la rechaza totalmente A. Hirsi Ali. Sus razones se basan en argumentos teóricos y en relatos de experiencia personal. Ambos tienen una importancia especial, pues sirven para iluminar una problemática muy compleja con matices religiosos, políticos, sociales, etc. Además, su condición de mujer y delegada del parlamento añade un valor a su postura que también es compartida por otros musulmanes occidentales<sup>20</sup>.

La postura de Hirsi Ali se dirige esencialmente a tres asuntos: integración, ilustración y progreso<sup>21</sup>. A pesar del hecho de que más de 25 millones de musulmanes viven en Occidente, gozan una vida económica y políticamente mejor que en sus países de origen, siguen estando poco integrados en la sociedad que les acogió. Indicios de este aislamiento son tanto el alto número de varones en la cárcel y de mujeres en centros de acogida, como el analfabetismo y la carencia de formación entre los musulmanes en general. La falta, o mejor dicho, el rechazo a la integración se explica por la ignorancia y la carencia de crítica de su propia fe. Eso conduce a los inmigrantes a percibir a Occidente como "el mundo al revés"<sup>22</sup>. Pues, argumenta Hirsi Ali, "los principios básicos del islam [sic!] tradicional, colmados de viejas costumbres del grupo étnico específico, chocan frontalmente con valores y normas elementa-

<sup>20</sup> En Mayo de 2006 Hirsi Ali cesó de ser diputada del parlamento holandés y tuvo que abandonar su país de adopción por infracciones relacionadas con su solicitud de refugio político; este acontecimiento lleno de intereses políticos partidarios solamente aumentó su popularidad. Véase: MARLISE SIMONA, "Muslim's Loss of Dutch Citizenship Stirs Storm" *The New York Times* (Edición Internet), de 18 Mayo, 2006.

<sup>21</sup> Para su postura me baso principalmente en la colección de artículos: AYAAN HIRSI ALI, *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas* (Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2006).

<sup>22</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 32. En contrario opina Abu Laban, imán jefe de la Comunidad Islámica de Dinamarca, (*ABC*, jueves 9/2/2006, p. 36) que a la integración debe preceder la definición de las comunidades, sino es perder el tiempo.

les de la sociedad holandesa”<sup>23</sup>. Todo ello reclama, entonces, una ilustración musulmana.

El Islam necesita la ilustración tanto para salvaguardar los valores humanos promovidos en la sociedad occidental como para actualizar la fe misma. Los valores que Occidente enfatiza son “la autonomía y la responsabilidad del individuo, y la necesidad de invertir en esta vida terrenal. La educación y el trabajo son símbolos de éxito, y no la devoción de un individuo”<sup>24</sup>. Tanto el pluralismo, la igualdad ante la ley, la libertad individual (también en cuestiones de sexo y matrimonio), y la igualdad de género como las instituciones políticas y jurídicas que fomenten y protejan estos valores son parte característica de la sociedad occidental. La ilustración propuesta debe aportar estos valores e instituciones a la sociedad musulmana. Además, el Islam ilustrado pondrá mucho más énfasis en la razón que en la fe. Pues: “El conocimiento de la razón liberaría el espíritu del individuo-musulmán del yugo del más allá, de los continuos sentimientos de culpa y de la tentación del fundamentalismo”<sup>25</sup>.

¿Cómo o de dónde puede venir esta Ilustración? Según Hirsi Ali, “es improbable que una Ilustración se origine en el interior del mundo islámico. Escritores, científicos y periodistas que ejercen la crítica son obligados a huir a Occidente”<sup>26</sup>. Por ello, la deseada ilustración sería la tarea de los musulmanes occidentales quienes merecen el apoyo de Occidente. En realidad, Occidente parece neutralizar las voces de los disidentes en cuanto considera “la crítica al mundo islámico, a Palestina y a las minorías islámicas” como “islámofobia y xenófoba”<sup>27</sup>. Esta postura de ‘relativismo cultural’ es idéntica al racismo, a la aniquilación del progreso y al desconocimiento de la dignidad de los inmigrantes como personas.

Si esta perspectiva crítica de Hirsi Ali tiene razón, estamos frente a dos visiones, al menos, del Islam: una representada por los estados musulmanes y la mayoría del mundo islámico, la otra propuesta por los así llamados musulmanes progresistas, una gran parte de los cuales vive en Occidente. La cólera contra las caricaturas toma un significado más que emocional: indica cómo se percibe el Islam, si se admite una ilustración y crítica de la religión, y sobre todo qué debe ser la religión para el hombre. La reacción musulmana tanto de los progresistas como de los integristas se presenta como lucha contra el

---

<sup>23</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 45.

<sup>24</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 32.

<sup>25</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 34.

<sup>26</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 33.

<sup>27</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, p. 11.

mal; una complacencia con el mal vieron los editores del diario *Jyllands-Posten* en la actitud no-crítica hacia al Islam.

## II : En búsqueda de identidad

En páginas anteriores hemos señalado algunos factores significativos para comprender mejor el complejo contexto de la protesta musulmana contra las caricaturas de Mahoma. No es solamente una expresión de la desilusión contra la sociedad occidental que desconoce las aspiraciones musulmanas<sup>28</sup> y por eso impone sus criterios de integración, sino también de la determinación y confianza islámica de poderse situar dentro y contra el mundo no-islámico. Mientras el primer aspecto se coloca fácilmente dentro a la sociedad multicultural promovida al menos por una facción significativa del mundo occidental que ilumina así los desafíos implícitos en esta ideología política, el segundo exige a los musulmanes definirse de nuevo tanto local como globalmente. Pues se trata de la renovación del Islam mismo, basada en valores propios como fe, justicia, *yihad*, etc. Las tendencias del Islam contemporáneo, antes mencionadas, se relacionan con esta deseada renovación y buscan fundamentarla en una identidad adecuada para una religión dinámica y vivida actualmente. En consecuencia, propongo la tesis de que las protestas contra las caricaturas de Mahoma defienden la ideología popular que se encuentra en lucha contra la imagen progresista del Islam. Como la reacción de la prensa en general no toma esta distinción en consideración, desconoce lo esencial, lo religioso, y, en consecuencia, reduce la cuestión a un simple asunto de derecho. Este análisis de los tres puntos mencionados –musulmanes progresistas, ideología popular y la reacción de la prensa– nos conducirá en el apartado siguiente a la cuestión de la religiosidad.

### II. 1. Musulmanes progresistas y la ideología popular

Los musulmanes progresistas constituyen un grupo que reconoce la crisis en que se encuentra hoy el Islam, y busca reafirmar la justicia, la bondad y

---

<sup>28</sup> Véase: ANTONIO CAÑO, "La última frontera de Europa", *El País*, 10 de abril de 2006, pp. 14-15. "En Dinamarca, la reciente crisis provocada por las caricaturas de Mahoma tiene su origen, en realidad, en la irritación de la comunidad islámica danesa por el giro propiciado en materia de inmigración por el actual Gobierno conservador danés". Los musulmanes "reclaman, más que subvenciones, una política de igualdad de oportunidades para los inmigrantes", *ibid.*, p. 14.

la belleza intrínseca de su tradición<sup>29</sup>. Dispuestos a afrontar la crítica lanzada contra el Islam, problematizan especialmente tres asuntos: la justicia social, el pluralismo religioso y la igualdad de género. La auto-crítica y la renovada reflexión sobre el Islam les permiten situarse entre los grupos extremistas como los conservadores fundamentalistas y reaccionarios integristas. ¿Cuáles son las preocupaciones que habrían cuestionado o vindicado las protestas contra las caricaturas? Antes de nada, los musulmanes progresistas presuponen una seria reflexión y encuentro crítico con la tradición; su perspectiva se funda en el Islam y se inspira en él. Sería entonces bien llamarla *ichtihad* –“committed critical thinking based on disciplined but independent reasoning”<sup>30</sup>–, que busca principalmente sanear el pensamiento islámico empobrecido por el exclusivismo literario. Un ejemplo de este pensamiento se da en la argumentación avanzada por Khaled Abou El Fadl.

Reconociendo la grave degeneración del Islam contemporáneo representada especialmente por el ataque del 11 de septiembre y la muerte causada por la rigurosa aplicación de la ley islámica en una escuela de Mec<sup>31</sup>, Abou El Fadl opina que la teología del poder reina hoy en el Islam. Aun cuando uno puede explicar el Islam contemporáneo como reacción al modernismo y colonialismo europeo y la consecuente opresión y explotación, no debe ignorar la degeneración de la fe causada por los creyentes mismos. Esta consiste principalmente en descartar las investigaciones morales favoreciendo al mismo tiempo una dinámica de poder. Dos factores (el puritanismo y la vulgarización) nos permiten explicar estos fenómenos degenerativos del Islam. La vulgarización consta de varios elementos como la ‘disonancia intelectual’, la mentalidad de conquista, el dogmatismo, etc. que busca presentar el Islam como ideología nacionalista contra el ‘otro’, es decir, la hegemonía occidental, para conseguir fines ulteriores por la simple aplicación de principios islá-

<sup>29</sup> Su postura queda bien clarificada en: Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, UK: Oneworld Publications, 2003). Esta sección se basa en los artículos incluidos en este libro. La misma tendencia a que nos referimos está representada por los “nuevos intelectuales en Europa” cuyo perfil se define en diez elementos, véase: JORDI MORERAS “Prólogo” al libro: Tariq Ramadan, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2002) pp. 18-22.

<sup>30</sup> O. SAFI (ed.), *Progressive Muslims*, p. 8.

<sup>31</sup> El triste acontecimiento referido tuvo lugar en Marzo 2002 cuando la policía moral *mutawwa'un* prohibía a unas chicas abandonar la escuela en llamas sin vestirse según la ley musulmana, y por eso muchas fueron víctimas del fuego. Véase: KHALED ABOU EL FADL, “The Ugly Modern and the Modern Ugly”, en: O. SAFI (ed.), *Progressive Muslims*, pp. 33ff.; notas 1 y 2 en p. 63 dan una amplia bibliografía sobre el asunto, como p. e. “They Died for Lack of a Head Scarf,” *Washington Post*, Marzo 19, 2002, A21; “Cleric sacked over Saudi School fire”, <http://news.bbc.co.uk>, lunes 25 de Marzo de 2002. Recientemente, el gobierno Saudí anunció alguna modificación de esta vigilancia moral.

micos y así asfixiar cualquier tipo de encuentro serio y crítico con la tradición. Un paso significativo de esta vulgarización ha sido la aniquilación de las instituciones de autoridad religiosa islámica. Esto no solamente derrotó toda crítica legítima del Islam sino que también creó un vacío dejando en la oscuridad quién y cómo actúa la autoridad religiosa. Las autoridades religiosas tradicionalmente no partidarias, no del todo autónomas ni descentralizadas, llegan a transformarse en la modernidad, bajo el control de los estados islámicos, en funcionarios e intérpretes del código civil al servicio no de la tradición islámica sino de ideologías nacionalistas y anti-imperialistas o anticoloniales. Esta desintegración de las instituciones islámicas de enseñanza y pensamiento hace surgir tanto la autoridad autodidacta como la apología vulgar<sup>32</sup>, que facilitó la ideología nacionalista anticolonial pero también puritana, supremacista y totalmente oportunista.

La emergencia y la actual influencia del salafismo entre los musulmanes permite explicar cómo el puritanismo junto con la vulgarización juega un papel importante en la derrota del pensamiento auténtico islámico<sup>33</sup>. Esta ideología religioso-política se coloca entre el salafismo y wahabismo, y se nutre de ambos. Mientras el wahabismo<sup>34</sup>, buscando corregir el Islam de todo misticismo y racionalismo, adoptó una interpretación estrictamente literal del texto coránico, rechazó perspectivas históricas, contextuales, etc. eliminando las categorías de creatividad e imaginación, desde la praxis hermenéutica, y así se presentó como el auténtico Islam, el salafismo abogó por la vuelta a los

---

<sup>32</sup> Véase: KHALED ABOU EL FADL, "The Ugly Modern and the Modern Ugly", en: O. Safi (ed.), *Progressive Muslims*, pp. 43ff. "As such, Islamic intellectual culture witnessed an unprecedented level of deterioration, as self-proclaimed and self-taught experts reduced the Islamic heritage to the least common denominator, which often amounted to engaging in crass generalizations about the nature of Islam, and the nature of the non-Muslim "other." ... Most significantly, as they searched Islam for black-and-white and definitive answers to all their socio-political problems, these Muslim activists superimposed the logic of empirical precision and the determinism of Western scientific methods upon the Islamic intellectual, and particularly the juristic, tradition." Ibid, pp. 47-48.

<sup>33</sup> Véase: KHALED ABOU EL FADL, "The Ugly Modern and the Modern Ugly", en: O. Safi (ed.), *Progressive Muslims*, pp. 49-59.

<sup>34</sup> Para una introducción al Wahabismo que se desvía de la interpretación ofrecida por K. A. El Fadl, véanse: NATANA J. DELONG-BAS, *Wahabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford: Oxford University Press, 2004); también: TARIQ RAMADAN, *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000), pp. 56-61. Valdría la pena fijarse en la matización ofrecida por Ramadan: Ibn Abd al-Wahhab "intentaba dejar claro a los musulmanes [de su tiempo] que el problema del mundo islámico no residía, ... en el mal trato sufrido a causa de la hostilidad de las potencias europeas occidentales o de los «cristianos», sino, en primer lugar, en una falta de fe y, después, en un error de pensamiento, de entendimiento y de inteligencia." Ibid., pp. 59-60.

textos y prácticas originales de Mahoma y sus compañeros<sup>35</sup>. Según la auto-comprensión de los wahabitas, se relacionan con los no-musulmanes desde una postura dominante: no importa qué piensan los demás de los musulmanes dado que los valores universales son irrelevantes a la misión islámica. Así por la pureza de la fe (expresada por el aislacionismo) los mismos turcos y mongoles ocupan un lugar sólo después de los wahabitas en el mundo islámico; lo mismo vale también en el ámbito del pensamiento y de la autoridad. Es decir, sencillamente, según el wahabismo hay musulmanes de varias categorías jerárquicas y de rangos socio-religiosos que desafían el concepto de igualdad islámica. A pesar de haber idealizado los orígenes del Islam, iniciando una hermenéutica que buscó leer en los textos más antiguos los valores del modernismo y haber puesto gran énfasis en el bien común (*maslaha*), el salafismo como el wahabismo desaprobó el sufismo (que reconoce y promueve la igualdad ideal) y comprometió principios teológicos para defender la política del poder y el nacionalismo. Ambas tendencias postularon una época dorada del Islam, realizable en un futuro inmediato. Esta ideología que fusiona ambas tendencias se llama salafabismo que no está representada por ninguna institución sino que se apoya en el poder de Arabia Saudita. Según El Fadl, el salafabismo define el Islam como la antítesis de Occidente:

Salafabists argued that colonialism had ingrained into Muslim a lack of self-pride or dignity, and convinced Muslims of the inferiority of their religion. This has trapped Muslims into an endless and futile race to appease the West by proving Islam's worthiness. According to this model, in reality, there are only two paths in life – the path of God or the straight path, and the path of Satan or the crooked path. By attempting to integrate and co-opt Western ideas such as feminism, democracy, or human rights, Muslims have fallen prey to the temptations of Satan by accepting ungodly innovations ... They believe that Islam is the only straight path in life, and such a way must be pursued regardless of what others think and regardless of how it impacts the rights and well being of others. Importantly, the straight path ... is firmly anchored in a system of Divine laws that trump any considerations of morality or ethical normative value. ... According to the Salafabists, lives that are lived outside the Divine law are inherently unlawful, and therefore an offense against God that must be actively fought or punished<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Sobre la ideología Salafi, véanse: BEN SALEM HIMMICH, *De la formation idéologique en islam* (París: Anthropos, 1980), pp. 193-213; también: T. Ramadan, *El reformismo musulmán*, pp. 154 y ss.

<sup>36</sup> KHALED ABOU EL FADL, "The Ugly Modern and the Modern Ugly", en: O. Safi (ed.), *Progressive Muslims*, pp. 58-9.

Esta es la ideología que ha nutrido y sigue nutriendo las ramas más radicales del Islam, como la de Bin Laden.

## II.2. Ideologías populares, *ichtihad* y *yihad*

La vulgarización y el puritanismo que hemos explicado constituyen lo que quiero llamar la ideología popular representada por las protestas contra las caricaturas de Mahoma. Aun cuando ésta se debe contraponer a la rama progresista musulmana, vale la pena recordar que fue una ideología abrazada con entusiasmo también en la Europa cristiana.

### II.2.1. *Das völkische Denken*

Marcada casi siempre como característica esencial del Tercer *Reich*, el pensamiento popular (*völkisches Denken*) se presentó como sabiduría perenne enraizada en la propia tierra. La expresión busca unificar políticamente los dos conceptos –*Volk*/pueblo y *Nation*/nación– que en la historia cultural alemana eran distintos<sup>37</sup>. Johann Gottfried Herder fue el primer autor moderno que provee las nociones necesarias para su desarrollo. Según él, los pueblos son los portadores de la historia que la providencia dirige en este mundo, y tienen además sus propias características ya adquiridas desde la creación. El principio de vida en que se basan los aspectos específicos de un pueblo como por ejemplo el idioma, arte, los mitos y costumbres constituye el ‘*Volk*’, designado más tarde como *Volksgeist* por Hegel. La especificidad del pueblo llega a ser la característica nacional que debe ser conservada en su pureza; pues es divina, distinta, propia de cada pueblo. Herder suscribe el universalismo pluralista sin proponer la superioridad de un pueblo sobre otro<sup>38</sup>, aun cuando considera el cristianismo como meta propuesta por la providencia, ya que cada uno tiene su propio sitio. “Die optimale Organisation der Gemeins-

---

<sup>37</sup> En su sentido étnico, el término pueblo –*Volk*– se entiende en contraposición de la institución; puede así significar una formación militar que por su función se designa como una clase. Nación –*Nation*– significaría la unidad étnica dada por nacimiento común. Ambos términos pierden su significado original en tiempo moderno, y los alemanes entendían vivir en países –*Länder*– bajo regentes extranjeros. El nacional socialismo busca construir una unidad introduciendo conceptos que disminuyen esta divergencia. Al pensamiento popular (*Völkisches Denken*) llega a ser así el concepto principal unificador. Véase: CORNELIO WEBER, *Altes Testament und völkische Frage* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000), pp. 9-11.

<sup>38</sup> El pueblo Israel tiene un lugar especial por su carácter paradigmático. Sobre su postura, véase: C. WEBER, *Altes Testament u. völkische Frage*, pp. 12-15.

chaft liegt für Herder deshalb in dem Staat, der *ein* Volk umfaßt und somit *einen* Nationalcharakter besitzt”<sup>39</sup>.

Esta noción romántica que define la identidad nacional por la especificidad de su pueblo experimenta una revisión a través de Schleiermacher y Fichte, causada por la ocupación francesa. Mientras Schleiermacher considera el estado mismo como una institución divina, una etapa superior del pueblo, que posee valores autóctonos, y por lo cual exige ser amado, Fichte concibe a los alemanes como el pueblo más original y ejemplar que por eso debe encargarse de desarrollar la perfección de su imagen<sup>40</sup>. A pesar del acuerdo entre los tres pensadores, se ha de destacar la diferencia, que aunque fina, matiza sus pensamientos. Al poner de relieve el aspecto antropológico, Herder representa una postura apolítica, Schleiermacher favorece el estado institucional y la oligarquía más que el pueblo; y Fichte introduce el contraste con el ‘otro’ para destacar y ensalzar los valores del pueblo. El espíritu popular tendrá más peso para Herder y Fichte; al contrario que el Estado para Schleiermacher. En estos elementos se basa el pensamiento popular (*Völkisches Denken*), que en el siglo XIX propone una religión nacional alemana<sup>41</sup>. Esta última tendencia no busca nacionalizar la religión cristiana, sino purificarla de elementos judíos y revelados según la necesidad del pueblo alemán. Así se logró establecer la nación soberana fundada en factores naturales, culturales y subjetivos.

Un aspecto decisivo del que no nos ocuparemos –pues ya está estudiado hasta al agotamiento– surge cuando Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) y Langbehn desarrollan el pensamiento popular introduciendo en él los criterios racistas. La concepción del pueblo alemán como la raza superior y la interpretación del pensamiento popular como ideología política fueron los logros de Adolf Hitler y del nacional-socialismo. Ni el hitlerismo ni el nazismo proceden directamente del pensamiento popular aun cuando éste les provee

<sup>39</sup> C. WEBER, *Altes Testament u. völkische Frage*, p. 15. Cursiva en el texto; véase también: HUGO MOSER, “Volk, Volkgeist, Volkskultur”, en: *Zeitschrift für Volkskunde* 53 (1956/7) 127-140.

<sup>40</sup> Para Schleiermacher, *Abhandlungen*, 260: “Der Staat aber ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt”. Para Fichte, *Grundlage*, 179, el pueblo alemán mantiene la pureza de la creación, y por eso “ein Urvolk, das Volk schlechtweg”. Citado de: C. Weber, *Altes Testament u. völkische Frage*, pp. 16-17; véanse también: KEITH W. CLEMENTS, *Friedrich Schleiermacher. Pioneer of Modern Theology* (London: Collins, 1987), pp. 58-61; Wilfried Brandt, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher* (Zürich: Zwingli Verlag, 1968), pp. 33-46, esp. 41-44.

<sup>41</sup> Propusieron esta religión que equiparaba la ley divina con la ley popular especialmente Paul Anton de Lagardes (1827-1891) y su discípulo Julius Langbehn (1851-1909), véase: C. WEBER, *Altes Testament u. völkische Frage*, pp. 18-22.



la base para lanzar su ideología. Ser natural o autóctono confería al pensamiento popular algo místico y mítico; además, le elevaban a la categoría de espiritual y no-individual. Tanto el colectivismo como el naturalismo facilitan al pensamiento popular el ponerse contra el modernismo y la cultura urbanística. La especificidad religiosa y cultural atribuida a la nación surge de los héroes cuyo ejemplo claro es la figura de Nietzsche interpretada, por ejemplo, por Karl Joel<sup>42</sup>.

La búsqueda de identidad nacional coincidió con la identificación y el rechazo del 'otro', como p. e. del judío. Ejemplificado por los escritos de Eugen Diederichs, el entusiasmo por la sociedad enraizada, tradicional y orgánica promovió un nacionalismo ambivalente, en cuanto que el pueblo judío representó el papel de otra sociedad orgánica y paralela aunque legalista e intelectualista. La narrativa popular logró así en las primeras décadas del siglo XX construir al otro según las categorías que imaginaron (dando así razón al argumento avanzado por Edward Said en otro contexto). El concepto 'pueblo/nación' obtiene varias características, entre ellas el aspecto divino que aún los cristianos alemanes no rehúsan totalmente rechazar<sup>43</sup>. Todo esto vale, *mutatis mutandis*, también para la ideología popular islámica. Ha de preguntarse entonces si las protestas contra las caricaturas de Mahoma, sostenidas por la ideología popular y en búsqueda de una identidad, no están construyendo por sí mismas al otro en la sociedad occidental. Más aún: ¿se acordó la prensa de esta semejanza entre las ideologías populares y la aspiración musulmana de formar parte de Occidente? Pues a pesar de la conquista ibérica del pasado y la actual inmigración islámica, los musulmanes viven todavía como forasteros en Occidente. Les toca, pues, definir su propia identidad actual.

---

<sup>42</sup> Véase: ROBERT ELLWOOD, *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (Albany: State University of New York, 1999), pp. 22-27. En su libro *Nietzsche und die Romantik* (Jena & Leipzig: Eugen Diederichs, 1905), Karl Joel busca presentar a Nietzsche como un guerrero ("Krieger an sich") y un héroe que sabe alzarse sobre todo, y de esta manera conduce al pueblo alemán hacia la grandeza. Interpreta su filosofía vital en este sentido de heroísmo y romanticismo; véase, esp. *idem*, op. cit., pp. 17f., 83-88; y 134ff. Es una imagen de Nietzsche elaborada según la interpretación de su hermana Elizabeth, de la cual se sirvieron los Nazis. Véanse, sobre esto: Weaver Santaniclo, *Nietzsche, God, and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in relation to the Nazi Myth* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 40-41 & 148-149; Jacob Golomb y Robert S. Wistrich (eds.), *Nietzsche Godfather of Fascism?* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002), que analiza el papel de Nietzsche desde varias perspectivas.

<sup>43</sup> Véase: C. WEBER, *Altes Testament u. völkische Frage*, pp. 44-49.

### II.2.2. Identidad: *ichtihad e yihad*

Hemos indicado antes que el *yihad* es parte integral de la fe islámica y su interpretación varía según los grupos, por ejemplo fundamentalistas o progresistas. Reconociendo este conflicto de interpretaciones examinemos su significado pues, al parecer, su colocación dentro del Islam distingue la ideología popular de la fe progresista. En su manual de la ley islámica, Averroes (Abu al-Walid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Rushd) que explica las varias posturas adoptadas por los estudiosos musulmanes entiende el *yihad* como la guerra armada y la considera una obligación común y no individual<sup>44</sup>. Averroes no aboga por el *yihad*, sino que explica su carácter legal: quiénes tienen la obligación de practicar esta actividad y cuáles son las condiciones admitidas para esta praxis, avanzando una interpretación imparcial de las opiniones de las escuelas jurídicas islámicas. Pero el concepto del *yihad* islámico no conoce un desarrollo lineal ni unanimidad entre los estudiosos. Es decir, el concepto actual del *yihad* sería resultado del *ichtihad*.

*Ichtihad* según B. S. Himmich, est l'instance par laquelle des pratiques cognitives (le jugement discrétionnaire, le raisonnement analogique ou la décision collective) se manifestent dans l'organisation religieuse des rapports socio-juridiques des musulmanes. Sa signification pour la conscience du croyant c'est qu'il est une pratique théorisante ou une théorie de la pratique. Il a fini par s'identifier à une conception de l'effort. Effort physique ... et effort d'être là par le commentaire et l'interprétation.

*L'ijtihād* se situe ainsi dans le prolongement interprétatif du réel. On en use pour tempérer ou actualiser l'existence en rapport à un savoir. En d'autres termes, il est l'expression d'une ingérence humaine dans la loi divine<sup>45</sup>.

Esta concepción del *ichtihad* busca fundar la actividad histórica-interpretativa en el ámbito teórico o ideológico. Además pone de relieve sus aspectos descriptivos, explicativos y críticos que transforman la praxis. Sería entonces mejor precisar el *ichtihad* «comme la volonté manifestée par la pensée musulmane pour se conserver, se développer ou se dépasser»<sup>46</sup>.

Himmich, aún cuando la acepta, va más allá de la concepción tradicional; su postura es también compartida por los 'musulmanes progresistas'. Para los

<sup>44</sup> *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook 'Bidāyat al-Mudjtahid' and The Treatise 'Koran and Fighting' by the Late Shaykh al-Azhar, Mahmūd Shaltūt*. Translated and annotated by Rudolph Peters (Leiden: E. J. Brill, 1977), pp. 9-11.

<sup>45</sup> B. S. HIMMICH, *De la formation idéologique en Islam*, p. 21.

<sup>46</sup> B. S. HIMMICH, *De la formation idéologique en Islam*, p. 23.

sunitas toda actividad musulmana cae dentro la *charia* –ley islámica, cuyas fuentes son el Corán–, la *sunna* (práctica ejemplar atribuida a Mahoma y sus compañeros), la *ijmaa* (consenso comunitario) y el *qiyas* (razonamiento analógico). Dentro del último, figura el *ichtihad* (razón independiente o interpretación crítica entendida como instrumento de la aplicación de la *charia*). En este sentido el *ichtihad* se opone al *taqlid* (imitación o adherencia a la práctica antigua)<sup>47</sup>. El aspecto crítico, individual, innovador, etc. hace el *ichtihad* atractivo para los reformadores. Entre los estudiosos musulmanes varían las opiniones en relación de la continua validez del *ichtihad* y a veces, hablan de la puerta al *ichtihad* cerrada ya desde el siglo noveno. Pero T. Ramadan llama la atención sobre el hecho de que esta perspectiva se refiere solamente a las condiciones válidas para la práctica del *ichtihad*. El Islam contemporáneo debe reconocer que el *ichtihad* es la tercera fuente de la *charia*, incluye ya el *qiyas* en ello, fue abandonado por razones históricas y es responsabilidad colectiva musulmana. Además: “*Al-ichtihad* continúa siendo el instrumento más importante concedido a los musulmanes para llevar a cabo la vocación universal del islam [sic], gracias a una dinámica constante de adaptación a la luz de la época y del contexto”<sup>48</sup>. Desde esta perspectiva, ¿cómo se podría describir el *yihad*? ¿Cómo este constituye la identidad islámica?

Entendido como lucha armada, el *yihad* constituye solamente una, aunque importante, dimensión del Islam histórico y contemporáneo. Sin entrar en una discusión detallada sobre este concepto, indiquemos algunas etapas de su recepción y su pertinencia a nuestra temática antes de explicar su significado ideológico-religioso que promete hacer comprender la reacción islámica contra las caricaturas de Mahoma. En la clásica interpretación, el *yihad* como lucha armada tiene tres objetivos claros: vigorizar el Islam, defender/proteger

<sup>47</sup> Entre los instrumentos interpretativos de la ley islámica se reconocen principalmente: el *maslaha* (interés común), el *naskh* (abrogación), el *taqlid*, y el *ichtihad*. Por una discusión desde la perspectiva del wahabismo, véase: N. J. DELONG-BAS, *Wahabi Islam*, esp. pp. 101-115.

<sup>48</sup> T. RAMADAN, *El Islam minoritario*, p. 135 [= *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 48]; véanse también: pp. 147-160 donde el autor ofrece “perspectivas para un «ichtihad» contemporáneo”. Aun aceptando la postura tradicional, Ramadan como Himmich considera el *ichtihad* más que un simple instrumento interpretativo, y afirma su validez y relevancia contemporánea; a diferencia del wahabismo no lo opone a la ley divina: “*Ijtihad* is, in fact, the rational elaboration of laws either on the basis of the sources or formulated in the light of them. Thus, even *ijma* (consensus) is the product of a collective human, rational discussion ...” T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 45; “... the doors of *ijtihad* have never been closed; no scholar would have the right to make such a decision in the name of Islam because a declaration such as this is, by its very nature, against Islam. In fact, *ijtihad*, as the third source of Islamic law and jurisprudence, is *fard kifaya*, a collective responsibility” *ibid*, p. 48.

a los creyentes y erradicar la no-fe<sup>49</sup>. Es una obligación común<sup>50</sup> y responsable, no emprendida por motivos puramente políticos o como represalia. Aun cuando la llamada al *yihad* siguió bajo y contra el colonialismo europeo, éste sirvió sólo para incitar y movilizar al pueblo; una lucha armada no hubiera tenido ningún éxito contra el poder ocupante<sup>51</sup>. Quizás por eso, y no por razones ideológicas-religiosas, el Islam bajo el colonialismo desaprobó la lucha armada, p. e. contra el *British Raj*,<sup>52</sup> y en la modernidad buscó interpretar el *yihad* como *bellum justum*<sup>53</sup>. Esta interpretación del *yihad* como guerra justa clasifica la *causa belli* principalmente en dos categorías (relacionadas con la propagación y defensa del Islam) conforme a la concepción clásica<sup>54</sup>. Mientras esta concepción modernista en su inicio restringió la guerra a sólo defen-

<sup>49</sup> "The direct purpose of jihad is the strengthening of Islam, the protection of believers and voiding the earth of unbelief", R. Peters, *Islam and Colonialism*, p. 10. Para la concepción clásica y los textos coránicos en que se basa, véanse: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 9-38; para una interpretación moderna de estos textos, véanse: *Jihad in Medieval and Modern Islam*, pp. 26-79, esp. pp. 39-52, donde Mahmud Shaltut (1893-1963), un estudioso egipcio, explica los versículos coránicos relacionados a la guerra y observa: "there are only three reasons for fighting, viz. to stop aggression, to protect the Mission of Islam and to defend religious freedom" *ibid.*, p. 51; la misma perspectiva se mantiene en el wahabismo aun cuando le pone en el contexto misionero (da'wah): "Ibn Abd al-Wahhab's overwhelming concern was the winning of adherents through faith of the heart – a goal that he believed could best be achieved through dialogue rather than destruction. According to this vision, jihad has no place as an offensive activity. It is a method of last resort in defending the Muslim community from aggression so that the work of proselytization can continue". N. J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam*, p. 225; por una discusión detallada, véase: *ibid.*, pp. 193-225.

<sup>50</sup> Existe todavía una obligación individual (fard 'ayn) cuando el *yihad* se entiende como guerra defensiva o justa según Husain Kassim, *Legitimizing Modernity in Islam. Muslim Modus Vivendi and Western Modernity* (Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2005), p. 49; véase también: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 15, 86, 90, 97, etc. donde precisa algunos ejemplos.

<sup>51</sup> Véase: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 39-104, que provee varios ejemplos desde India, Egipto, Sudan, etc.

<sup>52</sup> Véase: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 50-53. Pero la desaprobación de la lucha armada contra el *British Raj* no disminuyó sino aumentó la lucha pacífica, la no-cooperación con los colonizadores ideada por M. Gandhi, véase: RAFIQ ZAKARIA, *Indian Muslims. Where have they gone wrong?* (Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 2004) pp. 85-93 que explica también la importancia del movimiento *Khilafat* (1919-1924) en este contexto.

<sup>53</sup> Según H. KASSIM, *Legitimizing Modernity*, pp. 47-59, debe distinguirse entre "jihād as just war and jihād as qitāl, namely war for religion or territorial expansion" (*ibid.*, p. 55); pues la segunda se origina con los juristas clásicos que aplican el concepto dar al-harb al mundo no-islámico haciéndole igual a la esfera caótica, sin paz y orden.

<sup>54</sup> Véase: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, esp. pp. 121-135. "Of the first kind are the following causes: 1. Strengthening monotheism and destroying polytheism and false gods. This is based on the nearly identical verses K 2:193 and K 8:39 ... 2. Protecting the Islamic mission against those who stand in its way. This is also called protecting freedom of religion. ... This cause is also scripturally founded on K 2: 193 and K 8:39 ... As for the causes connected with the idea of defence, these are: 1. Repelling aggression on Moslem lives and pro-

sa y ofreció interpretaciones contextuales de textos bélicos (p. e. sūra 9: 5, 29, 129 etc.), la reacción fundamentalista propuso una revolución permanente hasta el establecimiento de la *charia*. En relación del *yihad* hay que distinguir entre modernistas y fundamentalistas: "The modernists have reacted in a defensive manner, by adopting Western values and reforming their religion in the light of these newly imported ideas. They have transformed Islam into a religion that is well suited for the Westernized elite. The fundamentalists, on the other hand, have reacted in a self-assertive manner, by rejecting everything Western and emphasizing the real Islamic values"<sup>55</sup>. Aun cuando esta limpia polarización entre modernistas y fundamentalistas no es del todo correcta, pues la sociedad musulmana ha mantenido casi siempre su diversidad, hay que destacar los elementos centrales de la concepción modernista/renovadora compartida también por los fundamentalistas. Estos son el empleo del *ichtihad* que contextualiza los textos coránicos, el reconocimiento de la libertad religiosa y la voluntad de comprender el *yihad* más que como una guerra armada. Independientemente de su concepción cronológica o por grupos o movimientos, el *yihad* ha sido siempre justificado por su carácter religioso; eso se manifiesta especialmente en la universalidad reclamada por los valores islámicos y la interpretación del *yihad* como ley islámica internacional<sup>56</sup>.

### II.2.3. El *yihad* desde la antropología religiosa

Desde la perspectiva antropológica-sociológica podría explicarse la transformación de guerra tribal en *yihad* que confirmaría el aspecto específico religioso. Históricamente se coloca esta transición durante los años inmediatamente después de la hégira en 622 d. C. cuando los seguidores de Mahoma unidos en la comunidad (*umma*) experimentaron su lealtad tribal desafiada por los abusos y ataques de parte de los habitantes de Meca. Varios niveles de relaciones existían en la *umma*, entre la *umma* y los habitantes de Meca, y los habitantes del archipiélago arábigo. Por una parte, se desarrolló una solidaridad alrededor de Mahoma entre los creyentes y simpatizantes que pertenecían a varias tribus y/o religiones. Por otra parte, si la solidaridad ará-

---

perty in case of an actual or expected attack by enemy forces. This is founded on K 2: 190 ... 2. Preventing oppression and persecution of Moslems outside the Territory of Islam. ... It is based upon K 4:75. ... 3. Retaliating a breach of pledge by the enemy. This is supported by K 9:12" R. Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 122-23.

<sup>55</sup> R. PETERS, *Islam and Colonialism*, p. 135.

<sup>56</sup> Véase: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 135-150, donde se da también una bibliografía, esp. nota 74.

biga se basó tradicionalmente en lazos de parentela, con el liderazgo religioso de Mahoma y después de las acciones emprendidas contra él por los coraixíes (*qurayš*), se fundamentó en lo religioso. Un claro ejemplo por ello se encuentra en los ataques contra los coraixíes (victoria de Badr, 624 A.D.) violando la ley tribal de no saquear a miembros de su propia tribu<sup>57</sup>. Las revelaciones en este contexto (sûra 3) testimonian su legitimidad. Así la identidad personal no se define más en referencia a la pertenencia a la tribu, sino a la comunidad (*umma*). Si esta explicación del origen del *yihad* es aceptable, debe entenderse como descripción del estado de relaciones entre el mundo islámico y no-islámico. Además el *yihad* no se refiere principalmente a lucha armada (a pesar de la clásica comprensión<sup>58</sup>) sino a relaciones religiosas-ideológicas que definen la persona dándole su identidad. Esto se confirma por el término mismo.

