

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XLI

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
2006

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (II)</i>	391
G. SÁNCHEZ ROJAS, <i>Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger</i> .....	413
T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>En nombre de la Justificación</i> .....	433
I. JERICÓ BERMEJO, <i>¿Debe creer uno lo que supera la razón natural para salvarse?</i> .....	459
J. VEGA BLANCO, <i>Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (I)</i> .....	475
LIBROS .....	517

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLI

Fasc. 3



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
2006

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (II)</i>	391
G. SÁNCHEZ ROJAS, <i>Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger</i> .....	413
T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>En nombre de la Justificación</i> .....	433
I. JERICÓ BERMEJO, <i>¿Debe creer uno lo que supera la razón natural para salvarse?</i> .....	459
J. VEGA BLANCO, <i>Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (I)</i> .....	475
LIBROS .....	517

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

**SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 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 ECLESIAÍSTICA**

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

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

# Comentario a la Regla de san Agustín

## CAPÍTULO SÉPTIMO (II)

### 8. Interpretación desde las claves

La comprensión del capítulo séptimo nos la facilitará también el recurso a las claves de lectura fijadas para el conjunto de la sección B y de la «unidad» tercera de la Regla. De ella forma parte, junto con el capítulo quinto y el sexto. Como ya fueron señaladas al comentar el capítulo quinto, no es preciso traerlas de nuevo aquí. No obstante, el séptimo tiene su especificidad propia, como resultará del examen de otros textos paralelos al de la Regla que vamos a emprender.

### 9. Examen de textos paralelos

#### 9.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

En este pasaje san Agustín rebate a los maniqueos, que presumían de un alto nivel ascético. Para hacerlo, recurre al ejemplo de los monjes católicos. Estos son, según él, los que en verdad cumplen con el ideal evangélico a nivel de prácticas concretas y, sobre todo, de motivación. De la información que sobre el monacato ofrece el texto, aquí nos interesa lo siguiente:

... sin que ningún orgullo los hinche, ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad, su humildad y paz...<sup>1</sup>.

En su momento indicamos una posible correspondencia entre este texto y los tres capítulos que incluyen la «unidad» tercera. En las palabras «sin que ningún orgullo los hinche... su humildad» nos pareció ver cierta

---

<sup>1</sup>. *Mor.* 1,31,67.

equivalencia con el contenido de este capítulo séptimo de la Regla, en el que el legislador pretende desterrar el orgullo que se manifiesta en el afán de dominar sobre los demás y que tiene su antídoto en el servir desde la caridad <sup>2</sup>.

9.2. La verdadera religión 16,31; 38,69-71; 45,84-48,93; 53,102-55,107

Punto de partida es el sometimiento a las tres *cupiditates* o concupiscencias de quienes niegan el culto a Dios. Una de ellas es la *cupiditas excellentiae* —apetito de descollar sobre los demás— o *ambitio saeculi* (1 Jn 2,16). Manifestación de una y otra es el afán por cultivar un poder sin contenido real (*potentiam vanam*), un bien temporal del que esperan la felicidad <sup>3</sup>. Esta *cupiditas* halla su equivalente en una de las tentaciones sufridas por Jesús en el desierto: aquella en que el diablo, al presentarle todos los reinos del mundo, intentó seducirle con el señuelo del dominio temporal <sup>4</sup>. Refiriéndose al mismo vicio, el santo hablará más adelante de *appetitus nobilitatis et excellentiae* (apetencia de dignidades y afán de descollar) y de *superbia vanaque pompa* (orgullo y pompa vana). A través de estos vicios, el hombre no busca otra cosa que ser el único, si fuera posible, al que todo le estuviera sometido, imitando así torcidamente a Dios. San Agustín señala al mismo tiempo cómo, tras ese orgullo, se esconde cierto deseo de unidad y de omnipotencia, cuyo reflejo es el dominio (*principatus*) sobre las realidades temporales <sup>5</sup>, y cómo no existe hombre que quiera ser superado o vencido por ninguna otra cosa, hecho que explica por su condición de imagen de Dios. Sin embargo, al pecar consiguió lo contrario: con gran deshonra para él, le dominan un sin fin de cosas capaces de agitarlo y perturbarlo. Pues sería para él menos vergonzoso que le venciera otro hombre y no el vicio, entre ellos el de la ira <sup>6</sup>.

Como remedio a ese mal el santo presenta el amor <sup>7</sup>. En virtud de él, el hombre quiere o no quiere para los demás lo que quiere o no quiere para sí. En consecuencia, quien no quiera ser superado o vencido, ha de amar a sus enemigos. Ningún hombre es por sí mismo invencible; lo que le hace invencible es el precepto del amor, cuyo cumplimiento es condición y ga-

<sup>2</sup>. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 553

<sup>3</sup>. *Vera rel.* 38,69-70.

<sup>4</sup>. *Vera rel.* 38,71.

<sup>5</sup>. *Vera rel.* 45,84.

<sup>6</sup>. *Vera rel.* 45,85: «Itaque nolumus ab hominibus uinci, et iram non possumus uincere».

<sup>7</sup>. *Vera rel.* 46,86.

rantía de libertad. Luego escribe: «Quien anhele la libertad, apetezca sentirse libre frente al amor de las cosas mudables; y a quien le agrade ser rey se someta y se adhiera a Dios, el único que reina sobre todas las cosas. Tal es la perfecta justicia»<sup>8</sup>. Más adelante, a modo de síntesis, pregunta: «Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene como objetivo la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad?»<sup>9</sup>.

A nivel de manifestaciones concretas el santo no aporta ningún dato que pueda ponerse en relación con este capítulo.

Hasta el presente no ha sido mencionado Cristo, pero no está ausente del pensamiento del santo en este contexto. De él ha hablado con anterioridad. Al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, se convirtió en maestro para el cristiano, al que enseña cómo superar las tres apetencias o concupiscencias mencionadas. El contenido de su magisterio a este respecto lo presenta san Agustín en los siguientes términos: «Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia»<sup>10</sup>. El significado de Cristo en este ámbito, sin embargo, no se reduce a sólo lo indicado. En una etapa anterior de su reflexión el santo había mostrado que en él se cumplieron las tres ramas de la filosofía: racional, natural y moral. Por lo que se refiere a esta última, testimonia que la cumplió en el conjunto de su vida. En el aspecto que aquí nos interesa, lo prueba el que mientras los hombres sueñan con honores y mandos, él no quiso ser rey y, en general, el hecho de pisotear con su pasión todo aquello que, por el temor que le infunde, aparta al hombre de la verdad<sup>11</sup>.

### 9.3. Confesiones 1-9

En otro lugar consideramos los libros cuarto y quinto de las *Confesiones* como equivalentes, desde el punto de vista estructural, a la «unidad» tercera de la Regla<sup>12</sup>. El libro cuarto consta de tres partes. La primera está centrada en la muerte del amigo, la segunda en la composición de la obra *De pulchro et apto*, la tercera en las lecturas del santo. Con referencia al capítulo séptimo de la Regla, nos interesa sólo la primera parte.

<sup>8</sup>. *Vera rel.* 48,93.

<sup>9</sup>. *Vera rel.* 52,101.

<sup>10</sup>. *Vera rel.* 38,71.

<sup>11</sup>. *Vera rel.* 16,31.

<sup>12</sup>. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 487-524: 507-510.

El relato de la muerte del joven amigo, con las reflexiones que le suscita, ocupa buena parte del libro. Es el mismo san Agustín quien presenta su relación con el joven, antes de morir éste, como una relación de dominio sobre él. Del texto se puede colegir que consideraba al amigo como un esclavo suyo. De ahí que creyera que, como hombre sin libertad propia, iba a aceptar sin más lo que él le propusiera. Ello explica la extrañeza que le produjo verlo actuar como persona totalmente libre que no se dejaba subyugar y el que tuviera que reprimir su furor hasta que el otro convaleciera, momento en que pensaba que podría hacer con él lo que quisiera <sup>13</sup>.

En el libro quinto san Agustín refiere los motivos por los que se trasladó de Cartago a Roma. Entre otros estaba el de conseguir una *maior dignitas*, un más alto honor, vinculado a una cierta *potestas* <sup>14</sup>. Relata, asimismo, que se trasladó de Roma a Milán movido por una vana ambición, que sigue siendo la del poder <sup>15</sup>.

#### 9.4. Confesiones 10

Dentro del libro décimo de las *Confesiones* son los capítulos 36,58-39,64 los que por estructura y contenido se corresponden con la «unidad» tercera de la sección B de la Regla. Pensando en el capítulo séptimo, nos interesa específicamente el capítulo 36,59. En él el obispo examina su actitud frente al orgullo que aflora en ciertos detalles como el de querer ser amado y temido *por sí mismo*: El hombre, que está sometido a Dios, su señor, y que por tanto no es propiamente señor, pretende ocupar el lugar de Dios y recabar un tipo de amor y de temor que sólo a Él es debido. Es la tentación de aquellos que desempeñan ciertos cargos en la sociedad humana; en el caso de san Agustín, el de obispo de una comunidad eclesial. El santo añade que esa pretensión de suplantar a Dios constituyéndose en señor tendrá sus repercusiones negativas en el momento del juicio definitivo. A quienes apetecen ser alabados por los hombres, vituperándoles Dios, les recuerda que, cuando Él les juzgue, no serán estos quienes salgan en su defensa, ni le salvarán cuando Dios los condene <sup>16</sup>.

<sup>13</sup>. *Conf.* 4,4,8.

<sup>14</sup>. *Conf.* 5,8,14.

<sup>15</sup>. *Conf.* 5,13,23; cf. C. LEPALLEY, *Spes saeculi: Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion*, en *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15-20 settembre 1986*, Roma 1987, vol. 2, p. 99-117: 108ss.

<sup>16</sup>. «Qui laudare uult ab hominibus uituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te» (*Conf.* 10,36,59).

### 9.5. Carta 48

En la carta 48 no hemos hallado ningún punto de encuentro con este capítulo de la Regla <sup>17</sup>.

### 9.6. Sermones sobre la Cuaresma

De las tres prácticas cuaresmales es la de la limosna la que admite relación con el capítulo séptimo de la Regla, siempre que se piense en la limosna del servicio del «mayor» sobre el «menor» <sup>18</sup>.

### 9.7. Comentario al salmo 37

Tampoco este texto nos ha ofrecido ningún elemento de contacto con el capítulo séptimo.

### 9.8. *Presentación sintética y orgánica de los datos recogidos*

Pasamos a organizar sistemáticamente los datos sueltos, tomados de los diversos textos agustinianos en los que hemos detectado un paralelismo de estructura y de contenidos con la Regla, limitándonos a las partes referentes al capítulo séptimo. Presentamos una secuencia de momentos, idéntica a la de los capítulos anteriores. Son los siguientes: a) estado original, b) pecado, c) mal; d) tratamiento; e) abuso; f) efectos; g) remedio; h) modelo; i) plenitud final.

a) *Estado original*. El punto de partida es la creación del hombre por Dios a su imagen. Como Dios es único y omnipotente, el hombre, creado a su imagen, legítimamente desea permanecer invicto y no ser superado o vencido por nada ni por nadie. Permanecer siempre invicto: tal era la situación de privilegio de que disfrutaba Adán en el paraíso y en la que hubiera permanecido, en el caso de haber cumplido los mandatos divinos. De haberse mantenido en el sometimiento a Dios, la relación con los demás hombres hubiese sido perfecta, en rango de igualdad, de acuerdo con su ubicación en

---

<sup>17</sup>. No obstante, se puede considerar como tal la posibilidad contemplada de que un siervo de Dios desee entrar en el ministerio ordenado movido por el orgullo y la jactancia (n. 2).

<sup>18</sup>. Cf. *Estructura (VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 219-247: 229-230.

el *ordo* general<sup>19</sup>. Ya en su creación aparece la dimensión social del hombre y el fundamento de su honor, paz y libertad.

**b) Pecado.** Se trata obviamente del pecado de Adán. En el contexto, el santo lo presenta como el consentimiento dado por Adán a Eva, su igual, y no a Dios, su superior<sup>20</sup>. Al proceder así, quebró el *ordo*.

**c) Mal.** Nos referimos siempre al mal derivado del pecado de Adán. A consecuencia de él, las relaciones del hombre con Dios se resquebrajaron y el hecho tuvo repercusión en las relaciones interhumanas. Al romper el hombre con Dios deja de reconocer en Él la base auténtica de su nobleza, y busca nuevos fundamentos. Si antes su grandeza consistía en estar sometido sólo a Él, ahora pretende fundamentarla en someter él, siervo de Dios, a los demás, sus consiervos. En la nueva situación el orgullo se manifiesta como afán de dominio sobre los demás.

**d) Tratamiento.** El tratamiento de fondo al mal descrito está encerrado en el doble precepto del amor, a Dios y al prójimo, por el que el hombre se somete personalmente al primero, su amo, y renuncia a someter al segundo, su consiervo.

**e) Abuso.** Aunque el amor es el tratamiento adecuado al mal que nos ocupa, el hombre puede pervertirlo: lo que cree amor a otra persona puede camuflar una forma de dominio<sup>21</sup>.

**f) Efectos.** Cuando una persona se considera con derecho de dominio sobre otra pretende convertir a esta en su esclava, viendo en ello la prueba de su presunta superioridad. Y, cuando no es capaz de conseguir la sumisión por el amor, trata de imponer el terror. Lo que debían ser relaciones humanas dejan de serlo.

**g) Remedio.** El antídoto a la voluntad de dominio sobre los demás es la actitud de servicio, vista también como limosna. El paso del complejo de

---

<sup>19</sup>. Ninguno de los textos examinados menciona explícitamente dicho *ordo*, pero la idea subyace en todos.

<sup>20</sup>. *Vera rel.* 45,85.

<sup>21</sup>. Como el santo confiesa que le aconteció a él con el amigo de la juventud (cf. *conf.* 4,4,8).

amo a la realidad de siervo lo efectúa el amor, tratamiento adecuado a la enfermedad de fondo, el orgullo.

**h) Referente.** El referente principal es Cristo. Al vencer al demonio en el desierto, él mostró que quien está sometido sólo al único Dios no pone su jactancia en ser tenido en más por los hombres <sup>22</sup>; además, en su vida terrena alcanzó la cima de la filosofía ética, en el ámbito concreto que ahora nos ocupa, al renunciar a ser proclamado rey <sup>23</sup>.

**i) Plenitud final.** Consiste en la posesión de la libertad verdadera y plena y, a la vez, de la paz definitiva y del supremo honor y dignidad. Todo ello bajo el signo de lo definitivo e irreversible.

Después de haber presentado el marco doctrinal, resultará más fácil interpretar las directrices concretas contenidas en el capítulo, pues, de una u otra forma, irán apareciendo todos los conceptos utilizados.

Para interpretar el capítulo, pues, hay que tener en cuenta el mal primero y el mal derivado de él. El mal primero es la ambición mundana o el *appetitus excellentiae*; el mal derivado en este ámbito es el deseo de dominio, de ser *dominus* o amo. Este deseo puede manifestarse de dos maneras: la primera, rehusando someterse al verdadero amo –no otra cosa es la desobediencia a sus preceptos legítimos–; la segunda, intentando tener a otras personas como propios siervos. Esta última atañe de modo particular a los que ejercen el poder, incluso legal; la primera, a los que están sometidos a él. Aun tratando de ambas manifestaciones, el legislador reserva más espacio a la segunda. Esta es tratada por sí misma; la otra, sólo en relación con ésta. Su principal punto de mira parece ser, en efecto, el prepósito. De hecho, su mención da inicio al capítulo.

## 10. Condición del prepósito (par. 1º)

El capítulo comienza ordenando la obediencia, pero no cualquier obediencia, sino específicamente la debida al prepósito del monasterio; está menos centrado en dicha virtud que en la persona del prepósito a quien se debe. Éste es su auténtico protagonista y su figura llena los cuatro parágrafos.

---

<sup>22</sup>. *Vera rel.* 38,71.

<sup>23</sup>. *Vera rel.* 16,31.

El primero le presenta como objeto de obediencia; el segundo señala su cometido en la comunidad; el tercero, el modo como debe llevarlo a cabo; el cuarto, el mayor peligro a que está expuesto. Por lo tanto, para entender el sentido de la obediencia aquí prescrita es imprescindible conocer mejor la figura del prepósito y el título que le da derecho a ser obedecido. Sólo después se comprenderá la naturaleza de dicha virtud en el contexto monástico.

### 10.1. «Prepósitos» que gobiernan Iglesias y «prepósitos» que gobiernan monasterios

El significado etimológico de «prepósito» es claro. Señala a la persona que está puesta al frente de otras. El término aparece con frecuencia en las páginas agustinianas. Nada extraño, habida cuenta que se encuentra ya en la Escritura, referido a los gobernantes de las Iglesias <sup>24</sup>. Cuando el santo emplea el término por su cuenta, entiende por prepósitos tanto los que guían las Iglesias, sean obispos o presbíteros, como a los que gobiernan los monasterios, sean o masculinos o femeninos <sup>25</sup>. Lo que iguala a cuantos reciben esta denominación es el ministerio de gobierno de comunidades cristianas <sup>26</sup>; lo que los distingue es que en unos casos se trata de un ministerio ordenado, en otros, no. En su condición de obispo y, por tanto, de prepósito, san Agustín tuvo que reflexionar a menudo sobre las exigencias que conllevaba esa función; en su condición de animador de la vida monástica le resultó fácil hacer la trasposición de los deberes del prepósito-ministro ordenado, al prepósito del monasterio. De hecho, lo que prescribe en la Regla para este es lo mismo que dispone en otros muchos lugares para aquellos. Esta coincidencia legitima referir también al prepósito del monasterio cuanto el santo dice de los demás prepósitos. Tal será nuestra línea de actuación.

### 10.2. ¿Es el «prepósito» el «padre»?

El legislador no dice simplemente que los siervos de Dios que viven en el monasterio tienen que obedecer al prepósito, sino que añade: *tamquam*

<sup>24</sup>. Cf. Hb 13,17, texto que varios autores consideran, con razón, inspirador de este capítulo de la Regla.

<sup>25</sup>. *Ep.* 64,3: «praepositi monasteriorum»; *ep.* 20\*,2: «praepositi monasterii»; *ep.* 211,4 («praepositam... sanctae praepositae sorori meae servientem... praepositam quae uos suscipiet»).

<sup>26</sup>. Aunque el santo utiliza *praepositus* también en contexto profano, aquí nos limitamos a su uso en contexto eclesial.

*patri*. El problema está en saber cómo ha de traducirse este sintagma. Como acontece siempre, una buena traducción presupone una recta interpretación. En este caso concreto, se trata de saber qué persona se oculta bajo el término *patri* (padre), si el preposición o Dios. Los autores, de forma unánime, se han inclinado por la primera opción y, en consecuencia, han traducido: «como a un padre», extrayendo de ahí sus conclusiones sobre la naturaleza de la comunidad monástica y de la obediencia misma.

Nosotros no estamos tan seguros de la exactitud de esa propuesta; al contrario, entendemos que la correcta es la que ve a Dios bajo el término «padre». De ahí que en nuestra traducción se lea: «como al Padre», esto es, como a Dios.

A favor de la primera interpretación se pueden aducir tres textos, uno de la obra *Las costumbres de la Iglesia*, otro del *Ordo monasterii* y otro de la carta 211 en los que el santo hace referencia a un padre o a una madre. En el primero de los textos escribe:

Ellos mismos (los decanos) han de dar cuenta a una única persona *a la que llaman padre*. Estos «padres» no sólo son de gran santidad de costumbres, sino también destacadísimos por su doctrina divina; descuellan en todo, miran sin orgullo alguno por aquellos *a los que llaman hijos*, en virtud de la gran autoridad de mando en aquellos y a la gran voluntad de obediencia en estos <sup>27</sup>.

El texto reclama dos anotaciones. Una, que el santo está actuando como expositor del monacato oriental; otra, que, sin embargo, no deja de mostrar su propia opinión personal, que se puede advertir en lo puesto en cursiva en el texto. Él no parece estar muy conforme con que se hable de paternidad y filiación en el monasterio y, por ello, matiza en los dos casos: «la persona *a la que llaman padre*» y «aquellos *a los que llaman hijos*. De haber aceptado la realidad de la paternidad y la filiación en el monasterio cabe pensar que se habría expresado de otra manera más directa.

En el parágrafo 6 del *Ordo monasterii* se lee: «Obedezcan fielmente, y honren a su padre después de Dios; respeten a su preposición como conviene a los santos» <sup>28</sup>. El texto presenta claramente al preposición como un padre,

<sup>27</sup>. *Mor.* 31,67 Coyle 1111-1123: «Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa uita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem «patrem» appellant. Hi uero patres non solum santissimi, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt his quos «filios» uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate».

<sup>28</sup>. «Fideliter oboediant, patrem suum honorent post deum, praeposito suo deferant sicut decet sanctos».

distinto de Dios. Pero juzgamos que esta obrita no es agustiniana. Es más, la presentación que hace del prepósito nos confirma en la idea.

En la carta 211, el santo presenta a la prepósito del monasterio femenino como «la madre que os recibió no en su seno, sino en su corazón»<sup>29</sup>. Inequívocamente, el texto presenta a la prepósito como madre<sup>30</sup>. Pero hay que añadir que la asignación del término «madre» no tiene en su contra las palabras evangélicas que impiden llamar a nadie padre sobre la tierra (cf. Mt 23,9); el evangelio, en cambio, sí permite llamar a alguien madre (cf. Mt. 12,48-50; Mc 3,34-35).

Nuestra propuesta de comprensión la apoyan argumentos tomados de toda la obra del santo, de la Regla en su conjunto y del mismo capítulo séptimo. En efecto, en ningún otro de sus textos monásticos introduce el santo la categoría de la paternidad y la filiación<sup>31</sup>. A este dato hay que unir el hecho de que, aunque no lo rechazó del todo, no fue excesivamente partidario de atribuir la categoría de la paternidad a los obispos y presbíteros, no obstante que fuese una práctica tradicional<sup>32</sup>. Al respecto hay que tener en cuenta, de un lado, que el recurso a ella podía interpretarse como renuncia a su propia doctrina sacramental y aceptación de la donatista<sup>33</sup>, y, de otro,

<sup>29</sup> Ep. 211,4: «.. praepositam... quae uos mater non utero sed animo suscepit».

<sup>30</sup> A. de Vogüé anota cómo el título de *mater* es dado por dos veces a la prepósito e incluso con más decisión, pues aparece sin la atenuación de un «como». Pero él lo atribuye al acaloramiento de la defensa de la prepósito (cf. DE VOGÜÉ, 5,251).

<sup>31</sup> Es significativo que, aunque en sus respectivas cartas al superior del monasterio de A drumeto, Evodio y Januariano le dan el título de abad (cf. ep. 214-215A), Agustín evita ese apelativo, y considera a Valentín sólo como un “hermano” (ep. 214: «fratri Valentino et fratribus qui tecum sunt»). Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 2003, p. 35.

<sup>32</sup> El tema ha sido objeto de un estudio específico por parte del gran conocedor de la eclesiología agustiniana É. Lamirande. Para el período 394-402, dentro del cual cae la composición de la Regla, admite que el santo no siente mayor escrúpulo en otorgar el título de «padre» a todos los que cooperan directamente en la obra de la salvación, pero sin precisar el alcance de esa apelación, y añade que la insistencia recae sobre la acción de Cristo y la virtud del evangelio. Para el período siguiente (años 403-411), el autor ha hallado bastante poco; a partir del 411, en cambio, el santo parece haber rechazado completamente la idea de la paternidad espiritual (cf. *Cheminement de la pensée de saint Augustin sur la paternité spirituelle*, en *Recherches Augustiniennes* 3 [1965] 167-177).

<sup>33</sup> Según É. Lamirande, Agustín no insiste sobre este título de Padre. El hecho no le extraña, dado que hasta duda en utilizar el título de *sacerdos*, para designar a sacerdotes y obispos de la nueva Ley. Por reacción contra las exageraciones de los donatistas, se ve llevado a minimizar el rol personal del ministro de la palabra y de los sacramentos. Es Cristo quien predica y quien bautiza o, en otra perspectiva, es la Iglesia la que engendra y la que es sujeto de las operaciones sacramentales. Si se quiere buscar apoyo en la autoridad de san Agustín, a propósito de la teología del episcopado, hay que invocar más la idea de servicio o de ministerio que la de paternidad (*Cheminement*, p. 177).

que en la carta 48, contemporánea de la Regla, presenta a los ministros de la Iglesia más como parteros que como padres <sup>34</sup>. Además, en ningún otro pasaje de la Regla deja entrever al prepósito como un padre. Alguien podría argüir que considera a los siervos de Dios como hermanos <sup>35</sup>, pero esos textos se pueden entender mejor referidos a la simple fraternidad cristiana. Por último, falta en el resto del capítulo una terminología y hasta ambiente familiar <sup>36</sup>.

### 10.3. Bajo el «padre» es preferible entender a Dios

En nuestra interpretación, pues, el término «padre» no hay que referirlo al prepósito, sino a Dios <sup>37</sup>. Para probarlo, es preciso retornar al término «prepósito» y tratar de averiguar qué pasajes neotestamentarios pueden estar detrás de él.

En el empleo de «prepósito» por el legislador, varios comentaristas <sup>38</sup> ven una referencia a Hb 13,17 (*Obedeced a vuestros prepósitos y someteos a ellos, pues velan sobre vuestras almas como quienes han de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y no lamentándose* <sup>39</sup>). La referencia nos parece acertada no sólo para ese término, sino para todo el capítulo. Basta considerar las coincidencias entre el texto neotestamentario y este capítulo de la Regla: la obediencia al prepósito, el cuidado de éste por los que le están confiados, la cuenta que ha de dar de ellos, y la alegría con que debe cumplir su tarea.

Pero dicho eso, no está dicho todo. Ahora hay que ver qué interpretación da el santo del término «prepósito». Al respecto, es importante señalar que él se sirve también de ese término para designar al mayordono de

---

<sup>34</sup>. *Ep.* 48,2: «.. nec vestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quo modo nasceremini, non inveniretis».

<sup>35</sup>. Cf. *praec.* 4,8; 5,1.

<sup>36</sup>. M. Schrama, escribe: «Obwohl man den Oberen wegen des Amtes, das er innehat, wie einem Vater gehorchen soll, gibt es innerhalb des Klostersmodells des Augustinus keinen einzigen Grund, dieses Gehorsamsverhältnis auf andere Verhältnisse, die es zwischen Vater und Kindern geben kann, ausdehnen. Das ausdrücklich vorangehende *tanquam* hat restriktive Bedeutung» (*Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 [1991] 847-878: 870).

<sup>37</sup>. Cf. M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur*, p. 868 (texto citado en la primera parte, nota 144).

<sup>38</sup>. Cf. nota 136 de la primera parte.

<sup>39</sup>. San Agustín lo cita en estos términos: «oboedite praepositis vestris, et subditi estote; quia ipsi vigilant pro animabus vestris, tanquam rationem reddituri pro vobis: ut cum gaudio hoc faciant, et non cum tristitia» (s. 82,15). Cf. también s. 35,2 con ligeras variantes.

una parábola evangélica (Mt 24,45-51 y Lc 12,41-48) <sup>40</sup>. A partir de aquí parece lógico pensar que el santo haya visto en el «preposición» de Hb 13,17 el de la parábola evangélica. Ahora bien, esa posibilidad lógica la confirma el contenido del capítulo, que admite una interpretación plenamente coherente desde ella.

Tres son los personajes que intervienen en ella: el mayordomo o administrador, el señor o amo que le ha puesto al frente de los demás siervos, y estos mismos siervos. San Agustín, que en su adaptación terminológica se sirve de «preposición» para designar al mayordomo, recurre a *pater(familias)* para designar al amo de las parábolas <sup>41</sup>.

Si ahora volvemos al capítulo séptimo de la Regla, advertimos que también en él aparecen el preposición, el «padre» y los demás siervos de Dios. Interpretando este dato desde la parábola evangélica, ¿no procede identificar al «padre» con Dios? <sup>42</sup>. Nos parece lógico. De esta manera queda justificada la obediencia al preposición: él ha sido puesto por Dios al frente de los demás siervos; en consecuencia, estos han de obedecerle a él «como al padre», porque este le ha constituido como su lugarteniente. Esta interpretación que ve en el padre a Dios la confirma la observación posterior de que toda falta de respeto al preposición es una ofensa a Dios <sup>43</sup>. El legislador puede haberse servido del paralelismo imperfecto para esclarecer su pensamiento. Primero

<sup>40</sup>. S. 292,8: «Exultabunt ossa humiliata, quia franguntur elata. Nullus enim servus potestatem Domini assumat. Gaudeat se esse in familia, et si est praepositus, proferat in tempore conservis cibaria»; s. 37,10,15: «Ministrorum et praepositorum corpus est, quod dat in tempore conservis cibaria... Sunt ibi et ex illo numero, de quo dicitur, *Beatus ille servus quem, cum venerit, dominus, invenerit ita facientem* (Lc 12,43)».

<sup>41</sup>. S. 339,4: «minister sum, paterfamilias non sum; inde vobis appono, unde et ego vivo, de thesauro dominico, de epulis illius patrisfamilias». Cf. *Io. eu. tr.* 67,2; *en. Ps.* 110,1; s. 87,3 (Mt 20,1-16); *en. Ps.* 120,3 (Mt 24,45-51 y Lc 12,41-48); *en. Ps.* 135,8 (Lc 15,11-32); *c. adu. Leg.* 2,16 (Mt 21,33-43); s. 73,1 (Mt 13,24-30); *en. Ps.* 49,13 (Mt 25, 31-46), etc.

<sup>42</sup>. Al respecto carece de mayor importancia que bajo ese «padre» san Agustín vea a Dios Padre o a Jesucristo, pues ambas interpretaciones da del término. Para Cristo, cf. s. Dolbeau 16 (= M 46), 3, p. 122: «Post legem uenit et ipse paterfamilias: passus est, mortuus est et resurrexit, spiritum dedit, euangelium per totum orbem praedicari fecit» (*ib*); cf. también s. 72,2,3; 339,3; *ep.* 108,6,17.

<sup>43</sup>. Y podría explicar por qué el santo no emplea en este contexto el verbo *imperare* que emplea tan a menudo en *De civitate Dei* referido al *paterfamilias*. Nos parece explicación más válida que la aportada por M. Schrama: «Das Fehlen des Wortes *imperare* wo es den Oberen betrifft, deutet darauf hin, dass, alles was in der Gemeinschaft geschieht, aus freien Willen geschieht. Der einzige, der sein Gesetz vorschreibt, ist der Vater. Eben in den Gewaltausübung stellt ihn der Obere dar; in der religiösen Gemeinschaft aber nicht als den befehlenden Gott, sondern als den Gott, der sich kümmert. Ist das vielleicht der Grund, weshalb Augustinus den Begriff *imperare*, den in der Friedenstafel so häufig verwendet, in der *Regel* vermeidet?» (*Praeposito tam quam patri oboediatur*, p. 869-870).

ordena la obediencia al «prepósito» como al «padre»; luego indica que la falta de respeto al «prepósito» sería una ofensa a «Dios». Si en el primer término hay identidad de persona, y de designación de la misma, cabe pensar también para el segundo en una identidad de persona, aunque no de designación. Esta variante serviría así para aclarar quién es el padre.

El prepósito no es alguien que simplemente «está», sino alguien que «ha sido puesto». Su referencia primera no es a aquellos a cuyo frente está, sino al *paterfamilias* que le ha asignado esa función. Admitido esto, se derivan varias consecuencias:

a) Se deriva, en primer lugar, que el prepósito es el lugarteniente del *pater(familias)*, es decir, de Dios, durante el tiempo de su «ausencia» (tiempo de la Iglesia terrena). De esta manera, el prepósito, que no deja de ser un siervo como los demás, adquiere una condición superior. El *pater (familias)*, prefiriéndole a los demás, le ha enaltecido y le ha otorgado un honor del que carecen sus consiervos; el prepósito, pues, ha conseguido una categoría que le hace acreedor al máximo respeto. No reconocerle el honor y no tributarle el respeto se considera como una ofensa a quien le elevó a esa categoría. Añadamos que el respeto que el legislador reclama para el prepósito del monasterio no se fundamenta en su condición personal de cristiano e hijo de Dios <sup>44</sup>, sino en su cargo. Por supuesto, todos los siervos de Dios merecen respeto, pero el debido al prepósito tiene una base diferente al de los demás: no es la persona, sino la elección por Dios.

b) Se deriva en segundo lugar que el prepósito no puede ser padre de la comunidad, puesto que, conforme a la parábola, *pater(familias)* sólo hay uno, Dios, en línea con la afirmación explícita de Jesús (cf. Mt. 23,8-9). En consecuencia, no cabe considerar la comunidad monástica como una familia especial con el prepósito como padre. Si sólo hay un padre, sólo puede haber una familia: la familia cristiana. Los siervos de Dios forman parte de esa gran familia de la que Dios es el *pater(familias)*.

c) Se deriva en tercer lugar la naturaleza de la obediencia.

#### 10.4. Naturaleza de la obediencia al «prepósito».

La concepción de esta virtud presupuesta en el capítulo no implica ningún cambio significativo respecto de la tradición anterior y posterior.

---

<sup>44</sup> Cf. AGATHA MARY, 292-293.

Contra lo que se repite a menudo <sup>45</sup>, el fundamento primero de la obediencia monástica, al menos tal como se presenta en la Regla, no es el amor (al prepósito), sino la fe. Los siervos de Dios han de obedecer al prepósito «como al padre», es decir, viendo en él al lugarteniente del *pater(familias)*, de Dios. Y, si le han de obedecer a él en cuanto lugarteniente de Dios, sólo están obligados a obedecerle en la medida en que él trasmite las órdenes de aquel cuyas veces hace. Como persona particular él carece de toda atribución para mandar. Sus puntos de vista particulares no tienen más valor que los de los demás siervos, pues, tomado de entre ellos, es uno como ellos. En cuanto prepósito, su autoridad es la autoridad de Dios, y la autoridad de Dios sólo recae sobre lo que manda él. Es sacrílego atribuir autoridad divina a un precepto puramente humano. Lo cual no impide que se hable de obediencia a hombres que tienen potestad, siempre que se entienda bien su sentido.

Propiamente, pues, la obediencia religiosa es obediencia a Dios. Si está legitimado hablar de obediencia al prepósito es porque se ve en él al lugarteniente de Dios y en lo que manda, la expresión de la voluntad de Dios. La obediencia, en sentido propio, sólo la debe el siervo a su señor o amo. Como, desde la fe cristiana y en su sentido propio, sólo hay un señor, Dios, de quien todos los hombres son siervos, y ningún hombre es señor o siervo de otro hombre, carece de fundamento la obediencia de un hombre a un hombre en cuanto tal hombre.

Formalmente la obediencia monástica no se distingue de la general cristiana: en uno y otro caso se trata exclusivamente de obediencia a Dios. La diferencia está en el cauce a través del cual llega a las personas la voluntad de Dios: en el primer caso a través del prepósito del monasterio, en el segundo a través de los pastores, prepósitos también en el lenguaje de san Agustín. La obediencia monástica es la misma virtud que, respecto de la criatura racional, san Agustín considera «como la madre y tutora de todas las virtudes, ya que esa criatura fue creada en tal condición que le es útil estar sometida y perjudicial hacer su propia voluntad en lugar de la de su creador» <sup>46</sup>. En uno y otro caso la obediencia tiene el mismo fundamento: el reconocimiento de Dios como creador y señor, y del hombre como su siervo. Sólo a él está sometido el hombre, nunca a otro hombre. A Dios

---

<sup>45</sup>. Cf. primera parte, p. 209.

