

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XLI

Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2006

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>El debate sobre la antigua historia de Israel</i> .....	5
P. DE LUIS, <i>La Eucaristía, sacramentum pietatis</i> .....	45
P. PANDIMAKIL, <i>Caught in-Between. Re-visiting religious syncretism</i> .....	61

### TEXTOS Y GLOSAS

P. DE LUIS, <i>Una obra sobre la espiritualidad agustiniana</i> .....	103
J. MORÁN, <i>HANS KÜNG, libertad conquistada</i> .....	121

LIBROS .....	127
--------------	-----

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLI

Fasc. 1



ENERO-ABRIL  
2006

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>El debate sobre la antigua historia de Israel</i> .....	5
P. DE LUIS, <i>La Eucaristía, sacramentum pietatis</i> .....	45
P. PANDIMAKIL, <i>Caught in-Between. Re-visiting religious syncretism</i> .....	61

### TEXTOS Y GLOSAS

P. DE LUIS, <i>Una obra sobre la espiritualidad agustiniana</i> .....	103
J. MORÁN, <i>HANS KÜNG, libertad conquistada</i> .....	121

LIBROS .....	127
--------------	-----

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaino**  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**  
ADMINISTRADOR: **José M<sup>a</sup> Balmori Ruiz**  
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**  
**José Vidal González Olea**  
**Jesús Álvarez Fernández**

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniiano  
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 2006  
España: 35,00 Euros  
Otros países: 57,00 Euros  
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 2006

## El debate sobre la historia antigua de Israel

Desde los años 70' es un tema estrella del Antiguo Testamento. Cuando en 1950 M. Noth escribió “no disponemos del menor fundamento para establecer una premisa histórica sobre la época, el lugar, los antecedentes y las circunstancias de la vida de los patriarcas como seres humanos”<sup>1</sup>, la extrañeza entre los círculos creyentes fue grande. Hoy a ningún entendido se le ocurriría repetir algo parecido. No sólo se ha abandonado la época patriarcal, sino también la estancia y la salida de Egipto, la toma de posesión de la tierra, la época de los Jueces<sup>2</sup> e incluso para una corriente minoritaria, aunque muy viva, la época monárquica no merece crédito alguno. El “Antiguo Israel” se ha esfumado.

Este cambio tan radical en unos 30 años ha tenido sus razones, que expondremos aquí. Pero antes conviene advertir que el cambio no obedece a modas. Ciertamente los datos nuevos obtenidos por la arqueología no han sido de tal calidad como para dar tamaño vuelco, aunque ciertamente han contribuido a ello. Lo que ha cambiado fundamentalmente es nuestra aproximación a los textos. Hoy predomina una creciente desconfianza hacia los resultados adquiridos por la generación de biblistas en el pasado. Una atención mayor hacia otras disciplinas como la antropología, la sociología, una nueva corriente de crítica literaria, nuevas teorías sobre la historia, etc. han provocado el cambio. El origen de Israel y su historia antigua han sufrido un cataclismo muy parecido por cierto a la cuestión del Jesús histórico. El debate sobre estos dos temas han coincidido en el tiempo.

En nuestro país las aguas se han agitado por la publicación en español de la obra de I. Finkelstein y N. A. Silberman<sup>3</sup>. El primero es un reconoci-

---

<sup>1</sup> M. NOTH, *Historia de Israel*. Barcelona 1966, 122. La edición original alemana es de 1950.

<sup>2</sup> J. M. MILLER y J. H. HAYES, que pueden ser considerados como conservadores hoy, decían que dada la naturaleza de las fuentes bíblicas, no se puede escribir una historia del antiguo Israel anterior al tiempo de la monarquía (*A History of Ancient Israel and Judah*. London 1986, 77-79).

<sup>3</sup> *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid 2003. Este libro de Finkelstein y Silberman no sólo en Es-

do arqueólogo israelí, el segundo, más bien un historiador, con buenas dotes de periodista<sup>4</sup>. Esto ha hecho que el libro haya llegado a un público amplio. Sin duda los autores han dado en el clavo si lo que pretendían era un beneficio económico. Gonzalo Puente Ojea saluda al libro con entusiasmo, sin duda porque ve en él una prueba más de la falsedad del judaísmo y cristianismo, tarea que le tiene ocupado desde hace décadas. Sin embargo, el libro revolucionario no es, en todo caso, provocador. El libro es excesivamente periodístico, y por tanto lleno de declaraciones simplistas. Un libro más pegado a la realidad de los hechos, sin duda, tendría menos compradores, pero habría recibido más atención por parte de los entendidos. Para el gran público quizá sea escandaloso; pero en realidad casi todas sus afirmaciones forman parte del acervo de la ciencia veterotestamentaria desde hace alguna década. En el contenido hay efectivamente algo nuevo, que muchos escrituristas considerarán excesivamente conservador. Se empeñan los autores en atribuir la puesta por escrito de las tradiciones del Pentateuco al s. VII. Es un argumento para apoyar la no historicidad de las tradiciones. Ahora bien, hay hoy muchísimos escrituristas que niegan la existencia de una fuente preexílica que recogiera las tradiciones antiguas. Pocos hoy consideran que las tradiciones, por ejemplo, acerca de Abrahán hayan sido escritas en el periodo monárquico. Y estas afirmaciones se hacen desde un estricto punto de vista de la crítica histórico-literaria. Se debe exigir a quien pretende establecer la verdad arqueológica sobre la Biblia estar al tanto de los resultados positivos y negativos del método histórico-crítico, de lo contrario se expone a fallos como el apuntado.

Una visión general de las características de la historia de Israel es una buena justificación de algunos cambios. Nos resulta chocante que los antiguos lectores de la Biblia, creyentes o no, no percibieran algunas particularidades ciertamente llamativas. Trataremos, en primer lugar, de las causas por las que ha cambiado tanto la visión de la historia. En la segunda parte exponremos el debate que hay sobre las diferentes épocas del Israel antiguo.

---

pañía, sino también en el resto de Europa y en Estados Unidos ha tenido un eco notable. Periódicos y revistas, no todas especializadas en esta clase de estudios, le han dedicado amplios espacios, frecuentemente con una pizca de escándalo.

<sup>4</sup> Silberman fue autor del libro *La polémica de los manuscritos del Mar Muerto. Juegos de poder y tergiversaciones entre judíos y cristianos* (Barcelona 1995), donde aventuraba la tesis de que el Vaticano estaba impidiendo la publicación de los manuscritos porque entre ellos había algunos contra Jesús. Ahora se han publicado todos los escritos de Qumran y Silberman no ha pedido perdón.

## 1. Características de la historia

Muchas leyendas aureolan los orígenes de los pueblos, de las ciudades y de los cultos antiguos. Se trata de leyendas que se pierden en la noche de los tiempos. En el origen suele haber una emigración<sup>5</sup>. Por ejemplo, mitos y leyendas recuerdan las gigantescas hazañas de los marinos prehelénicos, que fueron sin duda los que rompieron el misterio de las grandes navegaciones y se asentaron en Grecia. En cuanto a Roma la leyenda es doble; una versión habla de la primera colonización del Lacio y la fundación de Lavinium por el troyano Eneas, hijo de Anquises y Afrodita, quien habiendo conseguido escapar a la ruina de Ilion tras un largo periplo aborda la desembocadura del Tíber. Según otra leyenda la fundación efectiva se debe a Rómulo, alimentado por una loba en su niñez. Los libros de historia de España antaño señalaban que los primeros pobladores habían sido Tubal, hijo quinto de Jafet. Años después vino un tal Ibero, al que sucedieron Jubalda, Brigo, Tago y Beto. Sabían incluso que un tal Gerión fue el primero que se erigió en soberano. Es frecuente que a estos personaje se les atribuya la fundación de los santuarios, ritos, costumbres, medidas políticas que aún se mantienen en pie. La Biblia comparte con la historia antigua de muchos pueblos la idea de que al principio hubo una edad de oro, en la que las condiciones humanas no eran como ahora: los hombres habitaban en lugar privilegiado (paraíso, montaña sagrada), en condiciones distintas; vivían más; Dios o los dioses tenían familiaridad con ellos, etc.

## 2. Falta de Cronología

Es otra característica que comparte la Biblia con otros pueblos; ahora bien, sin cronología es imposible hacer una secuencia temporal. Desde luego los redactores finales de la Biblia tienen conciencia de la cronología; a ello se debe las fechas que dan y los esfuerzos en fijar en el tiempo, por ejemplo, la actividad de los profetas. Pero carecen de un sistema cronológico fijo y además usan números que no sabemos qué hacer con ellos. El número 40 y sus múltiplos son de uso corriente. 40 años estuvo en el desier-

---

<sup>5</sup> Son muy raros “los pueblos llamados autóctonos por haber siempre habitado el mismo territorio”. Cfr. L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua*. Madrid 2005, 13.

to Israel. 430 estuvieron los israelitas en Egipto según Ex 12,40-41, y 400 años según Gen 15,13. Desde el Éxodo hasta la edificación del Templo pasaron 480 años (1 Re 6,1). Se ha apuntado que desde la construcción del templo por Salomón hasta la destrucción del mismo en tiempos de Sedecías transcurren 430 años, a los que, si sumamos 50 años del destierro, tendríamos un segundo periodo de 480. Pero la redacción Dtr explícitamente no hace este cálculo, ni tampoco de la suma de los años que dura la monarquía en Jerusalén se puede sacar esa cifra. El carácter simbólico ( $12 \times 40 = 480$ ) y arbitrario es evidente. Además, estos datos se contradicen con otros: Gen 15,16 cuenta con cuatro generaciones para la estancia en Egipto, muy lejos, pues, de los 400 años. Estas cuatro generaciones caen bien con Ex 6, 16.20 que afirma que Moisés era biznieto de Leví, y con el dato de Jos 7,1 según el cual, Acán contemporáneo de Josué, es tataranieta de José. La poca fiabilidad de estos datos se advierte leyendo 1 Cron 7,20-27, a tenor del cual Josué era descendiente de José en la duodécima generación. Es imposible sacar algo.

### 3. La dirección divina de la historia

La historia antigua de Israel está escrita con una mentalidad pansacral. La intervención divina en los asuntos humanos es constante. No nos referimos a esta dirección divina afirmada, por ejemplo, en este texto de la historia de José: “Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un pueblo numeroso” (Gen 50,20). Puede llamarse a esta manera de ver las cosas visión providencialista de la historia. En la historia de José, a juicio del autor, Dios ha intervenido, pero tocando los hilos ocultos, desde fuera del escenario. Cuando se habla de una visión pansacral nos referimos a la entrada en la escena de Dios con acciones llamativas, milagrosas o extrañas, siendo Dios la primera fuerza que determina el curso de los acontecimientos. Yahvé habla con los actores de la historia; su intervención en los asuntos humanos desencadena sucesos inauditos: el diluvio, la confusión de lenguas, las plagas, las codornices, el agua en el desierto, el Jordán se seca, las murallas de Jericó se caen, el sol se detiene para que Josué pueda matar a todos los cananeos al igual que Zeus deja que Héctor mate “hasta el que el sol se ponga y la bendita oscuridad sobrevenga” (Ilíada 17,453.5).

La intervención divina se debe la mayor parte de las veces a su bondad y a su justicia. Dios castiga a los malos y premia a los buenos. El diluvio

viene porque toda la humanidad estaba corrompida. El faraón es castigado con las plagas, porque se opone al proyecto que Dios tiene sobre su pueblo. De esta manera la historia es una catequesis sobre Dios. La mentalidad pansacral admite grados evidentemente. Predomina más en los relatos antiguos que en los recientes. Quien lea el 1<sup>er</sup> libro de los Macabeos se dará cuenta que entramos en otro mundo. Judas Macabeo ora, pero entrena a sus fuerzas, las organiza, estudia la colocación de ellas en el campo de batalla, entabla pactos con Esparta y Roma. Esta manera de escribir la historia es la visión moderna, con la que nos identificamos.

La manera sacral de ver el pasado no es exclusiva de la Biblia. Es común a los pueblos antiguos. Herodoto es llamado padre de la historia, pero de una historia “sui generis”, tan extraña o más que la de la Biblia. La historia antigua de Grecia está sumida en los mitos, cuya historicidad evidentemente se niega. El caso de Israel, ¿no será semejante?

Aunque uno no niegue la intervención divina en la historia, un presupuesto capital de la historiografía moderna es explicar los efectos por las causas intramundanas. La visión pansacral exige del lector moderno un proceso de racionalización y una búsqueda de otra causalidad distinta de la atribuida en la Biblia. Esto equivale a decir que hay que “rehacer” la historia antigua. Estos esbozos hechos hoy por los críticos son siempre precarios y sujetos a revisión. No hay que olvidar que el rigor en el estudio de la historia se ha impuesto solamente en el siglo XIX.

#### **4. La descendencia genealógica**

Es también muy común fuera de Israel, y por supuesto en la Biblia, la idea de que cada pueblo descende de un antepasado individual, que es un héroe epónimo y lleva el nombre del grupo. En tal perspectiva los grupos étnicos y sus relaciones son vistos en categorías genealógicas. Gen 10 hace derivar a todos los pueblos de los tres hijos de Noé. Así enumera como hijos de Cam a Egipto, Nubia y Libia. Habla de los pueblos como si fueran individuos. Nadie piensa que semejante proceso pueda sostenerse científicamente. El devenir de un pueblo no es semejante al de una familia. Por lo que los doce hijos de Jacob lo son sólo en el papel, de la misma manera que Jacob de Isaac y éste de Abrahán.

## 5. Motivos característicos

Muchos relatos, especialmente del Pentateuco, se sirven de motivos corrientes en la literatura universal. Así, por ejemplo, el motivo de la Cenicienta o el éxito del despreciado. Las historias basadas en este motivo dicen cómo uno o una que no tenía probabilidad ninguna de llegar a ser importante, de pronto su destino cambia y alcanza el éxito: así Abrahán es un hombre sin país; sin embargo, se convierte en antepasado de un pueblo; José es un esclavo que escala la posición más alta de un imperio; Moisés, un niño dejado a la intemperie, se convierte en jefe y legislador de un pueblo; dos pobres mujeres israelitas, comadronas, son capaces de burlar a todo un faraón; Saúl, que busca unos asnos perdidos, encuentra un reino; David, un miserable pastor, convertido en rey, etc.

La historia de Sodoma y Gomorra refleja otro tema típico de la literatura universal, expuesta en la *Odisea: Porque también los felices dioses. en figura de extranjeros, tomando todas las formas, recorren con frecuencia países y ciudades, para ver los desafueros y las virtudes de los mortales* (XVII, 485-7). Muy citada es la leyenda griega de la llegada de tres dioses, Zeus, Poseidón y Hermes a casa de Hyrieo, que carecía de hijos. Tras haber recibido la hospitalidad de Hyrieo, los tres dioses le prometen el nacimiento de un hijo que nace diez meses después. La presencia de estos temas impone necesariamente muchas reservas al historiador moderno.

## 6. Improbabilidades generales e incoherencias

Es inútil insistir en este punto. Baste señalar algunas cosas. ¿Quién va a creerse que Abrahán vivió 175 años (Gen 25,7), si los datos arqueológicos procedentes de miles de tumbas sugieren que la esperanza de vida para los antiguos era menos de los 50 años? Es extraño que Jacob busque esposa cuando tiene 70 años. Simeón y Leví eran jovencitos y fueron capaces de destruir una ciudad (Gen 34). Ex 12,37-39 dice que fueron 600.000 hebreos los que partieron de Egipto a los que hay que sumar mujeres y niños. El texto habla de varones aptos para el combate. A cada uno hay que darle una mujer; si a cada pareja le damos como mínimo tres o cuatro hijos y algún abuelo, llegamos fácilmente a la cifra de 5.000.000. Siguiendo la lectura de la Biblia habría que calcular muchas semanas para que tal multitud pasara el mar Rojo. La cantidad de alimentos y de agua que consumiría esta multitud no las puede proporcionar el desierto por el que pasan. Los edomitas

no hubieran sido capaces de oponerse al paso de los israelitas por su territorio; al contrario, hubieran desaparecido rápidamente ante tal multitud. Los israelitas serían más numerosos que todos los habitantes del Medio Oriente juntos. La enumeración de improbabilidades siguiendo el relato podría continuar sin fin<sup>6</sup>.

## 7. Intenciones ideológicas y teológicas

Muchos pueblos antiguos tienen un repertorio de tradiciones populares (cantos, historietas, anécdotas, cuentos) que dicen cómo ellos, sus instituciones o costumbres surgieron. En ellos se expresa la identidad como pueblo. Este repertorio, que tomado como un todo, puede considerarse como la historia de un pueblo, tiende a ser etnocéntrica y a centrarse en ciertas figuras claves o sucesos. Así en la Biblia las historietas se concentran en varias figuras: Abrahán, Jacob, José, Moisés, Josué. Al mismo tiempo proveen explicaciones populares para los usos o costumbres que ahora se practican: por qué nos circuncidamos, por qué unos lugares en Palestina son sagrados, por qué no se come el tendón de la carne; igualmente se explican los nombres geográficos y personales. Una característica de estas explicaciones es que proyectan las condiciones, las prácticas e instituciones actuales al tiempo antiguo, a los momentos en que vivieron los antepasados y héroes de Israel.

A estas dificultades que impiden considerar como históricos los relatos bíblicos, se vienen a sumar otras que provienen de nuestra aproximación a los textos.

### 2.1. *La nueva crítica del Pentateuco*

Para escribir historia es preciso disponer de fuentes próximas a los acontecimientos. Para juzgar la historicidad de los relatos, también. Sobre la historia antigua de Israel se ha cernido siempre el fantasma de la calidad de las fuentes, precisamente por este motivo.

En el último tercio del siglo XIX la hipótesis documentaria sobre la composición del Pentateuco se impuso con relativa facilidad. A pesar de

---

<sup>6</sup> Véase L. L. GRABBLE, "Adde Praeputium praeputum magnus acervus erit: If the Exodus and the Conquest has really happened": *Biblical Interpretation* 8 (2000) 23-32.

que siempre hubo estudiosos que criticaban el modelo, la aceptación de las cuatro fuentes gozó de un apoyo bastante extendido. Según esta hipótesis, la fuente más antigua sería el J del tiempo de David-Salomón; las demás serían posteriores. La fecha de composición de las fuentes proporcionaba un criterio para juzgar la historicidad de las tradiciones. Ya Wellhausen afirmaba que los relatos jehovistas de los Patriarcas reflejan meramente las ideas y costumbres de la época real<sup>7</sup>; por lo mismo era natural que un profundo escepticismo se extendiera sobre las etapas más antiguas de la historia de Israel. M. Noth, por su parte, creía que se podía ir más atrás. Como el J y E son dos fuentes un tanto paralelas y una no depende de la otra, era obligado admitir que debió existir una fuente anterior de la que dependen las dos, la así llamada *Grundschrift* que había que retrotraer a la época de los jueces<sup>8</sup>. Esto hacía probable que las narraciones de los jueces conservaran algo de historicidad; por ejemplo, sobre el lento asentamiento de las tribus en Palestina. En cambio, sobre las etapas anteriores era más reticente, particularmente sobre la época de los patriarcas.

A partir de la década de los 70 del siglo XX se asiste a una serie de ataques, que socavan la teoría que hasta entonces había gozado de un consenso bastante general. Los ataques provienen de diversos campos; se llega a conclusiones diferentes e incluso contrarias, aunque hay ciertamente algunos puntos de coincidencia. Si bien hay algunos autores que siguen defendiendo la hipótesis documentaria en su forma clásica<sup>9</sup>, fechando al J en tiempo de David y Salomón, la hipótesis documentaria ha dejado ser el presupuesto o el punto de referencia obligado en la explicación de proceso del Pentateuco. No parece que esté lejos el día en que la sigla J desaparezca.

No nos interesa exponer la variedad de opiniones, tarea que se ha hecho repetidas veces y a las cuales remitimos<sup>10</sup>. Tocamos este punto por las

<sup>7</sup> J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin 1981, 6 ed.

<sup>8</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948, 2 ed. 40-44.

<sup>9</sup> W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca 1983; H. SEEBASS, "Que reste-il du Yahwiste et de l'Elohiste?": *Le Pentateuque en question*. Genève 1989, 199-214; ID. *Genesis*. Neukirchen-Vluyn; R. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (=BZAW 166). Berlin 1986; A. IBÁÑEZ ARANA, "Crisis de la crítica literaria del Pentateuco": *Scriptorium Victoriense* 43 (1996) 5-39.

<sup>10</sup> Para conocer la historia de la investigación a partir de 1970 son imprescindibles estas dos obras: A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*. Genève 1989; P. HAUDEBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*. Paris 1992. En castellano pueden leerse las obras siguientes: J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella 2001, 175-224; F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los primeros cinco libros de la Biblia* (= Introducción al estudio de la Biblia, 3A). Estella 2002 51-66; A. J. LEVORATTI (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento I*. Estella 2005, 336-361.

consecuencias que es preciso extraer de la nueva fecha fijada a los diversos relatos.

J. van Seters resucitó en cierta manera la antigua teoría de los complementos<sup>11</sup>. Hay ciertamente estratos literarios diversos, pero estos estratos se han ido acumulando unos detrás de otros en el curso del tiempo: un estrato antiguo fue reinterpretado, reelaborado y completado por el siguiente. Gráficamente diríamos que los autores se suceden unos a otros en la mesa del escritorio. Afirma que su teoría partió del estudio del duplicado o mejor triplicado de Gen 12; 20;26: en los tres casos el patriarca hace pasar a su esposa por hermana. Él trata de probar que Gen 20 conoce a Gen 12, dado que hay numerosos motivos ciegos, es decir, detalles que no se explican si no es suponiendo que el autor conocía el relato de Gen 12. Es curioso observar que los duplicados eran una de las razones más poderosas para la afirmación de la existencia de fuentes independientes; para van Seters, en cambio, los duplicados son un argumento para defender la dependencia mutua de los relatos.

Más importante para nuestro objetivo es su afirmación de que la mayor parte del material es atribuida a una redacción que él llama Yahvista (sigla J) fechado en el destierro o en tiempo posterior. Este autor fue el gran historiador comparable a Herodoto. Lo fecha tan tarde porque, según él, este J presenta temas y trata cuestiones características de la época del destierro. Este documento recibió adiciones y complementos. Para nuestro tema la fecha reciente de la mayor parte del material tiene mucha importancia. Si la opinión de van Seters se impone, la confianza en la historicidad de las tradiciones antiguas, sufre un grave quebranto. Y no vale decir que el J pudo recoger tradiciones antiguas orales. J. van Seters, como muchos otros, no entiende cómo se pueda afirmar su existencia. Lo que tenemos son textos y nada más.

Se habrá observado que van Seters aprecia la continuidad narrativa del Pentateuco ciertamente más que los partidarios de la antigua hipótesis documentaria. En este punto van Seters recibió el apoyo de H. H. Schmid<sup>12</sup> y posteriormente del discípulo de éste, M. Rose<sup>13</sup>, que han propuesto otra

---

<sup>11</sup> Posteriormente ha reafirmado su opinión en publicaciones posteriores: *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven-London 1983; *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Zürich 1992; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (=CBET 10). Kampen-Louisville 1994 y otras más.

<sup>12</sup> H. H. SCHMID, *Der sogenannte Yahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich 1976.

<sup>13</sup> M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zur den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich 1981.

teoría acerca de la composición del Pentateuco, afín en muchos puntos a la de J. van Seters.

Son varias las razones aducidas por H. H. SCHMID para demostrar que el J es impensable en la época salomónica.

El estilo, el género literario y la temática de los textos yahvistas más importantes (Ex 3-4\*; 7-10\*; 14\*; 15\*; 17\*; Num 11\*; 12\*; 17\*; Ex 19-24\*; 32-34\*; Gen 15\* y las promesas patriarcales) presuponen el profetismo clásico del s. VIII y VII y se acercan a la teología del Dt y Dtr. En la marcha por el desierto sorprende SCHMID el esquema "culpa-castigo-arrepentimiento-salvación", esquema muy ampliamente usado por el Dtr en Jue. Lo mismo cabe decir de las tradiciones sinaíticas, cuyas afinidades con el Dt y Dtr son indudables.

Además, las promesas patriarcales: promesa de la tierra, bendición y multiplicación de la descendencia sólo son concebibles cuando estos bienes ya no son evidentes.

El silencio de los profetas sobre las tradiciones del Pentateuco es elocuente. En general puede decirse que los textos preexílicos ignoran prácticamente todo el Pentateuco, a excepción de Amós y Oseas. Este silencio difícilmente se justifica si el J ya estaba escrito en tiempos de Salomón.

La conclusión no puede ser más rotunda: el J, su teología, su concepción de la historia debe colocarse en relación con el Dt. El J intenta sostener la fe en un tiempo en que se encuentra en peligro, ya real o muy probable. Situación lamentable, que él interpreta como castigo divino por las culpas pasadas.

Por su parte, M. ROSE afianza la hipótesis de su maestro reafirmando la fecha tardía de J y su parentesco con el Dtr. Hace una comparación sistemática entre los textos del comienzo de Dtr (Dt 1-3; Jos) con los textos del Tetrateuco que se refieren a las mismas tradiciones y concluye que los textos de J presuponen los textos de Dtr. Rose considera que el J es el artífice del primer Tetrateuco y lo hizo para servir de prólogo al Dtr. Su intención fue precisamente corregir la orientación teológica del Dtr, insistiendo en la iniciativa salvífica y gratuita de Dios. También en esta teoría la fecha tardía del J propone grandes interrogantes sobre la validez histórica de sus relatos.

La "escuela de Heidelberg"<sup>14</sup> recuerda la teoría de los fragmentos. Pretenden liberar la composición del Pentateuco de todo recurso a fuentes antiguas o recientes.

---

<sup>14</sup> R. RENDORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Komposition des Pentateuch* (=BZAW 147). Berlin 1976; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (=WMANT 57). Neukirchen

Para Rendtorff el Pentateuco en su forma actual se compone de cinco "unidades mayores" (son los cinco temas de M. Noth) caracterizadas por su fisonomía propia y una independencia total en relación con las otras unidades. Como estos cinco temas se presentan independientes unos de otros, no hay por qué recurrir a fuentes o hilos narrativos que supuestamente anudaron los temas. Lo que ha habido en realidad es un crecimiento o ampliación de cada unidad a partir de unidades más pequeñas; pero este desarrollo se hizo independientemente en cada unidad. La prueba de la separación de los temas la encuentra en Ex 3,8; aquí por vez primera se hace mención de la tierra y se la cita como desconocida, de tal manera que el Éxodo no es hacia la tierra prometida a los padres. Esta observación es el principal argumento que aduce Rendtorff para rechazar las fuentes. Divide el Pentateuco vertical no horizontalmente.

Es cierto que hay una redacción unitaria, que une las unidades mayores, pero es una redacción Dtr, perceptible en textos como Gen 50, 24; Ex 13, 5-11; Ex 32, 13; 33, 1-3; Num 11, 12; 14, 23; 32, 11. Así, pues, no hay redacción unitaria del Pentateuco hasta el Dtr, acerca de cuya fecha Rendtorff no se pronuncia.

Dice también algo de P. Reconoce que hay elementos típicos de P. Pero se encuentran solamente en Gen 1-Ex 14. Sin embargo, estos elementos sacerdotales no forman una fuente, sino que son estratos redaccionales diferentes y que ciertamente estas redacciones sacerdotales son distintas de la redacción final del Pentateuco.

E. BLUM prefiere hablar de la *composición* del Pentateuco como un todo. No es su intención dividir los textos en supuestas fuentes anteriores, sino entender el aspecto actual del Pentateuco de manera global. Un ejemplo puede ilustrar el punto de vista que Blum adopta. Desde lo alto de una montaña el turista puede observar el valle. No va a ver las pequeñas elevaciones del relieve sino las grandes alteraciones del paisaje. Blum semejantemente quiere observar la articulaciones de los grandes conjuntos literarios.

La composición del Pentateuco es principalmente el resultado de dos actividades redaccionales: *D-Komposition (KD)*, posterior al Dt y fuertemente influenciada por él y una posterior, la *P-Komposition (KP)*. La primera incluye la historia patriarcal (pero no la historia primitiva), el Éxodo,

---

1984; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (=BZAW 189). Berlin 1990; F. CRÜSEMANN, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um die Jahvist": J. JEREMIAS-L. PERLITT, *Die Botschaft und die Boten*, Fests. H. W. WOLFF. Neukirchen 1981, 11-29.

Sinaí y las tradiciones del desierto. Señala que en muchos pasajes se nota que el autor o autores usaron tradiciones anteriores. Acerca de estos estratos anteriores en este libro Blum no dice nada. Esta obra fue compuesta según él para servir de prólogo al Dtr, dando así una presentación de la historia de Israel desde Abrahán hasta el destierro. El autor intentó fundar la vida de Israel en la palabra de Dios que es ante todo *Torá*. Con ello dio un fundamento ideológico a la vida de la comunidad en la era postexílica.

La segunda composición la sacerdotal (o KP) no se limita a revisar y a aumentar el estrato anterior, sino que también incluyó material propio. A veces compone para ir en contra del estrato anterior. La actual forma del Pentateuco fue dada por esta composición, que es también *Torá*. Pero ahora ya no se trata de la historia de Israel, sino de la historia de la humanidad. Su intención fue ésta: señalar la presencia de Dios en la creación de la humanidad; la elección de Israel con una especial relación con Abrahán, y el establecimiento de los ordenamientos culturales para asegurar la presencia de Dios en los elegidos.

Las dos obras existieron una al lado de la otra y su origen se debió a dos corrientes diferentes. La KD era una corriente “laica” formada por la aristocracia terrateniente de Judea y los ancianos eran sus representantes. La obra KP era una corriente sacerdotal que defendía los privilegios de las familias sacerdotales.

Al conceder el imperio persa una cierta autonomía a la provincia de Judea, fue necesario hacer un solo documento legislativo que definiera la nueva entidad política. Por ello se creó el Pentateuco actual uniéndose las dos composiciones KD y KP con revisiones y expansiones. En este punto, BLUM se une a la opinión ya expresada por otros<sup>15</sup> (aunque combatida también) que la composición del Pentateuco se debió a la presión de la autoridad persa y debió contar con la autorización imperial como ley para los judíos.

Hemos presentado las hipótesis hoy más comunes para explicar la composición del Pentateuco. Hay otras varias, pero todas coinciden en rejuvenecer los materiales. Prácticamente nadie pone en duda que el Pentateuco en su forma completa y definitiva es fruto del periodo persa.

¿Antes del destierro qué existía? Probablemente no había más que ciclos de relatos o narraciones fragmentarias. Esto parece confirmado por las noticias que los profetas proporcionan acerca de las tradiciones del Pentateuco. Ya Schmidt señalaba el silencio de los primeros profetas escri-

---

<sup>15</sup> P. FREY, “Zentralgewalt und Achämenidenreich”: *Reichsidee und Reichsorganisation in Perserreich* (Hrsg. von P. Frei-K. Koch). Freiburg 1996, 7-43.

tores sobre acontecimientos tan importantes para la fe. Es cierto que hay alusiones más o menos veladas en los profetas preexílicos a tradiciones aisladas, pero no hay textos donde las tradiciones antiguas aparezcan unidas, por ejemplo los patriarcas con el éxodo. Oseas opone Jacob a Moisés, pero no los une en una historia de la salvación (Os 12). El II Isaías es el primero que habla de Noé (Isa 54,9), menciona también a Abrahán y a Sara (51,2). Habla también del Éxodo (43, 16-21) como ya lo habían hecho antes Amós y Oseas. El III Isaías conoce no sólo a Abrahán (63,16), sino a Jacob (58,54) y a Moisés (63,11.12). A partir de estos textos se puede decir que estos acontecimientos y personajes formaban parte de la memoria colectiva de Israel (Isa 43,18). Por tanto, tradiciones acerca de estas figuras son anteriores al destierro, pero debe notarse que estas tradiciones aparecen yuxtapuestas sin formar una historia continuada. A partir de estas tradiciones sueltas se formó el Pentateuco. E. Zenger<sup>16</sup> piensa que estas narraciones sueltas fueron redactadas en una obra única en torno al año 700 (*Jerusalem Geschichtswerks*). Pero esta afirmación se hace a beneficio de inventario, pues anteriormente al Dtr no existe prueba alguna de una ligazón de los ciclos narrativos.

La mayor distancia hoy admitida generalmente entre los textos y los acontecimientos, contribuye a poner en duda la historicidad de los relatos antiguos.

## 2.2. La arqueología siro-palestina

La arqueología es otro de los factores que ha influido en la diferente apreciación de la historia de Israel.

La arqueología bíblica comienza a mediados del siglo XIX con las exploraciones de la Palestina hechas por E. Robinson. Las excavaciones se iniciaron al final del siglo XIX y se aceleraron entre las dos guerras mundiales, época que suele denominarse la *edad de oro* de la arqueología bíblica. La escuela americana de Albright logra una síntesis reconocida y aplaudida en muchos sectores. Fue capaz de integrar la religión en la historia de la cultura. La mejor síntesis de lo hallado hasta entonces se encuentra en el libro de Albright *The Archaeology of Palestine* (New York 1961). El libro tiene un objetivo arqueológico, pero fue capaz de construir una narración histórica casando los objetos materiales con los textos, usando los datos

---

<sup>16</sup> *Einleitungung in das Alte Testament (=Studienbücher Theologie 1,1)*. 4 Aufl. Stuttgart 2001, 119.

arqueológicos para sostener la historicidad de la narración bíblica. Albright fue una figura legendaria como orientalista y arqueólogo<sup>17</sup>. Tuvo numerosos discípulos, entre los que sobresalió G. Ernest Wright, que fue mentor de dos generaciones de arqueólogos en América<sup>18</sup>. A esta escuela se debe que la arqueología bíblica adquiriese importancia académica. La arqueología recibía el calificativo de *bíblica*; de esta manera manifestaba ya su orientación. Aunque expresamente no se decía, se buscaba la confirmación de la historicidad de la Biblia<sup>19</sup>. Se usaba la Biblia como base para entender la cultura material de país. La arqueología era entendida como sirvienta de la historia, como instrumento para ilustrar o iluminar la historia bíblica.

Varias razones explican el entusiasmo suscitado por esta escuela. Desde luego no fue la menor el oponerse a la crítica literaria alemana de Wellhausen que a sus ojos era una crítica bíblica subjetiva y secularizante. Por contra la arqueología como disciplina científica proporcionaba un criterio neutral para verificar la historicidad del texto bíblico. La idea de que los datos arqueológicos podían corroborar e incluso probar la verdad de la historia bíblica fue dominante en muchos círculos, incluso académicos, durante las siete primeras décadas del siglo XX. ¿Quién no recuerda el libro de Werner Keller *Y la Biblia tenía razón*, que en todas las lenguas tuvo numerosísimas ediciones?

A partir de los años 1970 la visión de la arqueología bíblica se desmorona y el optimismo desaparece. En Estados Unidos, donde más brillantemente floreció, los estudiosos comenzaron a alejarse de esta escuela, acercándose así a los alemanes que siempre habían manifestado profundas reservas sobre el uso de la arqueología en el estudio de la Biblia.

No hizo falta que se atacara a la escuela americana de Albright. Ella misma manifestó muchas debilidades. Por ejemplo, se había propuesto entender la entrada en Canaán por parte de los israelitas como conquista siguiendo las pautas del libro de Josué; la arqueología confirmaba, según ellos, dicha tesis. Varias ciudades fueron destruidas en la supuesta época en que Josué y los suyos entraron en Palestina. Ahora bien, excavaciones pos-

---

<sup>17</sup> Sus publicaciones fueron numerosas, aunque no dejó una obra que pudiera señalarse como manual. Sin duda el libro suyo más famoso fue *De la edad de la piedra al cristianismo*. Santander 1939.

<sup>18</sup> Su obra *Biblical Archaeology* publicada en 1957, reeditada repetidas veces, se convirtió en un manual imprescindible y en la síntesis de la escuela. En castellano apareció en 1975 editada por ediciones Cristiandad; recientemente (2002) ha sido reeditada por la misma editorial, felizmente con una larga introducción escrita por Carolina Aznar que la actualiza y corrige.

<sup>19</sup> *El arqueólogo bíblico... estudia los descubrimientos de las excavaciones a fin de entresacar de ellos todos los hechos que puedan arrojar luz directa, indirecta o incluso difusa sobre la Biblia... Su principal interés se refiere... al entendimiento y a la exposición de la Sagrada Escritura* (G. ERNEST WRIGHT, *Arqueología bíblica*. Madrid 2002, 107).

teriores demostraron que Jericó, por ejemplo, estuvo deshabitada entre el Edad del Bronce Reciente (siglo XIV) hasta la edad del Hierro II (s. VII). Es decir que en la época de Josué, Jericó no existía. La historia de la ciudad de 'Ai (Jos 7,2-8,29) es semejante. Supuestamente habría sido tomada por Josué mediante una treta. Las excavaciones han demostrado que la ciudad fue violentamente destruida en torno al año 2400 y no fue ocupada hasta el Hierro I (ca. 1150 a. C.). La ciudad estaba en ruinas en tiempo de Josué como su mismo nombre indica ('Ay=*ruina*). Igualmente sucede con Hesbon y Arad. Otras que la escuela americana atribuía su destrucción a los israelitas, en realidad fueron destruidas en el curso de varias generaciones. Dan/Lais, Gibeon y Yarmut, que se mencionan como destruidas por los israelitas, ofrecen unos restos del Bronce Reciente tan escasos que debemos aceptar que en esta época eran sólo pequeñas aldeas. Finalmente Laquis, que Allbright presentaba como prueba de la destrucción de los israelitas, se considera que fue destruida efectivamente, pero un siglo más tarde.

De otra parte en la escuela americana, había un axioma peligroso que inadvertidamente influía demasiado. Si en base a datos arqueológicos se probaba que tal costumbre, suceso o ciudad podía existir en el tiempo documentado por la Biblia, se concluía a la realidad del dato. Así, por ejemplo, los documentos de Nuzi atestiguan costumbres y modos de vida que se parecen un tanto a las que en el Génesis se atribuyen a los patriarcas. Naturalmente se concluía a la existencia de los patriarcas en esa época y a la historicidad de las tradiciones genesíacas. “Estudiosos conservadores en particular pero también liberales asumen que si la arqueología puede demostrar que algo puede haber ocurrido, es prueba suficiente de que eso ocurrió, si la Biblia lo indica”<sup>20</sup>. Se olvidaba el principio escolástico que dice *de posse ad esse no valet illatio*.

En los años 70 del pasado siglo surge la *Nueva Arqueología*. Fue William G. Dever el primero que propuso cambiar el nombre de arqueología bíblica por arqueología siro-palestina, término más neutral y más justo<sup>21</sup>. El cambio quería significar que la arqueología se independizaba de la Biblia y se convertía en una ciencia autónoma. La propuesta fue aceptada generalmente, sobre todo en Estados Unidos<sup>22</sup>. Prescindiendo del nombre, lo que importa es que la arqueología es ahora una disciplina independiente.

---

<sup>20</sup> Z. ZEVIT, “Three Debates about Bible and Archaeology”: *Biblica* 83 (2002) 7.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, “Syro-Palestinian and Biblical Archaeology”: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. D.A. Knight – G.M. Tucker). Chico 1985, 31-74.

<sup>22</sup> Es sintomático el hecho de que la célebre revista de arqueología *Biblical Archaeologist* pasa a llamarse *Near Eastern Archaeology* a partir del 1998. En Alemania no parece que hay

Una característica de la Nueva Arqueología es que no se ocupa sólo de la cerámica, sino de los restos de la fauna y la flora, de los medios de subsistencia, del clima, de la más o menos proximidad a los recursos naturales como el agua, las rutas comerciales, las materias primas, etc. Las excavaciones son ahora obra de especialistas en muchos ramos del saber. Este acercamiento multidisciplinar es una de las características más notables de la nueva arqueología.

Una segunda característica es que el lugar elegido para la excavación no es una isla sino que debe ser estudiado en el conjunto de la zona geográfica en la que está incluido. Con ello la arqueología se hace a nivel regional y tiene ambiciones amplias: recuperar la cultura con todos sus subsistemas, como el hábitat, la tecnología, estrategia económica, estructura social, organización política e ideológica (filosofía y religión)<sup>23</sup>. No todos estos subsistemas dejan huellas; de ahí la dificultad de reconstruir la filosofía y la religión sin textos.

Los manuales de Arqueología publicados en los años 80 y 90 del pasado siglo ya son deudores de esta mentalidad<sup>24</sup>. La relación con los textos bíblicos es mínima. Se concentran en los restos materiales.

¿Cómo entender ahora esta nueva arqueología y su relación con la Biblia? Dever da esta respuesta: *En el caso de la investigación del antiguo Israel o el Israel bíblico, defiende que los datos arqueológicos ahora tienen precedencia sobre los textos como fuente primaria para escribir la historia*<sup>25</sup>. Esta es una opinión muy común entre los arqueólogos<sup>26</sup>. Da la impresión

---

escrúpulos en seguir usando el nombre tradicional de arqueología bíblica, porque esta ciencia fue considerada como una ciencia autónoma e independiente de los estudios de la Biblia. Cfr. V. FRITZ, *Introduzione all'archeologia biblica*. Brescia 1991, 14.

<sup>23</sup> W.G. DEVER, "Archaeology Syro-Palestinian and Biblical": *ABD* I, 356.

<sup>24</sup> Y. AHARONI, *The Archaeology of the Land of Israel from the Prehistoric Beginnings to the End of the first Temple Period*. Philadelphia 1982; A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible: 10.000-586 B.C.E.* New York, 1990; A. BEN-TOR, *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid 2004. (El original es de 1992); Th. E. LEVY, *The Archaeology of Society in the Holy Land*. New York 1995.

<sup>25</sup> W. G. DEVER, "Syro-Palestinian and Biblical Archaeology: Into the Next Millenium": *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (edit. by William G. Dever and S. Gitin). Winona Lake, 2003, 520. Ya antes el mismo autor se había manifestado sobre el particular y había dado las razones por las que la arqueología es fuente primaria. Véase su obra *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it. What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids 2001, 89-90.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, J. C. H. LAUGHLIN, "On the Convergence of Texts and Artifacts: using Archaeology to Teach the Hebrew Bible": *Between Text and Artifact. Integrating Archaeology in Biblical Studies Teaching* (edit. by Milton C. Moreland). Atlanta, 2003, 118. Sin

que se ha invertido la relación anterior. Si antes la arqueología era sirvienta de la Biblia, ahora el estudioso de la Biblia debe someterse a lo que dice el arqueólogo. Esta precedencia de la arqueología sobre la Biblia en cuanto a la historicidad se debe a varios factores ya ligeramente apuntados. La Biblia no se interesa por lo que realmente pasó, sino más bien por lo que significó en el pasado; por lo mismo es tendenciosa y parcial. Y aunque a los arqueólogos se les ha objetado que la arqueología es muda, se defienden diciendo que los restos materiales al igual que los textos nos transmiten expresiones de la actividad humana, ambos tienen su gramática y necesitan ser interpretados. El hecho de que los textos exhiban rasgos escritos no le da mayor objetividad<sup>27</sup>.

Esta mayor valoración de la arqueología no deja de suscitar ciertas dificultades. Al menos uno esperaría que se dieran razones para esta preferencia. Los biblistas se resisten a atribuir a la arqueología el papel de solucionar las preguntas sobre la historicidad del A. T.<sup>28</sup>, el menos en todos los casos.

Un ejemplo puede aclarar esta resistencia de los biblistas. El arqueólogo no encuentra prueba alguna acerca de la estancia de los israelitas en Egipto, ni siquiera de su tránsito por el desierto. Es más, aquellos grupos humanos que más tarde formaron el estado de Israel no vinieron de fuera de la Palestina, sino que eran indígenas de Canaán. Esta es la opinión más común hoy. ¿Quiere ello decir que los israelitas nunca estuvieron en Egipto? El historiador se resiste a admitirlo. Moisés es un nombre egipcio y resulta tremendamente improbable que se haya inventado un nombre extranjero para un personaje tan importante. Otros nombres de la familia de Moisés son también de origen egipcio, como Merari (Ex 6,16) y Pinhas (Ex 6,25). Por tanto a juicio del historiador parece más probable que algún

---

afirmarlo expresamente es la tesis que subyace a la obra de I. FINKELSTEIN-N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada*. Madrid 2003. También la obra de A. MAZAR (*Archaeology of the Holy Land: 10.000-586*. New York 1990) da la preferencia a la Arqueología y las referencias a la Biblia son mínimas. Es del mismo parecer la así llamada “escuela de Copenhagen” (de la que hablaremos luego); véase T. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People*. Leiden 1992, 127: Para éste autor los sucesos descritos en los documentos son atendibles cuando son hechos confirmados por los restos arqueológicos.

<sup>27</sup> A estas afirmaciones de los arqueólogos habría que decir que los textos tienen un plus de inteligibilidad. Un cascote de cerámica tiene más valor si va acompañado de una inscripción.

<sup>28</sup> Véase la recensión de Dieter Vieweger del libro de I. Finkelstein y N.A. Silberman en *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004) 1182-3). Robert P. Carroll critica a Dever por dar precedencia a la arqueología, porque es bien sabido que los restos materiales son más difíciles de interpretar que los textos. Véase “Madonna of Silence: Clio and the Bible”: *Can a 'History of Israel' be Written* (edit. by Lester L. Grabbe) (JSOT SS 245). Sheffield 1997, 99, nota 33.

grupo de los que formaron más tarde parte del pueblo de Israel procede de Egipto. Por lo demás, los arqueólogos no deben olvidar que en el pasado los críticos literarios se manifestaron contra la conquista de la Palestina basados en el estudio del texto, cuando los arqueólogos de entonces se mostraban favorables a su historicidad.

En otros casos hay que inclinarse a favor de la arqueología. Arqueológicamente la ciudad de Jerusalén del tiempo de David y Salomón prácticamente no existe. Del templo de Salomón no hay ni rastro. Tampoco hay esperanza alguna de que en el futuro se encuentren restos<sup>29</sup>. El biblista está obligado a reducir drásticamente las afirmaciones bíblicas y negar el pretendido imperio de David y Salomón y rebajar sus dimensiones políticas. En este caso es el biblista quien tiene que someterse al arqueólogo. Por lo que es claro que tanto arqueólogos como biblistas tienen su campo de trabajo propio. El conocimiento de los resultados en cada campo interesan a ambos. La arqueología ha hecho más difícil la tarea del historiador bíblico. Textos y artefactos no siempre encajan. La tentación es que el historiador forzado por los textos haga decir a la arqueología lo que ésta no puede dar (escuela de Albright) o que la arqueología sea ignorada.

En todo caso es evidente que la arqueología ha influido y mucho para redimensionar la historicidad de varias narraciones bíblicas.

### 2. 3. *El concepto de Historia*

La historia es una disciplina académica que en el siglo XIX se incorpora a los planes de estudio. Desde entonces comenzaron a plantearse problemas numerosos sobre la finalidad de la historia, su estatuto epistemológico, métodos, etc. Diversas escuelas y filosofías se dedicaron a resolverlos.

Nos interesa aquí señalar solamente aquellas teorías o reflexiones que han influido y están influyendo en los historiadores bíblicos. Al independizarse las ciencias sociales, éstas se convierten en instrumentos para los historiadores y el campo de la historia se hace más amplio. En 1929 aparece una revista llamada *Annales*, publicada por Lucien Fèbre y Marc Bloc, fundadores de la escuela de historiografía del mismo nombre. En vez de una historia centrada en personas y sucesos, los *Annales* defienden una historia multidisciplinar, que incorpore varias disciplinas; buscan escribir una histo-

---

<sup>29</sup> D. USSISHKIN, "Jerusalem as a Royal and Cultic Center in the 10<sup>th</sup>- 8<sup>th</sup> Centuries B. C. E": *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past* (edit. by W.G. Dever and S. Gitin). Winona Lake, 2003, 532-4.

ria total, incluyendo la geografía, el clima, las coyunturas económicas, las pautas sociológicas, etc. Braudel, distinguido miembro de esta escuela, propuso la exposición histórica en tres pisos: En primer lugar los factores pertenecientes a *la longue durée*, que comprende las estructuras de cambio muy lento que duran siglos, como son el clima y la geografía; luego *la moyenne durée* que reúne las coyunturas más cambiantes, elementos básicos del desarrollo histórico, como son las tendencias económicas y sociales que pueden variar en el curso de una generación; el tercer nivel es *l'histoire événementielle*, los sucesos y sus causas, de duración muy corta que es la parte más inteligible, pero más superficial<sup>30</sup>.

Por su insistencia en la larga y media duración, por sus ambiciones cognitivas tan amplias logró una gran aceptación académica.

Algunos historiadores bíblicos han aceptado este modelo de los tres pisos<sup>31</sup>. En principio Braudel no es determinista. La estructuras y coyunturas no determinan la conducta humana; deja margen a la interacción entre los tres niveles.

Las dificultades para el uso de este método vienen de otra parte. El método necesita estadísticas, datos empíricos y cuantificables en el espacio y en el tiempo, que permitan conocer las estructuras y coyunturas que están debajo de la superficie de los sucesos singulares. Ahora bien los textos bíblicos antiguos proporcionan muy pocos datos de esta clase, imprescindibles para conocer la historia total; la narración bíblica está orientada hacia los acontecimientos singulares. Por esto mismo se entiende la importancia de la arqueología, porque esta ciencia es la que puede proporcionar los conocimientos de esta clase. Los que adoptan este método, tenderán a dar a los textos bíblicos un valor secundario. Esto hace Thompson que declara que los *events of history* son los hechos confirmados por la arqueología, mientras que los sucesos basados en la Biblia, pero no confirmados por la arqueología son *events of tradition*. A esta palabra le da un valor evidentemente peyorativo; no son fuentes primarias. Incluso se puede dar un paso más. La Biblia no ofrece la historia total, sino las menudencias de los sucesos singulares y no todos, sino una selección y por tanto es tendenciosa. Así se ha pensado siempre del Dtr; no obstante, se sometía a crítica las noticias que da; se pensaba que dentro de la tendenciosidad podía contener datos que

---

<sup>30</sup> Un buen resumen en F. BRAUDEL, *On History*. Chicago 1980. En español puede verse esta escuela y otras en J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Para comprender la historia*. Estella 1995.

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, T. L. THOMPSON, "Critical Notes: A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship": *JBL* 68 (1995) 57-74.

reflejan la realidad. Robert P. Carroll no piensa así<sup>32</sup>. El Dtr dedica solamente seis versículos a Omri, rey de Israel (1 Re 16, 23-28), a pesar de que se supone que debió ser un rey importante, ya que en los Anales Asirios<sup>33</sup> se identifica con su nombre al estado de Israel. Este hecho (ser incompleto y tendencioso) es suficiente para que Carroll afirme que tal libro es inadecuado para escribir historia; en todo caso únicamente se le puede llamar historia inverificable. ¿Qué quedaría de la historia de Roma de Tito Livio o de la historia de Grecia de Tucídides si le aplicamos el mismo criterio? ¿Es que puede haber una historia que no sea tendenciosa?

No es posible, responden las tendencias postmodernas a esta pregunta. La escuela de los *Annales* hundía sus raíces en el empirismo y el positivismo, y por tanto es un movimiento dentro de la modernidad. La tendencia postmoderna cambia de paradigma y ataca la historiografía de la modernidad, concretamente su pretendida objetividad, la verdad histórica, la imparcialidad del historiador, etc.

El siglo XX, que ha sido el de la irrupción de la subjetividad en la hermenéutica, no podía por menos de influenciar el concepto de historia o el conocimiento histórico. El programa de Leopold von Ranke escribir la historia *wie es eigentlich gewesen* queda lejos. El pasado en sí es irrecuperable. Sólo quedan restos materiales e historias. Ambos elementos son mudos; para que digan algo necesitan un marco en que ser entendidos. Esta interpretación está en nuestra mente y sólo aquí. Por tanto, nosotros creamos la historia, dice la teoría postmoderna. Lo que lleva a afirmar que no hay una historia sino historias, aunque no todas las historias sean correctas. El texto no tiene un significado intrínseco; el significado es una construcción fluida llena de precomprensiones culturales y personales que el lector lleva al texto.

¿La reivindicación que de la verdad hace la historia es más verdadera que la que reclama la ficción? No parece. En la historia hay mucha imaginación. La “gran historia”<sup>34</sup> está en la mente del historiador que se sirve de

---

<sup>32</sup> R. P. CARROLL, “Madonna of silence. Clio and Bible”: *Can a “History of Israel” be Written* (edited by Lester L. Grabbe). Sheffield 1997, 95-96.

<sup>33</sup> J. B. PRITCHARD, *ANET*. Princeton 1969. 3 ed., 285.

<sup>34</sup> R. F. BERKHOFFER, *Beyond the Great Story: History as Text and Discours*. Cambridge 1995. Desarrollan, además, esta teoría hermenéutica lingüística y literaria de la historia H. WHITE y A. C. DANTO. Véase una breve exposición de sus puntos de vista en J. B. KOFOED, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake 2005. 10-18. Últimamente se ha traducido de H. White *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona 2003. Contiene una introducción de Verónica Tozzi en la que expone ampliamente la teoría del autor.

ella para estructurar las narraciones; hay muchos modelos de hacer la trama, que está influenciada más por los intereses presentes que por los sucesos del ayer. Esto no es malo, el historiador no debe abdicar de sus ideas. Es una responsabilidad moral y política explicar todos los acontecimientos, también los desgraciados. La solución no es relativizar todo conocimiento hasta el extremo de no poder obtener un conocimiento objetivo. El historiador no puede renunciar a la objetividad, como un juez no puede renunciar a conseguir la perfecta justicia, aunque sabe que es una meta inalcanzable<sup>35</sup>. La historia es posible si se mantiene un diálogo entre hipótesis y pruebas y si los prejuicios de cada cual son objeto de discusión lo mismo que las pruebas<sup>36</sup>. La tarea del historiador nunca está concluida.

Estas teorías han puesto en evidencia los puntos débiles de las historias de Israel. Obligan a revisar muchos planteamientos tradicionales. Los estudiosos hoy ven la historia de los relatos bíblicos de otra manera. Forman más que informan, interpretan más que recitan. Son artistas y como tales no intentan escribir la historia real. Son ficciones, si bien las ficciones no son todas iguales<sup>37</sup>.

Veamos ahora la historia de Israel en sus diferentes épocas.

### 3. Los periodos de la historia

Ziony Zevit<sup>38</sup> señalaba tres encendidos debates sobre el A. T. que tenían ocupados a las universidades y seminarios. Estos eran la Arqueología bíblica o Arqueología siro-palestina, la discusión entre *Minimalistas* y *Maximalistas* y el debate sobre las construcciones del s. X a. C.

El primer problema era el suscitado por Dever que pedía la sustitución de Arqueología bíblica por Arqueología Siro-palestina. Ya hemos hablado de él y la verdad es que no llegó la sangre al río, aunque evidentemente no era una cuestión meramente terminológica. En todo caso, aunque no se acepte el nombre<sup>39</sup>, la realidad propugnada por Dever se ha conseguido: la independencia de la Arqueología respecto de la Biblia.

---

<sup>35</sup> M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Evolución del pensamiento histórico en los tiempos modernos*. Madrid 1974, 78-79.

<sup>36</sup> E. A. KNAUF, "From History to Interpretation": *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* (edit. D. V. Edelman). Sheffield 1991, 27-34.

<sup>37</sup> J. L. SKA, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Estella 2003, 139-141.

<sup>38</sup> "Three Debates about Bible and Archaeology": *Biblica* 83 (2002)1-27.

<sup>39</sup> Los arqueólogos israelíes prefieren hablar de Arqueología *of the Holy Land*.

El segundo debate es mucho más importante. Se refiere a la discusión entre los así llamados *Minimalistas* y *Maximalistas*, si bien ni unos ni otros aceptan esta denominación. El debate comenzó en 1992 con la publicación del libro *In Search of Ancient Israel* (Sheffield, Academic Press) de Philip R. Davies. En él había una valoración radicalmente negativa de la historia del Antiguo Israel. Ya antes N. P. Lemche<sup>40</sup> había dicho cosas parecidas, pero llamó más la atención Davies por su postura desafiante y un tanto ofensiva para sus posibles adversarios. También Giovanni Garbini<sup>41</sup> había expresado parecidas opiniones fechando entre otras cosas la composición de los libros bíblicos en los periodos persa y helenista. Uno de los *Minimalistas* hace la presentación del grupo de esta manera: “Un católico irlandés-americano al estilo de James Joyce (Thompson)<sup>42</sup>, un galés ateo (Davies)<sup>43</sup>, un feliz protestante danés (Lemche)<sup>44</sup> y un protestante sueco poco respetuoso<sup>45</sup> (Gösta Alströhm)<sup>46</sup>”. A estos habría que añadir Robert Coote<sup>47</sup> y K.W. Whitelam<sup>48</sup>. A veces se la ha llamado *la escuela de Copenhagen*<sup>49</sup>, apodo que no cuadra del todo bien, ya que Thompson está en Sheffield.

---

<sup>40</sup> N. P. LEMCHE, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (=VTS 37). Leiden 1985. Más tarde ha manifestado su disgusto hacia esta obra suya. Se acusa a sí mismo de haber sido excesivamente tradicional y conservador (“Early Israel Revisited”: *Currents in Research: Biblical Studies*, 4 (1996) 25-26).

<sup>41</sup> *Historia e Ideología en el Israel Antiguo*. Barcelona 2002. (El original italiano es de 1986). Garbini no ha formado parte del círculo de los minimalistas. Va por libre.

<sup>42</sup> Ha escrito mucho sobre el tema. Citamos las obras más importantes: *The Origin Tradition of Ancient Israel* (JSOT 55). Sheffield 1987. En esta obra ya apuntaba una toma de posición muy crítica con la opinión común; *Early History of the Israelite people. From the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1994; *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York 1999. Además, un número considerable de artículos.

<sup>43</sup> A parte del ya citado *In Search of Israel* puede verse *The origins of the ancient Israelite States* (=JSOT 228) (edit. by V. Fritz and Ph. Davies), Sheffield 1996; *Scribes and School. The Canonization of the Hebrew Scriptures*. Louisville 1998. Citamos además dos artículos muy señalados “Method and Madness: Some remarks on Doing History with the Bible”: *JBL* 114 (1995) 699-705; “Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern”: *Can a 'History of Israel' be Written?* (edit. by L. L. Grabbe) (=JOTS 245). Sheffield 1997, 104-122.

<sup>44</sup> Además del libro ya citado en la nota 40 pueden verse *Ancient Israel: a History of Israelite Society* (=The Biblical Seminary 5). Sheffield 1988; *Die Vorgeschichte Israel's: Von der Anfängen bis zur Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (=Biblische Enzyklopädie, 1). Stuttgart 1996; *The Israelites in History and Tradition*. London-Louisville 1998.

<sup>45</sup> T. L. THOMPSON, “Critical Notes: A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship”: *JBL* 114 (1995) 696.

<sup>46</sup> *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis 1993.

<sup>47</sup> *Early Israel: a New Horizon*. Minneapolis 1990.

<sup>48</sup> *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. New York 1996.

<sup>49</sup> J. B. KOFOED, “Epistemology, Historiographical Method, and ‘The Copenhagen School’”: *Windows into Old Testament History* (edit. by V. Ph. Long, D. W. Baker and G. J. Wenham). Grand Rapids- Cambridge 2002, 23-43.

Aunque hay diferencias entre ellos, tienen muchos puntos en común. Uno de ellos es éste. Como los manuscritos más antiguos de la Biblia hebrea que se conservan son los de Qumran, no hay ninguna razón para retrotraer su composición muchos siglos atrás. Además el contenido de los escritos confirman que proceden de un tiempo en que el judaísmo está ya plenamente organizado y reformado; es una religión monoteísta con leyes culturales, religiosas y sociales que remiten claramente a una religión madura y asentada, lo que se debe sin duda a la obra realizada por Nehemías y Esdras. Por tanto la Biblia ha sido escrita durante la época del segundo templo en la época persa o helenista<sup>50</sup>. La conclusión inevitable es que las narraciones sobre el periodo anterior al destierro durante la época premonárquica y monárquica carecen de valor histórico. Frecuentemente llaman a la historia antigua de Israel *social construct* o *ideological invention*. Davies<sup>51</sup> (también Thompson y Whitelam) opina que cuando se habla de Israel hay que distinguir tres: *Israel bíblico*, o sea, el Israel presentado por los textos bíblicos que es una construcción literaria e ideológica hecha en el periodo postexílico; El *Israel histórico*, que es la historia del pueblo de la Palestina en el periodo del Hierro, mostrado por la investigación arqueológica y el *Israel antiguo* que es la reconstrucción de la historia de Israel derivada de los dos anteriores, pero que es ante todo una construcción de la investigación alemana de los dos últimos siglos. El primero y el tercero son invenciones. El segundo es el válido, pero del que se sabe poco. Los libros históricos narran leyendas inventadas con el fin de dotarse de un pasado mítico, contribuyendo de esta forma a la identidad. La única fuente de información es la arqueología.

La datación tardía de la Biblia es un punto muy determinante en su teoría. Es sabido que en el s. XIX hubo algunos partidarios de estas fechas; los *Minimalistas* lo recuerdan. Por ejemplo, B. Duhm constantemente se inclinaba a colocar los libros proféticos en la época macabaica. Pero hoy se piensa de distinta manera. Acerca del Dtr, por ejemplo, hay fundamentalmente dos opiniones: Los europeos, *grosso modo*, opinan mayormente que debió escribirse poco tiempo después del 560 (el último episodio que narra sucedió el 562); mientras que los americanos, también generalizando, defienden una primera redacción hacia el año 622. Y ciertamente son muchos los que colocan una primera puesta por escrita de los profetas preexílicos, sobre todo, los del s. VIII, antes del destierro. Acerca del Pentateuco, si bien las

---

<sup>50</sup> Da la impresión que Lemche aceptaría una fecha de las narraciones históricas en tiempo de Josías (Cfr. "Early Israel Revisited": *Currents in Research: Biblical Studies* 4 (1996) 26).

<sup>51</sup> *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield 1992, 21-71.

redacciones comprensivas de todos los temas de esta magna obra se colocan después del destierro, es difícil no admitir relatos anteriores al exilio sobre algún personaje o sobre algunos episodios sueltos.