Los estudiosos están de acuerdo en que el significado semántico del término *yihad* consiste en poner todo el esfuerzo, poder y habilidad contra lo que merece desaprobación por ser enemigo, malicioso o vicioso dentro de uno mismo<sup>59</sup>. En este sentido hay que hablar de actitud y esfuerzo interior que implica el corazón, la lengua, etc. contra el mal en cualquier forma. Desde este sentido amplio el *yihad* es ascetismo, no asesinato (*qitāl*); precisamente por eso la tradición habla del gran *yihad* en contraste con el *yihad* de la espada (*jihād al-sayf*), aun cuando en ambos casos la meta consiste en estar por (o restablecer) el camino de Alá. Además el *yihad* se emplea para resolver los conflictos dentro la comunidad, y así se cualifica como medio de promover el

<sup>57</sup> Véase este argumento desarrollado en detalle por Reuven Firestone, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), esp. pp. 127-134.

<sup>58</sup> Para un análisis detallado de la interpretación tradicional y de la necesidad de una nueva lectura sobre el *yihad*, véase: R. FIRESTONE, *Jihad*, pp. 47-91; aquí su conclusión: "Pre-Islamic fighting was nonideological and was conducted either for material gain or to retaliate or exact revenge on unrelated or distant kinship groups. Responsibility to engage in war was a necessary component of kinship responsibility and tribal solidarity. Fighting in the fully developed Islamic system, on the other hand, became a highly ideological issue despite the added benefit of material gain in the form of spoils. Motivation to engage in war moved from economic incentive and kinship commitment to the ideological responsibility of religious commitment, and it created the awkward situation in which New Muslims were commanded to fight against members of their own intimate kinship groups because of their new religious affiliation. Religious affiliation replaced kinship affiliation as the religious community replaced the tribe, but the transition was difficult and... never entirely successful", *ibid.*, p. 91. Como argumenta Juan Vernet, *Mahoma* (Madrid: Espasa, 2006, pp. 51-2; 64), "el vínculo de la sangre" entre la sociedad beduina empezó a romperse ya con el abandono de Abu Lahab que no abrazó las revelaciones de Mahoma como los demás miembros de su clan.

<sup>59</sup> Véanse: R. PETERS, *Islam and Colonialism*, pp. 117-121; R. Firestone, *Jihad*, pp. 16-18.

bien común, la educación, etc. Aun cuando el *yihad* para la propagación de la religión ocupa un plano privilegiado, el Corán rechaza la conversión forzada por varias razones: la verdad (religión verdadera) no necesita la fuerza; pues no facilita una fe fiable, etc. El *yihad* significa entonces *el esfuerzo en el camino de Dios*. Todo eso lleva a comprender el *yihad* en manera nueva:

[The] search for solutions and the multidimensional engagement of Muslims with the aim of applying concretely the teachings of the “Path to faithfulness” require a *constant and balanced effort*, for which Arabic uses the term *jihad*. The Way, *al-Sharia* ... is the path toward justice, demands individual and collective efforts, *jihads*, to be made at various levels and in various areas. On the intimate level, it is working on one’s self, mastering one’s egoisms and one’s own violence; on the social level, it is the struggle for greater justice and against various kinds of discrimination, unemployment, and racism; on the political level, it is the defense of civil responsibilities and rights and the promotion of pluralism, freedom of expression, and the democratic processes; on the economic level, it is action against speculation, monopolies, and neocolonialism; on the cultural level, it is the promotion of the arts and forms of expression that respect the dignity of conscience and human values. These are the *jihads* to be carried out in the name of active and responsible citizenship – *jihads* that are spiritual as well as social, economic, political, and ecological, that reconcile Muslim participants in Western societies with the deep meaning of Islamic terminology. The global understanding of *sharia* as a Way toward justice opens up the new and demanding horizon of civil *jihad*<sup>60</sup>.

Esta es la voz del Islam progresista que contrasta radicalmente con la de Bin Laden<sup>61</sup>; es una lectura que busca incorporar el Islam en la sociedad occidental sin rechazar la identidad musulmana. ¿Cómo lee la prensa, especialmente española, las protestas contra las caricaturas de Mahoma?

### II.3. La prensa española: religión y libertad de expresión

Al introducir el análisis y la perspectiva de la prensa española durante e inmediatamente después de las protestas contra las caricaturas no buscamos evaluar un reportaje sino obtener algunos puntos claves para nuestra temática centrada en los medios de comunicación. El concepto que sobresale en todos los reportajes ha sido el de la libertad de expresión: la publicación y la

<sup>60</sup> T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 113-14; cursiva en el texto.

<sup>61</sup> Sobre Bin Laden y su *yihad*, véanse: N. J. Delong-Bas, *Wahabi Islam*, pp. 227-279.

protesta manifiestan, respectivamente, su defensa y uso, y la falta de ella. Mientras casi todos aprecian la libertad de expresión como signo de la democracia occidental<sup>62</sup>, los musulmanes junto a los estudiosos del Islam de un modo especial reclaman respeto a la hora de practicar dicha libertad. Pues, “la libertad de expresión es también respetar a los otros”<sup>63</sup>, opina Juan Vernet. “Sólo porque tengas el derecho legal de hacer algo, no significa que tengas que hacerlo”, añade Tariq Ramadan. Desde esta perspectiva la publicación de las caricaturas ha sido “una manera muy estúpida de usar la libertad de expresión”<sup>64</sup>. El empleo de la libertad de expresión no debe ser un insulto irracional.

Aun reconociendo el “estúpido mal gusto” en publicar las figurillas, Mario Vargas Llosa observa que “los diarios que han corrido el riesgo de reproducir las viñetas son casi todos de centro o de centro derecha” y lamenta que “buena parte del silencio de cierta izquierda ante este asunto se debe a que tiene serias dudas sobre cuál es la opinión políticamente correcta en este caso”<sup>65</sup>. Implícitamente se reconoce así que las protestas no se limitan a una cuestión legal sino a convivencia social basada en creencias religiosas e ideológicas. Naturalmente toda la prensa trae expresiones de rechazo de la violencia perpetuada y promovida por los manifestantes aun siendo grupos minoritarios<sup>66</sup>. No se ha de olvidar tampoco que había sido una provocación la que inició la protesta; describieron las caricaturas como ofensivas<sup>67</sup> y su publicación como expresión de arrogancia<sup>68</sup>. ¿Son quizá expresiones de miedo del mundo musulmán o un testimonio de la integración fallida?<sup>69</sup> Todo esto

---

<sup>62</sup> Véanse, ANWAR IBRAHIM, “Cultivar las semillas de la democracia”, *El País*, 11 de abril de 2006, p. 15, donde el autor indica algunos requisitos para implantar la democracia en el mundo musulmán: “El verdadero cultivo de la democracia exige más que una mera implantación de las elecciones. ... Necesita la garantía de una separación de poderes y la liberación del sistema judicial del dominio de autócratas y tiranos. Por encima de todo, exige la protección de las libertades fundamentales y una prensa libre”.

<sup>63</sup> “Debate de civilizaciones”, *El País*, martes 7 de febrero de 2006, p. 34. Páginas 34-36 traen varias opiniones de musulmanes y no-musulmanes matizando las ideas desde perspectivas políticas, sociológicas, antropológicas, etc.; véanse también: *El País*, domingo 12 de febrero de 2006, p. 17.

<sup>64</sup> “Debate de civilizaciones”, *El País*, p. 34.

<sup>65</sup> “El derecho a la irreverencia”, *El País*, domingo 12 de febrero de 2006, pp. 15-16.

<sup>66</sup> Véanse, p. e.: *ABC*, 6/2/2006, p. 35-36, 38; 16/2/2006, p. 34; *El Mundo*, viernes 17 de febrero de 2006, p. 23.

<sup>67</sup> “El Vaticano, Washington y Londres critican la publicación de las caricaturas”, *ABC*, 4/2/2006, p. 39

<sup>68</sup> “Las caricaturas de la discordia”, *El País*, jueves 9 de febrero de 2006, p. 4; “Ofender a los musulmanes es fruto de la arrogancia de laicos occidentales”, *El Mundo*, jueves 9 de febrero de 2006, p. 27.

<sup>69</sup> Véanse, p. e.: *ABC*, 9/2/2006, p. 36; 12/2/2006, p. 21; Antonio Caño, «La última frontera de Europa», *El País*, lunes 10 de abril de 2006, pp. 14-15.



conduce –además de los aspectos ya mencionados– a la cuestión de la legitimidad de la representación religiosa. Aun cuando el aniconismo caracteriza tanto el judaísmo como el Islam, ¿no existían representaciones de Mahoma? “La imagen de Mahoma no es tan tabú”, observa Guillermo Altares<sup>70</sup>. Pero pregunta Abduljalil Sajid<sup>71</sup>: “Nadie, cristiano o musulmán, puede dibujar a Mahoma... ¿lo ha visto alguien?” No abordamos estas cuestiones desde la perspectiva histórica pues son asuntos intrarreligiosos y hermenéuticos; volvemos entonces a abordar la cuestión principal, la libertad de expresión, que nos facilitaría clarificar también estos aspectos colaterales.

¿Cómo se debe entender la libertad de expresión? ¿Fue ésta dañada por la publicación de las caricaturas de Mahoma? ¿Viola el aniconismo la libertad de representar a Dios y sus profetas? El aniconismo es un fenómeno religioso compartido por varias religiones tradicionales e históricas, que voluntariamente (y no por inhabilidad técnica o retraso cultural) rehúsa representar a Dios por razón de su inefabilidad: es decir por la *irracionalidad* de su trascendente inmanencia o inmanente trascendencia. Esta afirmación antropológica-religiosa considera el aniconismo como una *libre opción* que hace justicia a Dios y reconoce la *inconmensurabilidad* del hombre delante del divino. Hablar del aniconismo únicamente como prohibición religiosa –como hacen entre otros los musulmanes radicales– ignora esta dimensión antropológica-religiosa que es el fundamento de tal prohibición y en consecuencia reduce la religiosidad a un puro legalismo; además justifica la actitud iconoclasta como prevención contra la idolatría. Sin embargo, elementos básicos religiosos no se oponen a la representación de Dios, si procedemos desde la interpretación propia de la religiosidad humana. Sería *otra* opción que, aun reconociendo tanto la infabilidad divina como la inconmensurabilidad humana, aprecia relacionarse con Dios a través de simbolismos concretos como por ejemplo la representación figurativa.

¿Son entonces aceptables las caricaturas de Mahoma? ¿Son válidos ejemplos de la libertad de expresión? O, ¿cuál es el valor de la libertad de expresión en la publicación de las caricaturas, Javier Peña opina justamente que “sin libertad de expresión no puede haber una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Sólo si podemos manifestar sin represión nuestras convicciones y creencias somos respetados y reconocidos como personas capaces de pensar y de actuar por sí mismas”. Sin ella, la pacífica vida social “como iguales en derechos y diferentes en creencias” no sería posible, pues “la alternativa es el

<sup>70</sup> *El País*: Domingo, 12 de febrero de 2006, pp. 2-4.

<sup>71</sup> *ABC*, 19/2/2006, p. 42.

monólogo solitario del más fuerte”<sup>72</sup>. Eso no significa que la libertad de expresión no tenga límites. “La libertad de expresión es una libertad negativa: significa que el poder no puede impedir que te expreses en conciencia. Pero no es una libertad positiva: no significa que estés obligado a ejercerla hasta las últimas consecuencias, por perversas y contraproducentes que sean. ... La libertad de opinión está para criticar al poder y a los poderosos, no para abusar de los débiles sometidos”<sup>73</sup>. En otras palabras, la libertad de expresión debe defender, garantizar y promover “la propia dignidad del hombre” que es el derecho más elemental al cual debe ser sometida<sup>74</sup>. Si estas perspectivas son válidas<sup>75</sup>, tendremos que concluir que el modo y el tiempo de las publicaciones de las imágenes de Mahoma no fueron legítimas ni favorables al bien común, aun siendo lícitas. Abordar la cuestión sólo desde la perspectiva legal no nos hará comprender el significado de las protestas; debemos entrar, pues, en el complejo campo de la religiosidad. Al parecer fue éste lo que la prensa en general dejó de lado a pesar de su impresionante análisis social, político, filosófico, etc.<sup>76</sup> El apartado siguiente tratará la cuestión desde la perspectiva religiosa.

*La fe verdadera incita al respeto,  
y debe respetar también lo que es sagrado para los demás.<sup>B</sup>*

<sup>72</sup> “El valor de la libertad de expresión”, *El Norte de Castilla*, martes, 14 de febrero del 2006, p. 27.

<sup>73</sup> ENRIQUE GIL CALVO, “Chistes de moros”, *El País*, viernes 17 de febrero de 2006, p. 14.

<sup>74</sup> JUAN MANUEL DE PRADA, “Reírse de Dios”, *ABC*, sábado 4/2/2006, p. 5.

<sup>75</sup> La prensa española representa también otras perspectivas que enfatiza o reduce la cuestión de la libertad de expresión a sólo un derecho. Véanse, p. e.: JOSÉ MARÍA LASSALLE, “Soy danés”, *ABC*, jueves 9/2/2006, p. 7; Javier Martínez-Torrón, “El poder de unas caricaturas”, *ABC*, martes 14/2/2006, p. 7; Sebastián Serrano, “La excepción religiosa”, *El País*, domingo 12 de febrero de 2006, p. 16; Ayaan Hisri Ali, “Soy una disidente del islam”, *El País*, sábado 18 de febrero de 2006, p. 6; Paolo Flores D’Arcais, “Contra las nuevas santas alianzas”, *El País*, domingo 19 de febrero de 2006, pp. 13 & 15.

<sup>76</sup> Reconozco que una de las importantes funciones de la prensa consiste en establecer la agenda de temas de interés público, descartando los aspectos más profundos, como dejó ver en la controversia acerca de A. Schimmel en Alemania; véase: ANNE HOFFMANN, *Islam in den Medien. Der publizistische Konflikt um Annemarie Schimmel* (Münster: LIT Verlag, 2004). Esto no significa que los demás aspectos o perspectivas son menos importantes o irrelevantes, al contrario son con frecuencia necesarios para una comprensión crítica del asunto actual.

<sup>B</sup> Kofi Anan a los Talibanes que en Marzo del 2001 destruyeron la histórica estatua de Buda en el camino de la seda: “True faith elicits respect and you have to respect what is sacred to others”.

### III. Religiosidad, ideología y secularismo

En las páginas anteriores se buscó demostrar que la clave de bóveda –la libertad de expresión– no se deja colocar exclusivamente en la esfera legal; pues es la piedra angular del edificio humano que se construye en sintonía con varios niveles y sobre todo con la trascendencia. Las protestas contra las caricaturas de Mahoma manifiestan, como hemos visto, la desilusión de los musulmanes con Occidente –desilusión no por no ser tolerados, sino por no ser considerados iguales o por no ser comprendidos. Uno ya puede explicar esta situación sociológica y políticamente. Pero la misma desilusión, esta vez como acusación, sale también de la boca de los autores y editores de las imágenes: los musulmanes buscan apartarse, reclaman un derecho especial para ellos por razón de su religión. Estamos en una situación de tensión cuya causa se atribuye, sin crítica, a la religión en general o la creencia islámica en particular. Valdría la pena preguntar, ¿qué concepto de religión o creencia emplean aquí? ¿Es la religión un consenso intersubjetivo sobre ética, por ejemplo, que se cambia según la opinión pública? O ¿es la religión la que constituye al hombre? ¿De dónde se sacan los principios para definir por ejemplo la libertad de expresión? En breve, sin una referencia común válida tanto para los musulmanes o/y creyentes como para los ateos o/y no-creyentes sería difícil resolver la cuestión de la libertad de expresión y su fundamento, la dignidad de la persona. Busquemos entonces proponer una concepción antropológica religiosa que puede servir como religiosidad compartida, y desde ahí diferenciar las varias perspectivas que valoran la situación conflictiva actual.

#### III.1. La religiosidad humana

Es frecuente referirse a las religiones de la humanidad como religiones primitivas, religiones sin escritura, religiones arcaicas, religiones preagrícolas, etc. que hoy se llaman generalmente religiones tradicionales o autóctonas. Cualquiera que sea el apelativo empleado no hay duda que estas fueron las religiones que la humanidad practicó durante el 95% del tiempo de su existencia terrena; las actuales religiones, llamadas históricas, cubren solamente el 5% de la existencia humana. A pesar de este hecho, Karl Jaspers argumentó que por la transformación religiosa ocurrida entre 800-200 a. C., las grandes religiones de la humanidad manifiestan un mejor conocimiento del hombre, y las religiones tradicionales tienden a desaparecer<sup>77</sup>. Pues la trascendencia, re-

<sup>77</sup> Jaspers avanzó su tesis en su libro: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1950 [1949]), esp. págs. 17-21; John Hick que adoptó su tesis,

velación e historicidad reclamada por las grandes religiones les facilitan conocer y reconocer el mundo, al hombre y su prójimo de una manera hasta entonces imposible. Se ha descubierto que la actual existencia terrena carece de la plenitud posible garantizada a la humanidad por su creador. La responsabilidad interhumana, en relación con el mundo y con la trascendencia no se basa simplemente en visiones o ideologías cosmológicas, sino en la irrupción de la divinidad en la historia que continúa progresando definitivamente hacia el *telos* adecuado a la persona humana. ¿Se puede entonces pretender que los valores representados por las religiones tradicionales están ya superados? Examinémoslos en breve empleando un relato que proviene de Mozambique.

Uno de los mitos autóctonos problematiza las relaciones interhumanas de la manera siguiente:

Al apuntar el sol el hombre salió a pescar; él estuvo pescando todo el día, llenó sus cestos de pescado; al caer el sol, recogió el fruto de su trabajo y marchó en dirección a su casa. Como el camino pasaba por la selva, se encontró con un cocodrilo que le saludó amigablemente. Pero el hombre no respondió al saludo; el cocodrilo se sintió entonces ofendido y se quejó ante el juez de la ruda conducta del hombre. Al ser llamado por el juez, que le ordenó explicar su conducta ofensiva, el pescador dijo: “cuando me encontré con el cocodrilo, llevaba sólo tres cestos de pescado; uno estaba destinado a mis hijos, otro a mis padres y el último a mis mujeres. No me quedaba nada que ofrecer al cocodrilo; y por eso, no le he respondido”. Al escuchar esta respuesta, el juez le dio razón; y el cocodrilo concordó con la sentencia.

Como todos los mitos, este también necesita interpretación para mejor comprender su significado. Según los autóctonos, se refiere a la responsabilidad o la interrelacionalidad entre las tres generaciones: del pasado, presente y del futuro representada por los padres, mujeres e hijos respectivamente. Además existe una distinción entre el mundo humano (cultural) y de los animales (natural). Conocer y reconocer esta distinción se manifiesta en la prioridad atribuida a su propio mundo cuyos lazos son los de la parentela. En una situación de crisis o de tensión (se trata de la comida –pescado– buscada y querida igualmente por el pescador y el cocodrilo) el pescador supo comportarse como miembro del mundo humano y demostró su responsabilidad.

---

matiza las características de las religiones arcaicas como inmanencia, conservación, armonía, etc.; véase: *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), esp., pp. 21-35.

Aun cuando esta interpretación admite que el mito busca conservar más que cambiar la estructura social, queda obvio el reconocimiento de interdependencia tanto entre los mundos culturales y naturales como entre las generaciones humanas. El hombre concebido como *'agente/actor'* no debe rehuir la propia responsabilidad, sino realizarla precisamente reconociendo su dependencia. Responsabilidad hacia y dependencia de la generación de los antepasados (que para la religión tradicional incluye la divinidad) constituye una dimensión importante de ser humano. No existen relaciones y responsabilidades si no son recíprocas; son valores y afirmaciones ya compartidos por las grandes religiones. Basta indicar, entonces, que la tesis de la transformación axial avanzada por K. Jaspers no aniquila sino confirma los valores tradicionales. Pues estos constituyen al hombre en relación de la manera en que las religiones hoy los fundan o defienden. El concepto de la religiosidad que empleamos representa estos valores antropológicos –como la responsabilidad recíproca–, imprescindibles para vivir como personas humanas.

Desde la antropología religiosa, las religiones tradicionales conciben una triple relacionalidad (inconmensurabilidad, dialéctica y diálogo) como básica en la religiosidad humana expresada en categorías temporales como presente, pasado y futuro. La persona que interioriza esta religiosidad en relación con su tribu/sociedad se deja formar como miembro de este grupo o mejor dicho llega a ser hombre. El *anthropos* es aquel que actúa según dichas relaciones que, aunque recíprocas, son asimétricas, especialmente en los ejes del pasado y del futuro, indicando la mayor responsabilidad de la persona humana. Así el pescador, representante de la generación presente, tiene una mayor responsabilidad hacia sus hijos que representan la generación futura, y al mismo tiempo reconoce con gratitud su existencia recibida gratuitamente de los antepasados. Como mencioné antes, este mundo de los antepasados, que incluye las divinidades, deja este mundo (natural) al hombre para que él lo administre, transformándolo en cosmos –el mundo (cultural) ordenado donde se puede vivir mejor. Definir la propia existencia a través de las relaciones mencionadas nos sitúa en este mundo<sup>78</sup>. La religiosidad elemental a la que nos referimos es entonces co-término con nuestra condición de ser hombre. Cada religión particular (tradicional y/o histórica) interpreta y matiza esta base antropológica de relaciones consigo mismo, con el otro y el Otro. Esta interrelacionalidad constituye la base de la responsabilidad humana; sin ella no se puede concebir la libertad de expresión. En otras palabras, la libertad de expresión conlleva la responsabilidad recíproca que en todas las situacio-

---

<sup>78</sup> Para una discusión de los aspectos mencionados, véase mi ensayo: "El desafío misionero hoy", *Estudio Agustiniiano*, 36 (2001) 281-330, esp. 298-316.

nes son asimétricas, dialécticas y dialogales. Para comprender la especificidad de la responsabilidad recíproca se debe tomar la propia religión en perspectiva. Pues las distorsiones históricas podrían haber ocultado la verdadera religiosidad, reduciéndola a una relacionalidad unidimensional sea trascendental o immanente. Por eso el buscar la religiosidad que constituye al hombre, nos obliga a cuestionar, interpretar y re-vivir la propia fe. Esto lo intentamos siguiendo el Islam progresista.

### III.2 : *Aggiornamento religioso*

Que el Islam no es una religión monolítica, ni asfixiada en sus creencias y prácticas, sino capaz de adaptarse a la diversidad de tiempos y lugares que abracen su mensaje lo testimonia tanto su historia como su presencia en todos los continentes<sup>79</sup>. No fue cambiando su fe en Dios único y su mensajero Mahoma, sino manifestando la centralidad y universalidad de esta fe en situaciones diversas de la humanidad, como el Islam llegó a ser hoy una de las religiones más seguidas actualmente. El principio de actualización de la creencia islámica consiste –como hemos indicado antes– en el *ichtihad*, cuyo núcleo es el *yihad*. Empleando este mismo principio, los musulmanes occidentales ofrecen una interpretación contemporánea de su creencia, que al parecer les ayuda a revivir la religiosidad antropológica en su totalidad. Desde esta perspectiva tendrá la libertad de expresión un sentido diferente que según nuestra opinión se contrapone a la ideología popular fácilmente manipulada por fines políticos e integristas. ¿Cuál es esta *visión* del Islam?

Según T. Ramadan esta visión del Islam consiste antes de nada en reafirmar la fe en la unidad de Dios (*tawhid*) en sus tres dimensiones centrales: Dios es uno, el universo creado revela este Dios, y ‘la necesidad de Él’ constituye la esencia del hombre. Esta expresión del *tawhid* afirma una concepción de la humanidad específica del Islam, pues la naturaleza del hombre se concibe como reflejo *a contrario* de Dios. El Islam no propone una visión ni monista ni dualista del mundo, sino distingue entre el creador y el creado proponiendo un dinamismo que conduce a la unión armoniosa. Pues todo hombre

---

<sup>79</sup> Un claro ejemplo en este contexto ofrece el concepto de la justicia, véase: MAJID KHADDURI, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1984); para una descripción detallada del Islam entre otras religiones, véase: CARLO CALDAROLA (eds.), *Religions and Societies: Asia and the Middle East* (Berlín: Mouton Publishers, 1982); para un análisis desde la perspectiva cultural, véase: R. MICHAEL FEENER (ed.), *Islam in World Cultures. Comparative Perspectives* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004).

nace con la *fitra* en su corazón que le habilita para testimoniar a Dios: "... in the heart and consciousness of each individual there exists an essential and profound intuitive awareness and recognition of the presence of the Transcendent. Just as the sun, the clouds, the winds, the birds, and all the animals express their natural submission ... the human being has within it an almost instinctive longing for a dimension that is "beyond." This is the idea of the *fitra*..."<sup>80</sup>. Este testimonio original ha marcado al hombre de tal manera que la religiosidad –la relacionalidad con la Trascendencia, que simbólicamente se concibe como alianza– es parte integral de la estructura de la conciencia humana. Naturalmente necesita esta memoria de fe –de la presencia de Dios en la interioridad–, confirmación y reforzamiento a través de la razón. Para ello el Islam ofrece dos vías: el libro abierto y accesible a todos, el universo, y la palabra revelada de Dios en el Corán que corrige y confirma las anteriores revelaciones. Dentro de esta estructura de referencia islámica, dos puntos son claves: al conocimiento de sí mismo como hombre relacional se llega solamente volviendo a sí mismo; además uno se conoce en su absoluta inocencia reconociendo al Uno que le hace libre. El *anthropos* –representado por la totalidad de corazón y mente– se constituye enteramente inocente y libre sólo por la *fitra*: la necesidad de la trascendencia implantada en él. Por eso la primera responsabilidad del hombre consiste en cumplir esta necesidad de Él<sup>81</sup>. Aniquilarla o negarla equivaldría a arrogancia. El hombre (musulmán) se caracteriza desde su primerísimo inicio como persona humilde y responsable, o diríamos (desde la antropología religiosa) como persona relacional que reconoce la triple relación constitutiva de inconmensurabilidad, dialéctica y diálogo. Todo esto implica la *chahada*, la profesión de fe, en que se fundamenta la praxis islámica, la *charia*<sup>82</sup>, que necesariamente requiere la inteligencia humana para interpretar las fuentes. Esto constituye la estructura referencial básica para el Islam. Musulmán sería entonces aquella persona que reconoce la fe en el Uno y se pone en el camino de fidelidad empleando tanto su corazón como su mente en este mundo. El esfuerzo de mantenerse musulmán (que equivale mantenerse en el camino) tendrá éxito sólo volviendo a la fe inicial

<sup>80</sup> T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, esp. pp. 11-14.

<sup>81</sup> Ramadan emplea la expresión "the need of Him" (*Western Muslims and the Future of Islam*, p. 18), que, en conjunto, con su explicación de la fe en Dios, se aproxima al concepto "the needful need" empleado por Karl Barth (*Church Dogmatics, I/2*, p. 318); este aspecto sería útil para comprender el secularismo visto por los creyentes, véase más adelante.

<sup>82</sup> Naturalmente Ramadan está proponiendo una nueva interpretación del Islam que busca ir más allá del convencional concepto familiar tanto a los creyentes como a los observadores. No entramos en detalles de esta interpretación, sino que recogemos las ideas útiles a nuestra temática.

(*fitra*)<sup>83</sup> pero simultáneamente interpretándola para la práctica concreta, por ejemplo, en Occidente. Visto así, el musulmán es una persona en continua *yihad*: en esfuerzo constante y adecuado para estar en el camino de Dios<sup>84</sup>.

¿A dónde nos lleva esta concepción del hombre religioso? ¿Qué consecuencias tiene en relación con la libertad de expresión? Según esta visión contemporánea del Islam, se debe reconocer que la clásica concepción en relación de *dar al-Islam* (morada de Islam), *dar al-harb* (morada de guerra), *dar al-ahd* (morada de tratado), etc. es inadecuada, y no refleja la realidad islámica en Occidente, ni promueve la convivencia en la sociedad. Sería necesaria entonces representar la situación de los musulmanes por un concepto que reconozca su identidad y refleje su pertenencia a la sociedad occidental. Este concepto puede ser *dar al-shahada* o *alam al-shahada* (espacio de testimonio), pues permite relacionar la identidad islámica con su responsabilidad social; además, la expresa en correspondencia con la fe islámica en Dios, destacando especialmente su llamada a testimoniar esta fe en su entorno tanto en palabras como en la acción<sup>85</sup>. Yendo más lejos, este concepto describe en general la tarea musulmana en el mundo entero, dentro la humanidad. Se transforman así desde de una postura de oposición al mundo de no-fe (*dar al-kufr*), en una de colaboración, contribución y responsabilidad poniéndose en el mundo como testimonio. En consecuencia, ni las religiones ni las culturas se

<sup>83</sup> El concepto de la *fitra* empleado aquí destaca la naturaleza humana como creación inicial y penetrada por la religiosidad –es decir por la necesidad de Él. El versículo del Corán (30:30) en el que se apoya esta interpretación, pone claro énfasis en el monoteísmo. Para una discusión detallada, véase: THOMAS MOOREN, *Macht und Einsamkeit Gottes* (Würzburg: Echter / Altenberge: Oros Verlag, 1991), esp. pp. 32-33, donde se encuentra también más bibliografía. Agradezco al colega Thomas por su crítica y discusión. Hasta qué punto, pues, se debe/puede hablar de ‘fe inicial’ es ciertamente una cuestión de interpretación. En este artículo buscamos presentarlo, siguiendo a Ramadan, en un contexto de antropología religiosa, mejor dicho de fe antropológica. La interpretación que este artículo ofrece sigue la orientación dada por Karl Rahner en la obra *Grundkurs des Glaubens*, esp. pp. 126-132, y por los conceptos de condición humana pre-reflexiva o non-temática. El vacío trascendental existe en la naturaleza humana, pues Dios lo creó para comunicarse Él mismo con el hombre.

<sup>84</sup> “a constant and balanced effort”, T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 113. En las páginas anteriores Ramadan desarrolla la identidad islámica como dinámica, no estática o fija por siempre; véanse, esp. pp. 77-85.

<sup>85</sup> [The concept of *shahada*] “allows the identity and social responsibility of Muslims to be both expressed and linked.” “... it recalls the permanent relation to God (*al-rabbaniyya*) and expresses the duty of the Muslim to live among people and to bear witness, in both action and word, to the content of the message of Islam before all humankind. And this is to happen in any society, for it is the basis of our relations with others.” T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 75 & 76 ( *cursivas en texto original*). Para su análisis detallado, véase: *ibíd.*, pp. 65-77; también: T. RAMADAN, *El Islam minoritario*, pp. 163-207.



oponen, sino que surge una espiritualidad que se siente desafiada por un mundo de ideología, neutralidad o/y secularización. Para afirmarse como musulmán occidental debe reconocer sus logros y fallos –mejor dicho las limitaciones, que comprometen la vida de testimonio. Según el análisis de Ramadan la falta de auto-crítica es uno de los impedimentos a superar<sup>86</sup>; ¿llaman las caricaturas la atención sobre esta y similares facetas de existencia intersubjetiva?

### III.3. Identidad religiosa, pluralismo y secularismo

Indicamos que la protesta contra las caricaturas no se deja comprender bien sino desde la perspectiva religiosa musulmana y antropológica. Desde la perspectiva puramente ideológica, legal y/o secular las protestas parecen con razón como un desafío a la libertad de expresión, que naturalmente tiene su límite (como ya he explicado antes) en el bien común, respeto del otro, etc. La cuestión fundamental tanto para los musulmanes como para los demás es otra: ¿cómo o/y por qué la libertad de expresión es tan básica? ¿De dónde surge? La respuesta indicada antes sugiere que esta libertad se funda en la religiosidad elemental humana compartida por todos e implícita en toda persona. La expresión de esta religiosidad en el Islam comienza con la fe inicial (*fitra*) que facilita la formación de una identidad religiosa. Si la identidad religiosa aspirada y/o adquirida no se orienta hacia la fe inicial –es decir en otras palabras, no expresa la espiritualidad auténtica y musulmana– no servirá para fomentar la libertad de expresión. Necesitamos entonces examinar la identidad religiosa musulmana propuesta en Occidente. Esto nos conduciría a revisar la actual imagen del Islam tanto para sus adherentes como para sus observadores-participantes.

Según la nueva visión del Islam avanzada por Ramadan, la identidad musulmana consiste en cuatro pilares básicos con dimensiones específicas (representadas por cuatro círculos concéntricos)<sup>87</sup>. Una expresión concreta

---

<sup>86</sup> “To look critically and constructively at the action of one’s brother in religion or one’s community is a requirement of faith, and self-criticism serves the interest, and above all the dignity, of those who attempt it without complacency or exaggeration. It is this critical and self-critical awareness – and its daring to express itself – that is largely lacking in Western Muslim communities”, R. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 108; para su análisis completa, véase, *ibid*, pp. 102-112; también: T. RAMADAN, *El Islam minoritario*, pp. 209-251.

<sup>87</sup> Véase: R. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 83. Los cuatro círculos constan de: fe, práctica y espiritualidad; comprensión de los textos y del contexto; educación y transmisión; acción y participación; para su detallado análisis, véase: T. RAMADAN, *El Islam minoritario*, pp. 255-307.

de esta identidad se manifiesta en la espiritualidad musulmana, que es una vuelta a sí mismo y simultáneamente la auto-liberación cuya figura ejemplar es Mahoma. “The heart of the message of Islam is that a living spirituality comes at the price of willingly making the effort to come back to what is essential, to contemplate the world and to take the road back toward one’s self. In the daily practice, along side the “book,” the Creator has given human beings a model in the person of the Prophet.”<sup>88</sup> La expresión de la libertad en cualquiera de sus formas no se obtiene sin este aspecto relacional –la necesidad de Él que nos hace libres. La simple consecuencia de este reconocimiento es múltiple: nos obliga a estar atentos a los aspectos (moral y/o éticamente) “neutrales” de nuestra vida; a reconocer la propia fragilidad, a examinar constantemente el esfuerzo que se pone en ‘estar en camino’. Sorprendentemente esta perspectiva tiene mucho que ver con los tres aspectos –integración, ilustración y progreso– criticados por Hirsi Ali<sup>89</sup> entre los musulmanes occidentales.

Según H. Ali los musulmanes rehúsan integrarse en la sociedad occidental en la que se encuentren especialmente por su concepción de Occidente como el ‘otro’, el mundo al revés, de los valores no-islámicos<sup>90</sup>. Esta afirmación –compartida también por otros aunque no en todos sus aspectos– implica varios elementos; examinémoslos en breve. La emigración a Occidente es un nuevo fenómeno del siglo XX<sup>91</sup>, resultado de varios factores: búsqueda de una vida mejor; fuga de las dictaduras y/o de la represión política, cultural, y/o religiosa; reconstrucción tras una guerra; reunión familiar; etc. que están marcados fuertemente también por el colonialismo. Esta diversidad de los primeros emigrantes manifiesta varios niveles de ‘integración’ en la sociedad occidental. Es cierto que por razones económicas y culturales, los musulmanes como los demás emigrantes se juntaron creando barrios, por ejemplo, exclusivamente de iraníes, pakistaníes, somalíes, etc. que promovían la implantación de la comunidad originaria de su propio país y de su religiosidad. La diversi-

<sup>88</sup> T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 122.

<sup>89</sup> Véase antes, esp. nota 20. En las páginas siguientes buscaremos responder en lo posible a las críticas de H. Ali, examinando especialmente su pertenencia a nuestra temática e incluyendo las opiniones de otros críticos y/o observadores del Islam.

<sup>90</sup> Véase, p.e., su ensayo “Normas incompatibles. Sobre la integración como iniciación en la modernidad”, en: A. H. Ali, *Yo acuso*, pp. 44-73.

<sup>91</sup> No contestamos la presencia islámica en Occidente ya desde el siglo octavo, pero su presencia contemporánea tiene una naturaleza *nueva*: emigración y conversión han producido comunidades islámicas de *ciudadanos* occidentales. La integración a la que nos referimos concierne a estos ciudadanos. Véase: T. RAMADAN, “El Islam de Europa sale del aislamiento” (publicado en: *Le Monde Diplomatique*, abril de 1998), en: T. Ramadan, *El Islam minoritario*, pp. 325-331.

dad religiosa entre los emigrantes y los autóctonos no facilitó la integración; tampoco el estado de minoría islámica en países cristianos. Pero, ¿cuál es o fue la causa de su autoconcepción como comunidad musulmana en oposición contra la ‘otra’ sociedad occidental? Según H. Ali, es la ideología islámica o “la mentalidad tribal”. Ramadan al contrario busca demostrar que la integración falla o ha fallado por falta de definir la propia identidad desde una perspectiva *auténticamente* islámica, que rechazaría la exaltación de la ‘diferencia’ contra los otros o la reclusión desde el mundo actual. Pues van contra la espiritualidad islámica. Mejorar la situación de no-integración necesita una revisión en varios aspectos de la creencia y práctica islámicas, a través de educación que tiene tres objetivos concretos: educación del corazón, de la mente y para la autonomía personal<sup>92</sup>. Mientras las caricaturas proyectan una imagen del Islam irracional sin reconocer los desafíos de la integración, las protestas contra ellas buscan legitimar la identidad musulmana basándose en una comprensión de un mundo superado (*dar al-islam* y *dar al-harb* – nosotros contra ellos). Si la imitación formalista de modelos de otros tiempos en la actualidad traiciona los principios mismos sólo nos queda una solución: la renovación crítica.