<sup>46</sup>. *Ciu.* 14,12: «Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum: quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile; perniciosum autem suam, non eius a quo creata est, facere voluntatem».

debe obedecer siempre; a otro hombre sólo cuando lo que ordena es manifestación de la voluntad de Dios y posee capacidad legal para mandar. La potestad de Dios, además de ser siempre legítima, es también la mayor. En caso de conflicto de voluntades, siempre ha de prevalecer suya <sup>47</sup>. Por otra parte, el dominio de Dios sobre el hombre no es útil a él, sino al hombre <sup>48</sup>.

Si la obediencia se funda en el señorío de Dios, la desobediencia manifiesta el rechazo de ese señorío. Y en cuanto tal rechazo es vástago del orgullo. Toda desobediencia es fruto de una mala voluntad, fruto a su vez del orgullo o apetito de un perverso encumbramiento <sup>49</sup>. Lo que se dio en el pecado de Adán se repite en todo acto de desobediencia a un lugarteniente suyo <sup>50</sup>. La desobediencia consiste en anteponer, autoexaltándose, la propia voluntad a la de Dios, superior <sup>51</sup>; en el mal del orgullo y de la contumacia, de una perversa imitación de Dios y de una dañina libertad <sup>52</sup>. De esta manera nos encontramos con la enfermedad a que el legislador quiere cerrar el paso o, si ya ha entrado, expulsar. Esto por lo que se refiere al conjunto de los siervos de Dios; el turno del prepósito llegará más tarde.

---

<sup>47</sup>. *S. Dolbeau 2* (=M 5), 13, p. 338: «Hoc dico: si forte seruus esses, et aliquid tibi pater tuus et conseruus tuus imperaret, contra illud quod tibi dominus imperaret, et oboedires potius patri tuo quam domino tuo, nonne te inoboedientem dicerem et ordinis peruersorem? Ille enim magis audiendus, qui maiorem habet potestatem, ille qui legitimam. Non ergo dicerem oboedientem, si obtemperares curatori contra proconsulem, proconsul contra imperatorem: sic non dico oboedientem obtemperantem imperatori contra deum».

<sup>48</sup>. *S. Dolbeau 2* (= M 5), 7, p. 332: «Nescitis solere hinc homines facere quaestionem, qui non possunt videre uel quantum bonum sit oboedientia uel quantum inoboedientia malum? Ecce omnia bona plantata erant. Noli tangere, ait deus... tamen quia inter omnia bona quae posita erant in paradisso melior erat oboedientia, prohibuit Deus alicunde, ne nihil prohibendo non dominaretur. Et quid? Dominatio dei, non deo, sed cui dominatur, est utilis. Ille nec nobis contemnentibus minor est, nec nobis seruientibus maior est. Sub tali domino esse nobis expedit, non illi. Qui dominari nobis uult, ad utilitatem nostram uult, non ad suam. Ille nullo bono nostro indiget, nos omnium bonorum nostrorum indigemus, et ipso deo nostro summo bono. Summum enim bonum nostrum et optimum, quo nihi melius sit, ipse deus est... Ex illa enim arbore, contempto praecepto, mors consecuta est; seruato praecepto, immortalitas sequeretur. Videtis ergo quantum malum sit inoboedientia, fratres mei: prima ruina hominis ipsa fit».

<sup>49</sup>. *Ciñ. 14,13*: «Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est (Eccli. 10,15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?».

<sup>50</sup>. *Cf. s. Dolbeau 2* (= M 5) 7, p. 332, donde compara la desobediencia al obispo con la desobediencia de Adán a Dios.

<sup>51</sup>. *Gn. Litt. 8,14,31*: «Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponit.

<sup>52</sup>. *Gn. Litt. 8,14,31*: «... malum autem inobedientiae, id est, superbiae et contumaciae, perversae imitationis Dei et noxiae libertatis».

### 10,5. La obediencia al presbítero

La continuación del párrafo ordena todavía obedecer también, y mucho más, al presbítero. Y se añade el motivo: porque a su cuidado pastoral están confiados los siervos de Dios <sup>53</sup>. Este complemento plantea una dificultad a la interpretación que venimos dando. En efecto, la parábola evangélica sólo cuenta con tres personajes: padre (*paterfamilias*), prepósito, siervos, mientras que el párrafo añade un cuarto: el presbítero que rompe la analogía con la parábola en la que el *pater(familias)* delega sólo en una persona, deja sólo un prepósito al frente de su servidumbre. Pero san Agustín no hace sino adecuarse a los hechos. La realidad concreta del monasterio reclamaba introducir en ese contexto al presbítero y el santo lo introdujo <sup>54</sup>.

Está claro que sintácticamente *presbytero* depende de *oboediatur*. Pero ¿sólo de *oboediatur*, o del sintagma *tamquam patri oboediatur, honore servato*? Como nada lo excluye, nos parece lo más probable. En línea con la interpretación que venimos dando, ello implicaría ver en el presbítero a otro «prepósito» al que el *pater(familias)* ha asignado una tarea especial <sup>55</sup>. De por sí no tiene nada de extraño, dado que el santo suele servirse del término «prepósito» para designar también a los presbíteros. Ese hecho le otorga un honor, una dignidad, que los siervos de Dios le deben reconocer igual que al prepósito del monasterio.

De ese modo indirecto aparece la doble realidad del siervo de Dios. De una parte es un cristiano, miembro de la Iglesia y, como tal, necesita de la asistencia religiosa que sólo ella puede prestar. Sea el presbítero siervo de Dios, esto es, monje, o no, la realidad no cambia. La Iglesia sigue siendo el suelo nutritivo en que puede arraigar la planta de la vida religiosa. De otra parte, el monje es miembro de la comunidad monástica. En su doble condición de siervo de Dios –como cristiano y como monje– el morador del monasterio tiene un doble prepósito: el presbítero, prepósito según Hb 13,17, y el que preside la comunidad, presentado explícitamente como tal por el legislador.

El fundamento de la obediencia es, pues, el mismo. El legislador no necesita fundamentar la obediencia al presbítero. Lo que sí hace es dar razón de por qué los siervos de Dios han de obedecerle «mucho más», con mayor solicitud que al prepósito: porque tiene confiado el cuidado de todos.

<sup>53</sup>. «... multo magis presbytero, qui omnium uestrum curam gerit» (*praec.* 7,1, l. 218-219).

<sup>54</sup>. El presbítero ya apareció en el capítulo cuarto de la Regla.

<sup>55</sup>. Cf. en el capítulo anterior la naturaleza de ese cuidado.

Este nivel superior de la obediencia del siervo de Dios al presbítero puede deberse a dos motivos: a la mayor categoría del ser cristiano sobre el ser religioso, hecho objetivo, o al hecho subjetivo de que los religiosos se consideraran exentos, desde un cierto complejo de superioridad. San Agustín, por ser, además de siervo de Dios, miembro de la jerarquía, o por hechos concretos, quizá conflictivos, que desconocemos, deja las cosas en su sitio. Como en la *ep.* 48 el santo exige de los monjes una implicación activa en la vida de la Iglesia, en el caso de que se le requiriese, aquí la reclama pasiva. Por muy monjes que sean, ante todo son cristianos y deben actuar en consecuencia. En todo caso el legislador se encarga de recordárselo. El santo deja clara la primacía del ser miembro de la comunidad eclesial sobre el de serlo de la comunidad monástica. Es lo que implica el «mucho más», así como la delegación de determinados asuntos de que habla el párrafo siguiente del capítulo. Aunque formalmente la obediencia debida al prepósito y la debida al presbítero son idénticas, materialmente se refiere a contenidos diferentes: los referentes a la condición específica de siervos de Dios en el primer caso y los referentes a la condición general de cristianos en el segundo.

### 11. El cometido del prepósito (par. 2º)

El segundo párrafo del capítulo contiene el cometido del prepósito de la comunidad. Dos tareas presenta el legislador como de su incumbencia <sup>56</sup>: una, «que se cumplan todas estas cosas» (*cuncta ista*), y otra, «si alguna no lo fuera, no se pase por alto por negligencia, sino que se procure enmendar y corregir» <sup>57</sup>,

También el prepósito, pues, está sometido a obediencia, aunque no aparezca aquí el término. La obediencia para él consiste en hacer cumplir «todas estas cosas» (*cuncta ista*). ¿A qué se refiere san Agustín con esta expresión? Dado el plural no cabe pensar sino en los preceptos previamente dados en la Regla. Referirlo a lo inmediatamente previo, la obediencia a él mismo y al prepósito, es insostenible. El *cuncta* (todo) da un sentido universal e impide que el demostrativo *ista* pueda referirse sólo a lo más inmediato. En «todas estas cosas», pues, está incluido el conjunto de preceptos de la Regla dirigidos a la totalidad de los siervos de Dios. De hecho, si deja-

<sup>56</sup>. «... ad praepositum praecipue pertinebit» (*praec.* 7,2, l. 222).

<sup>57</sup>. «Ut ergo cuncta istae seruentur... si quid seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed enmendandum corrigendumque curetur» (*praec.* 7,2, l. 220).

mos de lado el epílogo, que se coloca ya fuera de la «regla» en cuanto ordena cómo actuar respecto de ella, ésta ya no contiene ningún otro precepto dirigido al conjunto de los siervos de Dios <sup>58</sup>.

Si el prepósito en cuanto prepósito tiene el deber de cumplir la voluntad del *pater(familias)*, y si en la Regla el legislador propone como incumbencia del prepósito del monasterio hacer cumplir todos los preceptos contenidos en ella, resulta claro que para san Agustín todos ellos expresan la voluntad de Dios. De esta manera, el horizonte de la Regla alcanza dimensiones insospechadas. Pero ¿no será excesiva pretensión por parte del santo considerar normas que él ha dado como expresión de la voluntad de Dios? En realidad, no debe extrañar en la medida en que todos los capítulos están bien asentados sobre textos bíblicos citados explícitamente o simplemente aludidos. Más adelante, ya en el epílogo, el santo comparará el documento monástico con un espejo, algo que hace a menudo a propósito de la Sagrada Escritura.

El legislador reviste los preceptos de la Regla de categoría superior al presentarlos como expresión de la voluntad divina, a la que están sometidos, igual que los demás siervos de Dios, el prepósito y presbítero. Propiamente, el cometido de estos no es dictar leyes, sino hacer cumplir las ya dictadas. El legislador enmarca así la *potestas* <sup>59</sup> del prepósito. Su ámbito se extiende sólo a los preceptos de la Regla. Este particular significa protección tanto para el prepósito como para los súbditos. Para el prepósito, porque sabe que no impone su voluntad, sino la voluntad de quien le constituyó prepósito; para los súbditos porque saben que el prepósito no puede actuar a golpe de capricho o arbitrariedad, sino únicamente en el marco de los preceptos de la Regla. Recurriendo al lenguaje de la parábola evangélica, debe dar a sus consiervos la comida a su hora: no la que se le antoje, sino la establecida; no cuando se le antoje, sino conforme al «horario» establecido por el *pater(familias)* (cf. Mt 24,45).

El segundo deber asignado al prepósito depende de una condicional: «en el caso de que algo no se cumpla». Aquí el legislador procede de modo idéntico a cómo lo hizo por dos veces en el capítulo sexto: primero presenta el ideal; pero, acto seguido, contempla la posibilidad (aquí sólo posibilidad, como indica el subjuntivo empleado) de que algún precepto no sea

---

<sup>58</sup>. En efecto, los párrafos segundo y tercero del capítulo séptimo van destinados al prepósito; el cuarto, aunque va dirigido a los demás siervos de Dios, no ordena nada, sino que se limita a hacer una constatación. El primer párrafo del capítulo octavo, a su vez, más que prescribir, expresa un deseo u oración.

<sup>59</sup>. Aunque no utilice el término aquí, lo utilizará en el párrafo siguiente.

observado. La experiencia de la vida en comunidad y el conocimiento de la condición humana le llevan a no excluirla. En la infracción puede caer aun quien se halla animado por la mejor voluntad. De hecho su mismo contenido deja ver que la Regla fue concebida más bien como un camino para principiantes que para quienes, tras un largo recorrido, se hallan ya a las puertas de alcanzar el ideal.

Ante esa infracción, el legislador se propone evitar en primer lugar el vicio de la negligencia: «no se pase por alto por negligencia»<sup>60</sup>. La brevedad de la Regla le impide introducir reflexiones sobre las nefastas consecuencias que se siguen cuando este vicio se adueña de un prepósito que tiene bajo su responsabilidad el cuidado de otras personas. Sólo hace falta leer el célebre sermón 46, dedicado en su totalidad a los pastores-prepósitos, con ocasión del texto de Ez 33-34, y de un modo particular, el comentario a Ez 33,7-9. En él pone de relieve cómo la negligencia acarrea al pecador la muerte y al prepósito una justa condena, al hacerse este responsable de la muerte de aquel, si no intervino en el momento y forma debida, como era su deber<sup>61</sup>.

Excluido el vicio, el legislador activa la virtud que se le opone, la diligencia, al prescribir que «se procure enmendar o corregir»<sup>62</sup>. Es difícil precisar si el uso de estos dos verbos hay que entenderlo como una endiádis<sup>63</sup>, o hay que asignarle un significado específico a cada uno. La concisión que caracteriza la Regla invita a rechazar la primera hipótesis. Si se acepta la segunda hipótesis, el verbo «enmendar» indicaría la acción sobre la falta y «corregir», el resultado positivo de esa acción. El texto calla sobre el modo cómo el prepósito ha de proceder a fin de conseguir la corrección deseada<sup>64</sup>. El legislador se limita a señalar el objetivo último, no los medios para alcanzarlo.

<sup>60</sup>. «non neglegenter praetereatur» (*praec.* 7,2, l. 221).

<sup>61</sup>. Cf. s. 46,9,20-10,21.

<sup>62</sup>. «sed emendandum corrigendumque curetur» (*parec.* 7,2, L. 221-222).

<sup>63</sup>. Cf. M. GUERRA GÓMEZ, *Los significados y las funciones de «presbyter» en los escritos de san Agustín*, en *Revista Agustiniiana* 38 (1997) 291-337: 329, n. 84. El autor asigna a *corrigere* el significado de «castigar» como acción del prepósito, difícilmente sostenible. En nuestra opinión indica el hecho de que la infracción debe corregirse.

<sup>64</sup>. El significado de corregir lo expresa el santo en este texto: «Placeat tibi ergo Deus qualis est, non qualem illum esse vis. Perversus enim es, et talem vis Deum qualis es, non qualis est. Si autem placeat tibi qualis est, corrigeris, et diriges in eam regulam cor tuum, a qua nunc alienus distortus es. Placeat tibi Deus qualis est, ama qualis est: non te ipse amat qualis es, sed odit te qualis es. Ideo tui miseretur, quia odit te qualis es, ut faciat te qualis nondum es» (s. 9,9; cf. también 48,2). En el caso presente la norma (*regula*) a la que se han de ajustar las conductas son los preceptos dados anteriormente en la Regla.

El verbo de la oración principal (*pertinebit*) aparece matizado por el adverbio «sobre todo» (*praecipue*): lo dicho es incumbencia «sobre todo» del prepósito. La introducción de esta expresión adverbial indica que no es incumbencia exclusiva suya. ¿Qué otra persona comparte con él la responsabilidad? Ya vimos cómo los comentaristas no se ponen de acuerdo. Según unos, al expresarse así, el legislador está pensando en los demás miembros de la comunidad; según otros, tiene en mente lo que es competencia del presbítero del que habla acto seguido <sup>65</sup>. No hay duda, nos parece, de que se trata del presbítero. El santo sólo lo afirma indirectamente por medio de la oración consecutiva que completa el párrafo: «por lo tanto (*ita ut*), remita al presbítero, que tiene entre vosotros categoría superior, lo que sobrepasa su oficio o capacidad» <sup>66</sup>. La consecuencia se deriva precisamente del *praecipue* y la lógica es la siguiente: «... será incumbencia, sobre todo, pero no sólo del prepósito, de modo que ha de remitir al presbítero...».

Prepósito y presbítero comparten, pues, la responsabilidad de hacer que se cumplan todos los preceptos de la Regla. La responsabilidad de uno y otro son simultáneas, pero no coincidentes: no cubren los mismos ámbitos, y se limitan mutuamente. La del prepósito acaba donde comienza la del presbítero y la del presbítero comienza donde acaba la del prepósito. Este ha de ejercerla de modo habitual, aquel sólo de forma circunstancial. Por otra parte, el santo se propone regular únicamente la tarea del prepósito. El presbítero aparece únicamente en relación con el prepósito: en el párrafo primero, como complemento (los siervos de Dios han de obedecer no sólo al prepósito, sino también al presbítero), en este segundo como límite (hay cuestiones que exceden las posibilidades del prepósito).

El presbítero sólo está obligado a intervenir en los casos que le traslade el prepósito; a su vez, el prepósito sólo ha de trasladarle los casos que excedan su propia función o capacidad. Los comentaristas no parece que hayan dado importancia a la distinción entre los dos términos. Excluyendo que se trate de una simple redundancia, no es fácil descubrir el valor exacto que se debe dar a cada uno de ellos. Como pura posibilidad colocamos la «función» en el plano objetivo y la «capacidad» en el subjetivo. Al hablar de plano objetivo, nos referimos a las competencias vinculadas al ejercicio del ministerio presbiteral, de las que carecía el prepósito que era laico. Al hablar del plano subjetivo pensamos en las dificultades de tipo psicológico o moral que puede sentir una persona en sus relaciones con otra. Es el caso,

<sup>65</sup>. Cf. p. 199 de la primera parte.

<sup>66</sup>. «... ita ut ad presbyterum, cuius est apud vos maior auctoritas, referat, quod modum uel uires eius excedit» (*praec.* 7,2, l. 222-224).

por ejemplo, en que una de menores luces naturales o menor preparación tiene que llamar al orden a otra más dotada o más preparada, y teme que le envuelva con sus argumentos; o cuando se encuentra atada por experiencias o compromisos anteriores o por consecuencias previsibles en el futuro. No es lo mismo tratar con personas con las que se convive a diario, que con personas con las que no se tiene mayor roce y de las que se está lejos <sup>67</sup>. A veces, quienes se envalentonan contra determinada persona porque la tienen cautiva por determinadas circunstancias, se achican, mostrando su verdadera estatura, cuando se encuentran ante otra. Sin poderlo afirmar taxativamente, nos parece que ese puede ser el significado de capacidad o fuerzas (*vires*) que puede faltarle al prepósito <sup>68</sup>.

El texto contiene un detalle que los autores tampoco suelen poner de relieve. Nos referimos a la indicación de que el presbítero tiene entre los siervos de Dios del monasterio una mayor «autoridad» (*maior auctoritas*). Vaya por delante que la utilización del comparativo implica que el prepósito tiene también su propia *auctoritas*, aunque menor que la del presbítero. En nuestra traducción hemos evitado el término «autoridad» porque su valor semántico es diferente del que san Agustín asigna al equivalente latino *auctoritas*. La *auctoritas* no implica poder jurídico; este concepto lo designa el término *potestas* <sup>69</sup>, que el legislador asigna precisamente al prepósito en el párrafo siguiente y nunca (en la Regla) al presbítero. De esta *auctoritas* hablamos ya comentando el tercer párrafo del capítulo sexto, en que los detentores de la misma son los *maiores*.

La autoridad es normalmente cualidad personal, aunque suela ir asociada también a funciones concretas, aquí al ministerio sagrado. De modo

---

<sup>67</sup>. Como ejemplo nos puede servir el proceder del mismo san Agustín. Basta comparar la dureza con que se expresa en la obra *op. mon.* 25-33; 22,25-26, y la suavidad que encontramos en la Regla, a propósito de los siervos de clase humilde en sus relaciones con los de clase alta.

<sup>68</sup>. San Alonso de Orozco en su comentario a la Regla emprende este mismo camino. Se expresa en estos términos: «También si el prior es pusilánime, y no tiene ánimo para hacer el castigo, que se debe hacer (dado que tenga el poder), dice aquí este Santo Doctor, que lo remita al superior» (*La Regla de nuestro gran Padre y Patriarca san Agustín, en latín y en castellano, para uso manual de los que la profesan, con una breve declaración de algunos lugares que la necesitan*, Manila 1881, pp. 96-97).

<sup>69</sup>. «.. la *potestas* es la «propiedad, cualidad» del que *potest* = «puede, tiene poder». En el mundo romano se refiere sobre todo al poder externo, capaz de obligar por la coacción externa... En los documentos cristianos *potestas* designa el poder del mando de los gobernantes, especialmente de los obispos en cuanto obispos. También la de estos era y es una “potestad” acompañada de la posibilidad y de los recursos necesarios para urgir el cumplimiento de lo ordenado por medio de la coacción externa» (M. GUERRA GÓMEZ, *Los significados*, p. 331-332).

similar la *auctoritas* del prepósito puede ir asociada a su *potestas*. Pero no siempre que hay *potestas* hay también *auctoritas*.

Este párrafo, como el anterior, muestra también a las claras que el monasterio está anclado en la Iglesia. En la época de san Agustín no existía el concepto jurídico de la exención. Pero, aunque exista, esta no llega a los medios ordinarios de la gracia <sup>70</sup>. Como cristiano, el siervo de Dios está sometido a la jerarquía eclesiástica por lo que se refiere específicamente a esos medios.

Pío de LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
VALLADOLID

---

<sup>70</sup>. Por eso, se altera el significado del texto agustiniano cuando en las traducciones se sustituye al presbítero por el Superior Mayor.

## Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger

Cuando el día 19 de abril de 2005 fue elegido el Cardenal Joseph Ratzinger como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, con el nombre de Benedicto XVI, la sorpresa y la alegría invadieron al mundo católico. Es verdad que el Espíritu Santo, que “sopla donde quiere”<sup>1</sup>, sabe suscitar el asombro de lo inesperado que, sin embargo, es lo mejor para la Iglesia, y nuestra sorpresa en este aspecto es motivada “desde arriba”. Pero la alegría brota como actitud agradecida ante el don que Dios hace a la Iglesia de un Papa como Benedicto XVI, tan singular y novedoso en muchos sentidos.

La singularidad del hoy Benedicto XVI está en que se trata de un eminentísimo teólogo, una persona dedicada a la teología prácticamente a lo largo de toda su vida. “Benedicto XVI es el primer Papa de la historia que desde su juventud se ha dedicado plenamente al ministerio teológico como tarea y servicio. El Cardenal Ratzinger no ha sido elegido Papa a pesar de ser teólogo ante los demás y ante sí mismo, sino precisamente por serlo”<sup>2</sup>. Sea como profesor universitario, sea como obispo y maestro de la fe, sea como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la existencia de Joseph Ratzinger está estrechamente vinculada a la teología, a tal punto que ésta parece indisoluble de su persona. Y el manejo teológico del Cardenal, además de ser reconocido y destacado, es brillante. Profundidad, belleza y hondura espiritual se entrelazan armoniosamente en su reflexión, de allí que se haya podido decir que Ratzinger “... se encuentra entre los mejores teólogos de nuestro tiempo. Se esté o no de acuerdo con él, su pensamiento ejerce hoy día una fascinación por su amplitud y profundidad, su originalidad y su relación con la vida”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver Jn 3, 5.

<sup>2</sup> José Morales. “Prólogo”. En: Pablo Blanco. *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*. Madrid; RIALP 2005, p. 11.

<sup>3</sup> Ver el artículo Real Tremblay. “L'Exode, une idée maîtresse de la pensée théologique du Cardinal Joseph Ratzinger?”. En: *Studia moralia*, n. 28 (1990), pp. 523-550.

Un rasgo que particulariza la teología del hoy Benedicto XVI es la presencia del pensamiento de San Agustín en su obra. De muchas formas, como punto de partida para la reflexión, como ejemplo para ilustrar alguna cuestión teológica, como referencia general o como inspiración, San Agustín se halla presente en prácticamente todos los libros del Cardenal Ratzinger. Él mismo reconoce la importancia que el doctor de Hipona tiene para su pensamiento. En sus años de estudiante, tuvo un primer contacto con Agustín: "...el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de San Agustín que, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad"<sup>4</sup>. Y más tarde, siendo ya un connotado teólogo, señala cuán importante ha sido para su reflexión el aporte del Hiponense: "Agustín me ha hecho compañía por más de veinte años. He desarrollado mi teología dialogando con Agustín, aunque naturalmente, he buscado llevar adelante este diálogo como un hombre de hoy"<sup>5</sup>.

Quisiéramos destacar, en este artículo, la presencia y el influjo del pensamiento de San Agustín en la obra del Cardenal Ratzinger, concretamente en su reflexión eclesiológica. Si bien es verdad que las referencias a San Agustín se hallan presentes en casi todos los temas de la teología ratzingeriana, es propiamente en la eclesiológica donde las ideas del Doctor de Hipona aparecen dirigiendo, iluminando y abriendo caminos de un modo único, y han sido hábilmente asumidas por el hoy Papa Benedicto XVI, quien de esta manera ha podido responder a los desafíos que planteaba la situación presente. El "diálogo" con Agustín, mencionado líneas atrás, ayuda a profundizar en las complejas situaciones de hoy con las luces de ayer, tanto más valiosas por el hecho de que, en lo nuclear de la doctrina eclesiológica del Hiponense, se encuentra, profundamente intuida y lúcidamente expresada, la enseñanza católica de siempre<sup>6</sup>.

### Una primera aproximación

El mismo Ratzinger cuenta en su autobiografía el modo en que tomó contacto con san Agustín al momento de elaborar lo que posteriormente

---

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. 4ª ed. Madrid; Encuentro 2005, p. 68.

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger. *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum*. En: *Hochland* 61 (1969), p. 543. Citado por Aidan Nichols O.P., *Joseph Ratzinger*. Milano; San Paolo 1996, p. 35.

<sup>6</sup> Cfr. Agostino Trapè. *Commento alla Lettera Apostolica "Augustinum Hipponensem" di Giovanni Paolo II (1986)*. En: <http://www.augustinus.it>, capitolo primo: Il metodo.

sería su tesis doctoral<sup>7</sup>. Sin embargo, resulta mucho más interesante conocer las motivaciones teológicas que originaron la tesis. En el proemio a la edición italiana de su libro *Pueblo y casa de Dios en San Agustín*, nombre “oficial” de la disertación con la que obtuvo el doctorado, dice Ratzinger que el contexto en el que se desarrolló su investigación estaba marcado por el desarrollo de la concepción eclesiológica centrada en la expresión “Cuerpo de Cristo”, que había tenido su culminación en la encíclica *Mystici corporis* del Papa Pío XII (1943). La reflexión teológica había contribuido notablemente a profundizar esta concepción<sup>8</sup>, pero se consideraba que había llegado a su agotamiento y por ello se buscaban otras vías. Ahora bien, a finales de los 40’s comenzaba a surgir con fuerza la noción de “pueblo de Dios” para dar cuenta de aquello que es propio de la Iglesia. Se argüía que “Cuerpo de Cristo” es una figura que destaca algunos aspectos de la Iglesia, pero lo idóneo es buscar una expresión que dé cuenta de la misma realidad. “Pueblo de Dios” vendría a ser la realidad misma de la Iglesia, y la teología científica debe trascender permanentemente las figuras para anclarse en la realidad<sup>9</sup>. Es en este ambiente en el que Gottlieb

---

<sup>7</sup> “En la facultad de Teología era costumbre que cada año se propusiese un tema de concurso, cuyo argumento debía elaborarse en el espacio de nueve meses y que había que firmar de forma anónima y presentar bajo un seudónimo. Si un trabajo obtenía el premio (que consistía en una suma de dinero bastante modesta), era asimismo automáticamente aceptado con la calificación de “summa cum laude”; al ganador se le abrían así las puertas al doctorado. Cada año tocaba a un profesor distinto proponer el argumento, así que se acababan por afrontar todas las disciplinas. En el mes de julio (de 1950) Gottlieb Söhngen me hizo saber que aquel año le había tocado a él decidir el tema y que esperaba de mí que me aventurase en aquel trabajo. Me sentí obligado y esperaba con ansia el momento de conocer el tema a tratar. El tema elegido fue “Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de San Agustín”. Dado que en los años precedentes me había dedicado asiduamente a la lectura de las obras de los Padres y había frecuentado también un seminario de Söhngen sobre san Agustín, pude lanzarme a esta aventura”. Joseph Ratzinger. *Mi vida*, o.c., pp. 89-90.

<sup>8</sup> Es muy conocida la obra de Emile Mersch S.J. *La théologie du Corps Mystique*. Lovaina 1954. Obra monumental centrada toda ella en la comprensión de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. También va por esta línea otro connotado jesuita, Sebastian Tromp con su *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Roma 1946, en tres volúmenes. Pero sin lugar a dudas corresponde a Henri de Lubac, con su libro *Corpus mysticum. La Eucaristía y la Iglesia en la Edad Media (1944)* el haber puesto en primerísimo plano la comprensión de la Iglesia como “cuerpo de Cristo”. De este libro dice el Cardenal Ratzinger: “Me sumergí en otras obras de Lubac y obtuve profundo provecho sobre todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la cual se me abrió un nuevo modo de entender la unidad de la Iglesia y la Eucaristía que iba más allá de la que había aprendido de Pascher, Schmaus y Söhngen. Partiendo de esta perspectiva, pude adentrarme, como se me había pedido, en el diálogo con Agustín, que desde hacía largo tiempo había intentado de múltiples maneras”. *Mi vida*, o.c., pp. 90-91.

<sup>9</sup> Cfr. Joseph Ratzinger. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*. Milán; Jaca Book 1978, p. XI. El autor atribuye al dominico M.D. Koster estas objeciones.

Söhngen, maestro del joven estudiante Ratzinger le sugiere la investigación sobre “Pueblo de Dios” en San Agustín, como un modo de corroborar las ideas que en aquel momento se iban extendiendo<sup>10</sup>.

En su investigación, el joven teólogo Ratzinger se plantea como cuestión de fondo precisar qué es, en definitiva, la Iglesia para San Agustín. Para ello es necesario delinear los fundamentos de la comprensión agustiniana de la Iglesia. Está en primer lugar la interrogante por lo que Agustín recién convertido entiende por “Iglesia”. Según algunos estudiosos, la “conversión” de Agustín fue en realidad el paso de una perspectiva todavía muy materialista y horizontal, propia de alguien que se está desprendiendo del maniqueísmo, a una perspectiva más “espiritualista” y vertical, más “metafísica”, si cabe la expresión. Se trataría propiamente de una conversión *filosófica*<sup>11</sup>, y prueba de ello sería el hecho de que, como neoconverso, Agustín habría tenido el ideal de una existencia dedicada a la reflexión y a la contemplación de la verdad. Desde este punto de vista, los escritos de los primeros años reflejarían esta aproximación, de donde se sigue que esta manera de entender el cristianismo de Agustín, más intelectual y menos religioso, no tomaría muy en cuenta a la Iglesia.

La respuesta de Ratzinger a esta propuesta se apoya en la constatación de cierto progreso de Agustín en su comprensión de la Iglesia. Se trata de un desarrollo con dos fases relativamente claras, que no suponen oposición ni conflicto de la una respecto de la otra, antes bien implica el paso de una perspectiva inicial e imperfecta a una más plena y profunda. En su conversión, Agustín ha pasado del desorden moral y del racionalismo materialista del maniqueísmo al cristianismo católico que veía concretizado en los ejem-

---

<sup>10</sup> “... mi profesor Söhngen recordaba que el Catecismo del Concilio de Trento en la definición del concepto de Iglesia citaba una frase de Agustín: ‘La Iglesia es el pueblo creyente esparcido sobre la tierra’ (*Cat. Rom X, 2*; el Catecismo remite a Agustín, *Enarr. In ps. 149*, donde se halla efectivamente la cita, pero según el sentido, no literalmente). (...) A Söhngen le pareció necesaria una relectura de los Padres a partir del punto de vista expuesto por Koster y aparentemente confirmado por el Catecismo Romano. Quedaba así establecido el tema de mi trabajo, que debía examinar, a modo de ejemplo en San Agustín, la cuestión de la relación entre pueblo de Dios y cuerpo de Cristo”. Joseph Ratzinger. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, o.c., p. XII.

<sup>11</sup> Tema por lo demás muy frecuente, sostenido entre otros por Prosper Alfarić en su libro *L’evoluzione intellettuale de Saint Augustin* (1918). Tomo I. Du manichéisme au Néoplatonisme. París 1918. Sobre el auténtico sentido de la conversión agustiniana, puede verse la clásica obra de Romano Guardini. *La conversione di Sant’Agostino*. 2ª ed. Brescia; Morcelliana 2002; también Claudio Basevi. “La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín”. En: *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*. Dir. Por Marcelo Merino. Pamplona; EUNSA 1988, pp. 19-45.

plos de Ambrosio<sup>12</sup>, de Mario Victorino<sup>13</sup>, de algunos varones cuya radicalidad lo impresionó<sup>14</sup>, y por último de Mónica, su madre<sup>15</sup>. Empero, el recorrido agustiniano indica que la conversión abarca no sólo el plano moral y religioso sino que tiene mucho de intelectual. En este sentido, Agustín fue puesto en la vía correcta por la lectura de los platónicos, que lo ayudaron a librarse de su visión de Dios tan materialistamente grosera, y lo situaron en el camino que lleva a la trascendencia. Ahora bien, el Agustín convertido entiende que lo ideal está en la relación individual entre la persona y Dios. En ese sentido, el clásico pasaje de los *Soliloquios* refleja a cabalidad el ideal agustiniano de este momento<sup>16</sup>. ¿Qué papel juega la Iglesia en esta primera etapa? Según lo que él mismo dice, la Iglesia tiene como tarea el dar al hombre lo invisible en forma visible, para alimentarlo y llevarlo hacia lo Invisible (= Dios, el mundo divino). La Iglesia es, pues, el pasaje necesario para la elevación del hombre hasta la Sabiduría, pasaje que implica aceptar en la fe, la autoridad de Dios en Jesucristo y la necesidad de la humildad que lleve a donde el ser humano no puede llegar por sus propias fuerzas<sup>17</sup>.

Se trata, sin duda, de una visión en cierto modo intelectualista de la Iglesia, pero no equivocada. Es a la única Iglesia de Cristo a la que Agustín se adhiere con todo su corazón, y las palabras con que la describe reflejan el gran amor que le profesa:

¡Oh Iglesia Católica, verdaderísima madre de los cristianos!, con razón predicas que hay que honrar purísima y castísimamente a Dios, cuya posesión es

<sup>12</sup> Cfr. *Confesiones*, V, 13, 23 ss; PL 32, 717.

<sup>13</sup> Cfr. *Confesiones* VIII, 2, 3-5; PL 32, 750-751. Lo que sabe Agustín acerca de Mario Victorino se lo contó Simpliciano, y San Agustín se admira de la decisión de Victorino de profesar públicamente su fe delante de toda la Iglesia, habiéndosele ofrecido la alternativa de profesarla en secreto.

<sup>14</sup> Cfr. *Confesiones*, VIII, 6, 13 ss; PL 32, 754-755. El relato de Ponticiano hace mención a la *Vida de Antonio* de San Atanasio, que mueve a la conversión a dos jóvenes cortesanos. De este impresionante testimonio, Agustín decía que: "... narraba estas cosas Ponticiano, y mientras él hablaba, tú, Señor, me trastocabas a mí mismo, quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso". VIII, 7, 16; PL 32, 756.

<sup>15</sup> Ver la conmovedora descripción que hace de Santa Mónica en *Confesiones*, IX, 8-11; PL 32, 771-776. Señala Ratzinger que "Se puede decir que para Agustín la Iglesia materna se ha hecho visible, para su caso concreto, en la figura de la madre". *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 19.

<sup>16</sup> "He rogado a Dios. -¿Qué quieres, pues, saber? -Todo cuanto he pedido. -Resúmelo brevemente. -Quiero conocer a Dios y al alma. -¿Nada más? -Nada más". *Soliloquios* I, 2, 7; PL 32, 872.