Esta datación tan tardía de los libros bíblicos tiene que hacer frente a varias objeciones. Colocar la composición de la Biblia hebrea en un periodo tan corto de tiempo como hacen los revisionistas, provoca objeciones de carácter lingüístico. La lengua hebrea tiene su historia. Hay diferencias entre la lengua hebrea de Qohelet y la lengua del Libro de los Reyes, por ejemplo. La ausencia de arameísmos en estos últimos libros y el parecido de la lengua con las inscripciones epigráficas preexílicas son una prueba de que la composición del libro de los Reyes no se puede colocar en el periodo persa (o helenista)<sup>52</sup>.

Además, el periodo persa es la época más oscura de todas. Solamente tenemos dos libros que informan de este tiempo: Esdras y Nehemías, pero son luces tenues en medio de la oscuridad. No se sabe nada de cómo pensaba la gente de entonces<sup>53</sup>. Cuando se colocan algunas tradiciones acerca de Abrahán en el periodo exílico o ligeramente en tiempo posterior, como, por ejemplo, buscar esposa dentro de la parentela, la intercesión de Abrahán por Sodoma o la insistencia en la promesa de la tierra y descendencia numerosa, esto se hace porque sabemos por otras fuentes que eran problemas urgentes y vivos en ese momento. Ahora bien, ¿qué interés pueden tener los judíos de la época persa en resucitar a un Jacob en frecuentes altercados con los arameos, cuando el reino de Israel hacía siglos que no existía? Los *Minimalistas* no se hacen esta pregunta, ya que ellos piensan que los escritos no nacen de una comunidad que ve reflejada su filosofía y religión en estos escritos que enriquecen su piedad, sino que los consideran una construcción ideal dentro de un círculo cerrado de intelectuales alejados de la vida de la comunidad. Los escritores son anticuarios, *scholarly bibliophiles*<sup>54</sup>. No cabe duda de que es una bonita manera de modernizarles.

---

<sup>52</sup> Véase A. HURVITZ, "The historical Quest for 'Ancient Israel' and the linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some methodological Observations": *VT* 47(1997) 301-15

<sup>53</sup> R. RENDTORFF, "The Paradigm is Changing: Hopes and Fears": *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (Edit. by V. Ph. Long). Winona Lake 1999, 64-65.

<sup>54</sup> Th. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1994, 392.

### 3. 1. *Época de los Patriarcas*

Acerca de este periodo nada nuevo dicen los *Minimalistas*. Ya hace tiempo que se da por adquirido que la historia patriarcal carece de valor histórico.

Hemos indicado anteriormente que en los años 60 del pasado siglo M. Noth señalaba que no se sabía nada del tiempo ni de las andanzas de los patriarcas. Este juicio se fundamentaba en el método crítico-literario de las tradiciones.

Indudablemente más optimista era la escuela americana, orientada más hacia la arqueología<sup>55</sup>. R. de Vaux, aunque de una manera más matizada, era de la misma opinión. Todos ellos se valían de la arqueología para defender la historicidad *fundamental* de las tradiciones patriarcales. La filología podía aclarar a qué etnia pertenecían los patriarcas; la historia profana podía ofrecer un marco cronológico para la migración de los antepasados; los usos y costumbres podían ser similares a las atestiguadas en el material extrabíblico. De esta manera estos autores creían poder encajar los nombres de las personas, de los lugares, leyes, formas sociales, costumbres, los movimientos migratorios reflejados en los relatos patriarcales en la primera mitad del II Milenio. Esta afirmación de de Vaux era corroborada por todos los representantes de esta escuela: *Era difícil no concluir de ahí que esas tradiciones tienen un fundamento histórico y que las migraciones de los patriarcas estuvieron en relación con el movimiento amorreo*<sup>56</sup>. No obstante, matizaba más adelante esta afirmación y con cautela terminaba diciendo que *los mejores* (paralelismos, entre los relatos patriarcales y el marco de la historia del Medio Oriente) *no pertenecen a la época en que se supone para los patriarcas, sino a aquella en que fueron redactadas las tradiciones que se refieren a ellos*<sup>57</sup>.

Precisamente este punto débil advertido por R. de Vaux será atacado con prontitud. Poco tiempo después, aparecen dos obras compuestas de forma independiente, que destruyen totalmente las “pruebas arqueológicas”. T. L. Thompson publica su obra en 1974<sup>58</sup> y J. van Seters el año siguiente<sup>59</sup>. La obra de éste último en su primera parte es una superposición

---

<sup>55</sup> ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*. Baltimore 1954; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*. Bilbao 1966; G. ERNEST WRIGHT, *Arqueología Bíblica*. Madrid 2002, 2 ed.

<sup>56</sup> R. de VAUX, *Historia antigua de Israel I*. Madrid 1975, 205.

<sup>57</sup> *Ib.*, 255.

<sup>58</sup> *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. Berlin 1974.

<sup>59</sup> J. van SETERS, *Abraham in History and Tradition*. New Haven and London 1975.

de la obra de Thompson. Ambos estudian los pretendidos paralelismos y demuestran que no son exclusivos del segundo milenio. Thompson ofrece un cúmulo de comparaciones con textos neosirios, neobabilonios, persas y egipcios, casi todos ellos de la mitad del primer milenio o ligeramente anteriores. Prueba que los mejores paralelos para la historia patriarcal no se hallan en la época en que se supone vivieron los patriarcas sino en épocas más tardías. Los nombres de los patriarcas son de una composición normal y puede esperarse que este tipo de nombres se encuentre en cualquier sitio o época en que se hallen semitas del Oeste. Lo mismo cabe decir de migraciones o de los usos y costumbres. No hay evidencia alguna para mantener una fecha para los patriarcas anterior a la existencia de Israel, más aún bastantes indicaciones sugieren que estas historias debieran ser fechadas en un tiempo más tardío e incluso afirma que pretender defender la historicidad distorsiona la formación y la intención de la tradición bíblica<sup>60</sup>.

Por su parte J. van Seters describe las costumbres de los nómadas del II milenio. No encuentra usos semejantes en las tradiciones de Abrahán, sencillamente porque éste no es presentado como nómada sino como extranjero residente; heredar la tierra que es lo que mueve a Abrahán no es propio de los nómadas. Jacob por su parte es presentado como un agricultor consistente; los animales que tiene Abrahán son los que un judío de buena posición podía tener en tiempo de la monarquía. Se sabe en fin que el camello solamente fue domesticado en el I milenio y su uso se extendió sólo en los siglos VIII y VII.

Estos dos libros eliminaban definitivamente la búsqueda de la historicidad de los patriarcas desde la arqueología y planteaban dudas sobre el resto de tradiciones antiguas.

De otra parte, el estudio crítico-literario de los textos bíblicos referentes a los Patriarcas confirmaba la improbabilidad de su origen antiguo. Ya entonces había comenzado la Nueva Crítica que echaba abajo la hipótesis documentaria, atacando al J del s. X. Nota común a todas las nuevas teorías era rejuvenecer las tradiciones. Los autores se daban cuenta de que los textos atribuidos a J suponen una teología elevada que era imposible que se diera en tiempo de David-Salomón. El monoteísmo se encuentra por primera vez en el II Isaías, profeta del s. VI, y es impensable en los comienzos de la monarquía. Estudios recientes sobre el politeísmo y monoteísmo en Israel no permiten admitir un J antiguo. La relación del J con los profetas hace improbable una fecha antigua para el J.

---

<sup>60</sup> Th. L. THOMPSON, *Ib.* 297.

Por su parte las tradiciones patriarcales son muy diferentes entre sí. El ciclo de Abrahán literariamente es muy distinto del de Jacob: los relatos del primero son narraciones cortas, anécdotas pintorescas y familiares sin secuencia interna. El ciclo de Jacob, por el contrario, se parece más a la gesta de un protagonista desde la infancia hasta la vejez. Los relatos están más concatenados entre sí. Geográficamente los ciclos son también muy distintos. Abrahán es la figura del Sur. Habita en Hebrón y sus alrededores, mientras que Jacob es una figura del centro de la Palestina (Siquén y Betel), de Transjordania y Harán. También el espíritu o el *Geist* de las narraciones es muy diferente. Abrahán es casi siempre una persona edificante, una figura ejemplar, mientras que nadie estaría tentado a invitar a comer a Jacob. Buena prueba de ello es el uso en la Liturgia. Leemos repetidas veces las tradiciones de Abrahán (19 lecturas); rara vez, en cambio, se leen las de Jacob (4 veces incluyendo las tres que se hacen en la lectura continua).

En efecto las narraciones acerca de Abrahán son en general más recientes. Las primeras menciones de Abrahán fuera del Pentateuco son Ez 33,24 e Is 51,1-2, ambos profetas del exilio. De estos textos se concluye que hacia la mitad del s. VI había una tradición acerca de Abrahán como elegido de Dios, antepasado del pueblo judío, primer poseedor de la tierra que ellos ahora ocupan. Es notable observar que en el texto de Ezequiel los que se reclaman de la figura de Abrahán son las gentes del país que no sufrieron el destierro, a quienes el profeta Ezequiel recrimina. Con toda probabilidad se puede decir que Abrahán era una figura local, especie de antepasado venerado por los judíos, ismaelitas y edomitas habitantes del Sur de la Palestina. Después P le erigió en un antepasado del pueblo anteponiéndolo a la figura de Jacob ya conocida. Parece que fue P quien le hizo inmigrante en la Palestina (Gen 11,27-32; 12,4-5) quitándole al pueblo de la tierra esta bandera. Abrahán no era un nativo de la Palestina sino el padre de todos los exiliados que vuelven, que vive conforme a la ley y paga los diezmos al rey sacerdote de Jerusalén y cree en las promesas. Los exiliados reciben la tierra negociando su adquisición (Gen 21,22-32; 26,15-33) o comprándola (Gen 23). Las promesas de la tierra y descendencia numerosa se entienden bien en la época; ambas cosas se desean cuando se echan de menos. Muchos episodios son postsacerdotales<sup>61</sup>, reflexiones teológicas que traducen las preocupaciones del postexilio. El famoso texto de Gen 12,1-3 que anteriormente se relacionaba con David, en quien se veía cumplida la promesa hecha a Abrahán, tiene toda la apariencia de ser una inserción en

---

<sup>61</sup> A. de PURY, "Genèse 12-3

el relato sacerdotal anterior<sup>62</sup>. En Gen 17, P presenta a Abrahán e Ismael como receptores de la alianza, postura irénica aconsejada a los recién llegados de Babilonia. Posteriormente esta actitud tan ecuménica es rechazada; de ahí las historias de la expulsión de Agar (Gen 16 y 21) que son reacciones al escrito sacerdotal. Este mismo espíritu separatista aparece en Gen 24 que muchos colocan en la época persa<sup>63</sup>. Gen 15 contiene alusiones a numerosos textos, indicio de su carácter tardío<sup>64</sup>; es un eco de Gen 17. Otros relatos, como el peligro de la matriarca (12,10-20; 20; 26,6-14), la destrucción de Sodoma, (19. 1-29), el origen de los amonitas y moabitas (19,30-38), pueden ser relatos relativamente antiguos pero sin relación primitiva alguna con Abrahán; al ser relacionados con el patriarca fueron profundamente reelaborados. El sacrificio de Isaac del cap. 22 es, sin duda, uno de los más recientes. Abrahán es una figura nacional, modelo de fe y símbolo de la nación israelita. No se podía imaginar mejor culminación a la fuerte coloración teológica de los episodios precedentes<sup>65</sup>.

El ciclo de Jacob es, sin duda, más antiguo. Oseas (cap. 12) relata una docena de episodios formando una especie de gesta del patriarca, un relato unificado en torno al viaje de ida y vuelta de Harán. El profeta no tiene buena opinión de Jacob. Al contrario, alude a los episodios en que el patriarca engaña, roba, lucha con Dios, trabaja por una mujer y se apacienta de viento. Su figura es contrapuesta a la de Moisés profeta, por medio del cual Dios sacó a Israel de Egipto. En el s. VIII esta gesta ya era popular y conocida por los que se consideran sus descendientes y le veneran como fundador del pueblo. La leyenda de Jacob se presenta como el relato de los orígenes de Israel, o mejor de las tribus que ocuparon la montaña central de Palestina y la parte norte de Transjordania. Ahí estableciendo pactos, recurriendo a la astucia, consiguen afianzarse creando una sociedad nueva en territorio propio. La genealogía segmentada es prueba manifiesta del carác-

---

<sup>62</sup> J.L. SKA, "L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12,1-4<sup>a</sup>": *Deuteronomy and Deutoronomic Literature*. Festschrift C.H.W. Brekelmans (edited by M. Vervenne and J. Lust). Leuven 1997, 367-389.

<sup>63</sup> T.C. RÖMER, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham": *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Ed. by Wenen). Leuven 2001, 195.

<sup>64</sup> J.L. SKA, "Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11)": *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (edit. by A. Wénin). Leuven 2001, 172.

<sup>65</sup> Colocan las tradiciones de Abrahán en el exilio y en el postexilio entre otros A. de Pury (*art.cit.*) y M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona 2003, 311-318. No así I. FINKELSTEIN-N. A. SILBERMAN (*La Biblia Desenterrada*. Madrid 2003, p. 51) quienes, obsesionados por la obra de Josías, colocan las tradiciones patriarcales, como por lo demás el resto de relatos del Pentateuco, en el s. VII.

ter de antepasado reconocido a Jacob o Israel. La conducta amoral que distingue a Jacob es la razón por la que Deuteronomio y el Deuteronomista le mencionan una sola vez (Deut 26, 5-9) sin citarle con su nombre y llamándole “arameo”, no israelita. P, quien en su relato acerca de Jacob elimina todos los episodios escabrosos, es probablemente el responsable de haber integrado la leyenda de Jacob poniéndola bajo el amparo y a continuación de Abrahán<sup>66</sup>.

### 3. 2. Origen de Israel<sup>67</sup>

Por las razones que luego veremos, ahora ya no se habla de toma de posesión de la tierra o de entrada de los israelitas en Canaán, sino del origen de Israel.

La Biblia presenta dos narraciones diferentes sobre este tema. Según el libro de Josué, la proeza fue relativamente fácil. Habiendo tomado Josué y los suyos Jericó y ‘Ay, en dos rápidas marchas conquista el Sur y luego el Norte.

Por su parte el libro de los Jueces ofrece una visión diferente. Cada tribu lentamente se buscó su patria.

Hasta los años 70’ del siglo XX estas dos visiones eran defendidas por dos escuelas. De un lado la escuela de Albright, sin tomar al pie de la letra el libro de Josué, le concedía cierto valor histórico. Israel, según ellos conquistó la Palestina. Se basaban en la destrucción de varias ciudades en esa época. De otra parte la escuela alemana (A. Alt, M. Noth, M. Weippert) observa que el libro de Josué es un cúmulo de leyendas etiológicas de nulo valor histórico. Además, los israelitas eran nómadas y no podían enfrentarse a las ciudades de las llanuras. Por ello opinaban que lo más probable era la infiltración lenta y pacífica.

A comienzos de los 80’ Gottwald<sup>68</sup> propuso una tercera teoría: la de la revolución campesina, ya anticipada en parte por Mendenhall. El sistema económico cananeo había provocado descontento entre la clases bajas, quienes se organizaron en tribus con base en la aldea estableciendo de este modo una sociedad fundada en la igualdad y la justicia. Cree que la religión

<sup>66</sup> A. de PURY, *Art. cit.* 144-149.

<sup>67</sup> Presentan el tema J. C. H., LAUGHLIN, *La Arqueología y la Biblia*. Barcelona 2001, 125-132; J. L. SICRE, “Los orígenes de Israel; cinco respuestas a un enigma histórico”: *Estudios bíblicos* 46 (1988) 421-456.

<sup>68</sup> *The Tribes of Israel. A Sociology of the Religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* London 1980.

de Israel, introducida por un grupo de fugitivos, jugó un gran papel en la cimentación de esta sociedad alternativa, compuesta de elementos muy heterogéneos.

Actualmente estas opiniones han desaparecido y se ha implantado una nueva hipótesis defendida por arqueólogos israelíes y americanos<sup>69</sup>.

Las excavaciones arqueológicas, las prospecciones regionales en superficie, los estudios demográficos y las observaciones climatológicas han dado como resultado un planteamiento nuevo.

Según esta hipótesis, en la región montañosa central surgieron en la edad de Hierro I (ca. 1200 a. C.) más de 300 asentamientos (aldeas y alquerías) de escasa extensión. Ocuparon la cadena montañosa central desde el Valle de Yizreel hasta el Negueb. Los poblados son muy numerosos en la parte norte y central; desde Jerusalén hacia el Sur, en cambio, las aldeas son muy escasas. Se calcula la población de unos 60.000 habitantes.

Finkelstein ha demostrado que esta ocupación fue la tercera que tuvo lugar en la zona. Las otras dos ocurrieron durante el Bronce Antiguo (ca. 3200-2900) y durante el Bronce Medio II (ca. 200-1559). Son movimientos cíclicos de población debido a causas políticas, económicas y sociales.

¿Quiénes son los habitantes en esta tercera oleada? Finkelstein al principio les llamó *israelitas* o *protoisraelitas*, sin dar excesiva importancia a estos términos, porque para él no existe Israel antes del s. IX- VIII. Actualmente no se define sobre la etnia de estos pobladores. El único resto que puede tener implicaciones étnicas o religiosas es la ausencia de huesos de cerdo. Al parecer este animal no formaba parte de la dieta.

Estos habitantes de la montaña no vinieron de fuera. Son cananeos; existe una continuidad cultural con la población cananea. ¿Eran pastores o agricultores? Finkelstein, apoyándose, entre otras cosas, en la forma de construir las aldeas en forma ovalada dejando un espacio libre en el medio, cree que eran pastores nómadas que se sedentarizan lentamente. Dever, en cambio, piensa que eran agricultores expertos, pues hacen terrazas con el fin de aumentar la superficie cultivable.

Para los historiadores bíblicos las consecuencias de esta teoría son varias. Una es que la Arqueología está en contra de la presentación bíblica de la salida de Egipto. De esto hablaremos a continuación. Otro punto inex-

---

<sup>69</sup> I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem 1988; IDEM, "The Rise of Early Israel: Archaeology and Long-Term History": *The Origin of Early Israel-Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives* (Sch. Ahituv and E.D. Oren, editos.). Ber-Sheva 1998, 7-39; W.G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know it?* Grand Rapids 2001, 108-124.

plicable por ahora es la etnicidad, tema del que hoy se debate y del que no es lugar para tratar aquí. Si los israelitas eran cananeos, ¿porqué no se asimilaron como los demás pueblos que habitaron en Canaán? ¿Dónde y cuándo surgió esa conciencia en Israel de ser distintos de los cananeos en muchos aspectos y principalmente en el terreno religioso?

### 3. 4. *El Éxodo*

De la historia antigua este episodio es el más importante para la fe de Israel. “ Dios nos sacó de la tierra de Egipto” es la confesión antigua, célula original del Pentateuco.

Pero antes digamos algo de la concatenación de las tradiciones del Pentateuco.

Merced a la escuela de Heidelberg (Rendtorff y Blum) parece cada día más clara la independencia primitiva de los temas del Pentateuco. Concretamente las tradiciones de los patriarcas y las del Éxodo eran primitivamente independientes.

Ya Rendtorff llamaba la atención sobre el texto de Ex 3,8 donde por vez primera se habla de la tierra a la que va Israel, pero no se dice que sea la tierra de la que se estaba hablando en el Génesis. Se la presenta como desconocida.

En las tradiciones patriarcales hay pocos textos que aludan explícitamente al Éxodo. Los que lo hacen son tardíos (Gen 15, 13-16; 46, 1-5; 50, 24-25). En las tradiciones sobre la salida de Egipto (Ex 1-15) no aparece ningún texto predeuteronomico en que se presente a ésta como cumplimiento de la promesa hecha a los Padres. Esta unión la hace Ex 6, 2-8, pero es un texto P. También lo hace Ex 13, 5.11, pero el cap. 13, 1-16 (trata de los primogénitos y de los ácidos) es juzgado como tardío. En la perícopa del Sinaí rara vez se habla de los padres. Los dos únicos textos que lo hacen son Ex 32, 13 y 33, 1, pero ambos son juzgados como deuteronomicos. Igualmente es deuteronomico Num 11, 12 el único texto en las tradiciones sobre la marcha por el desierto que menciona la tierra prometida a los padres.

En cambio, el Dt presenta teológicamente unidos todos estos temas y los une literariamente mediante referencias. Concretamente repite hasta la saciedad que la tierra se da a Israel por el juramento que Dios ha hecho a los Padres<sup>70</sup>. La alianza es también cumplimiento del juramento hecho por

<sup>70</sup> Se discute quiénes son los Padres a que se refiere el Deut. Según Th. Römer los padres eran primitivamente los antepasados de Israel en Egipto; sólo en un estadio tardío se inter-

Yahvé a los patriarcas (Dt 29,9-12). La posesión de la tierra prometida por Dios a los padres depende de la observancia de la ley proclamada en el Sinaí (Dt 6, 10-13.17-19; 8, 1.17-18, etc.). Incluso en una ocasión afirma que el Éxodo es consecuencia de un juramento hecho a los padres (Dt 7,8).

Así, pues, los textos que unen éxodo y patriarcas son muy tardíos. Por ello parece muy acertado afirmar que las tradiciones de los patriarcas y las tradiciones del Éxodo eran primitivamente independientes literaria, teológica e históricamente. Serían dos tradiciones concurrentes, dos mitos o dos maneras de explicar el origen de Israel<sup>71</sup>. Naturalmente si la independencia de las tradiciones antiguas fue un hecho, hay que imaginar la historia antigua de Israel de manera muy diferente. Siendo más modestos debe decirse que antes del destierro no existía una representación unitaria y continua de la historia antigua de Israel.

Hoy se descarta la historicidad de Ex 1-15. En esta sección hay leyendas maravillosas: la liberación de Moisés en su nacimiento (el salvador salvado), las plagas, el paso del mar; hay también mitos (Dios convertido en un guerrero que lucha en favor de Israel). Hay contradicciones. Si el Faraón quería emplear a los israelitas en los trabajos forzados, no iba a ser él precisamente quien diera la orden de asesinar a los varones. Hay otros episodios perfectamente normales: unos semitas que por hambre bajan a Egipto y allí son obligados a trabajos forzados; naturalmente intentan escapar y lo consiguen.

Arqueológicamente no hay ninguna prueba que confirme la estancia de los israelitas en Egipto. En textos egipcios no se les menciona nunca. Los que piensen que la arqueología es la única fuente de información, negarán la historicidad de estas tradiciones; indebidamente, por supuesto, porque la ausencia de pruebas de la estancia de los israelitas, no es suficiente para negar que estuvieran allí.

En nuestro caso hay una complicación añadida. Ya la hemos apuntado anteriormente. La población que en la primera época del Hierro ocupa la montaña central de Palestina y que presumiblemente es donde aparecerá después lo que se llamará Israel, es autóctona de Canaán. Hay continuidad cultural entre los cananeos y esos habitantes de la montañas. Por tanto queda excluido que Israel provenga de fuera. Además, Finkelstein afirma

---

pretó la expresión como referida a los patriarcas del Génesis (Cfr. *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*. Fribourg-Göttingen 1990. Se ha pronunciado en contra N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Tomas Römer*. Fribourg-Göttingen 1991.

<sup>71</sup> Es la tesis de K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testament* (=WMANT 81). Neukirchen 1999.

que en el desierto no se ha encontrado absolutamente ningún rastro de esa pretendida marcha por el desierto desde Egipto hacia Palestina.

Naturalmente estas afirmaciones no son todas del mismo valor. Hemos señalado al principio que según la Biblia la población de Israel en Egipto era una turba de varios millones de personas. Si así fuese, es natural que extrañe el silencio de las fuentes egipcias y la falta de rastro de los israelitas en su paso por el desierto. Ahora bien, las cifras de la Biblia son increíbles. Si se redimensionan las cifras, la arqueología no puede excluir, por más que se esfuerce Finkelstein y Silberman<sup>72</sup>, que dentro de la población abigarrada de los que formaron el pueblo de Israel, pudo haber un grupo de fugitivos de Egipto que trajo consigo esas tradiciones. Siendo un grupo pequeño no tiene por qué dejar rastro en el desierto como tampoco lo han dejado los beduinos de la tribu de los Shasu que bajaron a Egipto por hambre<sup>73</sup>.

El motivo de esta suposición que hacen los historiadores, ya la hemos apuntado antes: el nombre de Moisés es un nombre egipcio, así como el nombre de otros miembros de su familia. Esto hace sumamente probable que un grupo de refugiados egipcios entraran a formar parte de Israel en un tiempo impreciso.

Añadamos, además, que la estancia de los israelitas en Egipto no es una tradición idónea para ser inventada. Los grupos humanos se imaginan leyendas gloriosas en el pasado. Ningún pueblo inventa que sus antepasados fueron esclavos.

Finalmente hay que notar que la salida de Egipto es una tradición antigua. Es citada por Oseas (11, 1; 13,4) y Amós (2,10; 3,1), ambos profetas del s. VIII. Algún fundamento debe tener.

### 3. 5. *La monarquía unida*

La época más gloriosa de la historia de Israel es el periodo más conflictivo. ¿David y Salomón pertenecen a la historia o la prehistoria? La Biblia les atribuye obras importantes sobre todo al segundo, ¿qué dice la arqueología de ellas?

---

<sup>72</sup> *La Biblia desenterrada*, p. 70.

<sup>73</sup> Las pinturas de Beni Hassan fechadas en el s. IX a. C. representan a un grupo de semitas que bajan a Egipto con animales y bienes. Finkelstein exagera el control egipcio llegando a afirmar que es sumamente improbable que un grupo más que minúsculo eludiera la vigilancia egipcia en tiempo de Ramsés II. La dependencia de lo admitido tradicionalmente le juega una mala pasada al insigne arqueólogo. ¿Por qué suponer que el Éxodo tuvo lugar en tiempo de Ramsés II?

Los Minimistas afirman que no hubo monarquía unida; tampoco hubo estado de Israel hasta el s. IX ni estado judío hasta s. VII.

*No hay evidencia de una monarquía unida, ni de Jerusalén como capital, ni de una fuerza política unificada que dominara la Palestina, menos aún de un imperio tal como la leyenda lo presenta*<sup>74</sup>. Las razones que invocan son previsibles. La única fuente de información es la arqueología. Ahora bien, ni David ni Salomón son citados en la literatura extrabíblica, cosa muy extraña si, como dice la Biblia, formaron un verdadero imperio. De otra parte, tampoco los relatos bíblicos estimulan en exceso nuestra confianza en su historicidad. El tiempo en que se pensaba, por ejemplo, que la historia de la sucesión al trono de David (2 Sam 9- 1 Re,1-2) estaba escrita por alguien cercano a los hechos, ya ha pasado. El escritor sabe demasiado, sabe hasta las palabras que el hijo de David, Amnón, dice en la alcoba a su hermanastra cuando la viola. Es verdad que los historiadores clásicos se permiten estas licencias; pero precisamente por eso las consideramos como obras de ficción más que de historia. La relatos de David y Salomón son una obra de propaganda política.

Los Minimistas reciben de la arqueología un apoyo formidable. Exagerando un poco puede decirse que arqueológicamente la Jerusalén del s. X no existió. Sólo se han encontrado pocos fragmentos de cerámica. No hay, pues, templo de Salomón. ¿Las construcciones posteriores habrían borrado las huellas de la ciudad de David? No parece, pues las excavaciones han descubierto hallazgos importantes del Bronce Medio y del último periodo del Hierro, pero no del s. X. Esto encuentra su confirmación con la exploración del resto de Judá: apenas había en aquel momento una veintena de aldeas con una población muy exigua, en buena medida, pastores.

Pero he aquí que, cuando ambos reyes de Israel habían sido condenados a no existir, la arqueología vino en su socorro.

En 1993 un grupo de arqueólogos dirigidos por Avraham Biran excavando en Tel Dan descubrieron una estela escrita en arameo en la que está grabada *btdwd* (=casa de David), La estela es parte de un monumento de basalto, roto y reutilizado posteriormente como material de construcción. Dos fragmentos más pequeños fueron encontrados el año siguiente<sup>75</sup>. El texto habla de una invasión de Israel hecha por un rey arameo. No se dice su nombre pero debió ser Hazael. El suceso que se menciona (referido tam-

<sup>74</sup> TH. L. THOMPSON, *The Mythic Past. Biblical Israel and the Myth of Israel*. New York 1999, 164.

<sup>75</sup> La inscripción fue publicada por A. Biran y J. Naveh, "Aramaic Stele Fragment from Tel Dan": *Israel Exploration Journal* 43 (1993) 81-98; el segundo fragmento en "Tel Dan Ins-

bién en 1 Re 8, 28-29) ocurrió hacia el 850 a. C. La inscripción (en su parte más importante) dice lo siguiente: *Después mi padre murió y fue (con sus padres). Y el rey de (Is)rael (invadió) el territorio de mi padre. Y Hadad me hizo a mí, rey. Y Hadad fue delante de mí... y (maté a Jo) rán, hijo de (Ajab) rey de Israel y maté a (Ocoz)ías hijo de (Joran, re)y de la casa de David. E hice ... de su territorio (un desierto).* Se trata de una prueba impresionante de la fama de la dinastía de David, apenas ciento cincuenta años después de su muerte. El hecho de que el rey de Damasco se enorgullezca de haber derrotado a los dos reyes, prueba que el reino de David no debió ser una aldea sin importancia<sup>76</sup>.

La reacción violenta y desafortunada de los *Minimalistas* prueba que la inscripción les ha hecho daño<sup>77</sup>. El diálogo se ha deteriorado hasta el punto de que han acusado a Biran de haber falsificado la inscripción. La comunidad científica está a favor del valor de la inscripción y de la reconstrucción hecha por los excavadores.

Posteriormente ha aparecido otra inscripción en la ciudad filistea de Ekron. Es la dedicatoria de un templo que edifica el rey Akis a una diosa. Ekron y Akis son dos nombres que la Biblia únicamente asocia con los filisteos<sup>78</sup>. Es difícilmente imaginable que un escritor del periodo persa o heleanista inventando la historia de Israel acertara en asociar a los filisteos con Akis y Ekron.

En todo caso, si bien hay que redimensionar la importancia de David y Salomón, no puede tildarse de invención sus reinados.

Hay, además, otro debate interno entre los arqueólogos. Se trata de las fortificaciones encontradas en Gezer, Laquis, Meguido y Hazor; en particular las puertas monumentales de cuatro vanos. Mientras que buena parte de los arqueólogos (Dever, Stager, Mazar, Holladay, entre otros) fechan estos restos en el s. X, otros, entre ellos Finkelstein y Liverani, defienden que son del siglo IX<sup>79</sup>. La fecha en este caso es muy importante, pues estas puertas muy semejantes, en varias ciudades y en el mismo tiempo, requerirían en su construcción recursos y organización propia de una forma de estado central.

ription. A New Fragment": *Israel Exploration Journal* 45 (1995) 1-15. La bibliografía sobre la inscripción es impresionante.

<sup>76</sup> A Lemaire ha reconstruido una línea de la estela de Mesha en la que ocurre también la expresión *btwd*. Véase "'House of David' Restored in Moabite Inscription": *Biblical Archaeology Review* 20 (1994) 33.

<sup>77</sup> "Did Biran kill David? The Bible in the Light of Archaeology": *JSOT* 64 (1994) 3-22.

<sup>78</sup> S. GITIN-T. DOTHAN-J. NAVEH, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron": *IEJ* 47 (1997) 1-16.

<sup>79</sup> Dever da cuenta de los arqueólogos de uno y otro bando (*CR BS* 8,2000 p. 105).

Junto a estas construcciones se ha encontrado una cerámica llamada *hand burnished* (bruñida a mano). La destrucción de estos monumentos ha sido atribuida al faraón Sesonquis (1 Re 14,25) que invadió el territorio de Judá hacia el 925 a. C. Si esta cerámica puede ser asociada con los restos de estas construcciones, entonces las puertas habrían sido hechas por Salomón, como por otra parte dice 1 Re 9,15-25.

### 3. 6. *La monarquía dividida*

Los Minimistas no prestan excesiva atención a este periodo de Israel. Se limitan a descalificar al Dtr como obra histórica y entenderla como literatura, como por lo demás todas las narraciones del A. T. En este punto no dicen nada nuevo. Ya James Barr había puesto de manifiesto que las narraciones de la Biblia deben ser entendidas como *story* o para decirlo claramente como ficción<sup>80</sup>, aunque esto no quiere decir que sea una invención.

A juicio de Lemche el Israel de la Edad del Hierro es extremadamente escurridizo tanto en los documentos históricos como en los restos materiales<sup>81</sup>. Por su parte, Thompson excluye el libro de los Reyes del campo de la historiografía; no refleja el pasado ni tampoco el presente de los escritores. Es, más bien, un conjunto de historietas y cuentos que se eligen con el fin de ilustrar principios filosóficos y teológicos<sup>82</sup>. Aunque esta tradición puede tener algunas raíces históricas, son restos accidentales tomados de fuentes desconocidas<sup>83</sup>. Admiten, claro está, como realidades históricas algunos nombres de los reyes del Dtr. No podía ser menos. Trece reyes de Israel y de Judá son citados en las inscripciones reales de Asiria y en la Crónica babilónica<sup>84</sup>.

Aunque se diga que el libro de los Reyes es literatura, la ficción no es igual que la empleada en el Pentateuco. El libro de los Reyes con sus nombres personales y sus sincronismos entre los dos estados es muy diferente del Pentateuco que evidentemente es legendario en gran parte. Una primera diferencia salta a la vista. En el Génesis, Éxodo y Números, Dios está tan presente que da la impresión de que los actores humanos no sabrían qué

<sup>80</sup> J. BARR, *The Bible in Modern World*. New York 1973, 55.

<sup>81</sup> N. P. LEMCHE, *The Israelites in History and Tradition*. Louisville-London, 1998, 166.

<sup>82</sup> *Early History*, 168.

<sup>83</sup> *The Mythic Past*, 60.

<sup>84</sup> Ofrecen la lista J. B. KOFOED, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake 2005, pp.168-169 y A. R. MILLARD, "Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions": *Israel's Past in present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake 1999, p. 137-139.

hacer sin la orden de Dios. Ya anteriormente hemos señalado las características de este modo de escribir la historia. Muy diferente es la historia de las Reyes, donde los acontecimientos humanos se encadenan por los aciertos y errores de los hombres.

Es cierto que a un historiador el libro de los Reyes no le gusta. Es una historia que se fija en los personajes y en la fechas; este tipo de historia está muy cerca de la crónica. Hay otra historia que expone las condiciones sociales y económicas, el desarrollo de la vida ordinaria, la relaciones entre los diversos estamentos de la sociedad. Pues bien esta historia, hoy preferida, es la que no hay en el libro de los Reyes. Bajo este punto de vista nos transmiten mejor información los libros de los profetas Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. El abandono por parte del Dtr de toda la historia social y política y la concentración en la exclusividad del culto a Yahvé, convierte al libro en una obra teológica y apologética. Pero esto no impide que las listas de los reyes y las pocas noticias que da sean inventadas. Es evidente que los Minimistas exageran.

#### 4. Historia y fe

Finkelstein y Silberman sin comentario alguno citan esta frase desdichada de R. de Vaux: *Si la fe histórica de Israel no está fundada en la historia, será errónea y, por tanto, también lo será la nuestra*<sup>85</sup>.

Gonzalo Puente Ojea también la cita con la intención que cabe suponer. Ahora que la historia antigua de Israel ha dejado de existir, ¿qué razones van a invocar judíos y cristianos para seguir creyendo?

##### 4.1. ¿La fe fundamenta la historia?

Esta manera de pensar de De Vaux tiene un doble origen. En su tiempo él se mostraba excesivamente optimista; pensaba que la historia podía certificar la realidad de los hechos confesados por la fe de Israel. Ahora no diría lo mismo.

Por otra parte, la manera de pensar de De Vaux proviene remotamente de la *revelación en la historia*, ese movimiento liderado por Pannenberg (Círculo de Heidelberg), que piensa que la revelación es siempre autorre-

---

<sup>85</sup> *La Biblia desenterrada*, 38. La frase de De Vaux está en “Les Patriarches hébreux et l’histoire”, *RB* 72 (1965) 7.

velación de Dios, quien se manifiesta no directamente (es decir por la palabra) sino indirectamente a través de los sucesos de la historia. Dentro del campo bíblico surgió entonces una mentalidad neortodoxa<sup>86</sup> que exigía la historicidad fáctica de los hechos bíblicos. Leyendo la *Teología del A. T.* de G. von Rad, afín al movimiento de Heidelberg, es cuando de Vaux expone su pensamiento. De Vaux está de acuerdo con von Rad en que hay grandes diferencias entre la historia de Israel reconstruida por el historiador moderno y la historia salvífica escrita por los autores bíblicos. De Vaux critica a von Rad por haber recogido esta última; ha hecho una historia de la fe creída por Israel, pero no una teología del A. T. Esta exigiría escuchar al A. T. como palabra de Dios dirigida al pueblo de Israel, pero también a mí. Por eso mismo para De Vaux los hechos fundantes de la historia de la salvación deben ser hechos verdaderos realmente sucedidos<sup>87</sup>. A von Rad, en cambio, le importa poco que los hechos no concuerden con la realidad ya que se limita a exponer la historia de la salvación, es decir, la fe creída en el A.T. Quien tenga algún conocimiento de estos temas, no le extrañará que von Rad sea protestante y De Vaux, católico.

Sin duda tiene razón De Vaux en su definición de la Teología del A. T., pero no la tiene cuando exige que el hecho revelador tiene que ser histórico. En ese caso el creyente está dejando en manos del historiador qué ha sido y qué no ha sido revelado por Dios. La fe, ¿puede garantizar la historicidad de un hecho? Evidentemente no. La historicidad se asegura aduciendo motivos racionales, y no recurriendo a la fe<sup>88</sup>. La narración de los hechos salvíficos forma una historia interpretada; esta interpretación depende del intérprete. Por tanto cualquier hecho salvífico puede ser interpretado sin apelar a la intervención divina. La insistencia de De Vaux en fundamentar la fe en el hecho fáctico no tiene mucho recorrido, pues, al fin y al cabo, que ese hecho sea un acto de Dios, lo cree el creyente, pero no es verificable por el historiador. La fe no dice que los israelitas salieron de Egipto, sino que Dios sacó a los israelitas de Egipto. Esta confesión, en último término, es imposible fundamentarla históricamente.

---

<sup>86</sup> Así la llama Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarcal Narratives* (BZAW 133). Berlin 1974, 327.

<sup>87</sup> R. de VAUX, "Peut-on écrire une 'théologie de l'Ancien Testament'": *Bible et Orient*. Paris 1967, 59-7; de la misma opinión era G. E. Wright, (*God Who Acts*. London 1962, 126-127) y B. Vawter (*Paso a paso por el Génesis*, Estella 1971, 17).

<sup>88</sup> J. J. COLLINS, "The 'Historical Character' of the Old Testament in Recent Biblical Theology": *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography* (edit. by V. Philips Long). Winona Lake 1999, 150-169. El artículo había sido publicado anteriormente en *CBQ* 41 (1971) 185-204.

#### 4. 2. *Los hechos históricos como paradigmas*

Cuando Israel escribe el Éxodo o los evangelios, la muerte de Cristo en la cruz lo hacen con el fin de expresar el significado de estos hechos desde la perspectiva de la comunidad afirmando que es un acto de revelación de Dios. El significado de este hecho no se aprecia si uno pregunta solamente por la historicidad del hecho. Lo que debemos preguntar es de qué manera el suceso ilumina la experiencia siguiente de la comunidad. Que Abrahán fuera tentado habiéndole pedido Dios el sacrificio de su hijo, es históricamente falso, pero su carácter revelador no depende de su historicidad. Esto no le pasó a él, pero muchos creyentes han tenido la misma experiencia. La narración de Abrahán tiene un valor paradigmático y vale porque expresa muy bien la experiencia religiosa humana. La revelación se coloca así en la experiencia humana. La Biblia recoge esas experiencias ricas, esas llamadas al bien y a la justicia, esos impulsos a la honradez y a la realización propia<sup>89</sup>. Puede hablarse del carácter histórico de la revelación pero entendida de esta historicidad radical que reside en la experiencia religiosa humana que tiene su justificación no sólo en los sucesos pasados, sino en el presente y en la promesa divina que esperamos. Al fin y al cabo, del A. T. no importa tanto ni el contenido ni los hechos singulares, sino la existencia de Israel, de la comunidad creyente que ha buscado a tientas a Dios y que invitan al lector a acoger esa experiencia que ellos han enriquecido.

C. MIELGO.  
*Estudio Teológico Agustiniano.*  
Valladolid

---

<sup>89</sup> A. TORRES QUEIRUGA, "Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de la revelación": *Sal Terrae* 82 (1994) 341.



## La Eucaristía, *Sacramentum pietatis*

En un artículo recientemente publicado en la Revista Agustiniiana<sup>1</sup>, el docto agustinólogo francés G. Folliet se ocupa de la célebre definición agustiniana de la Eucaristía: «¡Oh sacramento de piedad! ¡Oh signo de unidad! ¡Oh vínculo de caridad!» (*O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o uinculum caritatis*)<sup>2</sup>. El estudio consta de dos partes, la primera dedicada a la interpretación del primer miembro de la definición y la segunda a ponderar la amplia difusión de la terna. La que ha llamado nuestra atención y está en el origen de estas páginas ha sido precisamente la primera.

El esfuerzo del autor va dirigido a descubrir el significado del primer miembro de la frase: «¡Oh sacramento de piedad!». Un repaso por diversas traducciones a las lenguas vernáculas del sustantivo *pietas* le permite constatar la diversidad de interpretaciones y, también, su imprecisión<sup>3</sup>. Expuesto el parecer de otros traductores, presenta su opinión en estos términos: «Nosotros pensamos, pues, que, en las palabras de Agustín “*o sacramentum pietatis*”, la comprensión de *pietas* en el sentido de *culto a Dios* es incontestable. De manera que las otras acepciones de la palabra *pietas* como las de *piedad divina* respecto del hombre, o de *amor*, de *bondad* o de *misericordia de Dios de cara al hombre*... nos parece que traicionan el pensamiento de Agustín e introducen un contrasentido en la expresión “*O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o uinculum caritatis*”<sup>4</sup>. El argumento básico del autor es que el santo, de forma continua a lo largo de toda su vida de escritor eclesiástico, reserva a este término *pietas* la acepción propia de *acto de*

---

<sup>1</sup> G. FOLLIET, *Une définition augustinienne de l'Eucharistie*, en *Revista Agustiniiana* 45 (2004) 519-552.

<sup>2</sup> *Io. eu. tr.* 26,13.

<sup>3</sup> «La plupart des interprètes s'en tiennent à la traduction littérale de *pietas*: *Pietät, piety, piété*, sans préciser pour autant s'il s'agit de la *piété de l'homme à l'égard de Dieu*, ou de la *piété de Dieu envers l'homme*. D'autres traducteurs proposent des versions aussi imprécises *amor, amour, amore, Gottseligkeit, the true faith* pouvant s'entendre de *l'amour de Dieu* por l'homme ou de *l'amour de l'homme* pour Dieu. Figurent aussi dans certaines traductions du mot *pietas* des interprétations plus explicites, mais non moins contestables, telles que *beauté, bonté* ou *misericorde* qui insistent sur des attributs de Dieu au bénéfice de l'homme» (*Ib.*, p. 521-522).

<sup>4</sup> *Ib.* p. 525-526.

*religión*, de *culto a Dios* de parte del hombre, esto es, la actitud de acción de gracias, de una manifestación de amor de la criatura hacia su creador<sup>5</sup>. Para avalar esa comprensión del término aduce más de veinte textos agustinianos. Otro argumento alegado es que la expresión sólo tiene sentido en su totalidad si se sobreentiende la palabra *ecclesiae* como añadido a cada uno de los tres miembros. Como esta palabra se adivina espontáneamente al final del segundo y del tercer miembro *signum unitatis* (*ecclesiae*), *uinculum caritatis* (*ecclesiae*), él juzga que se impone lógicamente para la mejor inteligencia del primer miembro: *sacramentum pietatis* (*ecclesiae*), entendiéndose esta palabra *ecclesia* como sinónimo del *Cuerpo de Cristo* <sup>6</sup>. En otros textos agustinianos, especialmente de *La ciudad de Dios*, encuentra la vinculación explícita entre el acto de culto a Dios y la Eucaristía <sup>7</sup>, algo que le parece estar en la línea del comentario agustiniano a Juan 6,49-51 en sus *Tratados sobre el evangelio de san Juan*<sup>8</sup> 26 en que se halla el célebre texto<sup>9</sup>. «¿Cómo se puede dudar –escribe– del significado de la palabra *pietas* que no puede expresar sino *la comunión* del cristiano en la ofrenda del cuerpo de Cristo mediante su muerte, *ofrenda conjunta* de Cristo y de la Iglesia, y presentada a Dios en un mismo *acto de culto*, en un *mismo homenaje?*»<sup>10</sup>. Para apoyar o justificar su interpretación, el autor apela también a 1 Tim 3,16-17 en que figura la expresión *sacramentum pietatis*, a propósito del misterio de la Encarnación y de la Iglesia, texto citado por el santo una decena de veces<sup>11</sup>.

G. Folliet termina esta parte de su estudio con estas palabras: «En conclusión, nosotros creemos poder decir que toda la riqueza del sacramento de la eucaristía, es decir, su rol sacrificial, su realidad eclesial y su finalidad caritativa, se halla adecuadamente expresada en la fórmula agustiniana “*O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o uinculum caritatis*”, bien entendido que estos elementos sólo tienen valor en su complementariedad»<sup>12</sup>.

Como hemos visto, G. Folliet valora su interpretación como «incontestable». A nuestro parecer, se trata de una interpretación posible, ignoramos si también probable pero, en todo caso, no la única. Presentar otra interpretación posible, precisamente una descartada por él, es el objetivo de

<sup>5</sup> *Ib.* p. 522.

<sup>6</sup> *Ib.* p. 526.

<sup>7</sup> *Ib.* p. 526.

<sup>8</sup> En adelante nos referiremos a él sólo con *Tratado*.

<sup>9</sup> *Ib.* p. 528.

<sup>10</sup> *Ib.* p. 529.

<sup>11</sup> *Ib.* p. 530.

<sup>12</sup> *Ib.* p. 532.

estas páginas. Consiste en entender la «piedad» como «piedad» de Dios para con los hombres, no de los hombres para con Dios, además de enmarcar la definición agustiniana en un contexto implícitamente trinitario.

1. *Pietas* es una palabra de uso frecuentísimo en san Agustín<sup>13</sup>. Lo normal es que indique una virtud humana, las más de las veces un modo de comportarse del hombre frente a Dios. Pero el santo reconoce también la *pietas* en Dios. En *La ciudad de Dios* afirma que el pueblo acostumbra a utilizar la palabra *pietas* con referencia a las obras de misericordia, razón por la que también a Dios se le llame *pius*<sup>14</sup>. Ya en concreto, él considera a Dios *pius* por haber entregado a su Hijo por los hombres<sup>15</sup>, hecho que incluye tanto la muerte como la encarnación que la hace posible<sup>16</sup>. Más aún, en las *Confesiones* le invoca como *Pater pietatis*<sup>17</sup>. Esta constatación debe, pues, llevar a la cautela. Indiscutiblemente los textos en que san Agustín define la *pietas* como culto a Dios son numerosos y abarcan un amplio arco de la vida del pastor de Hipona. Pero eso no conlleva necesariamente tener que interpretar el concepto en ese sentido también en el texto que nos ocupa. El que en unos contextos el santo dé esa definición de *pietas* no excluye que en otros la entienda de otra manera. Ni se ha de olvidar que la definición de *pietas* como culto a Dios no aparece en relación con el *sacramentum pietatis*. No nos parece, pues, incuestionable la interpretación de G. Folliet. Tratemos de ver cómo es posible la otra interpretación antes apuntada.

2. Una fórmula tan precisa y concisa<sup>18</sup> tiene todas las trazas de ser una síntesis ordenada de todo el desarrollo anterior. Procede, pues, examinar el contexto previo. Un dato objetivo es que en el *Tratado* 26 el santo comenta el pasaje de Jn 6,41-59. Este texto juánico se puede dividir en dos partes, cada una de las cuales contiene una objeción de los judíos y la réplica de Jesús. La primera abarca los versículos 41-51, de los que dos (vv. 41-42) relatan lo dicho por ellos, y los restantes (vv. 43-51) la respuesta de Jesús. En el

<sup>13</sup> El sustantivo *pietas*, en sus diversos casos, aparece 879 veces y el adjetivo *pius*, también en sus diversos casos, 1.160. Datos tomados del CAG2.

<sup>14</sup> *Ciu.* 10,1 (3); S. 55,4,4.

<sup>15</sup> *Ep.* 93,2,7: «Cum ergo et pater tradiderit filium suum et ipse Christus corpus suum et Iudas dominum suum, cur in hac traditione deus est pius et homo reus, nisi in re una, quam fecerunt, causa non una est, qua fecerunt?».

<sup>16</sup> Sobre Dios como *pius*, cf. también *c. Iul. imp.* 1,67.81; 3,83.

<sup>17</sup> *Conf.* 13,24,36

<sup>18</sup> El autor escribe: «Il fallait tout le génie d'Augustin pour formuler une définition aussi prégnante du sacrement» (*Ib.* p. 520).

comentario agustiniano ocupa los párrafos del 1 al 13. La segunda parte se extiende del versillo 52 al 59<sup>19</sup>, de los que uno (v. 52) refiere la dificultad expresada por los judíos y los restantes (vv. 53-59), la respuesta de Jesús. En el comentario agustiniano se ocupan de ella los párrafos 14-20.

Como la definición de la Eucaristía que nos ocupa se halla en el párrafo 13, nuestro interés se limita a la primera de las dos partes antes señaladas, en la que está incluida, y no a toda ella, sino sólo a la respuesta de Jesús. El núcleo de la misma es este versículo: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (v. 44a). Él menciona a los dos protagonistas, por así decir, de todo el pasaje: Jesucristo y el Padre. De hecho, ambas personas determinan la estructura de lo que sigue. La del Padre está en el centro de los primeros versículos (vv. 44-47); la del Hijo (Jesucristo) en el de los siguientes (vv. 47-51). Este particular ya nos sitúa en contexto trinitario, aunque incompleto, porque no aparece mencionado el Espíritu Santo.

En su comentario, el predicador de Hipona comienza como meticuloso exegeta, pero acaba como fino teólogo. Después de haber hablado, ateniéndose al texto, sólo del Padre y de Jesucristo, para completar la Trinidad introduce en escena al Espíritu Santo, ausente del pasaje juánico. De esta manera hace explícito lo que él advertía implícito en él. La ocasión se la brinda la dificultad que le ofrecía la explicación del versículo 51: «el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». La interpretación eucarística del texto le lleva al Cuerpo de Cristo, que, animado por el Espíritu Santo, recibe de él la vida. Y justamente a continuación de esta breve mención del Espíritu Santo, como habiendo completado ya el cuadro, es cuando prorrumpe en la conocida exclamación: «¡Oh sacramento de piedad! ¡Oh signo de unidad! ¡Oh vínculo de caridad!». A partir de aquí no nos parece descaminado ver en los distintos miembros de la frase una referencia a cada una de las Personas divinas, por su orden. Esto es, en el «sacramento de piedad» una referencia al Padre; en el «signo de unidad» una referencia al Hijo, y en el «vínculo de caridad» una referencia al Espíritu Santo.

3. Si se acepta que el «sacramento de piedad» guarda relación con el Padre hay que aceptar que la guarda también de forma específica la «piedad». Pero lo que hay que discernir es si se trata de la «piedad» del hombre para con Dios, como piensa G. Folliet, o, al contrario, de la «piedad» de

---

<sup>19</sup> Al versículo 53 hace referencia de paso ya en el párrafo 13, pero su explicación es objeto del párrafo 14.

Dios para con los hombres. A nuestro parecer, el texto tiene más sentido en el conjunto si se entiende esa «piedad» como el amor de Dios, precisamente en cuanto Padre, hacia los hombres. Lo deducimos del comentario agustiniano que expone pródigamente en qué se manifiesta ese amor.

Si retrocedemos un poco en el texto juánico encontramos la manifestación de ese amor en el don del pan «bajado del cielo». En efecto –dice Jesús a los judíos– fue el Padre, no Moisés, quien les dio el verdadero pan del cielo. San Agustín matiza que lo que el Padre les dio no fue el maná, sino el pan que el maná significaba, el Señor Jesús en Persona, el pan que da la vida al mundo (cf. Jn 6,32-33)<sup>20</sup>. Es evidente que con la expresión «bajado del cielo» se hace referencia a la encarnación.

Pero volvamos al pasaje juánico que nos ocupa. De su lectura se deriva que ese amor de Dios Padre se manifiesta –resumiendo– en que él nos arrastra hacia Cristo (v. 44), el pan de vida (v. 48), el pan vivo que ha bajado del cielo, un pan tal que quien lo come no muere (v. 50) sino que vivirá para siempre (v. 51). En su comentario, el obispo de Hipona sigue, respecto del hombre, dos líneas: una objetiva y otra subjetiva. La objetiva consiste en exponer cómo lo arrastra el Padre. Según el santo, el Padre arrastra hacia Jesucristo a quienes creen en él como Hijo precisamente porque piensan que tiene a Dios por Padre (cf. Mt 16,17)<sup>21</sup>. Los arrastra al revelarles su condición de Hijo suyo y, por tanto, su condición divina, lo que le identifica con valores como la Verdad, la Felicidad, la Justicia, que se resumen en el de Vida eterna. El texto del profeta Isaías citado por Jesús: *Todos serán enseñados por Dios* (Jn 6,45; cf. Is 54,13), sirve al predicador para explicar ulteriormente lo que significa ese ser arrastrados por el Padre. El Padre –comenta– enseña por su Palabra, la que existía en el principio junto a él (Jn 1,1), Palabra que se hizo carne (Jn 1,14) para que los hombres que viven en la carne pudieran escucharla<sup>22</sup>. Si Cristo no hubiera asumido la carne, el hombre no habría podido escuchar al Padre. «¿Qué significa ser arrastrados por el Padre sino aprender del Padre? ¿Qué significa aprender del Padre sino escuchar al Padre? ¿Qué significa escuchar al Padre, sino escuchar la Palabra del Padre, esto es, a mí (Jesucristo)?»<sup>23</sup>. Escuchar a Cristo es creer

<sup>20</sup> *Io. eu. tr.* 25,13: «*Deus dat panem. Sed quem panem? forte manna? non, sed panem quem significavit manna, ipsum scilicet dominum Iesum.*»

<sup>21</sup> *Ib.* 26,5: «*Trahit pater ad filium eos qui propterea credunt in filium, quia eum cogitant patrem habere deum.*»

<sup>22</sup> *Cf. Ib.* 26,8.

<sup>23</sup> *Ib.* 26,9: «*Quid est autem uos trahi a patre, nisi discere a patre? quid est discere a patre, nisi audire a patre? quid est audire a patre, nisi audire uerbum patris, id est me?*».

en Cristo y quien cree en Cristo tiene la vida eterna (cf. Jn 6,47). «Quiso revelar qué es él, porque pudo decir en síntesis: ‘Quien cree en mí me tiene a mí’, pues Cristo es verdadero Dios y la Vida eterna. Quien, pues, cree en mí –afirma– viene a mí; y el que viene a mí me tiene a mí. Ahora bien, ¿qué es tenerme a mí? Tener vida eterna»<sup>24</sup>. «La vida asumió la muerte, la Vida eterna quiso morir, pero con lo tuyo, no con lo suyo; de ti tomó con qué morir por ti»<sup>25</sup>. En el comienzo está la encarnación de la Palabra<sup>26</sup>, que incluye también su muerte, y al final está la vida eterna del hombre. Al hombre le arrastra la vida, por eso le arrastra Cristo y porque a Cristo le revela el Padre es legítimo decir que es el Padre quien arrastra al hombre hacia Cristo. Este revelar a Cristo al hombre es poner ante los ojos del hombre aquello que él más desea.

En efecto, como indicamos, el obispo de Hipona no se queda en la perspectiva objetiva señalada. También entra en la perspectiva subjetiva del hombre destinatario de la relevación y objeto del arrastre. De hecho, no se siente arrastrado hacia Cristo cualquier hombre sino sólo aquel que se deleita en la Verdad, la Felicidad, la Justicia y la Vida eterna<sup>27</sup>. Ahora bien, todo eso es Jesucristo en cuanto Hijo de Dios y Dios. El texto es bien conocido: «Preséntame uno que ame y entenderá lo que digo. Presenta un deseoso, presenta un hambriento; presenta uno, desterrado y sediento en esta soledad, y que suspira por la patria eterna; presenta uno así y sabrá qué digo»<sup>28</sup>. Si los hombres se sienten arrastrados hacia Jesucristo es porque el contenido de la revelación del Padre respecto de él coincide con las aspiraciones de ellos. «En efecto, ¿qué desea el alma más vivamente que la verdad? ¿De qué debe tener ávida la garganta, por qué debe desear que dentro esté sano el paladar con que juzgar la Verdad, sino para comer y beber

---

<sup>24</sup> *Ib.* 26,10: «*Reuelare se uoluit quid esset, nam compendio dicere potuit: qui credit in me, habet me. Ipse enim Christus uerus deus est et uita aeterna. Qui ergo credit in me, inquit, it in me; et qui it in me, habet me. Quid est autem habere me? habere uitam aeternam*».

<sup>25</sup> *Ib.* 26,10: «*Vita aeterna mortem assumpsit, uita aeterna mori uoluit; sed de tuo, non de suo; accepit a te, ubi moreretur pro te*».

<sup>26</sup> La referencia a la encarnación aparece de nuevo poco al comienzo del párrafo 13, a través de la cita juánica: «*Yo soy el pan vivo porque he bajado del cielo (Jn 6,51). Vivo precisamente porque he bajado del cielo*».

<sup>27</sup> *Ib.* 26,4: «*quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur ueritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna uita, quod totum Christus est?*».

<sup>28</sup> *Ib.*: «*Da amantem, et sentit quod dico. da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitiientem, et fontem aeternae patriae suspirantem, da talem, et scit quid dicam. Si autem frigidus loquor, nescit quid loquor*».

la Sabiduría, la Justicia, la Verdad, la Eternidad?»<sup>29</sup>. En la compañía de Cristo, el hombre hambriento y sediento de los valores mencionados se encuentra bien pagado. «Le pago con lo que ama, le pago con lo que espera, verá lo que creyó sin verlo, comerá lo que hambrea, se saciará de eso de que tiene sed»<sup>30</sup>.

Y ahora la pregunta: ¿No es prueba del amor de Dios Padre a los hombres el arrastrar a los hombres a Jesucristo, en quien pueden ver satisfecho su deseo de vida eterna, síntesis de todos los demás? ¿No es prueba de ese mismo amor el haber revelado que Jesucristo es su Hijo, quien, por su condición divina, puede colmar los deseos de eternidad del hombre? ¿No es prueba de ese amor el haberle dado a su Hijo, portador de vida eterna y Vida eterna él mismo? ¿No es prueba de ese amor el darle la posibilidad de comer del Pan de vida bajado del cielo, participando así de ella? Por último, ¿no es prueba de ese amor la encarnación, condición para todo lo anterior? Todo esto puede entenderse muy bien como explicitación de la «piedad» del Padre hacia los hombres. La Eucaristía, en cuanto don de ese Pan de Vida, es la expresión concreta de esa «piedad», de ese amor de Dios Padre por el hombre.

Pero la Eucaristía es prueba, no manifestación de ese amor paterno; es «*sacramentum* de piedad». Es realidad presente –por eso es prueba–, pero oculta, no visible –por eso no se puede hablar de manifestación, sino sólo de *sacramentum*–. A propósito de esa vida eterna, san Agustín distingue bien: no lo que aparece a la vista, sino lo que está oculto<sup>31</sup>.

4. A G. Folliet no se le oculta que el «sacramento de piedad» de la cita agustiniana remite probablemente a 1 Tim 3,16, texto que aparece repetidas veces en las páginas del santo. En el dato ve un argumento más a favor de su interpretación. «En las diversas traducciones de la palabra *pietas*... son las palabras *piedad* y *amor*, y sus correspondientes literales en las distintas lenguas, las que aparecen repetidamente, pero siempre para explicitar el misterio de la encarnación de Cristo en cuanto una “*démarche*”, una manifestación de *veneración*, de *adoración*, de *culto* referido a Dios»<sup>32</sup>. Pero el

<sup>29</sup> Ib. 26,5: «*Quid enim fortius desiderat anima quam ueritatem? Quo auidas fauces habere debet, unde optare ut sanum sit intus palatum uera iudicandi, nisi ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, ueritatem, aeternitatem?*».

<sup>30</sup> Ib. 26,6: «*Reddo illi quod amat, reddo quod sperat; uidebit quod adhuc non uidendo credit; manducabit quod esurit, saturabitur eo quod sitiit. Ubi? In resurrectione mortuorum, quia ego resuscitabo eum in nouissimo die [Io 6,44]*».

<sup>31</sup> Ib. 26,10: «*... non quod patet, sed quod latet*».

<sup>32</sup> «*Une définition...*», p. 530. La cursiva es del autor.

autor se ha limitado a hacer una afirmación, sin entrar en los textos. Es conveniente, pues, acercarse a ellos para examinar hasta qué punto responde a verdad lo afirmado. Se trata de saber si en ellos la encarnación aparece en contexto de dirección ascendente, de veneración y culto del hombre a Dios, o descendente, de amor de Dios al hombre. El autor mismo nos aporta las referencias agustinianas.

Varias de ellas no resuelven nada al respecto<sup>33</sup>. Pero otras nos parecen esclarecedoras. En un pasaje de la obra *La trinidad* san Agustín expone en qué sentido ha de entenderse el envío del Hijo por el Padre y cómo este envío no implica desigualdad entre las dos divinas personas, salvo el hecho de que una es el Padre y otra el Hijo. Cuando pasa a hablar ya en concreto de la encarnación, acontecida en la plenitud de los tiempos, señala que el Hijo de Dios –la Sabiduría divina– no fue enviado a llenar a los ángeles ni a hacerse ángel; tampoco a morar con los hombres o en los hombres, como sucedió, antes de la encarnación, en tiempo de los profetas, sino para que se encarnase, es decir, se hiciese hombre; un sacramento que se revelaría en el futuro, en el que estaría la salvación de los sabios y santos nacidos de mujer antes de su encarnación, y en el cual, una vez hecho realidad y anunciado, está la salvación de todos los que creen, esperan y aman. Y a continuación añade la cita de 1 Tim 3,16<sup>34</sup>. El «sacramento de piedad» aquí mencionado no guarda relación alguna con ningún debido tributo que el hombre pague a Dios, sino sólo con su valor salvífico para los hombres anteriores y posteriores a Cristo.