¿Necesita el Islam una Ilustración? O quizás ¿es el Islam capaz de renovarse? Ambas preguntas son actuales y se plantean con frecuencia, pero ¿demuestran un conocimiento del Islam o ignoran su historia y la complejidad de la situación contemporánea?<sup>93</sup> Ya notamos antes que la integración plena en la sociedad occidental requiere una revisión de la auto-concepción islámica; es la postura representada por la rama ‘progresista’ fiel a la tradición que no solamente no admite el cierre definitivo del *ichtihad*<sup>94</sup>, sino que también avanza perspectivas sólidas para fomentar la participación social y política. Según T. Ramadan la participación plena en la política y la sociedad antes de nada debe clarificar la confusión actual, para reconocer y precisar el mensaje social

<sup>92</sup> Véase: T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 126-143; aquí, p. 129.

<sup>93</sup> Por una descripción introductiva con referencias al mundo contemporáneo, véase: MALEK CHEBEL, *L'islam et la raison: le combat des idées* (Paris: Perrin, 2005), esp. pp. 118-127.

<sup>94</sup> Según la postura ‘conservadora’ el califa Al-Qader (+1031) cerró el *ichtihad*; pero opinan los reformistas que nunca fue abandonada. Al reformador Rachid Ridha (+ 1935) atribuyen las siguientes palabras: «Les musulmans ne réussirent à faire naître la vie morale et culturelle de l'Islam [...] qu'à condition de recourir à l'*ijtihād* [...] et de procéder ainsi à une nouvelle interprétation de la Loi, naturellement plus souple. [...] C'est pour avoir négligé l'*ijtihād* que certains d'entre eux sont retombés dans le bédouisme [...] ou dans un état voisin, et que d'autres sont allés s'égarer dans l'hérésie et l'athéisme», citado en: M. Chebel, *L'islam et la raison*, p. 135; véase también: *Ibid.*, pp. 130-141 & 145-151.

del Islam y finalmente actuar en sintonía con la estructura referencial islámica<sup>95</sup>. Dado que en el Islam no existe una confusión (por principios o método) entre los aspectos religiosos, sociales y políticos, prevalece el *ichtihad* en los últimos dos que se *distinguen* del primero. La razón de la distinción se basa en la referencia común a todos: en el aspecto religioso se expresa la dependencia en Dios mientras en los demás se expresan la independencia y libertad en relación con los hombres. En consecuencia la ética musulmana está *inspirada* por la religiosidad islámica como las demás por las suyas; el requerir una *separación* desde esta fuente inspiradora y normativa aniquilaría el fundamento de la propia identidad. Al parecer el secularismo aboga por esta separación creando con ello un problema serio para todos los creyentes (véanse más adelante). Otra confusión atribuida al Islam concierne su auto-concepción como 'comunidad de fe' (*umma*)<sup>96</sup>. Según la interpretación progresista el principio de lealtad debe distinguirse entre las varias pertenencias posibles. Mientras la pertenencia a la comunidad de fe marca la espiritualidad, práctica y solidaridad de cada persona, no debe considerarla como una postura apasionada, chauvinista y ciega. Es decir, comunidad de fe se opone radicalmente a toda forma o aspiración comunitarista. Desde esta perspectiva, la promulgación de las caricaturas fue víctima de la primera confusión, mientras las protestas lo fueron de la segunda. Tanto los musulmanes como los occidentales carecen de perspectiva crítica y conocimiento mutuo especialmente sobre su mensaje social y referencia básica para la participación política<sup>97</sup>.

Al individuar estos defectos de convivencia social y política entre los musulmanes y los occidentales sólo hemos rozado el núcleo problemático que constituye la compleja cuestión de la religiosidad. En su dura crítica de los musulmanes occidentales y de los "relativistas culturales", Hirsi Ali cuestionó todo valor propio de las religiones a no ser como "fuente de consuelo"<sup>98</sup>. Hay que recordar que como ella y con ella un ramo influyente de críticos del Islam se define ateo o se inclina hacia estructuras sociales y políticas fundamentadas sólo en un consenso democrático<sup>99</sup>. Dos asuntos son de especial impor-

<sup>95</sup> Destacamos sólo algunas ideas propuestas en este contexto; véase: T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 144-175.

<sup>96</sup> Se confirma esta confusión en la perspectiva de A. Hirsi Ali, *Yo acuso*, p. 51: "La identidad islámica (ser humano-imagen del mundo) es una identidad de grupo y en ella ocupa un lugar fundamental el honor y la ignominia o la vergüenza"; véase también pp. 54 y s. Precisamente la superación de esta mentalidad tribal ha sido el logro de Mahoma.

<sup>97</sup> Serge Lafitte («Le choc des caricatures, piège du désordre mondial», en : *Développement et civilisations*, no. 343 mai 2006, 1-4), tiene razón al escribir: «Il est urgent, de part et d'autre, d'abattre les murs de préjugés et d'ignorance entre les «cultures» », p. 4.

<sup>98</sup> Véase: A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, aquí pp. 11; 24; 45.

<sup>99</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, pp. 74-83.

tancia aquí: ¿cuál es el fundamento de la ética social y política? ¿Debe facilitar el pluralismo de valores representados por las varias culturas, ideologías y religiones? Y en ese caso, ¿cómo? En realidad aquí nos encontramos con una verdadera *aporía* al menos por dos razones: en primer lugar, se entiende la religión y la religiosidad en sentido reducido, llamado frecuentemente científico que reconoce su valor intersubjetivo y su concepción inmanente, pero rechaza la trascendencia reconocida por los creyentes; en segundo lugar, falta un criterio aceptable para hablar del pluralismo de valores. Una vía de salida, mencionada antes, es la de la antropología religiosa: Toda religiosidad –sea inmanencia trascendente representada por las religiones tradicionales, sea trascendencia inmanente reconocida por las grandes religiones– atribuye la normatividad de la ética humana a algo más allá del simple consenso intersubjetivo. Pues la experiencia humana –la memoria histórica– admite que el ego sólo llega a comprender su propia existencia y valor cuando reconoce la primordial presencia del O/otro. La inconmensurable relacionalidad se constituye así en la condición ontológica para toda ética (E. Levinas). Desde la perspectiva religiosa ésta sería la fe inicial: la fuente y el criterio de toda normatividad y libertad individual. Todas las creencias, ideologías y culturas que facilitan la realización de esta condición hacen al hombre responsable.

La afirmación de la relacionalidad básica del hombre no implica su expresión homogénea en las religiones/culturas ni su realización adecuada en las esferas de la política o convivencia social. Si en último análisis el pluralismo religioso se legitima por la libertad individual (en adherirse a las manifestaciones distintas e históricas de Dios), su actualización depende, por ejemplo, de la interpretación preferida de textos sagrados por los creyentes. En el caso del Islam, T. Ramadan nos advierte que el ‘tipo de la lectura’ determina si uno está abierto o no hacia otras perspectivas y/o creencias<sup>100</sup>. Un ejemplo concreto es la protesta contra las caricaturas, donde la ideología popular se

---

<sup>100</sup> Véase: T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 200-213, donde el autor trata el dialogo interreligioso como expresión y confirmación del pluralismo religioso. Debe admitir que el Islam tendrá la bienvenida en la sociedad occidental sólo cuando no se deje representar por el pensamiento totalitario: “Erst wenn die Wortführer der Muslime, die im Interesse der Islam-Ideologie in ihren Äußerungen nur auf einen schmalen Ausschnitt ihres Erbes Bezug nehmen, sich wieder dessen Mannigfaltigkeit eingestehen und damit die Geschichtlichkeit dessen, was sie für übergeschichtlich ausgeben, bejahen, werden sie geachtete –und nicht nur gefürchtete– Glieder in der Gemeinschaft der Kulturen der Welt geworden sein.” Thomas Nagel, “Die muslimische Glaubensgemeinschaft als die Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden”, en: Reinhard Gregor Kratz y Hermann Spieckermann (ed.), *Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), p. 240.

ató con una lectura *literal* y cerrada. Este podría ser también el caso si el Islam se queda obsesionado con el sexo, pues estará convirtiendo la religión en una “jaula de las vírgenes” como cree Hirsi Ali<sup>101</sup>. A pesar de la igualdad de las personas, garantizada y promovida por el Corán<sup>102</sup>, en la práctica quedan las mujeres bajo la “desconfianza y la violencia” a causa “de la obsesión por la virginidad”. Aun tomando esta afirmación *cum grano salis* parece que valen las siguientes observaciones que quizás nos dejen comprender la significación popular de las caricaturas de Mahoma: vulneran aquellos lugares precisamente débiles y necesitados de reforma.

La única esperanza verdadera para los musulmanes reside en que practiquen la autocrítica y que pongan a prueba los valores morales recogidos en el Corán. Así podrán romper la jaula en la que están encerradas sus mujeres, y por añadidura, ellos mismos. [...] Pero lo que la cultura musulmana necesita son libros, telenovelas, poesía y canciones que muestran qué ocurre en realidad y que sepan burlarse de los preceptos religiosos, ... La burla es una necesidad amarga, pero debe darse<sup>103</sup>.

Ya desde su inicio el Islam promueve una postura en relación a la risa, a los chistes y burlas: prohíbe todo lo que aproxima al ridículo<sup>104</sup>. Aquí se encuentra la orientación y la crítica para una praxis mutuamente respetuosa: “Reconforta con vino tu naturaleza agobiada por las preocupaciones, y compártela con algo de humor, pero solamente lo justo y necesario, del mismo modo que se sazonan los alimentos con sal”<sup>105</sup>.

### Conclusión

En el curso de este ensayo hemos defendido que las protestas contra las caricaturas de Mahoma no manifiestan tanto un rechazo de la libertad de ex-

<sup>101</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, pp. 95-117: “La jaula de las vírgenes”; véase también: pp. 176-188: “La necesidad de reflexión y autocrítica en el islam”; Claude Liauzu, *Empire du mal contre grand satan. Treize siècles de cultures de guerre entre l'islam et l'Occident* (Paris: Armand Colin, 2005), pp. 243-251.

<sup>102</sup> Véase, T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 138-143.

<sup>103</sup> A. HIRSI ALI, *Yo acuso*, pp. 110 y 116.

<sup>104</sup> Sobre la entera cuestión, véase: LUDWIG AMMANN, *Vorbild und Vernunft: Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1993).

<sup>105</sup> “Schaffe deiner von Sorgen ermatteten Natur zur Erholung mit Wein und zertreue sie mit etwas Scherz; doch gib ihr davon (nur) soviel, wie man Salz zur Speise gibt”, Al-Gahiz, citado en: L. Ammann, *Vorbild und Vernunft*, p. 266; véase también: Al-Gahiz, *Le Kitāb Al-Tarbī wa-l-Tadwīr d'al-Gahiz* (traduction française par Maurice Adad. -Leiden: E.J. Brill, 1968), p. 180, parafo 123.

presión como una desilusión contra una malentendida religiosidad, una fallida política de integración, y una angustiada búsqueda por parte de la minoría musulmana de una reafirmación de su identidad en la sociedad occidental que se define mayormente a través de valores no religiosos y posmetafísicos. Sin aceptar la violenta expresión de estos sentimientos y la manipulación política totalitaria, se han de individualizar en esta crisis al menos tres aspectos centrales: la auto-concepción y la hetero-interpretación del Islam; la definición y constitución de la sociedad por valores seculares; y el papel de la religión en el Occidente contemporáneo. Esperanzador es el intento real de “un islam europeo” que busca redefinir la figura de los musulmanes contextualizando el Corán, reconociendo al profeta como persona histórica y situando a los creyentes en el ámbito cultural occidental. Ya que este esfuerzo está aún en su infancia, debe afrontar críticas, sufrir revisiones y contar con posturas desafiantes integristas. Entonces van a servir tanto la sociedad secular como la religiosidad cristiana en que se basa el llamado derecho a la libre expresión.

El diálogo entre Habermas y Ratzinger hace ver que entre la sociedad secular y la religión deben existir independencia y complementariedad. A pesar de que la religión es innecesaria para legitimar los valores de la sociedad democrática, tanto la religión como la razón padecen patologías<sup>106</sup>. Entonces se debe promover la co-relacionalidad entre razón y fe. En otras palabras, debe existir un proceso de aprendizaje para que se puedan purificar y sanarse mutuamente. Lo que impide dicha relacionalidad mutua son las ideologías radicalmente anti-religiosas que acepten una ética exclusivamente intersubjetiva y las religiones integristas que basan su legitimidad en una normatividad enteramente trascendental, ahistórica y acrítica. Tanto los caricaturistas de Mahoma como la masa que protestaba contra los dibujos se aproximan o simpatizan con una u otra de estas posturas, y por ello ignoran y reducen la complejidad religiosa a una cuestión de derechos o se dejan guiar por una ideología populista respectivamente. Esta aparente oposición se resuelve desde la perspectiva antropológica religiosa, en cuanto que la religiosidad se concibe

---

<sup>106</sup> Según Habermas: “Wenn man ... das demokratische Verfahren ... als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität begreift, entsteht keine Geltungsdefizit, das durch “Sittlichkeit” ausgefüllt werden müsste”. Según Ratzinger: “...dass es *Pathologien in der Religion* gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss, ... Aber ... auch *Pathologien der Vernunft* gibt, ... Deswegen muss ... auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den grossen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen.” Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005<sup>5</sup>), pp. 20 & 56 (cursivas en texto original).

como relacionalidad inconmensurable, dialéctica y dialógica que habilita al hombre para constituirse en sociedad. Las religiones y las ideologías desarrollan estas dimensiones según sus normativas internas pero en un concreto contexto histórico y cultural. Ninguna goza entonces del monopolio de interpretación (Habermas), mas están llamadas a una complementariedad: a aclarar los valores y normas conocidas o intimadas por todos para que el mundo se mantenga unido (Ratzinger)<sup>107</sup>. La tarea que toca a las ideologías y religiones es un aprendizaje mutuo. ¿Están dispuestas a andar este camino? Al parecer el Islam nos invita a embarcarnos en él.

*En el nombre de Dios, muy bueno y misericordioso.  
Alabado sea Dios, Señor del universo,  
Muy bueno y misericordioso.  
Soberano del Día del Juicio.  
A ti te adoramos. A ti te pedimos ayuda.  
Guíanos por el Camino Recto,  
El camino de aquellos a los que concediste tus beneficios  
Y no de los que incurrieron en tu cólera  
Ni de los que están extraviados.<sup>108</sup>*

PETER G. PANDIMAKIL OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid*  
Saint Paul University, Ottawa  
03 de octubre de 2006

---

<sup>107</sup> Véase: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, pp. 34-36 & 56-58.

<sup>108</sup> La *fatiha*/apertura del Corán.





## LIBROS

---

### Sagrada Escritura

KELLENBERGER, Edgar, *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1-15* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 171), Kohlhammer, Stuttgart 2006, 24 x 16, VI - 304 pp.

El libro se ocupa de unos textos que irritan y son desagradables. En Ex 1-15 particularmente en la sección de las así llamadas “plagas”, aparece Yahvé con rasgos “demoníacos”. Aparentemente Él es quien endurece el corazón del Faraón para golpearlo más veces. Ha sido un problema repetidas veces tratado en la exégesis antigua y moderna, pues entran en juego no sólo la libertad humana, sino también la personalidad de Dios, su bondad e incluso su omnipotencia, ya que al fin al cabo los signos y prodigios no han sido capaces de doblegar al Faraón. El libro se divide en dos partes. La primera es exegetica y la segunda es histórica, pues en ella se expone la historia de la exégesis judía y cristiana, preferentemente anterior a la época histórico-crítica. En un primer capítulo expone las características de la sección, que es muy singular. Nunca se habla en la Biblia del endurecimiento o de la obstinación humana con tanta frecuencia como aquí. El obstinado es un extranjero; mientras que lo normal es presentar a los israelitas como ciegos y endurecidos. Los sucesos del Éxodo son recordados en la Biblia repetidas veces pero sin mencionar el endurecimiento, con la única excepción de 1 Sam 6,6, que es una cita del Éxodo. Con razón da el autor importancia al parecido de las expresiones con el lenguaje de los profetas. Este aspecto se ha notado repetidas veces y ha influido mucho en la moderna puesta en duda del J clásico. La terminología empleada para expresar la obstinación del Faraón es el tema de otro capítulo, teniendo presente los lugares paralelos, incluso fuera de Israel. La afirmaciones de la obstinación en la estructura de la narración reciben su atención, pues una veces, se halla al final del episodio y otras veces encabeza la narración de la plaga singular. De esta diferencia el autor no saca conclusiones sobre la diversidad de fuentes. El autor es contrario a la existencia de documentos. Él piensa que en la formación del Pentateuco intervienen de manera simultánea la tradición oral y la escrita. Cita otros ejemplos donde, según él, se advierte la interacción entre tradición oral y escrita. En definitiva se acercaría a la hipótesis de los suplementos. Son importantes los capítulos 5, 6, 7 y 8 donde se hace la exégesis propiamente dicha de la perícopa. Naturalmente se interesa por los dos estribillos repetitivos, que son dos principalmente, uno sobre el endurecimiento y el otro expresado de esta manera “para que sepas que yo soy Yahvé”. La repetición frecuente de estos estribillos es indicio claro de que aquí es donde hay que buscar la intención de la perícopa, que por otra parte se dice expresamente. El faraón e Israel deben ser quién es Yahvé. Todo está al servicio de la revelación de la personalidad de Dios. Con razón el autor acentúa el carácter doxológico de la narración. Unido a esta intención va el endurecimiento. Extraña que sea Yahvé mismo quien cause la obstinación del Faraón que a todas luces es una paradoja. La reacción del faraón va dirigida contra los intereses de Israel, pero aparece por otra parte como efecto de una acción divina. Que el relato carece de realismo y psicología es evidente. El interés reside en reforzar la fe del pueblo en Yahvé, pues corre peligro. El autor se interesa por averiguar en qué momento de la historia de Is-

rael ha podido surgir esta tradición, teniendo en cuenta que la situación de opresión y de peligro de la fe pudo haber sido vivida repetidas veces. Se inclina a pensar que la primera mitad del s. VII en tiempo del rey Manasés se da una situación propicia para el nacimiento de esta tradición. Debe alabarse al autor por haber visto el carácter positivo del endurecimiento. El faraón no tiene poder, es Yahvé quien se lo da y todo en beneficio de la manifestación del poder divino. Por eso no se debe preguntar por la moralidad de la escena. Quien se halla en una situación de opresión habla elemental y crudamente. Para él el poder de Yahvé es lo que le consuela. La segunda parte es histórica. El autor se fija en dos épocas preferentemente: la época patrística y la reforma. La primera se interesa por la moralidad de la escena y la necesidad de defender a Dios de la acusación de arbitrariedad. Los autores de la reforma, en especial Lutero y Calvino, se fijan más en el poder de Yahvé, acercándose más al contenido central del texto.— C. MIELGO.

TIEMEYER, Lena-Sofia, *Priestly Rites and Prophetic Rage* (= Forschungen zum Alten Testament 2.Reihe, 19), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 23 x 15, XVII - 318 pp.

El libro proviene de una tesis doctoral defendida en la Universidad de Oxford, muy transformada para su publicación. El tema estudiado es la crítica de los profetas posexílicos a los sacerdotes, o mejor, al ejercicio del sacerdocio. El libro tiene las características de una tesis: estudio ordenado, metódico, limitado estrictamente a lo que se trata de probar. Frecuentes son los sumarios al comienzo de los capítulos donde se señala el objetivo del capítulo, así como los resúmenes al final donde se exponen concisamente los resultados obtenidos. Los profetas libros proféticos tomados en consideración son cuatro: Isaías 56-66, Ageo, Zacarías 1-8 y Malaquías. En un segundo capítulo se delimitan los textos que serán objeto de estudio. La dificultad mayor reside en el III Isaías, dada la falta de acuerdo sobre su composición y sobre las unidades que lo componen. La autora se encuentra con otro problema y es el individuar quiénes son los interlocutores, es decir, en qué pasajes los aludidos son precisamente los sacerdotes, cuando muchas veces no se citan explícitamente. Para ello acude a la fraseología empleada y al contenido de las acusaciones. Es en este punto donde puede haber discrepancias con las afirmaciones de la autora. Por poner un ejemplo, no resulta muy convincente que la acusación de Am 2, 8 esté dirigida específicamente a los sacerdotes y esto mismo ocurre en otros casos. Antes de recoger las críticas de los profetas, la autora intenta reconstruir y exponer las ideas propias de los sacerdotes. Lo que pensaban ellos de sí mismos. Raras veces aparecen exponiendo su visión de las cosas. Eso sólo sucede en Malaquías. En los demás casos hay que averiguar la mentalidad de los sacerdotes a partir de las críticas de sus adversarios, teniendo siempre en cuenta que éstas pueden ser exageradas. La autora procede en este caso con mucha cautela. En la segunda parte de la tesis dedica cada capítulo a una acusación precisa, que son éstas: Falta de conocimiento y descuido de la enseñanza catequística del pueblo, injusticias sociales, ritos heterodoxos (sacrificios de víctimas defectuosas, o de alimentos prohibidos), negligencias en el culto, impureza ritual, matrimonio mixtos y alianzas políticas con fuerzas fuera de la comunidad. Cuando estas acusaciones están refrendadas por más de un profeta son más creíbles. Pero los profetas no sólo diagnosticaron las causas de la mala situación social, política y religiosa de la comunidad, sino que aventuraron soluciones para el futuro. A estas visiones están dedicados los tres últimos capítulos. En este punto no están de acuerdo los profetas. Mientras Zacarías y Malaquías son conciliadores, pues no rechazan el sacerdocio, sino que esperan una milagrosa limpieza del culto por parte de Dios, textos escogidos de Isa 56-66 o no ven reconciliación posible entre Dios y el clero y anun-

cian la destrucción del sacerdocio, o lo democratizan tanto que llegan a hablar de un sacerdocio abierto a los extranjeros. La tesis está bien construida y documentada.- C. MIELGO.

KOH, Y. V., *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth* (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 369), Walter de Gruyter, Berlin 2006, 23 x 16, XVIII - 234 pp.

El libro tiene por objetivo ofrecer una lectura de libro de Qohelet como una autobiografía real. Es, pues, en principio un estudio del género literario del libro. Es común pensar que Qohelet es un travestí literario, es decir, se disfraza de la máscara de Salomón para dotar de mayor autoridad a sus conclusiones. Pero suele ser muy frecuente opinar que esta perspectiva regia sólo se mantiene en los cap. 1-2 del libro. En el resto esta característica se deja a un lado. Aquí se mantiene la tesis de que la perspectiva regia prosigue hasta el final. Tras exponer en un primer capítulo las opiniones de los demás estudiosos sobre el problema, comienza en el cap. 2 el "iter" de la tesis. Desde luego no le resulta difícil probar que en los cap. 1-2 quien escribe lo hace como si fuera rey; lo complicado es probar que el lenguaje regio permanece más allá. Se enfrenta el autor a textos que suelen aducirse en contra: 1) falta de expresiones e ideas indudablemente regias que sí abundan en los cap. 1-2, pero que no aparecen en el resto; 2) textos varios que habla de las injusticias sociales en general (3,16-17; 4,1; 5,7-8; 10,5-7 1; y 3) textos que parecen antimonárquicos porque se habla del rey y de su manera de gobernar en un tono crítico (4,13-16; 8,15; 10, 16,17. 20). El autor los examina filológica y exegéticamente y concluye que son perfectamente comprensibles en boca de un rey; los textos vienen a decir que incluso los reyes no tienen control de las cosas. Ni siquiera ellos están libres de situaciones injustas. Es decir en estos textos no habla necesariamente un súbdito. Esta interpretación se resiente si en 3, 16-17 se habla de la administración de la justicia, como parece muy probable. Pero el autor entiende que no necesariamente se habla de los tribunales. En los dos capítulos siguientes el autor incorpora en su análisis un estudio de los paralelos en el Antiguo Oriente. En primer lugar, la comparación se establece con las inscripciones reales semíticas occidentales y de Asiria. Evidentemente Qoh no es una inscripción monumental como son las de los reyes semitas. Pero las semejanzas son sintácticas y temáticas; lo que constituye un indicio de que muy probablemente Qoh se inspire en ellas. Otros paralelos que aduce son las pseudo-autobiografías de los reyes de Akkad. El paralelismo se halla en que en ambos casos el rey narrador hace partícipe de sus observaciones y experiencias personales a los súbditos. Estas inscripciones de Akkad son didácticas como Qoh. Finalmente en el último capítulo expone su pretensión de que Qoh se vea como autobiografía real. Esta es la forma literaria que mejor define lo que el libro Pertenería al mismo género que las pseudo-autobiografías de los reyes de Akkad. Este género de narración autobiográfica se da en los libros sapienciales, por ejemplo Job 29-31; Prov 24,30-34, etc. ¿Tiene mucha importancia la definición del género literario? Si Qoh se entiende como una autobiografía ficticia, evidentemente el libro goza de unidad de autor. Las contradicciones que se observan se entienden bastante bien, si Qoh establece un diálogo con la tradición sapiencial para debatir con ella, sirviéndose de la técnica observada del "sí, pero..." El autor da algunos pasos más. Integra a Qoh dentro de la corriente sapiencial tradicional (la sabiduría había sido cosa de la corte), no es una "oveja negra" de la familia sapiencial ni puede presentarse como un crítico audaz de lo dicho anteriormente. Con ello Qoh recupera honorabilidad. El libro que presentamos se inscribe, pues, en la línea minoritaria, pero que deja

oír su voz, que trata de recuperar para la ortodoxia a Qoh que para muchos corre fuera del camino. No sé si admitir el género literario que propone el autor es suficiente motivo para hacer olvidar ciertos pasajes sobre el “azar”, el menosprecio de la sabiduría” o la frialdad que se nota, cuando habla del orden mundano creado por Dios. En todo caso la valoración de una obra tan rara seguirá siendo tema de debate. El autor de este libro presenta su oferta con buenos argumentos. Felicitamos al autor por haber facilitado la lectura del libro proponiendo al comienzo de cada capítulo el tema de que va a discutirse y resumiendo al final las conclusiones a que se ha llegado. C. MIELGO.

HARDMEIER, Christof, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2-6.* (=Biblische-theologische Studien, 79), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, 20 x 12, XIV-161 pp.

El libro reúne tres ensayos sobre Gen 22 y Jer 2-6, de los cuales, los dos últimos dedicados a los capítulos citados de Jer, habían sido ya anteriormente publicados. En principio no parece que tengan mucha relación ambos textos; para el autor coinciden en que la correcta relación de Dios da una percepción justa de la realidad. El principal y primer ensayo está dedicado al texto de Gen 22, la terrible prueba a la que es sometido Abrahán, perícopa que tanto ha escandalizado en el curso de la historia. Que Dios pida a Abrahán el sacrificio de su hijo y que Abrahán obedezca ciegamente, no le gustaba ni al mismo Kant. El autor hace un análisis basado en el método que repetidas veces ha expuesto y que él llama teoría de la acción comunicativa, que es algo así como la aplicación de la narratología y la pragmática. Es una exégesis inmanente al texto que se basa en una observación de los actores del relato. En este primer texto de Gen 22 el autor llega a conclusiones novedosas en algunos puntos. Dios no le pide a Abrahán el sacrificio de su hijo, sino ir con su hijo a un monte, que ya se le mostrará, para hacer un holocausto. Esto va en contra de las traducciones al uso. Pero el texto hebreo está abierto a las dos interpretaciones o si se quiere, es ambiguo. En el curso de la narración hay otros elementos favorables a la lectura propuesta por el autor, aunque también hay otros en contra; el autor atribuye estos últimos a una reelaboración posterior. En un apéndice el autor incluye un sermón predicado sobre el mismo texto. Los dos ensayos siguientes sobre Jeremías son más teóricos y menos analíticos, pero igualmente interesantes. En contra de la opinión que va imponiéndose últimamente, según la cual Jeremías desaparece tras el libro, el autor propone una lectura muy biográfica de Jer 2-6. Jeremías sería un experto político en la adivinación de la realidad, facultad que le vendría por su relación con Dios.- C. MIELGO.

KAISER, Gerhard,- MATTHYS, Hans-Peter, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie.* (= Biblisch-theologische Studien, 81), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, 20 x 12, 145 pp.

Job es una pieza literaria de gran altura, y al mismo tiempo, un libro que posee una teología profunda. Es opinión de los autores que el estudio literario es absolutamente necesario para comprender la doctrina y la teología del libro. Así, pues, el libro es un estudio del arte literario, de la composición cuasi-dramática. Esto lleva consigo hacer una lectura sincrónica y un estudio de los caracteres literarios de los intervinientes en el diálogo. Los autores, un estudioso del antiguo testamento y un germanista, dieron juntos un seminario

en la facultad de teología de la Universidad de Basilea. De este seminario ha surgido el libro, que es un ensayo, más que un tratado metódico. La falta de bibliografía y la escasez de argumentación lo prueban suficientemente. Es un libro basado en intuiciones, como era de esperar. Estudios de esta clase no abundan. Los principios de la teoría literaria no suelen ser aplicados por los escrituristas a los libros bíblicos. Los autores exigen del lector esfuerzo y atención, porque no es un libro de fácil lectura. El esfuerzo compensa, pues el estudio pormenorizado de cada pieza llevado a cabo por los autores descubre particularidades antes no vistas.- C. MIELGO.

FISCHER, Irmtraud, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, 18 x 11, 221 pp.

Este libro junto con los dos precedentes "Gottesstreiterinnen" y Gotteskinderinnen" forman un trilogía dedicada a las mujeres del A. T. Si el primero presenta a las mujeres protagonistas en los libros históricos y el segundo a las profetisas, éste se dedica a las llenas de sabiduría (aunque ocurran en otras partes del canon) y también a la sabia por excelencia a la "Señora Sabiduría" o a la sabiduría personificada. Los tres son de divulgación, escritos con cariño y comprensión hacia las heroínas. Pero esta debilidad hacia las mujeres no está reñida con una exposición exigente. Por el libro desfilan numerosas mujeres, más de las que uno a primera vista pudiera pensar. Unas tienen nombre propio como Abigail, Ester, Judit, Débora, otras son anónimas, como la mujer de Tekoa, la reina de Saba, la mujer de Job, etc. Conviene advertir que en el libro para nada se trata de la historicidad de estas figuras. Son caracteres literarios y esto es suficiente. Como el libro está escrito por una mujer, la tentación evidente para cualquier lector para calibrar la ecuanimidad de la exposición es ir a las mujeres que dejan bastante que desear, como la mujer de Job. Aquí trata de "salvar los muebles", dicho sea vulgarmente. Invitamos al lector para que vea si le convence. El libro se lee con gusto y contribuye a revalorizar el papel que la mujer tuvo en el A. T. Hemos notado algún error tipográfico: *Exegese* por *Exegese* (p. 16).- C. MIELGO.

JOST, Renate, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richerbuches (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 164)*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, 24 x 16, 390 pp.

La autora, conocida teóloga feminista y profesora de esta materia en Alemania, emprende en esta tesis de habilitación un tema difícil pero muy querido por las mujeres que cultivan el estudio de la Biblia desde el punto de vista feminista: género, sexo y poder en el libro de los Jueces. Numerosas mujeres son mencionadas en Jueces y algunas con gran poder, aunque otras completamente desposeídas de todo. El cometido de la tesis es difícil; los datos históricos con prácticamente nulos: Hay que echar mano de la antropología social y cultural, confiando siempre en que las estructuras básicas de las sociedades cambian poco. Tras explicar cuál es el objetivo del trabajo, expone en una parte bastante larga los presupuestos de la investigación: definición de los términos y sobre todo algo que no se esperaría: La autora hace una especie de historia de la teología feminista bastante amplia, diferencias entre las feministas norteamericanas y europeas, así como los cambios que ha experimentado esta teología. Ya aquí aparece un tema que a lo largo de la tesis mostrará su fecundidad: el concepto de "salvaje", propio de las sociedades no jerarquizadas o gru-

pos humanos acéfalos e igualitarios. La autora supone que estado era el de la sociedad del tiempo de los Jueces. Constatará así que en esas sociedades acéfalas la mujer tiene más poder, hay una simetría de género, o incluso asimetría a favor de las mujeres. Debe notarse que hace un repaso del papel de la mujer en las diversas etapas del A.T., donde con las incertidumbres existentes, puede afirmar que en periodos de estabilidad política la sociedad está más jerarquizada y la mujer tiene menos poder y relevancia. Su presencia ha sido más relevante en los periodos de inquietud e inestabilidad. Una aplicación de este principio al libro de los jueces es la siguiente: Textos que mantienen una tendencia crítica contra la monarquía aportan una posición más positiva y favorable hacia las mujeres. Lo contrario sucede en los textos favorables a la monarquía. He ahí un principio revolucionario. Para su investigación elige solamente algunos textos del libro de los Jueces, concretamente cuatro. En primer lugar Jue 5, donde Débora y Yael adquieren el máximo poder. Según la opinión común es el texto más antiguo. Es conveniente que el lector sepa que la lectura que se hace, está basada en las “armas” empleadas por la teología feminista: Hermenéutica revisionista, podría decirse, de la sospecha, de la liberación, un tanto desconstruccionista. Naturalmente en este episodio de Débora, la mujer aparece en su máximo esplendor, dotada de poder, ejerciendo la violencia, pero que, a juicio de la autora, se entiende bien, pues va dirigida contra el opresor. Una muestra de la hermenéutica de la sospecha veo en la afirmación de que, según ella, Sísara acude a la casa de Yael para violarla. El lector puede (¿ y debe?) entender que viola el espacio donde habita Yael ¿O hay algo más? Largo es el capítulo dedicado a Jue 11-11-12,7: El juramento de Jefté y el sacrificio de su hija. Sintomático es el título de este capítulo: ¿“Muerte de la hija o poder de la muchacha”. Es claro que en la historia ve una gran ambigüedad. Jefté triunfa como jefe, pero fracasa como padre criticado la conducta de Jefté. Los otros dos episodios son Jue 13 y 16: Sansón, su madre Manoaj y Dalila, Jue 19: El levita y su concubina. En este último episodio ve el caso más extremo de una asimetría de género a favor de los hombres. El libro no es de fácil lectura, pero merece la pena la lecturas diferentes que ofrece. Muy notable es el conocimiento que la autora tiene de la teología feminista.– C. MIELGO.

VEGGE, Tor, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (BZNW 134), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2006, 23,5 x 16, 575 pp.

Las cartas se compusieron en el marco de una escuela fundada por el mismo Pablo, para ello se estudian la formación y educación de los tiempos helenistas, al que sigue la formación de Pablo, y en base a estas dos cuestiones se puede preguntar por la formación de la escuela paulina. El término “escuela” de Pablo puede ser confuso, por ello dedicará un espacio a clarificar el concepto. En la primera parte se presenta la formación literaria en sus diversas formas y describe los signos típicos para reconocer a los alumnos, los maestros y las escuelas. En este amplio contexto se debe insertar la formación de Pablo, así como valorar su competencia literaria. Según Vegge, se puede constatar una relación entre el camino formativo de Pablo y la forma y contenido de su actividad literaria dentro del movimiento del cristianismo primitivo. Sus escritos de contenido religioso, político y ético demuestran que estuvo en contacto con la institución de la escuela de su tiempo y la enseñanza en ella impartida.

La segunda parte está dedica a la formación de Pablo. Para obtener una imagen más detallada se debe analizar el estilo y la forma de sus textos, lo que muestra una alta competencia a nivel literario y retórico; el análisis de los temas y la forma de reelaborarlos permiten suponer una amplia preparación y formación. Las noticias de Lucas, aunque dis-

cutibles, no excluyen una formación clásica para Pablo: un orador elocuente y competente, y un maestro instruido capaz de discutir con filósofos en el ágora. Nuestro autor explica la preparación gracias a su origen: hijo de un ciudadano romano quien recibió en su ciudad una formación literaria, y cumplimentaría el *progymnasmata* con un maestro de oratoria con conocimientos de doctrinas y éticas filosóficas. Posteriormente se instruiría en el sistema filosófico de los judíos como fariseo. Duda de la información de Lucas sobre Gamaliel, pero tuvo durante un tiempo un maestro farisaico. La religión judía no fue un impedimento para su formación helenista. Mediante el análisis de las forma y de contenidos de sus textos, se puede afirmar que Pablo debió recibir la siguiente formación en una escuela de gramática: morfología, ortografía y sintaxis de la lengua griega, así como estilística y modelos de composición de textos sencillos. El contenido se transmitía mediante el comentario literario. 1 Cor testimonia el alto grado de formación literaria, además de la destreza y habilidad a la hora de presentar la tesis. La tercera parte del libro se centra en la constitución de la escuela paulina como fenómeno post-paulino. Este volumen nos presenta bien el contexto educativo y formativo de Pablo y nos muestra la formación paulina mediante las cartas paulinas conservadas.– D. A. CINEIRA.

PINERO, Antonio, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2006, 23 x 14,5, 565 pp.

Ante el déficit de comprensión y la falta de interés por el NT, el autor se propone presentar una obra que haga accesible el NT para el lector del siglo XXI. Esta guía explica al lector breve y claramente las claves de lectura para comprender el contenido de estos libros. Proporciona conocimientos previos sobre el contexto socio-histórico, religioso y cultural del judaísmo y del helenismo. Es decir, presenta el ambiente donde surgió el NT en sus diversas dimensiones. Asimismo nos ofrece un resumen de la formación del NT y cómo nos han llegado los manuscritos. En otro capítulo resume los conocimientos que poseemos sobre el Jesús histórico según los métodos histórico-críticos: Jesús y su persona; el centro de su mensaje; la personalidad y conciencia de Jesús, es decir, cómo se vio Jesús a sí mismo; Jesús como instaurador de un nuevo culto, o bien los temas de su muerte y resurrección. La tercera parte de la guía está dedicada a presentar las líneas de pensamiento que comienzan a interpretar la vida, misión y figura de Jesús. El lector se forma una idea clara de cómo y por qué se fue desarrollando el bloque de nociones teológicas, ritos e instituciones que se traslucen en el NT.