<sup>17</sup> Cfr. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 18.

dichosísima vida; y con igual razón no presentar a nuestras adoraciones criatura alguna a la que estemos obligados a servir y excluyes también de la incorruptible e inviolable eternidad, a la que el hombre debe vasallaje y obediencia y a la que únicamente debe estar unida el alma racional para ser feliz, todo lo que ha sido hecho, todo lo que está sujeto a la mutación y al tiempo, y no confundes lo que la eternidad, la verdad y la paz misma distinguen. Ni separas lo que la unidad de la majestad une<sup>18</sup>.

Al ser ordenado presbítero, y más todavía cuando es consagrado obispo, Agustín va asumiendo una imagen de la Iglesia más encarnada en la realidad. El contacto con el pueblo cristiano y sus dificultades, así como la situación de la Iglesia en África lo fueron conduciendo a una visión mucho más histórica, en la que la Iglesia aparece como la concreción de la salvación presente ya en este mundo, pero aún no en plenitud. Esta segunda etapa supone no la superación de la anterior, pero sí un saludable complemento:

“El mundo de Dios no es más simplemente el mundo de las ideas-arquetipo sino la comunión santa de los ángeles de Dios. Una parte, sin embargo, de esta familia de Dios es peregrina en lugares extraños, sobre la tierra, esperando la reunión de la entera familia de Dios. La Iglesia concreta, el pueblo de Dios en camino, ha penetrado, con ello, el ámbito del *mundus intelligibilis* y ha alcanzado así el rango de realidad última”<sup>19</sup>.

Se alcanza así una comprensión de la Iglesia más completa, que responde mejor a la imagen bíblica de la misma. Seguramente el contacto asiduo con la Escritura tuvo que ver en este proceso. Pero también contribuyó, y no poco, el contacto con la tradición teológica norafricana. Tertuliano, San Cipriano de Cartago y Optato de Milevi le ofrecieron diversos aspectos eclesiológicos que llevaron al Doctor de Hipona a una perspectiva de corte histórico, sin renunciar por ello a la comprensión “trascendente” de la Iglesia que le venía de su primera etapa. De Tertuliano recogió la visión histórica de la salvación, mientras que Cipriano le aportó el valor inconmensurable de la unidad, y Optato de Milevi, en lucha contra los donatistas, lo ayudó a comprender –y también a defender– la catolicidad de la Iglesia<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Las costumbres de la Iglesia Católica*, I, 30, 62; PL 32, 1336. Ratzinger cita este pasaje en *Popolo e Casa di Dio ...*, o.c., pp. 31-32 para ilustrar el amor de Agustín por la Iglesia y la comprensión que de ella tiene ya en sus primerísimos años de convertido.

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 28.

<sup>20</sup> Cfr. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*, o.c., pp. 45-49. Sugiere Nichols que la perspectiva de Tertuliano, en su momento católico, en que destaca la dimensión eclesial e histórica de

Todos estos elementos forjan el pensamiento del Agustín maduro, y es aquí donde Ratzinger encuentra la respuesta a la pregunta por la identidad de la Iglesia en el Santo de Hipona.

La eclesiología de Agustín se forja sobre todo en la lucha contra el donatismo y en la controversia con los paganos iniciada luego de la caída de Roma. Ante los donatistas, la cuestión de fondo –poniéndola en términos muy sencillos– era: ¿Cuál es la verdadera Iglesia? ¿La de los donatistas, aquella del África del Norte, la *Pars Donati* que ellos legitimaban por la radical “santidad” de sus miembros? ¿O aquella cuyos miembros extendidos por todo el mundo mostraba un compromiso desigual, en el que se percibe al mismo tiempo santidad y miseria? Los donatistas oponen la santidad (que ellos creían poseer por su radicalidad y su rechazo del mundo) a la catolicidad o universalidad (entendida como pertenencia masificante y por ello mediocre, más aún, pecaminosa) y por ello rechazaban a la *Catholica*. San Agustín les precisa que, por las profecías del Antiguo Testamento, la promesa hecha por Dios a Abraham<sup>21</sup> se cumple en Cristo, y por ende, la Iglesia debe ser universal, abarcando todos los pueblos. Ahora bien, esta Iglesia extendida por todos los pueblos, que abarca en su seno a buenos y malos, a justos y pecadores, ¿puede ser también la Iglesia santa?

Señala Ratzinger que para Agustín la santidad se comprende como el amor en plenitud, la *caritas*. Pero ésta no puede ser meramente subjetiva; debe ser plenamente objetiva para ser reconocible.

“La *caritas* es aquella vida íntima que por sí sola hace bienes salvíficos a todos los otros bienes salvíficos, sin la cual éstos se convierten en perdición. La *caritas* es el don de gracia de aquel que participa en la *communio* de la *Catholica*. Así, la *caritas* es Dios mismo: quien permanece en la *caritas* permanece en Dios (...) La *caritas* aparece ante todo como la fuerza de la intrínseca unidad de naturaleza de Dios, hecha persona en el Espíritu Santo. Esta unidad de Dios se refleja en la unidad de la Iglesia. Aquí los muchos, la multitud de los creyentes, vienen estructurados juntos en la unidad del Cuerpo de Cristo por obra de la fuerza unificante del amor que es el Espíritu Santo”<sup>22</sup>.

¿Dónde hallar la *caritas* objetiva? San Agustín dice: hay *caritas* objetiva allí donde hay gracia y allí donde está el Espíritu Santo. Y el Espíritu

---

la salvación cristiana, fue un saludable correctivo al *deus et anima-nihil aliud* del primer Agustín. Mientras que un punto valioso que Agustín recogió de Optato de Milevi fue la importancia de la comunión con la Iglesia de Roma, cuestión que Agustín recordará en la polémica pelagiana.

<sup>21</sup> Cfr. Gén 12, 3: “...por ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra”.

<sup>22</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 153.

Santo está allí donde se vive la unidad de todos los creyentes: unidad (invisible) en el Espíritu que se hace concreta (visible) por la incorporación al Cuerpo de Cristo, por el bautismo y por la participación en la Eucaristía. Los donatistas que se separan de la unidad de la *Catholica*, la única verdadera porque es el Cuerpo de Cristo plasmado en la Eucaristía, no poseen la *caritas* y por ende, no reflejan la unidad de Dios. No son la verdadera Iglesia<sup>23</sup>. Sus reclamos de santidad apelan a una dimensión subjetiva que es contradicha por la objetividad de la comunión hecha concreta en el sacramento eucarístico.

Lo dicho va mostrando un aspecto muy interesante respecto a la identidad de la Iglesia. Para San Agustín, la comprensión de la Iglesia es indelible de Jesucristo, y el criterio que permite precisar cuál es la verdadera Iglesia es, de acuerdo a lo indicado, la *communio* que se vive como participación en el Cuerpo de Cristo mediante el Espíritu Santo. Aquí, la Eucaristía juega sin duda un papel central.

En la polémica con el paganismo, el punto de discusión es la legitimidad de la religión católica, puesta en entredicho a causa de la caída de Roma y su saqueo por los godos de Alarico el 410. Los paganos acusaban a la religión católica de no haber sido capaz de proteger a la ciudad, y reivindicaban la religión pagana, supuestamente más efectiva para dicho fin. En el fondo, de lo que se trata es: ¿Dios o los dioses? ¿Culto cristiano o culto pagano? Vistas así las cosas, y aun cuando no aparezca en primer plano, lo que está en juego aquí es la cuestión de la felicidad, de la *beatitudo*. ¿Quién la otorga? Para los cristianos, es obvio que solamente Dios es el que da la felicidad. Para los paganos, son los dioses quienes a través de la religión brindan una *beatitudo* que no es únicamente individual, sino sobre todo social, y se halla vinculada a la *pólis*. Precisamente el abandono de este culto, a juicio del paganismo de la época, es lo que ha llevado a la caída de Roma.

En su magna obra, *La Ciudad de Dios*, San Agustín desarrolla su refutación, y al mismo tiempo su propuesta positiva. Como punto de partida está la afirmación de que la felicidad del hombre consiste en la unión con Dios por el amor. Verdadera religión será, pues, aquella que permita esta

---

<sup>23</sup> Más aún, los donatistas, para San Agustín constituyen una herejía. Dice Ratzinger: "... Agustín, con una completa transformación del concepto de herejía hasta entonces en vigor, percibe una herejía en el cisma donatista (...) Su propia respuesta (de Agustín) a Cresconio consiste en una nueva definición de herejía: ella es *schisma inveteratum*: la obstinada adhesión a la separación de la comunidad de la Iglesia constituye el núcleo de la herejía". *Popolo e Casa di Dio*, o.c., p. 156.

unión. Dado que la situación del hombre ante Dios es de lejanía y separación por su pecado<sup>24</sup>, se hace necesario el recurso a un mediador que haga posible acercar a Dios a los hombres y acercar a los hombres a Dios. Los paganos toman como mediadores a los *daemones*, de quienes esperan protección y felicidad. Pero esto es imposible, y San Agustín demuestra con sólidos argumentos la falsedad del culto pagano<sup>25</sup>. El culto a los *daemones*, núcleo de la religión pagana, es no sólo falso sino insuficiente, ya que éstos no pueden dar una felicidad que no poseen. El verdadero mediador es aquél que poseyendo lo que es propio de Dios, posee lo que es del hombre y puede dar al hombre la felicidad divina, llevando a los hombres a participar de la comunión amorosa con Dios. Jesucristo aparece así como el verdadero mediador, el único capaz de otorgar al ser humano la ansiada felicidad:

“Queda así solamente el único mediador, el hombre Jesucristo, que participa con nosotros de la mortalidad y con Dios de la felicidad. Su acción mediadora consiste en el hecho que por misericordia toma sobre sí la miseria de la humanidad; que él, de la esclavitud bajo los demonios nos lleva a la libertad; que él nos abre la vía hacia Dios que ninguno tiene cerrada, salvo los pretendidos mediadores, los demonios”<sup>26</sup>.

Así pues, al culto pagano se contraponen el culto cristiano, cuyo centro es el sacrificio de Jesús, que se actualiza permanentemente en la celebración de la Eucaristía. Sólo el sacrificio de Jesús une con Dios porque en él se da la auténtica mediación, y porque en el Señor Jesús todos los hombres, hechos miembros de un único cuerpo, son ofrecidos a Dios para obtener de Él aquella *beatitudo* imposible de alcanzar por las propias fuerzas. De donde se sigue que la pregunta por la verdadera religión remite al “lugar” donde ésta se vive. Y la respuesta es: la religión auténtica, la cristiana, se vive en la Iglesia Católica, ya que en ella se celebra el auténtico culto, capaz

---

<sup>24</sup> “Podemos ahora establecer qué cosa significa afirmar que el hombre ha pecado. Significa que él ha perdido el contacto con Dios y ello en un doble sentido, ya que su espíritu, como lugar de tal contacto, no ocupa más su puesto en la parte superior del hombre, es decir, no lo domina más, y que al mismo tiempo ha perdido así el vínculo cósmico con Dios. Tiene, pues, necesidad de un mediador”. *Ibidem*, p. 203.

<sup>25</sup> Cfr. *La Ciudad de Dios*, IX, 2-13; PL 41, 255-276, donde el Doctor de Hipona explicita fehacientemente que los *daemones* no pueden ser auténticos mediadores, y más bien se hacen pasar por los dioses a quienes supuestamente dirigen a los hombres. Recordemos que Agustín está polemizando con aquellos que tratan la cuestión religiosa con más seriedad, es decir, con los filósofos, y por ende, con la “teología natural”, según el lenguaje de Varrón.

<sup>26</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., pp. 204-205.

de unir con Dios. La Eucaristía, sacramento del sacrificio del Señor, refleja así la realidad misma de la Iglesia, ella misma Cuerpo de Cristo, y de ese modo manifiesta su identidad y su veracidad.

De todo lo anterior se desprende que para Agustín la Iglesia, dentro de su condición propia de misterio y a través de sus distintas manifestaciones, es entendida primeramente como Cuerpo de Cristo. Es en tal realidad donde encuentra su autocomprensión más profunda y a partir de ella es como deviene pueblo y Casa de Dios. Los resultados de la investigación de Ratzinger son por ello reveladores y muestran un resultado distinto al que él mismo suponía:

“Pude demostrar que Agustín sigue plenamente la línea del Nuevo Testamento: ‘pueblo de Dios’, sustancialmente usado sólo en citas veterotestamentarias, indica a Israel antes de Cristo y traspone en su integridad al texto del Antiguo Testamento, espiritualizándolo y aplicándolo a la Iglesia. Esto quiere decir entonces: pueblo de Dios no es en este caso simplemente un puro ‘concepto objetivo’ para la Iglesia, sino que deviene concepto de ‘Iglesia’ sólo a través de un proceso de trasposición espiritual de toda la afirmación veterotestamentaria, a través de un procedimiento tipológico. Así, la relación entre ‘concepto’ e ‘imagen’ es precisamente lo opuesto de aquello que se deriva de una suposición que no sigue el proceso interno de la formación de los asertos: ‘pueblo de Dios’ es un aserto metafórico sobre la Iglesia tomado del Antiguo Testamento. Tiene un valor exclusivamente ‘alegórico’ y su aplicación a la Iglesia depende de la posibilidad de relacionar a la Iglesia alegóricamente con el Antiguo Testamento. ‘Cuerpo de Cristo’, en cambio, expresa la realidad objetiva de esta comunidad: ella viene constituida como nuevo organismo por la asamblea litúrgica”<sup>27</sup>.

Tal vez lo más importante del contacto con Agustín es el hecho de que permitió a Ratzinger configurar su propia concepción eclesiológica. Si la Iglesia es propiamente Cuerpo de Cristo y es expresada como tal en y por la Eucaristía, entonces el modelo teológico adecuado para dar razón de lo que es la Iglesia puede ser llamado “eclesiología sacramental eucarística”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. XII-XIII.

<sup>28</sup> En una entrevista hecha para la televisión italiana, el Cardenal Ratzinger explica así su particular eclesiología: “Empecé a cuestionarme sobre cuál es el punto de partida, su fundamento (de la Iglesia) en el Nuevo Testamento y lo que, por así decirlo, está destinado a permanecer para siempre. En este punto, me pareció claro que la primera diversificación, cuando la Iglesia sale de Israel, consiste en el hecho de que ella celebra a Jesús. Actuando de esta manera, la Iglesia se torna una comunidad toda particular, una comunidad que por un lado se distingue por su contacto sumamente directo con Dios, y por otro lado, es destinada a amar y

Se trata de una comprensión teológica muy peculiar, en sintonía con los datos de la Escritura y de la Tradición, y de la que Ratzinger, junto con Henri de Lubac, es uno de sus primeros exponentes<sup>29</sup>.

### Una polémica iluminadora

La profundización de la teología de Agustín y la consolidación de la eclesiología de Ratzinger encuentran un momento importante en el intercambio confrontacional con el pensador protestante Wilhelm Kamlah, y que quedó para la posteridad en las actas del Congreso conmemorativo del 1600º aniversario del nacimiento de San Agustín<sup>30</sup>. El aporte de Joseph Ratzinger lleva por título “Origen y sentido de las enseñanzas de San Agustín sobre la *Civitas*. Convergencias y divergencias con Wilhelm Kamlah”<sup>31</sup>.

Remitiéndose a las diversas interpretaciones de la *Civitas Dei* hechas a lo largo de la historia a partir de lo enseñado por San Agustín en *La Ciudad de Dios*, Ratzinger analiza la propuesta de Kamlah, ofrecida en su libro *Cristianismo e historicidad*. Junto a la concepción “teocrática” de la *Civitas*, propia del Medioevo cristiano<sup>32</sup>, y a la concepción denominada comúnmente “idealista”, que, fundamentada por Lutero y por Ignacio de Loyola en el campo protestante y católico respectivamente, halló una plasmación

---

a servir a todo el género humano. De esto procede el hecho de que la Iglesia es, en realidad, una comunidad eucarística, y ésta es su forma específica constitutiva”. En: Battista Mondin. *As novas eclesiologias. Uma imagem atual da Igreja*. Sao Paulo; Paulinas 1984, pp. 177-178. Por nuestra parte, ofrecemos una interpretación de esta eclesiología sacramental eucarística, cfr. Gustavo Sánchez. “La eclesiología en el pensamiento del Cardenal Ratzinger”. En: *Revista Vida y Espiritualidad VE* n. 60 (Lima 2005), pp. 27-54.

<sup>29</sup> “Aquí Ratzinger encuentra aquello que será el motivo central de su misma eclesiología: en realidad, él es, con Henri de Lubac, uno de los primeros pensadores católicos en haber adoptado una eclesiología eucarística completa, elaborada de modo sistemático”. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*, o.c., p. 56.

<sup>30</sup> Cfr. A. Mandouze (ed). *Augustinus Magister*. 3 vols. París ; L’Est, à Besançon 1954-1955, con magníficos aportes de los más connotados agustinólogos de aquel momento, como p. ej. Christine Mohrmann, Henri-Irenée Marrou, Jean Plagnieux, Henri de Lubac, y otros.

<sup>31</sup> “Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah”. En: *Augustinus Magister*, o.c., p. 965-979.

<sup>32</sup> Según Ratzinger, esta concepción “descifra a San Agustín de acuerdo a la teología del Reino occidental-eusebiana, la cual, hasta donde yo veo, fue expresada por primera vez por Optato de Milevi, confirmada por Orosio, traducida por Carlomagno en el terreno de un nuevo tiempo en la realidad política y finalmente llevada a una clara fórmula teológica con Hugo de San Víctor y los canonistas”. “Origen y sentido de las enseñanzas de San Agustín sobre la *Civitas* ...”, pp. 965-966. La concepción teocrática entiende la *Civitas Dei* como un estado cristiano ideal que debía hacerse realidad concreta en un *imperium christianum*.

definitiva en Hermann Reuter, en el marco de la teología liberal alemana<sup>33</sup>, la alternativa ofrecida por Kamlah reviste una notable originalidad. Para él, la *Civitas* es la Iglesia, y con ello se aleja y distingue de los modelos ofrecidos anteriormente. *Civitas* sería simplemente otro nombre de la Iglesia. Pero, ¿qué es la Iglesia? A esto, Kamlah responde desde una doble perspectiva. Negativamente: la *ecclesia* no es la Iglesia Católica empírica, la cual sería una plasmación temporal (y por ello pasajera) de una realidad perenne. Positivamente: la *ecclesia* es “la comunidad escatológica comprendida históricamente”<sup>34</sup>. Ratzinger destaca en su exposición el modo cómo designa Kamlah a la *ecclesia*: no la llama “Iglesia” (Kirche), sino “comunidad” (Gemeinde) cuya característica es su “ser escatológico comprendido históricamente”, lo que merece una aclaración más profunda.

Un punto importante en Kamlah es que la *ecclesia* (y por ende, la *Civitas*) no es la Iglesia Católica concreta que conocemos. La definición de *ecclesia* aquí empleada apunta precisamente a rechazar de plano toda vinculación con la Católica histórica<sup>35</sup>. Pero esto suscita de inmediato la impresión de que se está hablando de dos Iglesias, cuestión por lo demás muy propia del protestantismo clásico, que admite que la Iglesia es solamente comunidad invisible, mas no sociedad visible. Para protegerse de esto, Kamlah añade al término “comunidad” aquello de “escatológica comprendido históricamente”. A la pregunta: ¿Dónde queda la Iglesia empírica de la que nos habla la historia, y que supuestamente es distinta de la “comunidad escatológica”? ¿Existió?, Kamlah –dice Ratzinger– responde señalando: “Existió ‘vista desde fuera’. Para aquel que viera desde fuera la *ecclesia* (así como lo hacen ahora los historiadores) era ésta, como otras comunidades humanas, un caso empírico, la “iglesia católica empírica”. Pero no es así para el creyente, que se encontraba dentro. Para éste no existe la Iglesia junto a otros grupos humanos, sino que, en su comprensión por la fe de esta Iglesia no se da un caso empírico, sino una realidad escatológica. Sólo como tal puede ubicarse esta Iglesia en su conciencia de fe y no de otra manera”<sup>36</sup>. Queda otra pregunta: ¿qué es “escatológico”? A esto, Kamlah responde que “escatológico” debe entenderse como “personal”, en el sentido de una realidad que se realiza en la fe trascendiendo toda concretización histórica

---

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 966. La concepción idealista entiende la *Civitas Dei* –y su contraparte, la *civitas hominum*– no como formas históricas reales, sino como fuerzas ideales que abarcarían todas las comunidades históricas concretas.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 968.

<sup>35</sup> Eso es lo que quiere designarse con la palabra “empírica” usada por Kamlah.

<sup>36</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas ...”, a.c., p. 968.

limitante: “la comunidad personal de los elegidos como tales es un fenómeno de la ‘deshistorización cristiana’, supresión de la historia: deshistorización, existencia escatológica, es la extracción de la sujeción histórica de las comunidades atesoradoras y obligantes, es ‘aislamiento’. El aislamiento forma ahora abiertamente el núcleo de la deshistorización y también circunscribe nuevamente la esencia de lo escatológico”<sup>37</sup>. De modo tal que, en la comprensión de la *civitas* como *ecclesia*, y ésta como comunidad escatológica históricamente entendida se estaría reflejando lo más prístino del pensamiento de Agustín sobre este tema.

Kamlah quiere probar su tesis apelando a la tradición patristica y agustiniana, y a primera vista parece que numerosos testimonios le dan la razón<sup>38</sup>. Sin embargo, el meticuloso análisis emprendido por el joven teólogo Ratzinger desbarata los argumentos del pensador protestante. Ante todo, analiza los testimonios patristicos indicados, y percibe que la expresión “Civitas” no designa únicamente a la Iglesia. “Civitas Dei”, en griego πόλις τοῦ Θεοῦ, surge de la exégesis cristiana del Antiguo Testamento, de la comprensión alegórica de las ciudades antitéticas Jerusalén y Babilonia<sup>39</sup>. No es, pues, un nombre propio de la Iglesia y mal podría aplicarse la ecuación *civitas* = *ecclesia* sugerida por Kamlah. Agustín, al tomar esta noción, no sólo pensaba en el Antiguo Testamento, sino también en lo que la expresión *civitas* significa en el ámbito cultural en que se halla situado. En efecto, la expresión remite inmediatamente a la *civitas* por excelencia, Roma, y más aún en el contexto polémico en que surge su libro *La Ciudad de Dios*. ¿Qué es *civitas* para San Agustín? Resumiendo apretadamente el razonamiento de Ratzinger, hay que decir que *civitas* designa el conjunto de hombres unidos por un amor común, la sociedad cuyo fundamento está en aquello que aman<sup>40</sup>. Ahora bien, dado que el amor absoluto es lo que hace una ciudad, lo que la caracteriza es su religión, y se puede decir en general que la πόλις antigua está configurada por su culto. Ahora, la *Civitas Dei* celebra su culto en el cielo, en la comunión de los hombres y de los ángeles con

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 975.

<sup>38</sup> Ratzinger cita textos de San Clemente Romano, de Orígenes, Tertuliano y Ambrosio que identifican *Civitas Dei* con la Iglesia. Cfr. a.c., p. 969. De San Agustín podría citarse, entre otros, *La Ciudad de Dios* XVI, 2, 3: “no se han realizado ni escrito estas cosas sin una figura del futuro, y no pueden referirse sino a Cristo y a la Iglesia, que es la Ciudad de Dios”. PL 41, 479.

<sup>39</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas ...”, a.c., p. 970.

<sup>40</sup> De allí la famosa expresión agustiniana; “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor”. *La Ciudad de Dios*, XIV, 28; PL 41, 436.

Dios, teniendo como centro a Jesucristo. Y este culto perfecto es hecho presente aquí en la tierra mediante la celebración sacramental del sacrificio de Cristo, realizado en y por la Iglesia. Aquí se encuentra, según Ratzinger, la respuesta a la pregunta por el significado de *ecclesia*:

“... la polis de Dios también es en su esencia lugar-de-culto, es decir que no sólo realiza el culto, sino que es, ni más ni menos, *vivum sacrificium* (...) Este culto es en su esencia un culto de corazón, el ser por excelencia del corazón, que nos logra la alianza con el verdadero lugar de nuestra *civitas*, la que está arriba. Pero este ser por excelencia tiene su *signum* concreto en aquella celebración en la que resuena el ‘Sursum corda’: *In sacrificio corporis Christi*. Y así se conforma la esencia de la Iglesia concreta: celebrando ésta el ‘Corpus Christi’ y siéndolo a su vez”<sup>41</sup>.

Nótese las dos últimas líneas de esta vigorosa referencia: la esencia de la Iglesia es el ser Cuerpo de Cristo. Ella llega a serlo celebrando el sacramento del sacrificio del Señor Jesús. Queda claro que para San Agustín la realidad más propia de la Iglesia “concreta” (dicho sea de paso, la única Iglesia) está en relación con Jesucristo y con la Eucaristía, y no hay identidad absoluta con la *Civitas*, como proponía Kamlah. ¿Qué decir de aquello de “comunidad escatológica”? Ratzinger critica la expresión “escatológico” tomada como “personal” y caracterizada por la deshistorización a la que es sometida la comunidad de los elegidos. En realidad, dice Ratzinger, al entender a la Iglesia como comunidad de los santos elegidos, deshistorizada y aislada del acontecer histórico, no es a Agustín a quien escuchamos. Son más bien Heidegger y Bultmann los que hablan, y por lo mismo, lo que los textos dicen es totalmente extraño a esta interpretación<sup>42</sup>.

La revisión de las posiciones de Kamlah permite obtener a Ratzinger un feliz doble resultado. Primero: precisar cuál es la esencia de la Iglesia, su identidad:

“La Iglesia se sabe unida a la celebración del Banquete del Señor ‘de arriba’ en donde realmente tiene ésta su morada. Su verdadera esencia es participar

<sup>41</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas...”, a.c., p. 978.

<sup>42</sup> “¿Es éste el correcto Agustín? El hecho de escuchar hablar aquí a Bultmann y Heidegger con fuerte voz, apelando a algo escatológico que no nombra, ni a la referencia al cambio objetivo del mundo: el actualismo, ni al nuevo y existencial ser llamado, no puede ser un argumento en contra. Además, la dificultad de esta construcción no debe decir nada en contra de la concepción que trata de la lógica que rige históricamente y que es comprendida por nosotros bajo formas conceptuales. Los textos deben decidir. ¿Son éstos del tipo que tienen en sí mismos una lógica tal?”. *Ibidem*, p. 975.

del cuerpo del Señor y ser este mismo Cuerpo. Hay que comprender bajo *Civitas Dei* a la *ecclesia*, que como comunidad del Cuerpo del Señor es la pólis pneumática de Dios o más aun su miembro terreno en espera”<sup>43</sup>.

Segundo: precisar y perfilar la propia posición, lo que para el joven Ratzinger no es sólo tener una idea particular sobre Agustín, sino sobre todo conceptualizar y reafirmar la propia eclesiología:

“Cuando ahora debo darle un nombre a mi interpretación de la *Civitas Dei*, me encuentro frente a la “teocrática”, la “idealista” y la “escatológica”, y pienso que el mejor nombre es pneumático-eclesiológica o sacramental-eclesiológica. Las diferencias con Kamlah me han mostrado más de cerca lo importante que yo inicialmente juzgué así”<sup>44</sup>.

Lo que Ratzinger llama “interpretación sacramental-eclesiológica” de la *Civitas Dei* agustiniana, se proyecta y corrobora su concepción de la Iglesia, que hemos llamado “eclesiología sacramental eucarística”. Es claro que la reflexión sobre Agustín le ha brindado elementos preciosos para su propia elaboración, y los desarrollos posteriores irán consolidando sus intuiciones.

### **La Iglesia en la piedad de Agustín**

Como bien señala Aidan Nichols, Ratzinger no se limitó en su reflexión eclesiológica a lo plasmado en su tesis doctoral *Pueblo y Casa de Dios en San Agustín*<sup>45</sup>. Lo ofrecido por el Santo de Hipona le ayudó a precisar su propia posición, pero al mismo tiempo fue un trampolín a partir del cual despliega lo más original de su pensamiento, en el contexto ofrecido por las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

En su libro *El nuevo Pueblo de Dios*<sup>46</sup>, que, a juicio de Mondin, es un intento de elaboración sistemática de la concepción eucarística de la Iglesia<sup>47</sup>, Ratzinger retoma la enseñanza agustiniana sobre la Iglesia en tres ensayos allí contenidos. En el primero, “Observaciones sobre el concepto de

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 979.

<sup>44</sup> *Loc. Cit.*

<sup>45</sup> Cfr. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*. Milán; San Paolo 1996, p. 146.

<sup>46</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*. Barcelona; Herder 1972.

<sup>47</sup> Cfr. Battista Mondin. *As novas eclesiologias*, o.c., p. 178. La misma opinión es compartida por Nichols, cfr. o.c., p. 149.

Iglesia en el *Liber regularum* de Ticonio”, las posiciones de este laico donatista, excomulgado por los de su secta, y que nunca se hizo católico, plantean la interesante cuestión de qué entiende por Iglesia. En efecto, Ticonio no pertenece a la *Pars Donati*, pero tampoco está en la *Catholica*, y sin embargo considera que pertenece a la Iglesia. ¿Cómo entiende esta pertenencia? A juicio de Ratzinger, dicha pertenencia se da mediante la *fides*, entendida ésta como confianza en la bondad y misericordia de Dios que abraza al hombre como suyo. Contraponiendo la fe a la ley, Ticonio asume que tal oposición no se da únicamente a partir de Cristo, sino que siempre estuvo presente y operante. ¿Cómo alcanzaban los justos, entonces, la justificación antes de Cristo? Porque ciertamente antes de Cristo hubo justificados<sup>48</sup>. Para Ticonio, lo que permite que el hombre tenga fe es el Espíritu de Dios, que posibilita que la persona sepa que su salvación no es por las obras que realiza o por la ley, sino por la gracia de Dios a la que se abandona confiadamente. De donde se sigue que lo esencial de la pertenencia a la Iglesia está en la referencia al Espíritu Santo, que da al elegido la fe, entendida ésta como *fiducia* que le permite trascender la confianza en la ley y en las propias obras<sup>49</sup>.

La exposición de las ideas de Ticonio permite a Ratzinger destacar las diferencias con Agustín. Y estas diferencias son radicales. El modo como el Hiponense entiende la pertenencia a la Iglesia es principalmente cristológico, no pneumatológico en exclusiva, como entiende el pensador donatista. La fe que San Agustín considera necesaria para la salvación es la *fides mediatoris*, en imprescindible referencia a Jesucristo, y no una *fides-fiducia* pneumatológica. Por último, el concepto de Iglesia en Agustín difiere ciertamente del de Ticonio. La Iglesia está allí donde se halla el Cuerpo de Cristo, hecho presente no meramente por la fe *in genere*, sino por la celebración sacramental del sacrificio del Señor, en la que los cristianos realmente se hacen un solo cuerpo en Cristo y por Cristo.

El segundo ensayo, titulado “La Iglesia en la piedad de San Agustín”, considera el modo cómo el santo de Hipona “vivió” el amor a la Iglesia, a partir de la profundización sobre dos pasajes bíblicos reflexionados por Agustín, y una cita de las *Confesiones*: Marta y María (Lc 10, 38-42), la escala de Jacob (Gén 28, 12 ss) y la expresión “Descendite ut ascendatis” (*Confesiones* IV, 12, 18). El pasaje de Marta y María, las hermanas de Lázaro, ha sido interpretado usualmente como la representación simbólica de dos esta-

---

<sup>48</sup> Los casos de Abraham, Isaac, Moisés y otros son ejemplos y modelos bíblicos de creyentes. Ahora bien, si lo que justifica es la fe, hay que admitir que estos fueron justificados y por lo mismo, se salvaron. Cfr. *El Nuevo Pueblo de Dios*, o.c., p. 19.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 21.

dos de vida en la Iglesia. Marta simboliza la vida activa, dedicada al servicio, el obrar caritativo, y por extensión también al ministerio pastoral, que es sobre todo acción. María representaría la vida contemplativa, dedicada de lleno a la quietud en el Señor, a la oración apartada de toda preocupación externa. Ratzinger recoge los sermones en los que San Agustín explica lo simbolizado por las dos hermanas, y llega a una conclusión que puede parecer sorprendente: las dos hermanas no representan dos estados de vida, sino dos momentos de la existencia del cristiano, y por ende, de la Iglesia. María refleja lo que ha de ser la existencia final y definitiva de unión con Dios, y por eso es “la parte mejor”, pero no es lo presente sino lo futuro. Marta, por el contrario, representa la vida del cristiano aquí en este tiempo, donde lo que toca es servir:

“María y Marta designan, según Agustín, no dos posibilidades de esta vida, sino el término y el camino, el allende y el aquende. La figura de la vida en este mundo es Marta, para todos. Y María escogió ‘la mejor parte’ sólo en cuanto que es tipo de lo permanente, de aquello que ya no se le quitará, de la hartura eterna por el Verbo en el nuevo mundo. Así pues, por su exposición del tipo de María, Agustín niega expresamente la idea platónica de una entrega exclusiva a la contemplación y pone en su lugar el imperativo del servicio cristiano, de una piedad, consiguientemente, de referencia eclesial, que permitirá al individuo en mayor o menor medida la anticipación de los goces de la contemplación, la anticipación de lo permanente que está, sin embargo, reservada en su pureza sin mezcla al eón o siglo futuro”<sup>50</sup>.

La interpretación agustiniana de la escala de Jacob<sup>51</sup> va exactamente en la misma línea: el movimiento descendente y ascendente de los ángeles en la escala, según el sueño del patriarca, es interpretado, a partir de la referencia al prólogo de San Juan, en sentido eclesial: no sólo hay que subir hasta Cristo por la contemplación, también importa –y mucho– el bajar hasta los hombres por el servicio, por el ministerio que pone en contacto con las necesidades de los hermanos y busca su bien. Y lo mismo va para la expresión de las *Confesiones*: “Descendite ut ascendatis” que entiende como un llamado a inclinarse hacia los hombres para de ese modo ascender hasta Dios. El pasaje de Jesús lavando los pies de los discípulos en la última Cena<sup>52</sup> junto a la interpretación alegórica de Cant 5, 3 muestran que para el

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 42 ss.

<sup>52</sup> Cfr. Jn 13, 1 ss.

santo obispo de Hipona es un imperativo el servir, y en ello se expresa la dinámica propia de lo cristiano y eclesial:

“Lo que aquí propone Agustín es el problema de su propia vida. Desde el año 391 le fue arrebatada irrevocablemente la tranquilidad de la contemplación; continuamente llamaba a la puerta de su monasterio el Señor que lo aguardaba en sus hermanos: *Aperi mihi et praedica me*. Ciertamente Agustín no abandonó nunca el anhelo de la contemplación, de la parte de María; pero aprendió a comprender y aceptar cada vez con más profundidad que al cristiano le ha sido mandado algo más en este mundo; en lugar de la mística de ascensión neoplatónica, que él mismo pudo gustar en la visión de Ostia, se impone cada vez más una mística del servicio, que puede calificarse de verdadero espíritu del obispo Agustín, de verdadera espiritualidad agustiniana”<sup>53</sup>.