En *El Génesis a la letra* el «sacramento de piedad» viene a identificarse con el contenido de Ef 3,8-11, texto en que san Pablo afirma que se le ha dado la gracia de anunciar a los gentiles las insondables riquezas de Cristo, y esclarecer cómo se ha dispensado el misterio escondido desde los siglos en Dios<sup>35</sup>. Tampoco en este pasaje la mención del «sacramento de piedad» comporta ninguna relación del hombre con Dios, pero sí una referencia a la salvación que, a través de Jesucristo, Dios aporta a los hombres<sup>36</sup>.

La *carta 157* asocia el «sacramento de piedad» que se manifestó en la carne a la encarnación, esto es, a la venida de Cristo que resplandeció para todos los pueblos que iban a ser llamados<sup>37</sup>. Una vez más, san Agustín omite en el contexto del «sacramento de piedad» la referencia a cualquier acto de culto a Dios del hombre, señalando sólo la llamada de los pueblos, acción de Dios en beneficio del hombre.

<sup>33</sup> Así *Cath. fr.* 24,70; *Ep.* 199,12,50; *S.* 204,1.

<sup>34</sup> *Trin.* 4,20,27.

<sup>35</sup> *Gen Lit.* 5,19,39.

<sup>36</sup> *Ib.* 5,19,38.

<sup>37</sup> *Ep.* 157,4,24.

El *Tratado 72* compara la creación con el «sacramento de piedad» en estos términos: «Vea y juzgue quien pueda si es mayor obra crear justos que hacer justos a los pecadores; porque, si ambas obras requieren igual poder, esta requiere mayor misericordia»<sup>38</sup>. De nuevo, lo que pone de relieve el santo es lo que obra Dios a favor de los hombres, no culto alguno que el hombre tribute a Dios. Y es significativo aquí que el «sacramento de piedad» esté asociado a una «mayor misericordia».

Por último, en la obrita *La fe en lo que no se ve*, el gran «sacramento de piedad» va asociado al gran poder del crucificado para conquistar los pueblos, sólo explicable porque Dios asumió al hombre<sup>39</sup>. Tampoco aquí hay rastro de algo que el hombre ofrezca a Dios en este contexto.

La conclusión que cabe extraer de este recorrido por los textos es esta: en la medida en que el «sacramento de piedad» de la definición agustiniana de la Eucaristía incluye la referencia a la encarnación y a su prolongación, la Iglesia, la «piedad» no cabe entenderla como tributo de veneración y culto que el hombre tribute a Dios, sino como expresión del amor de Dios por el hombre que está en el origen de la encarnación misma. Esa «piedad» más que al culto del hombre, remite a la misericordia divina. Estamos en la misma dirección señalada para el *Tratado 26*.

A la misma conclusión nos lleva el *sermón 229* (= Denis 6), todo él una catequesis eucarística dirigida en la mañana del domingo de Pascua a los neófitos bautizados pocas horas antes en la Vigila Pascual. El predicador abre prácticamente su catequesis con una referencia a la Encarnación. Después de indicar que el pan y el vino que estaban viendo sobre el altar se convierten en el cuerpo y la sangre de la Palabra cuando se les aplica la palabra, continúa: «En efecto, el Señor, *la Palabra que existía en el principio, la Palabra que estaba junto a Dios, y la Palabra que era Dios* (Jn 1,1), debido a su misericordia, que le impidió despreciar lo que había creado a su imagen (cf. Gén 1,26-27), *se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14), como sabéis. Pues la Palabra misma asumió al hombre, es decir, al alma y a la carne del hombre, y se hizo hombre permaneciendo Dios. Por ello, y dado que además sufrió por nosotros, nos confió en este sacramento su cuerpo y sangre, en que nos transformó también a nosotros mismos. En efecto, también nosotros nos hemos convertido en su cuerpo y, por su misericordia, somos lo que recibimos»<sup>40</sup>. De este texto cabe señalar, ante todo, la vinculación entre la encarnación y la Eucaristía; luego el explicar la encarnación

<sup>38</sup> *Io. eu. tr.* 72,3.

<sup>39</sup> *F. inuis.* 7,10.

<sup>40</sup> *S.* 229,1. La autenticidad de este sermón no es aceptada por todos los estudiosos.

y la Eucaristía desde la misericordia divina; por último, se puede percibir un cierto paralelismo con el *Tratado* 26,13: la referencia a la encarnación y la realidad del constituirse de los cristianos en el cuerpo de Cristo.

5. Que san Agustín entiende la Eucaristía como un acto de culto a Dios es algo que no admite discusión. Los textos citados por el autor, sobre todo los tomados de *La ciudad de Dios*<sup>41</sup>, no dejan lugar a la menor duda. También es evidente que en ese contexto el santo recurre al término *sacramentum*. Pero la evidencia desaparece respecto a si el término *sacramentum* utilizado en este contexto hace referencia a la misma realidad que el «*sacramento de piedad*» que nos ocupa. Nosotros lo dudamos. Aceptando, como ya indicamos antes, que la definición trimembre de la Eucaristía es síntesis del desarrollo previo, nos parecen demasiado tenues las referencias explícitas en el *Tratado* 26 a la Eucaristía como sacrificio indicadas por G. Folliet, una de las cuales aparece en un contexto moral<sup>42</sup>.

6. G. Folliet interpreta el «vínculo de caridad» en clave moral. Con referencia a ese tercer miembro de la frase agustiniana, leemos en su artículo: «... la *caritas*, la Eucaristía lazo de amor en el participar de un mismo pan»<sup>43</sup>, y en otro: «... toda la riqueza de la Eucaristía, o sea, su rol sacrificial, su realidad eclesial y su *finalidad caritativa*<sup>44</sup>». Ahora bien, nosotros no vemos que en el texto se hable para nada de las exigencias caritativas de la Eucaristía. Por ello, a nuestro parecer, más que en clave moral, hay que entenderlo en clave teológica, esto es, con referencia a la Persona del Espíritu Santo. Es lo que cabe concluir si –volvemos a decirlo– hay que ver la definición eucarística trimembre como una síntesis del desarrollo anterior y si incluye una implícita referencia trinitaria. De hecho, en las líneas inmediatamente anteriores el predicador ha hablado del Espíritu de Cristo que vivifica al Cuerpo de Cristo<sup>45</sup>, referencia clara a la idea agustiniana del Espíritu Santo como

<sup>41</sup> *Ciu* 10,6 y 10,20.19.

<sup>42</sup> *Io. eu. tr.* 26,11: «... innocentiam ad altare apportate»; 26,12: «Hunc panem significauit manna, hunc panem significauit altare Dei... Percussa est petra de uirga bis; gemina percussio, duo ligna crucis significat». La cursiva es del autor.

<sup>43</sup> «*Une définition...*», p. 520.

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 532. La cursiva es nuestra.

<sup>45</sup> *Io. eu. tr.* 26,13: «*Fiant corpus Christi, si uolunt uiuere de spiritu Christi. De spiritu Christi non uiuit, nisi corpus Christi. Intellegite, fratres mei, quid dixerim... corpus utique meum uiuit de spiritu meo. Vis ergo et tu uiuere de spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum uiuit de spiritu tuo? Meum uiuit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest uiuere corpus Christi, nisi de spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, unus panis, inquit, unum corpus multi sumus [1 Cor 10,17]*».

alma de la Iglesia<sup>46</sup>. El Cuerpo de Cristo no puede vivir si no mantiene la unidad entre cabeza y miembros y de los miembros entre sí. En eso consiste la tarea vivificadora del Espíritu. A esa unidad alude la cita de 1 Cor 10,17, texto fundamental en la doctrina eucarística del santo; unidad que es, sin duda, producto de la caridad, don del Espíritu (cf. Rom 5,5<sup>47</sup>). El «vínculo de caridad», pues, no hace referencia inmediata a ninguna acción caritativa, sino a la obra que el Espíritu Santo realiza en el Cuerpo de Cristo.

7. Los tres miembros de la frase constan de un sustantivo en nominativo (*sacramentum, signum, uinculum*) seguidos de un genitivo de pertenencia o de cualidad (*pietatis, unitatis, caritatis* respectivamente). G. Folliet supone que estos sustantivos que van en genitivo llevan implícito un complemento del nombre que es para los tres el mismo: *ecclesiae: sacramentum pietatis (ecclesiae), signum unitatis (ecclesiae), uinculum unitatis (ecclesiae)*. Nosotros, que también suponemos implícito un complemento del nombre, en línea con lo que venimos exponiendo preferimos asignar a cada uno de ellos su complemento del nombre propio: *sacramentum pietatis (Patris), signum unitatis (Christi=Filii), uinculum caritatis (Spiritus Sancti)*. En los tres casos se trata de genitivos posesivos o de pertenencia. La piedad es del Padre, la unidad es del Hijo y la caridad es del Espíritu Santo.

8. Entonces, ¿descartamos del todo a la Iglesia en la interpretación del texto agustiniano? En absoluto. Es más, hay que suponerla presente en cada uno de los miembros de la frase. Pero no con función de complemento de nombre, sino con otras funciones, distintas en cada caso. Esta es nuestra propuesta: la Eucaristía es *sacramentum pietatis (Patris erga ecclesiam), signum unitatis (Christi ecclesiae)* y *uinculum caritatis (Spiritus sancti in ecclesia)*. La Eucaristía encierra (*sacramentum*) en sí el amor del Padre hacia la Iglesia; la Eucaristía expresa (*signum*) la unión de Cristo con la Iglesia o la unidad entre Cristo y la Iglesia; la Eucaristía es lazo de unidad (*uinculum*) en la Iglesia gracias a la caridad, don del Espíritu santo. Lo dicho lo podemos explicitar un poco más: la Eucaristía encierra todo el amor del Padre a los hombres, manifestado en haberles entregado a su Hijo para que, por él,

<sup>46</sup> Cf. S. 267,4,4; 268,2.

<sup>47</sup> Prescindiendo de que es uno de los pasajes bíblicos más frecuentemente citados por san Agustín, el santo lo ha citado al comienzo del Tratado. “Unde ista caritas homini? Ipsum audiamus: caritas, inquit, dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (Rom 5,5). Daturus ergo Dominus Spiritum Sanctum, dixit se panem qui de coelo descendit, hortans ut credamus in eum” (In. eu. tr. 26,1).

el Pan de vida bajado del cielo (encarnación), puedan conseguir la vida eterna; la Eucaristía expresa la unión como miembros del único Cuerpo de Cristo de todos los fieles que comulgan a su cuerpo y sangre; la Eucaristía es lazo de unidad en la Iglesia porque los fieles, al participar del Cuerpo de Cristo y, en consecuencia, del Espíritu que lo anima, reciben el don que los mantiene unidos, la caridad.

9. Como apéndice puede ser provechoso examinar también la parte del texto que sigue a la célebre terna hasta la conclusión del párrafo. Quizá nos aporte luces complementarias para entenderla, dado que, significativamente, contiene otras tres ternas que cabe presuponer están en correspondencia con la anterior. La primera de ellas es la siguiente: «Quien quiere vivir tiene donde vivir, tiene de qué vivir»<sup>48</sup>. Ahora se trata de averiguar si existe una correspondencia entre los miembros de esta terna y los de la primera. Respecto del segundo y del tercer miembro resulta fácil advertirla: el «tiene donde vivir» parece remitir a la Eucaristía como *signum unitatis*: el fiel hallará su vida allí donde tiene lugar su unión con Cristo, esto es, en su Cuerpo eclesial; el “tiene de qué vivir” parece remitir a la Eucaristía como *vinculum caritatis*: el fiel encontrará en ella la caridad, indicadora de la presencia del Espíritu Santo, de quien procede tanto la caridad (Rom 5,5) como la vida, según ha dicho el predicador poco antes<sup>49</sup>. Si se puede constatar la correspondencia respecto del segundo y tercer miembros, ¿no se dará también respecto del primero: «quien quiere vivir»? No cabe duda de que estas palabras guardan relación con los versículos que el santo está comentando (Jn 6, 51-52). Pero si los versículos afirman que comer del pan que da Cristo otorga la vida eterna (*Si alguien come de este pan, vivirá eternamente; y el pan que yo le daré es mi carne por la vida del mundo*<sup>50</sup>), nada indican de que el posible receptor desee esa vida. Esta realidad, sin embargo, está bien presente en los párrafos que preceden. Citamos tres textos: «Además, si a un poeta fue lícito decir: “Su placer tira de cada cual”<sup>51</sup> –no la necesidad, sino el placer; no la obligación, sino la delectación–, ¿con cuánta más fuerza debemos nosotros decir que hacia Cristo se tira del hombre que se deleita en la verdad, se deleita en la dicha, se deleita en la justi-

<sup>48</sup> *Io. eu. tr.* 6,13: “*qui uult uiuere, habet ubi uiuat, habet unde uiuat*”.

<sup>49</sup> En el mismo párrafo decimotercero, el predicador ha introducido al Espíritu Santo en cuanto alma del Cuerpo de Cristo para explicar que quien coma el cuerpo de Cristo tendrá la vida.

<sup>50</sup> Cf. también *Io. eu. tr.* 26,10 donde se detiene en Cristo como vida, en relación con Jn 6,47: *En verdad, en verdad os digo: quien cree en mí tiene vida eterna.*

<sup>51</sup> VIRGILIUS, *Eglog.* 2.

cia, *se deleita en la vida sempiterna*, todo lo cual es Cristo?»<sup>52</sup>. «En efecto, de qué debe tener ávida la garganta, por qué debe desear que dentro esté sano el paladar con que juzgar la verdad, sino para comer y beber la sabiduría, la justicia, la verdad, *la eternidad?*»<sup>53</sup>. «Por eso, cuando dijo: *Nadie viene a mí si el Padre que me envió no tira de él, ¿qué añadió? Y yo lo resucitaré en el último día* (Jn 6,44). Le pago con lo que ama, le pago con lo que espera; verá lo que creyó sin verlo, comerá lo que hambrea, se saciará de eso de lo que tiene sed. ¿Cuándo? En la resurrección de los muertos, porque *yo lo resucitaré en el último día*»<sup>54</sup>. No es fácil, es cierto, ver una correspondencia entre «sacramento de piedad» y «quien quiere vivir». Pero una coincidencia sí se puede constatar: tanto un sintagma como el otro encuentran explicación en los primeros párrafos del *Tratado*. Yendo un poco más lejos, se podría sostener que uno y otro se refieren a lo mismo, pero desde perspectivas diferentes: El «quien desea vivir» se pone en la perspectiva del hombre, indicando lo que desea, mientras que «sacramento de piedad» se pone en la perspectiva de Dios, mostrando su amor manifestado en haberle dado la posibilidad de satisfacer su deseo.

10. El texto agustiniano continúa en estos términos: «Acérquese, crea, incorpórese para ser vivificado»<sup>55</sup>. Tenemos aquí la segunda terna; en efecto, la frase tiene una estructura trimembre en su forma literaria y en su contenido doctrinal, pero sin que coincidan ambos aspectos. A nivel literario, salta a la vista la terna constituida por los tres imperativos: acérquese, crea, incorpórese. A nivel de contenido en cambio, parece más adecuado establecer otra división: acercarse (= creer), incorporarse, ser vivificado. Centrando nuestra atención en esta última, formulamos la misma pregunta de antes, esto es, si existe correspondencia entre los miembros de esta terna y los de la primera. De nuevo nos resulta fácil advertirla para el segundo y el tercero. De hecho, el «incorpórese» se compadece bien con el *signum uni-*

<sup>52</sup> *Io. eu. tr. 26,4*: «porro si poetae dicere licuit: trahit sua quemque uoluptas, non necessitas, sed uoluptas; non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur ueritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna uita, quod totum Christus est?».

<sup>53</sup> *Ib. 26,5*.

<sup>54</sup> *Ib. 26,6*: «Ideo cum dixisset: nemo uenit ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum [Io 6,44], quid subiecit? et ego resuscitabo eum in nouissimo die [Io 6,44]. Reddo illi quod amat, reddo quod sperat; uidebit quod adhuc non uidendo credidit; manducabit quod esurit, saturabitur eo quod sitit. ubi? in resurrectione mortuorum, quia ego resuscitabo eum in nouissimo die [Io 6,44]».

<sup>55</sup> *Ib. 26,13*: «accedat, credat, incorporetur, ut uiuificetur».

*tatis*: el predicador invita al oyente a incorporarse al Cuerpo eclesial, unido a Cristo, su Cabeza, unión expresada en la Eucaristía; a su vez, el «para ser vivificado» se compadece bien con el *uinculum caritatis*: la incorporación al Cuerpo de Cristo acontece mediante la caridad, que, en cuanto don del Espíritu Santo (cf. Rom 5,5), testimonia su presencia vivificadora, como el predicador ha dicho poco antes. Nos queda el primer miembro de la terna, contemplada en su contenido doctrinal; en él integramos los dos primeros imperativos: «acércate» y «cree». ¿Por qué los dos? Porque para san Agustín el acercarse el hombre a Cristo, resultado de que el Padre tire de él, se identifica con la fe en Cristo<sup>56</sup>, tema tratado en los primeros párrafos del *Tratado*. No parece descaminado, pues, admitir una correspondencia entre las dos frases trimembres tomadas en consideración. Las referencias doctrinales básicas serían las mismas en una y en otra, pero con una diferencia en el primer miembro. El «acercarse/creer» reflejaría la perspectiva del hombre, indicando lo que ha de hacer, mientras que «sacramento de piedad» reflejaría la perspectiva de Dios, mostrando su amor en el tirar del hombre para que se acerque a Cristo, esto es, para que crea en él.

11. La última terna –poco perceptible a nivel literario– coincide con la conclusión del párrafo: «No sienta repugnancia de la trabazón de los miembros, no sea un miembro podrido que merezca ser amputado, no sea deforme que deba ruborizarse por ello; sea bello, sea proporcionado, sea sano, adhiérase al cuerpo // viva de Dios para Dios // fatíguese ahora en la tierra, para reinar después en el cielo»<sup>57</sup>. Los miembros de la terna aparecen separados con la doble barra. También aquí percibimos una correspondencia entre ellos y los de la primera terna, constatando que se modifica el orden de sucesión. De hecho, el orden 1,2,3 de la primera aparece en esta última como 2,3,1. El primer miembro de esta última es relativamente largo; por eso traemos aquí sólo sus últimas palabras, que constituyen como el núcleo: «adhiérase al cuerpo». Adherirse es entrar en unidad. En el caso concreto, unidad en Cristo con el Cuerpo de Cristo. Nos hallamos, pues, de nuevo en la misma onda del *signum unitatis* que es la Eucaristía. El segundo miembro de la terna está constituido por estas palabras: «vida de Dios para Dios». Con este «de Dios» san Agustín suele referirse al Espíritu Santo

---

<sup>56</sup> *Ib.* 26 2. 3. «*Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo; nec motu corporis sed uoluntate corporis accedimus*» (*Io. eu. tr.* 26,3).

<sup>57</sup> *Ib.* 26,13: «*non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod rescari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur; sit pulcrum, sit aptum, sit sanum, haereat corpori, uiuat deo de deo; nunc laboret in terra, ut postea regnet in caelo*».

en cuando donante del amor<sup>58</sup>. Por tanto, también aquí nos encontramos en la onda del *uinculum caritatis* que es la Eucaristía. Queda el último miembro de la terna que corresponde a las palabras: «fatíguese ahora en la tierra para reinar después en el cielo». Nuestro interés no está en lo que el predicador ordena hacer –fatigarse en la tierra–, sino en la finalidad por la que ordena hacerlo: «para reinar después en el cielo». Con otras palabras, topamos una vez más con el concepto de vida eterna. ¿Por qué el predicador utiliza este argumento? Porque con anterioridad, como hemos visto, había mostrado ya que poseer la vida eterna es un vivo deseo del hombre. De nuevo, el miembro de esta terna que dice referencia al primero de la terna inicial manifiesta cuál es el deseo último del hombre. Y justamente por ser el deseo último, el objetivo al que todo ha de ir encaminado, cierra el párrafo y pone fin al comentario de la primera parte del texto juánico comentado en el *Tratado 26* (Jn 6, 41-51).

12. Presentamos ahora en visión sintética y esquemática las cuatro ternas, para luego sacar las conclusiones:

	1 <sup>er</sup> miembro	2 <sup>o</sup> miembro	3 <sup>er</sup> miembro
Terna a):	<i>Sacramento de piedad</i>	<i>Signo de unidad</i>	<i>Vínculo de caridad</i>
Terna b):	Quien desee vivir	Tiene donde vivir	Tiene de qué vivir
Terna c):	Acérquese/crea	Incorpórese	Ser vivificado
Terna d):	Para reinar en el cielo	Adhiérase al Cuerpo	Viva de Dios

Conclusiones que pueden extraerse:

1. La terna b) deja claro que el concepto de vida es común a los tres miembros; es la vida lo que está en juego en todos ellos. Por supuesto, se trata de la vida eterna, que es la que va ligada al comer el pan eucarístico.

2. Resulta claro que el segundo miembro gira en todas las ternas en torno a la idea de unidad: la vida va vinculada a la unidad como lugar “en dónde” –terna b)–. Las ternas c) y d) especifican de qué unidad se trata: de la unidad en un Cuerpo (incorporarse, adherirse al Cuerpo) que obviamente es el Cuerpo de Cristo, y aclaran el impreciso «donde» de la terna b). La referencia a Cristo (=Hijo) es obvia.

---

<sup>58</sup> S. 34,2,3: «*Certe quia dixi, Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (Rom 5,5); ideo consequens est ut quia Spiritus sanctus Deus est, nec diligere possumus Deum, nisi per Spiritum Sanctum, amemus Deum de Deo. Hinc est ergo consequens*». Cf. *Ep. Io. tr. 7,4ss.*

3. Resulta igualmente claro que el concepto de vida es predominante en el tercer miembro: ternas b), c) y d). Pero aquí la vida está relacionada con la caridad, aunque como lugar “de dónde”, como origen (terna b). Las ternas nos presentan dos «de dónde»: la caridad, en la terna a), y el Espíritu Santo, en la terna d). Esta terna, en efecto, especifica que se trata de la vida «de Dios», donde el «de» más que pertenencia indica origen, y con «Dios» se indica en concreto al Espíritu Santo. Aunque parezca que a la vida se le asigna un doble origen, en realidad el origen es único: el Espíritu Santo, del que es don la Caridad. La referencia al Espíritu Santo está clara.

4. Respecto del primer miembro ya no existe tanta claridad. También en él es importante la idea de la vida. Pero no la contempla ni en su lugar, ni en su origen, sino en el sujeto que la desea poseer –terna b)–. Si se quiere mantener el paralelismo con los otros miembros de la terna, cabe preguntar qué relación tiene la «piedad» de la terna a) con lo que encontramos en las ternas b), c) y d). ¿Quiénes son el sujeto y el objeto de esa «piedad»? ¿Hay que pensar en la piedad del hombre para con Dios, o en la piedad de Dios para con el hombre? La respuesta a la pregunta nos la aporta la terna c). La primera de las opciones indicadas puede advertir la piedad del hombre en el hecho de acercarse a Cristo, creyendo en él. Pero no nos parece acertado. En el texto agustiniano el acercarse a Cristo, aunque no deja de ser obra del hombre, es ante todo obra de Dios. Si el hombre se acerca a Cristo y cree en él es porque el Padre ha tirado de él. Leyendo el texto de san Juan y el comentario agustiniano quien aparece lleno de piedad, esto es, de amor, no es el hombre sino Dios. *Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae; y yo lo resucitaré en el último día* (Jn 6,44): he aquí la manifestación de la piedad de Dios: él tira del hombre hacia Cristo que, en cuanto pan de vida eterna, sacia el deseo del hombre de verdad, justicia y, sobre todo, de eternidad (terna d): Esta interpretación muestra también que se trata de la «piedad» de Dios Padre. Ni el texto comentado ni el comentario del texto dejan otra salida razonable: una vez que en el segundo miembro de las ternas la referencia a Cristo, el Hijo de Dios, es innegable, como innegable es la referencia al Espíritu Santo en el tercer miembro, la lógica pide la referencia a Dios Padre en el primero.

PÍO DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
Valladolid

## Caught In-Between -re-visiting religious syncretism

*The seed which is the word of God grows out of good soil watered by the divine dew, it absorbs moisture, transforms it, and makes it part of itself, so that eventually it bears much fruit.*

– Ad Gentes, n. 22.

Carl Starkloff, a renowned missiologist, argues in a recent book that it is time to "«retrieve» the ancient meaning of syncretism". Freed from long-standing prejudices, he observes that syncretism can be appreciated at its face value: it expresses the mixture of "human desire for unity and synthesis". Further, the rehabilitation of the syncretic process is helpful and necessary in order to appreciate and evaluate Christianity "as a faith to be shared by all cultures"<sup>1</sup>. Despite all the sympathy one may rightfully expect for this perspective, it cannot go unnoticed that Starkloff's position is completely at odds with the view of another missiologist who almost four decades ago wrote that syncretism must be confronted without delay. For "there is real danger that we may find ourselves before long exceedingly rich in religion and exceedingly poor in real Christianity"<sup>2</sup>. How can one reconcile these views? Or are they reconcilable at all? What do we mean by 'syncretism'? Does it make any sense to talk of syncretism in a multicultural and plurireligious society? Has not the concept of syncretism become antiquated especially since the introduction of inculturation, contextualisation, etc.?

This essay addresses some of these issues, and in doing so, attempts to shed light on the problematic involved in living Christianity with and among

---

1. Carl STARKLOFF, *A Theology of the In-Between* (Milwaukee: Marquette University Press, 2002), outer cover page. For an account of Starkloff's main thesis, see my review in: *Mission XI* (2004) pp. 396-403.

2. William Adolph VISSERT HOOFT, *No Other Name. The Choice between Syncretism and Christian Universalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 9. For a timely reaction, see: Gustave THILS, *Synchrétisme ou catholicité?* (Louvain: Casterman, 1967).

the various religions and cultures. Do syncretic processes have the potential to make Christianity a religion shared differently by all cultures? If so, what is the logic by which the syncretic processes evolve and ripen? How can the genius of *'bricolage'* be expressed in theological terms? (III) In order to come up with some reliable orientation we may usefully review an instance from the history of mission, especially during the second upsurge in the sixteenth century. Although the world has since then changed, and Christianity has become more a reality of the 'colonized', the unsought African encounter with the 'West' offers clues to the workings of syncretism (II). But any talk of syncretism presupposes a clear understanding of the term and the concept behind it. Despite the risk of subscribing to a contested conceptual framework, we shall begin with a brief account of the meaning, usage and implications of syncretism in religious thought hitherto (I).

### **I. Syncretism: meaning, usage and implication**

One of the main difficulties in talking about syncretism consists in the lack of a precise description or definition. Recent research has attempted to solve the problem by concentrating on the etymological, historical and practical sense attributed to the term. Etymologically, syncretism derives from συγκρητίζειν<sup>3</sup> a term and concept employed by Plutarch de Chaeronea (c.50-c.125 AD) in connection with the sociability and compromise typical of the Cretans. Syncretism denotes two traits commonly attributed to the *kretoi*: the friendliness or enmity shown correspondingly towards the friends or enemies of one's friends, and the solidarity exercised against a common enemy despite internal frictions or rebellion<sup>4</sup>. It hence refers to a specific kind of action: opportunistic, mutually profitable, reasonable as well as enabling solidarity in the group. Despite this positive connotation the concept has not become current until the 16<sup>th</sup> century when Desiderius Erasmus (1469-1536) introduced it to promote political unity and intellectual concord disregarding the confessional differences. Syncretism meant for him a consensus amidst the contested issues (*"in dimicatione consen-*

---

3. Sugkrétismos was probably based on sugkrétos (Ionian form of sugkratos, "mixed together").

4. See, Charles STEWART & Rosalind SHAW (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of religious syncretism* (London/New York: Routledge, 1994) p. 3 ff; "Synkretismus", *Theologische Realenzyklopädia*, vol. 32, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001) pp. 527-559.

*sum*"), for it could very well be the case that the differences were caused by and consisted in divergent perspectives, whereas agreement possibly existed in "*re ipsa*"<sup>5</sup>. Precisely this understanding manifests the two notions, namely purity and ambiguity, on account of which syncretism has been denounced and consequently has become unacceptable both for the theologian and the anthropologist alike. For any consensus reached among differing opinions may amount to a false compromise, especially if it does not illumine the *re ipsa*. Further, syncretistic solutions being ambiguous lack certainty, hence are untenable. Both these concerns were evident not only in Philipp Melancthon's (1497-1560) view on syncretism<sup>6</sup>, but also in the general use of the term since the 'syncretistic controversies' began exploring the sufficient reason for Church unity. Syncretism has become by now a negative concept to signify "an entirely unprincipled jumbling together of religions"<sup>7</sup> and this pejorative sense continued to extend to all realms of learning since the 1640s.

Initially, thus, syncretism stood for a viable political and reasonable strategy of action which if pursued further would not only resolve conflicts but also eventually bring forth the truth invested in the *re ipsa*. Since the 17<sup>th</sup> century however syncretism was seen as a conceptual framework to be avoided due to the libertarianism and incompatible fusion of religions it understood to foment. Besides referring to the admixture of religions, the concept was used in connection with philosophical-theological syncretism<sup>8</sup>, meaning the incompatible mixture of Cartesian-Aristotelian, Thomist-Scotist systems of thought, for example. With the inception of comparative historical studies on religion in the latter half of the 19<sup>th</sup> century, syncretism was attributed to the pre-Christian Graeco-Roman religions. Scholars even regarded syncretism as "an assimilative weapon" employed by the rulers to appropriate foreign cults and thus conquer the peoples totally. Further, syncretism "became an 'othering' term applied to historically distant as well as geographically distant societies, in line with Tylorean evolutionist thinking"<sup>9</sup>.

---

5. See, Percy Stafford ALLEN et al. (eds.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, 12 vol., Oxford, vol. III 1913, pp. 332 & 539. Quoted in: "Synkretismus", p. 544.

6. On the issue of consensus debated by Erasmus and Melancthon, see: Michael BECHT, *Pium consensus tueri: studien zum Begriff consensus im werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melancthon und Johannes Calvin* (Münster: Aschendorff, 2000). The consensus ecclesiae advocated by Erasmus might have lacked the fundamento evangelii required by Melancthon, see esp. pp. 345-360.

7. Ch. STEWART & R. SHAW (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism*, p. 4.

8. See, "Synkretismus", pp. 545 ff.

9. Ch. STEWART & R. SHAW (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism*, pp. 4-5.

That the negative conception persisted also in the contemporary missiological literature can be exemplified by the infamous "Rites Controversy" in connection with Matteo Ricci's (1552-1610) and Roberto de Nobili's (1577-1656) missionary activities respectively in China and in India. In both cases the introduction of indigenous religious concepts and practices into Christianity has been viewed as perverting the faith, fomenting idolatry, betraying the spirit of the gospel, denouncing the unicity of God, etc.<sup>10</sup>. Similar arguments were advanced against Bartolomé de Las Casas' (1474-1566) defence of the religion of the 'indios.' Giving in to the pre-Colombian religiosity would amount to sanctioning child sacrifices, carnivorous rites and idolatry<sup>11</sup>. The Christian religion –*vera religione*– cannot afford to be contaminated by naturistic religious conceptions or practices<sup>12</sup>.

However, there were persistent voices defending syncretism as a common feature of religions. Worth mention is the position adopted by Adolf von Harnack (1851-1930) with regard to Early Christianity, which Gerardus van der Leeuw (1890-1950) applied to all religions. In his *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), Harnack affirms that Early Christianity had two powers to compete against, namely paganism and syncretism. The latter is understood as the last phase of Hellenism which Christianity had to confront. During this syncretistic period,

all existing materials were fused together, elements that lay far apart were solidified into a unity, and all previous constructions were shattered, while the surface of the movement was covered by broken fragments thrown out in a broad moraine, in which the debris of all earlier strata were to be found. This is the meaning of "syncretism". Viewed from a distance, it looks like a unity, though the unity seems heterogeneous. The forces which have shaped it do

---

10. See especially, George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985); Fidel VILLARROEL, "The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint," *Philippiniana Sacra* 18/82 (1993), 5-61, esp. 18ff; J. S. CUMMINS, *A Question of Rites* (Aldershot, England: Scolar Press, 2003), pp. 69-90; Andrew ROSS, *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994), pp. 178-199; David E. MUNGELLO, (ed.). *The Chinese rites controversy: its history and meaning* (Nettetal: Steyler, 1994).

11. See Lewis HANKE, *All Mankind Is One: a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians* (Dekalb, Ill.: Northern Illinois University Press 1974), esp. pp. 86ff.

12. On syncretism and the African reception of Christianity, see: Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianity without Fetishes [Christianisme sans fétiche]* (Maryknoll: N. Y.: Orbis Books, 1984), pp. 70-72.

not meet the eye. What one really sees is the ancient element in its composition; the new lies buried under all that catches the eye upon the surface<sup>13</sup>.

Christianity had to settle with this "syncretism" or final form of Hellenism. ... Further, as soon as Christianity itself began to be reflective, it took an interest in this "syncretism," borrowing ideas from it, and using them, in fact, to promote its own development. Christianity was not originally syncretistic itself, for Jesus Christ did not belong to this circle of ideas, and it was his disciples who were responsible for the primitive shaping of Christianity. But whenever Christianity came to formulate ideas of God, Jesus, sin, redemption, and life, it drew upon the materials acquired in the general process of religious evolution, availing itself of all the forms which these had taken.

Christian preaching thus found itself confronted with the old polytheism at its height in the imperial cultus, and with this syncretism which represented the final stage of Hellenism. ... From its opposition to polytheism it drew that power of antithesis and exclusiveness which is a force at once needed and intensified by any independent religion. In syncretism, again, i.e., in all that as a rule deserved the title of "religion" in contemporary life, it possessed unconsciously a secret ally. All it had to do with syncretism was to cleanse and simplify –and complicate– it<sup>14</sup>.

For Harnack, "Christianity ... showed itself to be syncretistic. But it revealed to the world a special kind of syncretism, namely, the syncretism of a universal religion. Every force, every relationship in its environment, was mastered by it and made to serve its own ends ...". Further: "After the middle of the third century A. D., Christianity falls [sic!] to be considered as syncretistic religion in the fullest sense; as such it faced the two other syncretistic products of the age, Manichaeism and the Neo-platonic religion which was bound up with the sun-cult. Henceforward, Christianity may be just as truly called a Hellenic religion ..."<sup>15</sup>. In line with this argument Harnack would speak of the 'Hellenization of Christianity', a concept contemporary scholarship finds problematic. For, if one understands syncretism in the way portrayed by Harnack, it is identical to what is conceived under accommodation, inculturation, indigenisation, contextualisation, etc. in all of which the main concern resides in adoption, insertion and integra-

---

13. Adolf von HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* [Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten], (New York: Harper, 1962), pp. 30-31.

14. A. von HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity*, pp. 34-35.

15. A. von HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity*, pp. 312. 313-14.

tion of elements from the milieu in which a new religion takes root<sup>16</sup>. Further one has to note that Early Christianity was interested in preserving its newness despite its admitted continuity with Jewish-Hellenic-Roman religiosity<sup>17</sup>. Rejection of syncretism and the preservation of Christian novelty become central issues in connection with Christological and soteriological motifs which underlie the earliest stages of Christian dogmatic formulation. It is hence crucial to define what one means by syncretism.

According to Vissert't Hooft, syncretistic endeavours, such as 'translation' and 'absorption' are common to all religious diffusion and hence should not be reckoned as *the* syncretism one is called to reject:

Some speak of syncretism whenever a particular religion makes any use of concepts which have their origin in the life of another religion. But in that case we would have to conclude that every religion which steps out of its original environment is syncretistic, because it is quite impossible to enter into communication with people who live in another environment without using expressions and concepts which are in some way related to and embedded in the religious world in which the people concerned are living. Translation is *not syncretism*, if it is done with the desire to pass on the original message as clearly as possible and without greater modification of its original content than is inevitable in any process of translation.

Others speak of syncretism when a particular religion goes further than translation and takes into its own life ideas or practices which have their origin in another religious world. But this is also a too general use of the word. For every world-religion has done so. The great question is whether the 'foreign' elements become a part of the original structure or whether that structure is essentially modified by them. Absorption ... is not syncretism when it is undertaken with a sense of clear discrimination ...

The word syncretism should be reserved for another type of religious attitude ... This is the view which holds that there is no unique revelation in history, that there are many different ways to reach the divine reality, that all formulations of religious truth or experience are by their very nature inadequate expressions of that truth and that it is necessary to harmonize as much as possible all religious ideas and experiences so as to create one universal religion for mankind<sup>18</sup>.

---

16. See for example, Hans-Josef KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity [Die religiöse Umwelt des Urchristentums]* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), pp. 151-2.

17 See for example, Gerd THEISSEN, *The religion of the earliest churches: creating a symbolic world [Theorie der urchristlichen Religion]*, (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), passim.

18. W. A. VISSER'T HOOFT, *No other name*, pp. 10-11.

Hence, *the* syncretism is "essentially a revolt against the uniqueness of revelation in history. ... the syncretisms conceive of religion as a system of insights and concepts rather than as a dialogical relation between a personal God and his creature..."<sup>19</sup>. However useful this distinction is (to which we shall return below), it reduces syncretism to the concept of religion – "Unglaube" – employed by Karl Barth<sup>20</sup>, namely the down right negation of revelation and hence rebellion against God. And by sticking to the Barthian understanding of religion, Visser't Hooft runs the risk of presenting Christianity *exclusively* from God's perspective, eventually banning it from the array of world religions.

Is there a way of talking about syncretism as a concept applicable to all the religions and still useful as a scientific tool in analysing the world of religions? In order to do so, it is necessary to identify and avoid the drawbacks in the conception of syncretism hitherto used by scholars in anthropology, theology, religious sciences, etc. André Mary's observations clarify the point:

L'usage spécifique du terme de «synchrétismes» consacré par les typologies des mouvements religieux modernes des années soixante, s'est toujours heurté à des contradictions manifestes qui font douter de sa pertinence en tant que catégorie analytique. D'abord le poids de l'héritage diffusionniste qui conduit à analyser une culture particulière comme un simple agencement ou dosage d'éléments empruntés à des cultures-mères, tend à priver le concept de synchrétisme de toute limite logique. On l'a dit: quel est le culte qui pourrait ne pas être qualifié, du point de vue de l'hétérogénéité et même de l'incompatibilité de ses sources, surtout dans ses débuts, de synchrétique? Lorsque l'enjeu porte sur la question du degré d'hétérogénéité des éléments, au point qu'on s'autorise à parler de synchrétisme modéré ou de synchrétisme plus ou moins riche, comme on le fait souvent, on s'aperçoit que le plus ou le moins dans cette affaire se mesure toujours à l'aune d'une culture de référence, ce qui encourage des jugements radicalement opposés. Pour les missionnaires, un culte est d'autant plus synchrétique qu'il reprend des éléments des religions

---

19. W. A. VISSER'T HOOFT, *No other name*, p. 48.

20. Karl BARTH, "The Revelation of God as the Abolition of Religion", in: *Church Dogmatics [Kirchliche Dogmatik]*. Vol. I, 2 § 17 (Edinburgh: T & T Clark, 1963) pp. 280-361. For a critical appraisal see, Paul F. KNITTER, "Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions", *Neue Zeitschrift für Theologie* 13 (1971) 99-121. Certainly, Visser't Hooft's understanding of syncretism is nuanced, hence cannot be identified with Barth's total rejection of phenomenology. However, on various points they concord. For an elaborate criticism of Visser't Hooft's 'reduction' of Christian universality, revelation, salvation, etc., see: Gustave THILS, *Synchrétisme ou catholicité?*, pp. 19-20, 37-65 and passim.

africaines; pour les anthropologues soucieux de l'intégrité des cultures qu'ils étudient, le syncrétisme se mesure à l'importance des éléments empruntés au christianisme ou à l'islam. D'où l'idée que l'impression d'hybridité ou d'incongruité qui est associée aux syncrétismes n'est peut-être après tout que le produit d'un regard extérieur, un effet de posture semblable à celui qui conduit les missionnaires à percevoir les pratiques dites syncrétiques comme une contamination du christianisme par les paganismes. La catégorie de syncrétisme ne serait qu'un artefact issu d'un point de vue externe sur ces réalités<sup>21</sup>.

But how do we come up with a concept of syncretism intrinsic to the phenomenon itself? Two possible strategies can be mentioned: a system-theoretical approach and a methodology concentrating on the syncretic processes rather than on the resultant syncretisms.

According to the former, religion is a system which fulfils a function<sup>22</sup>. It is made up of individual functional elements (e.g. dogmas) each of which is made up of other elements (e.g. linguistic expressions of the dogmas). The function of religion as a whole consists in resolving the problems encountered by persons who believe in and live by the system. The successful realization of this function depends inevitably on the resolution of conflicts proceeding from the interior or from the exterior of the system. Exterior conflicts arise when a system collides with another resulting in mutual systemic debilitation. From this perspective, syncretism can be described as a reaction to situations which might produce insecurity in, and consequent weakening of, the system. Reactionary measures against such system-debilitating situations may involve elimination of conflictual elements and eventual annihilation of frontiers. In other words, discriminatory differentiation causing direct or collateral systemic collisions is terminated in order to safeguard the continuity of the systems in a given environment. Syncretism thus amounts to a key strategy in systemic conflict resolution.

The term 'syncretism' refers in this context to the dynamic process originating in and working on the systemic levels to safeguard the survival of the system against external intrusion. It is generally known as *systematization*, a term borrowed from the Weberian sociology. Systematization can be of various kinds: *progressive*, if a religion, for example, engages in success-

---

21. André MARY, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)* (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999), p. 10.

22. See, for example, Ulrich BERNER, "Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung", in: Gernot WIESSNER (ed.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1978), pp. 11-26. Berner's explanation of religion as system refers back to Niklas Luhmann.

ful proselytization exploiting the weak-points of the other; *stabilizing*, if intended to revitalize its own elements in the event of an external threat. However, there are conflicting situations arising within the system itself which equally can lead it to self-destruction. Measures taken against such situations also are reckoned as syncretism in as much as they involve harmonization of system-interior conflictive elements. Since these measures implicate more the individual components of the social system, namely the believers, the Weberian term *rationalization* is applied to this process. Unlike systematization, rationalization targets system-intrinsic conflicts and consequent alterations. Alike in the case of systematization, these can be of various kinds: tending towards *perfection or stabilization* of the system. The former is the case when a religion, for example, returns to its roots in order to effect a renaissance; re-definition of the goals with all possible consequent ripple effects may produce a welcome syncretism. Rationalization, in the latter case, hinders possible divisions, internal strife, for example, on dogmatic, ritual, and organizational levels. And this allows (and even forces) syncretistic solutions to emerge<sup>23</sup>.

Although the system-theoretical explanation of syncretism may be extended to further layers of meaning, the brief sketch given above suffices for our present purpose, for it already demonstrates the complexity of the phenomenon as well as the inevitability of its explanation from within. Placing emphasis on symbiosis, Carsten Colpe<sup>24</sup> has discussed the various levels of syncretism resulting from the interaction between primary and secondary religions. The analysis designates syncretism as a transitional phase causing transformation, disintegration or absorption of the religions involved. Supportive of Colpe's position is the definition offered by Michael Pye: "syncretism [is] the temporary ambiguous coexistence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern"<sup>25</sup>. However, the systemic interpretation of religious syncretism, argues Theo Sundermeier<sup>26</sup>, fails to comprehend the phenomenon from wit-

---

23. See, U. BERNER, "Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung", pp. 14ff.

24. "Syncretism", in: Mircea ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14 (New York: Simon & Schuster Macmillan, [1987] 1995), pp. 218-227.

25. "Syncretism and Ambiguity", *Numen* 18 (1971), p. 93.

26. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999), pp. 162-179. Sundermeier argues that despite all attempts by religious sciences to employ 'syncretism' as a scientific and non-biased term, it has not become successful. For the term is attributed 'from outside' to a religion, and as such implies a normative content which makes it 'useful' for theology. Further, the theory has at least three major drawbacks: the system theory employed in religious sciences (a) falsely describes reli-

hin and hence a new approach becomes necessary. Syncretism needs to be explained in its two basic, namely *symbiotic* and *synthetic* forms.

Following G. Mensching, Sundermeier distinguishes two basic forms of syncretism, namely symbiotic and synthetic. Symbiotic syncretism denotes the process in which primary religions are overcome and subdued by secondary world religions thanks to socio-religious differentiation and superimposition<sup>27</sup>. Instead of a simple evolution from the primary to the secondary religion, in which the former is cancelled out, the encounter between religions sets off an integrative dynamic. The primary religion provides the connecting links and the background or context against which the secondary is interpreted and received. Integration of the indigenous or primary religiosity is essential to render the secondary religion popular. To the extent the secondary religion succeeds in integrating the primary, it becomes the 'local' religion. In other words, the transformation from 'world religion' to 'folk religion' necessarily implies syncretism. Irrespective of the way the encounter between religions has been initiated and the superimposition has started, the syncretism involved is characterized by ambiguity. Further, the integration of the primary in the secondary is often unconscious, occurs at varied intensity and produces ambivalent results, leading to a total destruction of the primary or to a radical transformation of the secondary religion<sup>28</sup>.

On the other hand, synthetic syncretism is typical of urban, well differentiated societies whether of antiquity or of modernity. Despite the fact that motifs may differ according to specific societies and periods of history, synthetic syncretism is often linked with political and commercial interests. Its characteristic is the conscious selection of religious traits; and the artificial creation of synthetic religion serves individual self-realization. Syncretisms of this kind may be justly classified as 'bricolage'. Although this may present a transitory nature, it is, like symbiotic syncretism, prone to last long. Both the Baha'i religion rooted in Islam and the Hindu Babaism attributed to Sathya Say Baba, along with the so-called new religious movements belong to this category. Unlike the transitory syncretistic phase typi-

---

gion as a closed system; (b) it assigns to religion rigid identities whose criteria and authenticity require further verification; and (c) the differentiation between systemic and element levels disappears in eventual analysis. See, *ibid*, pp. 163-4.

27. "Er [Der symbiotische Synkretismus] beschreibt jenen Prozeß, in dem die primären Religionen durch die ausdifferenzierten, überlegenen Gesellschaften und Religionen, den sekundären Weltreligionen, überlagert und beherrscht werden". Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion?*, p. 165.

28. See, Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion?*, p. 166 ff.

cal of the formative period of any religious encounter which allows for the origin and development of a canon and hence facilitates the religious identity, synthetic syncretism foregoes the formative phase by already establishing a random selection of doctrines, rituals and norms from various religions. Perhaps herein fits the definition of syncretism provided by Visser't Hooft<sup>29</sup>.

However, both kinds of syncretisms refer to the praxis resulting from the encounter between religions. Both are subversive; both search for religious identity and self-expression. We shall hence discuss them in reference to a concrete milieu of encounter and consequent praxis. In the following discussion, our concern will be mainly with the symbiotic syncretism.

## **II. The Kongolese Antonian movement - a case-study in syncretism**

The Kongolese Antonian movement inspired by Dona Beatriz Kimpa Vita (1684-1706) is one of the first religious-prophetic-political challenges which the nascent African Church had to face during the second missionary upsurge<sup>30</sup>. Although the Capuchin missionary efforts succeeded in quashing its 'menacing threat' over the evangelization of the Kongo, the death punishment meted out to Dona Beatriz did not at all address or solve the issue it brought to light, namely the identity of Kongolese Christianity. Revisiting the events leading to the burning of Dona Beatriz and the subsequent missionary practices, we shall discover the syncretistic trends inherent in all these, and how they later shaped (and still do) young Christian communities.

### *II. 1 the first Christian encounter with the Kongo*

Despite the scarcity of reliable documents pertaining especially to the proponents of the movement, we do have enough material to comprehend

---

29. See above, p. 5.

30. Set in the so-called "age of discovery", the Antonian movement is a reaction against the complex missionary-commercial-political European endeavour. This study is limited to the religious aspect without however ignoring the colonial concerns. For an analysis of the movement as a cultural confrontation, see: Sigbert AXELSON, *Culture Confrontation in the Lower Congo: From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State, with special reference to the Swedish missionaries in the 1880's and 1890's* –Studia missionalia upsaliensia, 14– (Falköping: Gummessons, 1970), esp. pp. 37-153.

the origin, motifs, development and end of the so-called Antonian movement<sup>31</sup>. Indeed, the heyday of the movement was brief (1704-06), but its significance shall be understood only in the context of the Portuguese missionary endeavours in the kingdom of the Kongo since 1485 when Diogo Cão during his second voyage to the African continent in search of Prester John accidentally came in contact with the Kongolese<sup>32</sup>. The ensuing baptism of the king, Mani Kongo, Nzinga Nkuwu (baptized João I) together with his six principal nobles at the capital, Mbanza Kongo, on 3<sup>rd</sup> May 1491 has according to the conception of the times (*cuius regio, eius religio*) established Christianity as the religion of the kingdom. All historical accounts known to us since then indicate that despite the warm initial reception, the new religion did not succeed in capturing the hearts and minds of the common folk, and the king himself apostatized after two or three years, "en raison surtout de l'incompatibilité radicale entre la polygamie africaine, fondement essentiel de l'économie agricole des Congolais, et la morale chrétienne"<sup>33</sup>. However, the king's elder son, Mbemba Nzinga –Afonso I–, baptized a month later<sup>34</sup> together with his mother remained faithful to Christianity.

Irrespective of the fact that the agricultural economy played an important role in the Kongolese political system and irrespective also of military might, the key to political power resided in the hands of the religious leader. This tradition goes back to the unification of Kongo under the legendary hero Lukeni<sup>35</sup>, the mythical ancestor of Nzinga Nkuwu. While con-

---

31. There exists a vast documentation on early Christian mission in Kongo, but almost nothing is extant from among the writings (if there were any) of the adherents of the movement. Our actual sources of information are the missionaries themselves who fought against the movement, and hence have given not always an independent picture of the contested issues and situations. See: Teobaldo FILESI & Isidoro de VILLAPADIerna, *La "missio antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*. (Roma: Istituto Storico Cappucini, 1978), p. 63. For a list of documents and bibliography, see: W.G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris-La Haye: Mouton, 1968), pp. 239-264.

32. For a brief discussion of the Portuguese mission in Kongo, see: Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950* (Oxford: Clarendon Press, 1994) pp. 46-129, esp. 76 ff.; John BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa* (Nairobi: Paulines, 1994), chapter 4.

33. W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 96.

34. So A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, p. 76; but, J. Baur, p. 57, states that Afonso was baptized together with the king.

35. For the foundation myth as reported by the missionaries, see: Louis JADIN, "Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la "saint Antoine" congolaise (1694-1718)", *Bulletin de l'institut historique belge de Rome* 33 (1961) pp. 468-69; also: W.G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Congo*, pp. 17 ff.

quering and subjugating the Ambundu<sup>36</sup> the indigenous population south of the Kongo River, the Bakongo succeeded in establishing a centralized state, unifying the various small kingdoms under Lukeni. Six regions, namely Mpemba (where the capital was), Soyo, Mbamba, Nsundi, Mpangu and Mbata constituted the nucleus of his kingdom. According to tradition Lukeni and his men married women of the local potentates among whom the "chef de terre", *faiseur de pluie et garant de la fécondité agricole* enjoyed the esteem as "le premier des ngangas (sorciers) célèbres<sup>37</sup>". This personage, Mani Kabunga, represented and safeguarded the religiosity of the 'conquered' Ambundu despite intermarriage with the Bakongo and the consequent formation of the Mwissikongo, the ruling class. Probably the role continued to exist and was eventually identified with that of Mani Vunda<sup>38</sup>, one of the three principal electors of the Kongolese king (- an issue we shall take up below).

If this understanding is correct, one has to admit the existence of some tension within the Kongolese society when Christianity was introduced. Would it not then be possible that the ruling class utilized the new religion to dominate over the indigenous? Although one may agree with Randles that we may never know the answer, it seems plausible from the action of the king who restricted baptism to the selected few, for "chose si sainte et si bonne ne pouvait être donnée à aucun vilain<sup>39</sup>". If baptism was turned to an 'object of desire', we may not know; but its significance was surely misunderstood<sup>40</sup>. Pertinent to our discussion is also yet another issue: if the arri-

---

36. Beyond this mythical rendering, Augustin AWAK'AYOM (*Histoire de l'évolution de la société Mbuun de l'Entre-Kwilu-Lubwe du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> s.*, Paris, 1975) has reconstructed the history of Ambun (Ambundu) which shows their cultural affinity with neighbouring populations such as Bayansi, Badinga, Bamputu, etc. See, Baudouin Mubesala LANZA, *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine: Cas des Ambun de la république Démocratique du Congo* (Rome, 2002), pp. 11ff.

37. W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 20.

38. According to a tradition referred to by J. BAUR, Mani Kabunga is another name of Ntinu Nzaku ne Vunda, the leader of the ruling local clan Vunda. Vunda in Mpemba region becomes the headquarters, Mbanza Kongo, of the founder of the kingdom, Ntinu Wenu whose descendant is Nzinga Nkuwu, the first historically known king of Kongo; see also: S. AXELSON, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, p. 43.

39. Duarte Pacheco PEREIRA, *Esmeraldo de Situ Orbis* (c. 1505-1508), Academia Portuguesa de História, Lisbonne, 1954, p. 170. Quoted in: W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 95. For Randles' opinion on the issue mentioned, see: *ibid.*, p. 42.

40. Or its meaning was symbolically 'better' interpreted. That the people requested baptism in order to obtain the 'noble' Christian name, has been observed by missionaries: see, Giovanni Antonio CAVAZZI, *Istoricca Descrizione de' tre Regni Congo, Matamba ed Angola* (Bologna 1687), VII 66, p. 665. Baptism was in 1720s turned into 'a costly commodity' by some

val of Christianity helped resuscitate the autochthonous religiosity. If so, how was it expressed? Some indications can be obtained from its propagation since the death of Nzinga Nkuwu in 1506.

The apostatized king's disillusion with Christianity was probably reflected in the election of Mpanzu Nzinga, a "bastard" son whose rights to succession (if at all applicable) were successfully challenged by the king's elder son Afonso exiled in Nsundi for his refusal to give up the new religion. The ensuing war of succession which the Christians won was traditionally likened to Constantine's victory over Licinus at *ponte milvio*, making thereby Afonso the apostle of the Kongo. Having pardoned the captain of the pagan army, Mani Vunda, Afonso commenced enforcing Christianity by prohibiting the worship of fetishes and ensuring the collaboration of the Portuguese, none of which succeeded. For the Portuguese –clergy, artisans, etc.– had other priorities than the Christianisation of the Kongo. Afonso's letters to the Portuguese king complained regularly about the bad example given by "those who came to teach it" [the faith] and the artisans who abandoned their jobs "in order to buy slaves"<sup>41</sup>. The situation was so abominable that in 1534 the nuncio in Lisbon asked the Pope to apply to these missionaries the Oriental Church Law permitting them to marry. And a Portuguese layman even wrote to João III in 1539 asking him to "evacuate from this kingdom all whites, clergy as well as laymen, and to replace them with new people of good conduct; for they are guided by envy, avarice and covetousness"<sup>42</sup>.

But why did not Afonso expel these trouble-makers? Despite the suggestion of King Manuel to send these people back, Afonso feared to do so probably for three reasons. First, he did not want to embarrass the Portuguese reign which he considered friendly, brotherly and of equal status; secondly, the *regimento* of 1512 decreed that the Portuguese living in the Kongo would be under the jurisdiction of the King of Portugal; and thirdly,

---

secular clergy of the diocese of Luanda, see: Pavia MANSO, *Historia do Congo: Documentos* (Lisboa, 1877) CCXI, p. 358-369. See also below: p. 15 & note 49.

41. Letter dated: 5-10-1514; see: Antonio BRASIO (ed.), *Monumenta Missionaria Africana: Africa ocidental*. (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de publicações e biblioteca, 1952), vol. 1, pp. 306-316; see also: W.G.L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, pp. 100ff..

42. "e em verdad diguo a V. A. que coussa muy proveitosa será pera o diuino vmano despejarsse este Reyno de todollos homees bramcos, que nelle estam, asy eclesiasticos como seculares, e tornarllo a reformar de gente nova, e boa; por que se a emveja, avareza e cobiça no mudo reynam, ..." Carta de Gonçalo Nunes Coelho a D. João III (20-4-1539), in: A. BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana*, vol. 2, p. 78.

he did not want to displease the Portuguese in his kingdom nor those on the São Tomé island which was already a Portuguese possession since 1483. Although the islanders would eventually intrude in the Kongolese politics and humiliate Afonso, their military support was vital for Afonso's projected destruction of the "great house of idols." Failing their support he burned down the house by himself, was consequently branded as "a very bad man" and threatened with death<sup>43</sup>. This takes us to the uneasy relationship already existing in the political realm between the ruling class and the landed indigenous people at the time of the arrival of Christianity.

The kingdom of Kongo during the reign of Nzinga Nkuwu (João I) rested on two formidable supports: the authority of the king and that of the religious leader. Despite the lack of pre-Christian documents concerning the Kongolese royalty, comparison with other African kingdoms permits us to present an image<sup>44</sup> which seems to have influenced the events during the Antonian movement. Alike most of the South Saharan African kingdoms, the Kongolese monarchy was elective, not hereditary. Its principal electors were Mani Vunda, the governors of Mbata and of Soyo who saw to it that a harmonizing personage representing the aspirations of the people might be elected. The king constituted, as well as symbolized, the collective identity of his people so much so that everything beneficial to the kingdom namely, success, power, vitality, etc. depended on his person. As the case of the heroic founder of the kingdom he too would model the world anew to render it habitable by imposing his power against harmful forces. This meant, on the one hand, that the king was both 'divine' and 'human' at the same time; in him was assembled all the best human attributes in their perfection. On the other hand, at the death of the king, a crisis started, opening up a possible reign of chaos. For the king was Nzambi Mpungu, the incarnate spirit of God which every ruling king was bound to revive<sup>45</sup>. The ritual death of the king in order to ensure the natural forces was hence an extension of this pattern of thought. Despite jeopardizing political continuity, it acted as a constraint against despotism and a catalyst for 'democratic' power. However, ritual regicide was unknown in the Kongo. Instead 'democracy' was

---

43. Letter dated 5th Oct. 1514. See, A. BRASIO, *Monumenta misionaria africana*, vol. I, pp. 296-98.

44. Based on: W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, pp. 27 ff.

45. "Nzambi Mpungu semble en effet désigner la "royauté" incarnée dans chaque roi, l'esprit éternel de Bumba [dieu créateur des Bakuba] que tout roi se doit de faire revivre." W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 32.

guaranteed by the "chefs de terre" called *Kitomis* found in various provinces.

According to the accounts of this period, *Kitomi* was for the Africans "un dieu sur terre et plénipotentiaire du ciel, et c'est pour cela qu'ils lui offrent les prémices de chaque récolte<sup>46</sup>". Functionally equivalent to Mani Kabunga, people approached him "pour remédier aux disettes et pour bénéficier de la pluie pour les semailles et avec sa permission il semaient et récoltaient"<sup>47</sup>. People believed that *Kitomi* possessed the virtue to ensure and increase future harvests. He was hence attributed special (shamanic?) powers and consequently was thought not to die naturally<sup>48</sup>. If the equivalence mentioned above between Mani Kabunga and Mani Vunda is correct, it consists in their function as *Kitomi* whose representatives guaranteed the fertility of the earth all over the kingdom. This would also explain why Mani Vunda was one of the principal electors of the Kongolesse king and later had the right to participate in the enthronisation ceremonies together with the superior of the European missionaries<sup>49</sup>. All indicates that Mani Vunda was perceived as the legitimate religious authority of the people before and

46. Gio Antonio CAVAZZI (da Montecuccolo), *Istoria Descrizione de'tre Regni Congo, Matamba, et Angola sitvati nell'Ethiopia inferiore occidentale e delle Missioni Apostoliche Esercitateui da Religiosi Capuccini Accuratamente compilata dal P. Gio Antonio Cavazzi Da Montecvcculo Sacerdote Capvccino Il Qval Vi Fu' Prefetto E nel presente stile ridotta dal P. Fortunato Alamandini da Bologna predicatore dell'istesse Ordine. All'illustrissimo Signor Conte Giacomo Isolani* (Bologna, 1687, 2nd ed., 1690), lib I § 175; quoted in: W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 39.

47. Alfredo de Albuquerque FELNER, *Angola. Apontamentos sobre a ocupação e inicio do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela* (Coimbre, 1933), p.376; quoted in: W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 39.

48. Cavazzi's account (within «»), reported by W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 39, reads as follows: "Or, le Kitomi et sa femme «font croire [...] que leur vertu communiquée [...] aux champs et aux semences, permettra d'en voir à la prochaine saison la récolte centuplée» ... Dans certains provinces du Congo, «les gens croient que le Kitomi ne peut mourir de mort naturelle, ils ajoutent que si cela arrivait, le monde périrait et la terre même serait anéantie. Aussi, pour éviter une si terrible catastrophe, lorsque le Kitomi tombe malade et que la maladie semble assez dangereuse [...] ils le tuent brutalement. Par sa mort violente, ils pensent conjurer cette calamité».

49. An account of the period given by P. Cherubino da Savona, in 1775 reads: "Le personnage le plus estimé et respecté dans tout le royaume, et qui tient le plus de pouvoirs en cette circonstance (the election and enthronization of the king), je ne sais depuis quelle antiquité et la provenance, s'appelle *Cameni Mongo et Mani Vunda*, ce qui veut dire: Seigneur de la terre et aïeul du roi. Le Mani Vunda dit avoir deux couronnes; lorsqu'il élit le roi, il s'approprie une couronne et la pose sur la tête de son neveu avec le consentement des électeurs ses collègues." Louis Jadin, "Aperçu de la situation du Congo et rite d'élection des rois en 1775, d'après le P. Cherubino da Savona, missionnaire au Congo de 1759 à 1774", *Extrait du Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 35 (1963) p. 405.

after the introduction of Christianity in the Kongo. And it seems that his authority extended even to the political sphere, could challenge and even restrict the royal power<sup>50</sup>. Probably, herein lies the rationale for Afonso's desperate attempts to legitimate the royalty through the intervention of the Pope.