La guía presenta de forma sucinta cada obra del NT en su momento histórico ofreciendo las claves interpretativas, y temas tales como la cuestión de la estructura y composición, historia de la composición, autor y destinatarios, teología o mensaje que intenta transmitir. Esta lectura no priva de creer a nivel religioso, sino que se trata de una guía que acompañe en el conocimiento y profundización del significado de los textos. Está dirigida a todo tipo de público, por lo que su autor pretende ser lo más claro posible mediante un lenguaje sencillo y comprensible para los no iniciados. Además, existe un glosario de términos técnicos al final del libro.– D. A. CINEIRA.



BAUCKHAM, Richard, *La théologie de l'Apocalypse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, 23,5 x 14,5, 199 pp.

El Ap. no es un libro de fácil lectura para el hombre moderno, dado que es considerado como un libro visionario. Nuestro autor explora la teología del Ap: su comprensión de Dios, de Cristo, de la salvación, de la iglesia y de la esperanza cristiana. Conociendo el simbolismo, las imágenes y las claves de interpretación, se evitará que aceptemos interpretaciones fantasiosas. Este libro contiene tres géneros literarios: apocalíptico, profecía y carta. Por eso se ha considerado al Ap como un "Apocalipsis profético", porque comunica una revelación de una perspectiva trascendente sobre el mundo y es profético en el sentido que afronta una situación histórica concreta y aporta a sus lectores una palabra de Dios profética que les permite discernir el designio de Dios dentro de su situación y responder a sus situaciones de una forma apropiada.

La teología del Ap es teocéntrica y cristológica, centrándose en la identificación de Jesucristo con Dios en el Ap (la figura del Cordero en el trono) y la obra de Jesucristo estableciendo el reino de Dios en la tierra (la victoria del cordero y csos que le siguen). El libro explica los mayores temas simbólicos: la guerra mesiánica (12-14), el nuevo éxodo y el testimonio (la bestia, la armada del cordero: mártires cristianos). Existen elementos milenaristas. ¿Es el Ap una profecía verdadera? El influjo del Ap en los himnos, la liturgia y el arte es claro. Es el libro de los mártires y de los visionarios. Es una fuente constante de crítica profética, tanto de la iglesia como del estado y la sociedad. El Ap muestra una visión teocéntrica para afrontar la opresión, la injusticia y la inhumanidad. El Ap no responde a la ideología dominante promoviendo la retirada de los cristianos a un enclave sectario que abandone el mundo a su suerte y consolándose con los sueños milenaristas. Todo lo contrario, invita a actuar en el mundo. Este volumen ayuda al lector a comprender los temas centrales del Ap.— D. A. CINEIRA.

HAINZ, Josef, *Neues Testament und Kirche. Gesammelte Aufsätze*, Friedrich Pustet, Regensburg 2006, 24 x 16, 455 pp.

Josef Hainz, profesor de NT y hermenéutica bíblica en la universidad de Francfort, publica después de 35 años de docencia y con motivo de sus 70 años sus artículos aparecidos entre 1971 y 2006. Son muchos los temas de los artículos y difíciles de recoger bajo un solo epígrafe. En un apéndice aparece la lista de todas sus publicaciones, lecturas que le han ayudado a posicionarse y a adquirir sus convicciones. Su autor escribió su tesis doctoral sobre la iglesia y San Pablo. Iglesia y NT son los temas fundamentales a los que se ha dedicado y el título bajo los que se recogen estos diversos artículos. Como hombre de iglesia, pronto se planteó interrogantes al respecto: ser/esencia de la iglesia, su significado, su historia, y su actualidad, las divisiones ecuménicas. Su tesis le llevó a pensar sobre la iglesia y Pablo, afirmando que el apóstol no conoció una iglesia unida. Esto le llevó a preguntarse sobre la formación de la iglesia y sus estructuras, sobre el devenir de la cristología y los sacramentos, lo cual puede ayudar a encontrar una nueva base para los disputados temas ecuménicos de la iglesia, sobre la jerarquía o sacramentos. Se deben construir puentes en el tema iglesia y sacramentos, como es la celebración de la eucaristía, de la cual debe surgir la comunión de las iglesias y no al revés.

La fe pascual es otro de los temas predilectos del autor. La renovación de la fe sólo puede provenir de las fuentes (AT y NT). Durante mucho tiempo, la iglesia rechazó la interpretación crítica-histórica y sus métodos. No es de extrañar que reine todavía hoy un

cierto recelo a este campo. Pero el exceso de celo, que confunde su eclesialidad con celotismo, no son consejeros adecuados para el futuro. Sólo la verdad ayudará a la fe y la “verdad os hará libres” (Jn 8,32).– D. A. CINEIRA.

SCHMIDT, Ulrich, “*Nicht vergeblich empfangen!*! Eine Untersuchung zum 2. Korintherbrief als Beitrag zur Frage nach der paulinischen Einschätzung des Handelns (BWANT 162), Kohlhammer, Stuttgart 2004, 23,5 x 16, 270 pp.

Frente a la presentación clásica paulina de la justificación, obras de la ley, se ofrece una concepción del texto desde la lingüística textual y la retórica, donde cada pasaje se puede entender únicamente en el marco completo al que pertenece. Se concentrará en una carta del apóstol, en la que salvación y actuación están íntimamente relacionadas. Para comprobar la estructuración de la carta se utilizan exámenes de lingüística textual y estudios de epistolares. Delimitado el todo, hay que analizar la orientación temática del mismo. Para ello hay que fijarse en el “marco” del texto: prescripto, subscripto y proemio, pues permiten reconocer la intención de un texto. Es de suponer que Pablo vuelva a usar esos temas en el resto de la carta, vinculándolos a la situación. Especialmente hay que fijarse en la relación entre los pasajes parenéticos y apelativos, pues es ahí donde se puede ver la relación entre salvación y acción. Las categorías retóricas deben ayudar a entender la situación de la carta, la intención fundamental de Pablo.

La acción en la vida del cristiano no es fruto de su propio esfuerzo, sino efecto de la gracia. Esta acción se caracteriza por la actitud de apertura y donación a los demás. Un cambio de actitud será, según 2 Cor, un elemento fundamental de la gracia misma. En las expresiones de Pablo se reconoce que hecha en falta esa actitud en Corinto e intenta exigirla. La relación entre acción y soteriología, debe ser palpable, pero a la vez difícil de expresar, y se complementan sin dificultad. Dado el actual distanciamiento entre Pablo y su comunidad, no puede hablar abiertamente, pero debe indicar los peligros que existen por causa de la actitud negativa. En la ausencia de la apertura y donación hacia los otros, como se puede diagnosticar en los corintios, ve Pablo un indicio de que la gracia no se ha derramado entre los corintios, sino más bien desparramado. La gracia nos debe llevar a la actuación, a eso invita Pablo en 2 Cor. El libro es una buena muestra que la contraposición justificación por la fe – obras ya está ampliamente superada en la teología paulina.– D. A. CINEIRA.

FEE, Gordon D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses* (Colección Teológica Contemporánea 18), Clie, Barcelona 2004, 23 x 14, 594 pp.

Este comentario está pensado para eruditos y alumnos de teología, así como para agentes de pastoral que deseen profundizar en el mensaje y contenido de esta carta paulina. Las discusiones más técnicas, como es la crítica textual, la gramática y la lexicografía, se encuentran en las notas a pie de página con el objeto de no interrumpir el discurso del comentario. Fee dedica especial atención a las discusiones gramaticales en las notas a pie de página, pues el modo en que dice las cosas el apóstol nos permite ver el significado de lo que dice y lo que quiso decir, lo cual no significa que no se haya hecho eco de las aportaciones sociofólicas.

Su autor dedica una amplia sección introductoria a las cuestiones clásicas, como son la autoría de la epístola, la procedencia (Roma), la fecha de composición (62 d.C), así

como contexto y trasfondo, los temas teológicos más relevantes de la carta. Su objetivo es contextualizar la carta para una mejor comprensión. En la introducción presenta su visión de la carta, la cual irá desarrollando de forma más detallada en el cuerpo del comentario. Filipenses es una carta de amistad con carácter exhortativo, con la convicción de que ésta ofrece información sobre un gran número de temas. Flp es una expresión paulina de esa forma epistolar, en la que la forma no es lo primero, sino Cristo y el evangelio. A Pablo le preocupa la situación de sus amigos de Filipos y su relación con Cristo. El minucioso comentario explica muy detalladamente lo que significó la carta para los lectores de Filipos, y lo hace de una forma técnica y a la vez asequible para los lectores modernos. Además, propone aplicaciones y relecturas actuales de dicha epístola. Los apéndices y las notas a pie de página hacen que el comentario sea al mismo tiempo técnico, pues analiza con detalle las cuestiones gramaticales, textuales e históricas. Este comentario servirá sin lugar a dudas a profesores, estudiantes y creyentes que quieran profundizar en la carta a los filipenses. Los errores tipográficos son mínimos (p. 52: en cuando al uso; p. 58: 1:3-1; p. 59: la primer carta), lo cual es normal en las publicaciones.— D. A. CINEIRA.

REYNIER, Chantal, *Paul de Tarse en Méditerranée. Recherches autour de la navigation dans l'Antiquité (Ac 27-28,16)* (Lectio Divina 206), Cerf, Paris 2006, 21,5 x 13,5,

El último viaje de S. Pablo conocido, de Cesarea a Roma, plantea muchos interrogantes. ¿Por qué parte de Cesarea y no de Alejandría, y precisamente en otoño cuando el mar es más peligroso? Melite ¿es Malta? Exagerado es el número de personas embarcadas en Mira... El texto de Hechos necesita ser estudiado con las fuentes de la historia, la arqueología, la literatura y el mundo marítimo. Este volumen analiza el texto desde el ángulo marítimo, el tipo de barcos, las maniobras, la meteorología, la ruta seguida, los puertos visitados, sin entrar en la cuestión de la narratividad, el género literario o la visión teológica. Estudia la navegación tal y como es presentada por los que realizan esa ruta. Para ello, explica la terminología relativa al mar, con breves definiciones que se hallan al final del libro. Tras la traducción del texto, dedica el primer capítulo al vocabulario relativo al mar y a la navegación en Hech 27-28,16 (material lexicográfico, los campos semánticos, donde predomina el vocabulario con términos relativos al mar). Después dedica un capítulo a cada travesía, 1º de Cesarea a Mira (27,1-5); 2º de Mira a Malta; 3º de Malta a Puteoli (28,1-13). En los textos se fija en la tripulación de los barcos, tipo de barcos, las condiciones de transportar prisioneros...

Concluye que a pesar de las incoherencias que se le ha atribuido al relato, estas incongruencias desaparecen si no proyectamos en el texto ideas preconcebidas o recibidas y lo confrontamos con la arqueología y la historiografía. El pasaje de Hechos se presenta como notas de viajes en cuanto que menciona escalas. Si es verdad que no es un geógrafo ni una novela, el autor actúa como un autor de periplos, aunque tiene una perspectiva diferente. Se trata de un relato de navegación digna de fe. El relato nos aporta información capital sobre el arte de la navegación del siglo I. El carácter técnico del relato no compromete su autenticidad. Creo que son menos convincentes los argumentos de la autora aduce para relacionar esa travesía con San Pablo ("nosotros compañeros" en sentido marino), es decir, que bien pudiera ser una descripción de un viaje hasta Roma, pero más complicado es afirmar que ese viaje fuera el de San Pablo. El libro aporta muchos datos antiguos de la navegación en esa parte del Mediterráneo.— D. A. CINEIRA

BAIGENT, Michael, *Las cartas privadas de Jesús. Últimas investigaciones y documentos reveladores sobre la muerte de Cristo*, Mr Ediciones, Madrid 2007, 24 x 16, 381 pp.

La hipótesis de este libro es extravagante y ridícula. Se basa en tres fantasías. A) Un supuesto "documento que contiene evidencias irrefutables de que Jesús estaba vivo en el año 45 d.C." La carta fue encontrada por un párroco de Rennes le Château; Lilley había visto ese manuscrito en Francia en 1890s, y se lo contó a Bartlett, quien sin embargo no recordaba exactamente lo que decía el documento. El documento ha desaparecido. Baigent sospecha que el Vaticano se encargó de hacerlo desaparecer. Como se ve se trata de una sarta de "oí" a un anciano que oyó a otro que... B) Basándose en la imagen de Jesús en la estación 14 del Vía crucis en la iglesia de Rennes le Château, Baigent concluye que Jesús no murió en la cruz, sino que fue drogado con la ayuda de Pilatos, y durante la noche los amigos de Jesús lo sacaron de la tumba, lo curaron y se marchó a Egipto. C) El tercer argumento son unos "supuestos" papiros del año 34 d.C. encontrados en Jerusalén y escritos por Jesús para el sanedrín. Esas cartas provendrían de unos sótanos de la ciudad vieja de Jerusalén. Baigent dice haberlas visto, pero no sabe su contenido real pues no sabe arameo. Nunca se han publicado ni analizado. Pero ningún papiro antiguo se ha conservado en los subterráneos de Jerusalén porque las lluvias invernales destruyen todo tipo de papiro. Lo que Baigent dice haber visto, no eran papiros antiguos encontrados en los sótanos de una casa en Jerusalén, ni eran cartas de Jesús. No se puede construir una verdad histórica sobre leyendas, rumores, o documentos inexistentes. Considera que la huida de la comunidad cristiana a Pella tuvo lugar tras la ejecución de Santiago, alrededor del 44 d.C., lo cual denota que confunde a dos personajes con el mismo nombre. Si ya confunde datos seguros que tenemos, cómo serán las tantas conjeturas que presupone. Pero la falta de datos no constituye un problema, si se tiene imaginación y se incluye al Vaticano, y ya tiene los ingredientes para escribir una historia morbosa.- D. A. CINEIRA.

## Teología

JUAN CRISÓSTOMO, *Comentarios a los salmos/1 (4-12, 41, 43-49). /2 (108-117, 119-150)*. Introducción, traducción y notas de Inmaculada Berlanga Fernández (Biblioteca de Patrística 68), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 20,5 x 13, 476 y 526 pp.

Desde muy pronto, el libro de los salmos fue, de todos los que componen el Antiguo Testamento, el más utilizado por los cristianos. Nada extraño, dado que permitían sostener la polémica con los judíos y, sobre todo, alimentaban la oración de la Iglesia. Por eso mismo, los comentarios sobre ellos fueron muy numerosos, no siempre completos, especialmente en el mundo de habla griega, pero también en el de habla latina; tampoco han llegado todos hasta nosotros, al menos en su integridad. Un ejemplo de lo uno y de lo otro lo tenemos en san Juan Crisóstomo: ni comentó, al parecer, todo el salterio, ni han llegado hasta nosotros todos sus comentarios. Pero los 58 que conocemos y se ofrecen en esta obra, obtuvieron un éxito notable. Por otra parte, el santo, además de ser el representante más cualificado de la célebre escuela de Antioquía, que se caracterizó, a nivel exegético, por la atención prestada al texto, fue uno de los grandes predicadores de la historia de la Iglesia, no sólo por sus dotes oratorias, sino también por su genio pastoral. Este confluir en la obra un texto privilegiado y un comentarista de excepción le otorga un valor especial.

La introducción reduce al mínimo los datos biográficos de san Juan Crisóstomo al haber aparecido ya en otros volúmenes de la colección, y se centra en los *Comentarios a los salmos*. La primera parte está dedicada a los aspectos literarios, y la segunda a su contenido doctrinal. La autora aduce razones que apoyan su origen en Antioquía y su forma oral; reconoce que no está claro cuál es el texto griego que utiliza, sin duda más de uno, y que la Septuaginta utilizada por el comentariasta no es la que trasmite Orígenes en sus Éxaplas; contempla la posibilidad de que él mismo preparara su publicación, y presenta el esquema, casi siempre el mismo, que sigue el autor del comentario. Por lo que se refiere al contenido doctrinal, I. Berlanga parte de que el santo, antes que un gran moralista, es un dogmático muy a tener en cuenta. En concreto, subraya el aspecto polémico-apologetico frente a los herejes de los *Comentarios*; señala su comprensión y uso de la Escritura, así como el método exegético que sigue en su exposición, que en varios aspectos se aparta de la «escuela exegética» en la que suele incluirse; pone de relieve la importancia que asigna a la fe; se detiene en algunos términos específicos, y concluye con apuntes sobre su doctrina moral, difícil de clasificar, y su espiritualidad.

La traducción, la primera en lengua española, esta hecha a partir de la edición de Migne. Las notas a pie de página, exceptuadas las referencias bíblicas, son más bien escasas y breves; predominan las que hacen referencia al texto bíblico griego utilizado por el predicador. El índice bíblico y el de nombres y materias de los dos volúmenes cierra el segundo de ellos.— P. DE LUIS.

ALFEYEV, Hilarion, *Le chantre de la Lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*. Préface par le métropolitaine Antoine de Souroge. Traduit du russe par Alexandre Siniakov. Les Éditions du Cerf, Paris 2006, 23,5 x 14,5, 412 pp.

H. Alfeyev es un teólogo ortodoxo que siente un amor profundo por Gregorio Nacianceno como persona y como teólogo. Y no le faltan razones. El autor ruso constata que la patrística occidental ha visto en él sobre todo al gran orador, por lo que no ha estudiado debidamente el significado de Gregorio Nacianceno —«el Teólogo» como se le denomina habitualmente en el Oriente cristiano— en cuanto pensador, teólogo y filósofo, y señala diversos títulos que justifican estudiarle desde esta perspectiva. El santo ocupa un lugar singular en la tradición bizantina en cuanto autor más citado, sólo superado por la Biblia; es más, sus escritos, objeto de numerosos comentarios, eran consideradas tan infalibles como la Biblia misma y los textos litúrgicos. De hecho, no se puede comprender la teología de la Iglesia ortodoxa, en especial su teología dogmática, sin conocerle a él. Se le puede considerar como el fundador de la teología cristiana de la luz, desarrollada más tarde por grandes teólogos bizantinos como S. Máximo el Confesor, S. Simeón el Nuevo Teólogo y S. Gregorio Palamás. Él fue también la principal referencia de los hesicastas bizantinos, y su cristocentrismo permite hacer de él el fundador de la oración de Jesús, corazón de la vida monástica desde el s. V. Por otra parte, aunque su lugar en la historia del monacato oriental es relativamente modesta, su experiencia personal ha dejado huellas en él. Igual que san Jerónimo en occidente, puede considerársele como el iniciador del monacato docto en oriente, siendo uno de los raros ejemplos de monje aristócrata, teólogo, filósofo y poeta.

El estudio está dividido en cuatro grandes secciones. La primera presenta la vida del santo, respecto de la cual el autor suele colocarse en una perspectiva propia que no siempre coincide con la del historiador de la Iglesia. La segunda contempla al santo en cuanto insertado en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo, poniendo de relieve su concepción de la filosofía, del matrimonio, monacato, virginidad, ministerio sacerdotal (Gregorio fue el

primer autor oriental que escribió un tratado sobre el sacerdocio). La tercera se ocupa de su teología dogmática. Teología, Dios, Trinidad, creación, cristología constituyen los grandes apartados que incluye esta sección. Es de sobra conocida la altura de su reflexión trinitaria, magistralmente expuesta en sus célebres cinco discursos teológicos; pero ya no es tan conocido que él fue el primer autor cristiano que desarrolló una doctrina sistemática sobre los nombres de quien está más allá de todo nombre y de toda definición, siendo esta una de sus principales aportaciones a la teología dogmática. Gregorio, que luchó contra todo oscurantismo cristiano y fue un defensor celoso de la razón, de la educación y de la ciencia, fue también consciente del carácter limitado de la razón y de su incapacidad para abrazar la realidad divina. La cuarta sección está dedicada a Gregorio místico. Conocida la estrecha relación entre espiritualidad y teología en la Ortodoxia, el autor justifica doblemente el dedicar una sección a la mística independientemente de la teología: de un lado, razones metodológicas; de otro, el hecho de que la patrología actual no le ha prestado la suficiente atención. La luz divina, la oración y la visión de Dios, y la divinización son los grandes apartados. Como puede suponerse, el lugar central lo ocupa la idea de la divinización, centro de todo su sistema teológico, "*cantus firmus* de toda su obra"; divinización que estudia en sus aspectos cristológico, soteriológico y escatológico. El autor pone de relieve que la doctrina de la participación del cuerpo humano a la divinización es una de las principales diferencias entre el cristianismo y el neoplatonismo. En relación a la escatología, señala que para el santo es el dominio de los interrogantes, nunca de las respuestas definitivas; de hecho, nunca lleva sus reflexiones escatológicas a su fin lógico, prueba de la prudencia teológica del santo. La apocatástais era para él un objeto de esperanza, no un dogma de fe. La sección acaba con otro apartado dedicado a las prosopografías (los santos, su familia, el emperador apóstata, y san Basilio "el hombre deificado").

El estudio está hecho siguiendo muy de cerca los textos del santo, citados frecuente y ampliamente. El recurso a la bibliografía sobre el santo es más bien reducido. En cuanto a las fuentes de Gregorio, el autor está particularmente atento a detectar los préstamos de Plotino.

Hay que discrepar del autor en las afirmaciones que hace sobre san Agustín con referencia al matrimonio. Sin entrar en otras afirmaciones, san Agustín conoce tres «bienes» del matrimonio: la procreación no es el único fin y la única justificación del matrimonio. La gran simpatía que el autor siente por el santo —que, sin embargo, no le impide sacar a la luz sus deficiencias psicológicas e incluso morales—, se percibe a lo largo de las abundantes páginas de la obra. El retrato que de él hace, aunque no le muestra más grande de lo ya conocido, sí le añade otros títulos de grandeza. Esa grandeza no la advierte en su actividad exterior sino en su experiencia interior que dejó plasmada en sus obras. Pues, no obstante su agitada vida, llena de fracasos, supo mantener una vinculación viva con Dios y una gran experiencia mística. Él fue ciertamente uno de los más grandes teólogos de la Iglesia cristiana.— P. DE LUIS.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Bergpredigt*. (Christliche Meister, 34) Johannes, Freiburg 2006, 11,5 x 19, 170 pp.

La importancia del Sermón de la montaña en el evangelio de Mateo es grande; la de la obra *El sermón del Señor en la montaña* en el conjunto de la producción agustiniana es menor, pero no carece de interés. Se trata del primer escrito exegético de san Agustín sobre el Nuevo Testamento. Consta de dos libros y fue compuesto unos dos años después

de ser ordenado presbítero al servicio de la Iglesia de Hipona, esto es, en el año 393. Esta obrita es la que nos ofrece la editorial Johannes.

El texto va precedido de una breve introducción, que consta de tres apartados. El primero encuadra la composición del escrito en el marco de la vida de san Agustín, explica el por qué de la elección de esa sección del evangelio según san Mateo, y señala y describe al diferenciado público destinatario. El segundo apartado presenta la estructura doctrinal de la obrita, y el tercero la considera como testimonio sobre la doctrina de la gracia. Los temas de referencia son la concepción de las bienaventuranzas como camino de ascensión, su asociación con los dones del Espíritu Santo y con las peticiones del Padrenuestro, así como la importancia dada a la purificación del corazón.

El texto aparece únicamente en su versión alemana, hecha a partir de la edición del *Corpus Christianorum* (CCh 35). Las notas a pie de página, más bien escasas, suelen poner el texto que suscita la llamada con otros de la obra del santo.— P. DE LUIS.

GARCÍA GRIMALDOS, Modesto, *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*. (Studia Ephemeridis Augustinianum 94), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2005, 16,5 x 23,5, 532 pp.

El pensamiento de san Agustín ha influido en prácticamente todas las áreas del saber teológico occidental. Y posiblemente sea la antropología una de las áreas donde ese influjo se ha sentido más. Un influjo que no pocos autores han juzgado lamentable, por considerar que la antropología del santo se aleja del pensamiento bíblico y está viciada en su raíz por planteamientos (neo)platónicos y maniqueos. Aunque unas veces más, otras menos, el tema siempre está en el candelero de los estudiosos, sobre todo filósofos y teólogos.

El presente estudio, fruto de una tesis doctoral, consta de tres partes, además de la introducción. Al versar sobre el impulso dado por san Agustín a la antropología cristiana, era obligado abordar el pensamiento antropológico de sus predecesores. El autor no se pone límites en el tiempo, pero sí en los autores; en cuanto al tiempo, retrocede hasta el comienzo mismo de la literatura patristica; en cuanto a los autores, se limita a los eclesiásticos, eligiendo a los que considera representativos de las diversas épocas y corrientes. Del resultado de ese recorrido dejan constancia los siete capítulos que constituyen la primera parte.

La segunda parte, dedicada ya específicamente a la antropología de san Agustín, consta de once capítulos, que versa cada uno de ellos sobre un aspecto fundamental de la misma (la creación, el cuerpo humano, el alma humana, el conocimiento humano, la relación cuerpo y alma, la unidad del hombre, el hombre bien ordenado, repercusión del pecado en el hombre, la consumación de este mundo, el mundo nuevo, el hombre, «un Dios creado»).

La tercera parte, que lleva por título «Balance de la antropología cristiana de los cinco primeros siglos», consta de un único capítulo. En su primera parte ofrece en breve síntesis los elementos más significativos de la antropología cristiana anterior a san Agustín, y en la segunda hace lo mismo con la agustiniana poniendo de relieve ya su continuidad con la tradición, ya su originalidad, que no parece ser excesiva.

Salta a la vista la amplitud del tema objeto de estudio. En realidad, ya lo sería aunque se hubiese limitado únicamente a la antropología agustiniana. Esa amplitud ha marcado el carácter del estudio: más de síntesis que de análisis. Los textos son citados, y abundantemente, pero no siempre sometidos a un minucioso examen. En realidad, hacerlo hubiese comportado aumentar excesivamente las páginas. Asimismo, la antropología del santo parece fluir por un cauce tranquilo, que no siempre se corresponde con lo que refleja la amplia bibliografía sobre el tema. En otros términos, no siempre se da la oportunidad

al lector de hacerse una idea de la amplia problemática vinculada a algunos temas. En cambio, ofrece una buena y amplia visión global de la antropología del obispo de Hipona de fácil lectura, pues el texto corre fluido. La obra concluye con un índice bíblico y otro de materias.– P. DE LUIS.

MATA, Santiago, *El hombre que demostró el cristianismo. Ramón Llull*. RIALP, Madrid 2006, 19 x 12, 219 pp.

Ramón Llull, personaje polifacético, polígrafo y de renombre, es una figura fascinante de la edad media. Fascinante por su inquieta peripecia vital, por su original pensamiento, por sus osados proyectos, en cuya realización se empeñó personalmente de varias maneras, incluso arriesgando su vida. De su pensamiento cabe resaltar el énfasis puesto en la razón como medio de acercamiento a la fe; de sus proyectos, el interés por un diálogo con el Islam y el Judaísmo, como prólogo a la conversión de uno y otro al cristianismo. El título de la obra se entiende bien en este contexto, y en la obra misma el lector encontrará el relato vivo de esa peripecia, una exposición –al hilo de sus obras y no siempre fácil de seguir– del pensamiento del catalán, y una información motivada sobre sus proyectos.– P. DE LUIS.

BLANCO, Pablo, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología*, RIALP, Madrid 2006, 19 x 12, 194 pp.

El título de esta obrita puede llevar a engaño. El lector que piense encontrar en ella una biografía del cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI, acompañada de una síntesis de su pensamiento referido a las distintas ramas del saber teológico, se verá frustrado. En efecto, contiene datos biográficos, pero no cabe hablar de una biografía en la acepción habitual del término; trata ciertamente de teología, pero no de contenidos concretos, sino de su concepción de la ciencia teológica. Como esta concepción la ha expuesto en diversos momentos y lugares, los datos biográficos constituyen el marco en que el autor encuadra, a lo largo de 16 capítulos, los distintos aspectos de esa concepción, espigada de toda clase de escritos. La obra incluye dos apéndices. El primero es una tabla cronológica, con inicio en 1918. Junto a eventos históricos significativos de la historia de Europa y de la vida de J. Ratzinger, señala sus innumerables y variadas actuaciones como teólogo, ya en el plano puramente académico, ya en cuanto jerarca de la Iglesia Católica. El segundo reseña los libros de Ratzinger que han sido traducidos al castellano.– P. DE LUIS.

VERGOTE, Antoine, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Cerf, Paris 2006, 23,5 x 14,5, 342 pp.

El prof. Vergote reelabora en este volumen el fruto de muchos años de estudios centrados en la cuestión del hombre y su relación con el misterio de Dios. Consta de dos partes. El Vergote filósofo y psicoanalista consagra la primera al hombre en sí mismo en un ensayo de antropología filosófica. En la segunda, que es su prolongación, el teólogo de Lovaina pasa de la exploración del sentido de lo divino al estudio de la fe en Dios. Ambas partes están estrechamente ligadas porque la ciencia antropológica reconoce que lo religioso forma parte de la naturaleza del hombre “ser-en-el-mundo”. Ya Aristóteles notaba,



en el primer libro de su *Metafísica*, que son las ideas sobre los dioses las que hacen nacer la filosofía como aclaración de las concepciones sobre el mundo, el hombre y lo divino. Y el estudio filosófico del hombre religioso, que él llamaba "theologia", no se puede hacer hoy sin pasar a estudiar el monoteísmo bíblico, la tradición religiosa que tan profundamente ha marcado la civilización occidental y sus concepciones del hombre.

La modernidad, con su interés filosófico por escrutar la naturaleza del hombre, hizo nacer las ciencias humanas. En la primera parte del libro Vergote explora esa "naturaleza paradójica" del ser humano que conduce inexorablemente a afrontar el enigma divino. Por un lado el hombre se siente profundamente integrado en el orden natural hasta el punto que su espíritu depende enteramente de su condición corporal. Pero, por otro, el hombre se presenta también como una naturaleza muy poco natural. Una naturaleza transgresora del medio a través de un entramado de relaciones ("mundo"). Este carácter paradójico de lo humano, que se manifiesta en todas sus expresiones, se revela especialmente fuerte en relación con lo divino. Se sabe ligado a una realidad Otra que expresa mediante un lenguaje analógico y realizando actos simbólicos.

La razón filosófica no se ha inventado lo divino, sino que lo ha descubierto al estudiar al hombre. Según Vergote, la concepción panteísta del gran estoicismo representaría la expresión más alta de la antigüedad filosóficamente crítica. Pero, la Grecia clásica desconoce la idea de un Dios personal, Creador del mundo, fuente de una Felicidad filosóficamente insospechada. La segunda parte del libro afronta su Revelación en la tradición judeocristiana. Tras recorrer en cuatro capítulos el monoteísmo vetero y neotestamentario, el autor concluye con un Epílogo titulado "la fe cristiana". El estudio objetivo de las religiones, de la Biblia y del cristianismo primitivo enseña que Dios se ha revelado históricamente como Dios, primero por los profetas y definitivamente por Jesucristo. Precisamente lo que las religiones y la filosofía sólo podían suponer, sin llegar a conocer. Por eso, para el autor, la "fe" en Dios que se ha revelado es lo específico y fundamental del cristianismo. No las creencias o verdades de fe (*fides quae*), sino la actitud creyente (*fides qua*) que, para la antropología teológica, se actualiza desde su estructura relacional compleja: en relación con Dios y en relación con los hombres. Completa el libro un anexo a los capítulos de la primera parte.— R. SALA.

BARBAGLIO, Giuseppe, *La teología de San Pablo*, trad. F. Torres (= Ágape 42), Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 22 x 14, 487 pp.

Hay que admitir con W. Wrede que Pablo fue el primer teólogo cristiano y el creador de la teología cristiana. De hecho él acuñó las grandes categorías antropológicas y teológicas del lenguaje cristiano. Ciertamente no las inventa porque se trata de conceptos ya presentes en la tradición bíblica, judía y judeocristiana, pero él las dotó de una profundidad semántica desconocida hasta entonces. Teólogo, pero no maestro de teología (H.J. Schoeps). Ni siquiera la carta a los Romanos, que es seguramente su obra más sistemática, ofrece una visión teológica global y unitaria. Sus epístolas son escritos ocasionales que se ocupan de situaciones concretas de sus comunidades. En ellas trata de solventar, de un modo teológicamente fundamentado, problemas puntuales de fe y de vida cristiana. Podemos hablar, quizás, de una teología aplicada o práctica.

Por otro lado, el epistolario paulino se mantiene fiel a algunos puntos esenciales de referencia e inspiración que confieren a su obra una sustancial coherencia. No se advierten en sus escritos verdaderas contradicciones. Es verdad que algunas de sus aserciones resultan unas veces forzadas y otras sumarias; pero no hay que olvidar el tono polémico en que

se expresa habitualmente. La oscuridad de algunas cuestiones pone de relieve que es un pionero que se adentra en terrenos inexplorados; pero hay que reconocerle el mérito de la innovación.

La actividad teológica de Pablo se limita a un plazo temporal de sólo siete años. Un tiempo realmente breve para una producción tan rica. Desde comienzos de los 80 el prof. Barbaglio viene ofreciendo trabajos monográficos sobre el apóstol de los gentiles y algunos de sus escritos. Todos ellos han conocido numerosas reediciones y la mayoría han sido traducidos. En éste quiere exponer la teología paulina presentando “las teologías” de sus siete cartas auténticas. Las llama “teologías en epístola” porque ellas son la forma literaria cualificada de una elaboración teológica con una impronta inconfundible. Por eso dedica el capítulo conclusivo (cap. 8) a analizar los elementos que dan coherencia y unidad a su obra: coherencia metodológica como interpretación del kerygma tradicional, y unidad basada en su profunda convicción de fe como matriz fecunda de sus escritos. Cada capítulo es introducido por una bibliografía selecta en nota a pie de página. Antecedan al índice general, un índice temático y otro de nombres.– R. SALA.

JESÚS SOTO, Randy de, *Teología del Pontífice Jesucristo. Análisis retórico y semántico de Hebreos 4,15; 7,26 y 9,14* (= Estudios de Filología Neotestamentaria 8), El Al-mendro, Córdoba 2006, 23 x 15, 290 pp.

¿Qué dice la Revelación a cerca del Sacerdocio de Cristo? En la línea de contribuir a esta reflexión, este libro contiene un estudio de exégesis bíblica sobre tres versículos de la Carta a los Hebreos. Se trata de tres textos escogidos que se concentran en la figura del Mediador mismo, más allá de su función mediadora (ascendente o descendente), para determinar lo característico de la novedad del pontificado de Cristo. Sin duda este trabajo viene a paliar de algún modo el déficit de obras especializadas en lengua española sobre la Carta a los Hebreos. Pero seguramente lo más llamativo de la investigación es la ingeniosa aplicación metodológica que hace el autor a la hora de estudiar de los textos bíblicos. En efecto, en el desarrollo de su exposición combina el método histórico-crítico con un riguroso análisis retórico y semántico de las perícopas, y en el capítulo conclusivo articula de forma del todo original los métodos de la exégesis bíblica y de la estética teológica para presentar la teología del sacerdocio de Jesucristo.

En el capítulo preliminar se aborda el *status quaestionis* de la estructura de la Carta a los Hebreos para situar los versículos objeto de estudio dentro del contexto general de la epístola. Ofrece un completo panorama de las posiciones de los autores al respecto. Los tres capítulos siguientes sitúan respectivamente cada versículo en su contexto literario. Tras señalar sus dinanismos semánticos, narrativos y retóricos sobre la base de la crítica textual, cada capítulo presenta un ensayo exegético. Finalmente, en el cap. V trata sistemáticamente las aportaciones de la exégesis de los tres textos. Es aquí donde el autor, inspirado en H.U. von Balthasar, integra el método tradicional de la teología bíblica con el método de la estética teológica. El resultado de este “cóctel” es un ensayo teológico cuyo vehículo literario no es otro que el de la oda clásica. Una oda que, según el autor, no se impone al texto bíblico, sino que está ya comprendida en su mismo mensaje. Así, tras la retórica y la semántica, la estética permite hacer la síntesis necesaria para que no sólo el intelecto, sino también los sentidos y la fe puedan contemplar el alcance del Pontificado de Cristo. Completa el libro un léxico de términos y la bibliografía completa del estudio.– R. SALA.

GANGL, Peter, *Franz Ehrle (1845-1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika "Aeterni Patris"* (=Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 7), Friedrich Pustet, Regensburg 2006, 23 x 15,5, 212 pp.

El jesuita alemán F. Ehrle fue Prefecto de la Biblioteca Vaticana (1895-1914). Historiador infatigable y profundo, fundó y dirigió junto con H. Denifle O.P. el "Archivo de Literatura e Historia de la Iglesia de la Edad Media". Fue elevado al cardenalato por Pío XI en 1922.

El impulso dado a la renovación del tomismo por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) tuvo una primera realización concreta con la creación por León XIII de una comisión encargada de preparar la edición crítica de las obras del maestro angélico y de sus principales comentaristas. El primer volumen de la llamada "edición leonina" vería la luz en 1882. Paralelamente a esta actividad editorial, en este período va a tener un gran desarrollo la labor historiográfica en torno al tomismo y la escolástica. Van a alcanzar un alto nivel en calidad y número los trabajos monográficos, las exposiciones de conjunto sobre los autores y los estudios panorámicos del pensamiento medieval. En este ambiente se sitúa esta tesis doctoral centrada en la labor investigadora del card. Ehrle.