¿No son acaso estas palabras una descripción de la vida misma de Ratzinger? También él, como Agustín, consideraba que su vocación estaba en la dedicación al estudio, a la profundización y contemplación de la Verdad. Pero de repente es llamado a ejercer una misión de servicio eclesial, y tiene que volcarse al trabajo externo, cargando sobre sus hombros el peso de numerosas responsabilidades, primero como obispo y luego como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Le tocó la carga ministerial que, sin embargo, no es un mal que deba ser soportado, sino un bien que plenifica en el servicio, como hizo el mismo Jesús. Nada tiene de extraño, pues, que Joseph Ratzinger leyera su propia situación a la luz del testimonio y de la enseñanza de Agustín. Comentando su propio escudo episcopal, que aún hoy como Papa Benedicto XVI conserva, analiza allí el significado del oso cargado con el fardo y dice:

“El oso que llevaba la carga del santo me recuerda una de las meditaciones sobre los salmos de San Agustín. En los versículos 22 y 23 del salmo 72 (73) veía él expresado el peso y la esperanza de su vida. Aquello que él ve que expresan estos versículos y que presenta en su Comentario es como un ‘autorretrato’ trazado ante Dios y por tanto, no sólo un pensamiento piadoso, sino explicación de la vida y luz en el camino. Me ha parecido que lo que Agustín escribe aquí representa mi destino personal (...) ‘Ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum’. Las modernas traducciones dicen lo siguiente: ‘Cuando mi corazón se exacerbaba ..., estúpido de mí, no comprendía, una bestia era ante ti. Pero a mí, que estoy siempre contigo ...’. Agustín interpretó de forma algo distinta la expresión ‘bestia’. El término latino ‘iumentum’

---

<sup>53</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., pp. 50-51.

designaba sobre todo los animales de tiro, que son utilizados por los campesinos para trabajar la tierra; y en éstos ve él una imagen de sí mismo, bajo el cargo de su servicio episcopal: ‘un animal de tiro está ante ti, para ti, y precisamente por eso estoy contigo’ (...) Así como el animal de tiro es el más próximo al campesino y cumple para él su trabajo, de la misma manera él, justamente en este humilde servicio, está muy cerca de Dios, totalmente en su mano (...) El oso con la carga que sustituyó al caballo del santo Corbiniano –o más bien al burro de carga del santo- convirtiéndose en bestia de carga contra su voluntad, ¿no era y es una imagen de lo que debo ser y de lo que soy? ‘Por ti he llegado a ser una bestia de carga y precisamente así estoy en todo y para siempre contigo’ ...”<sup>54</sup>.

Queda claro que los ensayos aludidos no son las únicas ocasiones en las que Joseph Ratzinger se inspira en Agustín, pero seguramente son los más importantes y de mayor peso<sup>55</sup>. Y si bien es verdad que en los textos que hemos revisado no se tocan las figuras del cuerpo de Cristo y de la Iglesia madre, que, a juicio de Ratzinger, constituyen las dos ideas fundamentales de la piedad eclesial del santo<sup>56</sup>, lo dicho basta para tener una idea de la gran importancia que tiene San Agustín para la eclesiología del hoy Papa Benedicto XVI.

## Conclusión

Al ser elegido Papa, el Cardenal Joseph Ratzinger mantuvo el escudo episcopal que poseía desde que fue Arzobispo de Munich. Hacíamos mención a las explicaciones que ofrecía, interpretando de manera simbólica las diversas figuras. Y al explicar el simbolismo de la concha que aparece en uno de los campos del escudo, dice:

“... La concha, que es ante todo el signo de nuestro ser peregrinos, de nuestro estar en camino: no tenemos aquí una morada estable. Pero me recordaba

---

<sup>54</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. 4ª edición. Madrid; Encuentro 2005, pp. 158-159.

<sup>55</sup> El tercer ensayo al que hacíamos alusión al empezar esta sección se titula “¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?”, en *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., pp. 375-399. La referencia a San Agustín es muy de pasada y no tiene la importancia que sí encontramos en los dos primeros ensayos. De todas maneras, el contenido de este artículo es fundamental para la eclesiología de Ratzinger, ya que allí aparece descrita su “teoría de la representación” que es el modo cómo explica la salvación que nos viene mediante la Iglesia.

<sup>56</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., p. 55.

también la leyenda según la cual San Agustín, que se estrujaba el cerebro en torno al misterio de la Trinidad, vio en la playa un niño jugando con una concha, con la que tomaba el agua del mar y trataba de meterla en un pequeño hoyo. Se le habría dicho lo siguiente: tan difícil es que pueda meterse toda el agua del mar en este pozo como que tu razón pueda entender el misterio de Dios. Por eso la concha representa para mí una referencia a mi gran maestro Agustín, un llamamiento a mi labor teológica y, a la vez, a la grandeza del misterio, que es siempre mucho más grande que toda nuestra ciencia”<sup>57</sup>.

El hoy Benedicto XVI no ha mantenido únicamente su escudo, sino también su admiración por San Agustín, y ha seguido acudiendo a la enseñanza del Hiponense para ilustrar y explicar la fe de la Iglesia que, ahora como Vicario de Cristo en la tierra y Sucesor de San Pedro, está llamado a proclamar. Basta recordar que en su primera encíclica, *Deus caritas est*, aparecen cuatro referencias a San Agustín, siendo, con mucho, el Padre de la Iglesia más veces citado<sup>58</sup>.

San Agustín ofrece al teólogo Ratzinger diversas orientaciones teológicas que han servido para que el actual Sumo Pontífice elabore su propia ecclesiológica. Pero le ha legado también un amor inmenso e intenso por la Iglesia, plasmado en su servicio ministerial. Como teólogo primero, luego como Obispo y Cardenal prefecto, ahora como Papa, Joseph Ratzinger, en la actualidad Benedicto XVI, tiene como tarea conducir a los hijos de la Iglesia hasta el encuentro con Aquel que nos ha creado para sí y en quien hallará reposo nuestro inquieto corazón.

Dr. Gustavo SÁNCHEZ ROJAS  
*Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima*  
PERÚ

---

<sup>57</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida*, o.c., p. 157.

<sup>58</sup> Cfr. S.S. Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano (2006). Ciudad del Vaticano; Librería Editrice Vaticana 2006. San Agustín aparece citado en el n. 17 (*Confesiones* III, 6, 11); n. 19 (*La Trinidad* VIII, 8, 12); n. 28 (*La Ciudad de Dios* IV, 4) y n. 38 (Sermón 52, 16).

## En nombre de la justificación

El juego de palabras es inevitable: ¿tiene hoy día justificación la justificación?, ¿sigue siendo válida como causa principal de la división entre católicos y protestantes?

En sentido coloquial, todo mundo sabe lo que dicha palabra implica: justificar es dar razones donde no se perciben, “hacer que una cosa sea admisible”<sup>1</sup>. Cuando algo tiene justificación es que encierra cierta razón de ser en alguno de sus pliegues; mostrar alguien una actitud injustificable es tener una postura inaceptable desde cualquier ángulo que se mire; justificarse es explicar una acción propia a primera vista criticable. Sin embargo, en su sentido espiritual resulta un concepto extraño, no ya para el hombre medio, a quien le suena directamente a chino, sino también para el cristiano, en cuya tradición ha surgido esta voz, tal vez incluso para el protestante, donde se sustanció al máximo. Estas tipologías humanas se mezclan mortalmente con la increencia de nuestra era, de manera que todos tendrían que recurrir al diccionario para captar de un golpe la idea religiosa de la palabra: justificar es “hacer Dios justo a uno dándole la gracia”<sup>2</sup>.

Ambas acepciones, vulgar y religiosa, pueden comprenderse bien desde la etimología de la palabra, que ilustra su origen, evolución y constante ambigüedad. Alude literalmente tanto a “ajustar” o adecuar, con lo que justificar es arreglar o subsanar y justificación sugiere concesión o longanimidad, como a “ajusticiar” o condenar, evocando el rigor de la ley o la presencia insobornable de Dios y su juicio, ante lo que siempre nos encontramos indignos. Se fluctúa entonces de un cabo al opuesto, se produce un laberinto semántico, un cortocircuito lingüístico.

La doctrina de la justificación ha sido la excusa –la justificación– de la separación institucional y choques sangrientos entre católicos y reformados durante nada menos que cinco siglos. Teniendo en cuenta que el evangelio dice que se conocerá a los cristianos por el amor que se tienen (Jn 13,35), y que ya los Credos primitivos proclaman fe “en la Iglesia santa, una y cató-

---

<sup>1</sup> M. SECO, *Diccionario del español actual, II*, Madrid 1999, 2753.

<sup>2</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española, II*, Madrid 1992, 1216.

lica”<sup>3</sup>, es para quedarse con la boca abierta. Hay algo en alguna parte del cristianismo que no ha funcionado.

## I. EMPEZAR POR EL FINAL

El contrasentido entre el mensaje cristiano de fraternidad y el hecho de la división de las Iglesias comenzó a ser notado y expresado en el ámbito misionero protestante. La credibilidad del cristianismo quedaba seriamente impugnada donde el testimonio de la fe se hacía desde la rivalidad confesional. Se convocó así en los albores del siglo XX, en 1910, la primera Conferencia Misionera Mundial, en Edimburgo, que reunió a delegados del variado pelaje que presentaban las confesiones cristianas anglosajonas que trabajaban por el evangelio en las zonas del imperio británico o derivadas o *commonwealth*. Como éstos no tenían representación oficial, quedó excluida toda resolución doctrinal, pero fue el punto de partida para empezar esos caminos. Podrían ser considerados los padres del ecumenismo, los pioneros en el esfuerzo por la reunificación cristiana<sup>4</sup>.

La autosuficiencia de la Iglesia católica la puso al margen de estos trabajos iniciales. Veía en dichos tanteos “un error que minaría en sus bases el fundamento de la Iglesia católica”, esto es, saberse la única Iglesia verdadera. Favorecerlos podría llevar al indiferentismo, lo mismo da una Iglesia que otra, o a la aceptación de falsedades, las que albergaban los otros. “Sólo hay un modo de promover la unidad de todos los cristianos, y es fomentar el regreso a la única y verdadera Iglesia de Cristo de los que infelizmente se separaron de ella”<sup>5</sup>. La cosa estaba clara: ellos se habían marchado, ellos debían volver. Ecumenismo auténtico significaba retorno de los descarriados.

Desde entonces hasta el Vaticano II llovió bastante. Colaboración entre luteranos y católicos contra el nazismo, creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *nueva teología* católica dialogante y abierta al mundo, expansión de la increencia. Todo ello condujo a un estado de opinión del que se pudo concluir que “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del concilio ecuménico Vaticano II”. Ya no se habla de retorno de los otros, sino de reconocer “la culpa de una y otra parte”, pedir perdón y perdonar. La división “contradice abier-

---

<sup>3</sup> DENZINGER-HÜNERMANN 5.

<sup>4</sup> Para la historia del movimiento ecuménico, C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001 (voces sobre ecumenismo).

<sup>5</sup> AAS 20, 1928, 7; 14.

tamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña la causa santísima de la predicación del evangelio a todos los hombres”<sup>6</sup>.

Lloviendo un poco más, tras el concilio nos hemos encontrado con la paradoja de un insuperable ecumenismo retórico y un escaso resultado práctico. Prueba de ello son las anuales semanas de oración por la unidad de los cristianos, los organismos bilaterales, reuniones múltiples y documentos de acuerdo entre católicos y cada uno de los no católicos, la apertura papal a la revisión de las funciones de su ministerio en *Ut unum sint* (1995)... sin llegarse todavía a gran cosa unitaria tangible.

La guinda del pastel ecuménico –palabras sin hechos– podría ser su último logro, la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, firmada el 31 de octubre de 1999 entre luteranos y católicos en Augusta (Augsburg en alemán). Pero también pudiera ser algo así como la joya de la corona del ecumenismo auténtico, suelo y sustento de la marcha hacia una intercomunidad eficaz. Al fin y al cabo, la justificación fue el sostén de la rebelión del siglo XVI, la doctrina que ahondó persistentemente la fosa entre protestantes y católicos, de la que Lutero declaró que “no se puede ceder un ápice ni hacer concesión alguna aunque perezcan el cielo y la tierra y todo lo que pueda perecer”<sup>7</sup>. La elección de Ausburgo para la firma tampoco es casual. La ciudad bávara fue el lugar donde se elaboró en 1530 la *Confessio Augustana*, el credo básico del protestantismo cuando se asentaba la Reforma; donde se firmó la paz tras la guerra entre católicos y luteranos, en 1555, que acabó en empate y sancionó la convivencia legal de ambas confesiones; y donde se entrevistaron tres veces en tres días Lutero y el cardenal Cayetano para intentar reconducir la crisis incipiente en 1518. Habría sido impagable presenciar estos encuentros por una rendija para observar a los protagonistas: en el primero, un pobre fraile asustado frente a un poderoso príncipe de la Iglesia; en el último, el legado pontificio estaría secretamente pasmado mientras el agustino trasudaba desgaste y dureza.

La *Declaración conjunta* ha sido el resultado de un largo camino de reuniones, esfuerzos y documentos de las comisiones interconfesionales luterano-católicas alentadas desde el inmediato posconcilio, como se manifiesta en las notas y fuentes que cita la *Declaración*. Es pues el fruto de tres décadas de trabajo ecuménico<sup>8</sup>. Las mesas de diálogo y documentos publicados mostraban un sorprendente grado de cercanía en el tema de la justificación.

---

<sup>6</sup> *Unitatis redintegratio* 1; 3; 7.

<sup>7</sup> *Artículos de Esmalcalda* II,1.

<sup>8</sup> Sobre el proceso, A. MAFFEIS (ed), *Dossier sulla giustificazione. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000.

Pero todo parecía quedar en lo teológico y abstracto, en las buenas intenciones de teóricos y estudiosos, más bien alejados de la pastoral y la cotidianidad. Era imprescindible un empujón oficial de las Iglesias al consenso entrevisto. La Federación Luterana Mundial y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos pensaron llegada la hora de un escrito común sobre la justificación.

Tras dos esquemas previos, en enero de 1997 pudo presentarse por fin a discusión pública la redacción definitiva de la *Declaración* lograda entre las dos partes<sup>9</sup>. Constaba de 44 párrafos –cada uno señalado numéricamente para agradecimiento de los citadores–, de los que los más enjundiosos serían la introducción, que señala que se ha llegado a una “comprensión común de la justificación”, de modo que “las diferentes explicaciones que aún subsisten no dan ya motivo para condenas doctrinales” (n. 5), y la conclusión, que reitera que “resultan aceptables las diferencias de lenguaje, explicación teológica y matices que aún permanecen” (40), de modo que “la doctrina de las Iglesias luteranas expresada en la presente Declaración no incurre en las condenas del concilio de Trento, y las condenas de los escritos confesionales luteranos no afectan a la doctrina católica expresada en la presente Declaración” (41). Entremedias (13-39) se van repasando las formulaciones polémicas y divisorias (*sola gratia* y obras, santificación y justificación, etc) en graciosa dialéctica: “juntos creemos...” primero, para a continuación añadir “cuando los católicos dicen... quieren afirmar...”, compensado con “cuando los luteranos subrayan... pretenden tan solo...”, de modo que se corroboran prólogo y epílogo, la comprensión común con diferentes explicaciones. La cuestión es entonces cómo es que nos hemos dado cuenta tan tarde. Hegel debiera haber vivido antes que Lutero.

Sometida a debate entre las Iglesias, la gran mayoría de los sínodos de las Iglesias luteranas que conforman la Federación, un 80%, aceptarán el documento, mientras la minoría restante lo rechazaba o ignoraba. Así, en junio de 1998 se publica la breve *Resolución del Consejo de la Federación Luterana Mundial*, aprobatoria del acuerdo logrado, dando cuenta del proceso interno llevado por ellos. Expone que aunque sus Iglesias han encontrado cierta dificultad en algunas, a su juicio, carencias de la *Declaración* (ni justificación como criterio principal, ni realidad pecadora del justificado, ni rebajamiento de las buenas obras), en conjunto se muestran satisfechos. Pero no debió de serles tan fácil. Pesos pesados de la teología luterana como Eberhard Jüngel, emérito de la universidad de Tubinga, habían ad-

---

<sup>9</sup> Texto castellano en *Ecclesia*, 18.VII.1998, 26-34.

vertido cierta traición al no recogerse claramente la justificación como criterio decisivo de la fe cristiana, y en enero del 98, a modo de *lobby* religioso, más de 200 profesores de facultades teológicas evangélicas habían firmado un escrito clamando contra la *Declaración conjunta* (como buenos protestantes), en la que no veían que se hubiera alcanzado nada positivo, sino todo lo contrario, pidiendo en consecuencia rechazarla<sup>10</sup>.

Sólo faltaba remachar el clavo desde la otra parte. Pues hablando del rey de Roma... La Congregación para la Doctrina de la Fe y el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos hacían pública la *Respuesta de la Iglesia católica a la Declaración conjunta*, también en junio de 1998, una semana después de la *Resolución luterana*, seguro que poco casualmente<sup>11</sup>. Al igual que en ésta, se felicitan cálidamente por la convergencia lograda (primer párrafo), pero insiste mucho más que en ella en los aspectos aún pendientes, proponiendo una serie de “puntualizaciones” sobre ello (todos los párrafos siguientes, que componen 8 números). En sustancia, las dificultades se refieren al *simul iustus et peccator*, la importancia criteriológica de la justificación y la pasividad en la cooperación con la gracia. Es decir, justo las mismas objeciones a que había aludido de pasada la *Resolución luterana*, pero ahora naturalmente al revés y bien realizadas. Afirmaba además que no todas las diferencias “que separan a católicos y luteranos en la doctrina acerca de la justificación son meras cuestiones de acentuación o lenguaje”, dudando entonces de que las condenas de Trento ya no tuviesen efecto (n. 5). Y de propina insinuaba la ausencia de autoridad de la Federación Luterana Mundial sobre sus Iglesias (n. 6).

Pillarse los dedos con la tapa del piano no hubiera dolido más. La parte luterana sopesó que la *Declaración conjunta*, lograda trabajosamente, había quedado puesta en tela de juicio, que los anatemas tridentinos les seguían pesando sobre la cabeza (independientemente de si les importaba) y que así no podía firmarse oficialmente ninguna *Declaración*. Las más altas instancias católicas implicadas (el cardenal Ratzinger escribiendo en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y una carta del presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos al secretario de la Federación Luterana) intentaron quitar hierro valorando como más importante la ratificación del acuerdo (el primer párrafo de la *Respuesta católica*) que las puntualizaciones siguientes, tan sólo cuestiones que pedían una ulterior clarificación. Tras un año de pausa, dimes, diretes y desmentidos, las partes

---

<sup>10</sup> Textos reunidos en MAFFEIS 57-66; 147-150; 151-168.

<sup>11</sup> *Ecclesia*, 18.VII.1998, 34-36.

logran concordar el 11 de junio de 1999 un nuevo escrito, la *Declaración oficial común*<sup>12</sup>, con el solo objeto de disipar las dudas levantadas. Se refrendan las afirmaciones de la *Declaración conjunta*, casi jurando y perjurando que efectivamente se ha llegado a un consenso en lo fundamental y que los anatemas pasados no tienen validez, y se hacen votos, de todos modos, por la necesidad de continuar el diálogo para afrontar los flecos pendientes y “reconciliar” las diferencias; se incluye un *Anexo* para responder a las objeciones surgidas sin añadir nada nuevo (para no recomenzar otra vez las tratativas), que por fuerza resulta tautológico, un abrumador amontonamiento de citas de la Biblia y de la *Declaración conjunta* para cada cuestión disputada: concupiscencia, obras y criterio central de la fe vuelven a la palestra; y la Iglesia católica reconoce el estilo luterano de autoridad sinodal. Esto último había sido un golpe bajo: si la parte católica sospechaba de la tradición luterana por depender en exceso de las bases, la parte luterana podía haber dicho que la forma católica es meramente jerárquica, de nulo contacto con el pueblo.

Y así, por fin se desbloqueó el proceso, dándosele colofón oficial con las firmas solemnes de los presidentes y secretarios del Consejo Pontificio y la Federación Luterana, y una liturgia unitaria de acción de gracias en la iglesia de santa Ana, en Augusta, en octubre de ese mismo año.

## II. LA SUSTANCIA DE LA ESENCIA

En toda esta discusión, tantas idas y venidas, tantas vueltas y revueltas... ¿son de alguna utilidad? –que dijo el poeta–. Todo tiene cierto tufo de bizantinismo. Fe y obras propenden a contraponerse cuando más bien debieran integrarse; justificación y santificación se separan, en sentido de “perdón” lo primero y “mejoramiento” lo segundo, cuando incluso literalmente son la misma cosa; concupiscencia y pecado original se deshilachan en las fronteras del absurdo; y el criterio fundamental podría ser más modesto y conformarse con ser simplemente un criterio cristiano (como antes del siglo XVI). Como asevera la *Declaración conjunta*, todo ello podía quedarse en diferencias de lenguaje, en distintas tradiciones teológicas que no obstaculizan la fe común ni debieran hacerlo respecto a una vivencia eclesial común. Pero ha resultado un bizantinismo trágico, han sucedido cosas que no podríamos ni imaginar, batallas atroces entre cristianos, cató-

---

<sup>12</sup> Ecclesia, 13.XI.1999, 20-21 (pone fecha equivocada).

licos ahorcados por la Reforma, protestantes abrasados por la santa Iglesia... todo se perderá como lágrimas en la lluvia –otro poeta–. Esto es, ¿puede pagarse tan alto precio por la defensa de la fe auténtica? ¿No es el mensaje cristiano sólo una alegre invitación? La modernidad y secularización actuales parecen arrumar este pasado al museo de los horrores y ponernos en nuestro sitio. Nos queda el consuelo de que las guerras cristianas se han debido más al deseo de poder que a la fe, ésta en realidad sólo un pretexto.

Las Iglesias saben que la doctrina de la justificación se ha vuelto hoy día irrelevante, desdibujada en la neblina metafísica. Da la impresión de que si con la justificación se mantiene o derrumba la Iglesia ya podemos ir salvando los muebles. Su recuperación y dignificación tendría que ajustarse sobre dos pivotes, como ambas partes admiten. Uno sería acudir a las fuentes de la revelación (centradas en la Escritura) con los instrumentos científicos de estudio que hoy poseemos (la crítica histórico-literaria), más allá de circunstancias históricas e interpretaciones subjetivas<sup>13</sup>. El otro incidiría en hallar un encuadre moderno para su plena inteligibilidad: “debería constituir una preocupación común de luteranos y católicos la búsqueda de un lenguaje capaz de hacer la doctrina de la justificación más comprensible también para los hombres de nuestro tiempo”<sup>14</sup>.

### 1. La gracia motriz

Cuando los filósofos se vuelven poetas, la justicia no sólo les parece la virtud principal, sino que la ensalzan además como la más hermosa: “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos”<sup>15</sup>. Ahora bien, ¿qué es justicia? Todos tenemos una idea de ella, pero a la hora de definirla nos encontramos más bien perdidos. Tal vez la etimología sea el camino más corto para alcanzar su sentido<sup>16</sup>.

Tanto en griego (*dikaiosúne*) como en latín (*iustitia*) tiene que ver con ley (*díke, ius*), siendo entonces algo así como legalidad. Con todo, la legalidad, el derecho, es lo que compone las normas sociales comunes, intenta sencillamente la convivencia pacífica, pero no parece poder evitar leyes

<sup>13</sup> Declaración conjunta 13; Respuesta católica 7.

<sup>14</sup> Respuesta católica 8; también, Declaración oficial común 3.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1129b25.

<sup>16</sup> Para lo que sigue, G. SCHRENK, *díke, dikaios, dikaiosúne, dikaiós*: G. Kittel (ed), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1935, 180-223; K. KERTELGE, *dikaiosúne, dikaiós*: H. Baltz – G. Schneider (eds), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, 985-1013.

negativas, *injustas*, para algunos individuos en algunos casos. Lo legal no siempre es justo. Así que una noción de justicia debe abrazar igualmente el bien, de modo que quede determinada como "dar a cada uno lo que se le debe"<sup>17</sup>. Justicia tendería entonces a indicar lo ideal, el comportamiento ejemplar, algo que va más allá de la ley estricta, lo legal, incluso más allá de la intención de la ley, lo legítimo. (En la reciente guerra de Iraq de 2003, los grupos críticos tachaban la intervención occidental de ilegal, ilegítima e injusta.) De aquí provendrán especificaciones ulteriores de la justicia, la justicia distributiva o igualdad, en cuanto a cada hombre se debe básicamente lo mismo, y la justicia retributiva o sanción, por cuanto conviene alentar o disuadir la conformidad o no a la ley.

En suma, tomada en sentido general, justicia señala la correspondencia de algo con lo que debiera ser, con la naturaleza de la cosa, o con lo legislado, lo organizado humanamente. De este modo sucede efectivamente en el lenguaje ordinario, donde "lo justo" incluye a la vez lo riguroso y lo modélico, así como "la justicia" abarca tanto los estamentos jurídicos como la perfección ética. El concepto de justicia se mueve, pues, en la convergencia de la legalidad y la moralidad, de la convivencia y la conciencia, es el río que toma el caudal de los dos afluentes. Esta dualidad la encontraremos constantemente, llevando a veces a equívocos. En clase nos preguntaban de pequeños a quién se refería lo de "bienaventurados los perseguidos por la justicia" (Mt 5,20), si a los bandidos o a los buenos. Y más en serio, la evolución semántica de justificación, *iustum facere*, ha señalado tanto "hacer justo", purificar, considerar correcto; como "hacer justicia", retribuir a uno estrictamente como merece, deviniendo en este sentido condenar<sup>18</sup>. Tendríamos aquí el principio de todos los males, pues la misma palabra puede interpretarse de un modo y del contrario.

En cuanto a la justicia aplicada a Dios, adoptará un contenido eminente a partir de la experiencia creada, como no puede ser de otro modo. Primeramente indicará la realidad de Dios siempre coherente con su ser. Y para el Antiguo Testamento Dios es sobre todo salvación, como lo expresa por ejemplo la revelación de su nombre. En las culturas antiguas, como en los mote de nuestras aldeas, los nombres propios no son sólo algo indicativo, sino más bien descriptivo, definen lo denominado: "Eva" (Gn 3,20), "Pedro" (Mt 16,18), "Toro Sentado", Manolo "Feo". El nombre toca la cualidad principal, la esencia, por así decirlo, de lo nombrado. Por eso el ju-

<sup>17</sup> PLATÓN, *República* 331e; 505a.

<sup>18</sup> F.A. COMMELEMAN, *Diccionario clásico-etimológico latino-español*, Madrid 1907, 728; también SCHRENK II,215.

daísmo renunció a pronunciar el nombre de Dios, en respeto a su trascendencia inasible. Pues bien, el nombre de Dios, Yhwh (Ex 3,14), siguiendo la mentalidad dinámica semita y el contexto liberador en que surge, quiere decir “el que está al lado”, el que asiste<sup>19</sup>. La justicia de Dios es la fidelidad de Dios a sí mismo, la donación salvífica que Él es. Embargada por esta emoción, la fe israelita sabe también destilar poética esperanzada: “ábrase la tierra y produzca salvación, y germine juntamente la justicia” (Is 45,8).

En segundo lugar, la justicia de Dios se refiere también a su enjuiciamiento sobre la conducta humana, si ésta se rige o no según sus mandatos, el ideal supremo de comportamiento (Sal 98,9). Aquí se advierte enseguida un desequilibrio: a la bondad de Dios no corresponde la lealtad humana. Tal es la denuncia recurrente de los profetas (Is 1; Jer 2). De la justicia de Dios, a fuer de perfecta, parece derivar la inevitable condena de los hombres.

Pero entonces, ¿no hay una contradicción entre la fatalidad reprobatoria de la justicia de Dios, de un lado, y su significado fundamental soteriológico, de otro, que hace de Dios sinónimo de salvación? Esta cuestión es el comienzo de la *Carta a los Romanos*, la primera dogmática de la fe cristiana<sup>20</sup>. Para empezar, Pablo radicaliza el problema, pues rechaza de plano la petulancia farisea de poder cumplir la Ley, la Ley sólo sirve como patente de la postración humana, muestra simplemente que no se puede cumplir (Rm 7,7ss). Pero Pablo desveló la clave ya barruntada en el Antiguo Testamento (Jer 31,33s; Ez 36,26s): la justicia salvífica de Dios es superior a su justicia retributiva, en Cristo se nos ha señalado el paso de la enervante justicia de la Ley a la dadivosa justicia de la fe, “la justicia que viene de Dios” (Flp 3,9). La salvación se decide sólo en la confianza en Dios a través de Cristo, no puede ganarse.

Si justicia vale en la Escritura particularmente por salvación, justificar se referirá a aplicar la salvación, valorar como justo. Así sucede en Pablo, quien más usa el término y sus derivados, para el que significa en general absolver (1Cor 4,4). Dado que Pablo parte de la condición pecadora de todo hombre, la justificación sólo puede ser posible por una declaración favorable unilateral de Dios, cosa expresada en la redención de Jesucristo. De este modo, Pablo suele utilizar el verbo en voz pasiva, los hombres “son justificados” (Rm 3,23s), insistiendo en su peculiaridad de gracia indebida, como “justificación del impío” (4,5). La necesaria y única participación de la libertad humana en la justificación divina es la fe, la acogida de la salva-

<sup>19</sup> H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 845ss.

<sup>20</sup> Sobre esto, U. WILCKENS, *La carta a los romanos, I*, Salamanca 1989.

ción divina manifestada en Cristo. Las obras que crean merecer la salvación son un absurdo.

Verdaderamente, la justicia humana ante Dios es una incongruencia. Pensar y actuar son dos caras de la misma moneda, según concuerdan tanto filósofos antiguos como psicólogos modernos<sup>21</sup>, y del mismo modo que la inteligencia humana no puede comprender la inmensidad divina, la parte abarcar el todo, tampoco la voluntad del hombre puede conseguir a Dios, acreer por sus acciones la salvación. La salvación es comunicación, entrega del amor de Dios, algo inaccesible a la decisión humana, factible simplemente desde la misericordia divina. Así que decir justicia de Dios, justificación y por tanto salvación de Dios, es lo mismo que hablar de su gracia.

La gracia es un concepto a la par sencillo y enrevesado, una evidencia de la fe y un complejo tratado de dogmática<sup>22</sup>. Alude primeramente a lo que gusta, proviniendo de *gratus* (agradable) y éste de *kháiro* (alegrar), pasando a tener acepción de “encanto”, si se trata de un don natural, o “favor”, si se habla de relaciones humanas, que implica desinterés en quien lo concede y reconocimiento en quien lo recibe. Desde el punto de vista cristiano, prosiguiendo la religiosidad judaica, gracia se identifica inmediatamente con Dios: Él actúa como Padre cariñoso (Mt 7,9-11) y su presencia es una buena noticia (Mc 1,15). Pablo utiliza esa palabra profusamente para repetir que Dios es la misma gracia, el don de la justificación revelada en Cristo (Gál 2,21; 2Cor 6,1s), que el evangelio fructifica “desde el día en que oísteis y conocisteis la gracia de Dios” (Col 1,5s).

Ahora bien, esta gracia de la salvación es ofrecimiento, no sustituye la libertad humana, sino que la interpela. Pero creída y sentida en su generosidad inconmensurable –la experiencia de fe, la conmoción de saberse amado por Dios, objeto de su bondad inmerecida– resulta un obsequio tan exultante que no puede dejar de trasmutarse en impulso, de mover a quien lo vive en la misma dirección: quien se percibe querido y aceptado gratuitamente no puede dejar de volcarse gratuitamente. La gracia de Dios es eficaz por definición.

Un recuerdo de mi infancia tardía. A finales de los 60 apareció en casa el televisor, un aparato reverenciado que destellaba imágenes vivas y grises,

<sup>21</sup> “Deseamos algo porque lo juzgamos bueno” (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072a25). “La lógica es una moral del pensar, así como la moral es una lógica de la acción” (J. PIAGET, *El juicio moral en el niño*, Madrid 1935, 391).

<sup>22</sup> Sobre el particular, H. CONZELMANN – W. ZIMMERLI, *Kháris*: G. Kittel (ed), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, Stuttgart 1973, 363-393; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993.

que conectaba con la capital, con toros y fútbol, con el Oeste americano. Los anuncios publicitarios eran otra maravilla comunicadora. Había uno que abordaba el naciente caos circulatorio urbano. Aparecía un conductor cada vez más impaciente esperando en una calle secundaria poder entrar en el flujo de la avenida, tan continuo que le impedía siquiera intentarlo. En éstas, en trance de desquiciamiento, llega otro conductor por la calle principal que frena ante él y le facilita el paso sonriente. Nuestro hombre se lo agradece con una leve inclinación de cabeza, entre sorprendido y aliviado, al tiempo que se incorpora al proceloso tráfico. Ahora conduce relajado, tarareando algo, cuando encuentra a un peatón ante un paso de cebra sin decidirse a cruzar porque los vehículos aceleran a su altura, dando un paso adelante y otro atrás angustiado. Entonces detiene su coche, cortando la marcha a los que vienen detrás, e invita a pasar al peatón cortésmente. El anuncio seguía entonces al peatón, caminando con aire sereno, que se topa con una viejecita al borde de la acera mirando a la otra parte con desaliento, el solo rugido de los coches la paraliza. Así que la coge del brazo y se ofrece a ayudarla levantando el otro brazo hacia los coches y cruzando lentamente con ella la calle... El anuncio terminaba diciendo: “sea amable, las cosas cambiarán”. Me temo que no debió de tener mucho éxito circulatorio, pero relataba una experiencia universal: el amor es contagioso, *bonum diffusivum sui*.

De manera que la gracia es eficaz, saberse amado lleva a amar, la fe y las obras no se contradicen para nada. Pablo, con toda su insistencia en la justificación por la sola fe, no deja de remachar que ésta “actúa por la caridad” (Gál 5,6), sin la cual “nada vale una fe que traslade montañas” (1Cor 13,2). Santiago, tan preocupado por defender la necesidad de las obras que parece decir exactamente lo contrario de Pablo (St 2,24), lo que de verdad quiere destacar es que éstas “demuestran la fe” (2,18). En realidad no se oponen tanto, simplemente parten de distinto cabo: la fe auténtica, la convicción, empuja a actuar en conformidad, y un obrar determinado refleja la persuasión interior, la fe. Desde este punto de vista, la greña entre católicos y protestantes resulta incomprensible, puro escolasticismo.

Pues precisamente. Con la escolástica la gracia había cambiado por completo de sentido. Si inicialmente apuntaba al ser de Dios, a su benevolencia, luego se irá escorando hacia la acción de Dios, hacia sus resultados. De referirse a una *actitud* de Dios pasará a sugerir su *eficacia* en el hombre. Cierto que esto ya está presente en el concepto de gracia, como acabamos de ver, pero de asentarse en una idea de Dios de la que se siguen unas consecuencias, tenderá a bloquearse en las consecuencias. Todo parece comen-

zar con la mentalidad gnóstica, según la cual lo divino y espiritual deviene una “fuerza” en el hombre que conoce la revelación<sup>23</sup>, y que en el cristianismo compondrá una línea amplificadora con san Agustín, en quien la gracia es una “ayuda” imprescindible de Dios para que el hombre pueda obrar bien<sup>24</sup>. La gracia deja entonces de enfocarse a alguien, al Dios favorable, para objetivarse como algo distinto de Él, para cosificarse en sus efectos. La suerte estaba echada, la influencia del doctor de la gracia será inapelable. La furia analítica de la escolástica desmenuzará la gracia al máximo: creada e increada, sanante y elevante, actual y habitual, preveniente y cooperante, suficiente y eficaz. Con este paroxismo elucubratorio, al final nadie sabría muy bien de qué se hablaba cuando aparecía la palabra gracia. Algo así como el queso cuya bondad aumenta con los agujeros: su mayor calidad pedirá un gran hueco, se quedará en nada.

No es de extrañar que la síntesis protestante de *solus Deus, sola gratia, sola fide*, se sintiese como una brisa fresca y tonificante. Era la recuperación de la esencia bíblica, de la sencillez evangélica, la recapitulación del bálsamo de la salvación regalada. Así, se puede estar muy de acuerdo con la idea luterana de la certeza de salvación implicada en la fe: la fe es confianza en la misericordia de Dios, en su poder favorable. Es certeza salvífica creída, liberadora, aunque no salvación conseguida o vaticinio inamovible. La fe y existencia humanas son variables a pesar de la fidelidad de la gracia divina<sup>25</sup>.

## 2. La libertad podrida

Además de la justificación por la sola fe, como su reverso, el luteranismo se atiene a un segundo principio fundamental: la pecaminosidad humana. La justificación divina resalta muchísimo más al juzgar abrumadora la perversión humana. Pero siendo un acierto inmarcesible el realce de la justificación que se basta a sí misma, la afirmación de lo segundo se ha quedado descolocada, y además de anacronismo reverbera horripilancia.