One of the constant features of Kongolese royalty during and after the reign of Afonso I consists in its preoccupation with legitimacy. Various measures were undertaken to this end. In the case of Afonso I, these consisted in (besides destroying the idols of the traditional religion) the erection of a church dedicated to our saviour (thus turning Mbanza Kongo to São Salvador), the education of the Kongolese youth in Christian religion both at home and abroad, the implementation of the Portuguese royal customs and administrative systems in the capital, the promise of obedience to the Pope as a Christian prince in 1513 and above all the search to make the Kongo a bishopric. Thanks to the Portuguese king Manuel I at whose request Pope Leo X agreed to waive the Lateran Council's minimum age requirement of 30 years for bishops, Afonso succeeded to have his 26 year old son Henry consecrated bishop in 1521. Although he was only an Auxiliary to the bishop of Funchal, Afonso had hoped that the diocese of Kongo would be erected for him, enabling the Kongolese king a direct link with the Pope without the usual intermediaries<sup>51</sup>. But these aspirations were a source of friction on two fronts (political and religious) which would constitute the perfect environment for the emergence of prophetic movements such as the Antonian.

## II. 2 *the second phase of Christian-Kongolese encounter*

In analyzing the European encounter with the New World, Urs Bitterli distinguishes four phases<sup>52</sup>, each of which is characterized by a particular

---

50. For more supporting documents and the extent of the problematic, see: W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, pp. 40-47.

51. "Il [Dom Henrique] fut promu évêque d'Utique et auxiliaire de Funchal avec résidence au Congo en 1518. Il présidera aux destinées de la chrétienté congolaise de 1521 à sa mort survenue avant 1539. ... il [Afonso] n'obtiendra pas pour son pays l'érection d'un évêché indépendant: le Congo dépendra du nouvel évêché de São Tomé dès 1534." Louis Jadin, "Le clergé séculier et les capucins du Congo et d'Angola aux XVIe et XVIIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726" [Extrait du *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, XXXVI (1964) 185-483] p. 187.

52. Urs BITTERLI, *Cultures in conflict: encounters between European and non-European cultures, 1492-1800*. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989), ch. 2.

understanding of the other. Whereas ignorance and glorification of the other are specific to the first phase, the second is marked by rivalry, the third by suspicion and the fourth by gradual understanding. *Mutatis mutandis* the schema applies also to the Christian-Kongolese encounter, in as much as the continuing presence of Christianity in the Kongo makes it simultaneously both alluring and repulsive. All missionary attempts to make it appealing and popular have in fact challenged the autochthonous religion and authority. It is in this context that the mounting tension between the Europeans and the Kongolese subsequent to the death of Afonso I in 1543 becomes understandable. The period up to the emergence of the Antonian movement seems to stand for the second and third phases in Bitterli's schema mentioned above.

Even before his death, Afonso was fully aware of the double challenges before him: Christianisation of the Kongo and the preservation of political unity. In 1526 he informed King João III that he had forcefully prevented Bishop Henry from carrying out evangelical work outside São Salvador lest he be "poisoned" by the local people. In 1540 he was even afraid for his own life, given the Portuguese attempt to assassinate him in the church during the Easter ceremony (probably for his opposition to the ever increasing and "indiscriminate" slave trade)<sup>53</sup>. Disillusioned with the royal "brothers" in Lisbon, Afonso came to believe that the (resident) Portuguese were only awaiting his death in order to install a king of their choice. This was precisely what happened in the two years (1543-1545) during which Pedro I and Francisco I were thrust on the throne. The political turmoil only worsened with the colonial expansion, given competing economic interests which enhanced European rivalries in Africa. From among the complex political scenarios stretching to the reign of Pedro IV (1703-1718), we shall consider only three which directly affect our understanding of the Antonian movement. These can be subsumed under the following headings: (i) survival of the Kongolese kingdom with the support of the colonial powers; (ii) missionary politics of the Jesuits and the Capuchins, (iii) intertribal feuds and indigenous religiosity.

(i) Although relative political stability was established with the election of Diego I, vested interests vied for power with his death in 1572. Such chaos typical of all Kongolese interregna known to us intensified owing especially to invasions supported or silently tolerated by the resident Portuguese interested in wielding power in the Kongo. The situation of

---

53. See, S. AXELSON, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, pp. 73ff.

Alvaro I (1568-1587) was untypical however because he remained in power against the invading Jaga (Yaka) thanks only to the powerful, all-white force of 600 men sent from Lisbon. After the battle, many of the invading soldiers settled down in São Salvador thereby increasing the number of resident Portuguese. The Portuguese meddling with the Kongolesse kingdom was largely directed from São Tomé and Luanda. There was however a respite thanks to Dutch concurrence after 1602 which both the Mani Soyo and King Garcia II (1641-1661) exploited to their own advantage. The province Soyo in retaining its right to elect the king, declared independence from the kingdom in 1636, when Garcia II sought to establish a delicate balance between the Dutch, Portuguese, Spanish and the missionaries. From this time onwards the political integrity of Kongo was seriously threatened.

The destruction of the kingdom followed the Dutch-Portuguese peace treaty of 1649. Following the retreat of the Dutch from Angola, the Portuguese residents of Luanda resumed their influence on Kongo, refusing especially Garcia II's demand to transfer the entire ecclesiastical administration, including the bishop, from Luanda to São Salvador. The crux of the problem was control of the rights to exploit the Kongolesse mines, resources and slaves. The king's insistence on his sole control of these rights led to the infamous battle of Ambuila in 1665 during the reign of Antonio I on which Antonio together with 400 nobles and 5000 soldiers died in combat. Despite Lisbon's displeasure with the peace treaty signed between the warring parties in 1667, the kingdom of Kongo had already ceased to exist with the demise of the nobility in the war. The following years saw anarchy and interminable civil wars, which would constitute the immediate political background of the emergent Antonian movement during the reign of Pedro IV.

(ii) If the kingdom continued to exist as a unity until the battle of Ambuila and in some semblance thereafter was owed to a great extent to the missionaries who in spite of their own wars against the traditional religion had an interest in safeguarding this unity. Despite their expulsion from the kingdom in 1515 and their return to São Salvador in 1620, the Jesuits like the Capuchins were also king-makers in their own way. Two personages may serve as examples: Bras Correa and Matthew Cardoso. Whereas the former, initially a Spanish trader who became a priest and then later a Jesuit, helped bring Pedro II to power in 1622 and thus put an end to the return of 'paganism', the latter secured the centre's power thanks to introducing education and the establishment of educational institutions controlled from the capital. Although the Jesuit seminary (founded in 1625) at São Salvador could provide only a tiny fraction of the priests needed, it was

effectively addressing a dire need. Coupled with writing catechisms in the local language, the Jesuits raised the hope of 'implanting' Christianity and of enabling a new Kongolese identity - an ideal dating from the reign of Afonso I. Not only the ideal but also the means to realize it were closely pursued by his successors, thanks especially to the missionaries. The means consisted in obtaining the papal bull establishing a hereditary monarchy in the Kongo.

Continuing the policies of his predecessors, in 1583 Alvaro I sent Duarte Lopes as his ambassador to the Pope. Although the mission did not bring any benefit to the king (his request to be recognized as a vassal of Rome was ignored), it was Lopes' notes which Filippo Pigafetta made use of in publishing his *Relatione del reame di Congo* in 1591 which aroused a lively interest in Kongo among the Europeans. An immediate consequence of this interest was the erection of the diocese of São Salvador in 1596, adding Angola to its jurisdiction, but subject to the padroado archdiocese of Funchal. The first bishop was Homen-Miguel Rangel who arrived there in 1601 and died a year later. In order to ensure Papal interest in Kongo, in 1604 Alvaro II sent Antonio Nsaku ne Vunda as the new ambassador and later appointed Mgr. Vives as the resident lobbyist before the Pope. However, the Bishops of this new diocese preferred to reside in Luanda rather than in São Salvador. Their dissatisfaction with the reign of Kongo was expressed well in the ad limina report of 1619 presented by Manuel Baptista Soares<sup>54</sup>, the only bishop who spent some years in Kongo. It seemed to the rulers of Kongo that the regal legitimacy and protection they sought after from Rome was being denied by some connivance between the missionaries and the resident Portuguese in Luanda. This explains partly their anger with the Jesuits (who alike the other clergy even participated in the slave-trade). The arrival of the Capuchins altered the situation a little.

The Capuchin mission in São Salvador was the result of long and arduous diplomacy by the Kongolese kings, fomented especially by the establishment of the *Congregatio de Propaganda Fide* in 1622<sup>55</sup>. Consequently expectations were high when Fr Bonaventura d'Alessano, the Prefect

---

54. J. Cuvelier & L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les Archives romaines* (Bruxelles: Mémoire de l'Académie royale des Sciences coloniales, 1954), pp. 398-404; also: Louis Jadin, *Le clergé séculier et les capucins du Congo et d'Angola aux XVIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726* [Extrait du Bulletin de l'Institut historique belge de Rome, 36 (1964) 185-483], (Bruxelles, 1964), pp. 197-198.

55. For a detailed description, see: Teobaldo FILESI & Isidoro DE VILLAPADIARNA, *La "missio antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835)*; on the preparative phase, pp. 16-23.

Apostolic, arrived at the capital in 1645 after passing first through Soyo. Noticing that no bishop was present among the twelve man missionary group, Garcia II sent two missionaries to Rome asking for three bishops and more missionaries. He requested further that the Kongolese royalty be declared hereditary. None materialized specifically due to the *padroado* politics<sup>56</sup>. All the missionaries could do was to assure the king of their support in the form of a silver crown which they had brought with them from Rome. This poor gesture only increased the king's suspicion that the Capuchin's like the other Europeans were interested only in maintaining their power over Kongo. Power was wielded by the Capuchins specifically thanks to their mission against 'paganism' in the countryside.

(iii) Whereas the Jesuits concentrated their activity in the capital, the Capuchins were active all over the kingdom, attempting to reach out to provincial centres and villages. Both promoted a well-established missionary practice of employing the *maestri* besides the *repetitori* to propagate the Christian message. At the early stage the *maestri* acted as interpreter-catechists, and later both as the religious authority and voice of the people. Their main tools of instruction were the catechisms prepared by the Jesuits and the Capuchins, which employed the traditional question- answer format to teach the basics of Christian doctrine. However, in order to respond to concrete everyday needs, the *maestri* must have integrated the traditional religion into Christianity. For the missionary praxis of the period consisted mainly in dispensing the sacraments of which baptism was the most important as it enabled the people to belong to *Nzambi mpungu*, the great God. Their desire for and attitude towards it are well expressed in the following account:

"Welch seltsame Ansichten die Kongoneger von Christentum und Taufe hatten, zeigen die Erlebnisse der Patres Gabriele de Valencia und Antonio da Tervelli in der Provinz Batta 1648. Da kamen Hunderte von Schwarzen von allen Seiten her, manchmal 20-25 Stunden weit, und baten die Taufe und Beichte. Mit Hilfe von Katechisten (Repetitori) bemühten sich die Kapuziner, den Leuten die nötigste Glaubenswahrheiten beizubringen. Es handelt sich also in Hauptsache um Erwachsenentaufen in einer Umgebung, die grundsätzlich das Christentum angenommen hatte. Hundertmal mußte man ihnen die Katechismuswahrheiten wiederholen, bis es die einfältigen Menschen verstanden. Da wurden die Neger ungeduldig, daß die Patres soviel unnötige

---

56. See, Teobaldo FILESI & Isidoro DE VILLAPADIARNA, *La "mission antiqua" dei capuccini nel Congo (1645-1835)*, pp. 56ff.

Umstände machen. Sie wollten doch ganz einfach Christen werden. Sie verlangten darnach, wieder in ihre Hütten zurückzukehren und klagten: «Warum braucht es soviel Mühe, so viel Vorsicht, so viel Fragen nach der Festigkeit unserer Vorsätze? ... Wir sind doch nur da, um wie die anderen Weißen, all das Salz zu essen, das ihr uns geben wollt. Warum haltet ihr uns hin?»<sup>57</sup>.

The fact that missionaries in general and the Capuchins in particular targeted the traditional beliefs and practices is well-known. The expulsion of the Jesuits by Alvaro II and the animosity towards the Capuchins shown by Garcia II and his successors are partly grounded on this missionary policy of radical opposition to traditional customs and beliefs. There were two principal targets of missionary attack: polygamy and veneration of the fetishes, which from a native perspective protected both regal power and tribal solidarity with society and nature. It remains uncertain if Afonso I practised or condoned the regal incest "toujours pratiqué au Congo au XVIIe siècle", but his successor Diogo I sought dispensation for marriage with a close relative<sup>58</sup>. In the case of fetishes or *nkisi* the missionary approach consisted in destroying or removing them from the spot, alleging that they were devil's tools. In their place were introduced the Christian symbols of cross, rosary and statues. Although one might agree with Hastings<sup>59</sup> that the fatal mistake in this approach consisted in creating a 'ritual void' which the missionaries could not fill, it also points to a fundamental dimension of encounter between religions/cultures: the necessity of intersubjective interpretation to ensure the new converts' pertinence to the Christian religion. The absence of an intersubjective-interpretative realm was exploited by the prophetic movements of which Dona Beatriz played an important part. Not only did the Capuchins fail to capture "la dimension sociale du mariage traditionnel", and suspected "la profondeur et la sincérité des conversions chez les Congolais", but also worked to "instaurer une foi, mais aussi une culture. Elle [l'oeuvre missionnaire des Capucins] a tenté de faire table rase de ce qui existait en imposant ... de nouveaux modèles, en instaurant de

---

57. Laurenz KILGER, *Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft - 7), Schöneck, CH: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1949, pp. 6-7. The quotation within refers to: Giovanni Antonio Cavazzi, *Istorica Descrizione de' tre Regni Congo*, lib. IV, n. 5/6, p. 343. "Salz essen" = *dia mungwua* -to eat salt- was the expression used to describe baptism. See also: S. AXELSON, *Culture Confrontation*, pp. 50-51.

58. W. G. L. RANGLES, *L'ancien royaume du Kongo*, p. 101.

59. A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, pp. 98 ff.

nouvelle normes"<sup>60</sup>. Not to be marginalised in this tension was the tribal political dimension which was also threatened by the new religion.

As mentioned above, the immediate consequence of the war of Ambuilla was the virtual disintegration of the kingdom of Kongo, the simultaneous existence of three kings (one in São Salvador, another in Kibango and yet another in Bula, plus the regent of Soyo) all claiming to be the sovereign of Kongo. In addition to the reasons already mentioned, the deterioration of Kongolese sovereignty was caught up in a rivalry between two interrelated royal clans, namely the Ki-mpanzu and the Ki-mulaza. In 1678, Daniel I (a Ki-mpanzu), resident king at São Salvador attacked Garcia III, the resident king at Kibango, and was in turn attacked and murdered by Pedro III, the resident king at Bula. Consequently, the capital, including the churches and schools, was totally destroyed; the inhabitants moved to the banks of the Ambriz River, and the city was abandoned. The invading army took the royal insignia with them to Bula. Although Pedro's successor João II proved to be forceful against the Count of Soyo, the ally and protector of the Ki-mpanzu clan, and able to continue war against Garcia III, he did not succeed in being accepted by the Kongolese royalty, represented especially by "the eldest and most important member of the Kinlanza"<sup>61</sup>, Dona Anna di Leão (1710 †), the widow of Afonso II Afonso (1667-1669). It was during Afonso III Afonso's reign (1669-1670), in fact, that thanks to the Capuchin intervention Kibongo having obtained recognition from the new bishop of Luanda was attacked by the king of Bula. Despite Capuchin attempts to broker a peace between the two kings (of Bula and Kibongo), João II refused to accept the conditions, especially those demanding the return to São Salvador and recognition of Portuguese authorities. As the capital lay devastated and abandoned, a coup took place at Kibongo forcing Garcia III's successor Manuel I to flee to Soyo for protection. The leaders of the coup, Alvaro and Pedro Agua Rosada, became from 1690 onwards the new claimants of sovereignty in Kongo. And it was Pedro IV Agua Rosada –a ki-mpanzou on his mother's side and a ki-mulaza on his father's side– who from 1694 attempted to re-establish the

---

60. Mbulamuanza MUDIMBE-BOYI, "La pratique missionnaire des capucins italiens dans l'ancien royaume du congo (XVII-XVIII<sup>e</sup> S.) d'après leurs relations" in: A. NGINDU MUSHE-TE (ed.), *Combats pour un christianisme africain* (Kinshasa: Faculté de théologie catholique, 1981), pp. 56, 57 & 59; see also: S. AXELSON, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, pp. 105ff; T. FILESI, "*Missio antiqua dei cappuccini*", pp. 51ff.

61. J. K. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony*, p. 39. Thornton speaks of three instead of two clans; however, the rivalry was always between the two mentioned, the third taking sides.

kingdom of Kongo with its capital at São Salvador<sup>62</sup>. The Antonian movement is intimately linked to this chaotic political situation replete with cultural-religious overtones and nationalist-populist aspirations.

### II. 3 *the rise and fall of the Antonian movement*

In discussing the Capuchin missionary activity we referred to two of its main features: a radical, constant opposition to the traditional religion together with a close collaboration with the political power. Both play an important part in the life of Dona Beatriz who as a young girl during the political revolts mentioned above must have had knowledge of the popular aspirations. It is only in the popular Kongolesé context that we shall understand the Antonian movement which was not the first to propose solutions to the religious, cultural and political problems of Kongo. There were at least two earlier 'prophetic movements' initiated by Kassola and Mafuta respectively.

The attempt to found a Kongolesé independent church in 1632 is attributed to Francisco Kassola, "un converti récent", "féticheur très renommé et grand médecin" well-known to the Jesuit missionary Pero Tavares who worked in the region of Bengo. Having encountered difficulty in conveying the Christian message to the indigenous peoples, Tavares concentrated his activity among the slaves who not only enthusiastically received it but also considered him an incarnation of the ancestral spirits, especially so for his vociferous protest against the brutal treatment of the workers by the governors and plantation owners. His defence of the oppressed won him sympathy and a good many converts one of whom was Francisco<sup>63</sup>. Although barely instructed in the new faith, the latter succeeded in mingling the Christian teaching with the traditional religiosity, and also presenting himself as a prophet. "Prophète noir s'adressant à des Noirs dans un langage simple et adapté, Francisco Kassola remporta un réel succès lorsqu'il déclara ... qu'il était fils de Dieu"<sup>64</sup>. Challenged by the missionaries for his tradi-

---

62. See, Louis JADIN, "Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la "saint Antoine" congolaise (1694-1718)", *Bulletin de l'institut historique belge de Rome* 33 (1961) pp. 411-601, here: pp. 423-427.

63. See, Louis JADIN, "Pero Tavares, missionnaire jésuite, se travaux apostoliques au Congo et en Angola (1629-1635)", [Extrait du Bulletin de l'institut historique belge de Rome 33 (1967) pp. 271-402], Bruxelles, 1967, pp. 282-89 & 370-73.

64. Martial SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques* (Paris: Payot, 1972), p. 22.

tional religious practices, Francisco abandoned the Church, began preaching against the missionaries and promoted a Kongolese Christianity gathering many Bakongo under his fold. Acclaimed as a liberator of his race, this itinerant prophet worked miracles and conducted healings. Popular support moved Francisco to demand the expulsion of the missionaries which angered the colonial authority. All attempts to silence him were in vain as he always managed to flee from the inquisitors and to find refuge in the interior regions of the country thanks to his followers. Fetishes were henceforth prohibited, confiscated and the practitioners of sorcery imprisoned. The result was general anger against the Christian religion.

Although not of the same grandeur, a second protest movement emerged at the turn of the century in the middle of civil wars and inexplicable misery at the foothills of Kibangu, the stronghold of Pedro IV. In 1703 Mafuta Apollonia Fumaria (Old Simeon) claimed to have visions of the Virgin Mary and Christ which required the inhabitants to move to and re-occupy immediately the capital São Salvador lest they be subjected to divine punishment<sup>65</sup>. People who gathered around this old woman were miraculously cured of their illness for which she was considered a prophet and saint. Even the queen Marie M'Panzou (Maria Hippólita) was convinced of her message and supported Apollonia against possible inquisition. No wonder the Capuchin missionary Bernardo da Gallo did not succeed in convincing Pedro IV to arrest Mafuta. But the incident also reflects the indigenous need to interpret the Kongolese situation in its own religious-political-cultural terms. The Antonian movement continued this pattern of adding a local colouring to the Christian message.

The emergence of the prophetess Mafuta in the turn of the century confirms also the popular expectation of the fulfilment of "an oath of nonaggression and peace"<sup>66</sup> sworn between Queen Anna de Leão, Pedro Kibenga and King Pedro IV, unchallenged by the other claimants to the throne and orchestrated by the Capuchin Francesco da Pavia in June 1700. On Saint James' day of that year Pedro IV proclaimed he would soon re-occupy the capital. He was however reluctant on account of further skirmishes in 1702 owing to a breach of the agreement by vassals of Queen Anna and her rivals. The wars and the ensuing social chaos, especially slavery, created disillusion and doubt among the Kongolese if the promised transfer of the capi-

---

65. See, John K. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), pp. 108-112.

66. J. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony*, p. 77.

tal to São Salvador would ever take place. Mafuta's prophecy was already forcing the king to make good his promise. When she was threatened by the missionaries, it fell upon Beatriz to pursue the path of persuasion. She "fell ill with the supernatural sickness that would lead to her death and rebirth as Saint Anthony, in August 1704. ... She must [now] go to preach to the king in Kibangu"<sup>67</sup>. Seen thus, the Antonian movement is a political pressure group intent upon re-establishing the Kingdom of Kongo with its capital in São Salvador. The means were religious, Christian as well as traditional.

Cured of her illness, possessed by Saint Anthony and thus transformed into a *nganga*, Beatriz took up the mission of the restoration of the kingdom. It was evident to her that God would punish the Bakongo if they continued to refuse to re-occupy São Salvador. She asked the people to recite the rosary thrice –morning, noon and evening– and to pray the Salve which would distinguish her followers from those of the missionaries. The Antonians wore a unique head-band as a further mark of distinction. In order to convince Pedro IV to abandon the Mount Kibangu and instead to march towards the capital, Beatriz presented her demand as an order received from Saint Anthony himself. The king received the message favourably and Beatriz began propagating her message by sending 'Little Anthonians' throughout the kingdom. People began attributing miracles to her.

Alarmed by her growing following and its possible danger to Christian mission, the Capuchins interrogated her and found her teaching erroneous, typical of a possessed person<sup>68</sup>. They demanded that the king stop her. As usual Pedro IV was reluctant to act against the Antonians for in his eyes they did not threaten but rather increased his power and influence over the people. Sensing the disapproval of the missionaries Beatriz intensified her preaching, ordering now the people to burn all fetishes, including the cross. Fearing repercussion and arrest Beatriz fled Kibangu in the company of Mafuta to Bula, seat of the rival king João II. It was here to Bula that the royal insignia (known as *sanctissimo sacramento*) were brought after the devastating war of Ambuilla. Claiming that she had recuperated the royal insignia, Beatriz made a triumphal entry into the Kongolese capital São Salvador in Oct./Nov. 1704 accompanied by a great multitude, including her own guardian angel, João Barro referred to as Saint John. Once in the capi-

---

67. J. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony*, p. 110.

68. J. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony*, p. 124 ff. For a historical reconstruction of the events leading up to Beatriz's execution by fire, Pedro's re-occupation of São Salvador and the role of the Capuchins therein, see esp. pp. 111 ff.

tal, Beatriz undertook the reconstruction of the city and allied herself with Pedro Constantinho da Silva Kibenga who in the meantime parted company with Pedro IV. In effect, Beatriz symbolically occupied the capital, what the dithering king had been urged to do; she also symbolically became a king-maker herself although of a different kind than the Capuchins and the old queen Anna de Leão. To the people she was a saint laying true foundations of a Kongolese church which the missionaries had refused to establish.

Convinced of her power to work miracles, to cure infertility, and to act in the person of Saint Anthony, crowds moved to the capital. Beatriz began sending out her Little Saint Anthonys to various regions of the kingdom to spread her message. Although driven away from most of the powerful principalities, they did create havoc for the Capuchin missionaries especially when they discouraged people from receiving baptism. "Within a few months of the start of her preaching, she had won the support of large masses of common people, living a great distance from São Salvador, whom she had never visited personally. Two Little Anthonys, unarmed and apparently unaccompanied, had managed to get a whole district to stop baptizing their children. No doubt they were responding to the call in the *Salve Antoniana* that baptism served no purpose as God would know the intention in their hearts"<sup>69</sup>. It was inevitable that eventually the political as well as religious authorities would react strongly against the movement.

Political reaction came in the form of a Kinlaza led attack against the movement, for it was identified with the Kimbanzu. However, the attack could not succeed without defeating or winning over Beatriz' strong ally Kibenga who, despite all attempts by the Capuchins and Pedro IV, was unwilling to compromise. Reconciliation efforts continued through 1705-1706 whereas Pedro IV began moving his army towards São Salvador ironically fulfilling what Beatriz initially demanded him to do. In the meantime the saint was intensifying her message with visits to Heaven in order to ensure the restoration of the kingdom. Finding herself pregnant however, and unwilling to reveal it to her followers, Beatriz left São Salvador in Feb./March 1706 in the company of Mafuta and Barro for her home village to deliver her child. It was near the village that the envoys of Queen Anna to Pedro IV accidentally found the mother, father and the child. The envoys were of Kinlaza clan; they arrested Dona Beatriz and her company, and took them to Evululu where the king had established his base.

---

69. J. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony*, p. 154.

Unsure of what to do with his prisoner Beatriz, Pedro IV decided to send her to the bishop in Luanda. But Father Bernardo advised him against such action lest she be rescued by the Antonians. He argued that it should be the Kongolese laws, not the Church laws, which should incriminate her. Following this reasoning the royal council deliberated the issue and condemned Dona Beatriz, Barro and Mafuta to death by burning. If Pedro IV regretted this decision it is impossible to verify<sup>70</sup>, however the Capuchins had to exert some pressure on him in order to be permitted to witness and assist the execution of the sentence which was carried out on 2<sup>nd</sup> July 1706. The report given by Fr. Bernardo Gallo presents the Capuchin intervention in very positive terms describing it as a last sacramental assistance to persons condemned to death as well as a defence of the living, for he succeeded in convincing the king from sparing Dona Beatriz's child from the pyre<sup>71</sup>. His report leaves the impression that with the execution of Dona Beatriz, the movement would die once and for all: "La pauvre saint Antoine qui était habituée de mourir et de ressusciter, pour cette fois mourut, mais ne ressuscita plus"<sup>72</sup>. This proved to be a vain hope.

Although the death of Dona Beatriz was a severe blow to the spirit of the Antonians, they survived<sup>73</sup> and gained even more power on two grounds: the revival of local beliefs and an increase of power for the rival chief Kibenga. The continuous cry for help from Jesus and Mary (*tsiadi Jesus, tsiadi Mary*) contained in the *Salve Antoniana* and recited incessantly after the saint's execution transformed itself to the Bakongo belief that humans die only in their corporeal form, but continue to live on in spirit. All the bodily remains which survived the fire thus became spirit-possessed objects multiplying the presence of Dona Beatriz all over the kingdom.

---

70. M. SINDA, (*Le messianisme congolais*, p. 52) seems to suggest this possibility.

71. There exist mainly two accounts on the execution of Dona Beatriz, one by Bernardo da GALLO (see, *Relation des dernières guerres civiles du Congo. Victoire du roi Pedro IV. Schisme de la femme qui se faisait passer pour Saint-Antoine. Comment le schisme fut heureusement terminé par sa mort. Rapport du Père Bernardo da Gallo*, in: Louis JADIN, "Le Congo et la secte des Antoniens", 491-533) and the other by Laurent de LUCQUES (see, J. CUVELIER, *Relation sur le Congo du Père Laurant de Lucques, 1700-1717*, Inst. Royal Col. Belge, Bruxelles, 1953) both of whom witnessed the event. For a concise and critical discussion, see: M. SINDA, *Le messianisme congolais*, pp. 41-58; see also: Teobaldo FILESI, *San Salvador: cronache dei re del Congo* (Bologna: E.M.I., 1974), pp. 213-266; Graziano SACCARDO, *Congo e angola con la storia dell'antica missione dei cappucini*; vol. 2, a cura di Emilio da Cavaso (Venezia-Mestre: Curia provinciale dei Cappuccini, 1982), pp. 200-215.

72. Bernardo da GALLO, *Relation*, p. 526.

73. See, for example: L. JADIN, "Le Congo et la secte des Antoniens", pp. 533-538 & 550-556.

Reassured by her presence among them, the Antonians joined hands with Kibenga; after the murder of the count of Soyo, the region fell to the Antonians. Pedro IV's power was put in real danger when the queen Marie M'panzou left him to join Kibenga in San Salvador. The inevitable war had to take place and on 15<sup>th</sup> Feb. 1709 Pedro IV defeated Kibenga in a bloody battle which saw the massacre of almost all the Antonians. Pedro IV was proclaimed by the Church "the restorer and defender of the Holy Faith". The challenge to the faith continued however in the Antonian hymn sung by the Bakongo who were convinced of Dona Beatriz's continual presence among them. This group was now lead by two brothers of Kibenga.

What gave them such a conviction? Why was Dona Beatriz still so important after the restoration of the kingdom? The answer may be found in the so-called syncretism because Christianity had begun to become a folk religion. Various forces and aspirations were involved in shaping it.

### **III. Anthropological and theological considerations**

In discussing the Antonian movement we have indicated that despite positive elements it was seen both as a political menace and a religious aberration. While its political power was considerably diminished after the victory of Pedro IV, a religious sentiment of sympathy towards the movement lingered on. This explains the Capuchins' continued opposition to the movement and all associated with it. The question of what constituted the original dynamism of the Antonian movement can be better perceived by analysing the anthropological dimension which then leads us to theological considerations especially regarding the issue of syncretism.

#### *III. 1 an anthropological perspective*

We have already alluded to the fact that Dona Beatriz commenced her call for restoration of the Kongolese kingdom as a result of a vision in which St. Anthony appeared and commanded her to start the project. Such visions were common among the Bakongo, and were often attributed to the agency of the ancestors. This was precisely how the Kongolese attempted to explain the arrival of the Portuguese and the benevolent actions of Fr. Tavares among the slaves. The plausibility of such an explanation rests on the belief that death does not definitely put an end to human existence, that after and beyond death humans continue to exist as spirits and that ancestral spirits

are actively interested in safeguarding the terrestrial life of their peers. Further the spirits often act through mediums who are either prophets or persons initiated into divination. Already at the age of twelve Dona Beatriz has been initiated into the Kimpasi society, and as a *nganga marinda* she lived on the periphery of the village<sup>74</sup>. Following the belief and tradition of her society, she must have been convinced that it was society as a whole which suffers, and it was therefore the duty of the *kimpasi* members to eradicate such suffering by addressing its causes<sup>75</sup>. The *nganga marinda* thus acted effectively as a social critic, reformer and healer at the same time.

The *Kimpasi* society made use of Christian symbols and concepts both in its initiation ceremonies and in sending forth the *nganga*:

L'initiation à la société Kimpasi tient lieu dans un enclos inhabité, à la frontière du village près la forêt. Dans l'enclos on cultive plantes médicinales, protégés par les haies et aussi par plantes épineuses que fonctionnent comme une haie. Il y a aussi un autel au milieu; on l'approche par un escalier. Au milieu d'autel il y a une croix, symbole de la jonction entre le monde d'ici et au de là. Après l'arrivée du christianisme au Congo, la croix est vue aussi comme un symbole chrétien. On utilise aussi autres instruments chrétiens, comme le encensoir et le aspirateur; il y a aussi autres symboles traditionnels comme kitekes (statues humaines qui ont la capacité de voir et identifie le mal).

Les initiés sont choisis normalement parmi la communauté en général, et apportés au enclos. A la porte du enclos, ils sont liés avec une corde; et amenés dedans par les *nganga* et sons assistants. Pendant l'action les initiés tombent en extase (entrent en transe). Ils appartiennent morts. Une fois dans le enclos, on les amène à un endroit occulte; les *nganga* utilisent médicaments pour revivre les morts; ils sont après instruits dans le mystère de la guérison. Les apprennent et parlent aussi une langue propre des initiées. On dit que ils sont maintenant possédés par les *nkitas* (esprits/force) qui agit à travers eux. Les initiés sont obligés de garder l'instruction reçue comme un secret, et aussi défendre l'enclos contre toute intrusion. Après le période d'initiation, les *Kimpasi* peuvent réintégrer dans la communauté; mais ils restent au-dessus des tabous tribales (p.ex., le tabou d'inceste). La renaissance a donné les *Kimpasi* une nouvelle identité. On porte aussi signes (ceinture; couronne, etc.) que démonte cette identité<sup>76</sup>.

---

74. Bernardo da GALLO (*Relation*) writes: "Elle [Béatrice] fut également *nganga marinda* ou prêtresse ou médicastre d'une certaine secte superstitieuse et féticheuse, appelée *Marinda*, ou démon que l'on appelle de ce nom". See, L. JADIN, "Le Congo et la secte des Antoniens", p. 515.

75. See, J. K. THORNTON, *The Kongolesse Saint Anthony*, pp. 56-58.

76. M. SINDA, *Le messianisme congolais*, p. 75.

That the *nganga marinda* was interested in social problems did make the trade more acceptable and respectable in the eyes of the common people. These healers not only identified the malicious *kindoki* and provided remedies to it, but also acted *thanks* to it. The Antonian movement becomes hence comprehensible as a religious revival and reform aimed at interpreting and integrating the *kindoki* within the Christian conceptual and practical spheres<sup>77</sup>. In order to spell out better this initial attempt of reinterpretation of local religious concepts, we need dwell a while on the phenomenon of *kindoki*.

### III. 1.1 *the phenomenon of kindoki*

Despite the various conceptions possibly present among the diverse Kongoleses peoples, one may affirm that *kindoki* represents an occult and invisible force<sup>78</sup>. One can only deduce its existence; its manifestations escape human control. In fact, one speaks of *kindoki* when confronted with inexplicable situations and insufficient explanations. From the time of the arrival of Christian missionaries in Kongo, all reference to *kindoki* was subsumed under sorcery and all healers were considered sorcerers (*fattucieri*). That is to say, there was only one type of *kindoki*, the bad, malicious, evil one. But the popular belief and traditional religion knew and considered the *kindoki* as an ambiguous religious power, both supernatural and invisible at the same time. "The power of *kindoki* was simply the gift of possessing the ability to operate with the assistance of the Other World, and if it was done for good aims, generously, it was a positive virtue indeed"<sup>79</sup>. This notion is evident thanks to the distinction made between *kindoki* and *nkisi*<sup>80</sup>. Whereas the former commonly refers to a malevolent force, the latter indicates things and practices which aid and protect against the evil, as well as assist in perpetrating harm. In both cases the force present is *kindoki*, hence ambivalent depending on the person (*ndoki*) who employs it.

---

77. This may rightly be called a bricolage. "Si le bricolage a «un sens», s'il est producteur d'une signification située et orientée, c'est, c'est qu'il vise au renversement de rapports de sens a-symétriques, à l'exemple de la contre-culture nègre qui inverse les valeurs du Noir et du Blanc moins pour retrouver la négritude comme culture blanche inversé que pour introduire une subversion de la table des valeurs " André MARY, *Le bricolage africain des héros chrétiens* (Paris: Les éditions du cerf, 2000), p. 88.

78. Simon BOCKIE, *Death and the Invisible Powers* (Bloomington, Ind., 1993). pp. 43-57.

79. J. K. THORNTON, *The Kongolesse Saint Anthony*, p. 42.

80. Cf. BUAKASA T., *L'impensé du discours*, pp. 18-19; also: 155-245 & 297-309.

The distinction is important in the context of Dona Beatriz's dispute with the Capuchins expressed eloquently in the *salve antoniana*:

Salve you say and you do not know why. Salve you recite and you do not know why. Salve you beat and you do not know why. God wants the intention, it is the intention that God takes. Marriage serves nothing, it is the intention that God takes. God takes. Baptism serves nothing, it is the intention that God takes. Confession serves nothing, it is the intention that God wants. Good works serve nothing, it is the intention that God wants. The Mother with her Son on her knees. If there had not been St. Anthony what would they have done? St. Anthony is the merciful one. St. Anthony is our remedy. St. Anthony is the restorer of the kingdom of Kongo. St. Anthony is the comforter of the kingdom of Heaven. St. Anthony is the door to Heaven. St. Anthony holds the keys to Heaven. St. Anthony is above the Angels and the Virgin Mary. St. Anthony is the second God...<sup>81</sup>.

One may easily misunderstand the gist of the argument lest for the repeated mention of the sacraments. Beatriz' point is not that the sacraments do not have any value in themselves, but that they correspond exactly to the actions performed by the *nganga marinda* or the *nganga* in general. As none of these actions cannot eradicate the evil *kindoki* unless performed with good intention, so do the sacraments effect nothing if they are administered (as it appeared to her) with vested interests. In fact, this criticism challenges the Capuchin mission on various fronts: first of all, it equates the missionary administration of the sacraments with the healing performed by the local *nganga* and thereby denies the missionary any special place. Secondly, it demands recognition for the local religiosity conducted in favour of the society as a whole especially by the Kimpesi. Thirdly, the cri-

---

81. J. K. THORNTON, *The Kongolesse Saint Anthony*, p. 216; the original Italian text given by Bernardo GALLO (Archivio "De Propaganda Fide" (Rome), Scritture Originali nelli Congregazione Generali, vol. 576, fol. 304v, as published in Teobaldo FILESI, "Nazionalismo," p. 495) reads as follows:

Salve voi dite, e non sapete il perche. Salve recitate, e non sapete il perche. Salve bastonate, e non sapete il perche. Iddio vuole l'intenzione, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve il casamento, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve il battesimo, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve la confessione, l'intenzione Dio piglia. Nulla serve l'orazione, l'intenzione Dio vuole. Nulla servono l'opera buone, l'intenzione Iddio vuole. La Madre et il figlio nella punta di ginocchio. Se non era S. Antonio, come havevano da fare? S. Antonio è il pietoso, S. Antonio è il remedio nostro, S. Antonio è il restauradore del regno di Congo, S. Antonio è lui la porta del cielo. S. Antonio tiene le chiavi del cielo. S. Antonio è sopra gl'Angioli, e la vergine Maria. S. Antonio è lui il secondo Dio ...

Quoted in: J. K. THORNTON, *The Kongolesse Saint Anthony*, p. 215.

ticism makes a fine distinction between two types of *nganga*: the malevolent and benevolent, those who employ *kindoki* to do evil and those who employ it for good. In as much as Dona Beatriz makes use of the *kindoki* for the restoration of the kingdom, her actions should not be understood and interpreted as destructive to society. Further, if one were to understand the term *nganga* in its original sense as ‘creating from,’ her vocation would be nothing other than producing the harmony between the individual and the community by means of appropriate ritual. She does then become the incarnation of St. Anthony, the consoler and helper of the distressed. But this would not be the perspective of the missionaries who saw in the Antonian movement (besides various other errors) a misappropriation of the sacramental powers invested in the clergy. Contempt of the authority –whether of the Church, of the missionaries or of the king– would be the main charge levelled against the Antonian movement. Hence the accusers of Dona Beatriz did not make any distinction between the various types of *nganga* active in the Kongolese society; all were branded together as sorcerers. And this was a great mistake on the part of the missionaries. But that is not the entire story.

### III. 1.2 *Kindoki as symbolic discourse*

By analysing various narratives in the local context, Buakasa advances two hypotheses which would consider the *kindoki* and *nkisi* both as a mode of knowledge and as a symbolic discourse:

[1] ... il y a lieu de considérer la *kindoki* et les *nkisi* comme un mode de connaissance par lequel les sujets concernés s’expliquent leur monde et le monde. ... Mode de connaissance, la *kindoki* et les *nkisi* constituent et offrent le cadre social de la production, de la transmission et de la conservation des savoirs et des techniques relatifs à la médecine et à la pharmacopée kongo. ... [2] en réalité, *kindoki* et *nkisi* ne seraient qu’un discours, idéologique, pour une autre réalité. Cette autre réalité, ce sont les rapports sociaux. En d’autres termes, il s’agirait, dans la *kindoki* et les *nkisi*, d’un phénomène qui serait une plaidoirie des rapports sociaux au sein d’une formation sociale donnée. Donc, ce qui semble se passer dans la *kindoki* et les *nkisi* comme quelque chose de spécifique ne se passerait pas là en réalité, mais hors de là, dans les rapports sociaux<sup>82</sup>.

---

82. BUAKASA, *L’impensé du discours*, p. 20.

Referring to *kindoki* as a mode of knowledge, Buakasa means practical knowledge despite the fact that it is more attune to an ideology rather than to either science or technology. What is meant, one might say, is an instrumental rationality based on efficacy which provides a certain sense of security to all the members of the society concerned. It is in reference to the society that *kindoki* obtains a central role.

We have already indicated that *kindoki* is an ambiguous force, engendering fear and capable of both protecting and harming a person. "Sur le plan de son action, cette puissance est perçu comme une "intelligence" (*ngangu*) et un "pouvoir" (*lendo*), d'une autre nature que l'intelligence et le pouvoir humains"<sup>83</sup>. Its effects depend entirely on the intentions of the one who wields the power. Symbolically the power has been described in correspondence with night (*ngangu za mpimpa* - "intelligence de nuit") and day (*ngangu za muini* - "intelligence de jour"). The former, being more fundamental is deemed superior. The concept of *kindoki* is hence the result of an attempt to describe or deal with whatever is evil, malicious, unwanted and harmful to or in the society. Anomaly is thus expressed in terms of *kindoki*. Certainly it is not what the society desires for itself, but the language of *kindoki* explains the society's success thanks to the power of *kindoki*. Here is a pattern of thought which refuses to acknowledge any simple notion of causality: misfortune, accident, death, etc. may be explained in reference to observable causes such as a snake bite, collision, disease, etc. At issue is what might have occasioned these "causes". The Kongolese believe that behind every occurrence there has to be a double causality, one physical and evident, the other efficient and latent. The concept of *kindoki* points to the latter in as much as the obvious evil (death, accident, etc.) functions only as a symbol. Accordingly the identification of a particular person (e.g., the dead person's uncle, mother, etc.) as cause of the evil amounts to symbolically naming the 'effective/latent' cause. It would be a momentous error to mistake the symbol for its referent<sup>84</sup>, the latter being social rapport. From this perspective, the Antonians attempted to promote the anti-*kindoki* acti-

---

83. BUAKASA, *L'impensé du discours*, p. 138.

84. Unfortunately, this is the current situation in Kongo, as François Kibwenge points out in his doctoral thesis, *L'«église sacrament du salut» et les défis du monde rural africain. Le cas de la «kindoki» (sorcellerie) chez le peuple kwilois au diocèse de kidwit (Congo)*, presented to the Faculty of Theology, Saint Paul University, Ottawa, 2004. To redress this conceptual error one should have recourse to the original thought patterns which were distorted by colonial-missionary activities. A re-awakening of the African cultural patterns should be hence a priority for the contemporary mission lest the Christian message may dry out in materialistic interpretations.

vities which may have caused negative repercussions in the society. Such anti-*kindoki* activities facilitated their being misunderstood as rebels. Or, better: the ignorance of local symbolic patterns of thought resulted in the fact that the missionaries failed to appreciate the religious-cultural potential present in the Antonian movement. Contemporary attempts seem to take account of this fact.

### III. 1.3 *Kindoki and theological reflection*

In studying the import and function of *kindoki* in Zaïre, Åsa Dalmalm writes:

... le *kindoki* est non seulement ce savoir extraordinaire retenu comme explication de la maladie et de la mort, le *kindoki* qui dérange l'ordre de la communauté sociale, mais aussi le savoir et le pouvoir qui garantissent l'équilibre de la société et son unité.

Dans la rencontre entre la société traditionnelle du Congo et l'Occident (Christianisme), le *kindoki* dans le premier sens a été privilégiée, isolée, détachée de ses rapports avec la législation, la morale et la religion. La Mission et l'Église ont pris en considération le *kindoki* en tant qu'explication de la maladie, et à partir de cet aspect limité, ont rejeté le langage de *kindoki* en tant que tel –allant dans le même temps jusqu'à remplacer le *kindoki*– *cause du mal* par le concept de Satana<sup>85</sup>.

The power and knowledge attributed to *kindoki* are represented by both the king and the *nganga*. As such, it is an intuitiv knowledge (*connaissance immédiate*) to safeguard the individuals of a society from visible and invisible dangers. By fusing the royal and medical functions together *kindoki* would correspond to the Christian dualism between God and Satan, the Antonians argued that they waged a war against Satan (*kindoki*) and hence stood on the side of God (Nzambi). The Antonian movement becomes hence an *anti-kindoki* activity appropriating to itself the royal and therapeutic roles traditionally recognised by the society. The homology between God-Satan and *Nzambi-Kindoki* was ill-conceived, but it only indicates the difficulty in integrating the Christian concepts into local cultural-religious categories. The language of *kindoki* may be taken farther.

---

85. Åsa DALMALM, *L'église à l'épreuve de la tradition. La communauté évangélique du Zaïre et le Kindoki* (Paris: Éditaf, 1985), pp. 199.

During the Antonian movement as well as now, *kindoki* has become a language of crisis situations. The crisis then was constituted of the endemic wars, abandonment of the capital São Salvador, absence of unity etc. Now it is constituted of the inaccessibility of fundamental needs, the lack of modern medical service, and an increasing inadequacy in social rapports, etc. According to the African conception healing is holistic. When the missionary church failed to address this key concept in healing, the Antonian movement took advantage of the vacuum. Where the *kindoki* 'ate the people', whittled away the soul of the society, the Antonians came forward to heal these wounds by introducing a syncretic form of Christianity in rudimentary Kongolese categories. Syncretism is an often sought remedy in crisis situations. What the notion of *kindoki* offers now to the church and what the Antonian movement tried to emphasize seems in today's understanding to be what we mean by ethics.

Kindoki est avant tout le langage de l'éthique de la société.

Si nous regardons ce qui dans la *kindoki* est considéré comme "normal" et ce qui est rejeté, ce qui est considéré comme pouvant servir à protéger, à réparer et à guerrier, nous verrons que bon est tout ce qui ajoute à la vie et à la puissance du *kanda* [tribu] et qui le prolonge. Bon est ce qui maintient l'unité, réconcilie, guérit et transmet la vie. Et *kindoki* est utilisé pour exprimer ces fonctions, aujourd'hui été attribué à Nzambi, origine et source du bien.

Mal, mauvais est selon ce langage de la *kindoki* ce qui rompt l'unité du *kanda*, tout ce qui porte préjudice à la vie et à la continuité du *kanda*: la maladie, la stérilité, les entreprises avortées ... Mais aussi le manque de solidarité, l'égoïsme, l'individualiste qui se distingue et cherche son propre intérêt. L'individu qui à l'intérieur de la communauté du *kanda* dépasse les autres, vit plus longtemps, devient plus riche ou réussit mieux que les autres, n'est donc pas seulement considéré en termes d'admiration ou comme un atout pour la communauté. Au contraire, quand il devient différent, quand il se singularise, quand il s'affirme aux dépens du *kanda*, il devient un danger. Il est *ndoki*, expression du mal extrême.

Ce qui est rompu ou brisé par le *ndoki* n'est pas uniquement une solidarité sociale, un sentiment de justice et d'équité sociales. Il nous semble que la portée en est autrement profonde. Il s'agit d'une solidarité et d'une appartenance à une même vie à partir du sang qui est menacée. Il y va de la vie et de la survie du *kanda*<sup>86</sup>.

This understanding integrates positively the traditional sense of *kindoki* in terms of Christian community. Would it be possible to continue this

---

86. Å. DALMALM, *L'église à l'épreuve de la tradition*, 214-15.

dialogue with the traditional religion without being branded as syncretic in the negative sense? According to Dalmalm it would be possible as long as the Christian and African (Kongolese) cosmologies enter into dialogue. This would oblige the Church to address anew the issue of sin and evil including therein the material and personal aspects, emphasizing especially the holistic healing. Further:

*Au niveau de la pratique pastorale, ... le kindoki/langage ... parlerait à l'Église sur la situation des hommes, sur leurs espoirs et leurs déceptions. ... Selon le kindoki, la maladie, l'infortune en général n'est pas uniquement une affaire personnelle de nature technique mais aussi et surtout une affaire social et rituelle. Il offre aussi des débuts d'une thérapie basée sur la réconciliation adoptée déjà, par de nombreux chrétiens.*

*Collectiviste, le kindoki traditionnel sous-entendait une communauté unie et cohérente. Dans le cadre de cette communauté, la réconciliation est présumée solution aux conflits. ...*

*Le kindoki offre une expression et une réponse rituelles aux problèmes existentiels des hommes. Jusqu'ici, l'Église y a répondu uniquement au niveau intellectuel<sup>87</sup>.*

Hence the rituals in relation to *kindoki* may become an alternative pastoral praxis to heal persons in crisis situations. A therapy of reconciliation can, for example, be modelled after such rituals. They may be of enormous advantage even in the political and social realms especially because *kindoki* functions in the intersubjective spheres of interaction. From this perspective Antonian syncretism has addressed an issue which caught little attention during the transmission of the Christian message into an African cultural context.

### III. 2 *the Rehabilitation of Syncretism*

In discussing the Antonian movement, we have presented it not only as a political but also as a religious critique with significant syncretistic features related to the traditional conception of *kindoki*. Unlike later developments of Kongolese Messianism, the Antonian movement exemplifies a very weak syncretism, but for that reason easier to understand. And its emergence at the formative period of Kongolese Christianity poses the

---

87. Å. DALMALM, *L'église a l'épreuve de la tradition*, pp. 217-18.

question: how need one approach syncretism? That we require a new perspective has been suggested above (I). The current issue is how to understand and interpret syncretism and what status one should assign to it<sup>88</sup>. In responding to that challenge we shall follow the perspective provided by C. Starkloff.

In order to understand and interpret religious syncretism, Starkloff makes use of the concept of *metaxy* employed by E. Voegelin in his *Order in history*. Voegelin detects various critical periods in human history, and argues that they correspond to a tension between the creative imagination and the desire to find meaning proper to the beginning and end of such periods. Augustine's interpretation of the Roman epoch can thus be seen as a period of conflict between *civitas dei* and *civitas terrena*, two societies functioning on two orders and two systems of values engendering a *metaxy*. *Metaxy* would be hence a symbol to express the existential experience between the this-worldly and the other-worldly realities. It is the realm of the "participatory existence" where humans share in the divine. *Metaxy* is, hence, "the symbol that validly expresses the experience of existence in the Between of thing-reality, including the bodily location of consciousness, and of Beyond-reality"<sup>89</sup>. Consequently syncretism would be the creative expression of the truth born out of the *metaxic* experience. In other words, historic tension is an indication of humanity's search for truth and unity. And the experience of historic truth is always marked by diversity. Syncretism would be an attempt to express the plurality of historic truths within a unified whole.

The expression *metaxy* has been used both by Plato and Aristotle. According to Aristotle, Plato employs the expression to indicate the intermediate position occupied by sense reality and eternal forms. By adopting the term, Voegelin wants to understand the whole of human history as a *metaxy* whereas the resurrection, according to the Christians, would give sense to human history. *Metaxy* is hence a symbol of the human condition: of the embodied human consciousness of transcendence. From this perspective, syncretism becomes part of the eschatological search for meaning: "the syncretic process is often the instrument by which historical meaning can be continued or retrieved by means of the arduous labour of obedience to the Word of God joined to respect for human and cultural tradi-

---

88. Quite useful on this point is Leonardo BOFF's discussion in his book: *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church* (N. Y.: Crossroad, 1985), pp. 89-107.

89. C. STARKLOFF, *A theology of the in-between*, p. 17. The description is Voegelin's.

tions"<sup>90</sup>. And Starkloff understands the church history as a syncretic process which at the end of the scholastic period arrives at a synthesis. The process has to be continued in order to make Christianity a global religion. Hence Starkloff advances two fundamental affirmations: first, syncretism is a constitutive part of the human search for meaning; and second, the syncretic expression of truth goes beyond the mere admixture of truths, it reaches a synthesis with a rationality beyond symbolism. This is evident in the liturgical adaptations and the dogmatic developments of the early Christian centuries, with the only difference being that in the latter case one has moved beyond the 'surface syncretism' to reach the core of Greco-Roman religiosity. That is to say, Christianity accepted the Greco-Roman cosmology in order to expound its own beliefs which are rooted in Judaism.

How does this conception rehabilitate syncretism? In as much as syncretism is seen as a process bringing about a superior synthesis of faith and culture, obeying the word of God, it is capable of discovering or continuing the historic truth within a socio-cultural tradition. Being an ambiguous phenomenon at the frontiers, it as with prophetism requires discernment. Starkloff proposes that syncretic processes can be interpreted as the liminal phase within the structure of passage rites suggested by A. van Gennep<sup>91</sup>. The liminal performance enables the receptors of Christianity to retain or re-discover their own cultural identity. Herein lies its positive value. One may hence describe syncretism also as anti-structural, for syncretism reverses symbolically the accepted social order in order to re-appropriate it. Syncretism thus provides society with the necessary adaptation to face the challenges posed by different cultures or religions. The value of syncretism consists in the liminality it engenders: it obliges the society to pass through the liminal phase so that the values of different cultures or religions can be integrated smoothly to produce a new religious/cultural identity<sup>92</sup>.

Bypassing Starkloff's methodology based on Bernard Lonergan's *Method in Theology* and the concrete applications referring to North American contexts<sup>93</sup>, we shall in conclusion pose the question: has syncretism the capacity to make Christianity a religion shared by its adherents irrespective of their cultural differences? Or can syncretism be an effective means in

---

90. C. STARKLOFF, *A theology of the in-between*, p. 55.

91. C. STARKLOFF, *A theology of the in-between*, pp. 57ff.

92. See also: Robert J. Schreier, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1997), pp. 62-83.

93. C. STARKLOFF, *A theology of the in-between*, chapters 2 and 3.

promoting true Christian pluralism? Our response takes us back to the Antonian movement.

### **Conclusion: Syncretism as hermeneutics**

In discussing the Antonian movement, we have seen that despite being a vocal political protest with inherent messianic elements, its leading figure, Dona Beatriz, was in the eyes of the missionaries "une femme funeste, féticheuse, en proie au démon, qui allait de cette manière tromper les pauvres gens frustes et ignorantes"<sup>94</sup>. What were "ses actions ... diaboliques"?<sup>95</sup>. One may categorize or enumerate them<sup>96</sup>, but in the last analysis they amount to interpretations of the Christian religion in terms of Congolese culture and religion. According to all accounts known to us<sup>97</sup>, Beatriz claimed to personify St. Anthony, live the life of a human-divine, interpreted Christian origins in African terms, equated Christian symbols with *nkisi*, attributed to the sacraments and their administrators the power of *kindoki*. In terms of the analysis given by Starkloff, we shall understand this interpretation as a temporary phenomenon introducing a surface syncretism which enables the newly baptised to relate themselves with the Christian religion without totally negating the traditional beliefs and practises. Precisely this was the reason why the Capuchins vehemently fought against the movement: it indicated that both polygyny and 'idol worship' would be sanctioned on the ground of traditional beliefs. But how else should the Bakongo have reacted to the new religion? Balandier seems to be right as he writes:

Les Ba-Kongo ne conçoivent pas qu'une relation directe avec Dieu soit possible; elle est non seulement impossible, mais impensables. Leur théologie ne leur concède que deux modes d'action sacrée: sur les ancêtres et sur les forces dont les nkisi sont les supports. Le rituel chrétien et les instruments de la litur-

---

94. L. JADIN, "Le Congo et la secte des antoniens", p. 502.

95. L. JADIN, "Le Congo et la secte des antoniens", p. 499.

96. See, for example, S. Axelson, *Culture Confrontation*, pp. 81f., 96f. & 142-45; Emilio da Cavaso, "Culto antoniano negli antichi regni del Congo", *Il Santo* 1961 (1) 101-136, esp. pp. 130-32, who sticks to the missionary account and consider Beatriz's actions as "errori"; Carl Sundberg, on the other hand, writes: "Dona Beatriz is rather to be seen as a "pietistic revolutionary", "Christianity in Dialogue with African History and Culture", *Swedish Missiological Themes* 92 (2004) 346.

97. See, for example: L. JADIN, "Le Congo et la secte des antoniens", pp. 499ff; 515ff; 541ff, etc.

gie sont plutôt classés dans la seconde de ces deux catégories. Ils relèvent selon la logique kongo de l'ordre des nkisi<sup>98</sup>.

What is remarkable is that the Antonian movement was an attempt to integrate a religious dimension with a political project demanding the restoration of the Kongolesse kingdom. The Kongolesse re-interpretation of Christianity may not have been consistent with the Christian message of (spiritual) liberation as understood in those days. But undoubtedly the Antonian movement served to restore to the people the identity which they rightly or wrongly felt had been removed in the new religion. "Le christianisme leur a donné les moyens d'une libération et d'une restauration du royaume; il devient l'instrument d'un salut que n'est pas celui que son enseignement annonce"<sup>99</sup>. From this perspective, syncretism is an adequate way to render Christianity meaningful to its local adherents. But would not the local interpretations isolate the Christian praxis? A very brief answer would be: The rehabilitation of syncretism facilitates and promotes plurality within Christianity. If such a plurality does not destroy the unity intrinsic to Christianity, but instead serves to foment unity, syncretism must undergo a new critique. Only then shall it be a means of deepening the faith. One may hence agree with Roger Bastide: "le syncrétisme ne peut être que «réinterprétation» à travers l'intelligence et la sensibilité ... du message chrétien"<sup>100</sup>.

P. G. PANDIMAKIL

*Estudio Agustiniano, Valladolid*  
*Saint Paul University, Ottawa.*

---

98. Georges BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Hachette, 1965), p. 259.

99. Georges BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, p. 261.

100. M. SINDA, *Le messianisme congolais*, p. 11. Hence André Mary ("En finir avec le bricolage...?", *Archives de sciences sociales des religions*, 2001, n. 116, p. 28) writes: ... les syncrétismes religieux ne sont pas syncrétiques et encore moins syncrétistes, si l'on entend par là un mélange ou même une identification plus ou moins consciente de traditions hétérogènes, mais qu'il s'agit d'une logique de simple cumul sans confusion ou d'un processus de réinterprétation ...", p. 259.



## TEXTOS Y GLOSAS

### Una obra sobre la espiritualidad agustiniana

En la serie *Pubblicazioni Agostiniane*, que lleva a cabo la Curia General de la Orden de san Agustín, ha aparecido hace poco un nuevo volumen que lleva como título *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, coordinado por Miguel Ángel Keller. El libro sale a la luz en el marco de una serie de efemérides vividas por la Orden, como son los 1.650 años del nacimiento de san Agustín (2004) y los 750 años de la denominada “Gran Unión” del 1.256, que marcó el inicio de la Orden como tal (2006), en medio de los cuales se colocan también los 700 años de la muerte de San Nicolás de Tolentino, su primer santo canonizado, y los 450 años de la muerte de Santo Tomás de Villanueva, figura señera de la Orden y, también, de la España del s. XVI. Además de la carta de presentación del Prior General, la obra la componen 19 artículos, firmados por 17 autores individuales y otro colectivo, todos ellos de la Orden de san Agustín, de diversas nacionalidades.

Los artículos se disponen en tres secciones. La primera quiere ofrecer una «visión global», a la que sirven tres artículos. La segunda, dedicada a «algunos temas centrales», contiene ocho artículos. La tercera y última, que lleva por título «espiritualidad y vida», consta de otros ocho.

A continuación, siguiendo el orden de las secciones, voy a hacer un repaso a todos y cada uno de los artículos, presentando brevemente su contenido y una valoración del mismo. Al final, ofreceré una valoración de conjunto.

#### I. VISIÓN GLOBAL

Esta «visión global» la ofrecen los artículos de T. J. van Bavel, N. Cipriani y P. de Luis Vizcaíno. La colaboración de T. van Bavel versa sobre «La herencia espiritual de san Agustín». Esta aportación comienza indicando brevemente qué ha de entenderse por espiritualidad y concluye, como

anexo, con un esquema para un curso de espiritualidad agustiniana. En medio presenta algunos elementos importantes de la herencia espiritual del obispo de Hipona, a saber: el primado del amor, la plenitud de Cristo (el *Christus totus*), la amistad y la vida comunitaria, la regla de san Agustín, la contemplación y la acción. De cada uno de ellos señala, en diferentes apartados, los aspectos más significativos. Se trata de temas a los que el autor ha dedicado previamente mucho tiempo de estudio y de reflexión, del que es fruto una importante producción literaria. Los puntos de vista defendidos en varios de sus escritos son los que aparecen aquí, presentados de forma sintética, sencilla y clara.

N. Cipriani ofrece unas «notas sobre la doctrina espiritual de san Agustín». Si se considera la brevedad con que necesariamente se ve obligado a tratar cada tema, cabe ciertamente hablar de «notas», pero, si se mira al conjunto, se trata de algo más que de notas. La realidad es que presenta, en un todo bien trabado, lo que podemos llamar la historia religiosa del hombre agustiniano. Su propósito es ofrecer al lector la doctrina agustiniana de la vida espiritual y del camino de perfección; con vistas a ese objetivo presenta antes el origen de todo, el plan eterno de Dios, y luego los presupuestos antropológicos y teológicos. Por lo que se refiere a los primeros, contempla la naturaleza humana en sus cuatro relaciones: con Dios (*fecisti nos ad te*), con los demás, con su cuerpo y con el mundo. Los presupuestos teológicos se resumen en el encuentro de Dios con el hombre en la historia. Un encuentro marcado por las consecuencias del pecado de Adán, que dañó pero no destruyó la imagen de Dios en el hombre, ni los deseos que tienen en ella su raíz. La obra salvífica que Dios comenzó ya en el Antiguo Testamento, la llevó a cabo en el Nuevo merced a la función mediadora de Cristo, central ya en el divino proyecto eterno, que reconcilia al hombre con Dios. Obra de la que es inseparable el don del Espíritu Santo, a su vez inseparable de la Iglesia a la que vivifica y en la que se realiza el designio divino de reunir a los hombres en Cristo. Unificación ya iniciada pero cuya plenitud, a la que tiende, es escatológica. Sólo ahora puede entrar ya en el examen de la vida cristiana, que consiste en secundar la obra santificadora de Dios, cuyo fruto será el pasar del hombre carnal al espiritual. El autor refiere los diversos itinerarios que, en distintos momentos de su vida, presentó san Agustín, exponiendo sólo uno: el que se funda en la combinación de las bienaventuranzas con los dones del Espíritu del que ofrece los distintos grados.

El artículo, riguroso, está escrito con sobriedad y precisión; sin más referencias que a obras agustinianas en citas textuales.