Este trabajo, presentado en la Universidad de Viena bajo la dirección del prof. K.H. Frankl, se compone de 6 caps y la conclusión. Los dos primeros analizan el período histórico-eclesial que propició el camino hacia la neoescolástica y su sanción oficial con la encíclica citada. Los dos siguientes estudian la figura del card. Ehrle y su comentario a dicho documento pontificio sobre la restauración de la filosofía cristiana (1880). El cap. 5 es el principal del cuerpo de la tesis. En él se presenta la aportación fundamental del autor al redescubrimiento de la escolástica, estudiando sus escritos sobre los grandes maestros (Alberto Magno, Enrique de Gante, Tomás de Aquino) y escuelas (teólogos salmantinos, escolástica inglesa). El último capítulo examina su deposición al frente de la Biblioteca Vaticana durante la crisis modernista. Tras la bibliografía, la edición tiene un índice onomástico.- R. SALA.

KÖRTNER, Ulrich, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 16'5 x 24, 192 pp.

El autor, profesor de teología sistemática en la facultad de teología evangélica de la universidad de Viena, quiere tratar en este libro de la "introducción a la introducción", esto es, de la hermenéutica teológica. Considera que los primeros pasos de la hermenéutica en cuanto ciencia se dieron con la crisis de la Reforma, tras la necesidad de entender correctamente la Escritura, una vez considerada norma suprema de la Iglesia. Una vez que se dividieron las ciencias en naturales y sociales, las primeras quedaron distinguidas por su rigor empírico, mientras a las segundas correspondía su capacidad explicativa. Las primeras serían definidas por su concreción en el detalle y sus demostraciones, mientras las segundas lo serían por su interpretación global, por su hermenéutica. La teología entra de lleno en las ciencias hermenéuticas, está emparentada con ellas en su origen y naturaleza. Aparte de algunas disquisiciones un tanto excesivas, como si es mejor hablar de una teología hermenéutica o de una hermenéutica teológica (algo parecido a lo del huevo y la gallina), el autor repasa en los capítulos del libro la estructura hermenéutica de las distintas ramas de la teología, esto es: bíblica, histórica, sistemática, ética, práctica (litúrgico-pastoral) y ecuménica. La estructura coincide perfectamente con la católica. La última rama y capítulo es una concesión que es de agradecer al esfuerzo por la unidad de los cris-

tianos, que en la hermenéutica puede encontrar una buena base unitaria. Considera así la teología como “la interpretación soteriológica de la realidad”, la respuesta a la pecaminosidad humana vislumbrada en la redención de Jesucristo, un encuadre muy bueno para la ciencia de la fe cristiana. Parafraseándole, podríamos decir barriendo a lo católico que teología es la percepción esperanzada del mundo anunciada en los evangelios, respuesta a la incesante búsqueda de sentido del ser humano.– T. MARCOS.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Editorial Sal Terrae (Presencia Teológica 147), Santander 2006, 14'5 x 21, 255 pp.

El profesor y terapeuta Domínguez Morano, psicólogo de corriente psicoanalítica y teólogo de rama jesuítica, ha concentrado su esfuerzo y publicado varias obras respecto a la relación entre teología y psicoanálisis. Su trabajo y dedicación le conceden sobrada competencia en dichos temas, y el interés que suscita la siempre problemática intersección entre fe y psicología le señalan como referente insustituible en castellano. Este libro se añade a la trayectoria de nuestro autor. Es una recopilación de artículos ya publicados, que ha rehecho para la confección unitaria de este volumen. El título convoca justamente la comparación siempre inevitable entre la doctrina tradicional cristiana y la crítica que le supuso el psicoanálisis desde su nacimiento. Los temas se refieren a la paternidad de Dios, la culpa, la sexualidad, deseo e ilusión, angustia y obediencia, todo un elenco de lo fundamental cristiano, que es al mismo tiempo psicoanalítico. Escribe de modo fluido y claro, y sus exposiciones son inteligibles e interesantes. Es una alabanza sincera y sus nuevos trabajos serán siempre bienvenidos. El problema está en su punto de partida, lo que no quiere ser una enmienda a la totalidad. El psicoanálisis, según suele describir la psicología actual, ha hecho una aportación impagable a la ciencia psíquica, ha descubierto el funcionamiento de lo inconsciente, pero se ha quedado desfasado en su pretensión científica, es sólo filosofía de la mente frente a las mediciones conductistas, plenamente empíricas. De hecho, compone una mezcla siempre llamativa de hallazgos brillantes y teorías estafalarias. Así que el que con niños se acuesta... Por ejemplo, el libro considera la culpa algo previo a la moral, algo innato (siguiendo al psicoanálisis). Esto es pura mitología; para el cristianismo la culpa proviene sólo de la acción mala voluntaria, y la sensación culpable es mera imperfección humana: dogmatizada como pecado original, psicopatizada como angustia o depresión, poetizada melancólicamente como misterio de la vida, filosofada amargamente como existencialismo... Por lo demás, resultan positivas muchas cosas, como su rechazo de la teoría cruenta de la redención o la asunción en la persona de sus pulsiones sexuales mediante la razón. Respecto a la edición, hay más erratas de las deseables, alguien se ha distraído en la corrección de pruebas.– T. MARCOS.

MARTÍNEZ, José M. – TRENCHARD, Ernesto, *Escogidos en Cristo. La doctrina de la elección*, Ed. CLIE, Barcelona 2006, 13 x 20, 319 pp.

En la dogmática cristiana no debe de haber doctrina más peliaguda que la de la predestinación. Tanto que la Iglesia católica la ignora (y hace bien), mientras la parte protestante laorea como puede, de lo que ya es una buena muestra el título de este libro, que ofrece tratar de ello sin que lo parezca. La editorial es protestante, entre nosotros todo un valor por su escasez, que tiene el mérito impagable de presentarnos obras significativas de Lutero y de temas reformados. Uno de ellos el presente de la predestinación. Los autores

son “evangélicos” (no se precisa más), uno de ellos español, pastor en una iglesia barcelonesa, y otro inglés misionero en España. El libro es original del lejano 1966, reeditado por la constante presencia del tema susodicho en ámbito protestante. La primera parte presenta la teoría predestinatoria, mientras la segunda su historia doctrinal. En nuestros lares católicos solemos hacerlo al revés, pero este orden de factores no altera para nada el producto. La teología de la predestinación comienza con san Agustín, aunque mostrada de un modo implícito (sin desarrollo especulativo) y simple (sólo para la gloria), y encuentra su cima con Calvino, donde es explícita, absoluta o supralapsaria (desde antes de la creación) y doble (para la perdición y para la salvación), o sea, peor imposible. Entremedias se queda Lutero, con una teorización incipiente que intenta frenar en los extremos. El libro rechaza los filos calvinistas y presenta la doctrina más o menos estándar protestante: admite la predestinación deducida de la Escritura y no de la especulación filosófica, esto es, sigue la idea más comedida de Lutero (?), la predestinación es en sí un concepto desmedido). Se pillan los dedos, pues el evangelio no habla de predestinación, ésta es ya especulación. Tachan a los católicos de semipelagianos, pero en el diálogo ecuménico es una cuestión menor (y del milenio pasado).— T. MARCOS.

BORDEYNE, Philippe – VILLEMEN, Laurent (eds), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI siècle* (Cogitatio Fidei 254), Les éditions du Cerf París 2006, 13'5 x 21, 268 pp.

El Vaticano II fue el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. ¿Sigue valiendo para el nuevo siglo? Sin duda. Primeramente, porque sólo ha ocupado la escasa segunda mitad del siglo pasado, su influjo ha sido corto temporalmente. Segundo, porque hace tiempo que se pide y espera su desarrollo, y más con la perspectiva de una mirada distante, con una reforma democratizadora y participativa a lo largo de las estructuras de la Iglesia. Tercero, porque es justamente lo que piden los tiempos que ahora vivimos, en temas tan actuales e interpeladores como el ecumenismo, el diálogo interreligioso o la búsqueda de una ética mundial. Esto es precisamente lo que pretende abordar el presente libro. Uniendo sus fuerzas, tres facultades de teología francófonas han programado una investigación conjunta de sus profesores. El Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad Laval de Québec han impulsado dicha acción, resuelta a los tres años con un coloquio intergrupar en París, cuya plasmación escrita es esta obra. Los temas se han organizado en torno a las cuatro constituciones dogmáticas, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dei Verbum* y *Sacrosanctum concilium*, pues ellas son el criterio interpretativo de los documentos restantes, los nueve decretos y las tres declaraciones. Y en cada apartado o constitución dogmática intervienen dos autores, centrados sobre todo en la hermenéutica y la recepción del texto, rematados conclusivamente por otros dos profesores sobre las “aperturas” que todo ello ha significado y debe significar en el futuro.— T. MARCOS.

PELLITERO, Ramiro (dir), *Los laicos en la eclesiología del concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Ed. Rialp, Madrid 2006, 16 x 24, 293 pp.

El libro quiere homenajear el 40 aniversario de la clausura del concilio Vaticano II, “el más grande evento eclesial de nuestro tiempo”, dice el prólogo citando a Juan Pablo II (p. 7). Y en concreto, el tema elegido para honrar el evento es el del laicado, una de las

grandes cuestiones renovadas a partir de dicho sínodo ecuménico. Para ello se han reunido diversos artículos ya publicados en otros libros y revistas, algunos hace ya tiempo, varios de 1987, y se han organizado unitariamente para formar las partes y capítulos de esta obra. Son tres partes: la primera estudia el laicado desde la eclesiología surgida en el Vaticano II; la segunda aborda el asunto desde el Sínodo romano de Obispos de 1987, que trató de la "vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo" y se plasmó un año después en la Exhortación apostólica *Christifideles laici*; y la tercera enmarca el tema de modo pastoral, el ser cristiano, con referencia especial a la espiritualidad propia, la de san Josemaría Escrivá. Los artículos pertenecen generalmente a profesores de la facultad de teología de la universidad de Navarra, así como algunos invitados de otras universidades amigas. En el apartado de las objeciones, decir que no se celebra especialmente un 40 aniversario con artículos antiguos. De otro lado, el laicado es precisamente una de las cuestiones demediadas del Vaticano II, pues pensar el laicado como destinado al mundo parece sugerir al clero como concentrado en la Iglesia, lo que es alicorto en ambos lados: el laico debe ser responsable de la Iglesia como el clero no ha dejado de interesarse por el mundo (a veces más de la cuenta).- T. MARCOS.

MARTÍNEZ PUCHE, José A. (ed), *Enseñanzas de Benedicto XVI. Temas y nombres por orden alfabético (1/2005)*, Edibesa, Madrid 2006, 16 x 21, 571 pp.

La idea de este libro, que inicia con ello una colección, es recoger las enseñanzas pastorales oficiales del nuevo Papa, esto es, homilias litúrgicas y discursos circunstanciales de todo tipo (audiencias, alocuciones, coloquios), dejando fuera las encíclicas, que obviamente tendrán fuerza y tirada por sí mismas. La introducción informa que la presente editorial ha editado 50.000 ejemplares de su primera encíclica. Serán, pues, textos ya muy publicados, desde *Acta Apostolicae Sedis* a *L'Osservatore romano*, pasando por *Ecclesia* o *Vida Nueva*. La ventaja es que se publican (y traducen) todos los discursos del Papa, no sólo los más llamativos mediáticamente, los que en general recibimos. Y que se ordenan de modo temático y no cronológico, componiendo una especie de diccionario del pensamiento del Papa y, por tanto, de rápida localización y acceso. Dichos temas se agruparán por años, abarcando este primer volumen el año 2005, el de la elección de Benedicto XVI, en una colección que se desea larga, cortesía usual cuando se felicitan los cumpleaños, e indudablemente porque la doctrina papal resulta también rentable. La editorial se enorgullece de que la presente obra no está en ningún otro idioma. Las entradas quieren sólo obviar los saludos protocolarios y centrarse directamente en la sustancia de los discursos. Al final de cada una aparece la ocasión y la fecha, de modo que pueda situarse rápidamente la cuestión. En estos textos brilla nítidamente la potencia lógica de las enseñanzas del Papa Benedicto, dada su prestigiosa formación teológica, y una lograda acomodación pastoral a sus auditorios, a los que es necesario llegar con un lenguaje claro, concreto y candente (las tres "ces" del buen expositor). Una buena idea editorial, que también nosotros deseamos larga.- T. MARCOS.

THOMAS, Günter - SCHÜLE, Andreas (Hrsg), *Luhmann und die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 17 x 24'5, 236 pp.

La sociología es una ciencia bastante moderna que trata de las normas y mentalidades de las culturas, de las instituciones y las ideologías humanas. Una de éstas es la reli-

gión, así que es natural que ambas disciplinas intersecten constantemente su campo de estudio. El sociólogo alemán Niklas Luhmann, uno de los más influyentes del siglo pasado, se ocupó con frecuencia del fenómeno religioso como aglutinante social. Y una de sus tesis más celebradas, la teoría de sistemas, que concibe la cultura como una interacción de construcciones lógicas mutuamente condicionadas y cambiantes, más que como una estructura monolítica u homogénea, es de evidente aplicación a la teología cristiana. Es una mezcla de Hegel y Heidegger aplicado a la sociología, dialéctica y hermenéutica como base de la estructuración social. Pues de eso trata el presente volumen. Es la publicación de las diferentes ponencias expuestas en un simposio que tuvo lugar en la universidad de Heidelberg, con vocación interdisciplinar, pues implicó a especialistas de filosofía, sociología y teología, ésta a su vez con vocación interconfesional, aunque hay más protestantes que católicos. De un lado, trataron de la importancia de la religiosidad en el trabajo sociológico de Luhmann, sus estudios sobre la revelación y comunicación según la dogmática religiosa. De otro, de la recepción de la sociología de Luhmann en la labor teológica, es decir, la asunción de pluralidad, evolución y elaboración de sentido en la ciencia de la fe. Parece evidente que no sólo la religión influye en la construcción social, sino también la sociedad en la construcción religiosa, de modo que se tengan en cuenta sus reglas internas para mejor entender la presente situación teológica y eclesial, así como sus perspectivas de futuro, hoy día tan cuestionado desde el desánimo de la realidad.- T. MARCOS.

KIRSCHNER, Martin, *Gotteszeugnis in der Spätmoderne*. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche, Echter Verlag, Würzburg 2006, 23 x 15, 500 pp.

La importancia pública de la religión crece, vivimos en tiempos de *credulidad* ha sentenciado, ante la sorpresa general, el sociólogo P. Berger, y eso nos obliga a estudiar y a distinguir muy bien lo que entendemos hoy por la divinidad de Dios, la humanidad del hombre y la libertad de la sociedad. Lejos de toda crítica ideológica y de todo fundamentalismo religioso, el autor desarrolla unos auténticos criterios para un verdadero testimonio público de Dios cuyos fundamentos no pueden ser otros que la revelación divina en nuestra historia. En efecto, el testimonio de la fe solamente puede llevarse a cabo por la fuerza de la fe misma, no por la fuerza de la razón y menos por la razón de la fuerza. Y, aunque, cierto fundamentalismo parece pretender detentar toda la capacidad de testimonio, en exclusiva, no se da cuenta que como cree más en sí mismo, y en su propias fuerzas, que en la fuerza de las verdades que proclama, se ciega en la "dogmática del yo" que es precisamente el peor mal en el que ha caído la experiencia postmoderna, según el mismo fundamentalismo. Así, se cierra a la fuente vital de la revelación divina, a la nueva y paciente esperanza cristiana, y a la aventura siempre sorprendente del Reino mesiánico. El autor de esta obra hace un análisis muy detallado, sociológico y teológico, de la situación actual para que podamos darnos cuenta que sólo el poder revelador de Dios y de su verdad divina, el amor de Cristo y la fuerza dinámica del Espíritu y su Reino, presente en una Iglesia cada vez más auténtica, más democrática, más celosa de la dignidad humana, incluso con separación de poderes y más alejada de la prepotencia del poder, puede dar nueva vida a la existencia cristiana en esta sociedad posmoderna. Esa Iglesia, deberá presentarse abrazada al mensaje de Juan Bautista, ya que su labor consiste, precisamente, en que: "conviene que Él crezca y yo disminuya". Se trataría de una Iglesia como sacramento de salvación, en continua comunión con Dios y con los hombres, con sentido acogedor, dialogal e integrador (p.433), que actuara con los tres poderes de Cristo: predicar la Palabra,

santificar con los sacramentos y pastorear en la caridad al pueblo de Dios, bajo la acción de Espíritu, que conduce la comunidad de los creyentes, por la dinámica del Reino y la esperanza cristiana, a un nuevo mundo donde habite la justicia y los derechos humanos. Esto es lo que hizo el concilio Vaticano II<sup>o</sup>, con su Iglesia comunión con Dios y los hombres, reconciliada y reconciliadora, comunidad de comunidades, una Iglesia del seguimiento de Cristo pobre, de los pobres, del pueblo, universal y poli-céntrica (p.445). Esa Iglesia, convertida y renovada, que reza, anuncia y denuncia, con esperanza mesiánica, que confía en Dios y en el hombre frente a los poderes de este mundo, y a la que hemos de atenernos los creyentes de nuestro tiempo nublado, lleno de inseguridades, como han descrito muy bien A. Giddens y otros sociólogos. Sólo así será posible ofrecer un verdadero testimonio de Dios en la realidad de este mundo y así servir a los hombres (p.463), con una fe y unos valores humanos que ayuden a nuestros prójimos, en esta etapa especial de la historia decisivamente marcada por el individualismo y el pluralismo, el poder de la ciencia y el fin de los grandes relatos, el diálogo interreligioso y cultural, la red informática y la globalización. Estamos ante un gran escrito que no basta con leer sino que hay que meditar muy despacio.- D. NATAL.

PALOS, Javier-CREMADES, Carlos (Cords), *Diálogos de Teología VIII. Perspectivas de Benedicto XVI*, Edicep, Valencia 2006, 23,3 x 16,5, 229 pp.

Este volumen es el resultado del encuentro "Diálogos de Teología" que la asociación Almudí viene realizando desde el año 1998. Aquí recogemos el correspondiente al año 2006, y corresponde al encuentro número 8. En los años pasados han reflexionado sobre diferentes temas: la moral cristiana, la espiritualidad sacerdotal, las relaciones entre evangelización y comunicación, la paternidad de Dios y la salvación del hombre, etc. Este año la reflexión se ha centrado en el pensamiento de Joseph Ratzinger y de Benedicto XVI. En las doce conferencias -dictadas por profesores de Teología o expertos en otras materias- se recogen los núcleos fundamentales de su mensaje: su aguda reflexión sobre la centralidad, sea en el mensaje cristiano, sea en la experiencia humana, de la referencia a Dios como amor; la necesidad del estudio riguroso y de una meditación atenta de la palabra de Dios, etc. Se estudia fundamentalmente el pensamiento de Joseph Ratzinger, pero también se trata de entroncar este pensamiento o ver la conexión con las líneas de acción esbozadas por el Papa en el primer año de su pontificado. En concreto, dos de los estudios se refieren a su última encíclica. En fin, todos los estudios son una invitación a conocer el pensamiento teológico de uno de los grandes teólogos católicos del siglo XX. Para dar una valoración exacta de su pensamiento teológico habrá que esperar algunos años, pues su última etapa teológica ha estado unida al magisterio de la Iglesia. Espero que los lectores del libro no se queden únicamente con esta presentación introductoria, sino que lean al teólogo Joseph Ratzinger.- J. ANTOLÍN.

LUCCHETTI, M. C. - DI NICOLA, G. P. (Ed.), *Simone Weil. Acción y contemplación*, Ed. Desclée de Brouwer S. A. Bilbao 2006, 21 x 15, 227 pp.

Con el pasar de los años la figura de Simone Weil se va agrandando y su pensamiento, afortunadamente, ha ido saliendo de los pequeños círculos intelectuales para hacerse cada vez más conocido. A ello están contribuyendo la traducción de sus obras a otros idiomas, la existencia de la "Asociación Simone Weil", el hecho de que existe un grupo cada



vez más nutrido de estudiosos que trabajan en la difusión de sus ideas, bien con la realización de estudios, bien a través de congresos. En esta línea se sitúa la presente obra, en la que se recogen las intervenciones más significativas de un congreso itinerante desarrollado en Brasil y organizado en sintonía entre intelectuales brasileños, italianos y franceses. Aunque el título del congreso fue "Las provocaciones de la vocación de Simone Weil", al publicarse en libro se ha convertido en "Acción y contemplación", teniendo en cuenta los dos troncos que Simone Weil nunca consideró como alternancias excluyentes.

La introducción corre a cargo de M. A. Guimaraes, que presenta los rasgos de la personalidad weiliana más sorprendentes para los contemporáneos. M. C. Lucchetti se enfrenta con la compleja cuestión de la violencia, con una referencia particular a la violencia "en nombre de Dios" por parte de las religiones. A. Danese trata algunos temas ético-políticos, deteniéndose, en particular, en la lucha contra las degeneraciones del poder y de la democracia. L. Bordin pone de relieve la política como búsqueda del mejor bien posible. M. Marianelli se ocupa de los mitos de Antígona y Electra. En una segunda parte, más filosófico-religiosa E. Gabellieri presenta el pensamiento de S. Weil como "una filosofía de la mediación del don". La conclusión de G. P. Di Nicola introduce a los lectores en la mística weiliana. Obra meritoria que nos acerca a esta gran mujer y pensadora que es Simone Weil, injustamente poco conocida.— B. SIERRA DE LA CALLE.

BARRIO, José María, *Antropología del hecho religioso*, Ed. Rialp, Madrid 2006, 20 x 13'5, 200 pp.

Este profesor, titular de Antropología Pedagógica de la Universidad Complutense de Madrid, tiene en su haber numerosas publicaciones científicas que avalan su buen hacer. En esta obra el investigador Barrio Maestre trata de poner de relieve la influencia positiva que ha tenido la religión en el desarrollo de la civilización humana. En ella se exponen los rudimentos de una fenomenología y una antropología del hecho religioso.

En el primer capítulo se hace una descripción panorámica del fenómeno religioso, de sus rasgos esenciales, de sus manifestaciones más aparentes en todas las culturas humanas. A continuación, se pasa a realizar un recorrido a través de las grandes tradiciones religiosas que se han desarrollado en la historia tanto en las antiguas religiones orientales (zoroastrismo, hinduismo, budismo...) como en las grandes religiones monoteístas (judaísmo, islam, cristianismo). En el último capítulo se analizan las diferentes actitudes intelectuales ante la fe religiosa, tanto desde la perspectiva creyente, como racionalista (teísmo, fideísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo, agnosticismo...). El autor defiende el papel humanizador y culturizador de la religión y en este contexto ha añadido, como apéndice, las intervenciones del entonces cardenal J. Ratzinger y del Prof. J. Habermas en un encuentro que tuvo lugar en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004, a propósito del tema "Fundamentos morales prepolíticos del estado liberal". Una reflexión ciertamente acertada y más que oportuna, en estos momentos en los que las religiones y la dimensión religiosa del hombre, están siendo tan marginadas, cuando no denigradas.— B. SIERRA DE LA CALLE.

COWARD, Harold (Ed.), *Los escritos sagrados de las religiones del mundo*, (= Biblioteca Manual Desclée 52), Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 23 x 15, 188 pp.

Coward es director del “Centro de Estudios de la Religión y la Sociedad” en la universidad de Victoria (British Columbia, Canadá), creado en 1991 para fomentar, dentro del campo académico, el estudio de la religión en relación con las ciencias, la ética y otros aspectos de la cultura. La reflexión parte del supuesto de que las tradiciones religiosas han conformado la experiencia del ser humano y que, por tanto, merece la pena el estudio interdisciplinar de las mismas. Un ejemplo claro de esto es el librito que aquí presentamos. Cada año hay una especie de congreso en que se invita a “conferenciantes distinguidos” para analizar un tema desde la perspectiva de distintas confesiones religiosas. El tema común de 1999 fue “textos sagrados orales y escritos en las religiones del mundo”, en donde se deja ver que todo hombre religioso ve en sus escritos sagrados un medio de revelación de lo Divino y que, mediante la relación con ese Divino, la conciencia humana se transforma y se “lleva cabo la experiencia religiosa más profunda”. El análisis viene hecho por especialistas: Judaísmo (E. Segal), Cristianismo (W. McCready), Islamismo (H. Kassis), Hinduismo (A. Rambachan), Sijismo (H. Oberoi) y Budismo (E. Neumaier). Todos ellos acentúan que los textos sagrados poéticos resultan más impactantes que los escritos en prosa, ya que aquellos suelen aprenderse de memoria en la infancia y se recitan de forma salmódica o se cantan en grupo, produciendo una experiencia siempre nueva y purificadora. Budismo, Hinduismo, Sijismo y otros grupos ponen de manifiesto la necesidad del aprendizaje temprano de las escrituras así como la repetición ritual a lo largo del día y de la vida. Lo curioso es que nuestra pedagogía moderna se ha orientado por otros derroteros, dando casi más importancia a la lectura de comentarios que la lectura de los textos originales. Y esto no sucede solamente en el mundo cristiano occidental, sino que también las otras religiones pasan por esta misma situación al tener que vivir o convivir dentro del contexto de la llamada “modernidad”. Los autores ven un peligro serio cual es “que la experiencia oral de los escritos sagrados se reduzca a lo escrito y que el poder transformador de la palabra no se experimente más”. – A. GARRIDO.

GALINDO RODRIGO, José Antonio, *La poderosa fuerza salvadora de Cristo* (= Colección Mundo y Dios, 49), Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 19 x 12, 211 pp.

El subtítulo intenta precisar el contenido del libro: *Una guía para el cristiano ante el actual pluralismo religioso*. En una extensa “introducción general” (pp. 9-24) hace un análisis crítico del ceticismo con sus contradicciones y límites, así como una reflexión sobre el problema de la verdad y la cuestión de Dios. Ambas reflexiones desbrozan el camino del contenido propio de la obra en sus dos grandes apartados: “visión teológica del cristianismo y de las otras religiones” y “el encuentro de Cristo con las otras religiones”. El primer apartado ofrece, en síntesis, un estudio comparativo entre la doctrina cristiana y las otras religiones (A.T., Islamismo, pensamiento grecorromano y religiones orientales) en algunos puntos centrales: doctrina sobre Dios, visión teológica de la persona humana y doctrina moral de Cristo, concluyendo con una “profundización en el análisis del cristianismo (pp. 81-104), que quiere ser una especie de cristología apologética, difícilmente asequible al cristiano medio. – A. GARRIDO.

### Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

VALADIER, Paul, *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo* (= Presencia teológica 149), Sal Terrae, Santander 2006, 21 x 13, 261 pp.

Valadier es un prestigioso jesuita y un eminente publicista católico. Perteneció al Centro Sèvres de París, en donde ha impartido su magisterio durante varios decenios, y sigue dirigiendo la revista *Archives de Philosophie*. Comenzó sus publicaciones a mediados de los setenta con su obra *Nietzsche y la crítica del cristianismo* y continúa ofreciéndonos con cierta regularidad libros sobre antropología y ética cristiana. En español han aparecido algunas de sus obras en diversas editoriales (*La Iglesia en proceso, Elogio de la conciencia, La anarquía de los valores, Un cristianismo de futuro...*). Sal Terrae nos ofrece ahora este libro, editado por Du Scuil en 2003, cuyo contenido responde exactamente al título del mismo: la condición cristiana en la actualidad; es decir “en qué situación se encuentran los recursos intelectuales y espirituales de que dispone el creyente cristiano para ocupar su lugar aquí y ahora”, qué valores de referencia tenemos para orientar nuestra acción ante un mundo creyente o no y qué es esencialmente el mensaje que debemos vivir y transmitir. Pero no se trata de un “manual de dogmática, sino que Valadier se centra en el campo de la ética y de la moral, reflexionado de manera positiva sobre la “condición humana” aun en medio de los torbellinos ideológicos y prácticos del momento. Y a la vez acentúa ese “sin ser del mundo”, haciéndonos conscientes de la tensión existencial de la vida cristiana. Viene a ser un ensayo de Teología Moral o más bien una reflexión teológica sobre algunos aspectos concretos la moral cristiana. Al negarse a hacer de la fe cristiana un simple “poder contestario” o una contracultura marginal, el autor reflexiona sobre la posibilidad de repensar el mensaje primitivo cristiano (como aconsejó ya el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes, Optatam totius*) a la luz de la Sagrada Escritura y proponer formulaciones que resulten pertinentes para la existencia cristiana de cada día.

En este contexto, el autor propone cinco meditaciones, con títulos un tanto genéricos, en que plantea la situación actual, las ofertas clásicas sobre teología moral, la responsabilidad personal, la nueva moral de Jesús y los suyos y la existencia de la comunidad eclesial como portadora de ese mensaje que debe ser “luz para todos” y que debe “proponer soluciones justas y viables al mundo en los ámbitos de la paz, la distribución de la riqueza, las relaciones entre los pueblos, la preocupación por el medio ambiente, la vida afectiva entre los sexos, el sentido del sufrimiento y de la muerte...”. En ciertas cuestiones complejas de Moral, la dialéctica entre el discurrir razonable o racional y el argumento de la autoridad magisterial católica exige una seria reflexión y una distinción clara de los campos. Finalmente, a los especialistas les toca precisar problemas, ofrecer soluciones y marcar directrices; pero el libro en sí merece mucho la pena. La creatividad reflexiva del autor, el bien decir y el proponer numerosos interrogantes “invitan a la vigilancia y suscitan el discernimiento”. Felicitamos a la Editorial por esta traducción, por cierto muy hecha, de Miguel Montes.- A. GARRIDO.

PÉREZ-SOBA, Juan José, *El corazón de la familia* (Presencia y Diálogo 10), Publicaciones San Dámaso, Madrid 2006, 14 x 21, 394 pp.

El libro parte de una serie de conferencias que el autor ha ido impartiendo desde hace años, y que acuciado por la labor de estudio con que la facultad de teología de San Dámaso programa y premia a sus profesores, ha estructurado unitariamente en diversos

capítulos. Es por tanto un libro eminentemente pastoral, pero que se apoya igualmente en el trabajo docente del autor y no desdeña el fundamento científico o teológico de los temas considerados. Aunque se dirige sobre todo a matrimonios y familias, también los principales destinatarios de sus conferencias, quiere también valer para sacerdotes y agentes de pastoral matrimonial. Distribuye la temática en tres grandes partes. La primera, "la luz de la familia", es una propedéutica espiritual de la familia, que es gozo y esperanza, vocación y testimonio, santificación y evangelización. La segunda, "el principio", se centra en las cuestiones teológicas encerradas en el matrimonio, la significación espiritual, el compromiso de indisolubilidad, la intimidad y exclusividad del amor. Y la tercera, "el directorio espiritual", sobre la pastoral familiar de la Iglesia española, la familia como Iglesia doméstica y el matrimonio en la cultura actual, con particular referencia al "pansexualismo" cultural. Se cierra la obra con una bibliografía amplia sobre el tema en cuestión. La edición se presenta muy cuidada, la impresión nítida, la corrección esmerada.— T. MARCOS.

SAHELICES GONZÁLEZ, Paulino, *Obispo para vosotros, cristiano con vosotros. Actualidad de la pastoral de san Agustín*. Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2006, 20,5 x 13,5, 452 pp.

Que san Agustín fue un gran pastor de almas, nadie lo dudará. Que hay que contarlo entre los más grandes pastores de almas de la Iglesia, pocos lo dudarán. Su obra pastoral ha sido objeto de numerosos estudios en el pasado. A todos ellos se suma el que ahora presentamos. El subtítulo deja bien claro que el autor no se acerca a ella como historiador, sino como pastoralista; que su preocupación no es tanto conocer el pasado como iluminar el presente; que contempla al obispo de Hipona no como un ejemplo de pastoral, sino como paradigma de un tipo de pastoral. Esta perspectiva orienta lógicamente la selección de «materiales».

La obra consta de 14 capítulos. Después de poner al lector en contacto con el concepto, fundamentos y modelos básicos de la Pastoral, el autor se ocupa del segundo de esos modelos, san Agustín —el primero es Jesucristo—. A una breve presentación de su persona, sigue la de su doctrina, escritos pastorales y la espiritualidad en relación con la pastoral. Dos nuevos capítulos exponen las dos partes de la celebre frase del santo que da el título de la obra: obispo para vosotros, cristiano con vosotros, y presentada como principio guía de la pastoral agustiniana. A continuación, partiendo del plan salvífico de Dios, el autor se detiene en el proyecto de Jesús y concluye en la «nueva evangelización». Los últimos capítulos tratan aspectos concretos de la pastoral —ha de hacerse desde la comunidad, conforme a un proyecto—, ponen de relieve algunos temas y señalan algunas urgencias y concluyen con un decálogo del pastor agustiniano.

El estudio descansa exclusivamente sobre la lectura directa de los escritos agustinianos; queremos decir, sin referencia alguna a estudios de otros autores, que lo habrían enriquecido. Aunque en principio no excluye ninguna obra del santo, en la práctica pasa por alto tanto las cartas como los sermones recientemente descubiertos por J. Divjak y F. Dolbeau respectivamente, hecho que empobrece el estudio porque sus textos aportan abundante y precioso material sobre la labor pastoral de san Agustín.

La riqueza de ideas pastorales del obispo de Hipona recogidas en el libro es incuestionable; la puesta en práctica de las mismas por san Agustín se puede juzgar en su conjunto como admirable. Que la pastoral de nuestros tiempos puede beber abundantemente de él y con gran provecho nos parece claro. Los abundantes textos agustinianos citados en

la obra son una mina puesta a disposición del agente de pastoral de nuestros tiempos. La lectura de la obra le será, sin duda, de gran valor. Pero nos parece que el autor, a la vez que juzga severamente la pastoral del pasado cercano, idealiza demasiado el pasado lejano, es decir, la época agustiniana. Más en concreto hay afirmaciones con las que es difícil estar de acuerdo. Entre otras, señalo las siguientes: considerar específicamente agustinianos elementos que pertenecen a toda pastoral que sea cristiana, como el de la caridad fraterna o que es más importante el ser que el hacer; asimismo traspasar a la época agustiniana, sin aportar los datos probatorios, concepciones más bien modernas como formar comunidades pequeñas, o la "comunidad de comunidades"; presentar como valor algo que san Agustín mismo critica (cf. dejarse vencer por la risa [*Caria* 95,2], un tipo de amistad que él juzga imperfecta [*Conf.* 4,8,13]); afirmar un «machismo» agustiniano referido a la santidad y a la piedad, etc. La obra incluye un índice de materias presentes en las notas. – P. DE LUIS.

GONZÁLEZ SILVA, Santiago M<sup>a</sup>, ed., *Los frutos del cambio. Balance de la renovación de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 21 x 13,5, 246 pp.

En el último período de sesiones del Vaticano II, el 28 de Octubre de 1965, era aprobado en el aula conciliar el Decreto *Perfectae Caritatis* con sólo 4 votos en contra. Pero no fue un parto fácil. Su gestación había requerido 5 redacciones previas y unos 14.000 modos. Durante ese tiempo, el primer esquema, ascético y jurídico, desembocó en otro más propositivo y carismático. La identidad de los consagrados se contemplaba ya desde el Evangelio y no tanto desde la Regla; se pasaba del principio de autoridad al de fraternidad; de la *fuga mundi* a la inserción en el mundo; de las devociones a la Palabra de Dios; de la piedad individual a la mística comunitaria. Encuadrado todo ello en un marco cristológico, eclesial y escatológico. La presente publicación recoge las ocho ponencias del Congreso organizado en Roma por el Claretianum al conmemorarse los 40 años de tal evento y que fue clausurado por el card. F. Rodé, Prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Religiosa y Sociedades de Vida Apostólica.

A pesar de los años transcurridos, hay que tener presente que los grandes acontecimientos de renovación en la historia de la Iglesia nunca producen inmediatamente sus frutos. Trento necesitó casi un siglo para que sus decretos mostraran eficacia, como advierte A. Cencini, citando al historiador H. Jedin. Todo cambio necesita tiempo para delinarse con claridad y afirmarse en la Iglesia. Ahora bien, algunos de los efectos de la renovación conciliar se aprecian ya en la vida consagrada. Tras repasar el contexto y alcance de *Perfectae Caritatis* (G. Loparco, J. Rovira), varios ponentes subrayan que es en las comunidades donde se han verificado los cambios más notables. Han surgido nuevos estilos comunitarios (R. Cantalamessa, T.J. Ramera), ha ido madurando una actitud de simpatía hacia la Iglesia local y una relación más intensa de comunión entre distintos carismas y con los seculares (F. Ciardi). La formación es, sin duda, el sector que ha experimentado una mayor transformación. Hoy la formación (inicial y permanente) ha dejado de ser sólo un itinerario pedagógico, para convertirse en el modo teológico de definir la vida consagrada: "la vida consagrada en sí misma es esencialmente formación". Un punto fundamental abordado magistralmente por la ponencia de Cencini. – R. SALA.

ELZO, Javier, *Los jóvenes y la felicidad. ¿Dónde la buscan? ¿Dónde la encuentran?*, PPC Madrid 2006, 22 x 14, 221 pp.