Sin duda, la salvación es siempre “justificación del impío”, pero en la Escritura la impiedad humana queda expresada como constatación existen-

<sup>23</sup> CONZELMANN 365s; 380s.

<sup>24</sup> Repetido en los escritos antipelagianos, por ejemplo: “si no nos ayuda Dios con su gracia, nadie se convierte a la justicia” (*Los méritos y el perdón de los pecados* 2,33). Ver LADARIA 159-163.

<sup>25</sup> E. JÜNGEL, *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana*, Salamanca 2004, 283-286.

cial, no como constitución esencial. A lo largo de todos sus libros, de las épocas y culturas que refleja, la maldad del hombre es una firme convicción de la Biblia. La historia de Adán filosofa narrativamente que ya desde el primer momento el primer ancestro incurrió en falta (Gn 3,1ss), versos religiosos lloran: “en la culpa nací, pecador me concibió mi madre” (Sal 51,7), para desembocar en la sentencia paulina: “tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado” (Rm 3,10). Pero en la mentalidad bíblica, la realidad pecadora del hombre es la descripción de un hecho, no es la definición abstracta de una entidad, como procede la mentalidad filosófica griega. Para simplificar, si la pregunta es ¿el hombre es pecador porque peca o peca porque es pecador?, la Biblia responde con lo primero, desde la experiencia vital, mientras la abstracción supraempírica acude a lo segundo, a la causalidad esencial.

El asentamiento del cristianismo en el mundo helénico lo empezaría a recubrir de gruesa dermis metafísica<sup>26</sup>. Ya en el Nuevo Testamento hay apuntes esencialistas, si bien no se pierde la visión existencial: Pablo y Juan consideran el pecado una magnitud cósmica que condiciona a todo hombre, aunque no olvidan que cada uno ratifica con sus actos dicha fuerza natural (Rm 5,12; Jn 1,10). Pero platonismo, estoicismo y gnosticismo, popularmente absorbidos como especialización filosófica, ética y religiosa, hacían buenas migas y lo invadían todo. Particularmente, el esquema gnóstico del hombre como chispa divina castigada en la prisión corporal por haber traicionado su origen atraído por la materia pareció idóneo para interpretar el pecado del paraíso. Las teorizaciones existenciales sobre la acción se diluyen, las explicaciones esencialistas previas a la libertad se imponen.

El resultado de la polémica agustiniano-pelagiana cuadró para los siglos posteriores la antropología teológica del cristianismo. Si la teoría de Pelagio se fundamentaba en la integridad de la naturaleza humana, cuya voluntad era capaz de discernir y decidirse por sí sola por el bien, pareció a Agustín que eso vaciaba la redención y anulaba la necesidad de la gracia, suprimía el núcleo de la fe, deleznable el cristianismo. No podía haber cosa peor. Así que resaltó hasta la desmesura la miseria humana y su total dependencia de la gracia: desarrolló la doctrina del pecado original, el hombre nace como “naturaleza viciada”<sup>27</sup>, es una criatura congénitamente per-

---

<sup>26</sup> Sobre esto, R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980, 239-511; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 682-684; E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid 1975.

<sup>27</sup> *Réplica a Juliano (inacabada)* 3,109.

vertida; y se acercó peligrosamente a la predestinación, la humanidad compone una “masa de pecado” apenas rebajada por la intervención graciosa de Dios<sup>28</sup>. Sincero discípulo de Agustín, desgarrado por la impotencia experimentada en su ascesis monacal y por la frivolidad de la Iglesia de su tiempo mercadeando la salvación con indulgencias, Lutero pisó algo más a fondo: el hombre es absoluta corrupción, su voluntad supone una mueca dolorosa, una “libertad esclava”, su destino más cierto sin la “imputación extrínseca” de los méritos de Cristo sería la condenación<sup>29</sup>.

Actualmente, superadas las luchas doctrinales de matriz pelagiana y protestante, desfasadas y abstrusas las controversias teóricas sobre la esencia, transmisión, voluntariedad y efectos del pecado original, convendría revisar la antropología cristiana desde la evolución de los dogmas y la ciencia moderna.

Primeramente, lo que a Agustín y a Lutero interesaba realzar era la necesidad de la gracia para la salvación, la imposibilidad de alcanzarla por los propios medios. Ahora bien, para afirmar que la salvación es siempre gracia donada, el núcleo del dogma, no hace falta denigrar la naturaleza humana, revestimiento secundario al servicio de lo nuclear, exaltado entonces aquél por la polémica. La incapacidad humana de salvación es una evidencia creatural, la finitud no puede conquistar por sí sola la infinitud, es innecesario zurrar la badana del hombre para ratificarlo. De lo contrario, recaeríamos en la crítica certera del humanismo ateo: hay que abolir a un Dios que enajena al hombre<sup>30</sup>.

En segundo lugar, la libertad humana sigue siendo una cuestión candente y sin resolver, pero puede abordarse científicamente. Como la teología de la creación no puede prescindir sin descrédito del evolucionismo o del *big bang*, así tampoco la antropología teológica podrá ignorar las conclusiones de otras ciencias. El problema es que no hay conclusiones unánimes, ni en psicología o biología o sociología<sup>31</sup>. La solución podría entrever-

<sup>28</sup> *Diversas cuestiones a Simpliciano* 1,2,16.

<sup>29</sup> *Comentario a los Romanos*, prefacio; 4,7; *Disputa de Heidelberg* 13; *De servo arbitrio*. Calvino da un paso más, una explicitud que escalofría: “Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna y a otros para la condenación perpetua” (*Institución de la religión cristiana* 3,21).

<sup>30</sup> L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

<sup>31</sup> Para el psicoanálisis y el conductismo el comportamiento se predice desde condicionamientos físicos y culturales (S. FREUD, *Más allá del principio del placer: Obras completas*, I, Madrid 1967, 1097-1125; L.F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1986). Para la psicología cognitiva, en cambio, la libertad es la base de la especificidad humana (A. MASLOW, *Motivación y personalidad*, Madrid 1991).

se si fuera posible demostrar experiencialmente acciones libres contra condicionantes adversos, más allá de elucidaciones teóricas de despacho. Pues bien, la vivencia de un psiquiatra vienés, judío en tiempos nazis, prisionero en las circunstancias extremas de los campos de concentración, donde perdió padres ancianos y joven esposa embarazada, lo evidenció superando junto con unos pocos compañeros de infortunio un espanto inconcebible por férrea decisión, frente a la gran mayoría que sucumbió, tal vez más sanos, más jóvenes, más corpulentos, pero con menor fortaleza de ánimo<sup>32</sup>. El testimonio de todos ellos es un monumento irrefutable sobre la realidad humana: dispar y coincidente, capaz de lo mejor y lo peor, tan previsible como inesperada, sin nada escrito y constreñida por su ambiente, una existencia condicionada pero no determinada.

Verdaderamente, la libertad es la contraparte del raciocinio, es aptitud de elección basada en el discernimiento. Lo uno implica lo otro, si aceptamos la mente superior humana, el mismo paquete incluye la libertad. Son las facultades clásicas del alma: inteligencia y voluntad<sup>33</sup>. Desde luego, es una libertad limitada, justamente como lo es la inteligencia, recortada por la finitud, la dependencia social, el egoísmo. Pero por más que uno se sulfure destacando la imperfección de la libertad, ahí también está reconociendo cierto margen de decisión. De este modo, la naturaleza humana no es ni santa ni diabólica, sino más bien neutra, porosa, presionada constantemente por condicionamientos físicos, culturales, psíquicos, desde los cuales se ve forzada a vivir eligiendo. El mal no proviene de la libertad degenerada, sino simplemente de la libertad. Si libertad significa capacidad de elección, en sí misma conlleva la posibilidad de elegir el mal a sabiendas, el pecado. El mal es el lado oscuro de la libertad.

Mantener hoy día la malignidad innata del ser humano no es sólo contrario a la percepción común y científica modernas, a las que recuerda viejos fanatismos. Es también un presupuesto religioso sin objeto, pues la gracia divina se defiende sin ayuda, que además resulta bárbaro, aboca al pesimismo existencial y a la predestinación, nada más contrario a la “buena noticia” cristiana.

Así que la célebre expresión luterana de *simul peccator et iustus*, pecador genético pero declarado justo por Dios en Cristo<sup>34</sup>, caería por sí sola en su tenor original: ni el hombre es malvado sin su mala intención ni puede saberse agraciado sin ser renovado internamente. La frase es comprensible

---

<sup>32</sup> V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 2004.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 411a25.

<sup>34</sup> *Comentario a los Romanos* 4,7.

en su contexto de drama personal y controversia eclesial, pero en sí misma es incluso contraria a la Escritura<sup>35</sup>. Por su parte, justificación y santificación deben ser tomadas como sinónimas, en lo que coincidieron tanto Lutero como Trento, aunque cada cual dándole un significado distinto, forense uno y ontológico el otro<sup>36</sup>. La justificación, la acción de la gracia de Dios, desde la aceptación de fe por el hombre, no puede menos que ser transformadora. En cuanto a la concupiscencia, literalmente “deseo intenso” y teológicamente “inclinación al mal”, si tomada en sentido agustiniano se concentra como libido sexual<sup>37</sup>, entonces es un hecho natural, moralmente neutro, que empaña pero no tapa, condiciona pero no elimina la libertad. Si asumida en plan luterano designa el orgullo y la incredulidad, el engreimiento suplantador de Dios, el egoísmo malévolos, sin duda es el *peccatum radicale et originale*, la fuente de todo pecado<sup>38</sup>, pero entonces no pende de la naturaleza sino de la decisión libre.

### 3. La doble hélice

¿Cuál es la esencia del cristianismo, el núcleo que señala su contribución propia y lo distingue de otras religiones, el centro sobre el que gravita su desarrollo histórico y doctrinal, el gozne sobre el que gira todo? A partir de Lutero, la voz del protestantismo es unánime: la justificación, doctrina por la que “se sostiene o derrumba la Iglesia”<sup>39</sup>. Sin embargo, antes de la Reforma, en los primeros tiempos cristianos, desde luego más ejemplares, y en los muchos siglos de evolución posterior, también durante la minuciosidad analítica escolástica, tal cuestión parece secundaria. Y después, a partir del racionalismo de la Ilustración, los distintos escritos que han ido abordando el tema críticamente llevan a desmentir que ésta sea una cosa tan clara<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Así WILCKENS II,146s (él también en MAFFEIS 295). Por el contrario, la defiende JÜNGEL 253-263.

<sup>36</sup> *Catecismo breve* II,3; DENZINGER-HÜNERMANN 1528.

<sup>37</sup> *Los méritos y el perdón de los pecados* 1,57; *El matrimonio y la concupiscencia* 1,16; 2,42.

<sup>38</sup> *Comentario a los Romanos*, prefacio; 4,7; 7,7; *Disputa de Heidelberg* 7s.

<sup>39</sup> Citas de la famosa sentencia de Lutero en JÜNGEL 37s.

<sup>40</sup> B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 2002, 159-183, recensiona brevemente otras obras con el mismo título: Feuerbach, Harnack, Guardini, Hamilton, todas centradas en el amor. JÜNGEL 39-61 critica a Fichte, Wrede y Schweitzer por desautorizar la justificación y se enfada porque incluso Barth parece relativizarla.

Para atinar con la médula de la fe cristiana habrá que acudir primeramente a la predicación de Jesús, puesto que para todos los fieles en todo tiempo es evidente que Jesucristo compone la clave central del cristianismo. Pues bien, es ya un dogma científico de la exégesis bíblica moderna que el reino de Dios constituye el meollo de la actividad pública de Jesús, en sus palabras y acciones, expresión que quiere proclamar el poder favorable de Dios, el desbordamiento de su gracia generosa, la manifestación de su salvación irrevocable<sup>41</sup>. “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed la buena noticia” (Mc 1,15). Este anuncio decide la aparición sorpresiva de Jesús, a decir de Marcos, el evangelista más antiguo. Esto es, indica el por qué de su entrada en escena, en la que destaca que la espera del pueblo ha llegado a su término: la salvación ya está aquí, alrededor. Acota también el foco de su misión, que irá explanando luego a través de sus curaciones de la enfermedad, sus enseñanzas parabólicas, su perdón de los pecados, su compasión hacia los desfavorecidos: la benevolencia de Dios se muestra como algo absoluto, definitivo.

Es una manera *nueva* de interpretar a Dios, dispersa en el Antiguo Testamento y ahora destilada. ¿Podemos parafrasearla? Semejante atrevimiento no nos lleva más allá de la tautología, a imágenes ya condensadas en el Nuevo Testamento. Estaría exclamando: Tenemos que saber y creer y vivir y gozar que Dios es amor incondicional (Mt 5,44s), padre cariñoso (Lc 12,22ss), perdón constante (Mt 18,21s), sensible a la desgracia (Lc 6,20ss)... Dios está de nuestra parte. Todo ello galvaniza, se transforma en un impulso, se exterioriza en el modo de vivir: convertíos, volved al Dios de la gracia, alegraos.

¿En qué consiste más concretamente dicha conversión? Cuando preguntan a Jesús por el mandamiento principal, responde uniendo dos: amarás al Señor tu Dios y amarás al prójimo como a ti mismo (Mc 12,30s). Estos dos mandatos son uno y compendian toda la Escritura, y podrían sintetizarse un poco más y quedarse en el amor al hermano. Efectivamente, el amor al prójimo es el solo criterio de validación del amor a Dios puesto que éste es en sí espiritual, incomprobable. Así lo entendieron los primeros cristianos en sus diversos escritos y corrientes: el amor al prójimo resume la Ley y los profetas (Gál 5,14; Mt 22,40) y la enseñanza de Jesús (Jn 13,34), es la verdadera Ley (St 2,8), sin él de nada sirve la fe (1Cor 13,2), pues no se puede amar a Dios, a quien no se ve, si no se ama al hermano, a quien se ve (1Jn 4,20). La identidad del amor a Dios y al prójimo es tal vez la apor-

---

<sup>41</sup> Ver T. MARCOS, *Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia*: Estudio Agustiniano 30, 1995, 59-70.

tación más original del mensaje de Jesús: el precepto del amor a Dios se realza en el Antiguo Testamento (Dt 6,5) y el consejo del amor al otro, incluso enemigo, colorea a religiones orientales –taoísmo y budismo– y al estoicismo<sup>42</sup>. Significa que no puede haber religión sin ética, que no es posible la adoración a Dios sin conciencia de fraternidad y lucha por la justicia. Si hiciéramos caso, nuestros actuales y eternos problemas de guerra santa y odio religioso quedarían conjurados como la enfermedad con la vacuna.

Así pues, la esencia del cristianismo desde la enseñanza de Jesús es doble. De un lado, la confianza en la salvación de Dios, en la bondad de Dios, que Dios es amor (1Jn 4,8). Lo que arrastra por su propia dinámica, de otro lado, al amor al prójimo, sentir dentro el amor incondicional de Dios es vivir desde el amor de Dios, amar incondicionalmente. El amor de Dios y el amor al prójimo son los dos ejes que aglutinan el entramado dogmático, ético y litúrgico de la fe cristiana, ejes entrelazados, como enredados entre sí, al modo de la estructura de la molécula ADN de la vida, la doble hélice, de modo que en sus ramificaciones cada uno busca y anticipa y sostiene al otro, como la adenina replica timina y la guanina exige citosina. Por una parte, creer en el amor inmerecido de Dios es traspilarlo, reflejarlo en la alegría y la caridad. Y por otra, el amor, respeto y defensa de los demás, para los cristianos incluye la fe en Dios, a sus sustentadores les puede considerar cristianos aunque no lo sean<sup>43</sup>; o de todos modos supone una confianza de sentido, una esperanza metempírica, sea cual sea: es difícil persistir de otra manera en el trabajo altruista, sobreponiéndose a ingratitudes y fracasos, como bien saben comunistas y misioneros.

Pero la esencia del cristianismo no se asienta sólo en el mensaje de Jesús, sino también en el significado de Jesucristo captado por la Iglesia, pues eso es precisamente *cristianismo*. Dicha esencia parece entonces deslizarse un poco, no va a consistir tanto en la enseñanza misma de Jesús, aunque la incluye, cuanto en el alcance total de su persona, revelado plenamente sólo tras la pascua. Pero semejante deslizamiento es más aparente que real. El centro de la fe cristiana va a ser ahora el kerigma (1Cor 15,3s), el anuncio de la eficacia salvífica de la muerte y resurrección de Jesucristo. La muerte de Jesús es redentora, liberadora, muestra la misericordia inmensa de Dios por el hombre, pues a pesar de ser nosotros pecadores y Jesús su “Hijo amado” (Mc 1,11), Dios “lo entregó por todos nosotros”

---

<sup>42</sup> J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 276-303.

<sup>43</sup> Es lo que pretendía significar Rahner con una polémica expresión suya, *Los cristianos anónimos*: Escritos de Teología, 6, Madrid 1969, 535-544.

(Rm 8,32), revelando en ello su favor insuperable. Y su resurrección manifiesta la reivindicación definitiva que de él hace Dios, no abandonándolo a la muerte sino exaltándolo en la gloria, de la que nosotros participaremos si creemos y vivimos en Cristo (1Cor 15,20-22). Así que en realidad, la muerte y resurrección de Cristo no son sino la concreción de la primigenia salvación de Dios predicada por Jesús, la plasmación del reino de Dios, que se ha anticipado plenamente en su historia.

El reino de Dios jesuano y la resurrección de Cristo dicen lo mismo que la justificación paulina, a fin de cuentas la victoria rompedora del poder favorable de Dios. La condición que pone Pablo para asumirla es la fe, y la condición de Jesús es la conversión, pero ya hemos reseñado que lo mismo da que da lo mismo, que fe y caridad se autoimplican.

¿Qué decir entonces de la fuerte convicción reformada sobre la justificación como núcleo fundamental del cristianismo, “centro del centro de la fe cristiana”<sup>44</sup>, en que se apuntala o desploma la Iglesia? Dado que justificación significa lo mismo que reino de Dios o salvación de Dios, puede suscribirse muy bien su dogma fundante sin problemas, de modo que la justificación subsuma el mensaje evangélico de la cercanía magnánima de Dios y sirva de criterio insustituible de identificación de lo cristiano. Ahora bien, en su sinonimia, lo dicho debe valer también al contrario, es decir, la proclamación del amor de Dios será también autosuficiente como *summum* del cristianismo y podrá integrar la fe en la justificación sin necesidad de su explicitud. Y además, el reino de Dios o la justificación es sólo una hélice que por sí misma recrea su gemela del amor al prójimo en el genoma de la fe cristiana, de modo que también se puede hablar simplemente de la fraternidad humana como corazón del cristianismo<sup>45</sup>, pues ésta encierra en sí la confianza en la paternidad y ternura de Dios. Si hay que reconocer el acierto de Lutero y sus seguidores por la insistencia en la salvación como regalo sobrenatural, como santificación y *sola gratia*, no es menos cierto advertir que ello conlleva de por sí el esfuerzo humano por la caridad y la justicia, cosa siempre algo trascordada en la esfera protestante por su prejuicio sobre la radical maldad humana.

---

<sup>44</sup> JÜNGEL 35.

<sup>45</sup> Para los no creyentes es el sello de calidad del cristianismo. DODDS 179: “Los cristianos eran miembros unos de otros en un sentido mucho más que formulario. Pienso que esta fue una causa importante, quizá la más importante de todas, de la difusión del cristianismo”. Y cita a Festugière (nota 112): “De no haber sido por esto el mundo seguiría aún pagano, y el día en que esto se acabe el mundo volverá a ser pagano”.

### III. TERMINAR POR EL PRINCIPIO

El motivo de la rebelión de Lutero fue eminentemente religioso, pero el éxito y perduración del protestantismo ha sido sobre todo político. Evidentemente, hay una continuidad entre uno y otro, pero también se da una especie de escalón entre ambos, como una falla en la línea que les une, que supone por eso distinta base. El mismo Lutero pasó de un nivel al otro<sup>46</sup>.

Sobre lo primero, Lutero comenzó siendo monje agustino, no lo olvidemos, de la rama observante, y durante unos quince años sus principales preocupaciones fueron el trabajo encomendado, la ascesis, la oración, la espiritualidad, todo en la más estricta ortodoxia de su tiempo y congregación. El comienzo de la ruptura, como es notorio, halló pie en 1517 por la cuestión de las indulgencias, asunto en el que Lutero protestaba por la degradación económica que implicaba y en el que demandaba depuración espiritual. De lo que se trataba era de la conversión, por lo que para los vivos la penitencia es preferible a las indulgencias, pues “por las indulgencias uno no se hace mejor, tan sólo se libra mejor de las penas”, mientras los difuntos “se liberan de todo por la muerte y están ya muertos a las leyes canónicas”<sup>47</sup>, no necesitan créditos eclesiales, quedan desnudos ante la misericordia de Dios. Y lo que constituyó el origen de la Reforma, la célula de su nacimiento y savia de su expansión, la justificación por la sola fe, fue una experiencia mística en torno a la misma época. Enfrascado en la preparación de sus lecciones universitarias sobre la *Carta a los Romanos* y siempre atormentado por la salvación del alma, le subyugó una revelación merodeando alrededor de Rm 1,17. “Odiaba la expresión ‘justicia divina’, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos (...). Hasta que comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive del don de Dios, es decir, de la fe (...). Desde aquel instante, cuanto más intenso había sido mi odio anterior hacia la expresión ‘la justicia de Dios’, con tanto más amor comencé a exaltar esta palabra infinitamente dulce. Así, este pasaje de Pablo fue en realidad mi puerta del cielo”<sup>48</sup>. La terrible contradicción semántica que encerraba la *justicia de Dios*, que podía insinuar una cosa y su contraria, tanto reprobar

---

<sup>46</sup> Para lo que sigue, J. DELUMEAU, *El caso Lutero*, Barcelona 1988; H.A. OBERMAN, *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid 1992; T. EGIDO, *Las reformas protestantes*, Madrid 1992.

<sup>47</sup> *Las 95 tesis* 44; 13.

<sup>48</sup> *Prólogo a ‘Obras completas’ latinas*.

como salvar, explica el avatar de Lutero, que desde sus dudas personales pasó de la postración a la euforia.

Naturalmente, toda subversión doctrinal, por religiosa que nazca y desee permanecer, no puede dejar de incidir en la estructura que sostiene lo criticado. Así Lutero, en sus primeras y centrales obras de reforma, todas del año 1520, cuando la confrontación se acelera, comienza a vislumbrar las consecuencias de su asonada. En *El papado de Roma* habla de una verdadera Iglesia espiritual más que institucional; desde *A la nobleza cristiana de la nación alemana* desecha el pretendido poder civil y sobre la Biblia que se arroga el papa; en *La cautividad babilónica de la Iglesia* considera los sacramentos como instrumentos de control eclesiástico más que expresiones de salvación; y finalmente, *La libertad del cristiano* ensalza el poder interior del creyente, no sometido a nada ni a nadie. El trasfondo rezuma por todos los poros un deseo de liberación colectiva y personal respecto del poder romano, el inicial impulso místico va arrastrando al rechazo de todo andamiaje impositivo de base espiritual.

Cuando la ruptura se hizo oficial, con la excomunión de la Iglesia y la proscripción del Imperio en 1521, el afianzamiento y difusión del movimiento de reforma iniciado por Lutero fue imparable, sorprendente en su rapidez. La clave estuvo en el apoyo de los poderes civiles: los regentes de muchas ciudades centroeuropeas, los príncipes territoriales alemanes, los reyes escandinavos y británicos. ¿Por qué se decantaron tan entusiastas por la palabra aislada e innovadora de un fraile ignoto de una humilde universidad de una pequeña población de las profundidades de la cristiandad? Elemental, querido chato: el poder político y la prestancia económica son tentaciones irresistibles, y si se dan juntos debe de ser hasta pecado venial. Ediles, nobles y monarcas se encontraron en la sublevación con todo el poder en sus ámbitos, libres de interferencias eclesiales del papa, obispos o legados; quedaban además con las posesiones inmuebles de monasterios suprimidos y obispados secularizados; y también con las más muebles, pues los dineros otrora captados por la estructura católica a través de indulgencias, sufragios y donaciones, dado que seguirían buscando dueño al mantenerse el requerimiento de protección espiritual, podían ahora ser derivados a los nuevos mandatarios socio-eclesiales.

Por supuesto que hubo más razones para el apoyo generalizado en amplias zonas del centro y norte de Europa a la novedad confesional: el malestar hacia la concentración de poder y la corrupción continua del papado, los anhelos y angustias de las conciencias de la época respecto la salvación y la muerte, el humanismo ansioso de autonomía espiritual y contacto per-

sonal con la Biblia, la divulgación masiva de estas ideas a través de la recién nacida imprenta, el incipiente nacionalismo germánico... Pero el aglutinante de toda la desazón de fondo, el cristizador de los aires de oposición no podía ser sino la autoridad civil. Y cuando la política se junta con la religión, aquélla suele servirse de ésta y no al revés, aunque lo parezca; pues cuando la religión se sirve de la política es que aquélla se ha trocado en política travestida de religión, con lo que se vuelve al principio.

Existió por tanto una fuente religiosa en el surgimiento de la Reforma luterana, prístina y principal, que la alimenta y revitaliza, y un sostenimiento político de la misma, posterior y accesorio, derivado de pretensiones autonomistas socio-económicas respecto a Roma, que la posibilitó sirviéndola de cauce y difusor, anclándola en la estructuración social. Entre ambos, a modo de engarce asimismo secundario, se organizarán las comunidades protestantes, caracterizadas por la presencia directiva de la autoridad civil y por autodeterminaciones de conciencia frente al poder clerical que hasta entonces dominara completamente.

Pues bien, en lo principal, en la justificación por la fe, reconocimiento de la eficacia de la gracia de Dios y aceptación comprometida de la salvación como regalo sobrenatural, resulta que no hay gran diferencia entre católicos y reformados, incluso habría que decir que siempre han coincidido esencialmente, más allá de formulaciones polémicas. En lo más crudo de la controversia, diez años después del comienzo de la ruptura, en 1530, la fórmula luterana de la Dieta de Augusta supo distinguir lo medular y lo adyacente e intentar un principio de acuerdo. Después de exponer lo primero, entre lo que naturalmente se encuentra la justificación por la fe, “que debe ser obligatoriamente la doctrina principal de la Iglesia”, se concluye: “Este es el resumen de la doctrina que enseñamos. Como puede verse, no hay nada que esté en desacuerdo con las Escrituras o con la Iglesia universal o con la Iglesia romana. (...) Toda la diferencia estriba en ciertos abusos, poco numerosos, que desprovistos de una autoridad bien definida, se han deslizado en las Iglesias”<sup>49</sup>. Y más tarde, con el concilio de Trento (1545-1563), cuando la distancia entre ambos ya era infranqueable, persiste indiferente a las acritudes el acuerdo en lo sustancial. Así dice el canon 1 sobre la justificación: “si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras, realizadas por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema”<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *Confessio Augustana* 20; 21.

<sup>50</sup> DENZINGER-HÜNERMANN 1551.

Las aristas divergentes, de raíz libertaria frente al omnímodo brazo romano, tanto en su vertiente social como intraeclesial, de un lado no dejan de ser cuestiones derivadas de lo central concordante, y de otro podríamos decir que han ido siendo limadas por el tiempo y la mentalidad.

En cuanto a la injerencia política de la Iglesia en la sociedad, desde el Vaticano II se reconoce como legítima la “autonomía de la realidad terrena, que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar”<sup>51</sup>, en plata, la independencia de la sociedad civil respecto de las normas eclesiales, el derecho de aquélla a regirse según sus principios, pensados para una convivencia pluralista, capaz de armonizar la vida de creyentes y no creyentes. Con ello, una de las reivindicaciones puntales de la Reforma ha sido no ya lograda sino incluso mejorada, pues el protestantismo desembocó en la misma injerencia anterior al revés, la del poder civil en la Iglesia, ligando a fin de cuentas fe religiosa y comunidad política, en exacto paralelismo a los católicos. Eran momentos de identidades excesivas entre conciencia y convivencia, de la religión como vector de cohesión social, como atestigua el famoso lema de la paz de Augusta de 1555, *cuius regio eius religio*. La defensa vaticana de la libertad religiosa, “que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios la inmunidad de coacción de la sociedad civil”, que a nadie se debe prohibir u obligar ninguna opción confesional, el Estado debe ser exquisitamente neutral, favorecedor de toda elección espiritual, “pues la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a vez fuertemente en las almas”<sup>52</sup>, expresa la llegada de nuevos tiempos. La acogida de estos idearios por la Iglesia se cuenta justamente entre los mayores signos de *aggiornamento* que ha supuesto el concilio. La Iglesia ya no impone sus reglas a ninguna sociedad moderna, aunque pueda seguir siendo muy influyente, y en contrapartida pide libertad de acción religiosa en medio de la sociedad.

Respecto a la injerencia religiosa del clero en la conciencia, la evolución cultural de Occidente en pro de la autonomía individual, base de las democracias y la revolución de las costumbres del siglo XX, parece tan irreversible como una cima del espíritu. Parte de la descristianización que vivimos, enmarcada en la crisis general de las instituciones, se debe a la emancipación de los individuos, que toleran malamente dictados autoritarios. La revitalización de las Iglesias es imposible sin el reconocimiento de la libertad de conciencia de sus integrantes, cosa que teóricamente el cristianismo ha

---

<sup>51</sup> *Gaudium et spes* 36.

<sup>52</sup> *Dignitatis humanae* 1.

resaltado de modo fundacional (1Jn 2,27), libertad que habrá de compagiarse con la eclesialidad del ser cristiano (y desde ahí acoger Magisterio y Tradición), pues un desequilibrio individualista deshace la eclesialidad y unidad de la fe, poniendo en peligro su misma subsistencia. El rescate de la Escritura para el creyente, sin tuteladas de maternidad posesiva como ha usado la Jerarquía, otra reivindicación luterana y otro signo de actualización del Vaticano II, serviría de puente y argamasa entre individuo y comunidad.

Así pues, si las disonancias de segundo orden sobre la emancipación de la libertad individual y social respecto de la Jerarquía han ido confluyendo o desapareciendo por sí solas, y si en la centralidad de la justificación catolicismo y protestantismo han estado más unidos de lo que nunca han pensado, ¿puede saberse por qué se mantiene todavía cerrilmente la separación? *Sola gratia* como aclamación primordial de que la salvación es donada, *sola fide* en cuanto pleitesía a la responsabilidad insustituible de cada creyente, *sola Scriptura* como reverencia incambiable hacia la autoridad mayor de la revelación (no reñida con autoridades eclesiales secundarias), son programas que resumirían admirablemente el engranaje ideal de la religión cristiana.

Los aspectos divisorios subalternos que todavía restan podrían resumirse en “la doctrina sacramental y la doctrina del ministerio eclesial”<sup>53</sup>, y no debieran ser insuperables. Y un rasgo básico separador, para Lutero el trasluz de la justificación por la fe, esto es, la absoluta corrupción e incapacidad de la naturaleza humana para el bien, bien podría considerarse un peaje cultural de la encrucijada entre la Edad Media y Moderna que ya no es necesario pagar, estando como estamos en otro milenio nada menos. Aquella fue una época condicionada por desesperaciones existenciales y sobrenaturales, por la inermidad ante la omnipresencia de la insania, la muerte, el demonio y la condenación. El negativismo antropológico luterano fue el modo de agudizar la confianza en la potencia de la salvación divina, que superaría con creces la desconsoladora degeneración humana. Pero esta solución gotea ambigüedad, puede resultar también contraproducente: abandonando al hombre pasivamente a la misericordia de Dios porque su condición es irredentamente mala, no sólo se denigra su dignidad y se nutre una psicología morbosa y autodestructiva<sup>54</sup>, sino que se arriba al Dios arbitrario y demente de la predestinación, cosa que los reformados intentaron

---

<sup>53</sup> Afirmación de Pannenberg (MAFFEIS 301).

<sup>54</sup> A. ELLIS, *Razón y emoción en psicoterapia*, Bilbao 1980, 121-132.

bien pronto reinterpretar o rechazar<sup>55</sup>. La apología de la gracia de Dios no necesita ni siquiera el apoyo de la podredumbre humana.

Por tanto, y en resumidas cuentas, la actual división entre la Iglesia católica y los movimientos reformados, así como la anterior con los ortodoxos, no deja de ser sino un anacronismo pertinaz. Algo tan explicable desde las circunstancias y extremismos de un tiempo pasado, como inexplicable desde la situación cambiada y tolerante del tiempo presente. Como en el pecado está la penitencia, según la sabiduría popular, el cristianismo continuará sufriendo el descrédito de la división mientras las Iglesias cristianas se empeñen en justificarla. De nuevo la justificación... pero humana, demasiado humana.

Tomás MARCOS MARTÍNEZ, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
VALLADOLID

---

<sup>55</sup> Ya con Melanthon (DELUMEAU 67; 81).



## **¿Debe creer uno lo que supera la razón natural para salvarse?**

**Comentarios sobre Santo Tomás en 1584  
de P. de Aragón y de D. Báñez**

La relación entre la naturaleza y la gracia ha sido en todo momento objeto de interés por parte de la teología en los tiempos todos. Siempre se ha reconocido que el orden de la naturaleza es distinto del de la gracia. Y ha interesado en todo momento saber si esos dos órdenes, pese a ser distintos e independientes incluso, se hallan entre sí estrechamente relacionados, hasta el punto incluso de que no se agota en el primero el ser del hombre, pidiendo por tanto el primero la existencia del segundo; es decir, llamando el de la naturaleza al de la gracia.

Suele ser frecuente oponer en muchas ocasiones la fe a la gracia. Cuando se hace esto, ¿se está señalando que la fe pertenece a la naturaleza, sin caer en modo alguno dentro del campo de la gracia? Verdad es a este respecto que la fe se divide en natural y sobrenatural, adquirida o sobrenatural. La natural o adquirida es fruto del esfuerzo humano. La sobrenatural o infusa es gracia o regalo de Dios. El objeto de la adquirida es lo que está al alcance de las fuerzas naturales. El de la infusa supera tales fuerzas.

Desde esta distinción se cae en la cuenta de inmediato de que lo que se pregunta aquí es si se requiere creer la fe infusa o sobrenatural algo a lo que las fuerzas de la naturaleza: la fe natural o adquirida, son incapaces de alcanzar. Y es en este momento en el que se debe decir que esta obligación de creer no reside necesariamente en algo que añade Dios sobre lo existente naturalmente desde siempre, sino que tener que aceptar algo sobrenatural es algo connatural a la naturaleza misma, hasta el punto incluso de que todos pueden desde la sola naturaleza quedar obligados, y quedan de hecho, a aceptar lo que rebasa las fuerzas de ésta; es decir, algo que es gracia o regalo gratuito de Dios.

Pedro de Aragón<sup>1</sup> y Domingo Báñez<sup>2</sup> fueron dos teólogos salmantinos del siglo XVI. Al uno y al otro les une el haber dado a conocer mediante la

---

<sup>1</sup> Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 230-232

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* 220-224.

impresión en 1584 los comentarios a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* que había compuesto Santo Tomás en el siglo XIII<sup>3</sup>. No hay razón aquí para extenderse en lo que supuso la Escuela de Salamanca en la teología de la Edad Moderna. Puede uno obtener información en otra parte al respecto<sup>4</sup>. Baste decir que los teólogos salmantinos del siglo XVI tomaron como maestro de la teología a Santo Tomás de Aquino, dejando orillado el tratamiento de las cuestiones de escuela, vía o corriente, en orden a concentrar todas sus fuerzas en exponer la teología que debía interesar a todos por ser de condición común. Y no hay duda de que esta problemática sobre si era necesario en todo momento creer algo que supera la razón natural.