A la exposición general de la doctrina espiritual de san Agustín sigue la presentación de la espiritualidad de la Regla monástica del santo. El tema corre a cargo de P. de Luis Vizcaíno. En unas consideraciones previas señala que su clave interpretativa será mostrar el paralelismo entre el texto monástico y la experiencia religiosa de san Agustín tal como la narra en sus *Confesiones*; que es preciso tener en cuenta la naturaleza del escrito; y que, para descubrir su espiritualidad, es obligado acercarse a ella como un conjunto armónico y equilibrado, sin privilegiar unas partes sobre otras. En un segundo apartado ofrece la estructura básica de la Regla en tres secciones, que analiza por separado en el tercero. La primera sección corresponde al capítulo primero y lleva por título: *Una constatación, o la perfecta adecuación entre Dios y el hombre*: el religioso busca a Dios porque, aunque ya lo ha encontrado, desea una posesión más plena de él; búsqueda que tiene lugar en comunidad, según el modelo histórico de la comunidad primitiva de Jerusalén, pero con la mirada en otros modelos: el trinitario y el escatológico. La segunda sección, que corresponde a los capítulos del dos al siete y lleva por título: *Los preceptos, o la necesaria aportación humana*, está concebida como una ascética del deseo de verdad y de belleza (cf. cap. segundo), del deseo de salud y de vida (cf. cap. tercero y cuarto), y del deseo de libertad (cf. cap. quinto, sexto y séptimo), guiada por estos principios: totalidad, prevención, reorientación y diversificación. La tercera sección lleva por título: *La súplica, o la imprescindible asistencia divina* y corresponde al primer párrafo del capítulo octavo. En él la mística corona, en clave pneumatológica y cristológica, la ascética de los capítulos anteriores. En el apartado cuarto, el conclusivo, la Regla es contemplada como un espejo a la medida del religioso.

## II. ALGUNOS TEMAS CENTRALES

Esos temas guardan relación con la búsqueda de Dios, con la Trinidad, con Jesucristo, con el Espíritu Santo, con la Iglesia, con la Escritura y con el mundo. Al referirse a temas centrales de la fe cristiana, difícilmente podían ser ajenos a una espiritualidad de tan amplios horizontes como la agustiniana. Veamos cada uno de ellos.

El tema de *La búsqueda de Dios en la espiritualidad agustiniana* lo desarrolla L. Mooney. De entrada presenta las distintas etapas de la búsqueda de Dios por san Agustín hasta la conversión. En pasos sucesivos va mostrando

que su búsqueda de Dios fue al mismo tiempo una búsqueda de su propio yo perdido; que esa búsqueda no acabó con la conversión sino que duró toda su vida; que el santo alienta y enseña cómo buscar a Dios (en la creación, en la Escritura y dentro de cada uno); que a Dios se le busca juntos, y en la amistad; por último, se pone en la situación de la meta alcanzada.

El desarrollo no me satisface ni en el fondo ni en la forma. En cuanto al fondo creo que el tema da mucho más de sí: definir con precisión en qué consiste la búsqueda, los diferentes puntos posibles de partida y, consecuentemente, los diferentes niveles de búsqueda; o exponer más detenidamente por qué se busca a Dios desde una perspectiva tanto subjetiva como objetiva; o no limitarse a afirmar el hecho, por ejemplo, de la búsqueda en común, sin indicar formas posibles, etc. Me deja la impresión de no tener las ideas claras lo que luego tiene su reflejo en el modo de exposición. Leyendo el artículo uno tiene la sensación de moverse en medio de tópicos tradicionales. Como puntos concretos, entre otros, no me parece que haya acertado a combinar adecuadamente la búsqueda de uno mismo y la de Dios, ni a exponer qué significa la búsqueda de Dios en el propio interior. Aunque queda la duda de si la traducción es exacta, aquí como en otros puntos, no es posible asentir a una afirmación como esta: «la búsqueda de Dios es llevar a cabo nuestra única verdad» (p. 103). No tiene suficientemente en cuenta la cronología al citar los textos de las *Confesiones*. El tono es marcadamente parenético. Tampoco considero un acierto el haber insertado preguntas rompiendo el curso del texto.

El Dios buscado es el Dios cristiano que existe en una Trinidad de personas. Sobre esa Trinidad versa la reflexión del nigeriano J. Niyiring. El título de su estudio es *Dios como Trinidad. Hacia una espiritualidad trinitaria agustiniana en perspectiva africana*. El estudio consta de tres apartados mayores. En el primero presenta el contexto en que el autor se ubica; en el segundo, la doctrina de la Trinidad como misterio de un solo Dios en tres personas distintas, y en el tercero la espiritualidad que de ella se deriva. El contexto en que se coloca es el africano y, al respecto, indica las causas de la difícil adaptación de los cristianos africanos al misterio trinitario. Situado frente a él, ofrece en primer lugar la problemática trinitaria de San Agustín, con referencia al método económico-inmanente (trascendente), que el santo comparte con otros Padres. En un segundo momento interpreta la declaración agustiniana de la Trinidad, con referencia específica a cada una de las Personas: Dios como Padre, el Hijo como Dios-hombre y el Espíritu Santo. La espiritualidad trinitaria es espiritualidad de comunión. De esta

espiritualidad presenta primero sus bases: no puede enraizarse sólo en el Padre, so pena de caer en un monoteísmo absoluto; ni encerrarse sólo en un modelo cristocéntrico, pues eliminaría del misterio de Cristo los aspectos del Padre y del Espíritu Santo; ni concentrarse únicamente en el Espíritu Santo, lo que llevaría a una emoción intimista y al error montanista. Luego, muy consciente de que es una visión limitada, se detiene en algunos elementos básicos y dinámicos de la misma, a saber, la oración –particularmente la personal–, las misiones trinitarias y el mandato evangelizador, y la unidad de la Iglesia y la solidaridad cristiana. El punto final lo ponen cuatro puntos de reflexión sobre la relación existente entre la búsqueda del Dios Uno y Trino y la adopción de la espiritualidad trinitaria agustiniana en África.

El artículo está bien trabado; la exposición es clara y el lenguaje preciso, indicadores de la claridad de ideas de su autor. La pega que le ponemos es que haya querido mirar sólo al África, dado que sus planteamientos admiten una aplicación más universal.

Presentar el papel de *Jesucristo en la espiritualidad agustiniana* es tarea confiada a S. Sierra Rubio. En su exposición contempla dos momentos, uno histórico y otro doctrinal. La historia le permite mostrar el gran peso que Cristo tuvo en la vida de san Agustín y a san Agustín como un contemplativo de Cristo, dos temas que resume en el epígrafe «Cristo fue su norte». A la doctrina sobre Cristo dedica dos apartados: uno específico sobre el Cristo total y otro, previo, más general. Este más general –introducido con una breve consideración de algunos aspectos de la figura de Cristo que el santo pone de relieve: Cristo camino y patria, Cristo medicina, Cristo ejemplo de todas las virtudes y, sobre todo, de vivencia de las bienaventuranzas– incluye, en sendos apartados, una reflexión más detenida sobre otros aspectos: Cristo imagen del Padre, modelo del hombre; Cristo camino, único mediador; Cristo Verdad, único maestro, y Cristo vida, único redentor. La presentación de la doctrina del Cristo total concluye con algunas implicaciones que de ella se derivan: participación en la santidad de la Cabeza, la solidaridad, el diálogo y la comunicación entre los miembros, en la Iglesia comunión, y vinculación con la Eucaristía.

No se trata de un artículo que haya leído con gusto. Para comenzar, hubiese deseado una introducción menos general y más vinculada al tema específico, como procede en una obra en colaboración. Aunque el esquema básico es asumible, su desarrollo no me ha satisfecho. Muchas de sus páginas dejan la impresión de ser un conjunto de textos sólo hilvanados por el autor; textos demasiado largos a menudo, poco reflexionados y carentes de

contextualización. Es obvio que los textos los elige el autor en función del tema, pero, una vez elegidos, se hace esclavo de ellos. Este procedimiento es el causante de abundantes repeticiones, muchas de ellas evitables. En cuanto a puntos concretos, señalo sólo dos entre otros posibles: al presentar a Cristo verdad, el autor pone excesivo énfasis en la verdad moral; aunque cita un texto que presenta a Cristo como medicina, se echa de menos una presentación de Cristo como médico humilde. En algunos momentos el discurso adquiere un tono marcadamente encomiástico.

La obra de Jesucristo la lleva a perfección el Espíritu. El papel de Cristo en la espiritualidad agustiniana, se complementa con el del Espíritu Santo. Es el mismo S. Sierra Rubio el encargado de exponer el tema de *El Espíritu Santo en la espiritualidad agustiniana*. El artículo consta de cinco partes que versan sobre la identidad del Espíritu, la primera; El Espíritu lleva a plenitud la obra de Cristo, la segunda; La Iglesia cuerpo viviente por el Espíritu Santo, la tercera; Los gemidos del Espíritu, la cuarta; Seres espirituales: habitados por el Espíritu, la quinta.

También aquí el esquema básico es asumible, pero en su desarrollo concreto no encuentro claridad. A decir verdad me resulta difícil hallar un hilo conductor desde el que sintetizar cada uno de los apartados. Aspectos que a primera vista caerían dentro de un apartado se encuentran en otro, o en varios. Los temas propios de la espiritualidad pneumatológica agustiniana no faltan, pero no resulta fácil descubrir una ilación entre ellos. Las obras del Espíritu no aparecen jerarquizadas en el sentido de mostrar cómo unas se derivan de otras. Lo que indiqué a propósito del artículo anterior, vale en general también para este: en buena medida, se trata de una serie de textos simplemente hilvanados por el autor, fuera de todo contexto. Algunos de ellos, aún en su fidelidad textual, no resultarán fáciles de entender para quien no conozca ya de antemano de qué van. Considero que falta una referencia al Espíritu en el seno de la Trinidad, fundamento de su actuar histórico salvífico y de la espiritualidad pneumática; me parecen insuficientes las breves indicaciones diseminadas por el texto. Se explota poco la base bíblica en que se apoya el santo.

Del Espíritu a la Iglesia. Paso lógico, sin duda. El tema de *La Iglesia en la espiritualidad agustiniana* corre a cargo de P. Langa Aguilar. Que san Agustín supo envolver su vivencia de la fe cristiana en un marco de eclesialidad es una realidad indiscutible. Este aspecto aparece cubierto bajo el epígrafe «una intensa biografía eclesial», que ocupa el centro de su reflexión.

Este dato biográfico es precedido por unas reflexiones de carácter general y seguido por otras más concretas. Ya de entrada el autor deja bien claro que la espiritualidad agustiniana es genuinamente eclesial, porque de la eclesiología deriva y por su cauce fluye. Pero poniendo el énfasis necesario en que se trata de una eclesiología resueltamente católica, con una catolicidad no sólo de hecho, sino también de derecho divino, y de una eclesiología enriquecida con las aportaciones de otras Iglesias, además de la africana, como la romana y la milanesa. La reflexión concreta sobre esta espiritualidad eclesial la hace al hilo del texto del *sermón* 138,10 (referencia que no da): *Amate hanc ecclesiam, estote in tali ecclesia, estote talis ecclesia*. Amad esta Iglesia: la Iglesia madre, de la que Agustín se sentía hijo, en ámbito de fraternidad y diaconía. Permaneced en esta Iglesia: la católica –opuesta a la donatista– tal «como es ahora», es decir, con pecadores en su seno. Sed esta Iglesia: la Iglesia comunión, la Iglesia que celebra la Eucaristía, la Iglesia abierta al ecumenismo. Tres claves conclusivas ponen fin al artículo: la espiritualidad eclesiológica de san Agustín es interiorista, dinámica y mística.

Lo primero que queremos señalar del artículo es la claridad metodológica: el lector no tiene temor alguno de perderse, porque el autor le marca continuamente el camino. Al mismo tiempo hay que poner de relieve la claridad expositiva. En tercer lugar que siempre tiene la mirada puesta en el presente eclesial; en concreto, en la doctrina del Vaticano II y en el magisterio de los últimos papas para mostrar que provienen de una veta agustiniana. Todo ello en el estilo florido, propio del autor, a veces cercano al panegírico.

El ser bíblica es un rasgo de toda espiritualidad cristiana, pero que tiene un relieve particular en la agustiniana. De este aspecto se ocupa T. F. Martin, que titula su colaboración: *San Agustín y la Biblia*. El autor se propone señalar varias dimensiones de lo que se puede llamar la espiritualidad de la Palabra. De hecho el desarrollo del tema no es sistemático, limitándose a presentar ocho como flashes que iluminan el tema. Dichos flashes son precedidos por una introducción que ubica el encuentro de san Agustín con la «Palabra de vida» en su pasado retórico y en su mundo cultural, caracterizado por el culto a la palabra. Cada uno de esos flashes lleva un epígrafe en latín y en español. Son los siguientes: Una palabra de gracia (*Verbum gratiae* [cf. *En. Ps.* 44,7]); Heriste mi corazón con tu palabra (*Percusisti cor meum uerbo tuo* [*Conf.* X,6,8]); Dame entendimiento (*Da mihi intellectum* (cf. *En. Ps.* 118,18,3]); Las Escrituras hacen a los cristianos (*Scripturae faciunt christianos*); La mesa de la Palabra (*mensa uerbi*); Una comunidad

de la Palabra (*communitas uerbi*); El camino de la Palabra (*Via uerbi*). No se discute que objetivamente todos los temas están relacionados entre sí, pero en la reflexión del autor aparecen considerados como independientes los unos de los otros.

Es cierto que en cuestión de gustos cada uno tiene los suyos, pero yo hubiera preferido un tratamiento sistemático del tema. La razón básica es que se podía ofrecer una visión más completa de algo de gran importancia objetiva tanto en el nivel cristiano como en el agustiniano. Al mismo tiempo considero que el desarrollo de cada uno de estos temas particulares podía dar más de sí. Por señalar algunos detalles, nos llama la atención el silencio sobre *Conf.* 9,2,3 a propósito de la herida del corazón por la palabra; nos sorprende que, en el contexto, entre los comentarios escriturísticos haya silenciado las *Homilías sobre la primera carta de San Juan*, a propósito de la Mesa de la palabra. Creo que se equivoca al interpretar, dentro del apartado «La mesa de la palabra», el comentario de san Agustín a *Prov* 23,1 como referido a la palabra de Dios y no al cuerpo eucarístico de Cristo (S. 332,2), y quizá también, en el contexto, el comentario al texto de *Lc* 14,16ss (S. 112).

El título *San Agustín y la Eucaristía: presencia de la Iglesia* recoge la participación de A. D. Fitzgerald. Constatando que la doctrina eucarística agustiniana ha sido tema muy debatido entre católicos y protestantes, el autor considera que, más oportuno que presentar alguna cuestión doctrinal sobre la Eucaristía, es preguntarse acerca de la fe eucarística de san Agustín. Luego considera la importancia dada al culto en el contexto social del santo, y concluye que él dejó su pensamiento sobre la Eucaristía en todo lo que escribió. A partir de ahí se propone localizar algunos de los numerosos indicadores, aunque puedan parecer más bien insignificantes, de esa fe y pensamiento que se encuentran en su obra. Entre ellos cuenta el texto de *Conf.* 10,42,67-43,70 sobre Cristo sacerdote; la comprensión que tuvo de quién llegó a ser Cristo para él, después de bautizado, con referencia al *Christus totus*, réplica del *Christus omnia* de san Ambrosio; cuanto dice sobre su madre, Mónica, en relación con la Eucaristía; la catequesis recibida del mismo san Ambrosio, pues, para ambos santos, el centro de atención se sitúa en la Iglesia que celebra la Eucaristía, no en la Eucaristía que la Iglesia celebra. En síntesis: su fe en la Eucaristía, moldeada por la experiencia de fe de su madre y por la predicación de Ambrosio, se fue transformando día a día en la discusión con donatistas y paganos que tenían otra visión del culto.

El contenido de esta colaboración manifiesta que fue escrita para otra circunstancia. De hecho su origen está en una conferencia en un congreso. Sin discutir ese contenido, me parece que el artículo desentona en la presente obra. Falta en él la visión de síntesis que se procura dar en los demás de los diversos aspectos de la espiritualidad agustiniana. El lector que no tenga otros conocimientos no se hará una idea de su riqueza o, si se la hace, será pobre.

El último artículo de esta sección se debe a la pluma de M. Mendoza Ríos y lleva por título *Presencia cristiana en el mundo*. El autor, que evita las discusiones ontológicas sobre la «cualidad del ser» o la «situación del estar-en-el-mundo», así como analizar la valencia del término bíblico «mundo» o asimilados, o hablar de una ascética renuncia al mundo, se propone tratar la espiritualidad evangélica vivida por Agustín, en su mundo, como una presencia encarnada del amor de Dios. El proyecto en que quiere acotar su propuesta interpretativa de este aspecto de la espiritualidad agustiniana lo halla en la *Carta 189,2-3.7*. Constatación inicial es la fragilidad de los hombres de este mundo que hace necesario un fundamento que, significativamente, está arriba y no abajo: Cristo sentado a la diestra del Padre. El planteamiento se ubica en la doctrina del *ordo amoris*. Un *ordo amoris* que comporta el primado del amor sobre el temor en la obediencia a las leyes cristianas, a diferencia de los paganos, sometidos a las obras de la superstición, y de los judíos, sometidos a las obras de la ley. En un ulterior apartado propugna «una presencia para el mundo», basada en el hecho de que la encarnación afecta, también soteriológicamente, a toda la creación, y en la naturaleza social del hombre, fundamento de todo tipo de sociedad política: Si la soberbia interfiere negativamente mediante la *libido dominandi*, la gracia de Cristo restablece el orden sin destruir la libertad. El último apartado está consagrado a la justicia y la paz, objetivo del actuar en el mundo.

La primera observación es que falta claridad; personalmente no estoy seguro de haber captado fielmente la lógica de su discurso. Referencias a lo que se propone no faltan, pero luego no se sigue bien el desarrollo. Como detalles, cabe señalar que una traducción equivocada del *Comentario a la primera carta de san Juan 10,3*, le lleva a una conclusión errónea; la interpretación a mi parecer no acertada que da el autor del «Ama y haz lo que quieras»; el repetido error de citar el Sermón 129 cuando debería citar el 169.

### III. ESPIRITUALIDAD Y VIDA

Los temas que configuran esta tercera parte son los siguientes: la interioridad, la comunión de vida, la solicitud pastoral, la conversión, la oración, los votos, la espiritualidad laical y la espiritualidad mendicante.

Abre, pues, la serie el tema de la interioridad, expuesto por F. Galende F. Antes de entrar de lleno en el asunto, invita a prestar más atención a lo que san Agustín nos diga que al modo de decirlo. La primera de las dos partes en que estructura su larga exposición versa sobre el significado de la interioridad. Después de señalar los antecedentes bíblicos y clásicos y de referir cómo la descubrió el santo a nivel de experiencia, traza el camino que lleva a ella y el proceso en que está integrada, combinando *La verdadera rel.* 39,72 y *Ciudad de Dios* 19,19. A continuación presenta los descubrimientos hechos en el curso de ese proceso: uno, la estructura interior del hombre con sus dos memorias: la sensible, adquirida, y la interior, espiritual, que dan razón del hombre exteriorizado y del hombre interior, cada uno con su dinamismo propio; otro, el encuentro con el Dios interior. En la segunda parte, ya más práctica, relaciona la interioridad con la experiencia de Dios, con las relaciones humanas, con la religiosidad, con el humanismo, con la educación, para concluir presentando a san Agustín como maestro de la interioridad y del amor.

El estudio está hecho con mucho entusiasmo, pero son muchos los puntos que no es fácil compartir. Señalo sólo algunas afirmaciones: la *palabra* interioridad es típicamente agustiniana (el vocabulario del santo carece de un sustantivo equivalente a ese término abstracto); su insistencia en el afán del Agustín joven de conocer la verdad sobre el mundo (un interés ajeno a él [cf. *Sol.* 2,1,1]); incluir repetidamente la herencia genética entre los contenidos de la memoria sensible (consecuencia de haber interpretado mal un texto del *Sermón* 112 A,2, al no advertir la referencia a la parábola del hijo pródigo); asignar a la misma memoria sensible, contenidos que pertenecen a la interior (cf. cita de *Conf.* 10,17,26 [p. 278]); una afirmación tan extraña al pensamiento de san Agustín como esta: «Son los hechos, acontecimientos y situaciones exteriores las que deciden la calidad interior de los seres humanos...» (p. 282); atribuir a la memoria adquirida que tenemos en común con los animales la *ratio inferior*, de donde se derivaría que los animales irracionales tienen también razón; poner las huellas de la Trinidad en las criaturas al mismo nivel que la imagen de Dios en el hombre (p. 286). Y, ya más en general: a pesar de que está tratando de la interioridad, se detiene excesivamente en el hombre exterior; a pesar de que la interioridad está al

servicio del encuentro con Dios pone demasiado énfasis en el descubrimiento de uno mismo y poco en el de Dios.

El siguiente tema es *La comunión de vida*, a cargo del Equipo de Animación continental, «Proyecto Hipona». El trabajo se configura en cuatro apartados más un anexo. El primero, el más largo, presenta la comunidad como lugar antropológico. Recalca la importancia del «desafío de lo humano» a la hora de plantear una espiritualidad que privilegia la comunidad, habida cuenta de que un déficit de formación humana está en la base de múltiples conflictos interpersonales y comunitarios. Luego presenta los rasgos que definen el nuevo humanismo promovido por el Vaticano II y los de una comunidad humanizada y humanizadora, junto con las etapas del crecimiento en la comunión. En el segundo apartado la comunidad aparece como lugar teológico o lugar de encuentro con Dios y de expresión y celebración de la fe en Jesucristo. El tercero ofrece la teología agustiniana de la comunidad –fundada básicamente en el salmo 132 y en Hech 4,32<sup>a</sup>–, así como sus dimensiones trinitaria, escatológica, cristológica, eclesial e histórico-local. El cuarto, a su vez, propone algunas exigencias teológicas de la comunidad agustiniana: la oración, la humildad y comunión de bienes. El anexo final recoge tres imágenes de la comunión de vida: el templo, el pan eucarístico y el coro o armonía.

También este trabajo tuvo su origen en otro contexto, pero encaja aquí sin dificultad. De él cabe destacar, positivamente, la claridad de ideas y de exposición y, negativamente, que se echa de menos una fundamentación más sólida de la comunidad desde la antropología agustiniana. Entrando ya en detalles, señalo dos afirmaciones que me parecen erróneas: una, afirmar que la verdadera imagen de la Trinidad no está en el ser humano aislado sino en el ser en comunión; otra, sostener que san Agustín comenzó a incluir el *in Deum* en el texto de Hch 4,32<sup>a</sup> hacia la misma época en que compuso el Comentario al Salmo 132. El hecho es que ya aparece en la Regla que, según las fechas admitidas, es anterior en algunos años al Comentario.

El turno llega a M. Schrama que reflexiona sobre *San Agustín, un hombre para los demás. La solicitud pastoral en san Agustín*. Entre los muchos puntos de vista desde los que se puede contemplar al santo de Hipona, el autor quiere examinar cómo, en su búsqueda de Dios, consagró toda su vida a los demás, en los diversos campos de su actividad, intentando descubrir las motivaciones de su actitud de escucha, de acogida y de diálogo, sostenida

por la oración y orientada por la Escritura. En ese marco considera la atención de Agustín a los pobres, que tenía su secreto en su convencimiento de que el hombre es un ser social que, sin los demás, no sería nada ni llegaría nunca a ser alguien. El epígrafe «actividad pastoral recíproca» introduce al lector en la capacidad de diálogo y de comunicación del pastor hiponense. Los otros aspectos considerados están reflejados en estos otros epígrafes: «Sé tú mismo un lugar para el Señor», «El interés de Cristo», «La necesidad de la sagrada Escritura», «La sagrada Escritura superior a la gestión», «Libro y espejo», «Agustín y el ejercicio de la autoridad» y «La seguridad de los amigos». Entre sus fuentes de información ocupa un lugar preponderante la *Vida de san Agustín* escrita por san Posidio y la *Regla* monástica.

El artículo no me deja satisfecho. Esperaba un estudio menos biográfico y más teológico-pastoral y sistemático. Por otra parte, si hay una lógica en la sucesión de los temas examinados, no siempre he conseguido captarla. Además, bastantes de sus páginas se limitan a una serie de textos del santo con una introducción. Uno se sorprende de la poca importancia que, hablando de la solicitud pastoral del obispo de Hipona, se asigna a los *Sermones* 46 y 47 (apenas una cita del primero). Ya a otro nivel, repetidamente y en distintas páginas, referencias al *Sermón* 339, se presentan como referencias al *Sermón* 2.

El artículo siguiente lleva la firma de M. A. Keller y por título *La conversión y las conversiones de san Agustín*. La noción de conversión, la llamada evangélica a la conversión y la presentación de la conversión de san Agustín como recuperación de la fe católica y como un proceso son las ideas que abren sus páginas. Luego expone cuatro momentos fundamentales de la experiencia de conversión del santo: la conversión de la mente, la del corazón, la conversión eclesial, la conversión continua. Por último, «a modo de conclusión», tras señalar que la espiritualidad agustiniana es esencialmente teocéntrica y por eso mismo cristocéntrica, de la que es inseparable una espiritualidad eclesial, resume en siete puntos lo que hoy diría san Agustín a quienes analizan su experiencia de conversión. Son estos: La importancia de un corazón inquieto, La necesidad de la conversión, La escucha de la palabra, El fundamento de la humildad, La aceptación de las mediaciones humanas, La dimensión socio-eclesial de la conversión, y La centralidad de la gracia.

Parece obvio que el tema de la conversión ha de entrar en todo estudio de la espiritualidad agustiniana. Pero no considero acertado dedicar las más de las páginas a referir las distintas etapas de la conversión del santo. La

enseñanza doctrina agustiniana sobre la conversión es riquísima, entre otras razones porque se puede desarrollar desde diversos ámbitos: el histórico, el filosófico, el teológico, el moral. Ahora bien, el primero, el histórico es sin duda el más conocido porque es el que indefectiblemente se repite una y otra vez; en cambio, los demás siguen quedando en la penumbra. Los siete puntos señalados por el autor al final del artículo tienen cabida, sin duda, en una reflexión sobre la conversión, pero al menos varios de ellos requerirían un marco más específico.

San Agustín fue un gran orante y un gran maestro de la oración. Por ello, la oración es elemento esencial de la espiritualidad agustiniana como, antes, de la cristiana. Al respecto, B. Lowery ofrece algunas *Reflexiones sobre algunas oraciones “espontáneas” en las Confesiones de san Agustín*. En el comienzo el autor muestra la originalidad de las Confesiones en cuanto libro dirigido a Dios, sin destinatario humano; luego señala su naturaleza dialógica: primero Agustín habla a Dios y luego Dios habla a Agustín, y pondera la ubicación estratégica –a menudo al comienzo o al final de los libros– de las oraciones que va a tomar en consideración. En efecto, el artículo lo componen 26 de ellas, extraídas de los diez primeros libros de la obra, según su orden de sucesión. El autor las acompaña de un comentario, haciendo ver qué se puede sacar de ellas para nuestra oración.

Las *Confesiones* son, efectivamente, una obra de oración y a partir de ella se puede elaborar una espiritualidad de la oración, obviamente agustiniana. Incluso se podría hacer, limitándose uno a determinadas oraciones. Aun en su concreción permitirían llegar a una visión global, que es lo que echamos en falta aquí. Los textos elegidos, quizá demasiados, se cuentan, sin duda, entre los más significativos, pero no siempre tienen la «forma» de oración, pues o son simples constataciones, o el interlocutor es otro distinto de Dios. Es el caso, por citar sólo un par de ejemplos, cuando el santo se dirige al alma (*Conf.* 4,11,16), o cuando se dirige al lector (*Conf.* 4,12,18). Además, a mi entender, de una parte no siempre acierta en el corte; de otra, su reflexión es también demasiado «espontánea», es decir, lo que puede encontrar cualquier lector del texto, sin ser estudioso del mismo. Este suele tener bastante más riqueza de la que ofrece el comentario, aun admitiendo la exigencia de brevedad.

La exposición de *Los votos en la espiritualidad de san Agustín* corre a cargo de G. Ceriotti. El autor comienza con unas consideraciones de carácter general sobre la espiritualidad cristiana, a las que sigue una breve expo-

sición del concepto de voto propio del santo obispo. A continuación se detiene en cada uno de ellos, según el orden consagrado por el Decreto *Perfectae caritatis*: castidad, pobreza y obediencia. Dedicar un apartado a cada uno de ellos, sin ulteriores subdivisiones.

En cuanto a la exposición, es diáfana; en cuanto a los contenidos, el lector encontrará la doctrina básica del santo sobre los votos, en el planteamiento habitual. En cuanto a la estructura, echo de menos un apartado final dedicado específicamente al cumplimiento del voto, que dejase buena constancia de cuánto aborrece el santo el incumplimiento del voto libremente emitido. No falta la idea, pero juzgo que no tiene suficiente relieve. En cuanto a la consideración sobre el voto de obediencia, de un lado, da la impresión de que se pierde dentro de la obediencia general a Dios o a la Iglesia, sin lograr una especificidad propia; de otro, me parece que no mantiene el necesario equilibrio entre autoridad y obediencia o, con otras palabras, entre los deberes del prior que ha de mandar y los de los demás hermanos que han de obedecer, al insistir en estos mucho más que en aquellos. Como detalle concreto, en la cita de *Carta 48,2* el autor refiere al Prior monástico lo que el santo refiere a Dios.

En la estructura de la Orden de san Agustín entran también las Fraternidades Seculares; en consecuencia, no podía faltar la reflexión sobre la dimensión laical de la espiritualidad agustiniana. Es reflexión que hace S. Insunza en *Espiritualidad agustiniana y vida laical*. En la página introductoria señala cómo la espiritualidad agustiniana ha estado demasiado marcada por el sello monacal, sin que ello haya obstado a que también los laicos la hayan compartido, exigencia hoy mucho más sentida desde la eclesiología del Vat. II. El estudio se estructura en tres partes. En la primera («Espiritualidad agustiniana y espiritualidad laical»), señala de entrada cómo la condición laical tiene sus rasgos propios, aunque la vocación y misión de los bautizados es idéntica para todos. Al respecto, se detiene en dos perspectivas que se complementan: ver a Dios desde el hombre (sus caminos son la interioridad, la búsqueda de Dios y el amor) y ver al hombre desde Dios (en el marco de la conversión y de la oración, iniciativa de Dios). La Biblia, como fuente de la espiritualidad, el primado de Jesucristo y el Cristo total como fundamento de la paz, la unidad y la solidaridad, son notas no exclusivas de la espiritualidad agustiniana, pero le otorgan un perfil con acentos propios. De ellas se ocupa en la segunda parte. En la tercera parte el autor reflexiona en general sobre la caridad como alma de la espiritualidad, y en particular sobre el sentido eclesial de la espiritualidad agustiniana; la justi-

cia, la paz y la solidaridad, como signos del reino de Dios; el diálogo con la creación y con el mundo; la espiritualidad al servicio de la evangelización, y como colofón, una espiritualidad compartida por religiosos y laicos.

La sistematización de la perspectiva laical de la espiritualidad agustiniana necesita todavía bastante reflexión, pero no cabe duda que el autor ha logrado una síntesis bien armonizada. Todos los grandes temas de la espiritualidad agustiniana han encontrado fácil acomodo desde esta perspectiva, que no es la que estamos habituados a leer.

La espiritualidad de la Orden de san Agustín bebe en las fuentes agustinianas, como han mostrado los artículos precedentes: pero, por su origen como Orden, se abreva también en la espiritualidad mendicante. De ella se ocupa L. Marín de San Martín en el artículo *La espiritualidad mendicante y la Orden de San Agustín*. Desarrolla el tema en cuatro apartados. En el primero se ocupa del origen de la Orden –a propósito del cual reclama que se deje hablar a la historia, sin ideas preconcebidas– y de la vida consagrada en la baja edad media. El segundo, breve, lo dedica a ambientar social y eclesialmente la aparición de los mendicantes. En el tercero, más amplio, presenta sus características espirituales, en general y específicamente con relación a los agustinos. A saber: el seguimiento de Cristo pobre, en cuyo contexto se coloca la mendicidad; la vida fraterna, que conlleva una nueva terminología (hermanos –*fratres*, frailes– en vez de señores –*domini*–; conventos, en vez de monasterios), y una nueva organización del gobierno (ahora centralizado y en un marco de exención); la actividad apostólica (reproducción de la *vita apostolica* en su doble concepción, y asociada a la itinerancia y la predicación, que conllevaba la exigencia del estudio; sin olvidar la defensa de la Sede Apostólica. En el último apartado, ya como conclusión, recuerda el empuje renovador que aportaron las Órdenes Mendicantes a la Iglesia y estimula la fidelidad de la Orden a su doble fuente, la agustiniana y la mendicante, como garantía de similar empuje renovador para ella en el presente.

Este momento de la historia de la Orden y este aspecto de su espiritualidad es menos conocido –así creo– que su vinculación con san Agustín. De ahí el sumo interés de este artículo. Interés que resulta acrecentado por la exposición límpida que ha hecho su autor.

#### IV. VALORACIÓN DE CONJUNTO

Sobre decir que a esta iniciativa no cabe sino darle la bienvenida. Pone en manos de los religiosos agustinos una obra, a la vez de conjunto y de síntesis, sobre la espiritualidad agustiniana. Facilitar esas síntesis es facilitar el conocimiento y la apropiación personal de la misma. No todos tienen a su disposición una biblioteca que les facilite la lectura de publicaciones sobre la espiritualidad agustiniana. Y –por diversas razones– a los que la tienen no siempre les resulta fácil hacer uso de ella. ¿Que la obra no es perfecta? Nada humano lo es.

El título nos parece más atinado que el subtítulo. En efecto, en ninguna de las acepciones del término «nota» que ofrece el diccionario de la Real Academia de la Lengua me parece que se ajuste al contenido del volumen. En todo caso, la «nota» se asocia espontáneamente con algo corto, lo que obviamente no cuadra con un volumen de 442 páginas, ni con artículos cuya media supera las 25 páginas.

La distribución de los artículos en tres secciones (visión global, algunos temas centrales, y espiritualidad y vida) la juzgo acertada. No obstante, si en la segunda se hubiese suprimido el indefinido *algunos*, creo que no se hubiera perdido nada. Asimismo considero que el tema de San Agustín y la Biblia no está bien ubicado; hubiese encontrado mejor acomodo o bien al comienzo, después de la búsqueda de Dios, o bien como colofón a la sección porque la Biblia de algún modo afecta a todos los otros temas; además tendría la ventaja de no separar la consideración de la espiritualidad eclesial de la consideración de la espiritualidad eucarística. Respecto a la tercera sección y aun siendo consciente de que no se puede tratar todo lo que cabe dentro de la espiritualidad agustiniana, so pena de hacer el volumen inmanejable, considero que había que haberle reservado un espacio al tema del estudio.

A nivel de presentación, y comenzando por lo más visible, encuentro que tanto el tipo de letra negrita o las palabras en mayúscula, dentro del texto, salvo en los epígrafes, lo afean. Hay otras formas de resaltar la importancia de los conceptos o de las palabras. Por otra parte representa, sin duda, un acierto la molestia que se han tomado los editores de unificar la forma de citar las obras del santo. Y lo es también el haberlas puesto en sus siglas latinas, habiendo presentado al comienzo el listado de las siglas con la obra a que corresponden. Mas, pensando en el lector, por lo general horror de latín, hubiese sido útil añadir –para la edición en español– el título de las obras en español, con la indicación adjunta del volumen de las Obras

Completas de san Agustín en que se encuentran. Pero lamentablemente la unificación no ha sido plena. Un ejemplo lo tenemos a propósito del uso de los números romanos. Aunque habitualmente se reservan para indicar los «libros», se aplica también a los capítulos de la Regla y no siempre. Es más, respecto de esta obra hay también divergencias en la forma de numerar los párrafos de sus distintos capítulos: en unos casos se utiliza la numeración continua; en otros, comienza con cada capítulo. Otro ejemplo de falta de uniformidad se da cuando una cita tiene capítulos y párrafos. Incluso dentro de un mismo artículo, unas veces se indica capítulo y párrafo, otras sólo el capítulo y otras sólo el párrafo. En algún caso concreto falta el asterisco del número de la carta, esencial para su identificación (cf. pág. 253: no es Carta 2, sino 2\*).

Siempre con referencia a la presentación, el lector agradecería que el texto de cada artículo llevase su título en el encabezamiento. Al carecer de él, la búsqueda de los artículos se hace más dificultosa.

De la traducción podríamos juzgar mejor si dispusiéramos de los textos en su lengua original. Pero hay errores que saltan a la vista. Pongo por ejemplo el artículo *Agustín y la Biblia*. El traductor denota falta de conocimiento suficiente del tema y de la lengua. Lo primero lo atestigua al traducir «el jardín del monasterio» en vez de «el monasterio del huerto» (p. 231), error que difícilmente cometería el autor del artículo; lo segundo lo atestigua la expresión «un amante de la palabra y un *estudiante* de la santa verdad», o esta otra: «amistad *dividida* por la tierra, pero no ... por el corazón» (p. 235). Igualmente me resulta ininteligible esta expresión: «Hay más referencias a las Escrituras que palabras familiares y narrativas reconocibles» (p. 225), etc. Ciertamente en algunos artículos la traducción corre muy fluida, en otros no tanto. Quizá no siempre sea achacable al traductor y tenga que ver con ello la claridad propia del artículo.

P. DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid



## HANS KÜNG, libertad conquistada

Cuando inicié este nuevo acercamiento a una personalidad que siempre admiré, se me deslizó en el título un artículo determinado. Iba a titular este enfoque *Hans Küng o la libertad conquistada*. Pero pronto me percaté de que el artículo determinado no se hallaba ni en el alemán "*Erkämpfte Freiheit*" ni en su traducción española "*Libertad conquistada*". Y debía existir alguna razón para ello. Se puede *conquistar libertad*, más o menos siempre, pero *la libertad no se conquista nunca*, porque ya desde la concepción y el nacimiento humano la libertad es limitada –nadie nos ha pedido permiso para venir a este mundo, así que "no somos libres para lo esencial"–. Y con Sartre, a quien Hans Küng aplaude en alguna ocasión y denigra en otras, podemos decir que "*la libertad es un destierro y estoy condenado a ser libre*", o con Ortega y Gasset, aunque Hans Küng no haga aprecio de él, diremos que "*somos libres a la fuerza*". Tiene, pues, razón cuando a sus *Memorias* les coloca el título de *Libertad conquistada*, porque la libertad es siempre una conquista y parece que él la ha conquistado. Sus palabras, casi finales, de esta fascinante historia personal me suenan a algo conocido por vivido, me suenan a experiencia por vivencia, me suenan a realidad bien asumida:

*"De hecho, cuando miro hacia atrás a punto de cumplir mis setenta y cinco años de vida, ¿cómo no sentir una gratitud infinita? ¿Gratitud por haber conservado la libertad que, por felices circunstancias, digamos que me pusieron en la cuna? ¿Porque esa libertad civil se haya acrisolado como libertad de conciencia? ¿Porque se me haya permitido vivirla como libertad de cristiano? ¿Porque se haya preservado como libertad en la Iglesia y en la teología? Con toda la modestia que aprendí en mi niñez: en medio de la confusión y el extravío de los tiempos yo he podido afirmarme como un hombre, un cristiano y un teólogo libre. Libertad conquistada y al mismo tiempo regalada. Se entiende así que no pueda nunca cantar el "Alaba, alma mía, al Señor" sin emoción, sobre todo cuando se llega a las palabras "que te lleva segura en alas de águi-*

*la, que te mantiene como a ti te conviene. ¿No lo comprobaste tú también? ". (HANS KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*. Editorial Trotta S.A. Madrid, 2003, p. 595).*

Sí, yo también lo he comprobado, pero desde otra perspectiva distinta, que ha conquistado esa porción de libertad con hechos consumados, que me han dado en su vivencia la razón de cuanto había urdido en el pensamiento. Lo mismo, pero de otra manera, esa otra forma que apenas admite Hans Küng para los demás y que le obliga a dejarlos al margen y en el camino como al publicano, cuando pasaron los sacerdotes y lo abandonaron a su suerte en espera del samaritano. A quienes abandonaron para conquistar libertad se les abandona a su suerte – "se casaron", dice con cierto desprecio, con cierta ironía o ¿con cierta envidia?–.

*Libertad conquistada* es un canto al yo de quien la escribe y a un Atlas que carga sobre sus hombros los problemas de la Iglesia y les busca solución, apelando a todos los resortes disponibles para que *su verdad* sea la que prevalezca o predomine, descalificando a cuantos se interpongan en su camino y no comulguen con su manera de ver la realidad eclesial y se diría, su visión teológica de la misma. Existe en sus *Memorias*, tal vez en su recuerdo o quizás en su subconsciente, una obsesión, una especie de psicosis, de Ottaviani, como encarnación de todos los poderes curiales y de una Iglesia que busca exclusivamente, según él, el poder y los privilegios y que no quiere desprenderse de ellos, luchando por todos los medios y con todas sus armas para mantener las riendas de esa barca de Pedro que de otra laya se hundiría. Tal vez esta misma obsesión le conduzca no sólo a entretenerse en el Germánico y la Gregoriana en Roma, poniendo en evidencia solamente aquello o a aquellos que le interesan a sus propios "intereses". ¿Todos los demás son unos ignorantes? ¿Buscan solamente el poder y los privilegios? ¿Nadie conoce de exégesis y de crítica histórica? ¿Es él el único o son únicos aquellos a quienes él apela? Cuanto él da a entender sobre sí mismo es dogmático y profesor de teología fundamental y si se ha preparado en exégesis y crítica histórica, es cierto también que no es especialista y que hay otros especialistas que han abordado los mismos temas desde otra perspectiva y otros ángulos diversos. Que se crearon grupos y pequeños "conciliábulo" es una verdad innegable y que esos grupos o "grupúsculos" trataban de influir su propia visión de la Iglesia y su problemática y soluciones, es cierto también. ¿O no ha intentado formar él su grupo centroeuropeo de teólogos en busca de una presión sobre sus cardenales y obispos para imponer, en el ámbito de lo posible, su propia mirada sobre la

Iglesia? ¿Por qué negar capacidad a los demás, como si hubiera sólo una interpretación de verdades tan complejas, que sería la que él defiende con sus colegas? Y además ¿quién ha dicho a Hans Küng que la Iglesia no estaba preparada, cuando a la hora de la votación de aquellos que él cree algunos de los temas más candentes, siempre o casi siempre ha habido una mayoría aplastante a favor de las tesis que el sentido común de la Iglesia actual –de aquel entonces– admitía ya sin reticencias? ¿Acaso trataron en sus relaciones e intercambios con todos ellos y los convencieron en una charla o en una conversación de minutos? ¿Hablaron acaso con todos? ¿No es considerar en poca cosa a quienes de alguna manera estaban ya convencidos de la necesidad de esas decisiones y no por las palabras, con frecuencia ininteligibles, de esos teólogos de la aparente claridad que se pierden normalmente en oscuras disquisiciones? La claridad es una de sus dotes frente a los enrevesados argumentos y filosofemas de algunos de sus llamados corredores de fondo como él.

Hay en toda esta historia, que quiere ser personal, pero que forzosamente la hace extensible a casi cincuenta años de la historia de la Iglesia, hechos muy sorprendentes. Se admite, por ejemplo –y no puede ser de otra manera–, que no haya más dogmas y que no se proclamen más en el nuevo Concilio, y además que de la doctrina cristiana, no quiere que se hable de católica, hay múltiples y muy variadas opiniones –la diversidad de teologías lo confirman–. Ahora bien, si en un caso y en otro, se pretende que prevalezca una u otra de las interpretaciones, se estaría yendo contra la libertad de pensamiento, de opinión y de expresión dentro de la Iglesia. Y si en cada una de las interpretaciones yace una parte, por diminuta que sea, de la verdad total, no hay por qué no aceptarla y admitirla como una aportación más a esa verdad global a que estamos llamados. ¿Por qué ha de ser *su verdad o su interpretación de la verdad* la que prevalezca? ¿Solamente porque, en apariencia al menos, engancha mejor con el mundo actual y con los hermanos de las demás confesiones o iglesias? ¿O porque han sido capaces de crear una red mayor de comunicación social y de publicidad y se revelan más en la prensa diaria y en las revistas semanales, mensuales o trimestrales de aquel tiempo?

Y sorprende también que sólo admita la buena intención y la buena voluntad en su trabajo y en su teología y en la de su grupo –centroeuropeo, lo llama él– y no admite lo mismo en los demás. En sus mal llamados opositores existe únicamente, según él, un ansia de poder y de conservar los privilegios en una Iglesia romana que identifica con la Curia, mientras que en los "suyos" existe un auténtico amor a la Iglesia. Aquéllos aman a la Iglesia,

pero ésta identificada con la curia, y ellos —él y los "suyos", los que sean— aman verdaderamente a la Iglesia, a la auténtica comunidad de fieles que viven de la confianza y de la fe en el Cristo, si bien las obras ocupan un lugar secundario. Ya en algún momento y en alguna entrevista al más alto nivel se le reprochaba esta flagrante injusticia.

Es sorprendente además que hable y multiplique su discurso y hasta su misma astucia teológica en o sobre el diálogo con las otras confesiones o iglesias y con sus más notables representantes y que trate de afilar la doctrina eclesial adelgazándola para que ingrese al ojal de las otras primero sin que a las otras confesiones o iglesias se solicite —no se hable de imponer— que busquen o den pasos en la dirección de la unidad también, abandonando o restringiendo algunas de sus tesis o teorías. Y es más sorprendente aún que hablando tanto de diálogo, no lo haya comenzado por aquellas personas que, aunque con visiones distintas, pertenecen, al menos oficialmente, a la misma Iglesia. ¿Qué pasa entonces? ¿Son creíbles los pasos que se dan o que se ha pretendido dar hacia la unidad de los cristianos? ¿Quién va a creer en esto, si primero no se entienden —o al menos no tratan de entenderse— los miembros de esta misma Iglesia? Nada especial, es el camino trillado ya en la historia por múltiples personajes que han achacado a la Iglesia, llamada oficial por unos, institucional por otros, curial por los de más allá, no desprenderse de su ropaje exterior y vivir desde el auténtico mensaje evangélico. Así quieren interpretarlo unos y así desean que se analice otros.

Y, sin embargo, sigue en pie la Iglesia bifronte, esa Iglesia que, a través de la historia, ha gemido entre los hombres y ha cubierto su rostro para que allá, en el fondo, no descubran sus especiosos valores y solamente se muestren sus debilidades humanas. Todavía resuena en mi corazón aquella Iglesia espiritual, cuerpo de Cristo, peregrina en la tierra, que requiere una manifestación y una revelación externa y que se multiplica entre santos y pecadores, sin que deje de ser lo que era y siendo ella también pecadora, como institución humana. Se apela a la Iglesia inicial fundada por Jesús de Nazaret y que se ha prolongado en el tiempo y cuya trayectoria no puede olvidarse como si la Tradición careciera de sentido o de valor en la historia. También los Padres de la Iglesia amaban a la Iglesia y glorificaban sus esencias y lloraban sus debilidades en sus miembros. Pero a los Padres de la Iglesia apenas se les menciona, como si fueran ellos los responsables de una ininteligencia entre los cristianos, cuando su lucha inicial a favor de la unidad tiene evidencias insoslayables. Más aún, en alguna ocasión cuando se trata de candidatos a una cátedra en la Universidad de Tubinga, siempre

promediando los amigos –Herbert Haas, en este caso, que es de la misma opinión– dice: "...y en tercer lugar, el deseado por el antecesor, el ampliamente desconocido Rief, que sólo tiene publicaciones sobre san Agustín y sobre la Escuela de Tubinga" (p. 575). Y hablando de Ratzinger escribe: "Yo sé que él sigue más apegado que yo a la tradición neoescolástica y que concede más importancia a la autoridad de los Padres de la Iglesia (y a Agustín especialmente) y a la que dedicará su clase de presentación" (p. 585). La cátedra de Ratzinger es "de teología dogmática e historia de los dogmas" y la de Hans Küng, de "teología dogmática y ecuménica" (ib.). Su ironía y su descalificación por "tener sólo publicaciones sobre san Agustín y la Escuela de Tubinga" no dice nada a favor de este hombre que en el decanato de la Universidad de Tubinga se enfrenta también a problemas de grupos o grupúsculos –siempre los suyos son los entendidos, sabios e inteligentes y tienen la razón, mientras que los otros carecen de los más mínimos argumentos. En español se dice que "algo tendrá el agua, cuando la bendicen".

Alguien podría recriminarle también a él que los Padres de la Iglesia, la tradición viva de la Iglesia primitiva, no es su fuerte y que suelen brillar por su ausencia en su obra –o recoge sus testimonios de otros autores, más conocidos en el tema–. Al menos aquí, en sus *Memorias* no tienen cabida o la tienen muy escasa. Se cita a Cipriano (p. 182), a Cornelio (p. 182), a Gregorio de Nisa (p. 159), a Gregorio Magno (p. 442) y a León Magno (p. 442), y en una ocasión a Orígenes (p. 288), hablando de la interpretación espiritual-simbólica de la Escritura, junto al latino Agustín". Y a Agustín se le cita como Obispo de Hipona (Bona, actualmente) (p. 144) y como referencia entre los "testimonios teológicos importantes" (después de Agustín y Tomás de Aquino...) para esa Iglesia de hombres que es "Iglesia de pecadores" y que para Karl Rahner puede ser hasta "Iglesia pecadora", dice Hans Küng (p. 246).

¿Existe para Hans Küng la tradición en la que se dan varias corrientes, pero una línea conductora, o más bien solamente existe una interpretación histórico-crítica y una exégesis así llamada de la Escritura sacra que, de acuerdo a su pensamiento, le permite y le avala las conclusiones de sus tesis principales? ¿No existe acaso en la vida y desarrollo de cualquier idea o creencia humana o cultura, empleando un término más generoso, una evolución a través de la historia y una transmisión desde su origen que ha enriquecido en cierta medida aquel embrión original? ¿Puede o no puede darse este hecho en cualquiera de los supuestos básicos de la creencia cristiana? ¿Lanzó Jesús de Nazaret su mensaje al mundo para que no se fuera adecuando a las situaciones de cada época y permaneciera en su inmovilismo?

¿No es más dogmática y conservadora esta posición que aquella que admite la tradición como una vivencia prolongada y enriquecida en el tiempo del mensaje evangélico? ¿Con qué derecho se puede apelar a una experiencia luterana o calvinista o a cualquiera otra cristiana si no se acepta también la vivencia cristiana de la Iglesia primitiva y de los Padres que en circunstancias más difíciles expusieron con su vida y sus escritos el mensaje inicial de Jesús de Nazaret? ¿Que lo impregnaron con frecuencia de las filosofías o del pensamiento reinante en su tiempo? Es cierto, pero lo mismo puede decirse de quienes vivimos el Concilio Vaticano II y de cuantos intervinieron activa o pasivamente en él. Y entre ellos se cuenta, sin duda, el mismo Hans Küng, que también es producto de múltiples influencias, que deja traslucir en estas sus *Memorias*.

Es su vida y tiene todo el derecho de haberla vivido, de vivirla y de interpretarla como guste, a despecho de que su historia sea siempre la auténtica. Su interpretación es ésta. Hasta 1968 vivió y luchó por la libertad y a partir de ahí: "el acento se desplaza cada vez más de la libertad a la *verdad*: la verdad que, ésta es mi profunda convicción, sólo puede y debe predicarse, defenderse y vivirse en la *veracidad*. En los años siguientes se va a ver sometida a prueba mi veracidad, como en los anteriores mi libertad" (p. 596).

JOSÉ MORÁN  
*Santibáñez de la Isla*

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

BOSSHARD-NEPUSTIL, Erich, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9* (= Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament. 165). Kohlhammer, Stuttgart 2005, 24 x 16, 336 pp.

El título da cuenta plena del argumento y significado del libro. Fue presentado como tesis en la facultad de teología de la Universidad de Berna, y contiene las características de esta clase de trabajos: organización articulada de las diversas partes, premisas perfectamente asentadas y conclusiones fundamentadas. El libro trata del relato del diluvio. La tesis tiene tres partes. La primera es un análisis de la narración. Primeramente se hace una lectura sincrónica que permite apreciar cierta coherencia lingüística y temática, lo que no impide advertir tensiones e incoherencias, que son estudiadas en un segundo capítulo en que se hace una lectura diacrónica. La conclusión a la que llega el autor es la ya apuntada por J. L. Ska en un curso de verano del Escorial, conferencia publicada luego en castellano en la revista *Estudios Bíblicos* del año 1994. El relato fundamental del diluvio se debe a P. Hay textos no sacerdotales, pero no pertenecen al J, sino que son adiciones postsacerdotales. Lo nuevo de esta tesis es fundamentar detallada y detenidamente la nueva teoría mediante minuciosos análisis. El autor tiene que excluir otras posibilidades, como por ejemplo, que los textos no-P sean anteriores a los textos P. Y esto lo hace tratando de demostrar que las adiciones explicitan, comentan y aclaran los textos P. El relato P es un relato cerrado y uniforme y forma parte de esta fuente que es la que mejor ha soportado hasta ahora la nueva crítica del Pentateuco.

La segunda parte es un estudio de las relaciones del relato del diluvio, tanto de las partes sacerdotales como no sacerdotales en sus contextos respectivos. Las relaciones del texto P del diluvio con el resto del código sacerdotal recibe la atención primera. Hay dos puntos tratados de una manera más detenida. Gen 6,11-13 señala la existencia de la violencia, afirmación que se entiende mal tras la bondad de la creación afirmada en Gen 1. ¿Debe suponerse que P conoce Gen 2-3? El autor lo niega y busca explicar esta inconsecuencia de una manera no muy convincente; pero en todo caso no puede negarse que le dedica muchos esfuerzos. Otro punto llama la atención. El autor encuentra que P (que termina en Ex 40) tiene una estructura concéntrica o quiásmica, cuyo centro está ocupado por la doble alianza de Dios con Noé (Gen 9,8-17) y con Abrahán (Gen 17). El punto débil de esta estructura es que en ese caso es preciso dejar fuera algunas perícopas como Gen 1. Lo singular del autor es proponer que se lea P como una especie de parábola o metáfora de la historia y de los acontecimientos contemporáneos del autor que escribe. El escrito P es la clave de lectura de la experiencia de lo sucedido a Israel en el destierro. Apuntala esta opinión señalando contactos lingüísticos y sobre todo temáticos. A continuación estudia las correspondencias temáticas entre las partes no sacerdotales del diluvio y el resto de los textos no-P en Gen 1-11 e incluso dentro del complejo de Gen -2 Re. También aquí señala que los textos no sacerdotales son posteriores a P. Confieso que me he perdido numerosas veces en la lectura de los análisis que hace el autor. En todo caso la propuesta de entender la historia primitiva y, en general, la historia antigua de Israel, como una lectura en clave de lo que

está sucediendo en Judá en tiempo de los que escriben las tradiciones es constante y, a mi juicio problemática. Es volver a una interpretación simbólica que ofrece pocas garantías. Es preciso esperar si estas intuiciones del autor se confirman en las investigaciones futuras.— C. MIELGO.

PFEIFFER, Henrik, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Psa 68 in ihrem Literatur- und theologiegeschichtliche Umfeld.* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 211). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 24 x 16, 313 pp.

Cuatro textos del A. T. afirman la proveniencia de Yahvé del Sur: Sinaí, Seir o Temán. ¿Cuál es el origen de esta tradición? ¿Corresponde a la realidad? Este es el tema de la presente tesis. Como son cuatro los textos, cuatro son también las partes de la disertación, que se articulan de una manera semejante. Cada parte comienza exponiendo la historia de la investigación, luego se ofrece una traducción alemana, con notas de crítica textual reconstruyendo el texto de la mejor manera posible. El texto de la traducción se presenta con caracteres distintos conforme a los estratos que la crítica literaria que sigue a continuación, distingue. Naturalmente la crítica literaria es la parte más larga y detenida. Finalmente se expone el perfil teológico del texto. Referente a Jue 5 piensa que los vv. 2-11. 31ª deben separarse de los vv. 12-30 que es el himno propiamente dicho, en el cual distingue un núcleo antiguo que ha sufrido varias reelaboraciones. Contrariamente a Albright y otros que lo fechaban en una época remota, el autor cree que es del s. IX u VIII y por cierto de origen norteño. Si hay algo histórico cabe sospechar que hacia el s. XI hubo una batalla legendaria en la que Zabulón y Neftalí vencieron de una manera inesperada. Teológicamente importante es señalar que el núcleo antiguo no habla de Yahvé, sino que fueron las estrellas (poderes estelares) las que obtuvieron la victoria (v. 20). Una reelaboración posterior atribuye la victoria a Yahvé (v. 11ª). En una adición ulterior se hace una presentación teofánica. Como es en la adiciones posexflicas cuando se habla de la venida de Yahve de Edom y en ésta época Edom es el cliché del enemigo-modelo, *venir de Edom* equivale a dibujar la intervención punitiva de Dios. El estudio de Hab 3 es muy semejante. Según el autor, es una descripción teofánica escatológica de la venida de Yahvé para un juicio universal contra todos los pueblos, como garantía de la salvación de Judá. Esta idea es impensable en el época persa, por lo que la coloca tras las conquistas de Alejandro Magno. Hab, dependiendo de Jue, señala también la venida de Yahvé del Sur. Dt 33 depende de Jue y Hab. El texto manifiesta tener presente la historia salvífica completa. Yahvé viene del Sinaí para ser rey de Israel y no como juez. El Sal 68 es una antología de temas: una la entronización de Dios con su reinado en Sión y en medio se menciona la marcha por el desierto, el don de la tierra y la conquista de la misma. La conclusión es clara: la procedencia de Yahvé del Sur no tiene nada de histórico. Los textos son tardíos, a excepción del núcleo de Jue 5 que por cierto no habla de Yahvé. La idea de la proveniencia de Yahvé del Sur forma parte del tema del juicio de Dios sobre Edom, tanto es así que Edom es sinónimo de juicio punitivo. En un último capítulo el autor trata de la relación de Yahvé y el Sinaí, tema confuso y muchas veces tratado. Ciertamente la tradición sinaítica es tardía, por lo que habrá que explicar por qué a Yahvé se le trasladó de Jerusalén al Sinaí. El autor lo atribuye a la élite de los exiliados que conocedores del Éxodo y habiendo perdido la referencia de Jerusalén introdujeron al Sinaí como lugar del encuentro con Moisés, por estar entre Egipto y Palestina.— C. MIELGO.

KIEFER, Jörn, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel* (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 23 x 17, 760 pp.

Destierro y diáspora se asocian espontáneamente con la historia de Israel. Ambos términos pertenecen a campos semánticamente contiguos. El primero tiene un matiz trágico y violento. El destierro es forzado, mientras que la diáspora es habitar fuera de la tierra a veces voluntariamente. El autor de esta voluminosa monografía intenta aclarar estos dos conceptos, especialmente cómo el judaísmo antiguo entendió el hecho de que buena parte de su población viviera fuera del país propio. La disertación, tras unas breves aclaraciones terminológicas, intenta delimitar los dos conceptos básicos, y los momentos históricos en que estos dos fenómenos ocurrieron históricamente. La exposición de la historia de la dispersión es sucinta, pero completa, acudiendo a una información secundaria, pero amplísima; la segunda parte es un estudio del vocabulario usado para designar a estas dos realidades, primeramente en el ámbito de la Biblia hebrea y luego en el judaísmo postbíblico en hebreo, arameo y griego. El vocabulario es rico y abundante; expresa una buena variedad de conceptos y de experiencias vividas. La dispersión se ha experimentado como emigración, fuga, expulsión, deportación, destierro, reprobación, etc. Unos términos tienen un contenido teológico más explícito, otros son más neutrales. Tampoco el significado se mantuvo constante. La parte tercera y cuarta son las más importantes de la disertación. En la parte tercera se proponen las interpretaciones que la dispersión recibió en el judaísmo postbíblico de la época helenístico-romana. Esta parte es muy amplia, pues el autor ha optado por citar literalmente los textos de las obras que dicen algo acerca de la dispersión, que ciertamente es un poco pesado. Al final de la parte el autor ha tenido la buena idea de exponer en pocos epígrafes la variedad de temas. Así aprendemos que el judaísmo postbíblico acepta la realidad de la dispersión como una situación aceptable y normal. No siempre se percibió como una pérdida. La prácticas religiosas eran posibles fuera de la Palestina. Se tenía conciencia de la presencia de Dios con el pueblo disperso. No se percibe contradicción alguna entre la lealtad al país donde se vive y la práctica religiosa. Allí donde la dispersión se vivía como castigo de Dios, frecuentemente se esperaba la reunión de los dispersos en la escatología; pero en este caso el exilio no era sólo vivir *fuera* de la Palestina, sino que también *en* la patria se puede sentir la experiencia del destierro. La cuarta parte se dedica a las interpretaciones del destierro y diáspora en la Biblia. Aquí también las vivencias son variadas. Hay interpretaciones positivas y frecuentemente se acepta la diáspora como una realidad. Se espera que Dios los salve *en* el exilio y no *del* exilio. Que el destierro se vea como un castigo de Dios es muy frecuente, pero ello no les lleva a desear intensamente la vuelta a la patria. No está justificado entender el exilio como una tragedia. La tesis está bien construida y tiene muchísima información. El libro debe ir acompañado de un CD que recoge los textos analizados; falta, sin embargo, en el ejemplar que hemos recibido. Una bibliografía abundante y numerosos índices cierran el libro. Muy necesario es el índice de las citas de los libros bíblicos.– C. MIELGO.

FISCHER, Alexander Achilles, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 22 x 15, 271 pp.

El libro proviene de un curso dado por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Jena. No se dirige sólo a los estudiantes de teología sino también a un público amplio. Se trata, pues, de una exposición descriptiva y sencilla. Se adivina fácilmente la

articulación del libro. El autor recorre lo que sobre la muerte y el más allá encontramos en el antiguo Egipto, Mesopotamia, Grecia, Siria y Canaán para pasar luego al Antiguo Testamento, que evidentemente es objeto de una presentación más larga y detenida. El libro abarca más de lo que el título da a entender, puesto que analiza la doctrina de los apocalipsis apócrifos (Henoc, Jubileos) y del libro de Daniel sobre la resurrección y también la otra corriente del judaísmo helenista (las inscripciones de Leontópolis, el Pseudo Focílides y el Libro de la Sabiduría) que prefieren hablar de la inmortalidad del alma. El libro viene acompañado con ilustraciones varias, algunas notas, una breve bibliografía e índices de los textos de la Biblia citados.– C. MIELGO.