Una de las conclusiones fundamentales del perfil actual de la juventud es que los jóvenes españoles del siglo XXI relacionan la felicidad “con la adopción de valores altruistas y con el rechazo a los comportamientos incívicos”, según se desprende del estudio y análisis realizado para la elaboración del libro *Los jóvenes y la felicidad*. Esta publicación de Elzo analiza “hasta donde los jóvenes están contentos con su vida, qué es lo que más les agrada, si se aburren o no, en una palabra, si son o no son felices”. Elzo ha realizado una importante labor de recopilación de datos de diversos estudios y encuestas realizadas durante los últimos seis años, y ha llevado a cabo un análisis en profundidad del significado de estos datos con el hilo conductor de la felicidad. Es importante constatar, desde el análisis estadístico comparativo que “los jóvenes que solamente piensan en la fiesta, beben y consumen drogas hasta que el cuerpo o el bolsillo aguanten están manifiestamente menos contentos con sus vidas que los jóvenes que saben aliar la fiesta (consumiendo con moderación o no consumiendo) con el trabajo, el estudio, el deporte o, simplemente, la vida cotidiana del día siguiente”. Hecho significativo que no debería dejar nuestra reflexión sociológica en un mero cruzar de brazos y aprovechar el momento como *kairós* que reclama una propuesta de sentido fuerte (Revelación-fe) creíble y atractiva para un joven que vive desencantado.

Alertando sobre un análisis excesivamente encerrado en los hechos externos, subrayó que otros jóvenes se aburren menos porque el sentido de su vida está más allá de la mera juerga sin límites. Pero, ¡cuidado!, un joven que no se relacione con amigos, viva retraído y encerrado en su mundo, aunque no fume, ni beba, ni tome droga alguna no es tampoco un joven feliz, en absoluto. Además, factores como pensar en el futuro y prepararse para ello, tener controlado el dinero de bolsillo, buenas relaciones en casa, buenos amigos (no solamente compañeros) y no tener necesidad de los chats para quedar con desconocidos así como una aceptación crítica de las instituciones también se correlacionan positivamente con la felicidad. La idea socrática de felicidad aliada a la virtud y a la justicia, y la quintaesencia del cristianismo como caridad..., al final, resulta ser, incluso empíricamente hablando, lo más certero, lo que, en mayor grado explica que unos sean más felices que otros. Tal vez, lo mejor de este libro es su pretensión de presentar un Índice Subjetivo de Felicidad Juvenil, que permita decir quiénes se dicen más felices y qué factores son los que, en mayor grado, les acarrearán la felicidad, a través de indicadores subjetivos de felicidad, no siendo el autor, quien al final diga quiénes son más o menos felices sino los propios jóvenes. Para definir a los jóvenes españoles de hoy, Javier Elzo subraya que éstos, especialmente los de menor edad, tienen más recursos que nunca juventud alguna ha tenido pero les falta, en muchos casos (aunque afortunadamente no se pueda ni deba generalizar) lo esencial: unos padres que tengan tiempo para estar con ellos. En este sentido, hace hincapié en que éste ha de ser “un tiempo de calidad” ya que en su opinión “la acumulación de normas y prohibiciones a los hábitos de los jóvenes” no es la solución a sus conflictos, sino que es la ayuda a la educación en el seno de la familia (no a las guarderías o a los asistentes del hogar), que debe ser potenciada para que educar a los hijos no suponga una discriminación laboral a los padres lo que, seamos claros, quiere decir discriminación a las madres. Un último mensaje implícito de Elzo aconsejaría a los jóvenes españoles que sean libres, que piensen. Que sepan aliar la diversión a tope (sólo se es joven una vez en la vida) con el mundo que les rodea y el futuro que tienen por delante. Se lo pasarán mejor, también las noches de los fines de semana, se sentirán más llenos, más contentos consigo mismos, más felices. Tal vez, para ello, viendo las “indignancias” presentadas

por el libro, se deberían abrir a sus compañeros y buscar, entre ellos, a amigos con los que entablar momentos de comunicación verbal. Los compañeros son para los momentos divertidos. Los amigos también para los otros. En fin, que miren alrededor que seguro encuentra algo (un proyecto, una ilusión, una utopía...) por lo que vale la pena meter unas horas (y quien sabe si una vida) y alguien, con experiencia y gratuidad, con quien vale la pena compartir las propias ilusiones, experiencias, proyectos...- P. TIRADO.

PÉREZ DELGADO, Esteban, *Impacto de la religión en el pensamiento de los jóvenes. El punto de vista psicológico y otros puntos de vista*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2006, 24 x 15, 247 pp.

En estos tiempos de "secularismo" a ultranza parece casi evidente un rechazo al planteamiento del autor: ¿supone algún tipo de repercusión en la moral las creencias religiosas? Pérez-Delgado presenta desde la psicología, la cuestión moral en el mundo de los jóvenes, a través de un minucioso estudio estadístico comparativo. Intentando eliminar los extremos propuestos, moral derivada de la religión y moral sin religión, el autor propone una lectura más armónica de una moral no constreñida ni configurada por la sola religión ni tampoco una moral opaca encerrada en una autorreferencialidad. En tiempos en que se perfila una "espontaneidad como moral" en el mundo juvenil (*verbi gratia* Bueno de la Fuente), este libro intenta buscar una visión más conciliadora de la moral del joven.

Es significativo el apunte sobre los factores que los jóvenes reconocen como constitutivos de su moral: la familia, amigos, colegio y medios de comunicación (94). Como constata, entre otros, el informe sobre la juventud española del año 2005, elaborado por la Fundación Encuentro, la "Iglesia" ya no entra como entidad que ofrece sentido, quedando un mínimo espacio, tal vez, en el tercer factor del colegio, cuando éste fuera confesional. Pero, al mismo tiempo, vemos que, si bien no hay una institucionalización de la moral religiosa, sí que hay una configuración de mayor madurez para quien se auto-considera religioso. Los jóvenes traspasados por una educación religiosa, suelen gozar de un juicio moral más maduro (160), no tanto por la especial orientación religiosa, sino porque ésta les capacita para mirar la realidad en su complejidad, es decir, para combinar mayor número de argumentos que determinen las decisiones morales con las que actuar.- P. TIRADO.

BIANCHI, E., *Palabras de vida interior*, Sígueme, Salamanca 2006, 21 x 13, 222 pp.

Ante una era de razón exageradamente tecnificada, Bianchi propone, desde unas breves reflexiones, una forma diversa de mirar la realidad. La vida interior o la mirada de la fe se presentan como otro medio diverso de aproximación, captación y experiencia de la realidad. De frente al excesivo proceso de estetización de la realidad, de la exterioridad, de la apariencia, Bianchi propone una orientación capaz de hacer penetrar la vida, llegar a lo profundo del acontecer diario. La imagen que hace detener la atención en la corporeidad opaca debe ser mirada como un icono sugerente que nos haga capaces de llegar a su profundo significado. Algo constitutivo, no sólo del cristianismo, sino del ADN histórico común de la humanidad, ha sido buscar guías espirituales, referencias, maestros que nos situaran ante la experiencia fundante de nosotros mismos. Bianchi repropone palabras clave del acervo común para recuperar una nueva identidad personal y relacional, para llegar a una transformación de la realidad por parte de un posicionamiento ante la vida que sabe llegar a la intimidad de las cosas.

El índice temático nos sitúa ante toda una galcría de “ejercicios” personales para restablecer un nuevo caminar personal: alegría, atención, comunicación, conocimiento de sí, escucha, humildad, memoria, oración una relación... y para nuestros tiempos la vejez representada como un grito en que la sociedad que aboga por la novedad de la técnica no deja espacio para la vetusta experiencia.– P. TIRADO.

PRONZATO, Alessandro, *“La boca se nos llenó de risas”. Sentido del humor y fe*, Sal Terrae, Santander 2006, 21 x 13, 304 pp.

“Toda la finalidad de la liturgia consistía en que los hombres, a fuerza de ver la belleza de Dios, se cegaran de tal modo que ya no pudieran ver la fealdad de su prójimo” (303). Exactamente es un clamor que intenta devolver un componente estético, atractivo, dulce... en definitiva, humano, a la religión cristiana. El excesivo componente ritual oscuro ha impedido que la fe cristiana resplandeciera como manifestación de dleite, de plenitud, de alegría y, por supuesto de risa. Se puede bromear de todo y con todo, pero las “cosas de Dios” son intocables. Y es éste el punto que Pronzato, de forma implícita desvela en estas amenas páginas de anécdotas y ficción: las “cosas de Dios” son la vida misma, el acontecer histórico, la fealdad del prójimo que me hace entender cómo es la voluntad de Dios. Sólo mirando de nuevo a la historia, el cristiano podrá desarrollar su vocación, riéndose de ella. Sólo quien asume, entiende, cree en algo, es capaz de reírse de ello y bromear, así como, sólo quien se ríe de algo es quien ha captado en su totalidad su sentido.

En definitiva, el libro trata de recuperar el sentido del humor en lo religioso, componente provocativo de la Verdad. Ante una concepción demasiado estática de tal Verdad, Pronzato plantea una más afín al Dios de Jesús: una dinámica, atractiva y atrayente, provocativa y provocadora, porque la Verdad no es un concepto ni una doctrina, sino algo sugerente, personal, afectivo, relacional, que me seduce y me cautiva... ante esta Verdad, sólo cabe esperar que, con frecuencia provoque una sonrisa de complicidad, cuando no una carcajada liberadora.– P. TIRADO.

GARCIA FAILDE, Juan José, *La Instrucción ‘Dignitas Connubii’ a examen*. Texto castellano y comentario de sus artículos (= Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 228), Universidad Pontificia, Salamanca 2006, 23 x 17, 278 pp.

Esta Instrucción fue redactada por el Pontificio Consejo para los textos legislativos, contando con la colaboración de varios Dicasterios de la Curia Romana y de los Tribunales Apostólicos de la Signatura y de la Rota. Juan Pablo II, que la había encargado, la aprobó el ocho de noviembre de 2004 y ordenó se publicase y entrase en vigor el veinticinco de enero de 2005. La Instrucción reviste singular importancia porque aclara y completa muchos cánones relativos a la tramitación y resolución de las causas de nulidad matrimonial. Su conocimiento, por tanto, es necesario para cuantos trabajan en este campo jurídico. Aunque, como Instrucción, no tenga fuerza de ley, es de obligado cumplimiento por razón de la potestad ejecutiva y vicaria de que gozan los Dicasterios de la Curia Romana. “Esta Instrucción se dirige solamente a los tribunales de la Iglesia latina”. Así lo advierte en el primero de sus 308 artículos, agrupados en 15 títulos. “Quedan a salvo las leyes propias de los tribunales de la Sede Apostólica” (art. 2), como son la Signatura Apostólica y la Rota Romana. Atañe a los tribunales diocesanos e interdiocesanos y “solamente en los procesos de declaración de nulidad del matrimonio”, no en otros, como sería el “proceso



para obtener la disolución del vínculo matrimonial" (art. 7). De ahí la importancia de distinguir claramente entre ambos casos, evitando la confusión, que, en el pueblo llano, es frecuente y bastante perjudicial.

Cometido del autor. Sobre la traducción castellana del texto original latino editado por la Editrice Vaticana en 2005, va desarrollando un comentario a cada uno de los artículos, exceptuados unos veinte, que no necesitan ser analizados o se comentan juntamente con otros. Se trata de un comentario claro y breve, pues no pretende hacer un tratado de derecho procesal, ya publicado, por lo demás, anteriormente, bajo el título de "Tratado de derecho procesal canónico". Es un comentario que resulta suficiente para una perfecta comprensión del texto.

Interesantes las observaciones hechas en la Introducción sobre el "pasado y presente" de la situación científica en este campo concreto; y sobre el "valor de las Instrucciones en general" y la "peculiaridad de la *Dignitas connubii*". Considero realmente práctica la "Distribución por materias de los artículos que añaden a los cánones del Código novedades de importancia". En ocho páginas van desfilando por orden alfabético unos treinta y siete conceptos desde 'Abogados' hasta 'Vicarios judiciales'. Todo el trabajo está realizado con rigor científico y con la competencia propia de un maestro en la materia, un canonista merecedor de ser incluido entre los Justiniano, en su Digesto, calificó de "sacerdotes de la justicia". – H. ANDRÉS.

SERRES LÓPEZ, Roberto, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (= *Studia Theologica Matritensia*, 7), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006, 23 x 16, 512 pp.

Comienza el autor haciendo notar el aumento de las causas de nulidad matrimonial, basadas, en su inmensa mayoría, en el defecto de consentimiento. Algo que atañe a la naturaleza misma de la institución y de los contrayentes. Son menos las causas de nulidad en las que se alega la existencia de un impedimento dirimente, algo más fácilmente detectable; y las presentadas por falta de forma, debido, sin duda en parte a la aplicación de la norma establecida en el can. 144 sobre el error común y que, a mi modesto entender, no debería mantenerse como condición para la validez del matrimonio. La doctrina referente al consentimiento ha venido complicándose debido al progreso de las ciencias psicológicas y psiquiátricas. Con razón afirma el autor que disponemos en este campo, por una parte de la luz orientadora de los anuales discursos papales a la Rota Romana, y por otra de la función unificadora de las sentencias emanadas de la Curia Romana. Un servidor diría que otorgar a la Rota Romana únicamente un criterio unificador es poco. Razón: entre los principios para la solución de las lagunas legales (o Código de las lagunas), menciona el ca. 19 "La jurisprudencia y práctica de la Curia Romana". Ahora bien, el concepto de jurisprudencia comprende principalmente las causas judiciales, entre las que destacan las matrimoniales desarrolladas sobre todo por la Rota Romana. Parece razonable reconocer la importancia de esa "jurisprudencia y práctica" por su universalidad, experiencia y competencia técnica; aunque no se excluya de manera absoluta la jurisprudencia y práctica de otros tribunales y organismos administrativos eclesiásticos. Naturalmente, como lo ha entendido siempre la doctrina canónica, se trata de algo constante y uniforme. Jurisprudencia, por tanto, en sentido estricto sería la directriz que proviene de una congruente número de casos semejantes juzgados por la Signatura Apostólica o la Rota Romana. Estos son los tribunales que ponen la base de la jurisprudencia, en sentido propio, la que tiene fuerza de ley.

Me hubiera gustado ver en esta obra, subtitulada “análisis desde la jurisprudencia”, una referencia explícita a este tema. El autor, con todo derecho, ha seguido el que pudiéramos llamar camino de la “praxis” (o jurisprudencia en sentido amplio), que, por lo demás, es el más trillado y menos arriesgado. Estudia, como explica él mismo, los principales capítulos de nulidad por falta de consentimiento desde el punto de vista de la interpretación que realiza la jurisprudencia del derecho sustantivo y de su aplicación a los casos concretos, la cual ayuda a comprender mejor el contenido de la norma. Para ello ha seleccionado algunas sentencias del Tribunal Eclesiástico Metropolitano de Madrid, en las que ha sido Ponente y en las que se refleja la problemática que presenta en la actualidad la aplicación jurisprudencial de estos capítulos de nulidad. A cada uno de los apartados “antepones un breve estudio doctrinal sobre cada capítulo de nulidad, que permite acercarse de manera sistemática al conjunto de las cuestiones que se plantea a propósito del mismo y ayudan a situar mejor los aspectos concretos que son objeto de examen en las distintas sentencias” (p. 9).

Concretamente estudia en cinco apartados otros tantos capítulos de nulidad, a saber: 1) Grave defecto de discreción de juicio (pp. 11-78). 2) Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (pp.79-181). 3) El error de hecho: en la persona, en una cualidad de la persona directa y principalmente pretendida, en una cualidad objeto de engaño (pp.183-246). 4) La simulación del consentimiento (pp.247-249): a. simulación total (pp.249-297); b. Exclusión de la indisolubilidad (pp. 297-376)), c. Exclusión del bien de la prole (pp.377-441); d. Exclusión de la unidad y de la fidelidad (pp. 441-463). 5) El miedo invalidante (465-501).

Se sigue el mismo método en los cinco apartados: antes de nada una breve exposición doctrinal, a la que hemos aludido anteriormente. Está redactada con laudable profundidad y es la parte donde aparece la labor personal del autor. Bien es verdad que en temas tan difíciles alguien puede discrepar en algunos matices. Por ejemplo, tratando de la indisolubilidad, me da la impresión de que se olvida un tanto de aquel dicho “*nihil volitum quin praecognitum*”; y que si no se acepta la indisolubilidad como sucede en mentalidades auténticamente divorcistas, no hace falta ningún “acto positivo y explícito” de rechazo, para decir que el matrimonio es nulo. De hecho, el primer caso presentado en ese apartado “de unos esposos que, conceptualmente, no admitían la indisolubilidad del matrimonio”, en la sentencia es declarado *nulo* por el Tribunal “por exclusión de la indisolubilidad”.

A dicha exposición doctrinal siguen cuatro partes: 1) relación del hecho; 2) fundamentos de derecho; 3) en cuanto a los hechos (juicio de valor sobre los hechos, los testigos, documentos periciales, etc...); 4) parte dispositiva, la sentencia. En una obra de peso, como es la presente, debería haberse evitado un defecto, que no disminuye el mérito de fondo, pero merma la elegancia en la forma. Me refiero a las citas. En primer lugar, unas se dan, la mayor parte, dentro del texto, y otras a pie de página. En segundo lugar, tanto en algunos libros como en casi todas las revistas, la cita es incorrecta, falta la referencia a la editorial y al lugar. Y en algún caso, el mismo título es incompleto; por ejemplo se menciona la revista *PERIÓDICA*, sin más, casi siempre. En alguna ocasión: *Periódica de re canonica*. El título exacto es *Periodica de re morali, canonica, liturgica*. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma 1902...).

A este respecto, no puedo por menos de aludir a dos fuentes de información, a las que recurre muy frecuentemente el autor, especialmente a la segunda. Son el AAS y RRD. La primera es muy conocida, pero como ‘lo bien hecho bien parece’ no hubiera estado nada mal dar al menos en la primera cita la referencia completa: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*. Città del Vaticano, 1908... Lo mismo digo de la segunda,

citada defectuosamente por el autor con las siglas RRD, casi siempre; alguna vez RRDec. Tres veces, que recuerde: SRRD, pp. 268, 283 y 415. por cierto que en la primera y y última de estas referencias se encuentran dentro del mismo paréntesis ambas fórmulas: RRD y SDR. Al menos una o dos veces, al principio, debería haber aparecido el título completo: *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae*. (Romae 1909...). De acuerdo con que son *peccata minuta*, pero también con el *bonum ex integra causa*...- H. ANDRÉS.

BRAGANTINI, Gabriele, *Vida de Jesús en iconos de la biblia de Tbilisi*, Ed. San Pablo, Madrid 2006, 24'5 x 17'5, 144 pp.

El icono es una pintura de género sacro realizada sobre madera con una técnica especial que ha sido transmitida desde hace siglos en Oriente. El icono se considera una manifestación de lo divino, una presencia de gracia comunicada a través de la imagen contemplada. En la catedral de la Asunción de Nuestra Señora en Tbilisi (Georgia) la Palabra de Dios no sólo se anuncia a viva voz desde el ambón, sino también por medio de ciento treinta iconos del Antiguo y del Nuevo Testamento que decoran las paredes laterales. En este libro se recogen treinta de ellos que conforman la vida completa de Jesús. El P. Gabrielle Bragantini los presenta con un estudio de los iconos en la biblia, la tradición y la liturgia. Seguidamente pasa a comentar cada una de las pinturas. La narración se acompaña no sólo de los textos bíblicos, sino también de los escritos de Padres de la Iglesia ortodoxa y de la tradición cristiana. Aquí se nos muestra cómo la vía de la contemplación espiritual y visual permite penetrar el misterio cristiano y dejarse fascinar por la vida de Jesús, Hijo de Dios y maestro de vida. Obra realmente muy atractiva. Al valor artístico y didáctico se une el gran valor catequético y espiritual que lleva a la contemplación de la imagen del Dios invisible.- B. SIERRA DE LA CALLE.

### Filosofía

GONZALEZ, Ana Marta, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006, 24 x 16, 166 pp.

Desde que en los años setenta tuvo lugar una rehabilitación de la filosofía práctica, sobre todo de Aristóteles y de Kant, han proliferado estudios sobre distintos aspectos de la filosofía moral de estos autores y otros trabajos que investigan lo que ambos tienen en común, más allá de las diferencias evidentes. El pensamiento moral de Tomás de Aquino se encuentra en un lugar intermedio, cronológico y conceptual, entre Kant y Aristóteles. La aportación más específica de Sto. Tomás a la historia de la ética es la doctrina de la ley natural. Sto. Tomás estudia los actos humanos y sus principios. Los principios pueden ser de dos clases: intrínsecos y extrínsecos. Entre los primeros, figuran la razón y la voluntad; entre los segundos, la ley y la gracia. De acuerdo con esto, la ley es un principio extrínseco. Tomás define la ley natural como una participación peculiar de la criatura racional en la ley eterna: una participación activa, en virtud de la cual, el ser racional, a diferencia del ser no racional, puede llamarse legislador. Ahora bien: al afirmar que el hombre participa activamente y no sólo pasivamente de la ley eterna, Tomás quiere decir que, en la ley natural, el hombre posee un principio intrínseco, y no sólo extrínseco, con el cual dirigir sus actos. La ley natural, por ser ley debía ser un principio extrínseco; por ser natural, debía ser un principio intrínseco. Esta tensión es de hecho lo más característico de la doctrina to-

mista de la ley natural: el hombre es el legislador legislado. Sobre esta base Tomás justifica la creación de leyes por parte del hombre, y más en general, asume en lo esencial la filosofía moral aristotélica. Tomás remite al bien para dar razón de la ley, pues la ley es la disposición racional ordenada al bien común. El bien ha de hacerse, por lo que lo primero a la hora de actuar, no es la ley, sino el bien. En este punto, Tomás sigue fielmente a Aristóteles, quien dice, que lo primero en el orden de la operación es el fin, que es el bien. Para entenderlo, hay que decir que lo que mueve a actuar es algo percibido bajo la razón de lo bueno. De este modo, se puede entender la ley natural como la ley de nuestra razón práctica, como la ley que proporciona a nuestra razón su orientación más fundamental, un precepto básico, que nos impele a realizar el bien y a evitar el mal.- J. ANTOLÍN.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de memoria*, trad. Mayte Solana, Herder, Barcelona 2005, 27,5 x 14, 300 pp.

La supuesta pérdida de la religión propagada por las teorías de la secularización contrasta con el fenómeno de la diseminación de nuevos movimientos religiosos de la más diversa índole. Para comprender este doble proceso, el socavamiento de la plausibilidad de los sistemas religiosos y el surgimiento de las nuevas formas de creer religioso, hemos de conocer las producciones religiosas de la modernidad. Algo previo y necesario es que entendamos por religión. La autora utiliza dos definiciones de "religión". Una primera muy extensiva donde se refiere al conjunto de construcciones imaginarias (deporte, política, manifestaciones culturales, etc) a través de las cuales los grupos humanos sustituyen a las promesas religiosas de salvación. Una segunda definición designa a las "producciones de sentido", aquellas que apelan de manera explícita, a las tradiciones constituidas por "religiones históricas". Con ese concepto tan extenso de religión la expansión de la religiosidad se observa en todas las sociedades secularizadas. Aunque puntualiza que la modalidad particular del creer que llamamos religión, implica de manera específica, la referencia a la autoridad de una tradición. Si aplicamos este concepto de religión a las sociedades modernas, nos damos cuenta que nuestras sociedades no son sociedades de memoria. Pero aunque se rechaza la idea de una continuidad necesaria entre el pasado y el presente, y que devalúa las formas en las que se supone que este proceso se impone a los individuos y a los grupos, pero produce también la necesidad social e individual de remitirse a la seguridad de una continuidad semejante. El proceso de secularización es sobre todo un proceso de transformación del creer o la recomposición del creer en la sociedad moderna. Con la secularización se ha dado una crisis de la memoria religiosa. Es necesaria una reinención del linaje o de la tradición si queremos mantener la religión en las sociedades modernas, aunque va a ser una nueva manera de creer. Ser religioso, en la modernidad, no es tanto saberse engendrado como querer ser engendrado. Esta modificación fundamental de la relación con la tradición que caracteriza el creer religioso moderno, abre en principio las posibilidades de invención de "generar tradición". Cada una de las "grandes religiones" tienen un gran "capital de memoria" y pueden continuar "haciendo tradición", pueden representar, en el tiempo, la continuidad de un gran linaje creyente, trascendiendo las diferentes comunidades en las que este linaje se actualiza y es actualizado de manera plural, en el tiempo y en el espacio. Urge crear una memoria colectiva que una a cada individuo de la comunidad de creyentes con sus predecesores, memoria de cuyo pasado se nutre la comunidad para encarar el presente y el futuro.- J. ANTOLÍN.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, trad. Antoní Martínez Riu, Herder, Barcelona 2006, 24,5 x 15,17, 398 pp.

El término metafísica tiene un sentido peyorativo, nos referimos, primeramente, a aquellas reflexiones huecas que nada tienen que ver con lo concreto de la vida. Metafísica quiere decir lo abstracto, lo abstruso, lo oscuro. El término metafísica sirve para explicar aquello que se encuentra más allá de lo físico, más allá del mundo sensible y material, en este sentido metafísico, es sinónimo de trascendente, teológico y sobrenatural. Debemos abandonar estas concepciones, pues el libro que presentamos trata del pensamiento metafísico occidental, alejado de cualquier relación con el pensamiento nebuloso. La metafísica designará la corriente de fondo del pensamiento occidental que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por lo que es y, por tanto, por el ser y sus causas, es decir, por el principio de todo lo que es. Este pensamiento se reconoce, sin embargo, ligado a la idea de trascendencia, apuntada por el prelijo *meta*, en el doble sentido de que aspira a superar las perspectivas demasiado limitadas, y a contemplar el ser en su conjunto, desde una perspectiva, por tanto, de comprensión que implica una superación del mismo.

La cuestión del ser es más que un dato de la historia, fácilmente verificable. La luminosidad de este vocablo es que encierra a la vez el universo en su conjunto y nuestra efímera posición en la existencia. Frágil y gratuito, el ser, empezando por el nuestro, podría no haber visto nunca la luz del día. Pero ya no hay remedio; el ser es, hay ser, y nosotros somos ser por el tiempo de un suspiro. Este misterio y nuestra perplejidad ante él, ante nosotros mismos, es el origen de la filosofía o de la metafísica, pensamiento del ser. Para este misterio hay dos grandes respuestas, que no se excluyen. La primera busca explicar por qué hay ser más bien que nada y la podríamos llamar el discurso racional sobre lo que es. La segunda respuesta es la actitud que más allá de toda explicación, muestra sin más el asombro ante el hecho de que haya ser y no más bien nada. Esta segunda respuesta constata que nunca llegaremos realmente a explicar por qué hay ser y no más bien nada. Y ahí la paradoja: el ser, que apela al intento de ser explicado por el pensamiento, se muestra en sí mismo, en cierto sentido, a cualquier explicación. He aquí por qué el pensamiento metafísico se ha visto siempre atormentado por una cierta confusión ante su discurso sobre el ser. De todas maneras, el ser nos mueve y nos envuelve. De él hablamos sin cesar y en él somos. Hacer metafísica es esforzarse en decir qué hay de este ser que nos abarca. Algo que constatamos en la historia de la metafísica es que el estudio del ser es siempre interrogarse sobre el sentido, o el sin sentido, de nuestra experiencia del ser. Por ello se habla del cuidado del alma, la filosofía aspira menos a un discurso teórico o doctrinal que a un trabajo del alma consigo misma y, por consiguiente, a la actualización de una forma de vida que merece el nombre de sabiduría.

Más que una introducción a la metafísica, la obra es una introducción histórica a la metafísica; pero desde una nueva visión, no siguiendo los parámetros de los antiguos manuales de metafísica de inspiración tomista. Estoy muy de acuerdo con la selección de pensadores que ha hecho el autor. Agradezco a la editorial Herder la pronta traducción, al mismo tiempo que recomiendo el libro, bien como manual para el curso de metafísica, o bien, como un complemento para lecturas sobre la historia de la metafísica.— J. ANTOLÍN.

OBENAUER, Klaus, *Rückgang auf die Evidenz. Eine Reflexion zur Grundlegung und Bedeutung einer thomistisch orientierten Metaphysik im Kontext der systematisch-theologischen Letztbegründungsdebatte*, Echter, Würzburg 2006, 23 x 15, 441 pp.

La presente obra es el escrito para la habilitación del profesor Obenauer en la universidad de Bonn. El autor reivindica la relevancia de la metafísica tomista en la teología dogmática en contraposición con la teología sistemática católica de ámbito alemán que defiende el discurso de la fundamentación última. En este sentido, el armazón de este estudio tiene una finalidad teológica y va encaminado a demostrar la relevancia de la metafísica tomista, la metafísica del ser y la actualidad de la existencia, para la teología fundamental. Nuestro autor parte de la evidencia de la existencia *An-sich-Sein*, como la posibilidad de nuestro pensamiento y discurso. Él descubre esta evidencia de la existencia como una certeza trascendental. La evidencia de la propia existencia es inseparable y va unida a la existencia de nuestro mundo, es decir, en nuestra propia realidad, en nuestra propia experiencia del yo hay algo transubjetivo, algo que trasciende nuestra propia existencia. Desde esta posición critica las teorías de fundamentación última de Pröpper, Verweyen y Striet y dibuja una teología natural, que se pregunta por la demostración del Dios, el nombre del absoluto y la personalidad de Dios. El objetivo de nuestro autor es reabilitar la metafísica en debate con los representantes del modelo del fundamento último. La importancia del "yo soy" como evidencia para la reflexión y desde este punto de partida, desde la razón autónoma, nos podemos abrir también a la comprensión de la existencia de un Dios personal. De aquí surge un problema de la metafísica tomista, la diferencias en la existencia de los seres, la diferencia entre Dios y el mundo, con la unidad y la simplicidad de Dios, el ser Absoluto. La diferencia en los grados de ser, entre el Dios creador y el ser de los seres creados, el hiato o separación entre Dios y el mundo. En cierto modo, el autor intenta en el capítulo V una cierta compatibilidad entre los modelos de la fundamentación última y el concepto de la autocomunicación del Dios rahneriano, como un paradigma para reflexionar sobre la revelación. En definitiva, el estudio desemboca en una posible reformulación de la demostración ontológica de Dios utilizando el principio de evidencia. J. ANTOLÍN.

WILDBERGER, Julia, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt, Band 1: Text*, Walter de Gruyter, Berlin 2006, 23 x 16, xix y 351 pp.

WILDBERGER, Julia, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt, Band 2: Anhänge, Literatur, Anmerkungen und Register*, Walter de Gruyter, Berlin 2006, 23 x 16, x y 352-1034 pp.

En este trabajo se hace un estudio sobre Séneca y la Stoa, pero centrándose especialmente en la concepción estoica del universo y desde allí se estudia el lugar que ocupan los hombres en ese mundo. No es una investigación más sobre el estoicismo, sino que se nos hace una presentación novedosa de la concepción física y la lógica de Séneca. Julia Wildberger quiere resaltar la importancia de la teoría física para comprender este sistema filosófico. El estudio se centra en los textos en prosa de Séneca, sobre todo las cartas y los diálogos, y en ellos se descubre el armazón teórico coherente del sistema estoico. La autora sin rechazar la aproximación ética a la filosofía estoica como una filosofía de la vida, parte de una concepción más teórica. Sin ignorar la presentación de Pierre Hadot que ha demostrado que la filosofía estoica es una filosofía de la vida y no un sistema teórico. No

está interesada en lo que creía, pensaba o sabía Séneca, es decir, una historia de su vida, sino que disecciona los textos que nos ha dejado para descubrir el sistema estoico de pensamiento. Wildberger reconstruye la física estoica, el concepto de vacío, el status de las cosas incorpóreas, el tiempo. Sin olvidar que esta reconstrucción siempre es un modelo constructivo, por lo tanto, como tal debe ser considerado.

El volumen primero presenta el texto y está dividido en tres partes: La primera, los principios y elementos, allí hace una presentación de los conceptos fundamentales para entender el sistema estoico: Universo, vacío, Dios y los dioses, la materia, el principio activo y el principio pasivo, el creador. La segunda, cosas materiales e inmateriales, ésta es la parte más extensa y aquí presenta la ontología estoica, el vacío, el tiempo y la teoría del conocimiento. La tercera, Dios y el hombre, primero se refiere a la relación del hombre con Dios y su presencia en los hombres, después hace un estudio de la sociedad y finalmente estudia el concepto del dolor, la maldad y el determinismo.

Los términos técnicos los pone en cursiva traducidos al alemán, a veces usa también los términos técnicos en griego o latín, lo cual es muy importante, pues no siempre estos conceptos se expresan de manera clara en alemán. Al final del segundo tomo recoge un índice de las palabras claves en alemán, en griego y en latín que usa más frecuentemente en el libro.

Alabamos al editor por colocar en el segundo volumen el aparato crítico de esta obra, que sirvió a Justa Windberger para conseguir la habilitación, pues de haber colocado las 1549 notas al pie de página en el primer volumen, nada menos que 490 páginas, habría ocupado más espacio que el mismo texto. Libro de referencia obligada para cualquier estudio sobre la estoa nueva y particularmente sobre Séneca, sería de agradecer que alguna editorial española o fundación se decidiera a traducir esta obra, aunque se simplificara el aparato crítico, sobre el filósofo cordobés.— J. ANTOLÍN.

GOERLICH, Stephan, *Sehnsucht nach der Wahrheit. Ein Versuch, Simone Weil zu verstehen*. Herausgegeben und eingeleitet von Karl-Heinz Menke, Echter Verlag, BDS Band 41, Würzburg 2006, 24 x 15, 237 pp.

“Nunca nos libraremos de ella”, escribió con admiración el premio Cervantes español, José Jiménez Lozano. En efecto, S. Weil fue un ejemplo de humanidad, y una persona tan especial en la lucha por la verdad, en la búsqueda de la fe y en su amor a la justicia, que siempre será un referente inolvidable e inevitable para toda vida humana creyente por su unión inapelable entre mística religiosa y el profetismo de la justicia que ella tan bien encarnó. La obra que presentamos reúne los fragmentos de un trabajo de Promoción, sin terminar, con otros artículos a punto para la publicación del mismo autor. En efecto, S. Goerlich, Párroco y Psicólogo, a sus 38 años, fue víctima de un cáncer terrible. Con esta Disertación quería, su autor, iluminar un pensamiento y una vida que fue una glorificación del drama humano de la vida, de la experiencia de la cruz y una aventura feliz de la locura del amor. Con su profunda empatía de psicólogo, y una enorme sensibilidad, para el irritante lenguaje de la experiencia de lo “totalmente otro”, presenta Goerlich las coordenadas que dibujan el cuadro de un testimonio vital hasta la muerte, por la verdad, que Simone Weil identificó claramente con Cristo mismo. En este proceso son pasos muy importantes su experiencia de: la miseria de las masas, sus dolores crónicos de cabeza, la basílica de Asís, la experiencia de la naturaleza y las montañas, la música y la vida monástica de Solesmes, los poemas de amor y el contacto con el budismo (p.147). También es muy importante su relación con el P. Perrin, dominico, y con J. Bousquet, que le apoyaron

en sus dudas y dificultades y en la comprensión del valor divino y humano de la Iglesia, los sacramentos cristianos, la experiencia de Dios y la fraternidad universal, el deseo de Dios y el amor incondicional, y de esa "religión de esclavos" en la que estos encontraron restablecida su profunda dignidad de seres humanos. También son de destacar los apéndices de esta obra, con el estudio sobre las edades de la fe en James Fowler, las reflexiones sobre la fenomenología y la "vuelta a las cosas mismas", en Husserl y Levinas, la cuestión del nazismo y el espíritu de los tiempos, en W. Metzger y U. Lessin, y el lenguaje de la enfermedad y la postura humana ante la muerte. Estamos ante una obra que da mucho que pensar porque nos trae el aire fresco de la vida misma y del dolor humano, a través de dos personas de extraordinaria sensibilidad como han sido S. Weil y S. Goerlich.- D. NATAL.

SCHMIDT, Th. - LUTZ-BACHMANN, M (Hrsg.), *Religion und Kulturkritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 23 x 15, 150 pp.

El fundamentalista no se interesa por lo fundamental, como él falsamente afirma, entre otras muchas razones porque él siempre cree que lo fundamental es él mismo, y no la verdad, la justicia, la democracia o la religión, como quiere hacernos creer. En esta obra se recogen las conferencias sobre el diálogo entre las religiones y su crítica social, que tuvo lugar en la universidad de Boston, entre grandes especialistas, con la colaboración del Instituto Goethe. Aquí se estudia la relación entre Religión y Cultura, y especialmente la relación de las religiones monoteístas con sus tradiciones culturales y sociales, así como su potencial crítico respecto a esas tradiciones en las sociedades actuales llenas de conquistas científicas. En esta dinámica, se analiza la situación cultural del judaísmo, el cristianismo y el islamismo actual. Se puede entender la religión como la experiencia de lo sagrado con todas sus consecuencias de revelaciones, escritos, mandamientos morales, posturas vitales o sentido actual y último de la vida. En cuanto a la cultura, se puede comprender como el conjunto de estrategias teóricas y prácticas por las que los seres humanos afrontan la realidad. Para Simmel, sería el conjunto de conductas que el hombre desarrolla en relación consigo mismo y con los demás, lo que supone conocimientos, normas, decisiones, etc. Para C. Geertz la cultura consistiría en las posiciones significativas que los seres humanos adoptan ante la realidad. Hoy parece como que todo es cultura. Así, se habla de cultura del vestido, de la comida, de la bebida, de la vivienda, del gusto, del trabajo, de la música, de la organización, de la libertad y de la lucha, y, por supuesto, de cultura de la religión o cultura religiosa (p.31). Así, por ejemplo, se dice que el liberalismo permite una vida religiosa integrada socialmente, se habla de pluralismo religioso y cultural, con discusiones sobre diversos aspectos vitales como ecología, cosmología, bioética, evolución y animismo, naturaleza y moral, la existencia de Dios y sus pruebas en la nueva epistemología, religión y racionalidad en la sociedad secular, e incluso de la industria cultural actual. Hanna Cassis nos recuerda cómo ha habido épocas de pacífica convivencia entre las distintas religiones y las diferentes culturas, entre las tres religiones abrahámicas, por ejemplo en el siglo X en España y cómo es necesario respetarse y conocerse bien y no crear falsos prejuicios (p.117-119). Además, esta obra nos muestra cómo es muy cierto que todas las religiones, incluido el islamismo, gozan de sólidos fundamentos religiosos para una convivencia social y cultural pacífica basada en sus textos sagrados. Luego, la vida puede ser otra cosa, y puede hacerse así o no, pero eso también vale para el judaísmo y el cristianismo como es bien conocido (p.122), pues la vida es texto (sagrado) y contexto (interpretación humana) o pre-texto, escolástica, vivencia y convivencia. Estamos ante una obra que nos hace pensar con serenidad un tema y un problema que está hoy en permanente estado de ebulli-



ción y alteración, y nos pide atención respetuosa a la realidad y no una entrega fundamentalista a nuestros miedos y fantasmas subjetivos, a veces muy interesados. Hemos de aceptar al otro, nos guste o no nos guste, y esto es lo racional y lo razonable si queremos que el otro nos acepte también a nosotros.– D. NATAL.

UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*. Edición de Paolo Tanganelli, Diputación de Salamanca 2006, 24 x 17, 295 pp.

Estas meditaciones que Unamuno redactó a finales del siglo XIX, son un conjunto de ensayos que están a medio camino entre la glosa neo-testamentaria y la confesión autobiográfica. Se trata de un conjunto de reflexiones religiosas que presentan la figura de Nicodemo, el diálogo de Jesús y la samaritana, o la reflexión de Unamuno sobre el mal del siglo o el nihilismo como ejemplos preclaros de la situación del creyente de su tiempo y de nuestro tiempo. Pero también es una exposición muy transparente de la situación personal y religiosa de Unamuno en el momento de redactar estos escritos. Estamos ante una reflexión preciosa en la que Unamuno nos presenta su profunda vivencia religiosa, frente al nihilismo que comenzaba minar la sociedad de su tiempo, y en la que él mismo se identifica con la figura de Nicodemo y la difícil situación del creyente en la sociedad moderna, con todas sus cobardías y su gran arrojo, de la Samaritana y la sed humana infinita de Dios, y el buen ladrón y la absoluta misericordia divina. Esta obra, que presentamos, con el título de *Meditaciones evangélicas*, ha recogido y revisado muchos manuscritos de Unamuno y nos trasmite su proceso religioso con todo detalle. Pero, además, tiene la gran importancia de servir de puente entre el *Diario íntimo* (o sea la crónica espiritual de Unamuno a la altura de 1897) y la famosa obra del gran pensador hispano que es *Del sentimiento trágico de la vida* (en 1912-1913).– D. NATAL.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, Biblioteca del Cincuentenario, Rialp, Madrid 2006, 20 x 14, 265 pp.

Esta obra ha entrado en la colección de la Biblioteca del Cincuentenario de Rialp porque se ha reeditado ya cinco veces. En efecto, se trata de una presentación sencilla pero muy rigurosa y ajustada de la siempre difícil cuestión de la Metafísica. De hecho, ninguno de los temas importantes tratados por la Metafísica se queda aquí fuera. Así, el problema del ser y el ente, la experiencia del cambio, la sustancia y los accidentes, el ser y la acción, el ente y sus causas: la causa material, formal, eficiente y final, y la composición fundamental del ente creado entre el acto y la potencia. También se estudia el gran problema del ser y la esencia, la doctrina de la participación, los trascendentales o la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, y el problema de la analogía. Finalmente, se plantea la Metafísica como sabiduría que siempre se busca y nunca puede encontrarse del todo porque se trata de alcanzar el misterio del ser, pues la Metafísica es pasión por el ser que “es lo más íntimo a cada cosa” como decía santo Tomás (S. Th., I. q. 8, a. 1.) (p. 116).– D. NATAL.

AGUIRRE SALA, Jorge F., *Hermenéutica ética de la pasión*, Sígueme, Salamanca 2005, 21 x 14, 174 pp.

El tratado de las pasiones siempre ha sido fundamental para descubrir y reconocer la verdadera naturaleza del hombre. Pero, con demasiada frecuencia, se han considerado las pasiones como una atentado permanente a la naturaleza racional humana. Ahora bien, no parece que el ser humano debiera estar tan mal hecho que fuera una contradicción permanente. Y así, desde la antropología el Max Scheler, sabemos que impulso y conocimiento, biología y filosofía, razón y pasión deben ser aliados positivos y constantes aunque no fácilmente conciliables por un simple sistema hedonista ingenuo donde cada uno va a lo suyo, caiga quien caiga, con una necesidad mecanizada que es, por otra parte, incompatible e irreconciliable con las nuevas teorías neurológicas de las emociones como ha mostrado A. Damasio. Pues, es muy cierto, que siempre hay en la pasión un sentido de la vida y un sentido de la cosas como pueden ser la adquisición de bienes en la ambición, la transmisión de la vida en la pulsión sexual, o las buenas relaciones humanas de sana emulación en la envidia, que han de ser respetadas y adecuadamente encauzadas para su realización plena y auténtica. Esta obra, que presentamos, trata de responder a un gran problema de nuestro tiempo descubriendo la conexión entre la epistemología y la ética de las pasiones. En efecto, hay una racionalidad oculta en las pasiones que contagia todo su impulso, (pues *mens agitat molem*: el espíritu mueve el mundo, como decían los antiguos), que es necesario sacar a flote, y que hace redescubrir, con nuevo vigor, todo el discurso humano y su campo de infinito, afincado en el deseo, que supera todo instinto por demasiado inmediato (p.124). Así, se crea una nueva relación entre naturaleza y cultura haciendo que surja el yo, donde antes todo era *ello* (p.165), y una pasión infinita que no le basta nunca lo inmediato como diría Kierkegaard (p.174). Entonces, es posible mostrar el verdadero protagonismo pasional del discurso filosófico que busca convertir la pasión en fuerza de este discurso. Así, todo páthos termina siendo, mediante la acción creativa, *éthos* y *lógos*. El autor de esta obra, doctor en filosofía y especialista en psicología terapéutica, de la Universidad de Monterrey (México), nos señala el nuevo camino.– D. NATAL.

ÁLVAREZ LACRUZ, Alfredo, *El amor: de Platón a hoy* (= Colección Albatros), Palabra, Madrid 2006, 23 x 12, 300 pp.

Este libro ofrece una visión panorámica de cómo se ha entendido el amor en la historia de Occidente. El primer capítulo está dedicado a las fuentes más antiguas y recurrentes: el amor en Grecia, su continuidad en el mundo romano y las aportaciones de la religión bíblica. En segundo lugar, se afronta el encuentro del pensamiento clásico, sobre el éros y la filía, con la fe cristiana del sentido del don y el mandamiento del ágape, y las tensiones y respuestas de la época patrística hasta las síntesis medievales y las reformulaciones renacentistas. En un tercer momento, se aborda la reflexión sobre el amor en el proyecto filosófico de la modernidad, desde Descartes a finales del siglo XIX. Así, se constata el lugar marginal del tema del amor en los primeros sistemas modernos así como su gran protagonismo en el tiempo posterior. El capítulo IVº se dedica al amor en el siglo XX. El replanteamiento del tema en la filosofía dialógica y los pioneros de la fenomenología, para abordar después todas las filosofías críticas y los intentos de superarlas en el pensamiento personalista. Algunas cuestiones a destacar podrían ser: la superación de la contraposición entre el amor a Dios y el amor propio en santo Tomás. La mejor integración del amor humano en la teoría Renacentista. La identificación de amor y locura o destrucción humana

en ciertas teorías modernas románticas. La humanización del amor matrimonial en Rousseau. La integración de lo estético, lo ético y lo religioso, la pasión y la institución, por el amor, en Kierkegaard, pues el amor requiere compromiso duradero (p. 162-167). Mientras, otros reducen el amor a un mero deseo de tener sucesión (Schopenhauer), al principio de placer (Freud) o la pura voluntad de poder (Nietzsche) (p.186). También hay que destacar los nuevos planteamientos, del *orden del amor* de Scheler, sobre la persona, los valores, el otro, así como sus teorías sobre el amor vital, psíquico y espiritual (p.212). Las agudas observaciones de Ortega, o los famosos estudios de Nygren sobre éros y ágape que el Papa Benedicto XVI ha recordado en su primera carta encíclica. También se estudian aquí la famosa revolución sexual de W. Reich con Marcuse y Fromm, cada uno con sus distintos planteamientos, y las nuevas salvaciones por el amor en estos dos últimos autores (p.244-5), el nuevo enfoque de la historia de la sexualidad en Foucault, y los famosos planteamientos del existencialismo de Sartre con sus profundos fracasos en el encuentro consigo mismo y con los demás. Finalmente, se presenta el amor en el pensamiento personalista como voluntad de integración y relación personal, más profunda, en la que se perfila todo el ser humano, por el amor, desde la individualidad y la comunión, la libertad y el compromiso, la fidelidad y la realización personal (p.279-285).– D. NATAL.

MELENDO GRANADOS, Tomás, *Felicidad y autoestima*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006, 20 x 13, 125 pp.

¿Qué es la felicidad?, ese fantasma que tantos seres humanos perseguimos y muy pocos consiguen alcanzar. Estamos ante la chispa de la vida, que sólo puede surgir cuando hay vida verdadera. De hecho, nuestra sociedad de bienestar no es una sociedad del todo feliz. Así que nos encontramos con una pasión muy fuerte por la felicidad y una desazón muy generalizada, una búsqueda ciega del placer y una insatisfacción muy abundante. Parece, que como dice Graf, no hay nada que impida tanto la felicidad como un deseo desmedido de ella(p.26). Pues, la felicidad ha de ser siempre el resultado de una obra y una vida bien hecha, pues, según M. Staël, la felicidad no es sino el desarrollo de nuestras facultades y capacidades. Sólo si lo entendemos así, dejaremos de perseguir nuestros fantasmas y de sufrir las frustraciones actuales. Pues, la felicidad no es nunca un derecho ni un imperativo sino la plenitud de la vida. Por eso, sólo el amor nos puede hacer plenamente felices porque él es nuestro ser verdadero, más auténtico y profundo. Este es, pues, el camino a seguir: amor, felicidad-perfección, felicidad-dicha, y realización plena de las personas humanas confirmadas en su ser presente y con vistas al futuro (p.79;86). Así, como dice La Gaudium et Spes: la persona humana “no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”. Como lo cuenta la historia del mito de Narciso y toda la psicología actual, cuando la persona se cierra totalmente en sí misma se ahoga en el egoísmo, se ciega a sí misma en el desamor y a sí misma se suicida. Por eso, necesitamos recordar que lo que nos hace felices, como dice Tolstoi, es “vivir para los demás”(p.103). Es el hombre, en cuanto don y entrega a todo el mundo, según Levi-Strauss, lo que nos hace realmente más humanos y felices. Pero eso, no impide amarse a sí mismo, con un sano amor propio, que nos lleva a desarrollar nuestros valores y aceptar con paciencia nuestras limitaciones, pues si no me amo a mí mismo no puedo amar a los demás, y sin amor a los demás tampoco puedo amarme a mí mismo (p.123).– D. NATAL.

PIEPER, Josef, *Una teoría de la fiesta*, Biblioteca del Cincuentenario, Rialp, Madrid 2006, 20 x 14,115 pp.

Para nuestro autor, la fiesta no es un mero pasatiempo insignificante que trata de hacernos olvidar del mundo y de nosotros mismos. Por el contrario, la fiesta sólo es concebible desde un trabajo lleno de sentido que supone a la vez felicidad y fatiga, alegría y consumo de energía vital y que celebra la vida en toda su plenitud. No es el hombre triste y aburrido el que necesita diversión sino el que se ha empeñado plenamente en la construcción de la vida y el mundo. Por eso, la fiesta no es sólo la obra simplona del *homo ludens*, sin futuro, ni tampoco el alcoholismo del trabajo ni el de la dura producción. La fiesta es la alegría de la vida, que es lo contrario de la exaltación del vituperio contra el hombre y la humanidad acumulado por todos los naturalismos, expresionismos y existencialismos que son o han sido, en nuestro tiempo, como diría E. Robert Curtius (p.73). Por el contrario, la fiesta es estallido contenido de energías, desgaste más intensivo de fuerzas, unión con la humanidad y un cierto derroche de todo lo acumulado que hace mirar al futuro, señala a la misma infinitud, y muestra la felicidad de la gratuidad y la generosidad frente al nihilismo vacío. Sólo entonces se descubre y se celebra la vida como “maravillosamente fundada y maravillosamente restaurada” (p.109).— D. NATAL.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005, 21 x 13,5, 158 pp.

Toma García-Baró como punto de partida la contraposición entre dos modos de entender la filosofía: aquel que la considera un fruto del ocio, es decir, algo superfluo a lo que se entrega el ser humano una vez ha satisfecho las necesidades auténticamente vitales; y el que la tiene por algo esencial al hombre, en realidad como la única forma de vida que puede ser calificada de auténticamente humana. El libro constituye una apasionada defensa de esta última concepción, que el autor encuentra encarnada en Sócrates: en su vida, en esa permanente indagación sobre la verdad, el bien, la belleza y la justicia, que tan molesta llegó a ser para tantos de sus conciudadanos, y, sobre todo, en su muerte, en la manera en que fue capaz de afrontar la condena impuesta por *los muchos*. Pese al título, no nos hallamos ante una exposición académica de la filosofía socrática. Si de eso se tratara, el autor habría caído en el modo de filosofar que explícitamente rechaza, sino de algo mucho más valioso, de una auténtica reflexión vital que toma por hilo conductor la defensa hecha por Sócrates ante el tribunal, según nos ha sido narrada por Platón. Al leer a García-Baró no podemos por menos que interrogarnos sobre nuestro lugar y nuestro hacer en el mundo, en esta época, tan aparentemente alejada de la de Sócrates, en la que el pensamiento débil y el relativismo ético —¿acaso no son ideas predicadas ya por los sofistas?— ofrecen como horizonte para *los muchos* un hedonismo tan embrutecedor como cobarde. Como entonces, la búsqueda del bien, de la verdad, de la belleza y de la justicia son las únicas actividades específicamente humanas, las que dan sentido a una vida, en aras de cuya conservación, *los muchos* sacrifican a menudo los motivos por los que seguir viviendo. Sócrates nos enseña, recuerda García-Baró, que la vida sólo cobra significado para quienes comprenden que su pérdida no es el mayor mal que puede acaecerles, y que, por tanto, están dispuestos a perderla antes que incurrir en la injusticia.— F. J. BERNAD MORALES.

## Historia

LÓPEZ CALVO, Jesús A, *El convento agustiniano de Pontedeume. Estudio histórico y colección documental*, Sociedad Filatélica, de Arte y Humanidades "Eume". Pontedeume 2006, 24 x 17, 237 pp.

La Sociedad Filatélica, de Arte y Humanidades "Eume" tiene como propósito dar a conocer el pasado de la historia de Pontedeume. El autor del presente trabajo nos da un resumen de la historia del monasterio agustiniano de Nuestra Señora de Gracia, desde su fundación en 1538 hasta su extinción acontecida a raíz de la desamortización de 1835. La tarea no le ha sido fácil, pues como es sabido, después de que sus moradores desalojaran el edificio, y como sucedería en muchos otros monasterios, los documentos no fueron recogidos a tiempo y, abandonados, desaparecerían para siempre.

En el primer capítulo, el autor, nos da un resumen de ambientación sobre los agustinos: desde S. Agustín, la unión jurídica como Orden en 1456, hagiografía y devociones. Los Agustinos en España e instituciones agustinianas en Galicia, y una breve nómina de agustinos gallegos famosos. El segundo trata sobre la fundación del convento, financiación, capítulos provinciales, iglesia, retablos e imágenes, convento, huerta y cementerio, así como su influencia en el espacio urbano. El tercer capítulo está dedicado a la influencia de los Agustinos en Pontedeume: Actividad comunitaria y social, fundaciones de obras pías, etc., y un cuarto capítulo acerca de la desamortización, excomunión, venta del convento y demolición de la iglesia en contra de los sentimientos del pueblo. La obra termina con un apéndice documental y bibliografía. A pesar de la falta de documentación, con pluma ágil y de agradable lectura, el autor nos da una historia bastante completa de este histórico monasterio agustiniano. Espero que sus investigaciones continúen y nos sorprenda con trabajos de otros conventos o monasterios agustinianos de las tierras gallegas. Obra que recomiendo a los historiadores en general y especialmente a los estudiosos de la Orden Agustiniiana.- P. HERNÁNDEZ.

GONZÁLEZ-BALADO, José Luis, *Un Papa convincente, Benedicto XVI*, San Pablo Madrid 2006, 22 x 14, 503 pp.

Al día siguiente de su nombramiento, el nuevo Papa, en vez de sorprendernos con declaraciones programáticas de tono solemne, se limitó a decir con toda sencillez: "Mi verdadero programa es el de no hacer mi voluntad, de no secundar mis ideas personales, sino ponerme a la escucha, en unión con toda la Iglesia, de la Palabra y de la Voluntad del Señor, y dejarme guiar por Él, de manera que sea Él mismo quien guíe a la Iglesia en esta hora de nuestra historia". Es más, su primera Encíclica no ha querido presentar tampoco un programa de acción concreto sino recordarnos lo esencial de toda vida cristiana: la caridad, bajo el título joánico de *Dios es Amor*. Ese amor que es también la esencia de la vida divina y la humana, y que sabe ser concreto a través de todas las personas e instituciones que, con sentido evangélico, luchan por llegar a todos los que sufren, en nuestro planeta, desde un profundo amor por la paz y la justicia. Esta obra, nos transmite perfectamente la vida y obra del nuevo Papa, tanto en su dimensión familiar como en su tarea intelectual al servicio de la Iglesia, tanto como profesor como después como Obispo, Cardenal y Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe. Se trata de una larga historia que se inicia, decisivamente, con su participación en el Concilio Vaticano II, pues fue uno de sus grandes impulsores, especialmente en momentos claves del mismo, como asesor del cardenal

Frings. Además, se nos cuenta la elección del nuevo Papa, los secretos del Cónclave, la figura del elegido en su diversas dimensiones, su enorme preparación intelectual, su relación con Hans Klüng, los pasos de la Iglesia desde el Concilio y perspectivas de futuro. En fin, todo un estudio muy detallado y bien llevado que informa plenamente al lector sobre el nuevo sucesor de san Pedro al frente de la barca de la Iglesia.- D. NATAL.

VV. AA, *Influencia lascasiana en el siglo XVI. VIII Congreso de historiadores Dominicanos*. Ed. San Esteban, Salamanca 2006, 24 x 16,5, 356 pp.

El presente libro recoge las ponencias presentadas en el VIII congreso de historiadores dominicanos tenido en Managua en 2004 acerca de Fr. Bartolomé de las Casas y su influencia en el siglo XVI. Mucho se ha escrito acerca de su persona e ideas desde dos puntos de vista extremos. Mientras para unos, este encomendero y fraile, exagerando en sus escritos los abusos de los colonos y encomenderos, fue la causa de la famosa y denigrante Leyenda Negra contra España; para otros fue un santo que sólo se preocupó por el bienestar de los nativos que eran "esclavizados" por los españoles sedientos de hacer fortuna en poco tiempo. Es cierto que los intereses de muchos conquistadores y encomenderos eran políticos y económicos, y que algunos intentasen "exprimir" a los nativos lo más posible; pero "esos hombres -como escribiría Salvador de Madariaga- estaban tan sedientos de oro como cualquier otro de su época, o de la nuestra." (*The fall of the Spanish American Empire*. New York, 1963, 15). También es cierto que los escritos de Las Casas sirvieron para discutir abiertamente acerca de la guerra justa, los derechos de los nativos... en particular en la Universidad de Salamanca. Discusiones o debates encabezados por el dominico Francisco de Vitoria, asentando así las bases del Derecho Internacional, incluyendo el concepto de los derechos humanos de que hoy día se habla tanto, pero que brillan por su ausencia en muchas naciones del mundo. Pero los escritos de Las Casas influyeron no sólo en la Metrópoli sino en las mismas colonias españolas. Como bien escribe Lewis Hanke, "no ha habido nación europea, antes y después de la conquista de América, que luchase tanto por la justicia como España... Conquistadores, eclesiásticos, colonizadores, nativos y oficiales reales desde todos los puntos del imperio español en el Nuevo Mundo, enviaban mensajes al rey y al Consejo de las Indias, explicándole lo que creían erróneo y proponiendo medidas a tomar para remediarlo". (*Bartolomé de las Casas, Thinker, Politician, Historian, Anthropologist*. La Habana, 1949, 3, 11). A estas discusiones y debates se debe la promulgación, por los monarcas españoles, las famosas y muy humanas *Leyes de Indias*, que frenarían cualquier abuso contra los nativos, aunque en casos aislados no se siguieran.

Las ponencias del presente libro presentan el pensamiento de Las Casas bajo diferentes ángulos: el amplio eco que encontró en la Península, discusiones y debates a que dió lugar, así como su influencia en varios religiosos del siglo XVI. Dos de los ponentes estudian la situación de los derechos humanos hoy en algunas naciones americanas. El libro está dividido en tres apartados: I.-Las discusiones sobre la conquista y las ideas de Las Casas en la Metrópoli. II.-Doctrina y actuación lascasiana de los Dominicanos en América. Figuras e instituciones. III.-Vigencia y urgencias lascasianas. En el apartado II se nos habla sobre personas, un tanto desconocidas, que continuaron la lucha de Las Casas en varias naciones americanas. Recomendamos esta obra a historiadores y estudiosos en general.- P. HERNÁNDEZ.

SÁNCHEZ PÉREZ, Juan José, *Vida y obra de fray Diego Tadeo González*, Diputación de Salamanca, Salamanca 2006, 1724, 478 pp.

Sitúa a fray Diego (*Delio*) en su época. Expone los distintos géneros literarios, novela, teatro y poesía, y dedica unas páginas a la Escuela Poética Salmantina. Consagra un capítulo a la vida de fray Diego. A continuación, analiza los temas de sus poesías, la lengua literaria y la métrica. Es un buen estudio. Sigue la edición crítica de sus poesías ateniéndose al texto de Juan Fernández de Rojas (*Liseno*), contrastándolo con manuscritos y otras ediciones. Se dan variantes del léxico y gramaticales. Se aclara la mitología, algunas palabras difíciles e indicaciones sobre algún poema. Siguen los poemas publicados por Irene Vallejo, por Fernando Rodríguez de la Flor, uno publicado en *La Ciudad de Dios*, poemas atribuibles y un poema inédito del manuscrito B del convento de Valladolid (*Al pedorrero*. ¡Hasta ahí llegaba el dulce y tímido *Delio*!). Al final, va un anexo en el que se describen los manuscritos y las ediciones. Se cierra con unas conclusiones, la bibliografía y fotos de algunos conventos agustinianos (el de Ciudad Rodrigo, el de San Felipe el Real, el de Salamanca y el de María de Aragón). Desde ahora, ésta es la edición que hay que estudiar y consultar. El estilo de fray Diego es prolijo y fatigoso. El autor le dedica varias páginas a la poesía amorosa. Ahí no hay amor. Erotismo y sexualidad. Jovellanos escribió una carta a sus amigos de Salamanca para que se dedicaran a temas más dignos, pero la cítara de *Delio* “amores solamente respondía”. Ni Melisa ni Mirta están idealizadas. Se transparenta demasiado la pasión en esos versos. “Que aun hora el recordarlo tiemblo todo”. En algunos poemas, hay puntos suspensivos, que corresponden a versos censurados por el editor del *Semanario*. ¿Hasta dónde pudo llegar en su imaginación? Elijamos sólo un poema, *El dígame de Mireo*. En *El murciélago alevoso* hay versos demasiado crueles, ¿Reflejan algún sentimiento? De todas sus poesías las más bellas y sensibles son las religiosas. En ellas tenía que haber empleado sus facultades, no en amoríos de dudoso gusto y en poemas filosóficos de estilo prosaico. Fray Diego compuso muchos tercetos de la *Exposición del libro de Job*, que fray Luis dejó sin terminar. Esos tercetos de indudable calidad tendrían que estar en esta edición. En la p. 29, se habla de los catecismos de Ripalda y Astete. Los dos son de Astete, como lo ha demostrado Luis Resines, *Catecismo de Astete y Ripalda*, BAC, Madrid 1987. Se dice en la p. 70 que Cadalso frecuentaba la celda de *Delio* con otros amigos, pero en la p. 89 se contradice: “No se sabe si se llegaron a conocer personalmente”. En la p. 81, se afirma que Melisa era mirobrigense, pero en la p. 90 se dice que la conoció en su viaje por Andalucía, y en la p. 110 que residía en Sevilla, En la p. 219 n. 42, se afirma que Melisa fue el amor de toda su vida desde su juventud. En la *Historia de Delio* está bien claro que era mirobrigense, “la de los negros ojos, la de luengas pestañas”. En la p. 114, se dice que la égloga *Delio* y *Melisa* proviene de la Égloga I de Garcilaso y se citan varias expresiones: *selva umbrosa* y *fría*, *selvas deleitosas*, *crystalina fuente*, *manzanas olorosas*, *tomillo* y *romero floreciente*... Las dos églogas no se parecen en nada y de las expresiones que cita sólo hay una: *selva umbrosa* (v. 99). En la p. 126, se relaciona la letrilla *Cuando suena en mi oído* con la oda de fray Luis a Salinas, y esto mismo se dice en la p.167 n. 830. Aquella refleja cierta imitación de ésta. Son dos mundos completamente distintos. En la bibliografía se mantiene el dígrafo *ch* entre la *c* y la *d*. En 1994, la Real Academia la situó donde tiene que estar. El diccionario y la bibliografía se ordenan por letras, no por sonidos.— J. VEGA.

DÍAZ-TRECHUELO, Lourdes, *Cristóbal Colón*, Ed. Palabra, Madrid 2006, 24 15, 237 pp.

En la Introducción narra las navegaciones de la Antigüedad y de la Edad Media, las exploraciones en el Atlántico y las fuentes históricas. Con gran sentido común, habla del Descubrimiento de América, y no de “encuentro”, que tanto se usó en el último centenario. La vida de Colón está envuelta en el misterio. ¿Dónde nació? La autora se inclina por Génova. Es la tesis de Alfonso Enseñat de Villalonga. En la *Institución del Mayorazgo*, afirma que “della salí y en ella naclí”, Y ¿dónde están sus restos? Esperemos que con las técnicas actuales se averigüe dónde están. Relata su estancia en Portugal y la presentación de su proyecto al rey Juan II de Avis. Recibió un rotundo rechazo. También en España fue rechazado por dos Juntas después de analizar su proyecto, aunque la Reina siempre dejaba una puerta abierta. El Rey tomó cartas en el asunto y fueron los aragoneses los protagonistas. Los Reyes firmaron las Capitulaciones de Santa Fe el 17 de abril de 1492. Colón hizo cuatro viajes a lo que él llamaba las Indias orientales, y a cada uno le dedica la autora un capítulo. En el segundo viaje, fueron algunos clérigos para evangelizar las nuevas tierras como lo exigían las bulas pontificias. Colón fue un gran navegante, pero sus cualidades de gobierno fueron nulas. Ante las noticias que llegaban de él en el tercer viaje, los reyes enviaron a Francisco de Bobadilla como juez pesquisador, que, tanto a él como a sus hermanos, los envió encadenados a España. El Informe de Bobadilla ya está publicado. Los Reyes le recibieron con gran alegría y siempre le estimaron. Le devolvieron todos sus privilegios, menos el Virreinato y la gobernación de las nuevas tierras. Colón murió el 20 de mayo de 1506. Las Casas que le conoció afirma que era católico y muy devoto, pero eso sí, siempre en busca del oro y de las especias. Soñaba con rescatar el Santo Sepulcro. Siguen varios apéndices documentales y la bibliografía. Es una biografía breve, para los no especialistas, sobre uno de los personajes más importantes de la historia, tanto que cambió la visión del mundo, pero está escrita con gran rigor y de lectura amena. En la p. 13, se dice que los romanos llegaron hasta las Canarias, a las que llamaron *Insulae Fortunatae*. A este adjetivo hay que añadirle una *-e*: *Insulae Fortunatae*. En la p. 19, se afirma que carabela parece ser diminutivo del *cárabo* árabe. Tal palabra no existe en el *Diccionario de arabismos*, de Federico Corriente. Corominas la deriva del portugués *carabela*, diminutivo del latín tardío *Cárabus*, ‘embarcación’, que a su vez viene del griego.— J. VEGA.

ÁLVAREZ ALONSO, F. y AYUSO MANSO, María L, *Fuentes Conciliares Españolas. Inventario de Quiroga, Morcillo, y Conferencia Episcopal Española*. Facultad Teológica “San Dámaso”, Madrid 2005, 23 x 16,5, 285 pp.

La presente obra nos presenta una catalogación de 479 de documentos o fondos conciliares de tres inventarios, cuyos autores desempeñaron un papel importante durante el Vaticano II. El fondo del Cardenal Quiroga Palacios, arzobispo de Santiago de Compostela, el Fondo de don Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid-Alcalá, y el Fondo de la Conferencia Episcopal Española. Aunque este trabajo es tan sólo una simple recopilación de títulos y lugar donde se hallan los fondos, no hay duda, que esta laboriosa recopilación será de gran utilidad y ayuda a futuros investigadores y escritores que quieran adentrarse a estudiar la participación que los obispos y peritos españoles llevaron a cabo en el Concilio Vaticano II.— P. HERNÁNDEZ.



REGUERA RODRÍGUEZ, Antonio T., *La obra geográfica de Martín Sarmiento* (= Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica 3), Universidad de León, León 2006, 24,5 x 17,5, 526 pp.

El olvido se ha posado durante mucho tiempo sobre los manuscritos del P. Martín Sarmiento, uno de los personajes más relevantes de la Ilustración española. Pero en estos últimos años el Consello da Cultura Galega ha emprendido la labor de desvelar su anonimato. También la Universidad de León en la Colección "Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica", dirigida por nuestro conocido y apreciado Jesús Paniagua Pérez, colaborador en nuestra revista *Archivo Agustiniiano*, confió al investigador A. Reguera Rodríguez esta laudable tarea de divulgar la obra de un leonés villafranquino nacido en 1695, aunque con cuatro meses tuvo que trasladarse a Pontevedra por razones laborales de su padre. Pero nuevamente regresaría a tierras leonesas por su condición de monje benedictino al ser incardinado en el convento de San Pedro de Eslonza. El P. Sarmiento es un autor verdaderamente prolífico, que apenas editó sus obras. Es un "novator" más que un verdadero ilustrado. Un humanista más que un científico empírico, pues sus conocimientos se alargan por los campos de la historia, la botánica, la lengua, la geografía... Junto con Feijoo, del que fue amigo y cooperador, y Jovellanos está considerado como uno de los grandes intelectuales del siglo XVIII, a pesar de no ser copernicano y tampoco admirador de Newton, sino militante de la teocracia intelectual que supeditaba la filosofía a la religión.

Del estudio realizado destacaríamos los dos últimos capítulos: "El conocimiento del territorio. Las descripciones geográficas" y "Arbitrios para ordenar territorios", pues obedecen a un modelo borbónico de Estado y Administración, que concibió que los Caminos Reales debían ser la columna vertebral del nuevo plan territorial. El Conde de Aranda le encargó al P. Sarmiento en 1757 un estudio vial para elaborar un patrón rector de la red radial de comunicaciones. Esto implicará tangencialmente otras áreas y actividades como la agricultura, la repoblación, humana y forestal, el urbanismo, el comercio, la industria, que pondrá las bases que el despotismo ilustrado aplicará en la segunda mitad del siglo. Felicitamos al autor por su buen hacer en el recuperar la memoria de un leonés de nacimiento, gallego de profesión y universal de erudición. Los exhaustivos índices ayudan a un mejor aprovechamiento del volumen.— J. ALVAREZ.

AA. VV., *La Inmaculada Concepción es España: Religiosidad, historia, arte. Actas del Simposium 1/4-IX-2005*, (= Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 22), EDES, San Lorenzo del Escorial 2005; 2 vols.; 24 x 17 cms.

El Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, dirigido por el agustino Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, edita estos dos volúmenes que recogen la aportación de sesenta conferenciantes reunidos en el simposium celebrado entre los días 1 y 4 de septiembre de 2005. La tradición pesa y España es inmaculista, por lo que conviene refrescar sentimientos y desempolvar otras memorias más populares, pues bien sabemos que el tema de la inmaculada concepción pasó de las escribanías de teólogos a empapar las manifestaciones populares y convertirse en una cuestión de Estado durante los reinados filipinos tercero y cuarto, pues dichos monarcas, recogiendo clamores de sus vasallos, propusieron ante la Santa Sede tal definición dogmática. Como en el Vaticano no fructificó tal petición, el soberano Carlos III en 1760 apoyó la declaración de las Cortes de

Madrid a favor de María como Patrona de España y de las Indias. Y no era en teoría, pues en la práctica todo el territorio español estaba sembrado de cofradías, hermandades, congregaciones, universidades, abundante iconografía y relevantes votos de defensa de la Inmaculada, como el que trata el agustino Félix Carmona Moreno: "Primer voto explícito en defensa de la Inmaculada. Villalpando y su Tierra (1466)" (pp. 361-383). Ante la larga lista de conferencias, sólo expondremos los apartados recogidos por los dos tomos, y las disertaciones de los autores agustinos: 1) Historia: "La devoción a la inmaculada Concepción en las Relaciones Topográficas" por J. Campos (pp. 7-27); 2) Votos / Fiestas: La ya citada del P. Carmona; "Voto de Medina del Campo por la Purísima Concepción de María" por Fernando Campo del Pozo (pp. 385-407). 3) Congregaciones y Asociaciones religiosas. 4) Arte: "Textos castellanos dedicados a la Virgen Inmaculada en el Archivo de Música del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial (siglos XVII y XVIII) (pp. 1201-1218). 5) Teología / Espiritualidad: "La Inmaculada en San Agustín. ¿Suficiente o insuficiencia probatoria?" (pp. 1269-1298).

Imprescindible su consulta para la comprensión de la devoción mariana en España, aunque podría facilitarse si los volúmenes contasen con unos buenos índices onomásticos.- J. ALVAREZ.

SÁNCUEZ RODRÍGUEZ, M. Asunción. *Benito Arias Montano. Prefacios la Biblia Regia de Felipe II*. Estudio introductorio, Edición traducción y notas, Universidad de León 2006, 19, 5 x 34, 5, CXXXIV + 320 pp.

Interesante obra la que se nos ofrece en la Colección *Humanistas españoles* que dirige Jesús Paniagua Pérez que la presenta, y que edita la Universidad de León. Concretamente, aprovechando la figura de Arias Montano, que preparó su primera edición, y sus introducciones a la Biblia regia, nos brinda un panorama completo de los estudios bíblicos, que tanto revuelo provocaron no sólo en España sino también en otras naciones de Europa. El renacimiento revisó, en la medida que en aquel tiempo tenían los humanistas sobre Idiomas antiguos, el texto de la Biblia buscando dando su forma original y sentido original corriendo traducciones, o dando otras nuevas, contrastando textos para certificar su contenido con la mayor fidelidad.

Es lo que trata la autora en este delicado, difícil y complicado campo: trabajos, ediciones previas, opiniones de sabios en teología y humanidades. Se había publicado la magna obra de la Biblia complutense, ordenada por el Cardenal Cisneros a los serios y preparados especialistas en idiomas. Pasado el Tiempo el rey Felipe II, patrocina otra edición a la que pretendieron, en un primer momento, llamar *Biblia filípica* en honor al nombre del rey, quedándose finalmente con el título de Políglota de Amberes por haber sido editada en esa ciudad de Flandes y, aquí y ahora se queda con el de Biblia regia. No dudamos que los Biblistas lo leerán con gozo y mayor deleite aún los versados en el Humanismo renacentista, que, no dudamos se verán sorprendidos por ese estudio y por la preocupación del entonces por purificar la Biblia de errores o malas traducciones. La comparación de los textos más antiguos con las versiones que en otros idiomas se hacía de ellos y aún los mismos originales conservados, las dificultades para reunirlos, el contraste de los más expertos europeos, no había otros, y, de manera especial las dificultades provocados por los permisos para su publicación. Todo se analiza y de ello se da una clara visión. Aparte de su introducción, traducción y notas, nos ofrece una Bibliografía selecta de lo publicado en los últimos años. Ocupa las páginas CXXVII-CXXXVI. Desde aquí agra-

decemos a la autora, María Asunción Sánchez Manzano su trabajo y dedicación para superar las dificultades del tema resolviéndolas con éxito.– T. GONZÁLEZ CUELLAS.

GUERRA, Manuel, *La trama masónica*, Styria, Barcelona 2006, 23 x 15,5, 444 pp.