## I. EXPOSICIÓN

La misma se divide en dos partes. Se coloca en primer lugar lo dicho por el Aquinate en el siglo XIII. A continuación se pone lo expuesto en el XVI por Aragón y por Báñez.

### 1. Santo Tomás de Aquino

Comienza su exposición Santo Tomás sobre si es preciso creer algo superior a la naturaleza para obtener la salvación señalando que, al parecer, no es algo necesario, ya que parece que bastan para la salvación y la perfección de cualquier realidad las cosas que le convienen según su naturaleza<sup>5</sup>. Ahora bien, como las cosas que son de fe exceden la razón natural del hombre al ser de lo que no aparece según ya se ha establecido, resulta que no parece que sea necesario creer para alcanzar la salvación<sup>6</sup>. De todas for-

<sup>3</sup> Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. Madrid 2005.

<sup>4</sup> “*La secunda secundae*, la más larga de todas las partes de la *Summa*, estaba terminada para la primavera de 1272”. WEISPHEIPL J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. (Pamplona 1994) 414.

<sup>5</sup> “*Ad tertium sic proceditur*. 1º. Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videtur quae conveniunt ei secundum suam naturam”. II-II, q. 2, a. 3, 1um.

<sup>6</sup> “*Sed ea quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem*”. II-II, q. 2, a. 3, 1um.

mas, no se debe extraer sin más esta conclusión. Por el Nuevo Testamento hay constancia de que: "*Sin fe es imposible agradar a Dios*" (Heb 11,6)<sup>7</sup>.

Así las cosas, responde el Aquinate y dice que se encuentra en todas las naturalezas que concurren dos cosas a la perfección de una naturaleza inferior. Una de ellas es ciertamente lo que es según el movimiento propio, y que, en cambio, hay otra cosa que es según el movimiento de otra naturaleza superior. Así el agua es movida según el movimiento propio hacia el centro; pero, según el movimiento de la luna, se mueve alrededor del centro en conformidad con el flujo y el reflujo. De manera semejante, las órbitas de los planetas se mueven por los propios movimientos de Occidente a Oriente; pero se mueven por el movimiento de la primera órbita de Oriente a Occidente<sup>8</sup>.

Ahora bien, la naturaleza racional creada es la única que tiene una ordenación inmediata a Dios. Ello se debe a que las demás criaturas no alcanzan algo universal. Al contrario, se quedan sólo en algo particular, participando de la bondad divina, ya sea sólo en el ser, como las cosas inanimadas, ya sea también al vivir y conocer cosas singulares, como las plantas y los animales. Ahora bien, en cuanto conoce la razón universal de bien y de ser, tiene una ordenación inmediata al principio universal del ser<sup>9</sup>. ¿Qué debe decirse entonces como respuesta a lo que se ha objetado al principio? El Doctor Angélico señala a este respecto que se requiere en la naturaleza del hombre cierto conocimiento sobrenatural, por quedar ésta dependiente de una naturaleza superior y no bastar para su perfección el conocimiento natural<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> "Sed contra est quod dicitur Hebr. 11, vers. 6: *Sine fide impossibile est placere Deo*". II-II, q. 2, a. 3 sed contra.

<sup>8</sup> "Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt; unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae, sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum; secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter enim orbis planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem". II-II q. 2, a. 3c.

<sup>9</sup> "Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia caeterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad univesale essendi principium". II-II, q. 2, a. 3c.

<sup>10</sup> "Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est". II-II, q. 2, a. 3 ad 1um.

## 2. Pedro de Aragón

Santo Tomás sostuvo en la *Suma Teológica* y en el siglo XIII que se encuentran en todas las naturalezas ordenadas la concurrencia para la perfección de una naturaleza inferior dos realidades. Una de ellas es la que es según el movimiento propio. Ahora bien, es la otra la que tiene lugar según el movimiento de una naturaleza superior. Así, el agua queda movida al centro según el movimiento propio; pero queda movida según el movimiento de la luna alrededor del centro según el flujo y el reflujo<sup>11</sup>. Al respecto se pregunta Pedro de Aragón en el siglo XVI si es verdad esta afirmación. Es que es la tierra una a partir de las naturalezas inferiores, concurriendo a su perfección únicamente el movimiento propio, que va precisamente hacia abajo en busca del interior del centro. Las realidades que se mueven a sí mismas hacen esto sólo por un único movimiento propio, el cual se desplaza de Oriente a Occidente. Tampoco se da en las realidades mixtas doble concurrencia alguna en orden obtener su perfección<sup>12</sup>.

¿Constituye entonces una falsedad decir que, en las naturalezas ordenadas todas, hay una concurrencia doble en orden a que los inferiores alcancen la perfección: la que es según el propio movimiento y la que es según un movimiento superior?<sup>13</sup>. Muchos son los que dicen por lo señalado que

---

<sup>11</sup> “In omnibus naturis ordinatis inuenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt; unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium mouetur ad centrum; secundum autem motum lunae nouetur circa centrum secundum fluxum et refluxum” II-II, q. 2, a. 3c.

<sup>12</sup> “Circa primum fundamentum huius articuli est difficultas, vtrum verum sit? Et pro parte negatiua est argumentum: Nam terra est vna ex inferioribus naturis, et tamen ad suam perfectionem solum concurrat proprius motus, quo mouetur deorsum in centrum: similiter primum mobile tantum nouetur vnico proprio motu, scilicet, ab oriente in occidentem: et in mixtis etiam non apparet, quomodo duo concurrant ad perfectionem illorum”. A 2, III, 120a-120b.

A = ARAGÓN. P. DE, In II-II.

2 = q. 2.

III = a. 3.

120a-121b = p. 120, col. B-p. 121, col. b.

Esta forma de citar se sigue a lo largo de las citas sobre P. de Aragón.

Éste es el título de la obra que aquí se utiliza: FRATRIS PETRI DE ARAGÓN, ORDINIS EREMITARUM SANCTI AUGUSTINI, ARTIUM ET SACRAE THEOLOGIAE MAGISTRI, ET IN CLARISIMA SALMANTICENSI ACADEMIA PUBLICI PROFESSORIS. In *Secundam Secundae diu Thomae doctoris Angelici commentariorum*. Tomus primus [...]. Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII.

<sup>13</sup> “Ergo falsum est dicere, quod in omnibus naturis ordinatis, ad perfectionem inferioris concurrunt duo, vnum secundum proprium motum, et aliud secundum motum superioris”. A 2, III, 120b.

el fundamento colocado por Santo Tomás debe entenderse únicamente en las naturalezas que son de suyo partes que conservan el universo. Tal es el caso de los elementos y los cuerpos celestes, así como el de las criaturas intelectuales, poseedoras todas de ese movimiento doble, sin constituir esto una necesidad en la piedra y en la madera, como en otras semejantes, en orden a la conservación de la naturaleza. Quedaría entonces resuelta la objeción surgida desde las realidades mixtas<sup>14</sup>.

Francisco de Vitoria suministra según Pedro de Aragón una respuesta diferente al decir que las criaturas todas existentes en el mundo reciben alguna perfección desde las naturalezas superiores ya que influye el cielo en todo, dando esto como resultado que el fundamento de Santo Tomás es tenido también como verdadero en las realidades mixtas. Y así las cosas, se responde en el caso de la tierra que, en ella, hay una doble concurrencia también en orden a su perfección. Una de ellas se realiza en conformidad con el propio movimiento. Tal es el descansar en el centro. La otra es la iluminación del sol y la influencia de las estrellas en orden que, entre otras cosas, hace que aparezca en la tierra hierba que verdee y arboles frutales. Desde la Biblia se tiene constancia de que esto pertenece a la perfección de la tierra: "*Así fueron acabados los cielos y la tierra, y todo su cortejo*, etc." (Gén 2,1)<sup>15</sup>.

Queda según Santo Tomás inmediatamente ordenada con todo a un principio universal la naturaleza racional, en cuanto conoce la razón universal de lo bueno y de lo relativo a la entidad<sup>16</sup>. Y añade Pedro de Aragón que, respecto a esta primera razón del moverse, se contesta al lado de Cayetano, mostrando la posibilidad de hablar al respecto de dos maneras: teológica y filosóficamente. Si se habla de la primera manera, se halla el pri-

---

<sup>14</sup> "Ad hanc difficultatem nonnulli dicunt, quod fundamentum D. Tho. est intelligendum tantum de illis naturis, quae per se sunt partes vniuersi conseruatiuae, qualia sunt elementa, et corpora coelestia, et creaturae intellectuales, quae omnia habent illum duplicem motum: at vero lapis et lignum, et alia huiusmodi non sunt necessaria ad conseruationem vniuersi: et per hoc soluitur instantia de mixtis". A 2, III, 120b.

<sup>15</sup> "Caeterum Victoria aliter respondebat dicens, quod omnes creaturae in mundo existentes recipiunt a naturis superioribus aliquam perfectionem, nam coelum influit in omnia, ex quo fit, vt etiam in mixtis fundamentum D. Tho. habeat verum. Et ad instantiam de terra respondetur, quod etiam ad illius perfectionem duo concurrunt: vnum secundum proprium motum, estque quies in centrum: alterum autem est illuminatio Solis, et influentia stellarum, ad hoc vt producat herbam virentem et lignum pomiferum, etc. Et quod hoc pertineat ad perfectionem terrae probatur ex illo Genes. c. 2. Igitur perfecti sunt coeli, et terra, et omnis ornatu eorum, etc.". A 2, III, 120b.

<sup>16</sup> "Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale principium". II-II, q. 2, a. 3c.

mer cielo: llamado empíreo, lleno de espíritus: de ángeles y de bienaventurados. Por ellos, queda adornado en grado máximo y perfeccionado el hombre. Si se habla de la segunda manera, dice que se da en el primer ser hacia el que se mueve un movimiento circular que le es propio al hombre y que el carácter perpetuo de semejante movimiento proviene de la inteligencia. Se da por tanto una doble concurrencia en orden a obtener el hombre su perfección<sup>17</sup>.

Y habla Pedro de Aragón de lo posible que es mostrar al respecto una conclusión en mejor sintonía con lo tenido en la mente por Santo Tomás. Se parte en ella de que éste intenta argumentar desde lo sensible y corporal hasta lo inteligible. Es como dice que, como el primero hacia el que se mueve obtiene el lugar primero entre lo corporal y lo sensible, no es precisa una doble concurrencia. Al fin y al cabo, no se halla subordinado a naturaleza superior corporal alguna. Al concurrir el mismo a la perfección de todos los otros cuerpos inferiores más allá de su propio movimiento, concurre también a la perfección de la criatura racional, por encima incluso del propio movimiento de ésta. Debe darse entonces la concurrencia de una operación divina<sup>18</sup>.

De todas formas, cuando Santo Tomás sostiene que la criatura racional está ordenada inmediatamente a Dios por conocer la misma la razón universal de lo bueno, es donde aparece la dificultad de si se está ante una verdad. Desde la enseñanza de Cayetano es preciso advertir pese a todo al respecto que puede considerarse a la naturaleza racional doblemente, según su ser y según su operación inmanente formada por el conocimiento y la avidez. Es posible establecer incluso una distinción ulterior; es decir, absolutamente y según una razón particular. Queda por cierto como algo claro que la criatura racional viene inmediatamente de Dios por creación según una

---

<sup>17</sup> “Ad aliud autem de primo mobili respondetur cum Caietano in praesenti, quod de illo possumus loqui dupliciter, scilicet, Theologice et Philosophice. Si loquamur primo modo, dicit, quod primum coelum, quod Empyreum appellatur, est plenum spiritibus Angelicis et beatis, quibus maxime ornatur, atque perficitur: si autem loquamur secundo modo, dicit, quod in primo mobili est motus circularis illi proprius, et praeterea est perpetuitas talis motus ab intelligentia proveniens: et sic ad illius perfectionem duo concurrunt”. A 2, III, 120b.

<sup>18</sup> “Vel secundo respondetur, et forsitan melius, magisque ad mentem D. Tho. quod hic autor intendit arguere a sensibilibus, et corporalibus ad spiritualia, et intelligibilia, et dicit, quod quemadmodum inter corporalia et sensibilia primum locum tenet primum mobile, ad cuius perfectionem non est necesse, quod duo concurrant, quia non est subordinatum alteri naturae superiori corporali, cum tamen ipsum ad perfectionem omnium aliorum corporum inferiorum concurrat, ultra proprium motum ipsorum, sic etiam ad perfectionem creaturae rationalis, ultra proprium motum ipsius, debet concurrere operatio Dei”. A 2, III, 121a.

razón particular. También es cierto que, según el entendimiento y la voluntad, queda la criatura racional glorificada inmediatamente por Dios<sup>19</sup>.

Como esto no corresponde debatirlo aquí. Y con todo, se duda. Gira la misma sobre si la criatura racional según esta razón particular; es decir, en cuanto conoce la razón universal de bien y de ser, está ordenada inmediatamente a Dios como al principio universal del ser. A favor de la contestación negativa se coloca el argumento de que, si el hombre estuviera ordenado por este motivo inmediatamente a Dios como dice Santo Tomás, debería revelarse de inmediato a los hombres lo que es de fe; pero resulta que Dios lo hace mediante ángeles. Así queda claro desde la Sagrada Escritura y desde la doctrina de un libro atribuido Dionisio<sup>20</sup> falsamente<sup>21</sup>.

Aragón explica esta dificultad y dice al respecto que, aunque no se ordene el hombre inmediatamente a Dios al conocer la razón universal del bien y del ser, queda ordenado el mismo gracias a que los ángeles lo iluminan inmediatamente, convirtiéndolo en capaz de ordenarse a Dios, por conocer y apetecer el bien perfecto y universal. Se obtiene entonces la consecuencia de que se halla inmediatamente ordenado al bien mismo uni-

---

<sup>19</sup> “Circa secundum fundamentum D. Tho. in quo dicit, quod creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, in quantum cognoscit vniuersalem rationem boni, est difficultas, de veritate illius? Ad cuius explicationem est aduertendum ex Caiet. in praesenti; quod natura rationalis potest dupliciter considerari: vno modo secundum suum esse; alio modo secundum operationem eius immanentem, quae est cognitio, et appetitio: et adhuc isto modo potest dupliciter considerari, scilicet, absolute, et secundum aliquam particularem rationem. Et quidem, quod creatura rationalis, secundum suum esse, sit immediate a Deo per creationem, est res manifesta. Quod autem, secundum intellectum et voluntatem, immediate beatificetur a Deo, etiam est certum”. A 2, III, 121a.

<sup>20</sup> “De todos los teólogos griegos, aquel que más influyó en Tomás y desde luego en todos sus contemporáneos fue el Pseudo-Dionisio Areopagita, pretendido discípulo de San Pablo, mencionado en los Hechos de los Apóstoles 17,34. *El Corpus Areopageticum* fue introducido en el occidente latino en el año 827, cuando el emperador griego Miguel Balbo envió una copia griega, consistente en cuatro tratados y diez cartas, a Luis el Piadoso, como muestra de amistad, [...] El autor del *Corpus* todavía es desconocido; parece haber vivido a principios del siglo VI; quizás fuera un monofisita, que trataba de pasar sus obras presentándose como contemporáneo de San Pablo. La supuesta antigüedad del *Corpus* le daba una autoridad solamente superada por los libros canónicos de la Escritura”. WEISHEILPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. (Pamplona 1994) 210-211.

<sup>21</sup> “Nec est praesentis loci hoc disputare. Sed quod vertitur in dubium est, vtrum creatura rationalis, secundum hanc particularem rationem, in quantum scilicet, cognoscit vniuersalem boni et entis rationem, habeat immediatum ordinem ad Deum, tamquam ad vniuersalem essendi principium. Et pro parte negatiua est argumentum. Nam si homo hac ratione haberet immediatum ordinem ad Deum, vt D. Tho. dicit, sequeretur, quod Deus deberet immediate reuelare hominibus, quae sunt fidei, consequens autem est falsum: nam id facit mediantibus Angelis, vt patet ex Sacra Scriptura, et ex doctrina D. Dionysij de Ecclesiastica hierarchia, ergo”. A 2, III, 121a.

versal: Dios, al conocer la razón universal de bien y de ser. Debe poseer en consecuencia una naturaleza capaz. Las cosas son así, a pesar de que se trate de algo remoto con conformidad con lo que toca al entendimiento y al apetito <sup>22</sup>.

Como se dicen las esferas inferiores poseedoras de una ordenación inmediata al primer ser que se mueve y queda ordenada también el agua a la luna por larga que sea entre ellas la distancia, lo mismo le ocurre a la criatura racional. Pese a la larga distancia que se da desde ella a la naturaleza divina, posee ella una ordenación inmediata como al objeto, fin y ser que la mueve. Sólo por Dios puede producirse el movimiento a tal objeto y a tal fin, el cual es el principio universal del ser. Esta misma razón existe también en la criatura angélica<sup>23</sup>.

### 3. Domingo Báñez

Ante sus ojos tiene muy presente Domingo Báñez el primer fundamento de Santo Tomás; es decir, que se encuentra en todas las naturalezas ordenadas la concurrencia para la perfección de una naturaleza dos realidades. Una de ellas es ciertamente la que es según el movimiento propio, siendo la otra pese a todo la que es según el movimiento de una naturaleza superior. Así, el agua queda movida al centro según el movimiento propio; pero queda movida según el movimiento de la luna alrededor del centro según el flujo y el reflujó. Al respecto dice Báñez que aparece un argumento contra esta exposición<sup>24</sup>. ¿Cuál es el mismo?

---

<sup>22</sup> “Ad explicationem huius difficultatis dico, quod licet homo, in quantum cognoscit vniuersalem boni et entis rationem, non immediate ordinetur a Deo, sed mediantibus Angelis, a quibus immediate illuminatur, tamen, in quantum cognoscit bonum perfectum et vniuersale, et illud appetit, est illius capax atque ex consequenti, quantum ad hoc, habet immediatum ordinem ad ipsum bonum vniuersale, quod est Deus: quia enim cognoscit vniuersalem boni et entis rationem, quod etiam habeat naturam eius capace, licet remote, secundum intellectum et appetituum partem, erit necesse”. A 2, III, 121a.

<sup>23</sup> “Vnde quemadmodum inferiores sphaerae dicuntur habere immediatum ordinem ad primum mobile, et aqua ad Lunam, quanuis haec inter se multum distent: ita etiam creatura rationalis, quanuis multum distet a natura diuina, in quantum tamen est ipsius vniuersalis boni capax, habet immediatum ordinem ad illum, vt ad suum obiectum, et finem, et mouens. Nihil enim potest mouere ad tale obiectum, et ad talem finem, nisi solus Deus, qui est vniuersale principium essendi. Et eadem ratio est de natura Angelica”. A 2, III, 121a-121b.

<sup>24</sup> “Circa hunc articulum arguitur primo contra primum fundamentum Diui Thomae, scilicet quod in omnibus naturis ordinatis inuenitur, quod ad perfectionem naturae duo concurrunt. Vnum quidem quod est secundum proprium motum: aliud autem quod est secundum

Se aduce en contra que la esfera primera de las órbitas celestes no queda perfeccionada por naturaleza alguna superior, resultando de ello entonces que el fundamento colocado aquí carece de alcance universal. Un argumento semejante a éste se extrae de la tierra, la cual no recibe al parecer movimiento alguno de naturaleza alguna superior a la que quede subordinada. Lo que es mezcla de cielo y tierra no posee perfección alguna o movimiento comunicativo venido de una naturaleza superior, siendo entonces esto lo que convierte en falso el fundamento puesto<sup>25</sup>.

Recuerda Báñez asimismo que colocaba Santo Tomás al respecto un segundo fundamento, al decir que la criatura racional se halla ordenada inmediatamente a Dios, surgiendo en contra de esto el argumento de que los ángeles iluminan a los hombres y que, incluso, los ángeles superiores iluminan a los inferiores, tal como quedó escrito en un libro del Pseudo-Dionisio. Por otra parte, el mismo Santo Tomás enseña que la revelación divina llega hasta los inferiores con un cierto orden desde los superiores, debiendo admitirse entonces que toda criatura racional no guarda por tanto un orden inmediato a Dios, dándose esto sólo en la criatura suprema<sup>26</sup>.

Sería posible decir además entonces aquí que se tiene la impresión por la razón desde los dos fundamentos colocados por el Aquinate que se sigue solamente de ello que el hombre es movido por dos motivos según el orden de la naturaleza; pero que no existe exigencia de que sea movido por cier-

---

motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium mouetur ad centrum: secundum autem motum Lunae nouetur circa centrum secundum fluxum et refluxum". B 2, III, 393.

B = BAÑEZ, D., In II-II.

2 = q. 2.

III = a. 3.

393 = p. 393.

Esta forma de citar se sigue a lo largo de las citas sobre D. Báñez.

Éste es el título de la obra que aquí se utiliza: AUTORE FRATRE DOMINICO BAÑES [...], *De Fide, Spe et Charitate [...] scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris partem, quae ad quaestionem quadragessimam sextam protenduntur [...]* Salmanticae. Apud S. Stephannum Ordinis Praedicatorum MDLXXXIII.

<sup>25</sup> "Est argumentum. Nam prima sphaera orbium coelestium non perficitur ab aliqua natura superiori, ergo fundamentum non est vniuersale. Simile argumentum possumus colligere de terra; quae non videtur recipere aliquem motum a superiori natura, cui subordinatur. Mixta enim nullam habent perfectionem aut motum communicatum a superiori natura, ergo falsum est fundamentum". B 2, III, 393.

<sup>26</sup> "Secundo arguitur contra secundum fundamentum, scilicet, quod creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum. Nam angeli illuminant homines: imo et angeli superiores illuminant inferiores, sicut docet Diuus Dyonis. Capit. 12. Caelestis hierarc. Et Diuus Thomas art. 6. huius quaestionis docet, quod diuina reuelatio ordine quodam ad inferiores peruenit per superiores, ergo non omnis cratura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum sed tantum suprema creatura". B 2, III, 393.

to movimiento sobrenatural de fe. Pero reconocer que es con todo verdad el primer fundamento si se miran los movimientos desde el orden de la naturaleza<sup>27</sup>. Y esto se confirmaría además porque, si se quiere extraer desde tales fundamentos eficazmente la conclusión de que el hombre es movido desde la fe, se deduciría también que se presentó claramente Dios como el fin natural del hombre, lo cual niegan muchos de los tomistas, y que es además lo que parece sostener también Santo Tomás<sup>28</sup>.

Por otra parte, habría que contar con que el hombre debe ser perfecto en cuanto a su naturaleza, requiriéndose para que alcance su perfección el doble movimiento: el propio y el comunicado por una naturaleza superior. Habría que admitir en consecuencia entonces que el hombre requiere naturalmente esa doble operación: la propia y la comunicada por una naturaleza superior<sup>29</sup>. Pero da la casualidad de que esto se opone también a lo dicho por Santo Tomás de que se realiza la comunicación desde una naturaleza superior sucesivamente a la manera de aprendizaje. Los niños bautizados que mueren antes del uso de razón llegan a la visión de Dios sin disciplina alguna. Y Cristo el Señor recibió firmemente la claridad de la visión de Dios al mismo tiempo y de manera instantánea en cuanto hombre. No hubo necesidad de que la recibiera sucesivamente<sup>30</sup>.

A esto dirá Báñez que, si se considera la primera esfera celeste físicamente, como el primer ser que se mueve, ha de decirse que recibe ésta gran perfección la misma desde el ángel que la mueve<sup>31</sup>. Gracias a la fuerza comunicada por el ángel da la misma lugar a la vida en los que son inferio-

<sup>27</sup> "Arguitur tertio contra consequentia rationis. Nam ex illis duobus fundamentis solum videtur sequi, quod homo moueatur duobus motibus secundum ordinem naturae, non autem quod moueatur motu quodam supernaturali fidei: nam primum fundamentum de motibus secundum ordinem naturae verum habet". B 2, III, 394.

<sup>28</sup> "Et confirmatur. Nam si ex illis fundamentis volumus colligere effciter, quod homo moueatur motu fidei, etiam colligemus, quod Deus clare visus est finis naturalis hominis, quod plures Thomistarum negant, et Diius Thomas 1. part. quaest. 12. id videtur asserere". B 2, III, 394.

<sup>29</sup> "Probatur sequela. Nam homo debet esse perfectus secundum naturam, igitur si quae libet res ad suam perfectionem requirit duplicem motum, vnum proprium alterum communicatum a superiori natura, sequitur etiam, quod homo naturaliter requirit duplicem illam operationem, vnam propriam alteram communicatam a superiori natura". B 2, III, 394.

<sup>30</sup> "Quarto argumentor contra illud, quod ait Diius Thomas, quod ita communicatio a superiori natura sit per modum addiscentis successiue. Pueri enim baptizati discedentes ante vsum rationis perueniunt ad visionem Dei sine aliqua disciplina succesiu. Et firmiter Christus Dominus in quantum homo non succesiu sed simul statim recipit claram Dei visionem". B 2, III, 394.

<sup>31</sup> "Ad argumenta sic dicendum est. Ad primum argumentum respondetur, quod si prima sphaera caelestis physice consideretur pro primo mobili, magnam perfectionem recipit ab angelo mouente". B 2, III, 394.

res. No tiene la vida en sí. Ahora bien, no debe olvidarse que recibe la perfección la primera esfera celeste también desde un círculo superior llamado por los teólogos el cielo empíreo, adquiriendo por el mismo constancia cierta de contener todo y de producir reposo cierto en los inferiores. El cielo empíreo es descanso en grado máximo. Báñez remite en este punto a leer la exposición de Santo Tomás<sup>32</sup>.

Ahora bien, si se toma la esfera primera por el cielo empíreo, añade Báñez que se dirá que participa asimismo de la máxima perfección gracias a los ángeles, los cuales existen y comunican cierta fuerza e, incluso, la causalidad. La tierra recibe asimismo desde las naturalezas superiores una perfección grande, como es la de dar lugar a las plantas y al oro. Las realidades mixtas compuestas de cielo y tierra reciben asimismo cierta fuerza venida de más alto. Lo enseña por lo demás Santo Tomás al señalar cómo posee el imán la fuerza de atraer el hierro mediante la impresión del cuerpo celeste; es más, gracias a tal impresión hace que, si el hierro se colocara en equilibrio, fuera movido hacia el polo<sup>33</sup>. Cayetano dice a este respecto que habla Santo Tomás de los cuerpos simples que son partes principales del universo y no se corrompen<sup>34</sup>.

Como enseñó el Aquinate, es Dios el único que mueve como causa eficiente el entendimiento y la voluntad de los hombres; pero enseñó que es el ángel y también el hombre quien, al proponer el objeto y colocar la luz, ilumina. Es más, un ángel ilumina a otro ángel a la manera de causa moral o artificial. Ésta presupone siempre una naturaleza determinada al fin<sup>35</sup>. Asi-

---

<sup>32</sup> “Nam ex virtute angeli sibi communicata vitam efficit in his inferioribus, cum tamen illam in se non habeat. Recipit etiam perfectionem a superiore orbe, qui a Theologis dicitur caelum empyreum, a quo habet constantiam quandam continendi omnia et efficiendi quietem quandam in his inferioribus, quoniam coelum empyreum maxime quiescit. De qua re videatur Dicitur Thomas 1. part. quaest. 66. artic. 3. ad secundum”. B 2, III, 394.

<sup>33</sup> “Si autem prima sphaera accipiatur per caelo empyreum, tunc dicimus, quod etiam participat perfectionem maximam ab angelis existentibus et communicantibus quandam virtutem et etiam participat perfectionem maximam ab angelis existentibus et communicantibus quandam virtutem et etiam causalitatem. Caeterum terra etiam recipit a naturis superioribus perfectionem magnam, scilicet, virtutem germinandi plantas et aurum. Mixta denique etiam recipiunt quandam virtutem a superioribus, vt Dicitur Thomas docet de veri. auast. 22. artic. 13. ubi ait, quod magnes habet virtutem attractiuam ferri ex impressione corporis caelestis: imo etiam ex eadem impressione habet quod moveat ferrum in equilibrio positum versus polum”. B 2, III, 394.

<sup>34</sup> “Sed Caietanus in hoc loco dicit, Dicitur Thomam loqui de corporibus simplicibus, quae sunt partes principales vniuersi, quae quidem non corrumpuntur”. B 2, III, 394.

<sup>35</sup> “Ad secundum argumentum respondetur, quod vt Dicitur Thomas docuit optime 1. 2. quast. 9. artic. 6. solus Deus mouet vt causa efficiens intellectum et voluntatem hominis. Nihilominus proponendo obiectum et illuminando hominem illuminat angelus et etiam homo hominem: quin etiam et vnus angelus alium illuminat ad modum causae moralis vel artificialis, quae praesupponit semper naturam determinatam in ordine ad finem”. B 2, III, 394.

mismo, se puede decir también aquí a modo de explicación más amplia desde la solución suministrada que el mantenimiento de un orden inmediato a Dios consiste en poseer inclinación inmediata al bien en general, lo cual surge precisamente de que la sola criatura racional conoce el bien universal. Tal inclinación es adecuada como resultado al conocimiento. Tiende por tanto al bien universal y común<sup>36</sup>.

Una criatura racional o intelectual más perfecta que otra es la que ilumina y perfecciona a otra criatura racional sobre algunos medios para lograr el fin. Esto nada quita por lo demás a esa criatura racional inferior en orden a mantener un orden inmediato a Dios como al fin. Y así es como ha de entenderse a Santo Tomás cuando enseña que no quedan obligados todos por igual a la posesión de la fe explícita, siendo precisamente los mayores y los primates en el oficio y en la dignidad eclesiástica quienes deben poseer una fe explícita que cumpla e ilumine a los inferiores. Ciertamente, esto queda entendido en relación a la explicación de lo que se cree. No se entiende de la infusión de la luz de la fe. Allí queda todo hombre iluminado inmediatamente por Dios y por el Espíritu Santo<sup>37</sup>.

La consecuencia expuesta Santo Tomás debe entenderse desde lo que es menos a lo que más, desde la suposición de que Dios hubiera ordenado al hombre al fin sobrenatural, que es precisamente lo enseñado por la fe. De esta manera discurre el argumento y llega el mismo a la consecuencia. Las otras realidades naturales lo precisan en orden a ser perfeccionadas en sus naturalezas y a alcanzar la perfección sobrenatural. No se sigue entonces de lo anterior que el fin natural del hombre fuera la visión beatífica<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> "Secundo responderetur et explicatur amplius haec solutio, quod habere immediatum ordinem ad Deum est habere immediatam inclinationem ad bonum in communi: quod quidem oritur ex eo, quod sola creatura rationalis cognoscit vniuersale bonum. Vnde eiusmodi inclinatio est adaequata cognitioni: et ideo tendit in bonum in vniuersali et in communi". B 2, III, 394-395.

<sup>37</sup> "Cum hoc tamen stat, quod aliqua creatura rationabilis vel intellectualis, quae perfectior est, illuminet et perficiat alteram creaturam rationalem circa quaedam media ad finem. Sed hoc non tollit, quominus creatura illa rationalis inferior habeat immediatum ordinem ad Deum tanquam ad finem. Et ita intelligendus est D. Thomas in art. 6. Vbi docet, non omnes aequaliter teneri a habendam fidem explicitam; sed qui sunt maiores et primates in officio et dignitate Ecclesiastica debent habere fidem explicitam, vt perficiant et illuminent inferiores. Quod quidem intelligitur quantum ad explicationem eorum quae creduntur, non autem quantum ad infusionem luminis fidei: nam quantum ad hoc omnis homo illuminatur immediate a Deo et ab Spiritu sancto". B 2, III, 395.

<sup>38</sup> "Ad tertium argumentum responderetur, consequentiam D. Thomae tenere a minore ad maius, supposito quod Deus ordinaverit hominem ad finem supernaturalem, vt docet fides. Tunc enim procedit argumentum. Bene namque sequitur; aliae res naturales indigent, ad hoc quod perficiantur in suis naturis, et consequatur perfectionem supernaturalem. Vnde ex hac ratione non sequitur, quod finis naturalis hominis sit visio beatifica". B 2, III, 395.

Dicen algunos que los párvulos creen, tanto por el hábito de la fe como gracias a un acto ajeno, así como que basta esto para que sea verdad la proposición de Santo Tomás. Aquí se dirá, señala Báñez, que se expresa mejor en este terreno Cayetano al decir que el Aquinate está hablando de los adultos poseedores de actos propios, quedando inscrita entonces esta cuestión sobre el acto de fe sin basarse en el hábito. Lo objetado sobre Cristo el Señor no atenta en contra de la opinión de Santo Tomás. Es que habla éste de hombres que son puros hombres y deben llegar por el propio acto al último fin. Cristo lo consiguió por la unión personal con la humanidad. Ese fin natural se da entonces en Cristo en razón del sujeto<sup>39</sup>.

## II. CONCLUSIÓN

¿Cuál es la fe que obliga en orden a alcanzar la salvación? A esto ha de responderse contundentemente que no es la adquirida o natural, sino la infusa o sobrenatural. Y objetivamente, eso que se ha de creer para obtener la salvación se halla más allá de la razón natural y ésta queda obligada a aceptarlo. Ciertamente, no ha de acogerlo desde la sola naturaleza racional, ya que de hecho lo rebasa; pero está al menos ante algo que no debe rechazar. La razón humana ha de admitir que es razonable que se adhiera a lo que le supera. Esto es algo que no se debe olvidar.

Parte de las cosas que se aceptan desde la fe sobrenatural e infusa se hallan con todo al alcance de la razón natural. Hay otras cosas pese a todo que nunca las habría barruntado siquiera la sola razón natural si no se le hubieran propuesto desde una revelación gratuita y extraordinaria. Esas verdades son los artículos de fe, entendidos en el sentido estricto; es decir, como verdades especialmente difíciles de ser vistas por el entendimiento humano. Aquí puede verse lo que dice el Aquinate en el artículo sexto de la cuestión sexta de la *Secunda Secundae*.

---

<sup>39</sup> “Ad quartum argumentum aliqui dicunt, quod paruli credunt, et per habitum fidei et per actum alienum. Et hoc sufficit ad veritatem propositionis D. Thomae. Sed melius ait Caietanus in hoc articulo, D. Thomam hic loqui de adultis, qui habent proprios actus. Etenim quaestio haec inscribitur de actu fidei, non de habitu. Quod autem in eodem argumento objicitur de Christo domino, nihil facit contra sententiam D. Thomae. Nam ille loquitur de hominibus, qui sunt puri homines et per proprium actum debent pervenire ad vltimum finem: Christus autem assequutus est illum ex vnione personali ad humanitatem; quare finis ille naturalis est Christo ex ratione suppositi”. B 2, III, 395.

Una cosa es por supuesto decir que todos los artículos de fe han de ser creídos por todos con fe infusa para obtener la salvación y otra muy distinta decir que han de saberse estos artículos todos expresamente. Es claro que nada puede creerse si existe en sí como tales. Ante la vista de los hombres aparecieron los artículos con la revelación personal de Cristo. Desde entonces son los mismos obligatorios para todos. ¿Qué obligación tenían entonces los hombres de creer si querían alcanzar la salvación? Todos debían creer los artículos reducidos en las dos verdades básicas de la existencia de Dios y de la remuneración universal (Heb 11,6).

Y a este respecto hay que señalar que, si se encuentran dentro de estas dos verdades básicas todos los artículos de la fe en forma reducida, eso significa reconocer que esas dos verdades no son en cuanto a contenido objetivo las que el filósofo o cualquier hombre ateniéndose sólo a las fuerzas de la naturaleza es capaz de creer. Se trata de una existencia y remuneración divinas que sobrepasa lo que es capaz de captar de suyo y de aceptar de suyo el hombre con las solas fuerzas naturales desde la sola razón.

Santo Tomás expuso ciertamente en el siglo XIII desde dos fundamentos y de forma muy sencilla cómo todo lo creado: lo inanimado, lo inanimado y los hombres, guardan una relación con una realidad superior; pero añadiendo que el hombre es el único que se halla ordenado directamente a Dios. El fin definitivo del hombre no es una naturaleza material o espiritual creada más o menos perfecta. Al hombre le colma definitivamente Dios solo.