BECK, Martin, *Der "Tag YHWHs" in Dodekapheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 356). Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005, 24 x 17, XI, 350 pp.

En esta disertación el autor estudia el tema del *Día de Yahvé* en los profetas menores. Se da la circunstancia de que la expresión literalmente se encuentra 13 veces en los profetas menores de las 16 veces que recurre en todo el A.T. A estos textos hay que sumar otros donde la expresión recurre con la mención de una cualidad atribuida a ese *Día*, pero se refieren al mismo concepto. Al igual que ocurre con los salmos en las investigaciones de los últimos años, existe la tendencia de considerar que el libro de los profetas menores goza de unidad. Y como el tema del día de Yahvé es tan preponderante ha habido la tentación de leer estos doce libros sincrónicamente bajo este teologúmeno, o también diacrónicamente, tomar la idea del *Día de Yahvé* como característica para distinguir diversos estratos redaccionales. Objeto de esta disertación es, pues, exponer las representaciones, ideas e imágenes que forman el conglomerado del *Día de Yahvé*, y, al mismo tiempo, ver si el análisis de los textos permite suponer relación redaccional trasversal entre ellos. Todo ello se hace en discusión con las opiniones actualmente existentes. Tras dos capítulos, más bien introductorios, donde se presentan las razones esgrimidas a favor y en contra de la unidad de los profetas menores y de las opiniones existentes en las últimas investigaciones sobre el *Día de Yahvé*, acomete el tema, no sin antes exponer una serie de reflexiones sensatas sobre la intertextualidad y la diferencia entre las lecturas sincrónica y diacrónica. A continuación trata de los textos de los profetas donde aparece la expresión *Día de Yahvé*. Evidentemente el primero es Amós 5,18-20. Más extenso es el examen que hace de los textos de Sofonías y Joel, porque son los profetas donde más recurre la expresión señalada y finalmente trata de Zacarías y Malaquías. De todos los textos hace un análisis crítico, literario y redaccional discutiendo las opiniones de los demás. La conclusión a la que llega es que el tema del *Día de Yahvé* no puede servir como criterio para establecer estratos en el libro de los profetas menores. Todos ellos han tenido una existencia independiente y separada. El tema del *Día de Yahvé* está bien anclado en el núcleo temático de cada uno de los profetas y no es algo adventicio. Los contactos se deben a la tradición que manejan. Han podido conocerse unos a otros. Es claro que Joel 4,16 cita a Amós, pero no es suficiente para suponer que se deban a una redacción única. La demostración está bien hecha y parece convincente.– C. MIELGO.

TILLY, Michael, *Einführung in die Septuaginta* (= Einführung Theologie). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 24 x 17, 135 pp.

Dentro de una colección de introducciones a la teología se publica ésta que tiene como objeto una presentación del contenido, características e historia de la traducción griega del Antiguo Testamento hebreo. La exposición es clara, sencilla y dirigida a un público muy amplio. Fácilmente se adivinan los diversos capítulos del libro que no son otros que el texto de la versión y los manuscritos, el origen, las características de la traducción, la historia de la misma, el papel que jugó en la iglesia primitiva cristiana y el rechazo por parte del judaísmo. Es interesante el capítulo dedicado a las características, donde el autor pone varios ejemplos en donde se aprecian los intereses, ideas y tendencias doctrinales de los traductores. Es recomendable la lectura del libro porque informa de cosas que ordinariamente no se enseñan en los estudios bíblicos.– C. MIELGO.

APARICIO RODRÍGUEZ, Ángel, *Salmos 1-41* (=Comentarios a la Biblia de Jerusalén). Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 21 x 15, 397 pp.

Este comentario a los salmos no persigue la erudición; su finalidad es que quien los lee pueda apropiarse de los mismos (p. 11). Con estas palabras se inicia el libro y retratan bien sus características. El libro se inscribe en la numerosa bibliografía existente, cuya finalidad es favorecer una lectura devota y meditativa del salterio. El autor es conocido por haber publicado un libro anterior con la misma finalidad, aunque más ligado al uso del salterio en la Liturgia de las Horas. Nos referimos a *Los Salmos, oración de la comunidad*. Para celebrar la Liturgia de las Horas, que ha tenido numerosas ediciones y ha proporcionado buenos servicios a las comunidades religiosas. Otra advertencia hace más adelante: ...trabajo sobre la nueva Biblia de Jerusalén. No obstante, sería poco honesto no dejar constancia al pie de página de otras posibles y legítimas traducciones de determinados pasajes (p. 14). Se acepta, pues la traducción indicada, cuyo texto pretende comentar este libro y otros dos volúmenes que vendrán a continuación. Se añaden en algunos pocos casos otras posibles versiones. A continuación se presenta una visión de conjunto del salmo en la que se expone la arquitectura del mismo y el sentido general. Luego viene el comentario enriquecido con citas de otros salmos o de otros textos del A.T. que ilustran las ideas y sentimientos del orante, así como con citas de los SS. Padres. Una nota actualizadora que viene a continuación contribuye a que el lector prolongue su reflexión más allá del salmo. Termina el autor con una oración tomada de San Bruno Herbipolense, acorde con el pensamiento central del salmo. Este es el proceso con cada una de las piezas comentadas. Precede una introducción general, donde el autor trata de los temas habituales: naturaleza poética de los salmos, géneros literarios, carácter litúrgico, apropiación, etc. Sin duda, su lectura contribuirá a que los lectores recen los salmos con más provecho. Hemos notado un leve fallo. En p. 12 tras una cita entrecorrida se menciona la fuente de donde ha sido tomada de esta manera: (Herrlichkeit, I, 144). En un libro de esta clase una indicación tan escueta es inútil.– C. MIELGO.

MAILHIOT, Gilles-Dominique, *El libro de los salmos. Rezar a Dios con las palabras de Dios* (=Sicar 1). San Pablo, Madrid 2003, 22 x 15, 295 pp.

El libro, destinado a un público amplio, tiene como finalidad entusiasmar a todos a rezar con los salmos. Precisamente en el cap. 1º expone las buenas razones para que los lectores abran el salterio con devoción, siguiendo el pensamiento de numerosos creyentes, santos y no santos, que han dicho maravillas de los salmos. El protagonista del salterio es

Dios, por eso en el cap. 2º presenta los nombres mediante los cuales el salterio se dirige a Dios, trascendente al mismo tiempo que cercano. A partir del cap. 3º presenta la diversas familias de los salmos exponiendo la rica variedad de sentimientos e ideas que adornan los diferentes géneros literarios. El capítulo final es una exposición del Magnificat que para el autor es el mejor resumen del salterio. El autor ha sido durante muchos años profesor y ha explicado muchas veces los salmos. En este libro ha sabido bajarse de la cátedra y, como pastor, transmitir el calor de los cánticos y oraciones sálmicas.– C. MIELGO.

FENSKE, Wolfgang, *Wie Jesus zum "Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19 und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 24,5 x 17, 288 pp.

A la persona de Jesús se le han puesto los más diversos trajes y la exégesis moderna nos muestra tantos rostros de Jesús, que si el mismo se viera, no se reconocería. Las sesiones de maquillaje hacen milagros para transformar a las personas. Muchas de las representaciones que se han realizado de Jesús son inofensivas, ésta que nos presentan aquí, por desgracia, conlleva mucho dolor y sufrimiento, de triste recuerdo para la humanidad. Es claro que no cuenta el hombre, tampoco el hombre Jesús, sino los presupuestos ideológicos. Cuando se desprende a la persona de la base del NT y AT, entonces se puede hacer de Jesús un ario. El libro presenta una visión general sobre los autores del XIX y XX. Se distribuyen en contextos filosófico y teológico y en sus épocas correspondientes. El autor considera que se pueden agrupar en tres épocas, correspondientes a los inicios (1800-1880), a la intensificación (1880-1899) y la expansión (1899-1945) de la presentación de Jesús como un ario. La parte central del libro estudia el origen de la presentación de Jesús como ario. Para ello presenta a cada autor, reseñando algunas indicaciones biográficas, las tesis defendidas y concluye con un pequeño comentario. Diversos apéndices profundizan aspectos concretos. El cuarto capítulo expone posiciones defendidas contra el hecho de presentar a Jesús de Nazaret como ario.

El libro está ideado a nivel metodológico-didáctico para trabajar con jóvenes, y constatar de qué forma tan sutil la ideologización de unos datos llevó a presentar la figura de un judío (Jesús) como un ario y antijudío. Por motivos políticos y sociales, se buscó distanciar a Jesús de su origen y hacerlo prototipo de hombre ario: fuerte, autárquico, libre, sano, varonil... En el estudio se incluyen no sólo obras científicas, sino también obras divulgativas que propagaron determinadas ideas políticas y que los estudiosos intentaron legitimar. Ojalá sirva el libro para desenmascarar la ideologización de ciertas presentaciones tendenciosas y que los jóvenes sean críticos ante la propaganda tan subliminal.– D. A. CINEIRA.

MONTERRAT TORRENTS, José, *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid 2005, 23 x 14,5, 380 pp.

Los orígenes del cristianismo es un tema que está produciendo muchas publicaciones y estudios. El libro tiene por objetivo el estudio de la secta judía cristiana desde sus orígenes hasta su transformación en una nueva religión, es decir, desde la muerte de Jesús hasta el año 135. Su autor pretende abrir nuevas vías de reflexión sobre el arduo problema histórico de los comienzos del cristianismo. Es un tema apasionante. La actitud del autor es la de un intelectual, con escepticismo crítico, o caracterizado por la ignorancia socrática. Supongo que todo estudioso que se precie y lea este libro también lo hará con cierto escep-

ticismo crítico, al menos por varias de sus ideas novedosas, aunque difíciles de probar: Pedro fue discípulo de Juan el Bautista; que el grupo de los Doce fuera una creación post-pascual como oposición a los familiares de Jesús; que se necesitara el bautismo para convertirse en judío (pg. 53); el conflicto de Roma del año 49 d.C. tuvo lugar entre diversas facciones de cristianos, y que la expulsión decretada por Claudio conllevó la clausura de todas las sinagogas de la ciudad; el origen y función de los evangelios... Muchas afirmaciones categóricas que contiene el libro son discutidas por los estudiosos libres de toda sospecha: la intensa campaña de captación realizada por los judíos (pg. 53). La disposición tan favorable de parte de los emperadores hacia los judíos, entre los historiadores actuales no se considera tal. Se podrían rebatir muchas afirmaciones, pero para eso ya están los estudios monográficos “científicos”. Persiste alguna errata de la edición anterior: pg. 43, nota 20: se trata del PLond 1912 (edición anterior, pg. 38, n. 19). Para esta nueva edición (la anterior había aparecido en Muchnik), se ha introducido la página 289 sobre los rituales; se ha reformado el capítulo XVI y ampliado la bibliografía en una veintena de libros y artículos, pero llama la atención la ausencia de tantos estudios dedicados a este tema, disponibles en castellano e inglés, y libres de toda sospecha de neotorquemadismo (baste citar a Crossan, Theißen). Su autor se lamenta que no le leen, será que él tampoco lee a otros muchos autores.– D. A. CINEIRA.

MANZI, Franco, *Carta a los Hebreos. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 21 x 15, 213 pp.

Las notas a la Biblia de Jerusalén fueron los “mini-comentarios” de la Biblia más leídos en los años 70-80. Con este mismo espíritu divulgativo y científico, se nos presentan ahora una serie de comentarios mucho más amplios, y a medio camino entre la divulgación y la crítica científica. Se recoge el texto de la Nueva Biblia de Jerusalén, con un breve aparato crítico reflejando las variantes más significativas, seguido del comentario propiamente, en el que no se entra en disquisiciones o controversias interpretativas. El libro consta de una bibliografía básica, donde el lector puede aumentar consultar detalles más puntuales. La carta a los Hebreos, una exhortación, ha sido siempre motivo de debate en casi todos sus aspectos introductorios. Su autor sería un cristiano que formaba parte del grupo misionero de Pablo. La obra se compondría en los años anteriores a la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), ya que describe la liturgia del templo como si aún se estuviera celebrando. El comentarista expone, entre las múltiples opiniones, las teorías que concitan un consenso mayor entre los estudiosos, sin entrar en discusiones. El comentario es una herramienta muy útil para quienes pretenden comprender más la carta a los Hebreos, siendo de fácil lectura y comprensión, por lo que superan ampliamente las antiguas notas de la Biblia de Jerusalén.– D. A. CINEIRA.

GALIZZI, Mario, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual*, San Pablo, Madrid 2005, 21,5 x 15, 580 pp.

La Biblia no fue escrita para especialistas, sino para creyentes cristianos que deseaban alimentar su vida de creyentes con su palabra. Esta colección editada por San Pablo está destinada a ofrecer una lectura orante y espiritual de la palabra de Dios. Por tanto, su objetivo será eminentemente pastoral, pues estamos ante la historia de salvación. El autor, Mario Galizzi, nos presenta un comentario exegético-espiritual de fácil lectura y con

muchos datos, tanto del AT como de comentarios de los Santos Padres. El libro es de fácil y agradable lectura, con un estilo ameno y entretenido. El lector, además de disfrutar, conocerá el pensamiento de Mateo, la estrategia y recursos que usa para presentar ese mensaje de salvación a su pequeña comunidad judeo-cristiana. Jesús vendrá presentado como continuador y cumplidor de la antigua historia de Israel. Pero su labor continúa en ese nuevo pueblo que es la iglesia. El comentario se presenta como un estímulo para proseguir profundizando en el Misterio de Cristo. El lector se tendrá que preguntar tras su lectura, ¿quién es ese Jesús para mí?, ¿qué debe hacer el cristiano para identificarse como discípulo de Cristo y formar parte de su Iglesia? Sin lugar a dudas, que el lector se sentirá motivado para seguir buscando a Cristo quien tiene que configurar y dar sentido al creyente. Este comentario quiere fomentar la comunicación con Jesús. Sus destinatarios son claramente las parroquias y las personas con un deseo de tener un primer contacto con una lectura continuada del evangelio. El término “exegético” no hay que entenderlo como exclusivo para especialistas, sino de amplia difusión.– D. A. CINEIRA.

FELDMEIER, Reinhard, *Der erste Brief des Petrus* (ThHK 15/1), Evangelische Verlagsgesellschaft, Leipzig 2005, 23,5 x 17, 172 pp.

El autor de la carta explícitamente dirige su misiva a “extranjeros en la diáspora”, lo que ilumina la situación de los cristianos primitivos (una minoría). Con ese trasfondo, la carta pasa a exponer el contenido teológico. La comunidad se encuentra en una situación de sufrimiento (1Pet 4,12) por la tensión y los conflictos entre el grupo cristiano y sus conciudadanos paganos (2,12.23; 3,14-17; 4,4.14-16). Los cristianos eran vistos como un peligro para la idea del imperio y constituían un elemento desestabilizador de la institución familiar (3,1ss), de las relaciones de vecindad (4,3) y para los fundamentos de la convivencia. Los cristianos se habían situado fuera del entramado religioso. A pesar de las diversas relaciones con la sociedad antigua y sus instituciones, se les veía como un cuerpo extraño que resquebrajaba la paz y el orden dentro de la sociedad. Frente a esa situación, el autor de 1Pet retoma la tradición judía de la existencia del extranjero con el objeto de crear una identidad. Aunque la situación de “extranjero” está condicionada por el conflicto social, sin embargo, el ser extranjero de los cristianos no derivará de su oposición a la sociedad, sino de su pertenencia a Dios y a una nueva comunidad; esto no la conduce a un alejamiento sectario de la realidad, sino a una nueva relación con el mundo circundante. Los sufrimientos y la separación de la sociedad se interpretan como certeza de la fe. El concepto de “extranjero” adquiere en 1 Pet una dimensión eclesial, escatológica y ética, transformándolo en una cualidad positiva.

La carta, compuesta presumiblemente por un colaborador de Pedro, pudiera ser una reacción a la colección de cartas paulinas. Es difícil de datar la carta, pero por su concepción-organización de la comunidad (4,10ss) y la ausencia de la temática del martirio, hace suponer el inicio del reinado de Domiciano (81-90). Para identificar el lugar de composición tenemos la indicación de “Babilonia” (5,13), posiblemente refiriéndose a Roma. Los destinatarios se encontrarían en Asia Menor y la comunidad estaría compuesta de pagano-cristianos (1,18; 4,3; 2,24; 3,6).

Frente al ser extraños en la sociedad, 1Pet trata de ser una exhortación para hacer frente a la situación amenazante y da diversas indicaciones para el comportamiento de cada grupo y de la comunidad. El tema de 1 Pet es la autocomprensión y la relación de los cristianos en el mundo, en una sociedad que los rechaza y tienen que sufrir. Por ello se trata de un documento histórico importante para comprender la interacción entre el cristianismo

primitivo y el mundo greco-romano. Gran influjo ha tenido esta carta en la composición del credo cristiano, así como varias de las metáforas que contiene: el cristiano como “piedra viva”, o Satanás como “león rugiente”. R. Feldmeier nos ofrece un buen comentario moderno, siendo una puesta al día de los antiguos comentarios alemanes existentes. Es una buena herramienta para la comprensión y profundización de esta carta, junto con el comentario de J.H. Elliot, en lengua inglesa.– D. A. CINEIRA.

PETERSON, Erik, *Lukasevangelium und Synoptica. Aus dem Nachlass herausgegeben von Reinhard von Bendemann, Echter, Würzburg 2005, 23 x 15, 445 pp.*

La editorial Echter nos presenta el quinto volumen de las obras selectas póstumas de Erik Peterson, conocido profesor de la universidad de Teología protestante de Bonn (1924-1929) y, tras su conversión al catolicismo, en el Instituto Pontificio de Arqueología Cristiana. En años precedentes ya se han reseñado diversos volúmenes en esta revista. La interpretación del Ev-Lc se enmarca dentro del proyecto de la edición de obras selectas según se encuentran en la biblioteca de Peterson de Turín. Es el tratado de exégesis más extenso de un texto sinóptico y corresponde a las clases impartidas sobre el Ev-Lc en el primer semestre de 1925/26 y en el segundo semestre de 1928. Entre su legado, se ha encontrado este manuscrito, que no fue concebido para su publicación, sino como apuntes y notas de sus clases. Comienza casi sin exponer las cuestiones introductorias típicas de un texto sinóptico, y su exégesis abarca los capítulos 1,1-9,48. Lógicamente es hijo de su tiempo, por lo que el texto que comenta no es el que se encuentra en la edición Nestle/Aland 27, sino que con frecuencia prefiere exponer el texto occidental (D), a pesar de su peor calidad. En este volumen se han incluido otros dos comentarios fragmentarios de Lc 9,56-62; 15,11-20 provenientes de una época anterior. También se han publicado fragmentos que surgieron a partir de 1926, los cuales no tienen título original, sino que los editores les han dado un título. Estos artículos o fragmentos no contienen una presentación homogénea, sino es material para elaborar un tema determinado (la imagen sinóptica de Dios, la correlación de historia e historia de la salvación, el judeocristianismo). El apartado II/2.7 presenta unas clases de historia de la iglesia impartidas en Roma (1942/43). La obra se concluye con la reproducción de 3 artículos publicados en la segunda edición de RGG, los cuales tienen alguna conexión con el problema sinóptico.

Al tratarse de apuntes personales, el autor no da fuentes, ediciones ni bibliografía. Los editores han intentado ofrecer toda la información posible, desempeñando esta tarea con gran acritud científica. Con ello se ha pretendido resaltar lo convencional y lo innovador de Peterson. La publicación de estos textos ilumina con más detalle la vida y la evolución teológica de Peterson en su primera fase de formación protestante. La exégesis de este profesor es un ejemplo claro de la interpretación del NT de los años 20, con las particularidades de su persona. Ofrece perspectivas estimulantes, explicaciones propias y no convencionales. Además entiende los estudios del NT como una parte integrante de la teología, y con su exégesis, a veces de forma provocadora, obliga a construir la propia concepción teológica. Su interpretación está impregnada por múltiples decisiones personales y teológicas. Muchas de sus premisas metodológicas están superadas, pero ofrece para su tiempo una exégesis vivencial.– D. A. CINEIRA.

MERZ, Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Vandenhoeck & Ruprecht - Academic Press, Göttingen - Fribourg 2004, 23,5 x 16, 465 pp.

El presente libro es fruto de la tesis doctoral presentada en Heidelberg bajo la supervisión de G. Theissen, de quien ha sido colaboradora durante varios años como asistente. No es muy frecuente encontrar este tipo de estudios exegéticos desde la perspectiva de la intertextualidad. Se trata de un término utilizado por una serie de críticos (Kristeve, Greimas...) para referirse al hecho de la presencia, de un determinado texto, de expresiones, temas y rasgos estructurales, estilísticos, de género, procedentes de otros textos y que han sido incorporados a dicho texto en forma de citas, alusiones, imitaciones o recreaciones paródicas. A. Merz dedica un primer capítulo introductorio (5-71) al fenómeno de la intertextualidad y a su análisis mediante ejemplos ilustrativos. Se trataría de un término general que comprende potencialmente todas las posibles relaciones entre textos. En las siguientes partes del libro expone las relaciones intertextuales (conscientes y latentes), que pueden ayudar a determinar el lugar intertextual e histórico de las cartas pastorales. La segunda parte del libro "las cartas pastorales como pretexto en su historia de la recepción primitiva" (72-194) comienza analizando la cuestión de la datación y los problemas metodológicos para precisar las dependencias literarias, es decir, presenta criterios para la gradación de intensidad de relaciones intertextuales. Mediante las referencias conscientes de las pastorales en sus más antiguos receptores, Policarpo de Esmirna e Ignacio de Antioquía, se puede estudiar paradigmáticamente cómo se emplean retóricamente las epístolas pastorales para objetivos literarios concretos. Así mismo, se puede determinar cómo se crea una argumentación convincente y compleja mediante las referencias a las estimadas cartas de Pablo a Timoteo y Tito. El análisis de la recepción de las pastorales en Ignacio y Policarpo permite una datación histórica a finales del siglo I. La autora concluye que ambos autores presupusieron la existencia de una colección de cartas paulinas y, aunque no se puede determinar con precisión el número que lo componían, Ignacio incluía dentro del *corpus paulinum* a las pastorales.

La tercera parte "las cartas pastorales y sus pretextos: la autointerpretación ficticia de Pablo". Mediante la intertextualidad intenta A. Merz determinar el lugar/posición de las cartas pastorales en la tradición paulina. La relación de estas cartas con el corpus paulino como pretexto es fundamental para su producción y recepción. Esto se constata en la pseudonimia del autor, en la imitación del género literario y en otras relaciones intertextuales. Entre ellas destaca la "autorreferencia" ficticia. Mediante esta figura literaria, el mismo Pablo aparece como su propio intérprete, por lo que bien puede actualizar, corregir, modificar el significado del pretexto paulino. El compositor de las pastorales pretende al mismo tiempo evitar falsificaciones de la doctrina paulina. Las cartas pastorales se recibieron críticamente como escritos pseudoepigráficos polémicos, reflejo del proceso de discusión post-paulina. Las referencias pretendidas, aunque a veces veladas, a las cartas paulinas y otras tradiciones sobre Pablo, pueden abrir un nuevo acceso a las tendencias enfrentadas por la conservación de la tradición paulina, lo que constituye el trasfondo histórico-teológico de la composición de las pastorales. El libro concluye con un buen resumen de los resultados de la investigación, así como literatura secundaria y apéndices.

La presente monografía es una obra bien trabajada que con el concepto de intertextualidad ilumina el hecho de la pseudoepigrafía. Se nos muestran claramente las estrategias usadas, como la autorreferencia ficticia, para las interpretaciones de Pablo y de la tradición. Estas cartas son expresiones polémicas de una rama de la escuela paulina. A. Merz determina así el lugar intertextual de esta literatura, a veces olvidada, y la vincula con la tradi-

ción patrística mediante su recepción. Es un estudio profundo e iluminador de cómo aplicar nuevos métodos para entender procesos de composición, recepción y transmisión. Desde aquí expresarles mi enhorabuena por este buen trabajo.– D. A. CINEIRA.

### Teología

MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 2. Génesis 12-50*. Obra preparada por Mark Sheridan. Ciudad Nueva, Madrid 2005, 24 x 17,5, 502 pp.

Debido a la amplitud del libro y a la abundancia de comentarios, de distinto signo, que nos ha transmitido la literatura cristiana antigua sobre el Génesis, la colección ha dedicado dos volúmenes a este libro. En el año 2003 apareció el primero, que contemplaba los primeros once capítulos; ahora sale a la luz pública el segundo, que versa sobre los capítulos 12-50 o, lo que es lo mismo, los relatos sobre los patriarcas. Aparte de los textos patrísticos cuya presentación –se puede suponer– es idéntica a la de los demás volúmenes de la colección, lo específico del presente volumen es la introducción de Mark Sheridan, que ha preparado el volumen. En ella da a conocer sucintamente a los artífices principales de la antigua exégesis cristiana de la historia patriarcal. Entre ellos incluye a san Pablo y otros autores neotestamentarios, a Orígenes, Efrén de Siria, Dídimo el Ciego, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Cesáreo de Arlés, Beda el Venerable, las *Catena*e y también a Filón de Alejandría, obviamente no porque lo considere cristiano, como algunos autores antiguos, sino porque su exégesis influyó enormemente en la de muchos autores eclesiásticos, de Oriente sobre todo, pero también de Occidente. Presentados los artífices de la obra, el autor se ocupa de la obra misma, la exégesis, en concreto de los géneros literarios empleados y de las reglas de interpretación. Al respecto, el horizonte se estrecha, porque el autor se centra casi exclusivamente en el gran maestro Orígenes, aunque los autores, ya señalados, cuyos textos son luego recogidos en la obra, sobrepasan con mucho su época, y no siempre sus criterios exegéticos coinciden con los del alejandrino. La obra contiene también un índice de autores y obras antiguas, uno temático y el bíblico.– P. DE LUIS.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Fuentes Patrísticas 17), Ciudad Nueva, Madrid 2005, 22'5 x 15, 704 pp.

Con el presente volumen, el cuarto, la colección *Fuentes cristianas* concluye la edición de los *Stromata* de Clemente de Alejandría. El lector encuentra en él los libros sexto y séptimo, que presentan, aunque desde dos puntos de vista diferentes, el «discurso ético» o modo de vida del verdadero gnóstico. El libro contiene, además, el libro octavo, no obstante los problemas que, por sus características propias, plantea a la crítica, en cuanto a su relación con la obra clementina.

En la introducción, su autor presenta la división de los libros sexto y séptimo, acompañada de una síntesis del contenido de cada uno de ellos, capítulo por capítulo. Esta división y síntesis del contenido la ofrece también a propósito del libro octavo; pero antes anota las peculiaridades que lo distinguen de los restantes libros de la obra (la ausencia del nom-

bre de Clemente en el título, su contenido marcadamente filosófico y no teológico, junto con algunos aspectos literarios) y remite a argumentos, de distinto signo, expuestos en otro artículo, que justifican incluir este libro dentro de los *Stromata*.

Sobra decir que el cuerpo del libro, el texto griego original –que incluye a pie de página las variantes de los mss. y otros editores– con su traducción española, sigue los criterios de los anteriores volúmenes. Dos series de notas corren paralelas, una referida al texto griego y otra al texto español. La correspondiente al texto griego, se limita a señalar las referencias, explícitas o implícitas, a otras fuentes antiguas, clásicas o cristianas; la otra, correspondiente al texto español, además de recoger algunas de esas mismas fuentes, ofrecen al lector explicaciones filológicas o los necesarios datos explicativos sobre los abundantes *realia* que aparecen en el texto de un hombre tan culto como Clemente. En esas abundantes notas el lector encuentra recogido el fruto de la lectura de muchos de los estudios de que han sido objeto los *Stromata* y, más en general, la obra y pensamiento del gran autor alejandrino. La obra se enriquece con varios índices: bíblico, clementino, de autores y obras antiguos –cristianos y paganos, juntos–, de autores modernos y, por último, el temático y de nombres propios.– P. DE LUIS.

LIES, L., *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*. Echter Verlag, 2005, 14 x 22.5, 335 pp.

El autor reúne en esta colección varios de sus artículos publicados entre 1978 y 2003 para conmemorar el año eucarístico 2005 y presenta en tres partes una nueva reflexión teológica sobre varias dimensiones eucarísticas. La primera parte la dedica a los conceptos: eulogia, anamnesis, epiklesis, koinonía y prosphorá que son realmente los elementos constitutivos del sacrificio de Cristo y de la Iglesia. La segunda parte trata de cuestiones ecuménicas relacionadas especialmente con el acercamiento en torno a temas eucarísticos entre católicos y protestantes (*Das Herrenmahl*, documento de consenso publicado en 1978). Según el autor, la oposición protestante al sacrificio de propiciación desaparecería una vez que se explique en qué consiste ‘la repetición’ del sacrificio del Cristo en la eucaristía. Pues según la concepción católica no existe competencia entre el sacrificio de Cristo y el de la Iglesia; el segundo tiene su valor sólo en cuanto que ella la ofrece *como* sacrificio de Cristo. La actualización del sacrificio de Cristo en la eucaristía no le añade ningún mérito propio; la unicidad del sacrificio del Cristo está salvaguardada. Queda todavía por clarificar el papel de la Iglesia: pues ¿qué diferencia existe entre el oferente de la eucaristía y el del sacrificio de Cristo? El autor indica que en el diálogo ecuménico y eucarístico la pista consistiría en captar su dimensión como sacrificio de alabanza. La tercera parte en la que concluye la colección, desarrolla una espiritualidad eucarística siguiendo la línea de S. Ignacio de Loyola. En su conjunto, este libro ofrece suficiente materia para reflexión seria y sólida práctica cristiana.– P. PANDIMAKIL.

SIMON, Wolfgang, *Die Messopfertheologie Martin Luthers (=Spätmittelalter und Reformation*. Neue Reihe, 22). Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 15.9 x 23.5, 771 pp.

Este libro, que es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la universidad de Erlangen, ofrece un estudio detallado sobre la concepción de la misa en el pensamiento de Lutero. Dividido en tres partes, examina el contexto y los presupuestos, seguidos por la teología propia de Lutero y termina con su recepción especialmente durante y

después de la asamblea de Wittenberg. El único y universal sacrificio de Cristo que se actualiza simbólicamente en la Eucaristía a través de la comunidad oferente y de la presencia de Cristo como memorial ya no se concibe más en términos platónicos desde el momento en que se insiste en la presencia real efectuada por las palabras de la consagración. Este cambio coincide con la creciente adaptación del pensamiento aristotélico que se refleja en la separación del prefacio del canon, el desarrollo de las plegarias de intercesión y la comprensión eclesiológica del sacrificio que descentraliza el papel de Cristo en favor de la Iglesia y del sacerdote. Además la figura del Padre crece en importancia en cuanto que él se convierte en el destinatario del sacrificio de la cruz. En consecuencia, de ahí procede una piedad que se concentra en los frutos de la misa, interpreta la eucaristía alegóricamente como escenificación del evento de Cristo, introduce la adoración de la hostia elevada y promueve misas privadas (desde el tiempo de Gregorio Magno).

Aun cuando no se formuló ninguna concepción oficial sobre la misa, la teología medieval aceptó tácitamente varios aspectos cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos que Lutero cuestiona en sus primeros cursos, reflexiones de los años 1518-21 y especialmente en sus escritos entre 1525 y 1530. Al presentar la perspectiva específica de Lutero sobre la eucaristía, el autor hace ver que su postura es más que un oponerse a algo sino un desarrollo radical de la teología sacramental. Según ésta, hay que entender la eficacia del sacramento desde el *testamentum* que es el evento de Cristo; no en el cumplimiento de la obligación sino en la profesión de la fe por la que nos hacemos partícipes del testamento de Cristo. La misa en sí misma no es un sacrificio, sino un memorial de la inmolación de sí mismo hecha por Cristo que facilita a los fieles un incremento en su fe. Por eso, el sacrificio que corresponde a la iglesia consiste en creer en Cristo y en la gracia de Dios. Pues en la misa acontece la *communio* entre Dios y la comunidad unida a Cristo; la misa no es ninguna acción meritoria que la Iglesia o la comunidad de fieles ofrezca a Dios; en consecuencia tampoco existe una manera de prepararse para la misa sino es para pedir la gracia de Dios. Lutero no concibe la misa como sacrificio propiciatorio, sino como la condescendencia de Dios para con el hombre, igual que a la que hizo en la encarnación y en la cruz. Lo que esta comunión produce en los fieles es la fe justificante. La teología sacramentaria del Lutero propone entonces una reforma de la eucaristía en este sentido: una praxis fiel al evangelio y una actitud interior de alabanza, gratitud y conformidad con la voluntad de Dios. En vez de destacar el papel del sacerdote, Lutero pone de relieve el sacerdocio de los fieles en cuanto están unidos con Cristo, el mediador.

La recepción de la teología luterana referente al sacrificio de la misa se encuentra en la tercera parte donde el autor destaca dos aspectos centrales: la creatividad ligada con la recepción pluriforme y la interpenetración de la teología en su dimensión socio-política. En general se difundieron las principales nociones de su teología sacramental: el sacrificio de la misa se fundamenta en la *sola scriptura* que no considera la misa como sacrificio; el texto de la celebración se refiere a la acción de Dios sobre la humanidad, que así une la *sola fe* con la concepción de la *sola gratia*. A pesar del anticlericalismo implícito en su teología, la recepción captó bien el fundamento: se trata del sacrificio de Dios, no del poder de los hombres. La figura del Lutero que este libro presenta es la de un liberador que busca llevar a la comunidad creyente al verdadero sacrificio de Cristo y así aumentar su fe. ¡Ojalá sirva a promover el acercamiento entre los cristianos!.- P. PANDIMAKIL.

Libro de rabiosa actualidad, pero sólo porque su autor principal es el reciente Papa. Tal vez también porque el tema parece a fin de cuentas incombustible. En realidad es un escrito de 1970 (nada menos), surgido como crítica a los movimientos estudiantiles rebeldes de la época, que en su versión cristiana pretendían unos sínodos universitarios autónomos, de los que el autor teme que puedan ser más totalitarios que participativos. Ratzinger era todavía profesor en Tübinga, poco antes de ser nombrado obispo de Munich, así que hablaba desde dentro del problema. Pero aparte de las circunstancias, aprovecha también para aclarar conceptos e instituciones. La Iglesia no es tanto un pueblo (*démos*) cuanto una reunión (*ekklesía*), no busca poder (*kratía*), sino a Dios (*toú Theoú*). Son realidades distintas, en modo alguno intercambiables. Pero precisamente así cada una puede aprender de la otra. La Iglesia, por ejemplo, dice Ratzinger, debe tomar de la democracia la autolimitación de la autoridad (en su caso, con el evangelio), el funcionamiento colegial de su estructura (desde el papado al grupo parroquial), el aprecio por la voz del pueblo. El segundo autor ha sido profesor de teoría política y político efectivo (ministro de cultura en Baviera). Critica que el clamor teológico por la democracia suele pensarla con un estilo puramente abstracto, donde palabras como libertad y emancipación suenan de modo absoluto e idealista, ignorando que la política es una forma de organizar la convivencia, que incluye ceder y fallar, que se basa en pactos y medios logros para obtener el espacio más ancho posible. Pero también él admite elementos democratizadores para la Iglesia, como la protección del derecho individual o la división de poderes. En suma, rechazan con firmeza la democracia eclesial pero aceptan democratizar algunos de sus aspectos. Así que el tiempo parece habernos puesto a casi todos de acuerdo.— T. MARCOS.

DE BERTOLIS, Ottavio, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso* (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 70), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 17 x 24, 210 pp.

El libro continúa la colección de publicaciones de las mejores tesis de la universidad Gregoriana de Roma. En este caso, la tesis de derecho canónico de un joven jesuita, ahora profesor en dicha universidad. El tema tratado versa sobre el poder jerárquico en la Iglesia según la consideración de santo Tomás. Se divide en cuatro capítulos. El primero rastrea el origen de la diferenciación entre poder de orden y poder de jurisdicción, surgido para resolver problemas socio-espirituales de la primitiva Iglesia, por ejemplo, si un sacerdote herético puede bautizar. La respuesta fue que siendo su bautismo válido (“Judas bautiza, es Cristo quien bautiza”, dijo san Agustín), su autoridad eclesial no lo es. Uno era poder de orden, el otro de jurisdicción. El segundo y tercer capítulos se concentran en la teoría de santo Tomás, insertándola en la sofisticación jurídico-eclesial de su tiempo, que le llevó a separar fuertemente ambos poderes, negando capacitación sacramental al episcopado, y por tanto papado, respecto del presbiterado, pero concentrando en ellos, sobre todo en el papa, el máximo poder jurisdiccional. Y el cuarto capítulo compara las ideas sobre la autoridad eclesial de santo Tomás con la eclesiología moderna. Sabido es que Tomás de Aquino no separó la Iglesia como una cuestión propia en su *Suma*, como tampoco lo hizo la escolástica clásica, pero sus ideas siguen valiendo para iluminar problemas eclesiológicos actuales, como la relación entre el papa y el colegio episcopal o la sacramentalidad del episcopado. Termina el libro con la bibliografía utilizada y un breve índice onomástico. Tesis bien fundamentada, con abundantes textos originales del aquinate y aplicaciones de sus ideas para la actualidad eclesial.— T. MARCOS.

THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.), *'Unitatis redintegratio'. 40 Jahre Ökumenismusdekret. Erbe und Auftrag*, Bonifatius/Lembeck, Paderborn/Frankfurt 2005, 14'5 x 22, 340 pp.

Es sabido que el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* ha conllevado un enorme cambio en la comprensión católica del ecumenismo, tanto como de la noche al día, de vilipendiar el acercamiento a otras confesiones como una dejación de la verdad a considerarlo la principal finalidad del concilio y posconcilio, de tildar a los oponentes de cismáticos y herejes a llamarles Iglesias y comunidades eclesiales. Al cumplirse 40 años de la aprobación de dicho decreto, el instituto ecuménico Möhler y la facultad de teología de Paderborn han organizado un simposio sobre el mismo. El tema no quería ser sólo el reconocimiento de los valores e impulsos debidos al decreto, su revalidación histórica y hermenéutica, sino también revisar sus potencialidades futuras. Es decir, estando todos de acuerdo en que ha supuesto un punto de partida de referencia obligada, ¿no habría que considerar también sus posibilidades como luz y guía del desarrollo ulterior? El decreto dejó sin resolver muchas cuestiones ecuménicas, particularmente eclesiológicas (autoridad, ministerio); sin embargo, ¿no encierra apuntes de solución (jerarquía de verdades, intercomunidad) que es hora de aprovechar? En ello se han afanado los participantes al simposio, organizados según moda en ponentes y "replicantes", en los que hay profesores representantes de distintas confesiones cristianas del ámbito alemán, y en los que podemos destacar autores famosos, como Beinert, Kehl, Neuner y Pottmeyer.- T. MARCOS.

ZORN, Jean-Françoise, *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Labor et FIDES, Ginebra 2004, 15 x 22'5, 126 pp.

La misionología es un apartado muy reciente de la teología y le cuesta hallar su lugar en los estudios teológicos. Parece que necesita dos demostraciones de sí misma, primero que deba ser considerada propiamente ciencia y enseñarse en las facultades teológicas, y segundo que deba ser autónoma en vez de integrarse en la eclesiológica o en la teología práctica (como liturgia, pastoral o catequética). Nuestro autor, profesor de la facultad de teología protestante de Montpellier, la defiende como ciencia y analiza su situación en los centros teológicos protestantes francófonos. Su campo de estudio queda así muy limitado, pero previamente repasa los valores de una ciencia nacida en el siglo XIX, justamente por la enorme pujanza de la práctica misionera de ese siglo, que al calor de los esfuerzos coloniales se convirtió en la característica más importante de las Iglesias de la época. Esa es también la rémora, que la misión desde entonces parece asociarse a imposición, imperalismo o prepotencia cultural. Se cita a Ignacio de Loyola como el iniciador de la misión moderna, la tarea evangelizadora de los que desconocen o malconocen la fe, más allá de la idea antigua, que religaba la misión eclesial con la misión trinitaria, la fe que debe ser expresada concomitantemente. A esta idea primigenia pretende volver el autor, haciendo de la misión eclesial la continuación de la misión de Dios, esto es, la manifestación de la misión de Cristo y su revelación en la cruz.- T. MARCOS.

POUPARD, Paul, *Le Christianisme, ferment de nouveauté en Europe*, Éditions Parole et Silence, París 2005, 14 x 21, 172 pp.

Que resulta bastante difícil construir una Europa unida está a la vista de todos, no sólo entre políticos que a duras penas logran ponerse de acuerdo más allá de beneficios econó-

micos, sino entre los mismos ciudadanos que votan contra la constitución europea para fastidiar al gobierno propio. Solo falta topar con la Iglesia. Pues efectivamente también, aunque hay que decir que su postura está siendo la más sensata de todas. Buena prueba de ello es este libro, moderado, reflexivo y constructivo sobre el tema. Escrito por una alta autoridad eclesial (siendo cardenal de la Curia y habiendo sido obispo auxiliar de París) y un competente pensador cristiano (doctor en teología e historia, autor de obras de pastoral, espiritualidad y dogmática), aúna en su persona la capacidad teórico-práctica para serenar polémicas y proponer alternativas. El libro es una colección de discursos habidos con ocasión de doctorados *honoris causa*, ponencias en congresos, introducciones a libros e inauguraciones de curso, con el tema común de la relación entre cristianismo y Europa. Desde el punto de vista teórico, Europa proviene de la filosofía helenista y la espiritualidad cristiana, así que ésta siempre tendrá un peso importante, aunque no se la quiera nombrar explícitamente. Y desde el aspecto práctico, Europa es una unión económica, una pluralidad cultural y un quiero y no puedo político. ¿No serán los valores cristianos (y la Iglesia que los representa), que mitigan la ceguera del beneficio y cohesionan la diversidad cultural, el mejor fermento para cuajar el esfuerzo político? Ahí queda eso.– T. MARCOS.

CASTELLUCCI, Erio, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sulle avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella Ed., Assisi 2005, 22 x 14,5, 420 pp.

Sin duda la resurrección de Jesús es el núcleo central de la fe cristiana. Si la existencia personal de Jesús hubiese terminado fatalmente en el Calvario, quedaría seguramente la memoria de un ser extraordinario, pero la Buena Noticia por él proclamada, especialmente a las víctimas, quedaría finalmente desacreditada. En el ámbito de la teología católica, sobre todo durante las últimas décadas del siglo pasado, la reflexión cristológica ha recuperado ese lugar central de la resurrección. Tenemos hoy excelentes monografías sobre el tema. Esta que nos brinda ahora el prof. Castellucci, docente de la Facultad de la Emilia Romagna, es una de ellas.

El mérito de esta nueva publicación es la forma equilibrada con que ha sabido combinar la presentación académica con la preocupación pastoral. Desde una perspectiva teológico-fundamental el libro trata de la resurrección de Jesús y de los orígenes de la fe en la resurrección con el fin de “ofrecer motivaciones sólidas a la esperanza cristiana” en medio de los innumerables “signos de muerte” de nuestro tiempo.

La primera parte contiene un buen resumen panorámico del debate actual sobre la resurrección. Como la discusión se ha desarrollado principalmente sobre el plano histórico, en un continuo fluir de hipótesis y contra-hipótesis, el autor ha organizado la exposición al hilo de las tres fases de la investigación moderna sobre el Jesús histórico. Así se van repasando las conocidas posiciones sobre la materia desde los diversos “paradigmas”: historicista-liberal (Harnack, Troeltsch), hermenéutico-existencial (Bultmann), hermenéutico-histórico (Marxsen, Pesch), judío-interreligioso (Lapide, Hick) y crítico-psicoanalítico (Lüdemann). En la segunda parte se desarrolla sistemáticamente la presentación del autor. Como no puede abarcar todos los temas, el libro se concentra en algunos puntos relacionados con la historicidad del evento y de los testimonios neotestamentarios (kerygma original, tumba vacía y apariciones). La obra culmina con la conclusión y 28 páginas de bibliografía.– R. SALA.

URÍBARRI BILBAO, Gabino, ed., *Teología y Nueva Evangelización* (=BTC 14), UPC-Desclée, Bilbao 2005, 21 x 14, 394 pp.

Este volumen contiene los ensayos de seis profesores de teología de la UPC correspondientes a los seis capítulos de que consta. Es un nuevo fruto del seminario interdepartamental de la Facultad de Comillas que viene trabajando el tema de la nueva evangelización. Tras estudiar la perspectiva bíblica en una publicación previa (BTC 12), los estudios prestan atención ahora a la dogmática. Algunos de ellos se sitúan directamente sobre el Vaticano II y su recepción ante los nuevos retos, mientras otros avanzan indicaciones en la línea de un “nuevo paradigma teológico”.

El libro va encabezado por los documentados estudios sobre la Constitución *Gaudium et spes* de S. Madrigal y A. Cordobilla (caps. 1 y 2). El primero, haciendo un recorrido histórico y teológico, ofrece una completa relectura del documento desde la clave de la nueva evangelización. El segundo, se adentra en la densidad cristológica de la antropología de la Constitución pastoral. También de corte cristológico es el estudio de G. Uríbarri, editor de la obra. Se inspira en la perspectiva ascendente o “desde abajo” de Teodoro de Mopsuestia. Dos originales y sugerentes ensayos sobre la fuerza evangelizadora de la belleza y la ternura son los propuestos, respectivamente, por J.R. García-Murga y por la profesora N. Gayol (caps. 4 y 5). Por último, F. Millán propone repensar la compleja temática soteriológica desde la clave del perdón. Se inspira en los escritos de dos autores contemporáneos: un famoso “cazador de nazis” (Simon Wiesenthal) y un erudito discípulo de Bergson (Vladimir Jankélévitch).

Son estudios especializados que, al tiempo que contribuyen a dar a conocer el trabajo de nuestros teólogos, tienen como objetivo común profundizar en algunos temas de la reflexión teológica actual en el marco del diálogo fe-cultura. Aunque todos los textos son ricos en notas bibliográficas, sólo el cap. 4 ofrece una bibliografía.— R. SALA.

SAYÉS, J. Antonio, *Señor y Cristo. Curso de Cristología* (=Colección Pelicano), Palabra, Madrid 2005, 24 x 17, 494 pp.

Tras publicar en esta misma colección sobre eclesiología, teología trinitaria, teología de la creación y eucaristía, el veterano profesor navarro presenta ahora este curso de cristología. Tiene ya varias publicaciones sobre la materia: *Jesucristo, ser y persona* (Burgos 1984), *Cristología fundamental* (Madrid 1985) y *Jesucristo, nuestro Señor* (Madrid 1985). Con este nuevo libro quiere ofrecer una cristología completa que reúna las cuestiones tratadas previamente por separado y que sirva como manual. El autor ha organizado el tratado, prologado por el periodista italiano V. Messori, desarrollando sucesivamente una triple temática: histórica, ontológica y soteriológica. En consecuencia, la primera parte sigue un método histórico-crítico mientras es propiamente dogmático el de las otras dos. Son en total 17 caps. de desigual extensión.

Introducida por una sumaria presentación preliminar del contexto sociohistórico y de las fuentes de la vida de Jesús, la primera parte de la obra (caps. 1-6) estudia la cristología implícita (orígenes, bautismo, predicación, milagros). Puede sorprender que se concluya esta parte de la exposición con la problemática de los títulos cristológicos, en concreto “Mesías”, “Hijo del hombre” e “Hijo de Dios”. La parte central del libro contiene la cristología explícita de la Iglesia. Los dos primeros capítulos corresponden a la cristología neotestamentaria (cap. 7) y al dogma (cap. 8). Los dos últimos, más especulativos, tratan respectivamente de la ontología y la psicología de la persona de Cristo (caps. 9-10). La última

parte (caps. 11-17) aparece bajo el epígrafe “La Redención”. Desarrolla ampliamente una soteriología ascendente para terminar con la teología de la encarnación. Con todo el respeto a la opción del autor, desde el punto de vista de la estructura formal del libro cuesta entender que se relegue el tema de la resurrección al cap. 14. El origen de la fe cristológica es una cuestión insoslayable no sólo para acceder a la obra de Jesucristo, sino también a su persona. Se aborda mucho antes en la mayoría de los manuales recientes. En nuestra modesta opinión debería abrir la segunda parte este libro.

Es de agradecer que el prof. Sayés haya querido atender también a los problemas de la actualidad cristológica. Y entre ellos, a la cuestión del valor salvífico de las tradiciones religiosas no cristianas. Dado que lo cita expresamente, no podemos dejar de señalar que nos parece precipitado, amén de impropio en una publicación de estas características, el severo juicio que emite sobre la aportación de J. Dupuis (pp. 441-446). Máxime cuando reconoce indirectamente no conocer de primera mano su última obra sobre el tema (cf. nota 23). Por el bien de un sano y riguroso pluralismo teológico sería muy deseable que el autor reelaborase este punto en las próximas ediciones que auguramos a la obra comentada.– R. SALA.

MATEO SECO, Lucas F., *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 2005, 20 x 13, 292 pp.

Dentro de la colección de monografías de iniciación a las diversas disciplinas teológicas, la ed. Rialp presenta este breve manual de pneumatología del prof. Mateo Seco, director de la revista de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra *Scripta Theologica*. El autor ha publicado anteriormente otra pequeña monografía sobre Dios Padre en esta misma serie y un grueso tratado sobre Dios Uno y Trino (Pamplona 2004) al que remite abundantemente. La obra se compone de 8 capítulos. Siguiendo una perspectiva metodológica histórico-salvífica, los dos primeros abordan la pneumatología bíblica. Los tres siguientes están centrados en la evolución de la fe en el Espíritu Santo en la época patrística y conciliar, para culminar estudiando la controversia del *filioque*. Los tres últimos son de carácter sistemático y estudian la teología del Espíritu en conexión con la eclesiología, los sacramentos de iniciación y la espiritualidad cristianas. En definitiva un buen resumen de los principales temas, basado en los clásicos de la moderna pneumatología (Bulgakov, Congar, Mühlén), para dar a conocer la persona divina y la acción del Espíritu.– R. SALA.

BLANCO, Pablo, *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, 23,5 x 16, 300 pp.

Este biógrafo del card. Ratzinger (Eunsa, Pamplona 2004), se adentra en este libro en el estudio del pensamiento teológico del actual pontífice. Estamos, por tanto, ante la obra de un buen conocedor de su personalidad humana y eclesial, y también de sus escritos. Entre otras opciones posibles, el autor ha sabido elegir certeramente el tema de la racionalidad de la fe cristiana como clave hermenéutica de acceso a la comprensión de la teología de Ratzinger. Es una arraigada convicción suya que la fe cristiana es razonable y que esta cualidad pertenece a su esencia más radical. *Fides quaerens intellectum* y viceversa, también la razón necesita de la fe. En esto, como en tantas otras intuiciones, Benedicto XVI es claramente deudor del pensamiento agustiniano (“*intellige ut credas; crede ut intelligas*”). En el cristianismo fe y razón deben ir de la mano. Nunca se puede afirmar una a costa

de la otra sin traicionarse a sí misma. Entre ambas rige plenamente el paradigma calcedonense de la unidad *inconfuse et indivise*. Esta unión explica el rigor teológico y el sentido crítico de quien reflexiona sobre la Palabra y la trata de aplicar a las contingencias de la finitud humana. Según el autor, este es el secreto del quehacer teológico en la mente de Ratzinger. El libro resulta una buena introducción en tres capítulos al pensamiento del autor estudiado y a los principales ejes de su obra teológica. Pero seguramente lo más valioso del mismo es la excelente bibliografía clasificada que ofrece (pp. 245-300), después de presentar la cronología de la vida del autor hasta su reciente elevación a la cátedra de Pedro.– R. SALA.

AMBROSIO DE MILÁN, *Explicación del Símbolo. Los sacramentos. Los misterios*. Introducción, traducción y notas de Pablo Cervera Barranco (Biblioteca de Patrística 65), Ciudad Nueva, Madrid 2005, 20,5 x 13, 185 pp.

Este nuevo volumen de la Biblioteca de Patrística contiene tres obras ambrosianas relacionadas con la iniciación cristiana en un momento, como es la segunda mitad del s. IV, en que está adquire un gran desarrollo. Aunque se mantuvieron unas coincidentes líneas básicas, cada una de las Iglesias más importantes tenía sus peculiaridades. De ahí la importancia de estos textos para la historia de la catequesis y de la liturgia en general y, específicamente, para conocer la de la Iglesia milanesa antigua en el momento de su máximo esplendor, coincidente con el episcopado de san Ambrosio. *La explicación del símbolo* no es otra cosa que la explicación del Credo hecha por el obispo catequista a los catequizandos, poco antes del bautismo; *Los sacramentos* y *Los misterios*, por su parte, recogen las catequesis del obispo en otros momentos de la iniciación cristiana, ya anteriores, ya posteriores a la recepción del bautismo. Las múltiples coincidencias a nivel de contenido, junto con evidentes divergencias han llevado a la crítica a ver en la primera obra una redacción taquigráfica de los sermones del santo y en la segunda una reelaboración de la anterior hecha por él mismo.

La introducción es relativamente amplia. Ello es debido a que son tres las obras recogidas en el volumen y, también, a los problemas que plantea a la crítica la gran similitud entre la segunda y la tercera obra. Consta de cuatro secciones. El autor dedica la primera a las obras contenidas en el volumen. Se centra luego en la cuestión de la autenticidad –resuelta positivamente– primero de la *Explicación del Símbolo* y luego de *Los sacramentos*, obra que ofrece más dificultades que la anterior, por lo que ha suscitado más estudios, con resultados a veces contrapuestos, que el lector encuentra muy resumidos; luego se ocupa ya de la estructura y contenido de cada una de las obras, dedicando especial atención a la relación entre *Los sacramentos* y *Los misterios*. Las secciones siguientes permiten al lector entrar en contacto, en sus rasgos generales, primero con la iniciación cristiana en la Iglesia antigua; luego, de forma más específica, con los ritos de la iniciación cristiana en la catequesis ambrosiana y, en un segundo momento, los mismos ritos en la catequesis mistagógica. La información es sólida, avalada con una amplia bibliografía. De ella hace el autor abundante uso también en las copiosas notas que acompañan la traducción española. La obra se completa con los índices bfblico, de autores antiguos, de autores modernos y de materias.– P. DE LUIS.

AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*. Introducción, traducción y notas de Carlos Granados y Víctor Soldevilla Manrique (Biblioteca de Patrística 66), Ciudad Nueva, Madrid 2005, 20,5 x 13, 88 pp.

Esta obra, de breve extensión, está contada entre las pocas de carácter dogmático que escribió el célebre obispo milanés. Contiene la confesión de la fe católica sobre el misterio de la encarnación, en un contexto antiapolinarista y antiarriano, y con una motivación netamente pastoral. Precedidos de una breve nota biográfica del santo y una, igualmente breve, presentación de su vasta producción literaria, el lector encuentra en la introducción los datos útiles para su lectura. Primero, sobre la doctrina de los apolinaristas, que constituye su marco principal; luego, sobre la obra misma: el distinto origen de cada una de sus dos partes, de desigual extensión; la razón del título, su fecha de composición (a. 382) y, un poco más ampliamente, el contenido de cada una de sus partes. Las notas de la traducción señalan de modo particular las fuentes principales de san Ambrosio en esta obrita: básicamente san Atanasio (*Epistula ad Epictetum*), san Epifanio de Salamina (*Panarion*) y san Basilio Magno (*Adversus Eunomium*). La obra concluye con los índices bíblico, de autores y de nombres y materias.– P. DE LUIS.

GRANADOS, José, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Analecta Gregoriana, 296). Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 23 x 16,5, 600 pp.

Han quedado ya lejos los tiempos en que, siguiendo a Harnack, se resumía la cristología del apologista san Justino en los conceptos de *Logos* y *Nomos*. Se trataba de una cristología de cuño fundamentalmente filosófico, que dejaba sin relieve particular a la vida, muerte y resurrección de Jesús, es decir, que apenas dejaba espacio para una «historia de la salvación». Con el paso del tiempo, esta última perspectiva ha ido recobrando su lugar en los estudios sobre el mártir, pero sin lograr la adecuada integración con la anterior. El siguiente paso que cabía esperar era el de buscar esa integración; el que ha dado J. Granados.

El autor se propone recorrer la historia de Cristo en la carne en cuanto historia de salvación para el hombre y en cuanto revelación del ser divino y cumplimiento de su designio; en otras palabras, contemplar los diferentes momentos de la vida de Cristo, el *Logos* preexistente e Hijo de Dios, como misterios. De hecho, organiza la cristología del santo en torno a su historia terrena, y los distintos capítulos del estudio responden a las distintas etapas de su existencia terrena, precedidos por otro sobre su preexistencia. He aquí los grandes apartados de la obra: Preexistencia de Cristo (I), La acción del *Logos* antes de la Encarnación (II), la Encarnación (III), Infancia y vida oculta (IV), Bautismo y vida pública (V), La Pasión y la cruz (VI), y De la resurrección a la venida gloriosa (VII).

El resultado es interesante. El autor ha logrado presentar una cristología coherentemente integradora de las dos perspectivas antes señaladas. La cristología del santo aparece menos anclada en la filosofía y más en la tradición eclesial y, sobre todo, en su propia experiencia de fe; menos platónica, es decir, unilateral, y más cristiana, es decir, global: Cristo no es sólo el maestro que ilumina las mentes, sino el que comunica el Espíritu también a la carne y lleva al hombre entero a la comunión con Dios. En efecto, la historia de Cristo es, simultáneamente, la historia de la donación del Espíritu. Merced a diversas unciones, la primera de ellas precósmica, el Espíritu aparece inseparablemente unido a Cristo; Espíritu que él va comunicando a la creación entera y en particular a los hombres –incluso entre los paganos– en diversas etapas y grados, según la capacidad receptiva de las personas, hasta la

comunicación plena en el momento de la segunda parusía. La misma filiación divina de Jesús, plena *ab initio*, se irá plasmando progresivamente en la carne asumida, en un proceso que llegará a su término en la pasión, gracias a la piedad filial de Jesús. En este contexto, la vida de Jesucristo no se contempla de forma unitaria, sino que cada uno de sus momentos cualificados tiene su importancia específica en orden a conducir al hombre a la posesión de Dios.

Respecto a puntos concretos y en oposición a planteamientos de otros autores, saca a la luz la plena continuidad entre creación y encarnación, entre la constitución del hombre desde los inicios y la plenitud de la gracia. Muestra cómo la participación –de naturaleza ontológica– del hombre en el Logos no se explica ni desde el sistema de Platón, ni desde el panteísmo estoico, pues la idea brota en el suelo bíblico de la Palabra de Dios como comunicación a los hombres. Explica por qué hay que considerar como errónea la acusación de binitarismo dirigida contra el mártir. Defiende la plena armonía entre el Diálogo y la Apología, pues la discrepancia entre ambas obras es sólo de acentos; el puesto de relieve del bautismo en la vida terrena de Jesús, así como la profunda coherencia en la teología en torno a la pasión. Sostiene que Justino, lejos de poner la salvación del hombre sólo en sus propias manos, se apropia la doctrina paulina de la justificación por la fe, etc. Metodológicamente la obra es particularmente clara. A esa claridad sirven los continuos compendios de los resultados logrados en el análisis previo, análisis que, a menudo, hacen pesada la lectura. La obra se completa con los índices bíblico, de autores antiguos y de autores modernos.– P. DE LUIS.

DASSMANN, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, 23,5 x 16, 352 pp.

San Ambrosio es bien conocido por los patrólogos y estudiosos de la antigüedad cristiana, pero no tanto por el pueblo fiel. Lo que este sabe de él se limita, a menudo, a los datos de su relación con san Agustín, alimentada a veces por la leyenda. Y, sin embargo, es uno de los grandes Padres de la Iglesia, uno de los cuatro doctores de la Iglesia entre los Latinos, título que no se le ha concedido sólo honoríficamente. Pruebas de ello las aporta la lectura de la presente obra.

E. Dassmann es un especialista en el obispo de Milán, con numerosas publicaciones sobre él. En esta nueva obra, nos ofrece una biografía completa del santo, entretejiendo armoniosamente su vida y su obra, en los veinte capítulos que la componen. El autor quiere desterrar la imagen convencional de un Ambrosio que destaca como político eclesial y por su interés pastoral, pero sin fuerza ni inclinación a la teología seria. Es tesis suya que en los escritos y acciones del santo se sobreponen y se condicionan mutuamente la teología, la pastoral y la política eclesial.

Justamente a propósito de su teología, señala el claro conocimiento que poseía, ya desde el comienzo, de la doctrina trinitaria de los neo-nicenos, y la seguridad lingüística en las formulaciones de fe trinitarias y cristológicas, extraña en un autodidacta. Pero no se le puede pedir a él, como tampoco a otros coetáneos occidentales, con quienes hay que compararlo, la originalidad de los orientales; no obstante, supo traducir en forma adecuada a la terminología y modo de pensar del occidente el homoousios niceno y la comprensión trinitaria de San Basilio y otros neonicenos. Suyo es el primer tratado latino contra el Espíritu Santo que adapta la teología de oriente a los gustos y necesidades de los latinos. Su imagen de Dios revela una hondura teológica, impropia de su época, que explica la fascinación que produjo en Agustín. Su cristología destaca por su sencillez y claridad; y, aunque las distin-

ciones que establece no sean originales, tiene como propio la intensidad y espesor lingüístico. Comparada con la de otros contemporáneos, se puede considerar moderna. El autor rechaza como falsa la opinión común sobre la insignificancia de su eclesiología, pues contiene aspectos que pasaron a ser patrimonio de la teología occidental. Pero no se trata de una eclesiología definitoria, sino narrativa y labrada a base de las imágenes bien conocidas luego en Agustín, salvo la de pueblo de Dios; una eclesiología fruto de una piedad eclesial que deriva de una piedad hacia Cristo. Su polémica con Bonoso significó una aportación decisiva para que la fe en la virginidad perpetua de María se convirtiese en doctrina de la Iglesia. Ambrosio es el primer Padre occidental que une en el bautismo la realidad juánica del nuevo nacimiento con la paulina del morir y ser sepultado con Cristo; suyo es también el concepto del bautismo de deseo, componente de la tradición posterior. Por otra parte, para él el fin de la teología no es el conocimiento, sino la adoración; la suya es una “dogmática orada” que pervivió luego en Agustín. Sus escritos dogmáticos manifiestan una piedad centrada en Cristo, cada vez más intensa. En el campo litúrgico, muestra también su carácter innovador, por ejemplo en el canto litúrgico para occidente y en el culto a los mártires, con suficiente visión teológica para integrarlo en la vida sacramental litúrgica de los fieles.