Se trata de un auténtico *best seller* que en apenas tres meses ha conocido ya cuatro ediciones. Su autor, el sacerdote M. Guerra, es doctor en Filología clásica, en Teología y un experto en sectas. Sobre el siempre controvertido tema de la masonería no dejan de proliferar publicaciones en español de desigual valor e interés. La masonería vuelve a estar de moda. Quizás nunca ha dejado de estarlo. Muchas, la mayoría, son obras de corte puramente sensacionalista, auténtica bazofia pseudocientífica. Otras han sido éxitos editoriales avalados, sobre todo, por el nombre de sus autores (C. Vidal, P. Rodríguez). Este libro, en cambio, sin dejar de ser una obra polémica, contiene un monumental trabajo, documentado y basado en el estudio directo de las fuentes. “Tengo por norma no escribir nada más o menos comprometido sobre la masonería, mucho menos en cuestión de nombres, a menos que me conste al menos por dos fuentes, cuya fiabilidad haya comprobado y contrastado”. La investigación contempla especialmente las logias españolas (tanto “regulares” como francmasónicas). Ha sido recibida públicamente con agrado por algunas de ellas que la califican como “seria y respetuosa”.

En la primera parte del libro (caps. 1-9) hay un pormenorizado análisis histórico sobre los orígenes, organización, métodos y códigos ético-rituales de la masonería. Tras ese recorrido, en el cap. 10, el discurso de M. Guerra adquiere una tonalidad apologética frente a la masonería para mostrar la incompatibilidad de esta sociedad secreta con el cristianismo. Al respecto, el autor esgrime argumentos tanto de carácter doctrinal como moral. Pasando a su campo de especialización, en el capítulo siguiente repasa con profusión de datos el influjo masónico en varias sectas actuales. Aquí establece cuidadosas distinciones entre las sectas de origen y carácter masónico (Sociedad Teosófica, Rosacruces), las fundadas por masones, pero desarrolladas al margen de la masonería (Mormones, Testigos de Jehová, Adventistas) y las de impronta masónica, pero no fundadas por masones (pseudomasónicas o ilegales). El último capítulo ofrece un elenco de “datos estadísticos” sobre el fenómeno, tanto dentro como fuera de España. El libro termina con un amplio aparato crítico (léxicos, notas finales e índices).

Mención aparte merece el capítulo que aborda las relaciones entre la masonería y el poder (cap. 12). El autor dedica un buen número de páginas a exponer la influencia política de las logias masónicas a lo largo de la historia. Son los apartados dedicados a España y a las instituciones políticas y económicas internacionales los que han levantado ampollas en la clase política. En efecto, además de los nombres de importantes dirigentes actuales, el autor identifica como masones al anterior y al actual presidentes del gobierno. Según él, Aznar pertenece desde 2001 a una sociedad de origen norteamericano (Order Skull & Bones) incluida en la llamada “masonería invisible”. Y califica de “gobierno masónico” al de Zapatero por tener tal afiliación al menos nueve de sus ministros. Sin menospreciar la repercusión mediática de tales datos, resultan meramente anecdóticos comparados con el rol que el autor atribuye a la masonería en importantes acontecimientos recientes de la vida política española tales como la colaboración policial francesa en la lucha antiterrorista o la llegada de Zapatero al poder.– R. SALA.

GARCÍA ORO, Jesús, *Los franciscanos en España. Historia de su itinerario religioso*. Edit. Eco franciscano. 23 x 17,5. Santiago de Compostela 2006, 490 pp.

Es suficiente echar una mirada al índice de esta obra para darnos inmediatamente cuenta que es una buena historia sobre los Frailes menores, y sus familias religiosas en España, muchas y variadas, que nos sirven de guía para conocer su vida, su trabajo y su entrega, desde 1219, hasta presente, en las misiones sociales que los gobernantes de turno les encomendaban, Hospitales, pacificadores de grupos rivales, en que las ramas femeninas no escatimaron colaboración. Establecidos inicialmente en las afueras de las ciudades, pronto tuvieron que hacer sus conventos en la misma ciudad. Pronto también fueron llamados para la ayuda y protección de los peregrinos a Santiago, lo mismo que capellanías reales de reyes y nobleza, ganosos de sus consejos. No descuida el autor la influencia de los mendicantes en la Reforma religiosa, habida en el siglo XVI. Se nos informa de su organización conventual, vida y costumbres, actividades culturales, y su economía.

Paso a paso, el autor sigue cumpliendo singladuras que frailes franciscanos españoles, todas sus ramas, pisaron en España o sus tierras allende los mares, hasta que llegó la fatídica expropiación de las órdenes religiosas en el año 1835. Expulsados de sus casas, embargados sus bienes, como tantas otras órdenes religiosas, vivieron una clandestinidad, durante la cual formaron misioneros para otros lugares. En España parece ser que estorbaban las Órdenes religiosas, pero en sus dominios de ultramar los necesitaba como artículo de primera necesidad. Las Provincias religiosas de cualquier Orden, que no tuvieran acreditadas misiones allende los mares, quedaron eliminadas. Un convento, ¡sólo un convento por Provincia religiosa con misiones podía quedar indemne en España! Cuatro Provincias de las distintas órdenes religiosas se salvaron de quedar totalmente eliminadas. El Gobierno necesitaba frailes para mantener su dominio en América y Filipinas. Sigue ofreciendo noticias de la restauración franciscana a partir de 1875 para culminar ya en el siglo XX. La memoria histórica le hace resumir los dolorosos acontecimientos que sufrieron en la el período de la II República y la guerra civil, en las que murieron asesinados 216 frailes franciscanos. Y en la posguerra una nueva reorganización, con lo que se presenta en el siglo XXI y afrontan sus desafíos.

Son muchas las noticias que se nos dan sobre el historial de sus conventos, en los que se incluyen tanto las distintas ramas masculinas y femeninas y que se hallan presentes hoy en España sin olvidar la correspondiente bibliografía tenida en cuenta en la elaboración de este libro en el que colabora también Manuel de Castro. No dudamos que ha sido recibido con alegría por la familia franciscana, sirviendo también para los estudiosos del movimiento religioso de España. – T. GONZÁLEZ CUELLAS.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gregorio, *El hábito y la cruz. Religiosas asesinadas en la guerra civil española*, Edibesa, Madrid 2006, 21 x 14,5. 614 pp.

Se trata de un libro específico sobre las religiosas españolas asesinadas entre los años 1936-1939, en la zona republicana, durante la triste guerra civil que sufrió nuestra patria. No cuentan las religiosas que murieron en acciones de guerra, bombardeos terrestres o aéreos. Fueron asesinadas por ser religiosas, tanto religiosas de clausura, como responsables de asilos de ancianos, casas de beneficencia o centros dedicados a la enseñanza. No se cuentan las religiosas que murieron desde 1931 a 1936, como sucedió en la revolución socialista de octubre en 1934. Puede que duela; pero todas esas muertes estaban amparadas por leyes gubernamentales.

El tema, con panorámica general de tales asesinatos, fue ya tratado por Antonio Montero, *Persecución religiosa en España, 1936-1939*. Gregorio Fernández se detiene a estudiar el martirio de religiosas, ampliado en casos el libro de Montero en este aspecto, y en otros, rectificando equivocaciones, por repetir algunos nombres. Estas correcciones aparecen el Anexo 1, y en el Anexo segundo. Las religiosas que Montero considera asesinadas y no lo fueron, indicando en el primero, a triple columna el nombre, el la Congregación, lugar y fecha de la muerte de cada una de ellas. En el segundo se limita dar el nombre de la religiosa y el de la Congregación a que pertenecía. En Anexo tercero, señala nombres y congregación de las que Montero considera asesinadas, y Rodríguez considera dudoso su asesinato. En el cuarto, Religiosas asesinadas que no figuran en Montero. En el quinto Anexo, figuran personas seculares vinculadas a las comunidades religiosas, como alumnas, exalumnas, demandaderas... En el Anexo 6, nos ofrece un cuadro comparativo de las que Montero recoge, y las que aparecen en éste como recogidas, y en la página siguiente nos da otro elenco comparando cifras. Según Montero fueron asesinadas 285 religiosas, mientras que el autor de este libro eleva la cifra a 296. Dedicamos unas páginas dedicadas a agrupar las religiosas Congregaciones. En orden alfabético.

Para quienes son amigos de evocar la memoria histórica de esos años luctuosos por sangrientos y llenos de odio, pueden leer este libro y quizá cambiar el sesgo de sus recuerdos. El libro se lee con agrado. No despierta odios: relata únicamente apoyado en una buena bibliografía y documentación. Felicitamos al autor.— T. GONZÁLEZ CUELLAS.

GRACIA ALONSO, Francisco, *Roma, Cartago, iberos y celtíberos. Las grandes guerras en la Península Ibérica*, Ariel, Barcelona 2006, 15,5 x 23, 324 pp.

Por algún mal entendido criterio comercial, la editorial Ariel ha cambiado el ajustado título original de la obra, *La guerra en la protohistoria*, por este otro mucho más confuso. Afortunadamente, esa es la única concesión a los supuestos gustos del gran público, pues por lo demás se trata de un libro riguroso y excelentemente documentado, en que el autor, a partir de un exhaustivo conocimiento del registro arqueológico y de las fuentes escritas, desgrana con detenimiento la evolución en las formas de hacer la guerra, desde el combate heroico, propio del Bronce Final, hasta la formación de grandes ejércitos en los tiempos de las guerras púnicas y de la conquista romana. Francisco Gracia nos muestra cómo el cambio en la forma de concebir la guerra es una manifestación más de las profundas transformaciones políticas y sociales que sacudieron la Península a lo largo de la edad del Hierro, resultado, tanto de la propia evolución interna de las comunidades indígenas, como de su creciente imbricación en la política de los estados mediterráneos. En suma, el desarrollo de estructuras urbanas y preestatales, estimulada por los contactos exteriores, conlleva la aparición de ejércitos entrenados en el combate en orden cerrado, más próximos por tanto, a la falange hoplita y a la legión romana que a los grupos de guerrilleros ideados por la historiografía romántica; al tiempo que se producen cambios en la panoplia militar y notables desarrollos de la poliorcética.— F. Javier BERNAD MORALES.

SOLÉ, José María, *Los reyes infieles. Amantes y bastardos: de los reyes católicos a Alfonso XIII*, La Esfera de los Libros, Madrid<sup>2</sup> 2005, 25 x 17, 299 pp.

El libro que presentamos es una aproximación a los reyes, de los reyes católicos a Alfonso XIII, y a sus trayectorias vitales y viene a ser un complemento de la historia ofi-

cial, la que normalmente se nos ha narrado. De este modo, se arroja una luz nueva sobre la personalidad y actuaciones de los monarcas, seres a quienes la suerte de su nacimiento otorgó el cetro y colocó en el trono. El autor repasa una turbia historia de pasiones e intereses: monarcas de honda religiosidad, obsesionados por el pecado y convertidos en esciavos del sexo. Nos enteramos que Carlos V tuvo varios bastardos conocidos aunque no rompiera su matrimonio con Isabel, que Felipe II, el rey prudente, fue marido de cuatro mujeres y mantuvo relaciones con otras, que de Felipe IV se dijo "que era el rey de vida más disoluta de su tiempo" y que dejó 32 hijos bastardos. Y así podíamos seguir hablando de todos los monarcas: Felipe V, Luis I, Carlos III, Fernando VII, Isabel II, Amadeo de Saboya, Alfonso XII y Alfonso XIII. No dudo que el historiador José María Solé haya contrastado los datos, pero nos suena un tanto a "novela rosa" por no decir "verde". De todas maneras, tal vez sea el complemento necesario de la historia oficial, habrá que esperar por lo tanto a alguna visión más equilibrada.

De todos los hijos bastardos de los reyes salvo contadísimas excepciones, nunca fueron reconocidos. El destino de ellas era la reclusión de por vida en un convento; el de ellos, el anonimato. Apenas una de las bastadas tuvo cierta relevancia política Margarita de Austria, y alguno de los hombres alcanzó gran prestigio, como Juan de Austria. Mención especial merece don Leandro de Borbón, quien ha conseguido por vía judicial que se reconozca su filiación con el rey Alfonso XIII. Este libro revelador, cuyo contenido puede escandalizar está bellamente ilustrado con 30 fotografías a todo color recogidas en tres cuadernillos de papel couché.— J. ANTOLÍN.

### **Espiritualidad**

URIBE, Fernando, *La Regla de san Francisco. Letra y espíritu*. Editorial Espigas, Murcia 2006, 21,5 x 14,5, 382 pp.

Al considerar que las consideradas distintas «Reglas» de san Francisco a que aluden documentos antiguos no son más que fases de un único proceso que conducía a especificar la forma de vida según el Evangelio, el autor de la obra prefiere hablar de una sola Regla. Uniendo certezas y en algunos casos hipótesis, en la introducción presenta las distintas etapas de su formación: desde los cuatro textos bíblicos de «carácter fundacional», es decir, las palabras evangélicas que el santo escuchó en la Porciúncula en el año 1209 y los pasajes de la consulta de la palabra de Dios en la Iglesia de san Nicolás, pasando por la Regla del año 1221, hasta la definitiva del 1223, llamada Regla bulada. Objeto del comentario es precisamente esta última, documento de estilo complejo —en su redacción intervinieron diversas manos—, aunque no carente de una cierta elegancia y armonía, en el que se entrecruzan la línea parenética y la jurídica, que ni se oponen ni se excluyen.

El subtítulo de la obra, «Letra y espíritu», señala la orientación general del comentario. Al servicio del mismo, el autor se propone, de una parte, rescatar el valor de las palabras, es decir, desvelar el amplio panorama que se esconde detrás de la letra del texto, sin reducirlo a un simple comentario filológico; de otra, tomar en serio el hecho de que la Regla es la guía de la observancia del evangelio para los Hermanos Menores. El estudio se inscribe en los comentarios de «nuevo curso» que se han venido haciendo en las últimas décadas. Para descubrir el significado del texto y las intenciones del legislador, trasciendo los esquemas jurídicos, recurre a los parámetros bíblico, teológico, espiritual... y echa

mano de otros escritos de san Francisco, sobre todo la *Regla* de 1221 y el *Testamento*, y de los acontecimientos históricos y distintos documentos de la época.

El texto de la Regla consta de doce capítulos no siempre de contenido unitario. De hecho, de esos doce capítulos, el autor extrae 22 unidades temáticas que, en la mayor parte de los casos, son también unidades literarias. El curso del comentario está determinado precisamente por esas unidades, cada una de las cuales lleva un título referente a la idea dominante y, salvo pocas excepciones, un subtítulo que ayuda a identificar mejor su contenido. A su vez, el comentario de la unidad temática no tiene lugar de manera global, sino por fragmentos de la misma, y concluye siempre con sugerencias para la actualización. El epílogo enlaza los principales aspectos señalados en cada una de las 22 unidades, para que aparezca con mayor claridad la naturaleza del texto y la relación entre los grandes ideales evangélicos en ella propuestos. En dos apartados recoge, primero, una serie de observaciones sobre la Regla en general, y luego, otra sobre su contenido concreto.— P. DE LUIS.

RHONHEIMER, Martín, *Transformación del mundo*. La actualidad del Opus Dei, Rialp, Madrid 2006, 20 x 14, 170 pp.

Estos ensayos son una reflexión personal sobre una gran obra, como es el Opus Dei, que el autor conoce muy de cerca y que sigue siendo para él, todavía hoy, un reto intelectual. Desde aquel primer “amor al mundo” del santo Escrivá de Balaguer hasta la actual discusión sobre religión y laicismo, nos encontramos con una tarea de enorme recorrido y una gran actualidad. Todas estas contribuciones tratan, en último término, del ideal de la santidad cristiana en medio del mundo, de la grandeza y dignidad de la vida ordinaria de cada día, a la luz de la fe y de la gracia, por la filiación divina, para la renovación de la creación y la expansión de la redención de Cristo, que debe realizarse, permanentemente, allí donde los hombres viven y trabajan. Así, los cuatro temas de esta obra: Josemaría Escrivá y el amor al mundo, la afirmación del mundo y la santidad cristiana en la vida ordinaria, la nueva evangelización y la cultura política actual, y verdad y política en una sociedad cristiana, según la doctrina de la libertad de J. Escrivá, en la perspectiva histórico-teológica actual, nos llevan a descubrir, en toda su plenitud, los rasgos esenciales del carisma espiritual y pastoral del Opus Dei, para nuestro tiempo, una vez olvidados tanto el antiguo sistema de cristiandad, con unos nuevos creyentes en libertad, como el viejo laicismo exclusivo que, algunas veces, tiende a reverdecer con muy poco sentido de la libertad y del respeto.— D. NATAL.

SUESCUN, Javier M., *¿Dios sirve para algo?*, San Pablo, Madrid 2006, 18 x 12, 178 pp.

Con este provocativo título, que sigue la línea de otros anteriores (*Me aburro en misa*, *La Iglesia ¡vaya cuento!*), el sacerdote y comunicador J.M. Suescun pretende acercarse al Dios de Jesucristo a los jóvenes a partir de las preguntas que ellos mismos hacen más o menos distraídamente. Este libro nace a raíz de las que le plantearon dos de ellos en una jornada de excursión. Para muchos jóvenes, dice el autor, Dios es como un móvil sin cobertura desde el que ya nadie responde. Consciente de que es tiempo de hablar de Él, aunque las palabras quedan siempre estrechas y cojas, los capítulos de este libro muestran a un Dios que “permite responder a muchas preguntas”, que es “una posible respuesta a

nuestros vacíos”, que “nos deja razones para la felicidad y la autoestima” o que es “fuente de resistencia ante los golpes y pruebas de la vida”.

El libro quiere contribuir, además, a ayudar a los jóvenes a distinguir a Dios de sus caricaturas, porque muchos (que se confiesan indiferentes o agnósticos) “no creen en un dios en quien no se debe creer y sobre el que hay que ser pública y manifiestamente ateo”. Los dos últimos capítulos ofrecen, respectivamente, el testimonio de cuatro personajes contemporáneos que se encontraron con Dios después de haberlo negado y una antología de oraciones de autores antiguos y modernos.— R. SALA.

CHITTISTER, Joan, *Tal como éramos. Una historia de cambio y renovación*, trad. J.M. Martínez, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 21 x 13,5, 302 pp.

La hermana Chittister revisa en estas páginas el proceso de renovación experimentado por la vida religiosa femenina a raíz del Concilio Vaticano II. “Para poner carne a los huesos de la teoría” el libro, centrado en el período de 1965 a 1990, contiene una honesta y clarividente evocación retrospectiva de los cambios acaecidos en su propia comunidad religiosa: las hermanas benedictinas de Erie (Pensilvania). La descripción identifica las claves que pueden servir para entender mejor también el momento actual de la vida religiosa.

Consta de cuatro partes. En la primera se analiza la situación en los años 50 y las causas de la caída de las viejas formas de vida comunitaria. En un *Libro de costumbres*, redactado con precisión, se prescribía al detalle lo que había que hacer en absolutamente todos los ámbitos de la vida claustral. Las tres fases del llamado “tiempo de renovación” se recorren en los capítulos sucesivos. Cada una de ellas abarca tres estilos de gobierno diferentes encarnados por las respectivas superiores. Con la primera comenzó la “deconstrucción” de la vida religiosa preconiliar. Entre otras cosas trajo una nueva sensibilidad litúrgica y teológica, el compromiso adulto con lo femenino, la ampliación del concepto tradicional de obediencia, el desarrollo intelectual y espiritual y, sobre todo, pasión por el cambio. “No cambió la definición de la vida, pero ella misma modeló, irónicamente, una nueva”. La siguiente priora posibilitó una etapa de “desarrollo”, inaugurando el tránsito por nuevos caminos y la experimentación de nuevos valores. Fueron años cruciales, sentidos a veces como sin timón, porque no existían modelos ni libros de instrucciones. Por último, la propia autora se propuso, en medio de la desintegración de modelos de vida y de ministerios del pasado, emprender el proceso de “revitalización”. El objetivo era ahora que el grupo encontrara su camino, en nuevas direcciones, sin perder los valores esenciales del pasado: la conversión a una nueva forma de presencia en el mundo sin abandonar el significado de una vida consolidada durante siglos.

La autora concluye afirmando que, al final, lo único que cambió fue la forma de ser lo que se era desde siempre o lo que se había intentado siempre ser en primer lugar. El libro trata, pues, de lo que todo grupo necesita para mantener el equilibrio en medio de los cambios epocales: raíces profundas y alas desplegadas.— R. SALA.

AGUILÓ, Alfonso, *Carácter y acierto en el vivir. 100 relatos y reflexiones sobre la mejora personal*. Ed. Palabra, Madrid 2006, 21 x 14, 317pp.

Alfonso Aguiló, director del centro Tajamar y autor de varias obras sobre educación y antropología, nos presenta en este libro un camino para vivir con madurez y plenitud. Ofrece múltiples reflexiones y relatos acerca de la interioridad y la relación con los otros,



los más próximos. Todos ellos encaminados a la formación del propio carácter, de la manera de estar en el mundo y de comunicarse con los demás. El libro está repleto de ejemplos, anécdotas y referencias a otros libros, que nos ayudan a percibir la realidad de una forma más equilibrada y a mejorar nuestra manera de ser y nuestra forma de entender la vida. Se trata de una obra que atraca por su estilo sencillo a la vez que profundo. Está especialmente indicada para los momentos de reflexión, de crisis, de crecimiento espiritual, en los que se desea cambiar el estilo de vida. La lectura no tiene porqué ser lineal y continua, puede interrumpirse y cambiar de un capítulo a otro según las necesidades del lector, sin un orden predeterminado, si bien los temas están organizados en once capítulos distintos.-  
C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Donde duerme la ilusión. La tibieza*. Ed. Palabra, Madrid 2006, 19 x 12, 184 pp.

El autor nos presenta esta obra de espiritualidad, fruto de la meditación de unos días de retiro espiritual. En ella se expresa la inmensa alegría que supone seguir a Cristo y la tristeza que significa adormecerse y abandonarse como cristiano. Esta forma de distanciarse del amor a Jesús es la tibieza, descrita por numerosos escritores creyentes, que en este libro es tratada como una enfermedad del alma que poco a poco va apagando la llama de una auténtica vida cristiana. Esta actitud pasiva, que nada tiene que ver con una crisis de fe, que una vez superada puede conducir a revitalizarla, es un verdadero enemigo del amor y la ilusión por continuar el camino marcado por Dios a los hombres. Se trata de la indiferencia que merma día a día la entrega a una vida de fe. El libro nos hace reflexionar sobre la manera en que casi sin darnos cuenta podemos caer en esta situación de tibieza y también sobre la forma de evitarla. La obra, escrita con sencillez y profundidad, nos ilumina acerca de los modos de seguir para que nuestro espíritu se mantenga alerta y cerca de Dios. Su lectura es apropiada para momentos de meditación sobre el sentido de nuestra vida.-  
C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ANGE-Daniel, *La plenitud de todo: el amor*, Narcea, Madrid 2006, 21 x 13, 185 pp.

Fruto de varios años de experiencia comunitaria, este libro nos invita a la conversión de nuestra mirada y de nuestro corazón para conseguir que la comunidad humana sea un lugar en el que se manifieste el amor Trinitario y la presencia de Dios. Estas páginas nos recuerdan los derechos de los más pobres a ser tratados como personas con dignidad propia, cualquiera que se su pobreza: económica, psíquica, enfermedad, soledad u otras dificultades, y cualquiera que sea el lugar en que los encontremos: la familia, la sociedad, nuestra fraternidades particulares o otros lugares más lejanos desde los que se desplazan en busca de una vida digna y mejor por medio de la emigración. Algunos epígrafes de este escrito nos muestran el camino de la acogida y del respeto y, en definitiva del amor, como pueden ser: tu hermano es sacramento de Dios, el pobre es mi señor, hasta los confines del mundo y del corazón, qué dulce es vivir los hermanos unidos, ocho señales de acogida mutua y valoración positiva, ocho miradas proféticas que dan vida y descubren lo mejor, perdonar, liberar, resucitar, responsables de los hermanos, servir en la verdad del amor, la confianza hace de tu hermano tu alegría. Estamos ante un escrito que nos recuerda la grandeza del amor, la alegría de la fraternidad y la importancia de la confianza que nos

hace respetar al otro hasta creer en él para poder apoyarle y cuidarnos mutuamente, ayudarnos de verdad y crecer juntos en el amor.– D. NATAL.

ÁLVAREZ TEJERINA, Ernestina y Pedro. *Te ruego que me dispenses. Los ausentes del banquete eucarístico*. Ed. Narcea, Madrid 2006, 13,5 x 21, 137 pp.

Los autores, ella, religiosa benedictina y doctora en Medicina y Cirugía, y él licenciado en Derecho, nos ofrecen una reflexión acerca de las diferentes formas de rechazar la invitación para participar en el banquete eucarístico. Nos presentan diversos personajes de la Biblia, que de una u otra forma se abstienen de responder con generosidad a la llamada. Entre ellos podemos señalar al “exorcista no cristiano”, “el guardián de los sacerdotes judíos” o “los chiquillos insatisfechos”. Ellos forman parte del inconsciente colectivo y nosotros, en algún momento de nuestra vida, podemos identificarnos y actuar como ellos. Al tiempo, se presentan las distintas partes de la Eucaristía en que es posible remediar cada una de las actitudes negadoras, así el saludo y preparación de la Eucaristía, la Palabra, la Acción de gracias y el envío son momentos clave que nos ayudan a iniciar un camino de conversión. La lectura de la obra nos permite aproximarnos más al conocimiento y comprensión de nosotros mismos. El planteamiento es sencillo y nos invita a la meditación sobre nuestro modo de actuar en el diálogo con Dios. La lectura es agradable y despierta interés.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

### Pedagogía

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Vértigo y éxtasis*. Una clave para superar las adicciones, Rialp, Madrid 2006, 20 x 13, 284 pp.

El conocido profesor A. López Quintás, publicó en nuestra revista, *Est. Agust.* 18(1983) 51-66, un escrito sobre: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Era la plasmación de un tema que le entusiasmaba y había dado como Lección Inaugural de curso en nuestro Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. El Profesor López Quintás es uno de los mayores creadores y difusores de la filosofía dialógica en España, especialmente la de Martín Buber y Marcel, y uno de los fundadores, también, del seminario Zubiri. Ha procurado ser, también, un poco como el Romano Guardini español. Es un gran aficionado y entendido apasionado por la música. Este tema del vértigo y el éxtasis lo ha difundido ampliamente y lo ha hecho con un gran sentido vocacional de ir al rescate, por el amor y la misericordia, de las nuevas esclavitudes de nuestro tiempo como pueden ser: la droga, el poder, el alcohol, el juego, el hedonismo, etc. En esta obra nos resume lo que ha ido elaborando, con paciencia y gran inteligencia, a lo largo de estos años y en colaboración con las acciones concretas y prácticas que plantean aquellos que dedican su vida a la liberación de las esclavitudes y dependencias de nuestro tiempo. Así, primero nos presenta una visión global de los procesos de vértigo y éxtasis. Los modos de fascinación y vértigo, su origen y encabalgamiento. Los modelos de creatividad y éxtasis, cómo ocurre esto en lo deportivo, lo estético o el amoroso. Nos detalla la confrontación y la confusión entre ambas experiencias. Nos muestra las experiencias de éxtasis y la plenitud del ser humano, y termina con una síntesis de las ideas y experiencias fundamentales, del vértigo y el éxtasis, que permiten confrontar ambos procesos. Enhorabuena, ilustre y estimado profesor, por tu aportación que ayuda a tanta gente.– D. NATAL.

PÉREZ ESCLARÍN, Antonio, *Educación para humanizar*. Ed. Narcea, Madrid, 2004, 13,5 x 21,165 pp.

Antonio Pérez Esclarín, director nacional del Centro de Formación e Investigación P. Joaquín, de "Fe y Alegría" y escritor de numerosos libros y artículos sobre educación, nos presenta aquí unas orientaciones pedagógicas para vivir en plenitud. A partir de la descripción de un contexto deshumanizado donde las desigualdades y la violencia hacen mella en la sociedad, nos ofrece la alternativa de una educación democrática que ayude a construir un entorno fraternal y universal. El autor, haciéndose eco de la creatividad, nos expone las características de lo que debe ser una pedagogía integral en palabras clave que empiezan por cada una de las vocales. Así, amor, alegría, asombro, autoridad, alumno, audacia, escucha, éxito, entusiasmo, equipo, expresión, experiencia, inteligencia, investigación, integral, organización, observar, ocio, único, utopía, son principios pedagógicos esenciales que deben promover la reflexión sobre la práctica educativa. El libro enfatiza la figura del maestro, destacando esta profesión como poco valorada, dada su importancia para el desarrollo de los pueblos. En él se ofrece una perspectiva humana y cercana de la educación que se presenta como vía compensadora de las grandes desigualdades. Obra recomendada en la formación permanente del profesorado, pues hace pensar sobre la filosofía de la educación.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

AYLLÓN, José Ramón, *Diez claves de la educación*. Ed. Styria, Madrid 2005, 21 x 14, 222 pp.

José Ramón Ayllón, conferenciante y escritor de libros que tratan sobre la formación de adolescentes y educación en valores, nos presenta un nuevo ensayo sobre educación, en el que expone con rigor y sencillez en qué consiste educar. Parte del análisis de la situación actual, para después profundizar en los problemas reales que presenta la educación en nuestros días y ahondar en cuáles son las claves del hecho educativo: la familia, la capacidad de escuchar, la conciencia moral, el esfuerzo, el sentido común y buen humor... Cabe destacar la importancia que concede a la necesidad de poner límites al comportamiento humano y de exigir esfuerzo a los alumnos, pues éstas son dos asignaturas olvidadas en el desarrollo de la educación actual.

En cada uno de los diez capítulos, relacionados con cada una de las claves educativas hace referencia a expertos que han estudiado los temas tratados y presenta una selección de textos apropiados para argumentar las tesis expuestas. El libro va dirigido a padres y educadores, si bien su lectura también es recomendable a jóvenes que pueden verse reflejados en sus páginas. La obra se manifiesta como alternativa al fracaso y desánimo que, en ocasiones, tiene lugar en los ambientes educativos. Es un grito de esperanza frente al derrotismo y desilusión. La educación se presenta así como la mejor inversión de las familias y de los gobiernos.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

### Varios

ROJAS, Rafael, *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*, Anagrama, Barcelona 2006, 22 x 14, 508 pp.

Constituye en primer lugar este libro una historia intelectual de Cuba, impresionante tanto por la cantidad de datos expuestos como por la profundidad del análisis. Desde lejanos antecedentes en la dictadura de Machado sigue Rafael Rojas la dolorosa evolución de la forma en que los cubanos han reflexionado sobre su patrimonio cultural o, aún mejor, sobre su mismo ser nacional. Naturalmente, el lugar central en el discurso lo ocupa la Revolución, el movimiento contra Batista, recibido con alborozo y esperanza tanto por escritores de tradición republicana, como católica o marxista. Se diría que unos y otros viven en 1959 la entrada de los barbudos en La Habana como una explosión de vitalidad, de alegría y optimismo. Sin embargo, el encanto es efímero. Ya en los primeros meses del nuevo régimen, el gran ensayista Jorge Mañach parte, y no es el único, al exilio; en tanto que otros, como el católico Lezama Lima, aunque continúan en la isla y se guardan de hacer críticas públicas, se ven poco menos que reducidos al silencio, en un escenario cuyas primeras figuras son los comunistas Alejo Carpentier y Nicolás Guillén. Al primer exilio, y eso es quizá lo más curioso de la experiencia cubana, siguen otros. Jóvenes que han apoyado la Revolución, se sienten ahogados por un sistema cada vez más cerrado y represivo, con el que terminan por romper. Unos, como Cabrera Infante, escapan al exterior; otros, como Heberto Padilla o Raúl Rivero padecen antes largos años de cárcel. En el interior no faltan, empero, católicos como Cintio Vitier comprometidos en la defensa a ultranza de una revolución que se metamorfosea una y otra vez, que cambia un primer rostro radical y juvenil, por el gesto adusto de la burocracia soviética y que, caída esta, se maquilla de nacionalismo populista. Siempre para mantenerse en el fondo igual a sí misma; anclada en el omnímodo poder del dictador.

Pero Rafael Rojas va más allá de lo que pudiera ser una simple historia. Su auténtico objetivo es una interpretación de cómo los cubanos se han entendido y explicado a sí mismos; y para ello atiende tanto a las reflexiones hechas desde el interior, por los que apoyan al régimen y por los que se oponen a él, como a las de la diáspora. Surge de ahí una proyección esperanzada hacia el futuro, en un momento en que la dictadura parece haber entrado, como el propio dictador, en un irreversible estado de decrepitud.— F. JAVIER BERNAD MORALES.

AA. VV., *Si de nou voleu passar. I Simposi Internacional Salvador Espriu* (= Biblioteca Abat Oliba, 266), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2005, 21 x 15, 681 pp.

Este volumen recoge las Actas del Primer Simposio Internacional (1-3 octubre, 2003) dedicado a estudiar la obra literaria de Salvador Espriu (+1985). Colaboraron la Universidad de Barcelona, la Universidad Autónoma y el Centro de Documentación y Estudio Salvador Espriu; y se llevó a cabo en el Aula Magna del edificio histórico universitario y en Arenis de Mar, patria de adopción del escritor y poeta. Se trataba de reivindicar la personalidad y la producción intelectual de Espriu, puesta en entredicho a raíz de su muerte, presentar los estudios realizados sobre la obra del escritor y ofrecer nuevos planteamientos sobre su lectura y actualidad. Diversos estudiosos, entre ellos Ricard Salvat, Joaquim Molas, Rosa Delors, Miquel Palol, Dense Boyer, Antoni Prats, J. M. Subi-

rachs...., analizan la producción poética de Espriu, su temática simbólico-mistérica, su métrica, su narrativa catalana, su influencia en la literatura aragonesa y gallega y la importancia concedida al “orden y a la numeración” especialmente en *Les Cançons d’Ariadna*. Analizando este obra, R. Delors trata de adentrarse en el mundo íntimo de Espriu, en su reconocido pesimismo, su destino personal y su preocupación última con resonancias continuadas al simbolismo bíblico. Aunque se declaraba agnóstico, Espriu hace alusiones continuas a la “participación en el proceso creador” y a la necesidad de tomar en serio el destino humano-temporal de cada uno. En el volumen presentado nos hubiera gustado encontrar alguna ponencia que afrontara seriamente el pensamiento y el sentir íntimo de Espriu sobre sentido de la vida, sobre la alegría y el dolor, sobre el amor, la muerte y sobre el destino final. Parece ser que al final de su existencia dio muestras de que “la fe y bondad” era lo más importante. Esto debió suceder, según escribe Ms. Narváez, al salir del hospital en diciembre de 1984, pocos días antes de su muerte, en unas manifestaciones en que reconoce haber superado su pesimismo radical, al sentirse tratado con suma delicadeza y bondad por las monjas del centro médico y manifiesta “que la bondad que brota de la fe es la cualidad superior del espíritu... Es por ello que considero que la inteligencia tiene que estar al servicio de la bondad que brota e la fe”. Pocos semanas después, en febrero de 1985, moría en el mismo centro, recibiendo la última dosis de bondad que nace de la fe por parte de aquellas mismas religiosas.– A. GARRIDO.

RICCARELLI, Ugo, *El dolor perfecto*, trad. C. Gumpert, Maeva, Madrid 2005, 24,5 x 16, 287 pp.

Los recuerdos, los afectos de la saga familiar, son el hilo conductor de una novela de ritmo lento, pero fascinante y llena de emociones. Se trata de una lectura casi poética y rica de historia. Un retrato de la Italia profunda, la Italia de provincia (Toscana) a lo largo de un siglo. Una de las protagonistas Annina, que narra en primera persona, parte de atrás, de un *Ottocento* lleno de convulsiones políticas y de la espléndida figura del maestro anarquista abatido durante los hechos trágicos de Milán (1898), cuya historia guía la obra hasta el final.

Riccarelli obtuvo con esta novela el prestigioso Premio Strega (2004). Es un narrador que no se deja encerrar en un cliché. Al servicio de la inspiración y la fantasía, pero con los pies en la tierra. Es verdad que resulta difícil no encontrar en su relato resonancias del realismo mágico, “macondiano” de García Márquez, por la presentación de un mundo familiar en el que la leyenda se convierte en memoria colectiva. Pero hay aquí un componente doliente y sacrificado al destino que hace a este libro todo italiano, genuinamente italiano. Evitando las fáciles trampas del estereotipo, el autor ha dado vida a un relato de por sí simple y lineal en sus evoluciones familiares, creando personajes y situaciones, a ratos, apasionantes, que hay que ir descubriendo en un viaje de eventos insignificantes pero determinantes, donde las pequeñas historias personales chocan con la vorágine de los grandes acontecimientos que convulsionan a las familias y generaciones. A pesar de las circunstancias más amargas, cada personaje consigue encontrar un nuevo equilibrio, una motivación. *El dolor perfecto* ayuda a relativizar el sufrimiento propio de la vida. En la perfección de un dolor colectivo ligado al alma quedan intactos todos los amores soñados, vividos y perdidos. Dentro de cada drama personal se puede leer entre líneas un himno a la vida.– R. SALA.

## 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 Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada 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 primicias 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.
- CAMPELO, M. Mª, *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, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analtítico 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.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- 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<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N. T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la I<sup>a</sup> Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- *Comentario a la Regla de San Agustín.* A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas).
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... 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. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- OTAOLA, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica.* Valladolid 2005.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones.* Madrid 1945.
- *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- *Letras e historia.* Madrid 1966.
- *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Vols. 1-22.* Manila-Valladolid 1965-1994.
- *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- *Labor científico literaria de los agustinos españoles. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos. 2 vols.,* Valladolid 2001.
- *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos. 3 vols.,* Valladolid 2001.
- *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional. 2 vols.,* Valladolid 1990.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- *El Camino agustiniano,* Valladolid, 1991
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

#### NOVEDAD

- BUENO, Antonio, Ed. *La labor de traducción de los agustinos españoles.* Valladolid 2007.