Es desconocer esta condición real del hombre tratar de rebajar su altura y destino acoplándolo exclusivamente con los seres inanimados o animados, fueran éstos vegetales o animales. Tampoco se halla el hombre supeditado a seres más perfectos que él, como son los ángeles. Éstos cumplen encargos de Dios ciertamente; pero no se imponen a los hombres por su superioridad natural, sino por ser encargados por Dios de realizar determinadas tareas en los hombres. Admitir esto no significa en modo alguno tener que aceptar que los ángeles, criaturas sólo espirituales, son meta a la que deben dirigirse los humanos en orden a su perfección.

Por otra parte, aunque el hombre es naturaleza creada, como lo son los seres inanimados y animados: casos de los vegetales y de los animales, no queda el mismo absolutamente condicionado a alcanzar unos objetivos meramente naturales en cuanto a la finalidad de su misma naturaleza; es decir, no tiene por qué alcanzar siempre primero una meta natural para poder desde ella elevarse hacia la meta definitiva que es Dios.

Asimismo, en modo alguno debe entenderse que lo sobrenatural obliga sólo al hombre en la medida en la que se convierte en natural. Queda obli-

gado el hombre desde lo sobrenatural desde el primer momento y es para él algo a lo que no debe renunciar; es decir, nunca debe eximirse de la exigencia constante de lo sobrenatural. Dijo Santo Tomás: "*Por tanto, la perfección de la criatura racional no consiste solamente en lo que le compete según su naturaleza, sino también en lo que le atribuye desde cierta participación sobrenatural*"<sup>40</sup>.

Ignacio JERICÓ BERMEJO

---

<sup>40</sup> "Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione". II-II, q. 2, a. 3.c.



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

### 1. DIOS

Sería ilusorio pretender reunir en un apartado todos los usos que Cervantes hace de la palabra *Dios* en sus obras. Sólo en el *Quijote* aparece 510 veces<sup>1</sup>. Sería traer a este capítulo otros muchos temas. Aquí daré una serie de textos relacionados con Dios directamente. Excluyo los refranes, las exclamaciones y las frases hechas.

#### 1.1. Pruebas de la existencia de Dios

Que la belleza es resplandor de la divinidad y por ella se puede subir hasta Dios era un lugar común en los neoplatónicos y en otros muchos autores paganos. También aparece en el Antiguo Testamento: "El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos" (Sal 19 (18) 2). Dice Cicerón: "¿Quién es tan insensato que, después de dirigir su mirada al cielo, no crea en la existencia de los dioses?"<sup>2</sup>. Es un lugar común en los autores cristianos. Pregunté a todas las cosas que están fuera de mí y todas me dijeron: *No somos el Dios que buscas. Él nos ha hecho*. "Mi pregunta era mi mirada y su respuesta su hermosura"<sup>3</sup>. "La urdimbre de las criaturas, esta ordenadísima belleza, sin interrupción desde lo ínfimo a lo sumo y desde lo sumo a lo ínfimo, templada, sin embargo, con sus diferencias, alaba toda ella a Dios. ¿Por qué lo alaba? Porque al ver su hermosura, alabas tú a Dios en ella. La belleza de la tierra es, en cierto modo, la voz de la tierra [...].Tú la ves y con tu atenta mirada es como si le preguntaras [...]. ¿Es que, considerada en su conjunto la belleza de este mundo, no te responde a una sola voz: *no me hice yo sino Dios?*"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> FERNÁNDEZ GÓMEZ, C., *Vocabulario de Cervantes*, Real Academia Española, Madrid 1962, apéndices.

<sup>2</sup> CICERÓN, *Sobre la respuesta de los arúspices* 19. Cicerón pertenecía al Colegio Sacerdotal de los Augures y defendió siempre la religión tradicional de los romanos, pero no está nada claro si él creía en algo.

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10, 6, 9.

<sup>4</sup> ÍD., *Comentarios a los salmos* 144, 13.

De la belleza de un paisaje, orillas del Tajo, se dice: si las estrellas y el sol se mantienen de las aguas de acá abajo (afirmación sustentada por Plinio), "creo firmemente que las aguas de este río sean en gran parte ocasión de causar la belleza del cielo que le cubre, o creeré que Dios, por la misma razón que dicen que mora en los cielos, en esta parte haga lo más de su habitación"<sup>5</sup>. "Tiene la belleza tanta fuerza para mover nuestros ánimos que ella sola fue parte para que los antiguos filósofos, ciegos y sin lumbre de fe que los encaminase, llevados de la razón natural y traídos de la belleza que en los estrellados cielos y en la máquina y redondez de la tierra contemplaban, admirados de tanto contento y hermosura, fueron con el entendimiento rastreando, haciendo escalas por estas causas segundas, hasta llegar a la primera causa de las causas, y conocieron que había un solo principio sin principio de todas las cosas"<sup>6</sup>. "Bartolomé (que así creo se llamaba el guiador del bagaje) viendo salir el sol tan alegre y regocijado, bordando las nubes de los cielos con diversos colores, de manera que no se podía ofrecer otra cosa más alegre y más hermosa a la vista, y con rústica discreción

<sup>5</sup> *LG*, VI, 541.

Abreviaturas de las obras de Miguel de Cervantes citadas en este artículo: *AL* = "El amante liberal", en *Novelas ejemplares*, edición de Jorge García López, estudio preliminar de Javier Blasco, presentación de Francisco Rico, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 2005. Cito la página; *BA* = "Los baños de Argel", en *Obras completas*, edición de Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid 1960. Cito la jornada y la página; *CC* = "La casa de los celos y selvas de Ardenia", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *CE* = "El celoso extremeño", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *CN* = "El cerco de Numancia", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *CP* = "El coloquio de los perros", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *EI* = "La española inglesa", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *FS* = "La fuerza de la sangre", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *GE* = "El gallardo español", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *GI* = "La gitanilla", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *GS* = "La Gran Sultana Doña Catalina de Oviedo", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *IF* = "La ilustre fregona", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *JD* = "El juez de los divorcios", en *Entremeses*, edición, introducción y notas de Eugenio Asensio, Castalia, Madrid 1993. Cito la página; *LG* = "La Galatea", edición de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy, Cátedra, Madrid 1999<sup>2</sup>. Cito el libro y la página; *LV* = "El Licenciado Vidriera", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *P* = "Poesías", en *Obras completas*, edic. cit. Cito el número y la página; *PS* = "Los trabajos de Persiles y Sigismunda", edición de Carlos Romero Muñoz, Cátedra, Madrid 2003<sup>4</sup>. Cito el libro, el capítulo y la página; *PU* = "Pedro de Urdemalas", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *QM* = "Don Quijote de la Mancha", edición dirigida por Francisco Rico, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 2004. Cito la parte, el capítulo y la página; *RC* = "Rinconete y Cortadillo", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.; *RD* = "El rufián dichoso", en *Obras completas*, edic. cit., Cito la jornada y la página; *RM* = "El retablo de las maravillas", en *Entremeses*, edic. cit.; *RV* = "El rufián viudo, llamado Trampagos", en *Entremeses*, edic. cit.; *TA* = "El trato de Argel", en *Obras completas*, edic. cit. Cito la jornada y la página; *TF* = "La tía fingida", en *Novelas ejemplares*, edic. cit.

<sup>6</sup> *LG*, IV, 438-439. Léase la nota 168.

dijo: Verdad debió de decir el predicador que predicaba los días pasados en nuestro pueblo, cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor. Pardiez, que, si yo no conociera a Dios por lo que me han enseñado mis padres y los sacerdotes y ancianos de mi lugar, le viniera a rastrear y conocer viendo la inmensa grandeza destes cielos (que me dicen que son muchos o, a lo menos, que llegan a once) y por la grandeza deste sol que nos alumbra"<sup>7</sup>.

Bartolomé en sus rústicas razones repite lo que ya hemos leído en *La Galatea*: sin la lumbre de la fe, por la sola razón natural, viendo la belleza de los cielos y siguiendo las huellas de Dios en las criaturas se puede llegar hasta la primera causa de las causas. Las palabras del predicador repiten las del Salmo 19 (18), 2). Escribió san Pablo: "Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista, Dios mismo se lo ha puesto delante; desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa" (Rom 1, 19-20). Dios se revela en la creación. Es indiscutible que se puede llegar a Él por la razón, pero los hombres se dejaron llevar de sus pasiones y su razón se obnubiló (Cf. Rom 1, 21-32). "Desde las cosas corporales [...] llegar a las incorpóreas"<sup>8</sup>.

Mención especial merece la belleza de la mujer. "El deseo que en todos había de ver el sol de la hermosura de Isabela, que tantos meses se les había eclipsado [...]. Con su gallardía, dando ocasión para que todos alabasen a Dios en ella, salió Isabela de su casa a pie [...]. Unos bendecían a sus padres, otros al cielo, que de tanta hermosura la había dotado"<sup>9</sup>. "De esa beldad peregrina / la perfección soberana / que al Cielo nos encamina / [...]. Que al alma que en sí contiene / ser tan alto y milagroso / se le diese el velo hermoso / más que el mundo tuvo o tiene"<sup>10</sup>. Como al alma inmortal no le satisfacen las bellezas efímeras, desde ellas penetra en el centro del alma y sube hasta la belleza perfecta. "Mi alma tu belleza, al mundo rara, / vio tan curiosamente que no quiso / en el rostro parar la vista clara. / Allá en el alma tuya

<sup>6</sup> *LG*, IV, 438-439. Léase la nota 168.

<sup>7</sup> *PS*, III, 11, 540-541. De acuerdo con la concepción tolemaica del universo, los cielos eran: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, las estrellas fijas, el llamado "cristalino" (el cielo de las aguas cristalinas), el Primer móvil y el Empíreo. Los rústicos no tenían más fuente de "cultura literaria" que el sacerdote del lugar y los predicadores (Sancho lo admite en varios lugares), y como fuente de "cultura oral" los padres y los ancianos del lugar.

<sup>8</sup> San AGUSTÍN, *Retractaciones* 1, 6.

<sup>9</sup> *EI*, 256.

<sup>10</sup> *LG*, II, 288.

un paraíso / fue descubriendo de bellezas tantas / que dan de nueva gloria cierto aviso. / Con estas ricas alas te levantas / hasta llegar al Cielo, y en la tierra / al sabio admiras, y al que es simple espantas [*admiras*] /. [*Trasciende la belleza corporal y*] del alma el escondido centro / mira y contempla mil bellezas puras / que le acuden y salen al encuentro. / Mortales y caducas hermosuras / no satisfacen a la inmortal alma / si de la luz perfecta no anda a oscuras"<sup>11</sup>. Un bello rostro de mujer se consideraba como un trasunto de la belleza divina. Hay textos abundantes en Cervantes y en toda la lírica del Siglo de Oro. "Un bello rostro y figura, / aunque caduca y mortal, / es un traslado y señal / de la divina hermosa"<sup>12</sup>.

Nos parece estar leyendo el último capítulo de *El cortesano*, de Castiglione, libro que Cervantes conocía muy bien. En él, el Bembo, tocado del aliento divino, habla del amor y la belleza, "rayo divino"<sup>13</sup>, con acentos neoplatónicos; de la belleza corporal; de la belleza en sí misma, separada de toda materia; de la idea de belleza que se derrama por las criaturas; de la belleza que descubre el alma al entrar dentro de sí y contemplar su propia sustancia, "casi como recordada [*despertada*] de un pasado sueño, abre aquellos ojos que todos tenemos y pocos los usamos y ve en sí misma un rayo de aquella luz que es la verdadera imagen de la hermosura angélica comunicada a ella, de la cual también ella después comunica al cuerpo una delgada y flaca sombra"<sup>14</sup>. Contemplando esta belleza, "ciega para las cosas terrenas", "siente un cierto escondido olor de la verdadera hermosura angélica; y así arrebatada con el resplandor de aquella luz, comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse; y así ardiendo en esta más que bienaventurada llama, se levanta a la su más noble parte que es el entendimiento, y allí, ya no más ciega con la oscura noche de las cosas terrenales, ve la hermosura divina, mas no la goza aún del todo perfectamente porque la contempla solamente en su entendimiento particular, el cual no puede ser capaz de la infinita hermosura universal [...]. En el postrer grado de perfección la lleva del entendimiento particular

<sup>11</sup> *LG*, III, 310-312.

<sup>12</sup> *LG*, I, 232. Cf. RICO, F., *El pequeño mundo del hombre*, Castalia, Madrid 1970, pp. 142-143.

<sup>13</sup> CASTIGLIONE, B. de, *El cortesano*, traducción de Boscán, introducción y notas de Rogelio Reyes Cano, Espasa-Calpe, Madrid 1984<sup>5</sup>, I. IV, c. 7, p. 347.

<sup>14</sup> ÍD., *ib.*, p. 352. Cf. San AGUSTÍN, *Confesiones* 7, 10, 16.

al entendimiento universal; adonde el alma, encendida en el santísimo fuego por el verdadero amor divino, vuela para unirse con la natura angélica, y no solamente en todo desampara a los sentidos y a la sensualidad con ellos, pero no tiene más necesidad del discurso de la razón, porque, transformada en ángel, entiende todas las cosas inteligibles, y sin velo o nube alguna ve el ancho piélago de la pura hermosura divina, y en sí le recibe, y recibéndole goza aquella suprema bienaventuranza que a nuestros sentidos es incomprendible"<sup>15</sup>. Bembo, henchido de exaltación religiosa, vueltos los ojos al cielo, invoca y exalta el amor divino, de modo que "cada uno ya parecía sentir en su alma una cierta centella del amor divino que le movía y le levantaba el espíritu, y así todos deseaban oír más"<sup>16</sup>.

El amor y la belleza son de origen divino, resplandores de la divinidad. El amor es una fuerza que viene de Dios e impulsa a todos los seres hacia el Uno, que es "el pío [*deseo vivo y ansioso de algo*] general de todas las cosas, y el fin y como el blanco adonde envían sus deseos todas las criaturas"<sup>17</sup>. Las cosas bellas impresionan los sentidos y en ellas se vislumbra la belleza divina (¿Y las feas? Son consecuencia del pecado original). Alguien queda deslumbrado por la hermosura de una mujer, cegado por su visión, y en ella percibe a la vez un destello de la belleza absoluta. Es el primer peldaño. La imaginación y la fantasía conservan esas imágenes y crean otras más puras, y las envían todas a la memoria. Queda ya enamorado de la belleza divina: segundo grado. La razón discursiva extrae de la belleza corpórea la incorpórea, lo incorruptible de lo corruptible. Contempla la belleza de su propia alma y la idea ejemplar de la belleza. Retirado el amante en su interior, su alma se va desprendiendo de la materia, se purifica, se espiritualiza, se endiosa. Es el tercer grado. A continuación, viene el conocimiento abstracto, unitivo y de orden superior. Contempla el universo angélico y el alma del mundo. Puede incluso intuir, fugaz y oscuramente, la belleza absoluta, la luz sobre toda luz como un raudo lampo. Pero sólo tras la muerte alcanzará la fruición definitiva de la Belleza y la unión con la divinidad. Se trata de un proceso gradual y ascendente, las famosas ascensiones "platónicas" del alma a Dios, lleno de sufrimientos y penalidades contra las atracciones mundanas que hay que vencer. Pero los grados no están separados unos de otros, de suerte que haya que terminar uno para empezar otro. Como en las vías místicas (purgativa, iluminativa, unitiva), se cruzan y

<sup>15</sup> ÍD., *ib.*, pp. 352-353.

<sup>16</sup> ÍD., *ib.*, p. 355.

<sup>17</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edición de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid 1977, *De los nombres en general*, p. 155.

entretejen. Es una vía de perfección, de vuelta al paraíso perdido, de endiosamiento, de salvación, de realización diríamos hoy. Pero no todos llegan hasta el final. Muchos van quedando en los distintos tramos del camino. Algunos no pasan del "ardor de amores", del frenesí sexual.

El sentimiento más común de esta poesía neoplatónica es el de ausencia<sup>18</sup>, que produce sufrimiento, tristeza, depresión, el "muero porque no muero". Centro del alma, rayo divino, grados de hermosura, beso en la boca, ausencia y presencia del amado, noche oscura, el no ser de las cosas, centella de amor, llama, suave abrasamiento o ardimiento tórrido, fuego que destruye, transformación en el amado, muerte que da vida, entrar dentro de sí y salir fuera, embriaguez, enfermedad de amor, chispa del alma, ápice del alma... El caudaloso léxico del amor humano desembocará en los espirituales del siglo XVI y lo utilizarán para hablar del amor entre Dios y el alma. Sobre este trasfondo neoplatónico hay que leer a los espirituales del siglo XVI, e incluso de aquí hay que partir para entender la unión con Dios, de que hablan los místicos (hay que contar también con el *Cantar de los cantares*, que ellos interpretaban anagómicamente), que la comparan con la unión sexual, una especie de orgasmo a lo divino; lo que no deja de ser extraño en ellos, que tan enemigos eran del cuerpo. Jerónimo Gracián dice del éxtasis que "es como la cópula del matrimonio divino". Se ha dicho que en esas alturas el amor no puede ser tibio, sino el de mayor exaltación. Se trata de una aventura estrictamente espiritual, que no es contradictoria "con la presencia en ella de imágenes eróticas: el amor sólo tiene un lenguaje, y para expresar la unión es forzoso acudir a sus zonas más cálidas"<sup>19</sup>. Pero de la unión con Dios se había hablado durante siglos, y se sigue hablando, y no siempre se ha recurrido a las zonas más tórridas del sexo. Sus códigos culturales no tienen nada que ver con los nuestros.

"Amor, que es virtud entera, / con otras muchas que alcanza, / de una en otra semejanza / sube a la causa primera"<sup>20</sup>. Se llama causa primera porque no es efecto de ninguna otra y ella es causa de todas las causas segundas y concurre con cada una de ellas para producir el correspondiente efecto. Amor, "raíz de adonde nace / la venturosa planta / que al cielo nos levanta"

---

<sup>18</sup> Cf. GARROTE PÉREZ, F., "La "ausencia" en la poesía neoplatónica, modelo humanista de escisión personal y de imposibilidad de realización", en *Silva*, 3 (2004), pp. 169-202; LÁZARO CARRETER, F., "Para una lectura espiritual del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz", en *Clásicos españoles. De Garcilaso a los niños pícaros*, Alianza, Madrid 2003, pp. 220-226.

<sup>19</sup> LÁZARO CARRETER, F., *ib.*, *ib.*, p. 239. Cf. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, c. 7, pp. 233-266.

<sup>20</sup> *LG*, I, 232.

ta. / [...]. Instinto natural que nos conmueve / a levantar los pensamientos, tanto / que apenas llega allí la vista humana; / escala por do sube, el que se atreve, / a la dulce región del cielo santo"<sup>21</sup>. Cervantes sigue a los tratadistas neoplatónicos, en especial a Bembo y a León Hebreo: "En las criaturas existe la imagen y semejanza de Dios gracias a esa belleza finita participada [...]. La belleza infinita del Creador se dibuja y refleja en la belleza finita [...]. No obstante, no mide la imagen de lo divino imaginado, sino que más bien será simulacro, semejanza e imagen"<sup>22</sup>.

Belleza, orden del mundo, resplandor de la divinidad en las criaturas, huellas de Dios, grados del ser, causa primera o causa de las causas, principio sin principio... Son categorías mentales que en Occidente arrancan de Platón y llegaron hasta el siglo XVIII. Aún persisten en algunos cerebros. La mirada se tiende, gozosa, por el enrejado de las criaturas, contempla a Dios en las cosas mínimas y en su trabazón maravillosa –*maximus in minimis cernitur esse Deus*–, sigue por las criaturas superiores, encontrando siempre nuevos motivos de admiración, hasta abarcar la máquina entera del universo. Contemplar a Dios en las criaturas, en el clarear de una mañana virgen, en el incendio de una puesta de sol, perdido en un bosque rumoroso o absorto en el silencio y sosiego de una noche que nos mira con infinitos ojos parpadeantes era un ejercicio muy recomendado por los espirituales de antaño. La presencia de Dios era para ellos tan evidente como las realidades terrestres que contemplaban. Aun más evidente, porque era Dios, el Ser de veras, el que las sustentaba y les daba el ser, un ser poco más que aparente, reverberación, en esta ladera, del Sol, que alumbra en la otra. Es esta contemplación la que se celebra en el *Cántico de las criaturas*, que la tradición atribuye a san Francisco de Asís, y, cuando ya se creía olvidada, reapareció jubilosa, incontenible, en el verso libre de las *Cinq odes*, de Claudel.

Grados del ser, escala de las criaturas o cadena del ser. Decir grados del ser es decir orden y jerarquía. En esa cadena cada uno tiene su puesto. Se partía de lo más ínfimo, de lo inanimado, se pasaba por lo vegetal, se continuaba por los animales, desde la especies inferiores a las superiores, se llegaba al hombre, se penetraba en los cielos, en las jerarquías angélicas, y se subía hasta el trono de la Majestad divina. Era una escala de perfección en el universo, pero también una escala de perfeccionamiento espiritual, por la que se podía ascender desprendiéndose de lo terreno, de los afectos huma-

<sup>21</sup> LG, IV, 449-450. Subir de peldaño en peldaño por "la escala de la belleza" está ya en PLATÓN, *El banquete* 209-212.

<sup>22</sup> HEBREO, León, *Diálogos de amor*, introducción, edición y notas de J. M. Reyes Cano, PPU, Barcelona 1986, p. 466.

nos, para ir adquiriendo cualidades divinas, deificándose. Tal es el supuesto que estaba en las mentes de aquellos hombres. Tal es el supuesto que preside y estructura el *Persiles*<sup>23</sup>.

¿Grados del ser? El orden social con sus grados y jerarquías es una invención de los hombres, y en los otros seres tampoco hay una escala de perfección. La evolución dio al traste con esta mentalidad. ¿Huellas de Dios en las criaturas? Las de su ausencia. "No he visto nunca parecerse nada la raíz de la planta a su flor ni a su fruto. Probablemente, pues, es condición de toda causa no parecerse nada a su efecto. Creer lo contrario fue el error cometido por la interpretación mágica del mundo"<sup>24</sup>. Buscar las huellas de lo divino en las criaturas es absurdo. No hay datos empíricos que puedan fundamentar esa experiencia. Es lo postulado, no lo dado<sup>25</sup>. La creación no crea dependencia. Deja que el mundo sea lo que es, autónomo, y que el hombre sea libre, creador. Dios no interviene en las causas segundas. El hijo, como ha visto muy bien Julián Marías, biológica y psicológicamente viene de sus padres; pero como persona, no; es una innovación de realidad, creación de una realidad nueva e irreductible. Como persona, no hay en él huellas de sus padres. Desde esta creación personal quizá podría comprenderse la creación y un posible Creador<sup>26</sup>.

Sabido es que las cinco vías para demostrar la existencia de Dios –el movimiento, las causas, la contingencia, los grados del ser y el orden o belleza del mundo– no prueban nada<sup>27</sup>. Vivimos en un mundo muy distinto del de los griegos, del que hemos heredado esas categorías mentales, que hoy son cadenas que nos aherrojan. Hay que librarse de ellas, y desde la altura de nuestro tiempo –desde nuestra mentalidad científica y filosófica y desde la nueva hermenéutica aplicada a los textos del Nuevo Testamento– hablar del Dios que se ha manifestado en Jesucristo, del Dios, que “es amor” (1Jn 4, 8), y nos llama a amar.

<sup>23</sup> Cf. AVALLE-ARCE, J. B., en CERVANTES, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición, introducción y notas de, Castalia, Madrid 1969, introducción, pp. 20-21. Cf. nota 13 de la p. 20; GREEN, Otis H., *España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid 1969, t. II, c. 1, pp. 23-41; YNDURÁIN, D., *Aproximación a san Juan de la Cruz*, Cátedra, Madrid 1990, pp. 51-60.

<sup>24</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid 1968<sup>7</sup>, p. 38.

<sup>25</sup> Cf. ÍD., *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid 1973, lección V, pp. 86-88.

<sup>26</sup> Cf. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973, c. 4, pp. 35-37; ÍD., *Persona*, Alianza, Madrid 1996, c. 15, pp. 121-126.

<sup>27</sup> Cf. CASADO, F., “¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las vías?”, en *Estudio Agustiniano*, 5 (1970), pp. 627-639; VEGA, J., “Sobre el “amor mutuo” de los cristianos”, en *Estudio Agustiniano*, 31 (1996), pp. 99-103.

### 1.2. *El Dios verdadero*

"Una de las cosas en que ponían el sumo bien los antiguos filósofos, que carecieron del verdadero conocimiento de Dios, fue en los bienes de la naturaleza, en los de la fortuna, en tener muchos amigos y en tener muchos y buenos hijos"<sup>28</sup>. Julio César dijo que la mejor muerte era "la impensada, la de repente y no prevista; y aunque respondió como gentil y ajeno del conocimiento del verdadero Dios, con todo eso dijo bien, para ahorrarse del sentimiento humano"<sup>29</sup>. Los gentiles descubrieron algunas verdades, aunque carecían de la lumbre de la fe. Llegaron a conocer la existencia de "un solo principio sin principio de las cosas" y por la belleza del mundo llegaron hasta Dios, pero no llegaron al conocimiento del "verdadero Dios", que es el Dios cristiano, ni al "verdadero conocimiento de Dios", que sólo está al alcance de los cristianos. Descubrieron algunas otras verdades como la inmortalidad del alma y la eternidad de la vida futura como he escrito en *La fe en Cervantes*. Estamos ya muy lejos de los fervores de los humanistas por los filósofos gentiles.

Fuera de la Iglesia no se conoce a Dios, al verdadero Dios, que es el Dios cristiano, y como no conocen a Dios, todos al infierno, como lo había dicho el Concilio de Florencia: "Fuera de la Iglesia católica no hay salvación"<sup>30</sup>. "Dígame, señor –prosiguió Sancho–: esos Julios o Agostos [*Julio César y Augusto*], y todos esos caballeros hazañosos que ha dicho, que ya son muertos, ¿dónde están ahora? –Los gentiles –respondió don Quijote– sin duda están en el infierno; los cristianos, si fueron buenos cristianos, o están en el purgatorio o en el cielo"<sup>31</sup>. Cuando se leen las cartas de los misioneros, extraña la prisa que se daban por llevar el evangelio a todos los hombres y por bautizarlos cuanto antes. Las de san Francisco Javier son muy elocuentes. Es éste un aspecto muy difícil de comprender desde nuestra mentalidad. ¡Tan distintos somos de ellos!

En el *Persiles*, Ricla, convertida al catolicismo, habla de sus "dos hijos, como los que aquí veis, que acrecientan el número de los que alaban al Dios verdadero"<sup>32</sup>. Al llegar a Lisboa, en el monasterio de Belén, los peregrinos

<sup>28</sup> *QM*, II, 16, 824.

<sup>29</sup> *QM*, II, 24, 911. Lo cuenta Suetonio en *Los doce Césares*. Lo repiten, entre otros, Petrarca y Erasmo. Cf. la nota a este pasaje.

<sup>30</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcinone1973<sup>35</sup>, n.º 1351.

<sup>31</sup> *QM*, II, 8, 755. Cf. VEGA, J., "La fe en Cervantes", en *Religión y Cultura*, 52 (2006), pp. 44-50.

<sup>32</sup> *PS*, I, 6, 177.

adoraron "al verdadero Dios"<sup>33</sup>. De la naturaleza se dice que es "mayordoma del verdadero Dios"<sup>34</sup>, expresión que está también en *La Galatea* y muy frecuente en la literatura de la época<sup>35</sup>. "Por la estrecha cuenta que pensaba dar en breves horas al verdadero Dios"<sup>36</sup>. "Tenía esperanza en el verdadero Dios, en quien él creía, aunque mal cristiano, que lo había de disponer de otra manera"<sup>37</sup>.

### 1.3. *Los atributos de Dios*

A partir de las criaturas *–via causalitatis–*, el hombre intenta hacerse una idea de Dios. Se eliminan las cualidades que se juzgan negativas *–via negationis–*, se afirman las positivas y se elevan a su máxima perfección *–via eminentiae–*. Dios poseerá todos esos atributos en grado sumo. Cada época y cada hombre se formará su idea de Dios según la estimativa de valores y contravalores. Pero esa idea el tiempo la deshará y habrá que volver a empezar. "Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo"<sup>38</sup>. "Para inventar a Dios, nuestra palabra / busca, dentro del pecho, / su propia semejanza y no la encuentra. / [...]. Y Su nombre sin letras, / escrito a cada instante por la espuma, / se borra a cada instante / mecido por la música del agua; / y un eco queda sólo en las orillas. / [...]. Otra vez ciegamente desde dentro / va a pronunciar Su nombre. / Y otra vez se ensombrece el pensamiento, / y la voz no le encuentra. / Dentro del pecho está. / Tus hijos somos, / aunque jamás sepamos / decirte la palabra exacta y Tuya, / que repite en el alma el dulce y fijo / girar de las estrellas"<sup>39</sup>. "Dios es inefable. Es más

<sup>33</sup> *PS*, III, 1, 434.

<sup>34</sup> *PS*, III, 11, 543.

<sup>35</sup> *LG*, IV, 439. Cf. GREEN, Otis H., *ib.*, t. II, c. 3, pp. 89-108; GARROTE PÉREZ, F., *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*, Universidad, Salamanca 1979, c. 1, pp. 13-16; CASTRO, A., *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona, c. 4, pp. 159-173. Castro interpretó a Cervantes dentro de la corriente naturalista, no-cristiana, del Renacimiento italiano; pero la expresión "mayordoma de Dios" es la *natura naturans* medieval. Se incorpora lo nuevo sin desgajarse del pasado. La naturaleza y Dios son completamente distintos y el poder que aquella tiene se lo ha dado Dios. Lo veremos en los atributos de Dios.

<sup>36</sup> *LG*, II, 277.

<sup>37</sup> *AL*, 135.

<sup>38</sup> UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, introducción de Pedro Cerezo-Galán, Espasa-Calpe, Madrid 1993<sup>5</sup>, c. 5, p. 124. De aquí las contradicciones sobre Dios que hay en Unamuno. Hay que aceptar sus textos como son, sin tratar de aliñarlos. Es en las contradicciones donde se encuentra el auténtico Unamuno, que nos incita a pensar.

<sup>39</sup> PANERO, L., *Escrito a cada instante*, en *Poesía*, Culltura Hispánica, Madrid 1963, n.º. 25, p. 133. Cf. CONNOLLY, E., *Leopoldo Panero: la poesía de la esperanza*, Gredos, Madrid 1969, c. 5, pp. 137-172.

fácil decir lo que no es que lo que es [...]. Preguntas qué es. *Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni hombre alguno imaginó* (1 Cor 2, 9). ¿Por qué exiges que diga la lengua lo que no ha comprendido el corazón?"<sup>40</sup>.

Dios es *Creador*, atributo que sólo a Él le pertenece. "El sumo Hacedor"<sup>41</sup>, "el Hacedor de todas las cosas"<sup>42</sup>, "¡oh soberano Hacedor del cielo!"<sup>43</sup>, "el Hacedor de tierra y cielo"<sup>44</sup>. Un turco se queja de que se han quedado cortos en las alabanzas de la Sultana, y en estilo de hipérbole sacra continúa: "Cielo te la hice yo, / con pies humanos, señor. / –A hacerla su Hacedor / acertaras. –Eso no: / que esos grandes atributos / cuadran solamente a Dios"<sup>45</sup>. El cielo cubre la tierra en todas partes, también a los antípodas, "como lo ordenó la naturaleza, mayordoma del verdadero Dios, Criador del cielo y de la tierra"<sup>46</sup>, texto en el que está claro que la naturaleza, por mucho poder que tenga, no anula a Dios, pues es Él el que le ha dado el poder y es Él el Creador. Recordando un pasaje de los *Proverbios* bíblicos (8, 22-36), que la tradición ha aplicado alguna vez a la Virgen, Cervantes nos dice que "fabricó para sí Dios una casa / de santísima y limpia y pura masa", "antes que de la mente eterna fuera / saliesen [los] espíritus alados, / y antes que la veloz o tarda esfera / tuviese movimientos señalados, / y antes que aquella oscuridad primera / los cabellos del Sol viese dorados"<sup>47</sup>. El "plasmador del mundo" se llama a Dios en el *Quijote*<sup>48</sup>. "Y cuando fuera ya más conocido / el propio Hacedor de tierra y cielo"<sup>49</sup>. "Esa rara beldad, que nos adiestra / a conocer al Hacedor del cielo"<sup>50</sup>.

---

<sup>40</sup> San AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos* 85, 12. Es este un *leitmotiv* en sus escritos: todo lo que pienses sobre Dios no es Dios.

<sup>41</sup> *P*, 4, 43.

<sup>42</sup> *LG*, III, 341.

<sup>43</sup> *LG*, I, 201.

<sup>44</sup> *TA*, III, 132.

<sup>45</sup> *GS*, I, 375.

<sup>46</sup> *PS*, III, 11, 543. En este punto, no tiene razón Américo Castro, al hablar de la naturaleza divina e inmanente, que se basta a sí misma, en Cervantes. Cf. *El pensamiento de Cervantes*, edic. cit., c. 4, pp. 159-173. Cf. GREEN, Otis H., *España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid 1969, t. II, c. 3, pp. 89- 108. Un solo texto de Fray Luis de LEÓN: el alma está adaptada "al cuerpo que la naturaleza le da [...]. Ni sería su casa de la alma la carne fabricada por Dios para su perfección y descanso" (*De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 3, *Cordero*, p. 578). ¿Se puede hablar de naturaleza divina e inmanente en fray Luis?. En un mismo texto aparecen la naturaleza y Dios, que no se oponen, porque es Dios el que le ha dado el poder. Está claro que habla de la *natura naturans*,

<sup>47</sup> *PS*, III, 5, 77.

<sup>48</sup> *QM*, I, 46, 588. Cf. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Lo religioso en el Quijote*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1989, c. 6, pp. 131-144.

<sup>49</sup> *CN*, I, 153.

<sup>50</sup> *CC*, II, 244.

Expresamente se dice que Dios creó al hombre. Ninguna obra tan perfecta como el hombre, "que, en todas las obras hechas por el mayordomo de Dios, Naturaleza, ninguna es de tanto primor ni que más descubra la grandeza y sabiduría de su Hacedor"<sup>51</sup>. "El Hacedor y Criador nuestro"<sup>52</sup>. "A cada uno mate su ventura, o Dios, que le hizo"<sup>53</sup>. "De menos me hizo Dios"<sup>54</sup> (el refrán continúa "... que nos hizo de la nada). "Dios nos echó en el mundo, Él sabe para qué"<sup>55</sup>. "Cuando Dios crió a nuestro primero padre en el Paraíso terrenal, dice la divina Escritura que infundió Dios sueño en Adán y que, estando durmiendo, le sacó una costilla del lado siniestro, de la cual formó a nuestra madre Eva"<sup>56</sup>. Los penitenciaros "discurrieron por la verdad de la creación del hombre y del mundo"<sup>57</sup>. Las almas "de una misma masa en sus principios creadas y formadas por su Hacedor"<sup>58</sup>.

Dios es el *Bien* sobre todos los bienes, el "Bien que deseamos"<sup>59</sup>. El pastor Lauso canta el desdén que le ha librado del amor y le ha devuelto la razón, que, "siendo agora señora, me conduce / do el Bien eterno más se muestra y luce"<sup>60</sup>.