A nivel moral-espiritual y en cuanto a la virginidad, tema preferido de Ambrosio, E. D. pone de relieve cómo sus preceptos pertenecen al standard ascético de la Iglesia de occidente, mereciendo consideración el objetivo positivo que le asigna. Enfatiza tanto el lazo esponsal entre Cristo y las vírgenes, al hilo del Cantar de los cantares, que la renuncia ascética casi se diluye. Por lo que se refiere al *De officiis ministrorum*, la cristianización del *De officiis* de Cicerón fue algo más que corrección superficial de pura cosmética. En cuanto al tema de las riquezas y la pobreza, el autor matiza advirtiendo que el obispo no se expresa siempre de la misma manera que en los tratados sobre Nabot y Tobías, demasiado cercanos al estilo de la diatriba. Tampoco se olvida el punto débil del obispo milanés: su visión de la esclavitud.

El autor nos descubre un Ambrosio menos paciente con los judíos y con los herejes, en cuanto monoteístas, que con los paganos. En relación a estos, el obispo no se empeñó mucho en su conversión, pero no dudó en llegar a la confrontación para oponerse a sus exigencias políticas. Pero sería una simplificación reducir al eslogan “tolerancia contra intolerancia” la crisis vinculada al altar de la diosa Victoria en el Senado.

Uno de los aspectos más significativos de la vida de Ambrosio es su relación con el poder imperial. E. D. pone de relieve cómo el obispo de Milán no quiso ser un obispo cortesano, sino sólo defender la libertad interna de la Iglesia, después que Constantino le había dado la externa. De hecho, su comportamiento liberó a occidente del cesaropapismo. Por otra parte, su significado político-eclesial no está tanto en las soluciones que aporta, cuanto en la extraordinaria autoridad del obispo, que otorgó a sus acciones un carácter ejemplar al que se remitieron los posteriores en situaciones similares.

Que a nivel exegético el santo es deudor de Filón, de Basilio y luego de Orígenes, es conocido de todos; pero el autor deja clara su autonomía frente a estas fuentes. Respecto de Filón, muestra cómo, más allá de los muchos préstamos verbales, se despoja de su filología y lo orienta todo hacia Cristo; cómo tampoco es servil frente a Basilio y cómo, respecto de Orígenes, con relación al Cantar de los cantares, no puede hablarse de una dependencia casi plagiatoria, sino también de cierta independencia. Si sus principios hermenéuticos difieren poco de los de otros Padres, le caracteriza el modo, marcado por la piedad hacia Jesús, de incluir a Cristo en el proceso de su exégesis. Contenidos morales habituales se transforman en él, en el marco de la piedad hacia Cristo. E. D. presenta varias hipótesis para explicar el que Ambrosio no haya comentado a san Pablo, pero reconoce que es uno

de los pioneros del renacimiento de Pablo en occidente. A su vez, el obispo milanés influyó notablemente en Agustín, influjo que el autor estudia en páginas llenas de perspicacia; Agustín que aparece con frecuencia en la obra como punto de comparación (por ej.: a propósito de la eclesiología, de la doctrina de la gracia, del problema teórico-cognoscitivo de la mediación de la fe, de la actitud ante el imperio o ante la cultura profana) para presentar la posición de Ambrosio.

Otras serias hipótesis plantea el autor a propósito del fundamento de la política ambrosiana de edificación de templos, sobre la base de que en el espíritu del santo no se contraponen la comprensión teológica del misterio de la Iglesia, la preocupación por la *salus animarum* y una austera valoración de las necesidades políticas. A menudo recuerda que no cabe pedir a Ambrosio determinadas cosas. Hijo de su tiempo, no podía dar respuesta definitiva a muchos problemas.

El último capítulo lo dedica a la pervivencia de Ambrosio en distintos ámbitos, incluido el artístico. De los múltiples aspectos que resalta, nos quedamos con este: “Quizá el influjo más duradero ejercido por Ambrosio esté en el hecho de haber allanado a Agustín el camino hacia la iglesia y haberlo bautizado”.

La obra, que logra una perfecta combinación entre una óptima documentación y la sobriedad expositiva, contiene también dieciséis láminas que contienen los planos de las diversas basílicas del Milán ambrosiano, un mapa del Imperio romano de entonces y diversas representaciones artísticas del santo.– P. DE LUIS.

WEISSENBERG, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung* (Theologie und Frieden, 28), Kohlehammer, Stuttgart 2005, 26 x 23, 564 pp.

El autor comienza presentando a san Agustín como el fundador de la ética de la paz. De hecho, el concepto e idea de la paz es como un hilo rojo que atraviesa sus principales temas teológicos. Como, por otra parte, el tema ha dado origen a las más diversas interpretaciones, considera importante atenerse a unos criterios y principios seguros para acceder a él: examinar, junto a los textos que hablan explícitamente de la paz o sinónimos, aquellos otros que ofrecen las condiciones y posibilidades del obrar ético. La seguridad sobre determinados fundamentos teológicos aporta al conjunto de afirmaciones que atañen a la ética agustiniana de la paz su clave hermenéutica. T. W. se propone colocar en el contexto de sus básicos ámbitos teológicos cualquier afirmación o exposición relevante para una ética de la paz y aclararla, interpretarla y desarrollarla desde ellos, pues considera que esa ética ha de ser analizada, inspirada y expuesta a partir de una doctrina de la paz entendida y elaborada en el marco de una teología global. En línea con esos principios, expuestos en el prólogo, la obra consta de cinco partes, cada una dividida y subdividida en abundantes apartados. Todas, salvo la última, tienen idéntica estructura: exposición de los conceptos objeto de estudio, conexión de los mismos con otros relacionados con el tema de la paz, implicaciones normativas, y praxis personal del santo al respecto.

La primera parte relaciona la ética de la paz con la teología del pecado original y de la gracia, y luego asienta sobre ésta la cuestión sobre la guerra como mal radical, y la de la actitud agustiniana ante la violencia externa. Punto de partida es el deber de superar la propia guerra interior, causa de la exterior, a lo que sigue la necesidad de castigar –en el modo debido– el crimen, fundamentada en el mantenimiento del *ordo* social, con vistas siempre al bien del pecador y que requiere, junto a un *pacificus esse*, la *recta intentio*. En este con-

texto introduce la doctrina de la «guerra justa», que sólo es tal si se da *iusta causa*, si existe una *necessitas* y si es el último recurso (*ultima ratio*), manteniendo siempre el *ius in bello*.

Partiendo de que la verdadera paz y el verdadero amor forman una unidad inseparable en el pensamiento de san Agustín, la segunda parte presenta como pilares fundamentales de la ética de la paz el amor de Dios, el amor a uno mismo y el amor al prójimo. El autor muestra primero, desde diversas perspectivas, la relación entre los tres amores y, sobre todo, la posición clave de un activo amor del prójimo como amor de Dios. Luego conecta los conceptos de *imago* y de amor con los conceptos de comunidad y amistad, bienes naturales, pero que sólo alcanzan plenitud en los creyentes: las implicaciones con relación al amor cristiano al prójimo son la oración, la orientación del amor del prójimo al amor de Dios, la donación total al prójimo y el amor a los enemigos, además de las consecuencias para la doctrina de la «guerra justa» y una política cristiana de la paz.

La tercera parte versa sobre la ética de la paz en el horizonte de la enseñanza del santo sobre las *ciuitates* y de la relación entre la paz terrena y la paz celeste. A la descripción tanto de la *ciuitas Dei* como de la *ciuitas diaboli*, y la presentación de la paz celeste como el sumo bien, sigue la valoración positiva de la paz terrena y de este mundo, aunque con miras a la paz celeste y eterna. En un segundo momento examina la naturaleza del estado sobre el trasfondo de lo anterior con estos puntos: su poder de coacción, su condición de «bien natural», la institución divina de toda autoridad, la discusión de Agustín con la idea antico-pagana de estado, la discusión de la definición agustiniana de estado, y el intento de una más exacta concreción de la utilidad, significado y valor de las leyes e instituciones del estado. Como implicaciones para la vida cristiana señala, como primer principio, la doctrina del *uti-frui*; luego propone otras en relación con las expectativas de Agustín respecto al estado y sus agentes, y las conexiones con la visión agustiniana del uso de la fuerza, el servicio militar y la guerra justa.

En la cuarta parte, la doctrina de la paz de Agustín aparece sobre el trasfondo de algunos aspectos de su visión providencial e histórico-salvífica de la historia humana. Primero trata los temas del gobierno divino y del orden en la historia en relación con la paz y la guerra, la violencia y la no violencia: la divina providencia, naturaleza y sentido de la historia de salvación y de la profana; relación entre AT y NT y la pedagogía divina. Luego señala las conexiones de esa visión con los puntos de vista de Agustín sobre el significado histórico-salvífico del Imperio romano, las guerras del AT y la guerra en general. Como implicaciones éticas de la dirección de la historia por Dios propone la «serenidad» cristiana frente a la guerra en cuanto mal temporal, acompañándola con el juicio sobre la guerra en tiempos del NT.

La quinta parte se ocupa de la relación de Agustín con el conflicto donatista y de su justificación de las medidas coercitivas estatales, desarrollado en dos apartados principales: los puntos angulares del cisma donatista y la implicación de Agustín en él, y la justificación de la *coercitio* estatal contra esos cismáticos.

Son varios los aspectos que cabría señalar de la obra, pero nos limitamos a dos: uno, recogido en el subtítulo, el haber enmarcado la ética agustiniana de la paz en un sólido marco teológico; otro, la imagen que resulta del obispo de Hipona. Respecto de lo primero, el autor aporta criterios teológicos que fundamentan sus propios resultados y, en algunos casos, incluso los obtenidos por otros autores. Si considera fundamental la doctrina del pecado original, no considera menos importante la doctrina soteriológica; en vez de poner todo el énfasis en el hombre herido por el pecado, se detiene en la contemplación de la realidad original del hombre como imagen del Dios trinitario que, aunque dañada por el pecado, ha sido restaurada y renovada por Jesucristo. Esto, junto con las largas y clarificadoras reflexiones sobre el nexo entre tres amores: de Dios, de sí y del prójimo, permiten al autor

no quedarse en actitud defensiva o limitarse unilateralmente a los aspectos negativos de la perturbación de la paz, sino detenerse también en la perspectiva positiva de su construcción. El amor del prójimo posibilita un orden social ajeno a la violencia, incluso para propagar la religión, pues su unidad con el amor de Dios excluye el uso de la guerra hasta con ese fin. El doble precepto del amor, que ha de ser activo, tiene alcance universal. En este contexto el autor sale al paso a las críticas a la comprensión agustiniana del amor al prójimo, defendiendo la lógica de su posición. Asimismo la doctrina de la providencia divina y la de la historia de la salvación iluminan el problema del uso de la fuerza y de la coacción, aspecto olvidado hasta ahora, y explican que Agustín juzgue de un modo de las guerras en el AT y de otro en el NT, con la conclusión de que, debido a las diferencias salvífico-pedagógicas, no cabe tomar afirmaciones referidas a las guerras AT y darles valor definitorio de la posición del santo ante el tema.

Respecto de lo segundo, resulta un Agustín que, sin coincidir en todo con las perspectivas modernas, aparece más cercano a ellas de como lo han presentado otros autores. Digamos un Agustín menos «belicista» y más «pacifista». En esta línea se coloca la insistencia puesta en la *praeparatio cordis* y en el *pacificus esse*, o la importancia capital que asigna al «construir la paz con la paz, no con la guerra», la obligación de reducir al mínimo el uso de la fuerza cuando esta se hace necesaria para reprimir el crimen, las motivaciones que justifican su uso, etc.

Resulta también un Agustín más anclado en los valores terrenos de lo que a menudo se afirma. En efecto, sus principios teológicos le llevan a admitir la importancia del estado, de la autoridad estatal, de la actividad política como bienes queridos por Dios. Aunque son terrenos y temporales, tienen como función remitir a los bienes celestes y eternos a cuyo servicio han de estar en el marco de la teoría del *uti* y del *frui*. Lo mismo ha de decirse de la paz terrena: aunque distinta de la paz eterna, como el estado lo es de la *ciuitas Dei*, no cabe entender la distinción en clave de separación absoluta de signo dualista. En cuanto a la relación Iglesia-Estado, el santo camina en la dirección de una separación entre ambos, lejos, por tanto, de una teología del Imperio como la de Eusebio de Cesarea, por ejemplo. Por otra parte, lo que determinados autores han visto como tensiones y hasta contradicciones en el núcleo de la doctrina agustiniana de la paz, para el autor son paradojas que hallan solución si se examina el conjunto de la obra del santo y se contempla el contexto concreto de determinadas formulaciones. A modo de ejemplo, no cabe asignar valor de principios a lo que es sólo crítica del endiosado estado pagano. No obstante el autor no niega que haya ciertas fricciones entre algunas reflexiones y actitudes significativas para una ética de la paz, por ejemplo a propósito de las relaciones entre estado y religión.

Por último, también aparece en luz más positiva que en numerosos otros autores la justificación del santo de las medidas de coacción contra los donatistas. De entrada el autor rechaza que dicha justificación se siga necesariamente del pensamiento agustiniano, específicamente de su doctrina de la gracia. Aunque en aquella excepcional circunstancia concreta el santo creyó poder aplicar sus ideas en favor de la coacción, su teología no la legitima de modo general en ámbito religioso. Su cambio de parecer no provino de deducciones teológicas. Por otra parte, no se deben olvidar los límites que puso al empleo de la coacción.

Además de extensa, la obra es densa, con abundante documentación tanto de textos agustinianos como bibliográficos, sin hacer pesado el texto. San Agustín es contemplado en sí mismo, sin apenas referencias a otros pensadores. En cuanto a los índices era de desear uno que contuviese las referencias a los textos del santo citados.— P. DE LUIS.

SAINT ANTOINE DE PADOUE, Docteur évangélique, *Sermons des dimanches et des fêtes. I. Du dimanche de la Septuagésime au dimanche de la Pentecôte*. Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, o.f.m.conv. Le Messager de saint Antoine - Les éditions du Cerf, Paris 2005, 20 x 14, 542 pp.

San Antonio de Padua se cuenta entre los santos más conocidos y venerados por la piedad popular. Es el «santo universal», un santo milagrero donde los haya, al que igual se invoca para hallar el más insignificante objeto perdido que para conseguir un óptimo u óptima consorte; santo que, además, ejerce numerosos patronazgos. Pero hay otro Antonio mucho menos conocido, el Antonio de la historia, el gran predicador, el doctor de la Iglesia, el «Doctor evangélico». La presente obra ofrece al lector la posibilidad de acceder a este segundo Antonio, por una doble vía. Una indirecta: la lectura de la docta introducción; otra directa: la lectura de los sermones salidos de su pluma, que no de su voz.

La historia nos informa que el fraile franciscano de nombre Antonio, había sido antes canónigo regular de san Agustín en su tierra natal, Portugal, con el nombre de Fernando. Esta primera etapa como canónigo regular le dejó una óptima formación intelectual de inspiración agustiniana, que luego saldría a relucir en la segunda, como escritor ya franciscano. Determinadas circunstancias interiores y exteriores llevaron al joven Fernando a abandonar el camino religioso que había seguido hasta entonces y a emprender el nuevo. Cuáles fueron esas circunstancias, así como los avatares que siguieron a esa decisión y su vida ya dentro de la fraternidad franciscana, los contiene con claridad y concisión la primera parte de la introducción.

Bajo el nombre de san Antonio han circulado numerosas obras que la crítica actual tiene por espurias. La misma crítica tiene como obra auténtica los setenta y seis *Sermones* para los domingos y fiestas del año. El presente volumen no recoge la totalidad de los mismos sino sólo los diecinueve dedicados al tiempo litúrgico que va desde la antigua septuagésima (tres domingos antes de Cuaresma) hasta Pentecostés. Como ya se indicó, no se trata de sermones predicados al pueblo de Dios. Bajo ese género literario el santo ofrece a sus hermanos, con vistas a la predicación, una mina de material dogmático, moral y espiritual. De esa manera respondía al deseo que le había manifestado el mismo san Francisco de que enseñase a los hermanos la santa teología. Se puede hablar de un tratado de teología, extraído de la Biblia, un *opus evangelicum*, dirá el santo. Este carácter bíblico se puede deducir ya del hecho del hecho de haber comenzado con el domingo de septuagésima, fecha litúrgica en que se comenzaba a leer el libro del Génesis. En efecto, si el género del sermón ofrece la estructura externa, la Escritura ofrece la interna. La introducción incluye un estudio de los diferentes aspectos de estos «Sermones».- P. DE LUIS.

CORBIC, A., *L'incroyance. Une chance pour la foi?* Labor et Fides, Genève 2003, 14.8 x 22.4, 100 pp.

Nadie cuestiona hoy día la relevancia de una teología de las religiones o la importancia que se atribuye al diálogo interreligioso. Pero en este mundo de creyentes, ¿tiene lugar el ateísmo o la incredulidad? ¿Vale la pena reflexionar sobre la falta de fe o el rechazo de creer? Este libro no solamente pone estas y similares preguntas, sino busca ir más allá: desarrollar una teología de la incredulidad como paradigma teológico siguiendo el ejemplo de C. Geffré en el campo del diálogo interreligioso. El autor inicia su análisis examinando la relevancia del término 'incredulidad', pues no describe adecuadamente la alteridad del otro que no cree; sería entonces mejor llamarle "*autrement croyant*". Creer en modo dife-

rente de los demás creyentes no debe apartar sino relacionar al incrédulo con el creyente. Con este cambio de perspectiva, el autor resume en muy pocas páginas la historia de la incredulidad hasta J.-P. Sartre, y concluye que estos críticos de la religión, es decir del cristianismo, no toman en serio su historicidad, no rechazan totalmente sino que interpretan la creencia como una ilusión. En el contexto contemporáneo, el ateísmo es pacífico, no lucha más contra las religiones, pues se pregunta: ¿por qué matar a dios, si ya está muerto? Para comprender y presentar un esbozo teológico sobre la incredulidad, el autor recurre al AT de donde destaca las nociones del ateísmo creacional que facilita hablar de Dios sin referirse a la religión –ideas ya desarrolladas por E. Lévinas y D. Bonhoeffer. El ateísmo contemporáneo nace según el autor de la incapacidad del pensamiento moderno para captar la necesidad de Dios. Pero Dios es ‘más que necesario’, y se da a la humanidad gratuitamente, como se ha demostrado en la cruz. Por eso, la tarea teológica hoy sería no luchar contra sino comprender la incredulidad, pues ella, como hecho iconoclasta, puede constituir un reto para la comunidad de los creyentes.– P. PANDIMAKIL.

DELGADO, M./G.Vergauwen (ed.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart* (Ökumenische Beihefte, 44). Academic Press, Fribourg 2003, 15.8 x 23.5, 247 pp.

Fe y razón han sido siempre en la historia temas cargados de debate, y lo demuestra de nuevo esta serie de cursos impartidos en la Universidad de Fribourg durante el año académico 1999-2000 en torno la encíclica *Fides et ratio*. Entre los 15 cursos ofrecidos, 13 están incluidos en este libro. Como era de esperar, cada presentación toma una perspectiva propia: histórica, confesional, comparativa, etc., que es válida y testimonia así la complejidad y la pluralidad implícita en la relación entre fe y razón. Destaco dos por mera ilustración: El primer ensayo resume los puntos importantes de *Fides y ratio*, y hace ver por qué contra un ‘pensiero debole’ la encíclica defiende una fuerte interrelación entre fe y razón, cómo la sabiduría conduce al hombre a la verdad, que la teología como obra de la razón crítica bajo la luz de fe no puede actuar sin la filosofía, etc. Entonces el desafío que toca a la filosofía afrontar sería el de redescubrir la dimensión sapiencial. Y la teología no debe ser una ética de no violencia que tenga su fundamento último en la filosofía débil, sino una hermenéutica de la *kénosis* de Dios revelada en la persona de Jesucristo. Queda preguntar entonces: ¿Confronta la encíclica este análisis sobre la crítica religiosa hecha por la filosofía contemporánea? El ensayo sobre ‘la historia de una ilustración’ pone de relieve que desde el siglo XX ya transformó la crítica filosófica de la religión: pues la religión y la metafísica ya no son más lo que eran; son dos paradigmas diferentes para interpretar la realidad. Emplean entonces, diferentes criterios y valores en sus argumentos. Además, la crítica de la religión no se dirige más a Dios: el objeto Dios es interesante, pero no es de interés para confeccionar la vida individual o social. La cuestión de Dios aparece sólo en referencia a la racionalidad, y no tiene valor en el contexto de sentido. Más todavía: toda crítica de la religión servía hasta ahora para defender o realzar al hombre. En un mundo donde el concepto judío-cristiano del hombre se considera ya superado por ser nocivo a la humanidad y la naturaleza, hay que preguntar ¿a favor de quién o de qué se levanta la crítica de la religión? La cuestión actual sería si la encíclica hace caso de esta realidad contemporánea, pues la carta universal del magisterio romano se entiende como una toma de postura en torno a temas actuales. Así, esta colección busca profundizar desde varias perspectivas la reflexión ofrecida en la encíclica del Juan Pablo II sobre la relación imprescindible entre la filosofía y la teología de hoy.– P. PANDIMAKIL.

### Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004, 24 x 16, 327 pp.

Este manual de ética social cristiana está concebido en dos volúmenes, el primero de ellos dedicado a los fundamentos de la ética. La ética social reflexiona para alcanzar una mayor justicia y posibilitar a todos una mayor calidad de vida y realización de la persona. Como ciencia social, la ética se encuentra ante una triple exigencia: se debe mostrar como reflexión de la praxis social desde la filosofía, fundada en la razón y desarrollada metodológicamente. En segundo lugar, debe rendir cuentas a sí misma y a los destinatarios de su lugar y carácter, como parte necesaria de una teología cristiana. En tercer lugar, se debe mostrar competente para el análisis y la valoración ética de las instituciones y procesos sociales. Respondiendo a esas exigencias, el volumen está ordenado de la siguiente forma: 1) Fundamentos sistemáticos. 2) Desarrollo histórico, donde analiza la historia del problema ético filosófico, la búsqueda de la ética social en la historia del cristianismo y de la iglesia, las líneas de desarrollo del catolicismo social alemán, y la predicación social eclesial. 3) Planteamientos ético-sociales frente a las instituciones sociales. 4) Orientaciones normativas (la personalidad, el bien común, la solidaridad, subsidiariedad, constancia, justicia).

Este manual se caracteriza por su proceso de composición, su carácter dialogante y por resaltar algunos aspectos concretos del contenido. Las ideas que se defienden son plurales, reflejando a las personas que lo han compuesto. Se trata de un manual realizado por los profesores de moral de las universidades de Baviera y pensado como libro de texto para las 4 universidades de la zona. Una iniciativa digna de ser tenida en cuenta. Cada capítulo puede ser leído independientemente, constando de una introducción y unas cuestiones claves. Los autores aportan indicaciones bibliográficas, recuadros con frases o ideas clave de la temática. Didácticamente está bien organizado – D. A. CINEIRA.

CAMPS, Victoria, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la Bioética*, Ariel, Barcelona 2005, 22 x 15, 221 pp.

Esta obra es una introducción filosófica a las preguntas bioéticas sobre la vida y la muerte, en las que subyace la cuestión de si, dado el afianzamiento de la libertad y el crecimiento de las posibilidades científico-técnicas, está bien o está mal interferir en unos procesos que hasta ahora se consideraban “naturales”; la respuesta sólo nos puede venir desde una ética sin atributos –católica, evangélica o islámica–, es decir, laica (12 y *passim* –por cierto, ¿“laica” no es un atributo?–), entendiendo por tal una ética mínima que sea válida para todos, más allá de las costumbres, culturas, ideologías y religiones, con muy pocos dogmas (los derechos humanos), y aportando las respuestas más razonables mediante el diálogo y la deliberación. El desarrollo abraza 11 capítulos: La bioética es una nueva disciplina que debe conjugar interdisciplinariedad y laicidad (I). La *Declaración universal de los derechos humanos* y los principios bioéticos sirven para traducir los imperativos categóricos de la *universalidad* y de la *dignidad humana*, que son *formales*, en decisiones concretas y correctas (II). Pero el escepticismo filosófico, el relativismo cultural y la mentalidad matemática y positivista ponen en duda dicha universalidad; si buscamos el sentido real y actual de los valores universales es porque confiamos en que el lenguaje no sea tan distinto que resulte imposible la comunicación (III). La ética no se agota en el derecho ni se reduce a él, pero lo necesita para su concreción y aplicación en virtud de su fuerza coactiva; ni todo

es regulable ni hay que perder el sentido de la responsabilidad individual y social, debiéndose llegar en casos a la objeción de conciencia o a la desobediencia civil (IV). Al ser la realidad más compleja que los conceptos, los principios de beneficencia/no-maleficencia, autonomía y justicia pueden entrar en conflicto entre sí, debiéndose corregir y complementar mutuamente; la medicina ya no contempla la curación y la conservación de la vida como el supremo e intocable bien del paciente; la autonomía individualista y egoísta, basada en la independencia, se ha ido consolidando en detrimento de la autonomía relacional en cuanto capacidad de autogobierno moral o racional, y basada en la interdependencia y responsabilidades mutuas; es preferible la *teoría de la justicia* de John Rawls al *libertarismo* de Robert Nozick (V-VII). Objetivo de la medicina no es sólo curar al enfermo y evitar que se muera, sino también cuidar al que lo necesita; el cuidado es un valor universalizable, como la justicia y la igualdad, y no tiene por qué reducirse al ámbito femenino; agotados los medios para paliar el dolor, hay dos opciones: dejarle decidir libremente y ayudarle, con lo cual el cuidado incorporaría la ayuda al suicidio, o tratar de reconducir la decisión con todos los medios posibles (VIII). Los métodos, aunque ayudan a plantear los problemas y a dar respuestas seguras, no son la panacea; deductivo, inductivo y casuístico vienen englobados en la *deliberación* como “procedimiento”: diálogo-dialéctica sobre los medios, no los fines, pudiendo llegar a soluciones distintas y teniendo que demostrar cuál es la mejor (IX). La *profesionalidad* se presenta como virtud pública de “la persona total” abierta a los intereses comunes frente a la especialización, la tecnificación, el corporativismo endogámico, la unidimensionalidad asocial y la fragmentarización del yo, (X). Por último, la laicidad pone entre paréntesis las creencias no compartidas por todos y busca un orden moral basado en la razón autónoma y en los principios fundamentales; no equivale al relativismo del “todo vale” ni al laicismo que cae en el mismo fundamentalismo y dogmatismo de las religiones u ortodoxias cuando creen poseer *la moral verdadera* y frenan todo avance técnico (XI).

El entrelazamiento de preguntas y respuestas discurre fluido y convincente; pero implica a la vez nuevos interrogantes al hilo de la argumentación: el *axioma* de reducir la religión al ámbito privado y excluirla de la interdisciplinariedad (44, 201-202, 206, entre otras) es ciego frente a la dimensión religiosa de la persona y las aportaciones, tanto teóricas y prácticas como pasadas y presentes, de las distintas éticas religiosas, amén de ignorar el sentido global que dan a la vida, sufrimiento incluido. Es de agradecer la denuncia del fundamentalismo, totalitarismo, carga ideológica e incluso irracionalidad presentes en las ortodoxias (cap. XI sobre todo), riesgos de los que no están libres la filosofía, la medicina, la biología, el derecho, la sociología, la antropología y la misma laicidad (148, 180, 215-216). Afirmaciones como «sin duda, querer vivir es positivo, pero no lo es querer vivir de cualquier manera. Más bien es inhumano» (17; cf. 94-96, 106) ya se encuentran hace 50 años en Pfo XII; además, la cuestión es precisar ese “de cualquier manera”, porque si unos, en situaciones semejantes, optan por el “*mar adentro*” y otros encuentran sentido y autorrealización, ¿podemos decir que ambas respuestas son igualmente humanizadoras?; ¿nos conformamos con la ética *de mínimos* o nos abrimos a la *de máximos*?; ¿es fundamentalismo plantear reservas ante una decisión “libre” que, por su irreversibilidad, te incapacita para cualquier decisión posterior? Varias veces se cita el caso de Karen Quinlan sin decir que siguió viviendo 10 años “desenchufada” y que la autopsia reveló que el córtex cerebral estaba relativamente intacto; ¿será irracional preguntarse si estaba consciente o si podía pensar? Quien se abre a la interdisciplinariedad no debería pasar por alto la *pedagogía negativa* de las leyes despenalizadoras y su dinamismo psicológico (207-212). No obstante y después de todo, lo importante es que Victoria Camps desde la filosofía, como otros muchos desde diversas instancias, está en el camino de la búsqueda constante de la verdad, donde no siempre las respuestas son definitivas y el encuentro es otro punto de partida para seguir

buscando, confirmando la centralidad de la persona con su dignidad, libertad y capacidad de decisión, y que incluso para la ética laica hay principios irrenunciables.– J. Vidal GONZÁLEZ OLEA.

PARSCH, Pius, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Pius Parsch Studien 1), Echter Verlag, Würzburg 2004, 14 x 22'5, 512 pp.

La renovación litúrgica del siglo XX, que propició un esfuerzo de comprensión de la celebración cristiana, un acercamiento de la acción cúlrica a los fieles, que es lo que significa liturgia, y que desembocó en la *Sacrosanctum concilium* y señaló un cambio esencial en el modo de orar y entenderse Iglesia, tuvo una larga y esforzada historia hasta presentarse madura en el Vaticano II. Uno de sus impulsores fue precisamente el austriaco Johann Parsch. Nacido a finales del siglo XIX, sacerdote de los canónigos regulares de san Agustín, en los que eligió el nombre de Pius, párroco en Viena, sacerdote de campaña en la I Guerra, formador de novicios y profesor de teología pastoral, tuvo una vida plena e intensa en la que pudo participar transversalmente en todas las actividades de la Iglesia. Su preocupación fue crear “comunidades litúrgicas” cristianas, conseguir una “liturgia popular”, que fuese el centro y la fuente de la fe de todos los fieles. Aplicó las innovaciones benedictinas de traducciones al vulgar del misal y los salmos, y aprendió y profundizó la teorización basada en la necesidad de entender la oración para involucrarse y santificarse. Publicó varias obras sobre el tema, y el libro que presentamos es el inicio de una colección que reedita sus obras y estudios sobre él. *Volksliturgie* es una de sus obras más representativas. Editada primeramente en 1940, en medio de la II Guerra, suspendido el centro de estudio litúrgico donde enseñaba y derivado de nuevo a párroco, fue ampliada en una segunda edición en 1952, más libre de apreturas políticas y existenciales. Biblia, sacerdocio, laicado y oración son los ejes en torno a los que giran los capítulos de este libro, subdivididos en temas como música, devociones, comunión frecuente, tiempos litúrgicos y homilias, todo en vista del logro de una mayor participación del cristiano en la oración común de la Iglesia.– T. MARCOS.

RAPPAPORT, Roy A., *Rito e religione nella costruzione della'umanità*. Ed. Messaggero, Padova 2002, 21 x 14, 606 pp.

El autor afirma que la religión es un elemento central en el discurrir de la vida, aunque al surgir la ciencia moderna, haya sido desplazada de su posición original, en cuanto autoridad intelectualmente reconocida. El libro, que puede leerse desde diversos puntos de vista, incluido el religioso, insiste en que la religión debe reconciliarse con la ciencia. Desde una aproximación, cognitiva y adaptativa, al estudio de la humanidad, el autor presenta un análisis amplio y elocuente del significado evolutivo de la religión haciendo ver que ésta es coextensiva a la creación del lenguaje y de la cultura humana. Pero, además, Rappaport hace un estudio muy completo del componente más importante de la religión que es el rito. El rito hace la religión y es un elemento central en el desarrollo adaptativo de la propia humanidad. Esta obra es un excelente manual para el estudio del rito que se ilustra con ejemplos tomados de la antropología, de la historia, de la filosofía, de la historia de las religiones y de otros medios. En su presentación Aldo Natale Terrin insiste en el tema de la religión y la carne (*caro cardo salutis*, decía Tertuliano), y el rito y la religión en el contexto ecológico, la unificación de las ciencias naturales y las del espíritu, y el rito y la liturgia en

clave holística y comunicativa. En la Introducción, R. Marchisio insiste en el tema ecológico del rito y su función sistemática en la vida humana. El mismo Rappaport comienza por exponer la evolución de la humanidad y su adaptación, el sentido del símbolo, la verdad, la mentira y sus alternativas. En el capítulo 2º y 3º, se estudia la forma del rito y sus propiedades como su formalidad, su no ser codificado por los que lo practican, su adaptación, su invariabilidad (relativa), su realización, y su eficacia, sus mensajes auto-referenciales y canónicos, y su simbología. El c. 4º nos dice cómo se construye el significado del rito, su moralidad, su realización y su sentido social fundamental. El c. 5º nos presenta la palabra y la acción, la forma y la sustancia, las acciones y los agentes del rito. El c. 6º explica el tiempo y el orden litúrgico, su división, sucesión, períodos e intervalos, tiempo fuertes, razón de su recurrencia, horario y sociedad, organización temporal de la actividad y la regularidad, la duración y la frecuencia (p. 269 y ss.). El c. 7º y 8º explican el mito y la historia, el tiempo y la eternidad, la coordinación, la comunidad y la neurofisiología, el lenguaje y la liturgia, y la dimensión jerárquica del orden litúrgico. El c. 9º, 10º, 11º, presentan la idea de lo sagrado, la santidad y su fundamento, axiomas y postulados sacros fundamentales, divinidad, verdad y orden, diversas formas de santidad, comunidad y comunicación, el logos y el orden. El c. 12º expone el sentido de lo numinoso, lo sagrado y lo divino en W. James, R. Otto y E. Durkheim, y también la gracia y el arte, la fe, lo divino y los fundamentos de la humanidad (p. 505). El c. 13º expone la religión en su fase de adaptación, la estructura de los procesos de adaptación y la cibernética de lo sagrado. Finalmente, el c. 14º nos presenta la ruptura y la salvación en lo sagrado, lo natural y lo sobre-natural, la idolatría y la falsedad, santidad, poder y mentira, y el saber postmoderno y la religión natural. Estamos ante una obra muy completa, muy fundamentada y que da mucho que pensar. Su autor ha enseñado en la universidad "Ann Arbor" de Michigan de 1965 hasta su muerte, en 1997, y ha sido presidente de la Asociación Americana de Antropología. D. NATAL.

GARCÍA FAÍLDE, Juan José, *Tratado de Derecho Procesal Canónico*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2005, 23,5 x 17, 737 pp.

Tras las tres ediciones del *Nuevo Derecho Procesal Canónico*, el autor confiaba en una reforma de la vigente legislación canónica procesal referente a las causas de nulidad matrimonial. La confianza se vio un poco frustrada con la aparición de la Instrucción *Dignitatis connubii* (enero-febrero 2005), que se reduce a ser una ayuda para la tramitación de los procesos de nulidad matrimonial, recogiendo en un todo las normas ya codificadas, aclarándolas y explicándolas. De nuevo, el autor se propone en esta "tratado" ofrecer un estudio exhaustivo de las leyes procesales y matrimoniales del Código vigente, así como de las aportaciones novedosas de la nueva Instrucción Vaticana. Y lo hace en 500 páginas (11-514), siguiendo el hilo del proceso canónico en sus diversas facetas. A la vez reproduce, con algunos retoques, los formularios, en número de 80, del proceso contencioso ordinario de nulidad matrimonial, dado que es el proceso más usado y más complicado (pp. 514-672), concluyendo con un amplio índice de materias y una bibliografía especializada sobre el tema.

El autor, García Faílde, es un personaje super-conocido en el mundo del Derecho Canónico. Ha sido durante algunos decenios Presidente del Tribunal de la Rota en España. Especializado en Derecho, Medicina y Psiquiatría, sigue siendo un referente para los canonicistas españoles, dado que junto a sus amplios conocimientos jurídicos y a su experiencia en el Tribunal de Rota, ha tocado nuevos temas como Psiquiatría forense canónica, trastornos psíquicos en relación a la nulidad matrimonial, la incompatibilidad de caracteres,

etc. En una de sus últimas intervenciones públicas (Congreso en el Parador de Bayona sobre *Familia, Psiquiatría y Ley*), propone que los “procesos de nulidad deberían llevarse por la vía administrativa, y no por la canónica”.- V. DEL VAL.

RIERA, Josep María, *Contra la tercera edad. Por una sociedad para todas las edades*. Icaria Editorial, Barcelona 2005, 21,5 x 13, 231 pp.

El título puede llamar la atención, pero lo que le da su verdadero sentido es el subtítulo, que es precisamente lo que propugna el autor, es decir, por una sociedad más justa sin que prevalezca la distinción de edades. Quiere promover una reflexión sobre los fenómenos relacionados con el proceso irreversible del envejecimiento de la población, partiendo de una crítica a la ideología catastrofista que relaciona un hecho tan positivo como el que cada vez se vivan más años y en mejores condiciones, con un panorama desalentador marcado por la decadencia y la bancarrota del bienestar. Por el contrario, para el autor estamos ante la oportunidad de plantear un modelo de sociedad donde primen los valores de la autonomía personal, la igualdad y la integración social, es decir, lo que propone en el subtítulo: una sociedad para todas las edades. Una sociedad para todas las edades es una propuesta que afecta a cuestiones tan decisivas como el trabajo y la jubilación, la igualdad entre hombres y mujeres; la emancipación de los jóvenes, los mitos sobre el cuerpo, la belleza y el placer; el aprendizaje, la mezcla cultural e intergeneracional. Es todo aquello que tiene que ver con nuestros proyectos vitales y sociales. Según el autor, la sociedad para todas las edades no es una utopía, es un derecho y un deber. Es una condición y a la vez un objetivo, para que a cada uno se le valore por lo que es y no por la edad que tiene y para que todos disfruten de las mismas oportunidades a lo largo de toda su vida, tengan los años que tengan.- J. M. BALMORI.

BARRACA MAIRAL, Javier, *Pensar el derecho. Curso de filosofía jurídica* (= Colección Albatros 9), Ed. Palabra, Madrid 2005, 21 x 13, 231 pp.

El autor, doctor en Derecho y en Filosofía, y miembro de la Asociación Española de Personalismo, ha orientado su investigación hacia el campo de la educación, los valores y la vocación personal. Fruto de su tarea docente en diversos centros universitarios es la obra que nos ofrece ahora en la editorial Palabra, en la que se trata de mostrar que la humanización del Derecho implica una mejora continuada de la sociedad. La promoción del bien común (paz, seguridad, orden, justicia, libertad) son el punto de partida para la construcción de una vida social más humana. Y lo “jurídico” tiene una vinculación íntima con lo socio-político, aunque Estado y Derecho tengan su propia especificidad. Y es que en el fondo de todo está la persona humana. Toda esta problemática, tan necesaria en todo profesional del Derecho, es el contenido de los nueve capítulos del libro: Derecho al servicio de la persona, Derecho y su relación con la política, la economía, la sociología y la ética civil, Derecho y teoría del Estado y la concepción humanista del mismo, la escuela iusnaturalista y su posible crítica, la axiología ético-jurídica, Derecho en su relación a la paz y a la libertad, Derecho y los “derechos humanos”. Ante la debilidad de las ofertas filosóficas y jurídicas del mundo occidental actual, las reflexiones de este tipo se hacen necesarias en el campo de la praxis.- A. GARRIDO.

**Filosofía**

REGO, Francisco, *La Materia Prima: Una confrontación crítica*. Ed. Gladius, Buenos Aires 2005, 21 x 15, 453 pp.

El problema del origen de las cosas y, en especial, del ser humano sigue aún dando mucho que hablar y ofreciendo problemas muy importantes al mundo del pensador y al hombre de nuestro tiempo. Hay una explicación, de siempre, que más o menos se repite a lo largo de los siglos y hay la explicación de la ciencia que eclosiona en el siglo XVII y permanece, en nuestros días, acentuada decisivamente con la nueva propuesta sobre el origen del hombre de Darwin. El profesor F. Rego nos presenta aquí su respuesta y objeciones a la obra de Pablo M. Ozcoidi, *La Huella de la Trinidad en el Arjé de la Naturaleza*, que rechaza la doctrina hile-mórfica tradicional, de la materia y la forma, y la famosa teoría aristotélica de la materia prima. En esta amplio proceso el profesor Rego nos hace ver cómo la nueva teoría es un claro rechazo de la doctrina aristotélica y presenta grandes dificultades en relación con la teoría aristotélica de la verdad y del ser, del acto y la potencia, y de la materia prima, en sí misma, y en relación con el concepto de ente y la idea de Dios. Además, desvirtuaría el concepto de sustancia y de forma sustancial, y dejaría, también, de lado la teoría tradicional de la causa eficiente y de la causa final. Otra cuestión no menor es que tendría coincidencias decisivas con el materialismo dialéctico. Para finalizar, nuestro autor resume, de una manera muy ordenada, los principales argumentos de Ozcoidi y las respuestas que se le pueden y deben dar. Estamos ante una obra que nos presenta de una forma muy amplia y sistematizada la objeciones y problemas que presentan las nuevas teorías de la ciencia a la escolástica aristotélica tradicional y esta exposición tan clara y decidida siempre es de agradecer, se esté o no de acuerdo con el fondo del problema.— D. NATAL.

REGO, Francisco, *La polémica de los Universales: sus autores y sus textos*. Ed. Gladius, Buenos Aires 2005, 21 x 15, 303 pp.

La polémica de los universales sintetiza de una manera heroica el gran problema de la realidad y del conocimiento humano. Cuando nos preguntamos por los universales nos interrogamos cómo es nuestro conocimiento, cuánto nos acerca a la realidad y hasta que punto la captación de ésta nos afecta en nuestra vida y nos acerca al misterio de la cosas y del mundo. No se trata nunca de meras teorías sino que estamos ante el gran problema de si de verdad y hasta qué punto podemos llegar a la realidad. Por eso, esta polémica ha durado muchos siglos, en constante ebullición, y estamos todavía con ella en la filosofía del lenguaje y en la pregunta sobre valor de la lógica y el sentido o sin sentido de la metafísica. Por todo eso, hay que agradecer al profesor Rego que haya sabido ofrecernos este amplio panorama, de una forma muy ordenada, que se nos presenta, paso a paso, la cita con el problema al inicio de la Edad Media y, luego, en autores decisivos como Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto y Guillermo de Ockham. De este modo podemos revisar de nuevo qué significa hoy para nosotros la realidad, el problema de la verdad y el sentido de la lógica y su relación con el mundo de las ideas y de las cosas.— D. NATAL.

REGO, Francisco, *La Nueva Teología de Nicolás de Cusa*. Ed. Gladius, Buenos Aires 2005, 21 x 15, 303 pp.

En el paso de la Edad Media a la Modernidad nos encontramos con la figura de Nicolás de Cusa que critica duramente la teología positiva tradicional y presenta dudas muy fuertes contra su camino conceptual hacia Dios y la utilización de la analogía. Así, poco a poco, se decanta por una teología negativa que reconoce la dificultad de un auténtico conocimiento humano de Dios. Según Nicolás de Cusa, no caben conceptos ni nombres apropiados para designar la realidad divina. Para hacernos ver todo lo que este proceso implica el profesor Rego nos analiza la vida y las obra de Nicolás de Cusa, en las que destaca su trabajo en favor de la unidad de la Iglesia, las críticas de la teología afirmativa y la necesidad de la teología negativa, y cómo se gestará la nueva teología y sus influencias y doctrinas principales. Además, ofrece las propuestas de Nicolás de Cusa y su saber conjetural, las insuficiencias de la teología afirmativa en relación con los nombres de Dios y la descalificación de los atributos divinos porque Dios no es ni ser ni verdad ni espíritu ni unidad ni necesidad ni sustancia sino algo mucho más y muy distinto que todo eso (*valde aliud ab istis omnibus*). También se nos presenta la teoría de la docta ignorancia, la coincidencia de los opuestos como nuevo principio de inteligibilidad, un orden metafísico que está más allá del ser y del ente así como la articulación de la unidad de Dios y la pluralidad de Dios y sus atributos. En todo este proceso el profesor F. Rego cuestiona las sustentabilidad metafísica del planteamiento de Cusa.– D. NATAL.

PIEPER, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Ed. Rialp, Madrid 2005, 20 x 13, 182 pp.

En este pequeño gran libro, el profesor Pieper nos ofrece doce momentos fundamentales de la obra de santo Tomás. En la primera lección nos presenta la figura del santo como un espacio de plenitud clásica y nos ofrece la bibliografía sobre el mismo de Chesterton, Grabman, Chenu y Gilson, así como los acontecimientos más importantes de su carrera docente. En la lección IIª y IIIª se nos presenta la sustancia de la ejemplaridad de santo Tomás en toda su perfección y originalidad, su decisión por la Biblia y Aristóteles, así como su situación en los movimientos de pobreza de su tiempo y en la Orden de Predicadores. La lección IVª nos explica la opción por Aristóteles como una afirmación del mundo sensible. Las lecciones Vª y VIª nos hacen ver el sentido de la Universidad Medieval al servicio de la cristiandad pero también las luchas de los Órdenes mendicantes en la misma. La lección VIIª y la IXª nos ayudan a comprender la *disputatio* medieval como un medio de escuchar al interlocutor y el respeto a sus argumentos y su persona. A la vez se nos dan cuenta de que el latín, en tiempo del santo, era un idioma vivo que con su sobriedad garantizaba la máxima apertura a la realidad. El tema VIIIº nos presenta a santo Tomás como maestro en sus obras fundamentales. La lección Xª expone la doctrina del santo como la mejor integración del mundo natural y del sobrenatural con su afirmación positiva del cuerpo y de la secularidad. Las lecciones XIª y XIIª tratan las relaciones entre la Filosofía y la Teología, Dios y el hombre, Oriente y Occidente, y la inmunidad contra las falsas exigencias de totalidad. Sólo nos resta añadir que con mucha razón ediciones Rialp ha incluido esta pequeña gran obra en su biblioteca del cincuentenario.– D. NATAL.

MANZANEDO, Marcos F., *Las pasiones según santo Tomás*. Ed. San Esteban, Salamanca 2004, 24 x 17, 303 pp.

Esta obra presenta una exposición clara, sistemática y actualizada de la doctrina de santo Tomás sobre las pasiones o emociones. No solamente nos ofrece lo que dice el santo en la *Suma Teológica*, I-II,22-48, sino que recoge también los demás escritos del santo sobre este tema. Esta obra tiene una larga historia de estudios publicados por el autor entre 1983 y 1995, pero ha sido sistematizada y puesta al día en cuanto a su contenido, interpretación y bibliografía. Quienes lean este ensayo podrán admirar la actualidad de las doctrinas del Aquinate en el plano psicológico, ético y pedagógico, excusando las deficiencias de las mismas en el plano biológico que son fruto inevitable de su tiempo. La obra se divide en dos partes. La primera trata las pasiones en general, su naturaleza, clasificación y su relación con el entendimiento y la voluntad. En la segunda parte se estudia el sentido de las diversas pasiones como el amor, el odio y la ira, la concupiscencia, el deseo y la aversión, la delectación y el dolor, la esperanza y la desesperación, el temor y la audacia. La obra termina con una conclusión general de resumen y valoración, y una bibliografía fundamental para el estudio del tema. Dada la gran actualidad que ha cobrado la dimensión emocional de la vida humana es bueno revitalizar también los estudios clásicos de un tema que a todos nos concierne.— D. NATAL.

RIEZU, Jorge, *Conocimiento y Realidad*. Ed. San Esteban, Salamanca 2004, 24 x 16, 600 pp.

Esta obra recoge el homenaje de sus compañeros y amigos al profesor Jorge Riezu del Departamento de Derecho Político de la Universidad de Granada. En ese Departamento, dirigido muchos años por el profesor Murillo Ferrol, enseñó, J. Riezu, más de 25 años. También fue primer Director de la Escuela de Graduados Sociales, hoy Facultad de Ciencias del Trabajo. En su última etapa pasó a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y se integró en el Departamento de Ciencias Políticas y Administración, del cual fue Director. Ha escrito una docena de obras y más de 50 artículos en diversas revistas. La aportación a este homenaje, como suele ocurrir en estos casos, es muy variada. En la primera parte, sobre conocimiento e interpretación, el profesor N. López Calera escribe sobre vida y política, B. Fueyo Suárez sobre espiritualidad frente a religión, E. Luque Baena sobre muerte y resurrección del tiempo, E. García Estébanez hace el elogio de la Ética, Eladio Chavarri nos ofrece más luz sobre la realidad técnica, J. L. Mtz. Dueñas escribe sobre la retórica y la búsqueda de la verdad, y el mismo J. Riezu sobre el poder y la secularización. En la IIª parte el prof. Cazorla diserta sobre la inmigración, M. Contreras Casado sobre la recreación política del pasado, A. Jara Andreu de los límites éticos de los medios de comunicación, J. Montabes Pereira sobre la política en Andalucía, H. Heller sobre la democracia y el fascismo, y el abogado J. Acosta Martínez hace el elogio del conocimiento y la amistad. T. Moreno Fdez. discute los problemas y valores de las humanidades hoy, Manuel Zafra estudia a Tocqueville y los historiadores de la democracia, y J. Iglesias Ussel nos presenta a Ganivet en la sociología del XIX. La IIIª parte, que se refiere al derecho Constitucional, nos trae estudios de Ramón Palmer sobre las Constituciones de 1876 y de 1931. José Ramón Montero y R. Gunther nos hacen una revisión crítica de los estudios sobre los partidos políticos, G. Cámara Villar reflexiona sobre el derecho constitucional como derecho político y J. A. Portero Molina estudia el status constitucional de la oposición en el régimen parlamentario español. Francisco Balaguer vuelve sobre la inmigración desde el Derecho Constitucional y desde la misma perspectiva escribe Juan Cano Bueso sobre el derecho de extranjería. Javier Terrón nos muestra 20 años de experiencia parlamentaria en Andalucía, y Agustín Ruiz Robledo estudia el rango de las normas sanciona-

doras. Los apéndices se reservan para una pequeña biografía amistosa de Jorge Riezu O. P., por Manuel Jiménez Ramírez, una carta muy amigable y elogiosa del profesor Murillo Ferrol, y, finalmente, un capítulo de posibles memorias del mismo J. Riezu, con su curriculum vitae y publicaciones. Estamos ante una obra muy variada que nos ofrece estudios y reflexiones importantes, casi todas interesantes.– D. NATAL.

RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*. Ed. Trotta, Madrid 2005, 22 x 14, 276 pp.

Estos tres estudios sobre los caminos del reconocimiento, intentan liberar al hombre de hoy de la marea mercantilista y las relaciones de dominio. P. Ricoeur nos recuerda, desde la semántica, que reconocer significa identificar un objeto, un lugar o una persona. Luego estudia el reconocimiento en Descartes como saber distinguir lo verdadero de lo falso. Kant nos habla de los objetos como aquello a lo que se hace frente y se trata de conocer. Proust y otros autores nos sirven también de guías. En el mundo griego, judío y cristiano, concretamente, con san Agustín se nos habla de memoria y profecía o de memoria y promesa. Además, la identidad vivida desde la inter-subjetividad (p. 211), la alteridad y la diferencia (p. 256), son abordadas aquí desde la perspectiva del reconocimiento que lleva al hombre a aceptar a los demás reconocerse responsable de sus actos. En su tercer estudio, Ricoeur nos enfrenta al reconocimiento social desde el reto de Hobbes, hasta la *Anerkennung* de Hegel entre el “yo y el nosotros” (p. 225) y la lucha por el reconocimiento y los estados de paz. Así se da una autoafirmación y una referencia al otro (p. 257) que dificulta el engaño propio e integra el respeto en la propia identidad (p. 266). En esta su última obra, Ricoeur intenta dar estatuto filosófico al reconocimiento desde una perspectiva fenomenológica. La exploración aquí emprendida concluye que la conciencia tiene como horizonte al otro y es necesariamente reciprocidad. En todo este proceso sin duda que ha de ayudarnos la sugerencia de J.-J. Rousseau, en su estudio sobre el origen del lenguaje: “*Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sintiente, pensante y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios para ello*” (p. 157).– D. NATAL.

DALFERTH, Ingold U., STOELLGER, Philipp *Wahrheit in Perspektiven*. Religion in Philosophy and Theology 14, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2004, 23 x 16, 410 pp.

La simbiosis, adecuada, entre verdad y perspectiva no es nada fácil de alcanzar. Y, sin embargo, es un objetivo absolutamente necesario porque, por desgracia, los humanos no disponemos nunca un admirable espectador imparcial que nos pudiera ofrecer la verdad “en sí”, y fuera capaz de librarnos de las distintas formas de ver y mirar la realidad que cada uno tenemos. El objetivo de esta obra consiste en examinar el problema de la verdad en los diversos contextos y las distintas pragmáticas humanas que nos conduzcan a superar la aporía entre la verdad como perspectiva y la verdad de la realidad. Para alcanzar este objetivo diversos autores estudian el tema desde varios puntos de vista como la verdad en la perspectiva semántica o la verdad como correspondencia, consenso y coherencia, la verdad como concepto fundamental ontológico-semántico, verdad y perspectiva en el lenguaje religioso y la construcción de la verdad. Desde el punto de vista de la pragmática se estudia el horizonte de la verdad en Kant, los hombres, la verdad y la realidad, el problema de la verdad, o religión y verdad. Finalmente se plantea el problema de la verdad y la perspectiva, con temas como el punto de vista de Dios, el perspectivismo herético del renacimiento, si

la verdad puede ser una perspectiva, caminos y contra-caminos de la verdad, retórica y verdad, la tierra de nadie entre la verdad y la no verdad, y la verdad en la realidad. En este momento de relativismo rampante el problema de la verdad, de la voluntad de verdad y del misterio de la realidad, vuelve ser un tema fundante. Por su parte, la filosofía y la teología necesitan salir del ominoso punto de vista que pretende mirar el mundo como “desde ninguna parte”, ya que la perspectiva es la condición humana de la verdad. Además, el diálogo actual entre las religiones y las culturas, cada vez más acuciante, nos exige una nueva comprensión de las diversas perspectivas de los pueblos y naciones, con una nueva hermenéutica de la realidad, ya que el punto de vista divino total no se encuentra, por desgracia, aún en nuestras manos.– D. NATAL.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistema del idealismo trascendental*. Ed. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Ed. Anthropos, Barcelona 2005, 2ª, 20 x 13, 479 pp.

Fichte, Schelling y Hegel forman la tríada clásica del idealismo alemán cuya puerta de entrada se encuentra en la filosofía kantiana. Mérito de todos ellos ha sido darnos una mayor unidad entre sujeto y objeto, como es en realidad, frente a una separación pretendidamente clásica pero que es, más bien, un poco esquizofrénica, porque no hay sujeto sin objeto y viceversa, como recordarÁ muy bien Mounier. En efecto, la filosofía de la naturaleza, de Schelling, se presenta, en el *Sistema del idealismo trascendental*, como la filosofía de lo objetivo o del realismo superior, complemento necesario e ineludible de la filosofía del sujeto y del idealismo ético fichteano. Se trata de dos momentos de la misma realidad que encontrarán pronto su raíz común en la Filosofía de la Identidad. Esta obra clave de Schelling, publicada en 1800, lleva a sus últimas consecuencias la filosofía de Fichte en su construcción de la conciencia. Redactada al hilo de sus clases, en Jena, Schelling expone aquí, sistemáticamente, su concepto de idealismo trascendental, su primer principio y su método, su filosofía teórica como espejo subjetivo de su filosofía de la Naturaleza, así como su filosofía práctica de la voluntad, la libertad, la intersubjetividad, la moralidad, el derecho, la historia, la religión, y finalmente, el arte como culminación del proceso de lo real y objetivación plena de toda filosofía. Esta obra representa, por tanto, un momento central de la evolución del idealismo y de la filosofía, en general, bastante similar a lo que será un día la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Estamos ante una obra polifacética, versátil y llena de sugerencias actuales, con un texto sólido y acabado, que nos trasmite el mejor ambiente filosófico de su tiempo lleno de nuevas expectativas y buen sentido revolucionario, metido de lleno en la historia, y que recuerda las tres *Críticas* kantianas, que Schelling intenta completar, con su filosofía teórica, su filosofía práctica y su teleología y filosofía del arte.– D. NATAL.

HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 2005, 23 x 17, 437 pp.

La fenomenología ha sido una de las escuelas más productivas en el panorama contemporáneo de la filosofía y ha sido, también, de muy varia interpretación. Muchas cosas expuestas por Husserl fueron, en seguida, olvidadas y presentadas luego como grandes novedades, como si él no las hubiera iniciado. Por su parte Levinas ha sido uno de los grandes del pensamiento contemporáneo y volver sobre su trayectoria resulta enriquecedor.

Fue un autor también muy próximo a Husserl desde una época muy temprana. De ahí que, el autor de esta obra, creo que ha tenido una excelente idea al revisar su camino hacia la fenomenología. Para Levinas, la fenomenología aporta un método para llegar a lo real con una intencionalidad vital. Así es como Husserl pone en el corazón del ser de la conciencia el contacto con el mundo (p. 103). Esa intencionalidad original, de Husserl, la retoma Levinas hasta desbordarla. Así, la esencia de la intencionalidad consiste en “referirse al objeto teniéndolo como existente delante de ella”. De este modo Husserl supera la teoría del conocimiento, para dirigirse al ser, dando de lado el subjetivismo psicologista. De ahí, que la cuestión de la existencia y el mundo sea una cuestión metafísica en la que abundaría Heidegger. Por eso, la misma conciencia consiste en ser, y un absoluto como región privilegiada del ser. Así es, como, la tarea de la filosofía para Levinas consistirá en estudiar “la esencia del ser que se revela a la conciencia” (p. 178). Entonces, la intencionalidad es el prototipo de toda trascendencia. Del mismo modo, Levinas piensa que Husserl ha visto siempre la sustancia de la conciencia en la intencionalidad que, más allá del psicologismo, ha puesto el corazón de la conciencia en contacto con el mundo. En esa misma dirección, añade Zubiri, que toda conciencia es conciencia de algo y conciencia de alguien que nos lleva a la plenitud de la realidad y a las fuentes originarias de la intuición de esencias que Levinas une siempre a la ontología de Husserl. De ahí que, en nuestro autor, “el estudio de la objetividad del objeto se reduce a esclarecer la existencia misma del ser”. Entonces, la esencia del objeto es su estructura necesaria, que se refleja en la conciencia, en nuestro mundo vital, como región privilegiada del ser, según Heidegger. Esa objetividad es la esencia de la fenomenología de principio a fin. Y es también, para Levinas, la clave de la reducción fenomenológica, con su gran valor ontológico, que es un valor absoluto, y que remonta a “la fuente de todo ser, que es la vida” (p. 349). Así se espantan todas las indecisiones y oscuridades en el sentido de la intencionalidad, de Husserl, si es que él las hubiera tenido. En todo caso, para Husserl, la conciencia será siempre una región privilegiada del ser. Esta obra saca a la luz la herencia que va de Husserl a Levinas, y que este va a desbordar con sus planteamientos éticos y el problema de la acogida incondicional del otro. Así, el yo, al entrar de totalmente en sí mismo termina por reconocer lo ajeno, que no es lo suyo (p. 373) sino el ser incondicional más allá de la propia mismidad que nos lleva, también, a ser capaces de ponernos en la piel del otro con todo respeto de modo que ya no puede reducirse, de ningún modo, a puro fenomenismo.— D. NATAL.

ALONSO, Luis E., *La era del consumo*. Siglo XXI eds., Madrid 2005, 20 x 14, 383 pp.

Esta obra, como *La era del vacío* de Lipovetsky y otras semejantes, es un diagnóstico muy certero de nuestra sociedad actual. Para ello nos introduce en la experiencia del consumo de masas, su canon individualista, su idealización, su dominio alienante, hasta llegar al consumo sin sociedad y el imperialismo individualista del consumidor fractalista postmoderno. El autor nos presenta también la forma de consumo de masas fordista como la extensión racionalizadora del trabajo a todos los ámbitos de la vida. Se nos describe la crisis del fordismo, y tras su fragmentación social y las nuevas desigualdades, se aboga por una re-politización de la norma de consumo. A continuación se nos presenta al consumidor postmoderno, con sus valores y límites, para buscar un nuevo topos teórico y práctico del consumo en los movimientos de consumidores y movimientos ciudadanos. Finalmente, nos expone el consumo de la industrialización y la industrialización del consumo, la irresistible atracción del centro comercial postmoderno, y el consumo y el multiculturalismo como nueva cara de la distribución comercial. En esa larga marcha, se pasa de una idea maniquea

del consumo a una experiencia fusionista con el mismo, para terminar en una nueva alianza de desorganizaciones y recomposiciones muy variadas (p. 86 y s.). En una segunda parte, se estudian algunos autores, especialmente significativos, sobre el tema, como E. Goblot y la distinción y el estilo de vida burgueses, P. Bourdieu y el estructuralismo en su análisis de estilo de vida, la distinción, el capital simbólico y el dominio, o R. Barthes y sus estudio de las mitologías alimentarias cotidianas. Finalmente, se nos presentan los estudios de Z. Bauman sobre cultura y desigualdad y el consumismo como economía moral de la modernidad líquida. La obra termina con un epílogo sobre el consumo más allá de la post-modernidad y una rica bibliografía sobre el tema. Quizá la descripción de M. Berman, sobre la modernidad líquida, sea muy acertada para describir nuestro tiempo: “*La sensación de estar atrapado en una vorágine en la que todos los hechos y valores se arremolinan, explotan, se descomponen, se recombinan; la incertidumbre básica sobre lo que es fundamental, lo que es valioso, hasta lo que es real; el estallido de las esperanzas más radicales en medio de sus radicales negaciones*” (p. 109). Aunque, si sabemos, de antemano, con A. Heller y F. Fehér, que casi todo es natural pero a la vez cultural (p. 243), el susto será mucho menor. O como lo dice, de forma contundente, R. Barthes, conviene saber que: “nada hay de natural en la literatura naturalista, y que la llamada claridad no es más que el respeto a la lógica burguesa” (p. 250).— D. NATAL.

RIVERA, Juan Antonio, *Menos utopía y más libertad*. Tusquets –Ensayo–, Barcelona 2005, 22 x 15, 418 pp.

Este escrito es una defensa apasionada, razonada y razonable, del liberalismo frente a las viejas retóricas de la utopías adormecedoras e “ilusionantes”, y contra los nacionalismos y los multi-culturalismos que apelan constantemente, en sus propuestas, a la tradición y a la emoción. El autor define y defiende en esta obra un liberalismo “igualitario y fraternalista” para el cual la libertad de los individuos es el bien más sustantivo de la vida humana al que sólo se puede renunciar, prudencialmente, en algunas porciones, para garantizar mejor la igualdad ante la ley, la igualdad política y el impulso de fraternidad hacia los menos favorecidos. El autor, alejado del liberalismo egoísta, reconoce la legitimidad de reclamar una mayor igualdad económica y valora los beneficios del altruismo, pero denuncia los peligros de reducir las libertades a costa de otros valores. Así, muy de acuerdo con F. Savater, en la famosa expresión de Foucault, no está dispuesto a aceptar ya nuevas pastorales de sumisión (p. 26-27). Ni siquiera es de recibo la moral pluscuamperfecta de Kant, tan bien retratada por Eça de Queiroz, en *La ilustre casa de Ramires*, cuando contrapone el Catón perfecto y frío al hombre imperfecto pero que tiene corazón y ama a los demás (p. 107). Porque ese tipo de moral social, de ciudadanos atiborrados de virtud, como ha descrito muy bien S. Giner, conduce inevitablemente a “los terrores virtuosos de Robespierre y de Stalin” (p. 181). Así, este ensayo resulta muy sugerente e invita a un diálogo muy necesario en nuestro mundo. Para eso, quizá convenga recordar que como dice U. Beck: “los derechos humanos no mienten”. Y esa es la prueba de fuego, inevitable, de toda democracia y de toda propuesta política, sea nacionalista o no. Ahora bien, quizá convenga también no olvidar al sociólogo de Sousa, estudioso y crítico de la razón indolente, cuando ha gritado aquello de, por favor: “no disparen contra el utopista”.— D. NATAL.

LOCHBRUNNER, Manfred, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*. Echter Verlag, Würzburg 2005, 21 x 14, 236 pp.

En la profunda red de relaciones humanas del teólogo Urs von Balthasar encontramos también algunos filósofos. Aquí se estudian cinco personajes, muy conocidos, como son J. Pieper, Romano Guardini, J. Bernhart, Alois Dempf y Gustav Siewerth. Con todos ellos mantuvo von Balthasar relaciones académicas o/y de amistad y le influyeron en su obra extraordinaria. Unos desde la literatura y el arte como Guardini. En este campo del arte la aportación de von Balthasar ha sido excelente. Varios volúmenes, traducidos al castellano, con el título de *Gloria* lo certifican. En el tema de la mística cristiana, en el que fue muy influido por los estudios de Bernhardt, también ha sido su obra muy fecunda. *Verbum caro* y *Sponsa Verbi*, traducidos al castellano dan fe de esta tendencia. A. Dempf le introduce y facilita un extraordinario conocimiento del mundo cristiano medieval o del mundo de la metafísica en el caso de Siewerth. En otros casos, se le ofrece el valor vivo de la filosofía tradicional y su promoción académica, como es el caso de Pieper. Este escrito hace un estudio comparativo entre von Balthasar y los diversos autores en el se recoge su relación académica, su intercambio de amistad y toda la correspondencia escrita que mantuvieron. De este modo conocemos muchos mejor la situación en que emerge la figura de Urs von Balthasar y su magnífica obra. Así tenemos las claves de toda su obra que sólo en la traducción castellana sobrepasa la docena de buenos volúmenes. Esta obra hace también referencia a su interesante y contrastada relación con Przywara y con K. Rahner que no conviene olvidar pues unos se aclaran a otros y ayudan a poner a cada uno en su lugar.– D. NATAL.

BRITO, Emilio, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*. Leuven University Press, 2004, Leuven 2004, 24 x 16, 808 pp.

Fichte sigue atrayendo a las inteligencias exigentes. De hecho hay ya una tradición fichteana, asegura X. Tilliette. Inaugurador del idealismo alemán y de la filosofía post-kantiana tiene un gran éxito en la Universidad de Jena. Acusado de ateísmo en 1799 pierde su cátedra, y, desautorizado por Kant, muere entre la indiferencia general. Algunas de sus obras son póstumas y suscitan el aprecio, e incluso la seducción, de grandes autores como M. Gueroult en Francia o G. Gurwitsch en Alemania, entre otros. La edición de sus obras por R. Lauth, en 1962, desafia ya el paso del tiempo. Su reflexión sobre el cristianismo ha cobrado actualidad después de la des-cristianización anunciada por Péguy y o “la cristianidad difunta”, criticada por Mounier, el análisis positivo de la secularización de Bonhoeffer, o el más reciente estudio crítico de M. Gauchet, y, finalmente, el anuncio de P. Valadier de que habrá una nueva aurora del cristianismo si éste logra superar su pesadez “doctrinal e institucional”. Y, esto, aunque los prejuicios sean muy grandes como lo muestra el éxito de las críticas de Luc Ferry. En todo caso, a la razón y al cristianismo les conviene hacer un examen de conciencia profundo con vistas al porvenir. Fichte, educado en la piedad cristiana, tiene una formación de predicador, conoce bien la Escritura y considera a Cristo el maestro de la religión natural y racional y el defensor sagrado de la libertad. En su últimas obras, sobre la Ética y sobre el Estado, propone su teoría definitiva sobre el cristianismo y considera que su esencia es “el nuevo nacimiento” y afirma que el cristianismo nos instala en la vida eterna e implanta la eternidad en el tiempo. Esta esencia de la religión y del cristianismo se elabora desde Spinoza, en Locke y en Tindal, y se desarrolla en la Ilustración, con el tema de la razón y la revelación, en el caso de Lessing, Kant, Schleiermacher, Schelling y Fichte. Como Schleiermacher, Fichte une profundamente Jesús a Dios que anuncia su señorío. Fichte confiesa que sin el cristianismo no podría haber elaborado su *Doctrina de la Ciencia*, y esta posee la clave de su racionalidad. Pero, aunque Fichte no sea

ateo anticipa a Feuerbach, y la teoría de Marx de que el Estado y la Iglesia tienden a desaparecer. Y sin embargo Fichte, es “un abogado incondicional de la fe cristiana”. Para H. Küng estamos ante es un pensador profundo y piadoso que fue acusado injustamente de ateísmo. Por eso, según E. Hirsch, Fichte merece ser estudiado incluso por los que no se interesan en la historia del pensamiento. La obra de Fichte, según H. Verweyen, es muy importante para la teología fundamental. Son últimas obras permiten conciliar la autonomía humana y la idea del perfecto Incondicionado, la idea del Dios absoluto y el Dios encarnado. Si, como dicen Pannenberg y E. Heintel, la teología alemana actual ha presentado a Dios como “el verdadero fundamento de la subjetividad humana”, Fichte ha tenido un papel decisivo en esta tarea. Además, su insistencia en “la diferencia absoluta” de Dios, le alejan positivamente de la “gnosis” hegeliana y la “teosofía” de Schelling. En cuanto a las investigaciones sobre Fichte, el artículo de C. Lülmann, de 1898, presenta su cristianismo como importante para el mundo y para la historia. Y, en ese sentido, el cristianismo es vida, sentido ético, felicidad y vida eterna. Pero, este estudio, no destaca suficientemente la importancia de la mística del cristianismo de Fichte ni profundiza los motivos de su concepción. El libro de H. G. Haack, de 1914, sobre la teología de Fichte, destaca su importancia pero da cuenta de que los teólogos lo han puesto bajo sospecha tras la querrela del ateísmo. Haack piensa que sólo, en el período místico, el cristianismo de Fichte ha llegado a su madurez y que un estudio detallado de su teología puede ser muy fecundo. Para eso, estudia los fundamentos del cristianismo, su posición en la historia de la humanidad y su doctrina. Un fallo de esta obra es que omite la primera filosofía de Fichte, mientras que E. Brito va a estudiar también esta época con detalle y presentará una exposición genética y sistemática de toda la obra de Fichte. Hay también algunos estudios sobre idealismo y cristianismo en Fichte como el de R. Paulus o el de E. Hirsch que ha dedicado varias obras a la teología de Fichte, con una interpretación muy perspicaz, sin dejar cerrado el tema. La tesis de Heckmann, publicada en 1939, pretende que la teoría de Fichte está muy ligada a los debates de su tiempo. Este autor ha hecho también varios estudios sobre el cristianismo en Fichte, en sus diversas obras, que presentan a Dios como fuente de vida, la divinidad en la historia y en la salvación de la humanidad y el significado de Cristo. Según este autor, Fichte denuncia el judaísmo en el cristianismo frente a los elementos germánicos. Pero esta teoría, de acentos nacionalistas, no parece muy exacta. Por su parte, la gran obra de H. W. Schütte (1965), sobre Lagarde y Fichte, estudia la primera fase del cristianismo de éste y el contraste entre ambos autores. Fichte trataría de salvar el cristianismo pero sin comprender la Iglesia ni el pueblo llano. A la primera parte de la obra de Fichte, se ciñe también el artículo de J.-Ch. Goddard, de 1992, sobre cristianismo y filosofía en Fichte. Su estudio, del año siguiente, sobre la significación cristológica de la filosofía de Fichte no tiene en cuenta la segunda parte de su obra, y trata, al parecer sin éxito, de superar el reproche de joaquinitismo, que le atribuyó H. de Lubac, al poner la esencia del cristianismo en la fundación de Reino de Dios en la Tierra. La tesis de D. Schmid, de 1995, sobre la religión y el cristianismo, en la última filosofía de Fichte, es una contribución sustancial. Esta teoría, expuesta especialmente en la *Staatslehre* de 1813, es una dogmática concisa, muy impactante, y abarca el tema de Dios, la antropología cristiana, la cristología, la soteriología y la escatología. Finalmente, Ch. Asmuth, en su “filosofía y religión en Fichte”, de 1999, consagra uno de sus capítulos a su concepción del cristianismo, donde subraya la unión que establece entre su filosofía y la doctrina cristiana del Logos para demostrar el carácter racional del cristianismo unido al evangelio de Juan. Asmuth tiene el mérito de no dulcificar, para nada, la ambivalencia de Fichte. Algunas otras obras como las de Gogarten, A. Messer, W. Ritzel o G. Bader son también esclarecedoras al respecto. E. Brito nos ofrecerá un descripción mucho más completa del cristianismo de Fichte. Este autor, después de una introducción sobre la

actualidad de Fichte, a la que ya hemos hecho referencia, estudia en la primera parte el período prekantiano y kantiano de Fichte con un capítulo dedicado a Jesús y la religión cristiana, otro a crítica y revelación y un tercero a la revelación y las iglesias cristianas. La segunda parte se dedica a la primera filosofía de Fichte con un capítulo dedicado al pensador como sacerdote de la verdad, y otro sobre el Derecho, el Estado y la Iglesia. La tercera parte se centra en la acusación de ateísmo y la respuesta de Fichte. Se dedica a esta querrela de ateísmo, otro al derecho, el saber y la fe, y un tercero a la francmasonería y la religión moral. La cuarta parte estudia la última filosofía de Fichte. Tras un breve preliminar se estudia la doctrina de la ciencia y el cristianismo, en un segundo capítulo se mira a la filosofía de la historia y el cristianismo, en un tercero la teoría de la religión y el cristianismo como iniciación a la vida feliz, un cuarto estudia germanismo y cristianismo, en los discursos a la nación alemana, otra a la filosofía práctica y el cristianismo y la última a la teoría del estado y el cristianismo. La Vª parte se centra en las promesas y los problemas de la comprensión del cristianismo de Fichte. En él se estudia Fichte y el Nuevo Testamento, la dogmática cristiana y los grandes temas de la dogmática especial como la Creación, La Trinidad, Cristología, Iglesia y Escatología. Luego se estudia la ética de Fichte y el cristianismo, la moral y la religión, moral y felicidad. El último capítulo estudia a Fichte y la mística cristiana con referencias a Eckhart y a los estudios de E. Ritzel y Gogarten. La obra concluye con una recuperación de los temas principales tratados y una amplia bibliografía del tema. Estamos ante un estudio muy detallado y ordenado del pensamiento de Fichte sobre el cristianismo. Del c. I al XIV se presenta su desarrollo genético y del XV a XVIII se estudia la posición de Fichte ante el Nuevo Testamento, la Dogmática, la Moral, y la Mística cristianas. El autor, después de dedicar varios estudios a la teología y al cristianismo del idealismo, tiene en cuenta también lo que llama H. Adriaanse la necesidad de una *demonstratio religiosa* frente al eclipse de lo religioso en Heidegger y otros, una *demonstratio christiana* en relación con las otras religiones hoy mucho más presentes, en nuestro mundo, que en el pasado y una *demonstratio catholica* que supone examinar más profundamente, como aquí se hace, el tema de la “esencia del cristianismo”. Por cierto, que este esquema tripartito, ya fue propuesto en los siglos XVI y XVII, por Pedro Charrón y Hugo Grocio.– D. NATAL.

PUENTE OJEA, Gonzalo, CAREAGA, Ignacio, *Animismo. El Umbral de la Religiosidad* (= Biblioteca Gonzalo Puente Ojea). Siglo XXI Eds. Madrid 2005, 21 x 14, 330 pp.

Los autores entienden que en el desarrollo de la humanidad llega un momento en que la inteligencia racional se hace también reflexiva y se plantea también el sentido de la cosas: de la vida, la muerte, el medio y el mundo exterior, el mundo interior y las relaciones personales. En ese contexto y en esa fase antropológica es cuando los autores creen que la idea Animista quedó implantada en el cerebro humano. Se trata de una respuesta ideada por el *Homo sapiens sapiens* para explicarse la realidad. En este estudio se contempla el animismo –*el animismo primigenio*– como el tránsito evolutivo producto de la razón como inflexión y paradigma de la Antropología Cultural. G. Puente Ojea observa con detalle este proceso en la antropología de Evans-Pritchard, en la explicación de origen del animismo de E. B. Tylor, en el paso del naturalismo al sobre-naturalismo de R. R. Marett, en el sociologismo de Durkheim y en la metafísica religiosa de Zubiri. Una vez más insiste el autor en el mito del alma, un *insanable conflicto* (p. 200), como una creación falsa tanto de estos estudiosos como también del cristianismo. Ignacio Careaga estudia la parte más biológica a partir del tema del evolucionismo y los descubrimientos de Atapuerta a los que critica con una

interpretación mucho más biológica que la de esos descubridores. Todos estos estudios son siempre bienvenidos porque nos ayudan a contrastar opiniones y conocer nuevos campos. En cuanto al mito del alma conviene recordar que no es un tema considerado esencial por muchos pensadores cristianos. De hecho Gundry, un biblista inglés, en un voluminoso comentario al evangelio de Marcos, reclamaba, no hace tanto, la conveniencia de recuperar el tema del alma, ya que era una tradición venerable surgida en el cristianismo griego, confesión clara de que muchos autores cristianos prefieren el camino del cuerpo (*caro cardo salutis* de Tertuliano) y la resurrección al tema del alma, porque como muy bien dijo santo Tomás, en el comentario a 1 Cor 15: “si sólo mi alma se salva, yo no me salvo”.– D. NATAL.

DAMASIO, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ed. Crítica, Barcelona 2005, 23 x 16, 334 pp.

Aunque muchos científicos, que intentan investigar cómo pensamos y vivimos los humanos, parecen haberse olvidado de ello, las emociones de la alegría, la tristeza, la envidia o la admiración desempeñan un papel fundamental en nuestra vida y son esenciales para entender en qué consiste eso que llamamos “el pensamiento humano”. El autor de esta obra, director del Departamento de Neurología del Centro Médico de la Universidad de Iowa, y premio Príncipe de Asturias de Investigación Científica y Técnica 2005, es un neurólogo que ha dedicado su vida al estudio de las bases neurobiológicas de la vida humana y especialmente al mundo de las emociones y los sentimientos humanos, y ha escrito obras tan celebradas como *El error de Descartes*. Esta obra se reclama de Spinoza porque es un pensador clave en una tradición que considera que los sentimientos y las emociones humanas constituyen una dimensión central de la “humanidad”. El autor nos expone con toda claridad la base biológica de las emociones frente a aquellos que las consideraban meros “efectos especiales” o secundarios en la película de la vida humana. El libro consta de 7 capítulos. En el Iº se presentan los sentimientos, en el IIº se habla sobre apetitos y emociones, y en el IIIº y el IVº se analizan la relación de los sentimientos con el cuerpo y su base biológica, su sentido “razonable”, sus beneficios para el organismo humano (p. 146), el grave peligro que envuelve alterar sus procesos con drogas o alcohol (p. 147), y la ventaja de unir la virtud con la defensa de la vida y de la felicidad en el sentido de Spinoza (p. 165-6;170). En el Vº se estudia la relación entre cuerpo, cerebro y mente, y, finalmente en el VIº y VIIº se hace una visita detallada a la vida de Spinoza para analizar los momentos más destacados de su vida y el sentido de su obra. Spinoza no pretendía reducir las pasiones por la fuerza del pensamiento sino “combatir una pasión peligrosa con una emoción irresistible” (p. 213). Estamos ante un escrito muy sugerente para comprender certeramente la conducta humana y el sentido de nuestra emociones pues si: “No hay duda de que las emociones y los mismos sentimientos son parte integrante de lo que somos, personal y socialmente” (p. 247), ni de que la salvación en Spinoza es un tipo de felicidad que “de forma acumulativa, contribuye a una condición mental saludable” (p. 253).– D. NATAL.

JÜNGER, Ernest, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948). La memoria de un siglo*. Tusquets (= Tiempo de memoria). Barcelona 2005, 21 x 14, 605 pp.

Las memorias de E. Jünger constituyen un elemento decisivo para conocer un momento clave de la historia de la humanidad, especialmente en Europa. Por eso, no estamos ante un escrito particular que nos ofrece la vida de su autor, en sus detalles diarios o en sus

momentos decisivos, sino que nos da a conocer la vida de cada día y el desenlace final de la última guerra europea como una época decisiva para el mundo. Al mismo tiempo se nos recuerda el mundo de sus amigos y enemigos, la vida literaria y el arte de este tiempo terrible, las aficiones al campo y la vida en la ciudad de nuestro autor. Del mismo modo nos pone al día de la marcha de la guerra en sus diversos frentes, el sufrimiento de las gentes, el carácter de los dirigentes de la nación alemana de ese momento, con sus principales mandos, así como la figura del Führer, Kniebollo, en la obra de Jünger. Estas radiaciones nos van transmitiendo la vida y la realidad de ese tiempo en el que, como siempre, y, entonces, de modo especial: “cualquier persona sana le viene bien a la otra” (p. 42). Es también un momento de volver a nosotros mismos (p. 76) para no eludir las propias responsabilidades, amparados en el ambiente o en la difícil situación, y sacar fuerzas de flaqueza (p. 166). También nos enseñan estas memorias, de nuevo, la banalidad del mal que lo mismo hace agujeros en la pared que en la nuca del prójimo. Por eso, sentencia nuestro autor: este mundo “no tiene sólo zonas y períodos terribles, sino que es terrible de arriba a abajo” (p. 416).— D. NATAL.

BINDÉ, Jérôme (dir.), *¿Adónde van los valores? Coloquios del siglo XXI*, UNESCO, Barcelona 2004, 15 x 23'5, 439 pp.

La UNESCO, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, impulsa cada año la celebración de unas conferencias y coloquios que distribuidas en distintos meses van reuniendo a personalidades de la ciencia, la política y el arte, para disertar sobre temas de actualidad que afectan a la cultura mundial. Este volumen que presentamos reúne una antología de las intervenciones habidas en un año muy particular, el año 2001, el primero del siglo XXI, del tercer milenio y del atentado a las Torres Gemelas de Nueva York. Buena parte de las reflexiones corresponde precisamente al encuentro tenido en diciembre de ese año, y en todas ellas cobran un realce especial los acontecimientos del 11-S. El título del libro enlaza con la preocupación mayor surgida desde entonces, ¿adónde van los valores?, ¿existen todavía a nivel mundial?, ¿prevalece el choque de civilizaciones? Las ponencias presentadas son muy cortas, unas cinco páginas de media cada una, pero muy enjundiosas: decadencia occidental, fanatismo fundamentalista, derechos individuales, supervivencia de las culturas, tolerancia, democracia, terrorismo, son los temas recurrentes. Los ponentes son muchos pero también muy destacables, tanto intelectuales (Vattimo, Baudrillard, Touraine, Ricoeur, Sloterdijk, Rifkin) como políticos (Cándido Mendes, Jacques Delors), tanto occidentales como orientales y sureños (Xuan Thuan Trinh, Mostafa Tolba, Daryush Shayegan) o literatos premios Nóbel (Nadine Gordimer). El resultado son intervenciones densas y plurales sobre los valores universales y la preservación cultural particular, sobre la ética común y el derecho a la individualidad diferente, desde enfoques filosóficos, económicos, políticos y literarios. Una aportación saludable al intercambio y entendimiento de civilizaciones, que parecen peligrar en la época de la globalización.— T. MARCOS.

### Historia

ALBRECHT, R., *Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus* (=Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 45). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 23.5 x 15.8, 432 pp.

Entre los personajes importantes del pietismo del siglo 17, J. E. Petersen se destaca por su teología, aun cuando no tuvo una formación académica al respecto. Además no se presentó como teóloga, pues no existía esta profesión para las mujeres ni se las promovió en aquellos tiempos. Precisamente por eso, este estudio que es el trabajo, revisado, de habilitación que la autora presentó a la facultad de teología evangélica de la universidad de Hamburgo, dibuja la figura de la mujer como pensadora y escritora que influye en la historia del pietismo. Después de una detallada presentación de la vida de Petersen en el segundo capítulo, la autora examina el papel de la mujer como escritora.

En su biografía, hay que prestar atención especialmente al periodo segundo el que pasó en Frankfurt, pues ya entonces aparece el motivo de su interés por la teología: no por mera erudición, sino para comprender mejor la Biblia. Además demuestra su postura crítica hacia el elitismo al cual ella misma prestó servicio por un tiempo para ganar se la vida, y su atracción hacia al ideal de la comunión y convivencia, conceptos centrales del pietismo, inspirados por la primera comunidad cristiana. Su matrimonio con J. W. Petersen amplió el ámbito teológico para J. Eleonora, no sólo por la erudición de su marido sino también por las asociaciones suscitadas por su propia iniciativa. Fue en este periodo en el que comenzó a publicar, e igual que su marido entusiasmó con el milenarismo. Con la suspensión y sucesiva expulsión de su marido del territorio de Brandenburgo, la pareja empezó una vida sin oficios eclesiásticos y dedicó su tiempo plenamente al pietismo. El papel que tocó a J. Eleonora desde este momento la convierte en la figura venerada del pietismo, pues cuestiona la discriminación de la mujer y representa una teología autodidacta sin ninguna restricción. El contexto social en que la escritora tuvo que actuar y los desafíos con cuales tuvo que afrontar, se examinan en el tercer capítulo. A esto sigue una presentación detallada de los escritos de J. Eleonora. Su importancia deja ver desde temas centrales como el milenarismo, la apocatástasis y la cristología. Toda su teología se ocupó intensamente de la Biblia, buscó interpretarla y ponerla en práctica a diario. Por esta razón añade también importancia a la experiencia: la fe debe ser experimentada en la vida, y no simplemente comprendida. Anclada así en la Biblia y orientada por una praxis pietista, la teología de J. E. Petersen logró impulsar una renovación de la vida cristiana. Este libro presenta por primera vez un análisis crítico de los escritos de la teóloga pietista.– P. PANDIMAKIL.

LANZI, Fernando y Gioia, *Atlas de las peregrinaciones. Santuarios cristianos del mundo*, Edit. San Pablo, Madrid 2005, 31 x 25, 280 pp.

La Editorial San Pablo nos viene ofreciendo anualmente una joya bibliográfica que encierra un hermoso contenido histórico-religioso, a la vez que recrea la vista y el espíritu con una ingente cantidad de fotografías. Ahora toca el turno a los “santuarios cristianos”. Y antes de entrar en la descripción de cada uno de los 58 santuarios estudiados, nos presenta una amplia “introducción” (pp. 9-44), que es todo un detalle de bien hacer y que llama la atención del lector curioso. Analiza el lenguaje simbólico universal que encierra el mundo del santuario y de la peregrinación, una especie de camino material y espiritual en que el peregrino confronta la realidad –a veces triste de su existencia- con el ideal a conseguir. Se trata de una “experiencia de “cambio y conversión personal” en torno a la búsqueda de la unidad existencial, de la reconciliación consigo mismo y con los demás, así como la apertura a un mundo cargado de significado último, que en cristiano llamamos Dios manifestado en Cristo-Jesús. Los matices de esa experiencia suelen conllevar una nueva mirada hacia el “otro”, mirada cargada de misericordia y de acogida fraterna.

Por otra parte, los santuarios a los que acuden las gentes en peregrinación suelen ser también lugares de memoria colectiva y de cierta identidad regional o nacional, llenos de significado y abiertos a una realidad trascendente, una especie de “sacra epifanía” en donde el hombre trata de encontrar “su verdad y su realidad” y hace nuevas experiencias del tiempo y del espacio que le pueden servir de modelo para su vida tras el retorno. Y todo ello envuelto en un “universo simbólico”: el camino, el cansancio, la roca, la montaña, el agua y la luz, la soledad y el encuentro, la oración y la fiesta.

El estudio de estos 58 santuarios cristianos es cronológico, partiendo de los llamados “*loca sancta*” de la vida de Cristo (Nazaret, Belén, Jerusalén), Roma con sus basílicas memoriales de Pedro y Pablo, otros relacionados con los apóstoles y las primeras iglesias “marianas”, etc.. De España aparecen El Pilar (Zaragoza), Santiago de Compostela, Montserrat y El Rocío de Almonte. Junto a la descripción histórico-religiosa, aparecen bellísimas imágenes provenientes de diversos Archivos, entre ellos: Jaca Book, Archivo del *Centro Studi per la Cultura popolare* (Bolonía) y *Centro Ricerche Socio-Religiose* de D. Paolo Giuriati (Padua).– A. GARRIDO.

BOSCO, Teresio, *Don Bosco, una biografía nueva*, Editorial CCS, Madrid 82003, 15 x 21, 456 pp.

El sacerdote italiano salesiano, cuyo nombre (suponemos que por elección religiosa) y nacionalidad coincide con el biografiado, ha escrito dos historias de su fundador de Orden, una de ellas, la que aquí presentamos, acomodada para los jóvenes. Su estilo es ágil y ameno, *periodístico*, que dicen hoy, lo que coincide también con su profesión suplementaria. Ha hecho otras biografías y ha sido traducido a varias lenguas, lo que le convertía en la persona ideal para asumir la historia de don Bosco. Pretende con su libro, nos dice, llenar una laguna o presentar una tercera vía. Los libros sobre don Bosco o bien eran demasiado populares (milagreros y simplones) o bien demasiado especializados (críticos, historizantes, desmitificadores), así que él pretende una conjunción equilibrada de ambos aspectos. Tiene muy en cuenta la situación social del siglo XIX, el contexto en que vivió y se movió don Bosco, una época revolucionaria. Primeramente, la revolución política que después de Francia afectó a toda Europa, que continuó en Italia con guerras contra Austria y por la reunificación, y por tanto contra los Estados Pontificios. Seguidamente, la revolución industrial, que cambió de arriba abajo familias y costumbres, que creó una fractura social entre una *massa damnata* de hombres y niños explotados frente a otros pocos grandemente enriquecidos. En ese ambiente, comenzando en Turín, don Bosco fue concretando su fe en el esfuerzo de asistencia a los muchachos extraviados religiosa y existencialmente de su sociedad, creando “oratorios” para los jóvenes marginados, albergues de acogida, manutención y educación religiosa y social. El éxito de su obra no se hizo esperar, como requería la necesidad que solventaba, y se extendió firmemente. Fue también revolucionario, impulsor de la revolución cristiana de la caridad que nunca se agota.– T. MARCOS.

GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales. Vidas de sus Arzobispos y Obispos, y cosas memorables de sus Sedes (Nueva España)* Tomo I (= Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica, 1). Edición, Introducción, notas e índices de Jesús Paniagua Pérez y M. Isabel Viforcós Marinas. Universidad de León 2004, 25 x 18, 656 pp.

Una amplia y precisa Introducción (pp. 15-55) nos mete en la longeva existencia y en el quehacer literario del autor (1570-1658), cronista real y cronista de Indias, Gil González Dávila. Aparece como “laborioso cronista” dedicado al servicio de confeccionar la historia que exigía la España del Monarca nacido en Valladolid, Felipe V (1605-1665), cuyo reinado fue un periodo de lujo y exaltación de la corte, dejando en manos de su valido el Conde-Duque de Olivares la política exterior europea. La carrera profesional de este clérigo tardío (se ordenó de presbítero a la edad de 41 años) es buen ejemplo de laboriosidad y dedicación al estudio, especialmente en la búsqueda de antigüedades arqueológicas. Tras algunos años formación en Roma bajo la protección del cardenal Pedro de Deza, consigue un Beneficio eclesiástico y completa sus estudios en Salamanca, en donde permaneció hasta 1618, año en que se asienta en Madrid, culminando sus ansias de medro personal al conseguir el nombramiento de Cronista de Indias en 1643. En 1649 publica el primer tomo del *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesias de las Indias Occidentales*, que abarca las iglesias de México, Puebla, Michoacán, Guatemala, Guadalajara, Chiapas, Yucatán, Oaxaca, Nicaragua, Durango, Santo Domingo, Cuba, Puerto Rico, Venezuela y Honduras, en que narra la historia de la diócesis, sus obispos y los “varones ilustres” de la misma. El Editor pone de manifiesto la “escasa pericia epigráfica” del cronista, así como su talante laborioso y su fecundidad de publicista. De hecho, es el primero en escribir la historia eclesiástica de la América hispana, usando, como es natural, las crónicas de las diferentes Ordenes religiosas y de sus correspondientes Provincias. Entre las “fuentes agustinianas” figuran dos obra de Fray Jerónimo Román y el *Alphabetum Augustinianum* de Tomás de Herrera; así como La Crónica de la Nueva España de Fray Juan de Grijalva y la obra de Juan González de la Fuente. Se trata de una historia apologética, con poca reflexión crítica y con escaso rigor científico, buscando en la narración el fin que persigue y huyendo de las situaciones conflictivas que pudieran resultar comprometidas a su finalidad de “oficial” del Reino y de sumiso al poder y a los intereses de la Corona.— A. GARRIDO.

ARENAS FRUTOS, Isabel, *Dos Arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro- ante la Reforma Conventual Femenina:1766-1775* (= Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica, 2), Universidad de León 2004, 25 x 18, 238 pp.

Con ocasión del segundo centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana Butrón (León 1722 - Roma 1808), Arzobispo de México y de Toledo, y Cardenal de la Santa Cruz, se celebró en su ciudad natal de León un congreso dedicado a su persona, su obra y su tiempo. Jesús Paniagua Pérez, director de la colección, presenta este estudio de la Dra. Arenas, poniendo de manifiesto la personalidad polémica del famoso cardenal: su aparente jansenismo, su discutido espíritu ilustrado, etc. Jovellanos, en su Diario, habla de él diciendo “el tonto del Cardenal Lorenzana”, al negarse el cardenal al envío de algunos libros solicitados por Jovellanos para el Centro de Estudios de Gijón. El libro analiza la etapa mejicana de Lorenzana, como Arzobispo de esa sede, la más rica y la más polémica del Nuevo Mundo. Y en concreto, poniendo en práctica su admiración por los cardenales Cisneros y Quiñónez, se centra en su tarea de reformador de los conventos femeninos calzados de la diócesis, intentando una renovación de la misma mediante las famosas Pastorales, exigiendo autentica vida común, mayor cumplimiento de la pobreza, limitación de sirvientes, uso común del refectorio y del habito religioso, dado el relajamiento de costumbres existente en los monasterios. Fueron diez años de cartas, apelaciones, memoriales, enfrentamientos, tensiones y desasosiegos por parte de las monjas. La vida conventual femenina de la época era complicada: en los monasterios había monjas profesas, monjas legas, mozas, criadas y

niñas acogidas. Siguiendo el hilo de su vida, la autora va desgranando la actividad de Lorenzana hasta su muerte: reformador y regalista, defensor de la política eclesiástica de la Corona, su actuación a favor de la desamortización de los bienes de los jesuitas, su conformidad con la expulsión de los mismos a quienes consideraba como enemigos del “regalismo” y peligrosos por sus ideas y poder económico. La figura de Lorenzana ha sido puesta de relieve en estos últimos años, llegándose a una cierta visión común del personaje: “inteligente pero no genial, estudioso pero no creador, regalista convencido, dedicado a los grandes poderes que marcaron su existencia por encima de todo (Iglesia y Monarquía). Su sucesor en la sede de México, Núñez de Haro, sigue su reforma pero de otro modo: instruido, amable, con buena formación académica y dominio de idiomas, elevó los estudios, fundó cátedras de Historia y Derecho y “fue más benévolo y transigente que Lorenzana”. El libro contiene catorce apéndices documentales (pp. 147-187) que aportan con exactitud científica los datos anteriormente expuestos, así como amplia bibliografía sobre el tema y diez láminas de retratos y mapas-planos. En resumen: un libro que capta la atención y elegantemente editado.– A. GARRIDO.

AA.VV., *La Inquisición y el falso Cardenal de Borbón. El español que burló al imperio napoleónico*, Ed. Arxiu Diocesà de Barcelona, Barcelona 2005, 25 x 17,5, 556 pp.

Esta obra es el fruto de más de 20 años de investigación de un equipo de profesores, encabezados por el director del Archivo Diocesano de Barcelona, J. M. Martí Bonet. Versa sobre la peripecia vital de un curioso personaje: el sargento Francisco Mayoral (1781-1824), oficial del ejército español en tiempos de la francesada. Durante su cautiverio en las cárceles de la Inquisición redactó una asombrosa autobiografía, que fue editada en Londres en 1846 (la segunda edición en Barcelona hacia 1880). Durante mucho tiempo sólo se supo de sus aventuras por lo que él mismo había dejado escrito. Los autores, indagando sobre el original del proceso de la Inquisición, descubren en este trabajo lo que falseó y ocultó en sus “memorias”. Lo atractivo de esta entretenida reconstrucción es que una vez más la realidad supera a la ficción.

Capturado por las tropas napoleónicas en Ciudad Rodrigo (1810), inicia un periplo a través de Francia, haciéndose pasar primero por fraile y después por el Cardenal Luis María de Borbón, Arzobispo de Sevilla y Toledo, Primado de España y nieto de Felipe V. Consigue las vestiduras púrpuras y demás distintivos para su disfraz como regalo de una religiosa hermana de la Caridad. En tal papel no sólo obtuvo el trato de favor de sus guardianes, sino que consiguió burlar a las autoridades civiles y militares del país vecino, celebrando misas y casamientos, e incluso llegando a cartearse con la misma emperatriz María Luisa de Austria, esposa de Bonaparte. Como cabía esperar una Santa Inquisición en horas bajas acabó descubriendo la suplantación... pero el final de la historia es mejor que lo descubra el propio lector. A buen seguro que disfrutarán del libro los amantes de la historia, y más aún, si son también aficionados a la literatura picaresca.

Contribuye a realzar la obra una excelente presentación en pastas duras. X. Sala transcribe íntegros 136 documentos del Proceso nº 570 contra el falso cardenal pertenecientes al Archivo Diocesano de Barcelona. El texto se completa con 6 apéndices, un índice onomástico y 63 págs. de ilustraciones en color y blanco y negro. El apéndice 2 contiene la transcripción de la primera versión manuscrita de la autobiografía de Mayoral, a cargo de L. Niqui.– R. SALA.

INTROVIGNE, Massimo, *Los Illuminati y el Priorato de Sión. La verdad en "Ángeles y demonios y El Código Da Vinci"*, Rialp, Madrid 2005, 20 x 13,5, 216 pp.

Unos veinte millones de ejemplares vendidos de estas dos obras de Dan Brown con un poderoso marketing de por medio. ¿Novela, ficción ajena a toda realidad histórica? Lo llamativo es que el mismo Brown afirma que "*todas las descripciones de documentos y rituales secretos que aparecen en esta novela son veraces*"; y que se fundamentan en el hecho de que "*en 1975 se descubrieron unos pergaminos en la Biblioteca Nacional de París, conocidos como Les Dossier Secrets*", que contienen la historia del Priorato de Sión. El cúmulo de afirmaciones vertidas en *El Código* parecen, cuando menos, ridículas y han sido desmontadas histórica y teológicamente por varios estudios serios. ¿De dónde proviene, entonces, ese éxito de ventas y de lectura? Esta pregunta exige explicaciones sociológicas que Introvigne expone en el capítulo final del libro que presentamos. Detrás del Gran Complot narrativo de Brown se esconde un minicomplot, vendido en series a la gran masa y que se dirige contra la religión en general y contra el Catolicismo en particular. "*¿Cómo es posible que un ratón haya parido una montaña?*", ¿cómo se explica que formulaciones y narraciones tan poco dignas de crédito, tan banales y absurdas, encuentren una demanda tan numerosa de compradores? Y es que la demanda de lo "sagrado" sigue existiendo, pero una buena parte de las personas "religiosas" se mantienen alejadas de sus iglesias o de las instituciones eclesiales. A este fenómeno de Occidente se le ha calificado como el *believing without belonging* (el "creer sin pertenecer"), es decir: una ausencia de compromiso, dado que el compromiso significa esfuerzo y fidelidad. Y Brown parece que les anima a ese alejamiento, con su complot de la mistificación, la violencia y la mentira, puestos en la mano de instituciones católicas.

Massimo Introvigne es director del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religión) de Turín, con decenas de publicaciones en su haber en torno a las religiones contemporáneas, esoterismo y relaciones religión-violencia. Y ha dirigido la *Enciclopedia delle religioni in Italia*. El estudio que hace de esos grupos iniciáticos es riguroso, desmontando las "tesis" del gran marketing de Brown.— A. GARRIDO.

TORANZO, Esther, Gloria y Lourdes, *Una familia del Somontano*. Ed. Rialp, Madrid 2004, 21 x 14, 319 pp.

La familia del Somontano que aquí se va a retratar no es otra que la de san José María Escrivá de Balaguer en la que él recibió su primera formación y aprendió las virtudes humanas y cristianas de piedad sencilla, laboriosidad, amor y preocupación por los más necesitados. En este ambiente cristiano el santo recibe el apoyo generoso de su padre para seguir la llamada al sacerdocio. Pero lo que en este libro destaca, por encima de todo, es el apoyo de su madre y de su hermana Carmen para sacar adelante la fundación de la Obra. Sin este espíritu femenino, amoroso, la Obra hubiera sido otra cosa y de manera especial, la sección femenina de la misma no hubiera sido, realmente, posible, según reconoce el santo. Por eso, todos los primeros hombres y mujeres cercanos al fundador recuerdan con gran cariño esa colaboración materna y fraterna de su madre y su hermana Carmen. Este libro nos ofrece algunos momentos fundamentales de la vida familiar del santo y de la fundación de su Obra, y nos da un retrato entrañable de sus padres, de su hermana Carmen, y de Santiago, su hermano menor. Además, este escrito nos acerca también a la vida cotidiana de Barbastro, a principios del siglo XX, y aporta valiosos detalles sobre el hogar fami-

liar del santo en Logroño y Zaragoza. Por eso hay que felicitar a las autoras por esta aportación tan especial a la vida de san Josemaría Escrivá.– D. NATAL.

MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti. *La calle de la judería. Una familia judeoconversa en el siglo XV*. Maeva Ediciones, Madrid 2005, 19 x 12,5, 509 pp.

A los aficionados a la novela histórica no les resultará desconocida la autora de esta novela, pues desde 1998, año en que vio la luz por primera vez la obra que comentamos, y ahora presentada en esta edición de bolsillo, ha publicado once obras más. Es, pues, una experta en este tipo de literatura, en la que teje con maestría un hermoso tapiz con personajes posibles sobre una trama histórica bien lograda y amenamente reflejada.

Así ocurre con esta novela, en la que se nos narra la historia de dos familias, una judía y la otra cristiana, emparentadas entre sí y con un pasado común, unidas y sin embargo enfrentadas. Si sitúa la acción en Vitoria, en cuyo casco viejo aún se conservan en buen estado hermosas casas y bellos palacios de la época, durante el s. XV, recreando una dura época, que abocó en la expulsión de la comunidad sefardí o a una conversión ficticia; quedando la vida religiosa y política de la sociedad de aquel tiempo marcada profundamente por estos trágicos acontecimientos. La «antigua judería» de Vitoria es el escenario de esta novela de amores, como en otras muchas de sus obras, entre los que se entremezclan los odios y las venganzas, propios de condición humana. Encontramos personajes bien delineados que en sus avatares se nos hacen inolvidables, pero que al principio, dado sus nombres poco usuales, pueden parecer confusos. Conozco personas que al leer una novela con muchos personajes lo hacen acompañados de papel y lápiz, donde van anotando sus nombres, características, y la relación que existe entre ellos. Pues, bien, la autora ha tenido la buena idea de facilitar esta labor, presentando al principio del libro una relación de los principales personajes de la novela, ayudando a colocar a cada uno en el lugar exacto de la acción, y prestando a su lectura un punto de apoyo que la hace más agradable. Y así ocurre.– J.M. BALMORI.

MANJI, Irshad. *Mis dilemas con el islam*, Maeva, Madrid, 2004, 24 x 16,5, 239 pp.

Es tan sorprendente como esperanzador que una mujer musulmana se haya atrevido a publicar este duro alegato contra la interpretación dominante y casi única del islam. Frente a las tan bienintencionadas como necias aseveraciones multiculturalistas tan de moda en un Occidente que reniega de su pasado, Manji pone al descubierto los aspectos más opresivos de unas sociedades islámicas atezadas por el totalitarismo, y desenmascara la complicidad de todos aquellos que, aunque nieguen compartir las tesis más extremistas, guardan silencio ante el terrorismo o lo justifican como una reacción, quizá equivocada, pero en todo caso comprensible, contra supuestas agresiones neocoloniales. Para Manji está claro. Los culpables de la situación de los países musulmanes no son los Estados Unidos, Israel o Europa, sino el anquilosamiento interno propiciado por una determinada interpretación del Corán, que condena todo esfuerzo de pensamiento crítico y justifica la falta de libertad y la sumisión de la mujer. Se trata de un apasionado esfuerzo de autocritica, en que las experiencias personales –la expulsión de una madrasa en Canadá, el esfuerzo por acercarse al Corán y a la tradición, las relaciones con amigos cristianos y judíos– propician una construcción dominada por la convicción de que, frente a lo que llama el islam del desierto, rigorista y apegado a una interpretación literal del libro sagrado, es posible un

islam reformado, abierto al mundo y a la democracia, en el que las mujeres vivan en pie de igualdad con los hombres. Por el camino, desmiente tópicos caros al pensamiento progresista, tales como la supuesta tolerancia del islam medieval ante otras religiones. Es, en suma, un libro polémico y valiente, que desdichadamente es poco probable que lean quienes, prisioneros de la más perversa de las formas del eurocentrismo, persisten en negar a otras culturas la posibilidad de ser responsables en alguna medida de su situación y se obstinan en culpar a la civilización occidental de todos los males de la tierra.– F. J. BERNAD MORALES.

DUGAST ROUILLÉ, Michel, *Carlos de Habsburgo, el último emperador*. Palabra, Madrid, 2005, 24 x 15, 287 pp.

Interesante biografía del último soberano de Austria-Hungría, un hombre sencillo y responsable al que el azar y la tragedia convirtieron en emperador y rey, situándole al frente del Estado durante el transcurso de la guerra más sangrienta hasta entonces conocida. Al repasar su vida, es inevitable pensar en un gran fracaso. De nada sirvieron sus esfuerzos de paz, desbaratados por la obstinación criminal de aliados y enemigos. Su clara conciencia de las reformas necesarias en la monarquía dual para alcanzar la igualdad entre los diversos pueblos no pudo vencer los resentimientos nacionalistas. Al fin, sólo y traicionado, hubo de asistir a la desmembración del Imperio e iniciar junto a su familia un incierto exilio, en el que muy pronto le alcanzaría la muerte en plena juventud. Y, sin embargo, queda la impresión de que Carlos tuvo una visión muy ajustada de las necesidades del momento, de que si el mundo le hubiera escuchado en lugar de dejarse arrastrar por la locura, no sólo se hubieran abreviado los sufrimientos de la presente guerra, sino de que la paz se habría edificado sobre unas bases más justas y, en definitiva, la historia habría seguido un rumbo muy distinto del que condujo al totalitarismo y a una nueva guerra. El nacionalismo destruyó a Austria-Hungría y dejó en su lugar un campo sembrado de rencores y de odio. Una muerte prematura afrontada con la piedad y valor que acompañaron todas sus acciones, evitó a Carlos el dolor de ver a los pueblos sobre los que había reinado y a los que tanto se había esforzado por servir, entregados a la más cruel de las barbaries.

Pero no son sólo los aspectos públicos de la vida de Carlos los que atraen la atención de Dugast Rouillé. Junto a ellos hay una continua atención a la vida familiar. Sigue al emperador desde niño, junto a sus padres y hermanos, para luego adentrarse en su matrimonio con Zita de Borbón-Parma, y el desvelo por los hijos, la preocupación constante, incluso en los momentos más difíciles, hasta en el lecho de muerte, por su educación. Emerge así del libro la figura, no tan sólo de un monarca, sino de un hombre ejemplar.– F. J. BERNAD MORALES.

LEJEUNE, René, *Robert Schuman: Padre de Europa (1886-1963)*. Palabra, Madrid, 22 x 14,5, 255 pp.

En estos tiempos en que la Unión Europea se debate en una crisis no tanto de crecimiento como de desorientación y de pérdida de identidad, parece más que nunca necesario volver la vista atrás y recapacitar sobre los objetivos y aspiraciones que alentaron a los hombres que, tras el feroz desgarramiento de la guerra fueron capaces en un tiempo increíblemente breve, no ya de poner fin a enfrentamientos y odios seculares, sino de construir un espacio de amistad y de cooperación que ha traído a Europa el período de paz, de liber-

tad y de prosperidad más prolongado de la historia. Para desolación del progresismo multiculturalista, los artífices de este milagro no fueron los herederos intelectuales del cosmopolitismo ilustrado, sino unos políticos profunda y devotamente católicos, entre los que cabe otorgar la primacía a Robert Schuman, Konrad Adenauer y Alcide De Gasperi.

René Lejeune, colaborador durante muchos años de Robert Schuman, escribe este libro como contribución al proceso de beatificación de éste. Hijo de padre lorenés y madre luxemburguesa y nacido en la Lorena anexionada por Alemania como consecuencia de la guerra francoprusiana, Schuman parece predestinado para contribuir al entendimiento entre las dos naciones enemigas. No se limita Lejeune a exponer las circunstancias de su educación, la influencia de la profunda piedad de su madre, y los largos años de acción política \_que atraviesa la dura prueba de las dos guerras mundiales\_ siempre en movimientos de inspiración católica, sino que toma como base la exposición biográfica para entregarse a reflexiones sobre la educación y la acción política de los cristianos. Es un libro valioso, en el que únicamente se echa en falta una mayor atención a la vida privada del biografado, más allá de los años de infancia y de juventud.– F. J. BERNAD MORALES.

### **Espiritualidad**

SIX, J-F, M. SERPETTE-P. SOURISSEAU, *El testamento de Carlos de Foucauld*. San Pablo, Madrid 2005, 20 x 14, 348 pp.

En este momento de conflicto de civilizaciones la beatificación de Carlos de Foucauld viene a poner un elemento de paz entre las distintas formas de ver el mundo. Él trató de pasar haciendo el bien y de comprender, desde dentro, el territorio árabe del Magreb de modo que lo mejor de la cultura occidental y lo mejor del mundo árabe pudieran irse integrando. Evangelio, Eucaristía y Evangelización fue la fórmula que Carlos de Foucauld escogió para condensar su espiritualidad. El Evangelio como elemento de conversión, la Eucaristía como sacramento de comunión, y la Evangelización como anuncio de la buena nueva de la salvación a todos los pueblos, fueron las claves que resumieron su vida. Esta Evangelización se hace un poco con lo que se dice, algo más con lo que se hace, pero sobre todo con lo que se es. Y este ser para los demás, como Jesús, fue la divisa de Carlos de Foucauld, en el mundo árabe, así como la espiritualidad decisiva de las comunidades que le siguieron. Por tanto, hay que dar la bienvenida a la beatificación de este pequeño gran hombre, y a esta excelente biografía que intenta transmitirnos lo fundamental de su vida y de su obra como camino de Evangelio.– D. NATAL.

CHENU, Bruno, *Los discípulos de Emaús*, Edit. Narcea, Madrid 2006, 21 x 13,5, 154 pp.

El autor es un religioso Asuncionista, redactor jefe del periódico “La Croix” hasta hace unos años y Profesor de Teología en el Instituto Católico de Lyon. Ha publicado varios libros de Espiritualidad como *L’Eglise au coeur* (1982) y *L’urgence prophétique* (1997), siempre buscando nuevas vías y nuevas condiciones para un profetismo contemporáneo. El contenido del libro responde al título: analizar el super-conocido texto del evangelio de San Lucas 14, 13-35, del cual escribió Jean Guitton: “Si hubiera que escoger en todo el Evangelio una sola escena que lo resumiese todo, no lo dudaría un momento, escogería la de los discípulos de Emaús”. El objetivo del autor es la interpretación del pasaje desde el punto

de vista catequético, iniciático, teológico y eclesial. En un primer apartado analiza la presencia del relato de Emaús en la experiencia social, literaria y eclesial de nuestros días, acudiendo a Henri Groués (Abbé Pierre), F. Mauriac, G. Haldas, D. Rimaud,... En una segunda etapa, el autor se sumerge en el propio texto lucano, versículo a versículo, dejando sentir la precisión y finura teológica del evangelista (pp. 39-82). El tercer capítulo es una exposición histórica: Santos Padres, Edad Media, tradición artística y lectura psicoanalítica. Y en el último apartado proclama el mensaje de la narración para el creyente y para la Iglesia del s. XXI: búsqueda de sentido, viaje y diálogo, sufrimiento, caída de la noche, hospitalidad, compartir el pan y abrir los ojos (pp. 113-147), concluyendo con una preciosa oración que es experiencia y súplica.– A. GARRIDO.

GUTIÉRREZ SANZ, Ángel, *Citados para un encuentro, Dios llama y espera*, Edit. Narcea, Madrid 2006, 21 x 13,5, 170 pp.

Estamos ante un librito original, tanto por el autor como por el contenido. Gutiérrez Sanz (Alaraz-Salamanca, 1939) es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y ha hecho estudios de Teología. Ha pasado su vida profesional como catedrático de Filosofía y Ética de Enseñanza Media. En su haber cuenta con un sabroso estudio sobre *La Ética del P. Baltasar Gracián*, así como *Aspectos de una sociedad en crisis* (1990) y *Humanismo y Fe* (1995). Profundo y maduro cristiano, este laico –casado y padre de tres hijos– es un publicista católico cargado de conocimientos humanistas, con una pluma ágil y directa, que intenta integrar fe y vida, sintiéndose a la vez hijo de la ciencia e hijo de la Iglesia. Con cierto talante “apologético”, por sus páginas discurren grandes conversos: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Pascal, García Morente..., ilustrando su pensamiento con aportaciones agudas de Camus, Rahner, Dostoiewsky, Von Baltasar, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, así como los versos de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Tagore, León Felipe, Luis Rosales o Martín Descalzo. A través de diez apartados va reflejando la situación actual de este nuestro primer mundo desde una perspectiva de creyente adulto, planteando los interrogantes que muchas personas de cultura media se tienen que hacer, si no quieren dejar en el olvido de la rutina las serias preguntas de la vida. Temas como “transcendencia y realidad de Dios, insertos en el misterio, trato con Dios, Dios en nuestra tierra, la Buena noticia de Jesús, la fuerza el Espíritu y testigos en el mundo”, expuestos vivencialmente con un estilo elegante, nos hacen participar de una teología viva, útil en nuestro caminar de cada día. El libro trae un prólogo cercano y agradecido de Jesús López Sobrino, Director del programa de TVE “El Día del Señor”.– A. GARRIDO.

FERNÁNDEZ, Bonifacio, y PRADO, Fernando (Eds), *Pobres en un mundo global* (= XXXIII Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada). Publicaciones Claretianas, Madrid 2004, 13,50 x 21, 306 pp.

La trigésima tercera semana nacional para Institutos de Vida Consagrada ofrece en este libro los frutos de su congreso. Es una llamada a la profecía de la solidaridad. Son reflexiones ricas, actuales y sugerentes que ayudan a la renovación de muchos institutos de vida consagrada. Una aportación que ilumina e invita a todos a seguir haciendo de la vida consagrada una alternativa de vida según el espíritu de las Bienaventuranzas. Al principio del libro se ofrece el elenco de colaboradores, que ofrecen su pensamiento sobre el tema de la pobreza voluntaria como un conjunto, aunque cada uno exponga su punto de vista, lo que

hace que no se pueda leer cada colaboración aisladamente, pues la temática está pensada como un todo. Es, pues, este libro en un conjunto de reflexiones, multidisciplinar y profundo, en torno a la cuestión de la pobreza y la solidaridad, vistas desde la óptica del Reino y de la Vida Consagrada. Con la publicación de estas ponencias se pretende ayudar a asimilar una nueva sensibilidad y abrir nuestras mentes y corazones a nuevas dimensiones, significados y prácticas de este don evangélico.

La sociedad ha cambiado, y también la cultura moderna y posmoderna, por lo cual la misión evangelizadora plantea nuevas interpelaciones y brinda nuevas indicaciones. En un mundo marcado por la globalización en todos sus aspectos, como la comunicación, la economía, la cultura, el mercado, a veces no es fácil el discernimiento sobre el uso de nuestros bienes. Las personas consagradas están llamadas a vivir la pobreza evangélica, como uno de sus símbolos de consagración al Señor. Vivir, soñar y hacer ver que otro mundo es posible se convierte para las personas consagradas en todo un desafío. Y este libro puede muy bien ayudar, no sólo a la reflexión, sino a la acción, en esa hermosa tarea que nos dejó el Señor, de ir haciendo con nuestras vidas un mundo mejor.– J. M. BALMORI.

SUÁREZ VERDEGUER, Francisco, *Ensayos moderadamente polémicos*. Ed. Rialp, Madrid 2005, 20 x 14, 266 pp.

Este conjunto de ensayos intenta ayudarnos a ver las cosas desde otra perspectiva. Así, a partir de la interpretación tradicional o estándar se nos ofrecen otros puntos de vista que pueden invitarnos a meditar las cosas con mayor profundidad o desde otros ángulos de visión para completar la interpretación de un personaje o un acontecimiento histórico. Esta manera de trabajar se aplican a las figuras de Picasso y de Donoso Cortés, a Ramiro de Maeztu y José María Pemán, a la Revolución francesa o al problema de las vanguardias en arte, en filosofía o en teología. Un artículo de Maeztu, un discurso de Soljenitsyn y un libro de Jean François Revel completan estos ensayos y nos dan también alguna pauta de por donde discurrirán sus claves interpretativas.– D. NATAL.

### **Pedagogía**

ALONSO TAPIA, Jesús, *Motivar en la escuela, motivar en la familia. Claves para el aprendizaje*. Ed. Morata, Madrid 2005, 24 x 17, 251 pp.

El autor, doctor en Psicología y profesor titular en la Universidad Autónoma de Madrid, nos plantea en este libro el problema de la motivación hacia el aprendizaje de nuestros hijos y alumnos. Ante la constatación por parte de padres y profesores de la falta de interés y esfuerzo dedicado a la formación, nos apunta alternativas y orientaciones para mejorar la situación de los estudiantes, al respecto. La creación de un clima que les haga sentirse competentes y útiles, así como graduar el esfuerzo en función de las necesidades, en medio de un entorno que aumente sus expectativas, favorecerá la motivación por el aprendizaje, ya que ésta no es algo que venga dado de forma inherente a la condición de estudiante sino que puede incrementarse mediante distintas estrategias educativas que, de forma clara y sencilla, se exponen en el libro.

Los objetivos que como padres y educadores priorizamos, y las creencias que están presentes en ellos, determinan el esfuerzo por aprender; por ello se hace preciso revisarlos para saber motivar, respetando la autonomía y la libertad de los alumnos.

El libro ofrece una guía para ayudar a los discentes a implicarse en su propio proceso de aprendizaje, valorando éste más que los resultados. Estimular el interés de los alumnos en adquirir una sólida educación debe ser una tarea colectiva que lleve a intercambiar experiencias y a buscar soluciones en común. Todas las propuestas presentadas van acompañadas de numerosos ejemplos y cuadros sinópticos que las ilustran, de manera que se especifican no solo las alternativas sino también la metodología para llevarlas a efecto. Es un libro que aporta las últimas investigaciones en relación al tema tratado. Su lectura es fácil y agradable y la exposición está realizada con todo rigor.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

KARMILOFF, Kira y KARMILOFF-SMITH, Annette, *Hacia el lenguaje. Del feto al adolescente*. Ed. Morata, Madrid 2005, 19 x 12,5, 367 pp.

Kyra Karmiloff, investigadora en el Centre for Speech and Language de la Cambridge University y Annette Karmiloff-Smith, catedrática y directora de la Neurocognitive Development Unit del Institute of Child Health de Londres, nos exponen en este volumen una teoría sobre la adquisición del lenguaje, que se inicia ya en la vida intrauterina y se desarrolla hasta la adolescencia. Antes de producir las primeras palabras, en un principio el feto y después el bebé procesan el lenguaje en distintos niveles. Modernas técnicas de investigación han permitido demostrar a las autoras que antes de hablar, los niños han interiorizado la construcción de palabras y la gramática de la lengua materna.

El libro presenta el resumen de un abanico amplio de teorías de psicolingüística evolutiva, que tienen como finalidad el estudio del desarrollo del lenguaje en los niños y posteriormente ofrece una elaboración propia de la adquisición del lenguaje, presentando los momentos evolutivos en los que aparecen los distintos hitos lingüísticos dentro de la gran variabilidad individual. Por otra parte, trata la desviación de la normalidad en relación a la evolución del lenguaje, profundizando en las características de diversos síndromes, así como la especificidad del lenguaje humano. Cada uno de los capítulos concluye con un pequeño resumen en el que aparecen las principales aportaciones. Es un estudio riguroso y una amplia bibliografía. Su lectura es agradable y permite seguir con claridad las claves de la investigación. Es muy apropiado para psicólogos, logopedas, pedagogos y en general, para todos los estudiosos de la evolutiva del lenguaje.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GEE, Jean Paul, *La ideología en los Discursos. Lingüística social y alfabetizaciones*. Ediciones Morata, Madrid 2005, 17 x 24, 231 pp.

James Paul Gee, catedrático de *Curriculum and Instruction* de la Universidad de Wisconsin, analiza en esta obra el lenguaje desde una perspectiva interdisciplinar, con contenido ideológico, unido a las relaciones sociológicas y a los modelos culturales. Estudia así un nuevo tipo de lingüística fundamentada en “el lenguaje en sociedad”, en conexión permanente con valores y actitudes grupales.

Además de ofrecer una panorámica de los enfoques del lenguaje y la alfabetización, presenta un modo concreto de análisis del lenguaje social y expone una teoría nueva y elaborada sobre el lenguaje y la alfabetización centrada en la idea de los “Discursos”, como formas de comportarse, interactuar, valorar, pensar, crear, hablar y escribir, aceptadas por

grupos de personas determinados, es decir, maneras de relacionarse, de estar en el mundo, producto del contexto social. De los diferentes “Discursos” surgen también las distintas alfabetizaciones, tales como las propias de las bandas de hispanos, afroamericanos o angloamericanos en el marco de los Estados Unidos. Las escuelas y las instituciones son lugares, pues, en los que se desarrollan los diferentes “Discursos” para integrar a los alumnos en el grupo dominante. Una persona puede pertenecer a distintos “Discursos” y cada uno de ellos representa una de las múltiples identidades. Los “Discursos” son elaborados y son fruto de las distintas relaciones sociales e ideológicas, incorporando una teoría tácita acerca de las formas de pensar consideradas correctas.

El libro trata a fondo el tema de la interculturalidad y la necesidad de desarrollar alfabetizaciones liberadoras que potencien la toma de conciencia de la propia situación y lleven a la independencia y dignidad humana. Es una obra que realiza aportaciones a distintas disciplinas: Lingüística, Psicología, y Pedagogía, desde una perspectiva en la que todas ellas interactúan. La lectura es clara y ofrece ejemplificaciones de las hipótesis expuestas.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GIMENO SACRISTÁN, José, *La educación que aún es posible. Ensayos acerca de la cultura para la educación*. Ediciones Morata, Madrid 2005, 17 x 24, 183 pp.

Gimeno Sacristán, catedrático de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de Valencia, nos presenta un conjunto de textos que, si bien guardan una unidad, se escribieron en momentos distintos, para públicos diversos, ante diferentes problemas educativos y en situaciones distintas. El autor les ha dado estructura organizativa en este libro que recoge la idea de que las instituciones escolares no están solas frente a la tarea de educar y por tanto deben atender al contexto cultural en que están inmersas. Ante determinadas realidades socio-culturales tales como la sociedad globalizada que llega a límites insospechados en sus relaciones de interdependencia, la sociedad del conocimiento y la información con el auge de las nuevas tecnologías o la crisis del humanismo en los programas educativos, la educación tiene que plantearse unos principios y orientaciones que la encaminen retomando las experiencias de buen hacer que han tenido lugar en distintos ambientes educativos, a través de los tiempos. Con el objeto de diseñar una enseñanza relevante para los alumnos, es preciso analizar las herramientas con que entran actualmente éstos en la sociedad de la información que generalmente se encuentran fuera del ámbito escolar. La educación debe generar un entorno adecuado para desarrollar un aprendizaje significativo que cree cultura y no exclusivamente respuestas adecuadas a las preguntas de los exámenes. El *currículo* además debe fundamentarse en principios democráticos de convivencia, aceptando la diversidad y el respeto a los derechos humanos. Es un libro que aborda temas educativos de plena actualidad y cruciales para la sociedad de nuestros días. La lectura es amena al tiempo que rigurosa en sus contenidos y resulta aconsejable tanto para estudiantes de Magisterio y Pedagogía como para todos los profesionales relacionados con el mundo de la Educación.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

## 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 estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
  - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- 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, *Homilías, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- 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), *Homilías sobre la 1<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.
- 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 caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- 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.

#### NOVEDADES

- OTAOLA, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid 2005.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.