Dios es *impeccable, infinito, omnipotente, eterno*. "Dios es impecable, de do se infiere que nosotros somos autores del pecado"<sup>61</sup>. "Mente eterna [...] y duración infinita"<sup>62</sup>. "Eterno tribunal del Dios eterno"<sup>63</sup>. En Él "no hay minoridad de poder [...], bien infinito. No hace cosa mal hecha. [...*Siendo todo por referencia a Él*] punto finito. / Los atributos de Dios / son iguales [...]. / La mayor ofensa haces / a Dios que puedes hacer; / que en no esperar y temer / parece que le deshaces, / pues vas contra el atributo / que Él tiene de omnipotente, / pecado el más insolente, / más sin razón y más bruto"<sup>64</sup>. "¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho!", dijo don

<sup>51</sup> *PS*, IV, 439-440.

<sup>52</sup> *LG*, IV, 440.

<sup>53</sup> *QM*, I, 26, 322.

<sup>54</sup> *QM*, II, 33, 989.

<sup>55</sup> *QM*, II, 40, 1042.

<sup>56</sup> *QM*, I, 33, 424. Repité lo que se dice en el Génesis 2, 21-24. Que la costilla fue sacada del lado izquierdo, del lado del corazón, es creencia antigua y popular, que se afianzó con otra creencia en la que se afirmaba que Cristo quiso que la lanza de Longinos penetrara en ese hueco por amor a la humanidad. Léase la nota a este pasaje.

<sup>57</sup> *PS*, IV, 5, 657.

<sup>58</sup> *PS*, I, 18, 243.

<sup>59</sup> *P*, 4, 43.

<sup>60</sup> *LG*, V, 525.

<sup>61</sup> *CP*, 598.

<sup>62</sup> *PS*, III, 5, 477-478.

<sup>63</sup> *RD*, II, 354.

<sup>64</sup> *RD*, II, 351-352.

Quijote, "dando una gran voz"<sup>65</sup>, al despertar de un profundo sueño, próximo ya a la muerte.

Dios es la *Verdad* y la *Sabiduría*. "La historia es como cosa sagrada, porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad, está Dios, en cuanto a verdad"<sup>66</sup>. "Si va a decir verdad, que en fin es hija de Dios"<sup>67</sup>. Dios lo sabe todo. "Basta que me entienda Dios, mujer –respondió Sancho–, que Él es el entendedor de todas las cosas"<sup>68</sup>. "Encomendémoslo todo a Dios, que Él es el sabidor de las cosas que han de suceder en este valle de lágrimas, en este mal mundo que tenemos"<sup>69</sup>. "A solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para Él no hay pasado ni porvenir, porque todo es presente"<sup>70</sup>. "Dios sabe la verdad de todo"<sup>71</sup>. "Él sabe que ha de ser de mí, y basta"<sup>72</sup>. Habla un enamorado: "Pero si Amor es dios, es argumento / que nada ignora, y es razón muy buena / que un dios no sea cruel"<sup>73</sup>.

Dios mora en las alturas. Es el *Altísimo*, el *Señor*, el *Soberano*. "Todos lo males que llaman de daño vienen de la mano del Altísimo y de su voluntad permitente"<sup>74</sup>. Dios es el Altísimo, más alto que los señores de la tierra, a los que el vasallo ve en las alturas. Es la autoridad señorial suprema, pero muy distinto de los señores de este mundo. "Muy diferentes son los señores de la tierra del Señor del cielo"<sup>75</sup>. "Haréis un gran servicio a Nuestro Señor"<sup>76</sup>. Es el "soberano Dios"<sup>77</sup>. "¡Oh soberano Hacedor del cielo!"<sup>78</sup>. Todo le está presente y Él está *presente* en todo con su ser y su poder.

---

<sup>65</sup> *QM*, II, 74, 1329. "Dando una gran voz". La expresión coincide con el grito de Jesús al morir según los sinópticos: Mt 27, 50; Mc 15, 37; Lc 23, 46. Cf. MONROY, J. A., *La Biblia en el Quijote*, Clie, Terrassa (Barcelona) 2005, c. 6, pp. 204-220. Cervantes conocía muy bien la Biblia.

<sup>66</sup> *QM*, II, 3, 712. Léase la nota 59 a este pasaje: "La idea es profundamente agustiniana, y aun la frase misma parece traducción de san Agustín". En el tomo II, notas complementarias, p. 444, se dan algunos textos de san Agustín y de Petrarca, buen conocedor de san Agustín. Se pueden citar también algunos textos bíblicos. Se puede añadir este otro texto de san Agustín: "Dios es la verdad" (*De la utilidad de creer* 15, 33).

<sup>67</sup> *PS*, III, 10, 534.

<sup>68</sup> *QM*, II, 5, 724. Léase la nota 10 a este pasaje.

<sup>69</sup> *QM*, II, 11, 776.

<sup>70</sup> *QM*, II, 25, 921. "No es cosa vuestra conocer los tiempos o los momentos que el Padre ha reservado a su poder" (Hch 1, 7).

<sup>71</sup> *QM*, II, 40, 1042.

<sup>72</sup> *CP*, 600.

<sup>73</sup> *CC*, III, 258.

<sup>74</sup> *CP*, 598.

<sup>75</sup> *CP*, 557.

<sup>76</sup> *QM*, I, 27, 338.

<sup>77</sup> *LG*, I, 189.

<sup>78</sup> *LG*, I, 201.

"Porque uno de los mayores atributos de Dios (que todos son iguales) es el estar en todo lugar, por potencia, por esencia y por presencia"<sup>79</sup>. "Para Él no hay pasado ni porvenir, porque todo es presente"<sup>80</sup>.

Dios es la *Justicia* y será *Juez*. Doña Ana, a punto de morir, dice desesperada: en Dios está ausente la "misericordia", "no la justicia: "La justicia de Dios me tiene a raya; / no me ha de perdonar, por ser tan justo; / al malo la justicia le desmaya"<sup>81</sup>. "Lucifer se queja: "En mí se extiende y en Adán se encoge, / la justicia de Dios, manso y severo"<sup>82</sup>. "Pero el justo cielo, que pocas o ningunas veces deja de mirar o favorecer a las justas intenciones, favoreció las mías"<sup>83</sup>. Camila finge una escena: "Viendo allá, donde quiera que fuere, la pena que da la justicia desinteresada y que no se dobla al que en términos tan desesperados [*decisión de suicidarse*] me ha puesto"<sup>84</sup>. "Dios está en el cielo, que juzga los corazones"<sup>85</sup>. "Dios sufre a los malos, pero no para siempre"<sup>86</sup>. "Dios está en el cielo, que ve las trampas, y será Juez de quién hace más mal"<sup>87</sup>.

Dios es *Médico*. "Los otros dicen que me encomiende a Dios, que todo lo cura"<sup>88</sup>. "Señor Roque, vuestra merced está enfermo, conoce su dolencia, y el cielo, o Dios, por mejor decir, que es nuestro médico, le aplicará medicinas que le sanen, las cuales suelen sanar poco a poco, y no de repente y por milagro; y más, que los pecadores discretos están más cerca de enmendarse que los simples; y pues vuestra merced ha mostrado en sus razones su prudencia, no hay sino tener buen ánimo y esperar mejoría de la enfermedad de su conciencia"<sup>89</sup>. El título de Médico dado a Cristo es frecuente en los Padres de la Iglesia, muy especialmente en san Agustín.

Dios es *misericordioso*. Leonida, moribunda, pide a Dios clemencia: "¡Oh soberano Hacedor del cielo, encoge la mano de tu justicia y abre la de tu misericordia para tenerla de esta alma, que presto te dará cuenta de las ofensas que te ha hecho"<sup>90</sup>. A doña Ana, que teme entrar en el combate

---

<sup>79</sup> PS, IV, 5, 658. *Que todos son iguales*. El editor cree "que no es improbable que se trate de una errata, por *aunque todos son iguales*". Esta última frase aparece otras dos veces en Cervantes.

<sup>80</sup> *QM*, II, 25, 921.

<sup>81</sup> *RD*, II, 352.

<sup>82</sup> *RD*, III, 361.

<sup>83</sup> *QM*, I, 28, 363.

<sup>84</sup> *QM*, I, 34, 450.

<sup>85</sup> *QM*, II, 33, 993. Cf. Lc 16, 15.

<sup>86</sup> *QM*, II, 40, 1043.

<sup>87</sup> *QM*, I, 30, 387.

<sup>88</sup> *LG*, I, 174.

<sup>89</sup> *QM*, II, 60, 1229-1230.

<sup>90</sup> *LG*, I, 201.

final, el P. Cruz le recuerda quién es el Padrino y quién es el Juez: "Confiad en el Padrino / y en el Juez, que es mi Dios"<sup>91</sup>. "Nacidas somos; no hizo Dios a nadie / a quien desamparase"<sup>92</sup>. "Soy devoto de Nuestra Señora, y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor"<sup>93</sup>, dice el Caballero del Verde Gabán. "A su misericordia me atengo"<sup>94</sup>. Muéstrate "piadoso y clemente", aconseja don Quijote a Sancho, "porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia"<sup>95</sup>. También Erasmo aconseja al príncipe, a semejanza de Dios, guiarse más por la misericordia que por el castigo<sup>96</sup>. "Y por la misericordia de Dios estés en el purgatorio"<sup>97</sup>. "Que Dios por su misericordia se lo perdona al que no los dejó llevar al debido suplicio"<sup>98</sup> [*a don Quijote que liberó a los galeotes*]. "Los que reciben son inferiores de los que dan, y así es Dios sobre todos, porque es dador sobre todos, y no pueden corresponder las dádivas del hombre a las de Dios con igualdad, por infinita distancia, y esta estrechez y cortedad en cierto modo la suple el agradecimiento"<sup>99</sup>. "Porque ¡vive el Dador!"<sup>100</sup>. "¿Por qué no deja de ser bruja, y se vuelve a Dios, pues sabe que está más pronto a perdonar pecados que a permitirlos? [...]. La costumbre del vicio se vuelve en naturaleza [...]. Y ni se acuerda [*el alma*] de los temores con que Dios la amenaza ni de la gloria con que la convida [...]. Dejándose estar sumida en la profunda sima de su miseria, no quiere alzar la mano a la de Dios, que se la está dando por sola su misericordia para que se levante"<sup>101</sup>. Dice la bruja Cañizares: "Así que siempre mis pensamientos han de ser malos; con todo esto sé que Dios es bueno y misericordioso y que Él sabe lo que ha de ser de mí, y basta"<sup>102</sup>. "Para guarecer de estos males, la gran misericordia de Dios ha de ser la maestra, la que ha de aplicar la medicina"<sup>103</sup>. El alma, aun-

<sup>91</sup> RD, II, 353. Resuena aquí un texto de san Pablo: "¿Quién será el fiscal de los elegidos de Dios? Dios, el que perdona. ¿Quién será el que condene? Cristo Jesús, el que murió, o, mejor dicho, resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en favor nuestro" (Rm 8, 33-34).

<sup>92</sup> RV, 84.

<sup>93</sup> QM, II, 16, 823.

<sup>94</sup> QM, II, 40, 1042.

<sup>95</sup> QM, II, 42, 1061.

<sup>96</sup> ERASMO, *Educación del príncipe cristiano*, en *Obras escogidas*, edición y traducción de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1964<sup>2</sup>, p. 331.

<sup>97</sup> QM, II, 55, 1180.

<sup>98</sup> QM, I, 29, 378.

<sup>99</sup> QM, II, 58, 1205.

<sup>100</sup> RC, 202. Fórmula de juramento propia de gente baja.

<sup>101</sup> CP, 599.

<sup>102</sup> CP, 600.

<sup>103</sup> PS, IV, 10, 689.

que esté a punto de expirar, "no ha de de dejar esperar su remedio, porque sería agraviar a Dios, que no puede ser agraviado, poniendo tasa y coto a sus infinitas misericordias"<sup>104</sup>. Don Quijote despierta del profundo sueño y grita: "¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres". La sobrina le pregunta: "¿Qué misericordias son estas, o qué pecados de los hombres". Y él contesta: "Las misericordias, sobrina, son las que en este instante ha usado Dios conmigo, a quien, como dije, no las impiden mis pecados. [*Se arrepiente de haber leído "los detestables libros de las caballerías" y quisiera compensar "leyendo otros que sean luz del alma"*]. Ya me son odiosas todas las historias de la andante caballería; ya conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído; ya, por misericordia de Dios escarmentando en cabeza propia, las abomino"<sup>105</sup>. Hasta tres veces invoca don Quijote las misericordias de Dios en su lecho de muerte.

Estamos en el meollo de la Sagrada Escritura, el Dios de amor y misericordia<sup>106</sup>. En los evangelios sinópticos aparece doce veces el verbo griego *splagchnízomai*, que suele traducirse por "tener compasión o misericordia"; pero literalmente significa "sentir una conmoción visceral", "conmovérselo las entrañas". Así reaccionaba Jesús ante el sufrimiento de la gente<sup>107</sup>, "el cual pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con Él" (Hch 10, 38). "Dios es amor" (1Jn 4, 8), amor creador, que nos sostiene en el ser y nos impulsa a hacer el bien; amor del que pueden participar todos los hombres colaborando en la obra de la creación, que sigue abierta. Y es que lo más profundo de mi "yo" no soy yo sino Dios. "Tú estabas más adentro que lo más íntimo de mí mismo y más alto que lo más alto de mí mismo"<sup>108</sup>. Por eso puede participar el hombre de este amor que crea y recrea el mundo, y si lo hace se convierte en providencia de Dios, su presencia entre los hombres. "Mi Padre hasta el presente sigue trabajando, y yo también trabajo" (Jn 5, 17). No hay un orden social cerrado. Hay que estar creándolo contantemente para que se ajuste cada vez más a la justicia de Dios. "Buscad primero que reine su justicia" (Mt 6, 33). Lo específico de los cristianos es que nuestro punto de referencia, nuestra estrella polar, es Jesucristo (Jn 3, 15; 19, 37), que es también amor creador y es vida,

---

<sup>104</sup> PS, I, 9, 198.

<sup>105</sup> QM, II, 74, 1329-1331.

<sup>106</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid 2006.

<sup>107</sup> Cf. Lc 7, 13; Mc 6, 34 par; Mc 1, 41; Mt 20, 34...

<sup>108</sup> San AGUSTÍN, *Confesiones* 3, 6, 11.

de cuyo amor participamos<sup>109</sup>. "La prueba es que de su amor todos nosotros hemos recibido: un amor que responde a su amor" (Jn 1, 16). El amor, *agápe*, acabará triunfando sobre el mal y sobre la muerte (1Cor 13, 13). A esto tienen que comprometerse los cristianos. Como solía decir Julián Marías: "por mí que no quede". Los textos sobre el amor y la misericordia de Dios abundan en la Sagrada Escritura. Cervantes los conocía bien y había reflexionado sobre ellos. "Salmos de David benditos, / cuyos misterios son tantos / que sobreceden a cuantos / renglones tenéis escritos"<sup>110</sup>. No hagamos de Cervantes un contemporáneo nuestro, pero hay textos suyos que disuenan con la música de la Contrarreforma.

Dios es *Padre*. "Dios nos ha de remediar. / [...] El Señor que nos ha hecho / no nos tiene de olvidar. / Roguémosle como a Padre"<sup>111</sup>. "Aquél que me negare ante los hombres, / de Mí será negado ante mi Padre; / y el que ante ellos a Mí me confesare, / será de mí ayudado ante el eterno / Padre mío"<sup>112</sup>. Dialogan los niños Francisquito y Juanico a punto de ser martirizados: "¡Oh cuán de molde que viene / decir aquí el Padrenuestro. / –Pues faltan los de la tierra, / bien es acudir al cielo, / do nuestra Padre se encierra. / –A un tiempo llamarélo. / –Porque todo al justo cuadre, / lo postrero que mi madre / me enseñó quiero decir, / que es bueno para el morir. / –¿Qué has de decir? [*le pregunta el cadí.*] / Creo en Dios Padre"<sup>113</sup>. "Vuelve, que te desafío / a tí y al infierno todo, / hecho valentón al modo / que plugo al gran Padre mío"<sup>114</sup>. "¡Padre del cielo, en cuya fuerte diestra / está el gobierno de la tierra y cielo, / cuyo poder acá y allá se muestra / con amoroso, justo y santo celo!"<sup>115</sup>.

Dios es *providente*, pero este atributo merece un estudio especial, dados los muchos pasajes en que aparece, y, además, porque forma un grupo semántico con estas otras palabras: fortuna, hado, destino, astrología, naturaleza, cielo. Cervantes afirma sin ambages la Providencia de Dios. Todo está bajo sus órdenes y concurre con las causas segundas según el modelo tradicional escolástico.

Estos son los atributos de Dios, los rasgos distintivos o semas del seme-  
ma "Dios" según Cervantes. Algunos se obtienen por negación de las limi-

<sup>109</sup> Cf. MARIAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, cs. 11-12, pp. 95-104, y c. 17, pp. 133-139; MARINA, J. A., *Por qué soy cristiano*, Anagrama, Barcelona, cs. 7-8, pp. 121-152.

<sup>110</sup> RD, I, 342.

<sup>111</sup> TA, IV, 144.

<sup>112</sup> TA, IV, 140. Reproduce Mt 10, 32-33.

<sup>113</sup> BA, II, 304.

<sup>114</sup> RD, III, 359.

<sup>115</sup> TA, I, 116.

taciones humanas: impecable (negación del pecado), infinito (negación de la finitud), eterno (negación del tiempo). Otros por elevación al sumo grado de las cualidades humanas: Creador o Hacedor, el Bien que deseamos, omnipotente, la Verdad, la Sabiduría, el Altísimo, el Soberano, el Señor, presente en todo "por potencia, esencia y presencia", la Justicia, Juez, Médico, la Misericordia, Padre, Providencia. En Él todos los atributos son iguales, "aunque a nuestro modo de ver más resplandece y campea la misericordia que la justicia".

Una observación: las fichas no son los textos. Puede ser que alguna se haya traspapelado o que por descuido no se haya recogido algún pasaje. Esta visión cervantina de Dios como misericordia, bondad, amor y Padre coincide con su visión moral del hombre, en la que destacan sobre toda otra virtud la misericordia, la bondad, la comprensión y la caridad. Con los textos sobre la caridad se pueden escribir varios capítulos.

Me extraña la ausencia de dos atributos fundamentales en la época de Cervantes: Juez y Majestad. Juez lo usa dos veces con algunos textos más sobre la justicia. En una de ellas usa la palabra sin más, en la otra advierte que en el supremo tribunal hay un Padrino, Jesucristo, y un Juez, que es Dios, en el que hay que confiar. Acude a la misericordia, no a la severidad. En los textos en los que Cervantes habla del juicio particular y del universal, que incluiré en las *postrimerías*, brilla su moderación. Si recordamos lo que se predicaba por esos púlpitos y en los libros espirituales de la Contrarreforma sobre aquel día espantoso, en que el sol se oscurecerá, las estrellas caerán y todo arderá en un fuego infernal, y en el que los hombres, empavorecidos, resucitarán en el Valle de Josafat, "al son de trompeta, quisque con su maleta", como dice Berceo, para dar cuenta pública de sus pecados, la sobriedad de Cervantes no tiene precio. No participaba de la exaltación contrarreformista. No olvidemos que era una de las meditaciones obligadas de los *Ejercicios espirituales*. El Dios del terror –la cólera de Dios–, del juicio y del castigo, tan presente ya en los Padres del desierto, está ausente en Cervantes.

La palabra *majestad* aparece ya en Berceo: "Apareció la Madre del Rei de magestad"<sup>116</sup> A finales del siglo XV y principios del XVI, "la Corona era ya conocida como *señoría mayor* en todo el ámbito peninsular y mediterráneo: por eso empieza a aparecer en los documentos el término Majestad, que excede en mucho al de Alteza hasta entonces de uso corriente. Para expresarlo en términos más próximos a nosotros, esa Majestad soberana

---

<sup>116</sup> BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de A. G. Solalinde, Espasa-Calpe, Madrid 1952<sup>4</sup>, XXI, estrofa 529, p. 126.

significaba una autoridad que sólo a Dios, de quien depende, reconoce como superior"<sup>117</sup>. La palabra pasó pronto a los autores espirituales, que comenzaron a hablar de "su divina Majestad". La palabra la usa alguna vez Cervantes aplicada a los reyes de la tierra, nunca referida a Dios. Es expresión muy abundante en las obras de san Ignacio de Loyola y en las de santa Teresa de Jesús. Ante Él hay que caer de rodillas, rostro en tierra. A Él se le debe reverencia, honor, acatamiento y obediencia. La arquitectura del Barroco, la suntuosidad de los retablos, el oro recargado de las casullas, la pompa de las católicas ceremonias, la solemnidad de las procesiones, en las que todo estaba reglamentado, con sus hileras de frailes con sus cruces o portando calaveras o royendo huesos... Todo estaba pensado para expresar la grandeza, la magnificencia, la sublimidad de su divina Majestad y la miseria y mezquindad del hombre. Hacer a Cervantes campeón de la Contrarreforma, como a veces se ha dicho, no tiene sentido. Hay silencios que hablan.

#### 1.4. *La Trinidad*

##### 1.4.1. *El dogma*

El español Antonio, un soldado español de la Contrarreforma, instruye a su mujer Ricla, bárbara, nacida en las tierras septentrionales de Europa, en la fe cristiana y la bautiza. "Creo, dice ella, en la santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas, y que todas tres son un solo Dios verdadero, y que, aunque es Dios el Padre, y Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, no son tres dioses distintos y apartados, sino un solo Dios verdadero [...]. Creo todo lo que tiene y cree la Santa Iglesia Católica Romana, regida por el Espíritu Santo [...]. Díjome grandezas de la siempre Virgen María, tesoro del Padre, relicario del Hijo y amor del Espíritu Santo"<sup>118</sup>. A Auristela y a Periandro [*Sigismunda y Persiles*] los penitenciarios, "con razones sobre la razón misma, bosquejaron el profundísimo misterio de la Santísima Trinidad"<sup>119</sup>.

Decir que aquí hay "el reconocible bosquejo de una doctrina sobre la Trinidad *inevitablemente heterodoxa*", como dice Carlos Alberto Morey-

---

<sup>117</sup> SUÁREZ, L., "Cohesión e ideal sociales en la España de los Reyes Católicos", en *Arbor*, 178 (2004), p. 7.

<sup>118</sup> *PS*, I, 6, 176-177.

<sup>119</sup> *PS*, IV, 5, 657.

ra<sup>120</sup>, no tiene fundamento ninguno. Cervantes presenta a Ricla como cristiana católica. Confiesa su fe en la Trinidad, en la Santa Iglesia Católica Romana, en el Papa, "vicario y visorrey de Dios en la tierra", en las grandezas de la Virgen María. Síntesis parecidas de la fe hay en novelas y comedias de la época. Los peregrinos se dirigen desde las tierras nórdicas, en las que la fe tiene "algo de quiebra"<sup>121</sup> (Reforma protestante), a Roma, cima de la fe, no sin antes pasar por Portugal y España, donde la fe está en su punto, "rincón del mundo donde está recogida y venerada la verdadera verdad de Cristo"<sup>122</sup>. Quizá Cervantes seguía pensando en una próxima unidad de los cristianos. Motivos parecidos existen también en *La española inglesa*. Cervantes afirma la fe de la Iglesia en la Trinidad sin entrar en disquisiciones. Se necesita ser más que hombre para comprenderlo, sobre todo si lo explican con la filosofía aristotélica. "Con razones sobre la razón misma". ¿Qué clase de razones son éstas? Razones que exceden la inteligencia, ininteligibles. ¿Inútiles? "Y porque no hay razones humanas que sean bastantes para persuadir y para entender esto, es menester que el entendimiento humano se sojuzgue y someta a la obediencia de la fe"<sup>123</sup>.

Conviene tener presentes unos cuantos datos muy peculiares de la situación española. En España existían tres religiones o culturas: cristianismo, islamismo y judaísmo. Demos al olvido su convivencia pacífica durante la Edad Media. Dos de ellas, islamismo y judaísmo, eran antitrinitarias. Consideraban a los cristianos politeístas. Los judíos encontraban razones en el mismo lenguaje. Ellos decían "*el Dio* en lugar de *Dios*, que les parecía un plural adecuado al trinitarismo cristiano"<sup>124</sup>. Los cristianos decían *Dios*, del nominativo *Deus*, una de las poquísimas palabras procedentes del nominativo, pero su terminación sonaba a plural. A esto se añadía que en textos del siglo XIII, al hablar de los dioses paganos, era usual la forma *los dios*. El

<sup>120</sup> Cit. por Carlos Romero Muñoz en su edición de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, apéndice XXXIII, p. 748. Las dos citas sobre la Trinidad pertenecen a dos símbolos de fe, que aparecen en el *Persiles*. Sobre ellos he escrito en "La fe en Cervantes", en *Religión y Cultura*, 52(2006), pp. 36-44.

<sup>121</sup> PS, IV, 12, 703.

<sup>122</sup> PS, III, 11, 547-548.

<sup>123</sup> VALDÉS, J. de, *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*, transcripción, introducción y notas de Domingo Ricart, Universidad Nacional Autónoma, México 1964, p. 30.

<sup>124</sup> LAPESA, R., *Historia de la lengua española*, Gredos, Madrid 1980<sup>8</sup>, c. 16, pp. 524-525. En las *Glosas Silenses* aparece una vez la forma *dio*. Cf. LAPESA, R., *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*, Fundación Ramón Menéndez Pidal / Real Academia Española, Madrid 2003, s. v. *dio*.

reproche de politeístas a los cristianos por los judíos tenía su fundamento. Más tarde se introdujo el plural analógico *los dioses*<sup>125</sup>.

A los conversos se los acusaba de no creer, como judíos, en la Trinidad. El doctor Villalobos, médico judío converso, se pone en escena a sí mismo en un diálogo con su señor el duque de Alba, que le reprocha "que, como todos sus congénères, es rebelde al dogma de la Santísima Trinidad"<sup>126</sup>. Era de esperar la reacción de los conversos. Para alejar el impertinente moscardón de las sospechas, creyeran o no, hacían alarde de fe en la Trinidad. Es lo que Américo Castro ha llamado "estilo trinitario", observado por él en Diego de Valera, Colón, Las Casas y Andrés Laguna, todos ellos conversos. Las Casas cuenta que Colón "cuasi en cada cosa que hacía y decía o quería comenzar a hacer, siempre anteponía: *en el nombre de la Santísima Trinidad*". Para integrarse en la sociedad de los cristianos viejos, para redimirse socialmente, el primer paso "oficial" era construir una capilla en honor de la Santísima Trinidad<sup>127</sup>. ¿No es esto afinar demasiado? "Nos preguntamos: aunque algunos neocristianos del XV, para mostrar su agresivo cristianismo, recalcasen su creencia en la Trinidad, ¿por qué un cristiano sincero no puede mostrar públicamente su adhesión a un dogma central de su fe sin ser tildado de converso?"<sup>128</sup>. Los testamentos y otros muchos documentos comenzaban con la fórmula *In nomine sanctae et individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

Los musulmanes eran también antitrinitarios y lo eran, en consecuencia, los moriscos. Quizá alude a ello Cervantes al constatar lo imposible que resultaba convencerlos de las verdades de la religión católica<sup>129</sup>. En las cajas de plomo del Sacromonte se modificó el dogma de la Trinidad a fin de que fuera menos difícil de aceptar por los moriscos: "No hay otro Dios, sino Dios, y Jesús, espíritu de Dios", fórmula que llegó a usar el arzobispo de Granada<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> Cf. COROMINAS, J.- PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1950, t. II, s.v. *Dios*.

<sup>126</sup> BATAILLON, M., "La pícaro Justina", en *Pícaros y picaresca*, Taurus, Madrid 1969, p. 161.

<sup>127</sup> Cf. CASTRO, A., *Cervantes y los casticismo españoles*, Alianza, Madrid 1974, pp. 203-206, 210.

<sup>128</sup> ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, Crítica, Barcelona 1992, c. 2, p. 95.

<sup>129</sup> *QM*, I, 33, 418. Léase la nota a este pasaje.

<sup>130</sup> Cf. CASTRO, A., *Cómo veo ahora el Quijote*, en CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Magisterio Español, Madrid 1971, estudio preliminar de, t. I, p. 29.

Todo esto explica que los españoles tuvieran fama de antitrinitarios, lo que los italianos llamaban malignamente *peccadiglio di Spagna*<sup>131</sup>. Y explica que el español, a veces, quisiera dejar las cosas bien sentadas ante el posible husmeo del siempre temeroso Santo Oficio. Como explica también que aquí arraigase la devoción a la Santísima Trinidad como defensa contra la herejía que estaba en casa. Antes de entrar en batalla, el obispo don Jerónimo (don Jerome), que acompañaba como guerrero al Cid, decía la misa en honor de la Trinidad. La devoción a la Santísima Trinidad es característica de san Ignacio de Loyola<sup>132</sup>.

#### 1.4.2. *Expresiones coloquiales*

Los textos que agrupo aquí pertenecen al conglomerado enorme de frases, refranes y expresiones del lenguaje coloquial, tan abundante en Cervantes. Su lugar estaría mejor en un apartado dedicado exclusivamente a ellas, pero si las reúno aquí es porque las veo como algo más que expresiones familiares.

"Vete en paz y aquesta tarde / ven por tus firmas, Hazén. / –La Trinidad toda os guarde"<sup>133</sup>. Hazén es un renegado que quiere volver a España. Anda recogiendo firmas que atestigüen su buen comportamiento con los cristianos para facilitar su reconciliación. Vive entre moros antitrinitarios y cristianos trinitarios. Pudo decir "Dios os guarde", la expresión más usual, de origen árabe<sup>134</sup>. Al mencionar a la Trinidad, quiere indicar que vive ya en el mundo al que aspira, que participa de sus creencias. Para mostrar que se es cristiano nada mejor que emplear el distintivo trinitario. Realza, además, el sustantivo pospóniéndole el indefinido "toda". Hay algo más que una expresión del lenguaje familiar en las palabras de Hazén.

El rey don Fernando de Aragón construyó en la ciudad de Gaeta, en el reino de Nápoles, un templo y un monasterio a la Trinidad, invocada por los navegantes que lo veían desde alta mar y muy visitado por ellos. "Dios te gué y la Peña de Francia, junto con la Trinidad de Gaeta, flor, nata y espuma de los caballeros andantes", dice Sancho mientras da sogas a don Quijote, que baja a la cueva de Montesinos<sup>135</sup>. La Peña de Francia es Nuestra

<sup>131</sup> Cf. BATAILLON, M., *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México 1966<sup>2</sup>, c. 1, p. 60.

<sup>132</sup> Cf. RICARD, R., "Situación de san Ignacio dentro de la espiritualidad española", en *Estudios de literatura religiosa española*, Gredos, Madrid 1964, pp. 148-149.

<sup>133</sup> BA, I, 280.

<sup>134</sup> LAPESA, R., *Historia de la lengua española*, edic. cit., c. 5, pp. 156-157.

<sup>135</sup> QM, II, 22, 890. Léase la nota a este pasaje.

Señora de la Peña de Francia. Sancho, montado sobre Clavileño, reincide en la invocación: "Ea, pues, Dios me ayude y la Santísima Trinidad de Gaeta"<sup>136</sup>. En estas jaculatorias de Sancho, Cervantes satiriza las devociones populares, propensas a la deformación y a confusiones y errores. En las palabras de Sancho, Dios y la Trinidad son cosas distintas, objeto de dos invocaciones<sup>137</sup>. ¿Que idea tenía el pueblo de este misterio? Hay otros testimonios populares de esa época, en que se hace la misma distinción o se la hace hermana de la Virgen. En 1611, el morisco Miguel Manacho, expulsado de España, se dirigió al duque de Osuna y entre otras cosas le decía: "Mi mujer cayó enferma y pidió confesión cuatro veces, y no hubo orden de poderse la dar, y ella se abrazó con Dios y la Santísima Trinidad y murió"<sup>138</sup>. También padecían confusiones los habitantes de un pueblo del Barroso, quienes, según cuenta fray Luis de Granada, salieron a recibir al arzobispo de Braga cantando muy devotamente: "Bendita sea la Santísima Trinidad, hermana de Nuestra Señora"<sup>139</sup>.

### 1.5. Ateísmo teórico y práctico

La explicación natural de los fenómenos atmosféricos, la exaltación del hombre, el valor absoluto atribuido a la naturaleza llevaron a algunos pensadores a prescindir de todo principio sobrenatural. En Francia se dio el movimiento de los *libertins*. En España resultaba más difícil expresarse en alta voz sobre estas materias. Se habla del ateísmo del doctor López Illescas, estudiado por Ángela Selke de Sánchez<sup>140</sup>. Sobre el alcance que tienen las acusaciones de ateísmo que se lanzaban como injuria los hombres del siglo XVI, sobre los razonamientos muy de su época, así como sobre los problemas que plantea la lectura de tales textos al historiador no se deben olvidar las páginas que escribió Lucien Fèbvre a propósito del supuesto ateísmo de Rabelais<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> *QM*, II, 41, 1046.

<sup>137</sup> Cf. MORENO BÁEZ, E., "Perfil ideológico de Cervantes", en *Suma cervantina*, editada por J. B. Avalu-Arce y E. C. Riley, Tamesis Bookss, London 1973, p. 250.

<sup>138</sup> CASTRO, A., "El gran duque de Osuna", en *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1972, p. 225.

<sup>139</sup> Cit. por CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid 1978, c. 14, p. 330.

<sup>140</sup> Cf. BATAILLON, M., *ib.*, c. 9, pp. 485-486; SELKE DE SÁNCHEZ, A., "¿Un ateo español en el siglo XVI? Las tentaciones del doctor Juan López de Illescas", en *Archivum*, 7 (1958), pp. 25-47.

<sup>141</sup> Cf. FÈBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*, Albin Michel, Paris 1975, l. 1, en especial c. 2, pp. 126-138; CARO BAROJA, J., *ib.*, c. 1, pp. 27-32 y c. 8, pp. 197-207,

En Cervantes no se plantea el problema. Hay algunas alusiones puramente retóricas. "Si va a decir verdad, / yo ninguna cosa creo", dice un turco renegado. "Fino ateísta te muestras"<sup>142</sup>, le responde un renegado cristiano. "Bien parece que ignoráis / cómo para mí no hay Dios", dice doña Ana al P. Cruz, y añade: "No hay Dios, digo, / y mi malicia / hace, con mortal discordia, / que esconda misericordia / el rostro, y no la justicia"<sup>143</sup>. Se niega que hay Dios, pero acto seguido se desconfía de su misericordia y se teme su justicia. A lo que el P. Cruz responde: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, "piensa el necio: no hay Dios" (Sal 14 [13], 1). "Poco me curo de Cristo; / de Mahoma no hay que hablarme; / es mi dios mi brazo solo, / y mis obras, mis penates. / -Dios te salve y te contente. / -¡Salutación enfadosa! / Sálveme mi brazo a mí, / y conténteme mi fuerza"<sup>144</sup>.

## 2. EL HOMBRE

No intento escribir sobre el hombre en las obras de Cervantes. Mi punto de vista es exclusivamente religioso. Dejo a un lado numerosas consideraciones sobre la vida humana, expuestas unas veces en fórmulas doctrinales y otras, las más frecuentes, en la ficción literaria. De Cervantes se pudiera extraer un buen volumen de sentencias y discursos sobre el hombre, que haría de él una especie de moralista a lo Montaigne. Cervantes era novelista, dramaturgo y poeta, no filósofo ni teólogo; pero estaba bien informado sobre la cultura de su tiempo y de ella partía en sus elaboraciones artísticas. Muchas afirmaciones de *El pensamiento de Cervantes*, de Américo Castro, han sido invalidadas, pero sigue siendo un libro importante para comprender la cosmovisión cervantina y su inmersión en el contexto intelectual, y por sus muchas observaciones atinadísimas sobre teoría literaria<sup>145</sup>.

---

donde se recuerdan entre otros textos interesantes las palabras del jesuita belga Lessius: conocemos mejor a los ateos antiguos que a los modernos, porque estos no hablan *por miedo a las leyes*; GREEN, Otis H., *España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid 1969, t. III, c. 7, pp. 209-218.

<sup>142</sup> GS, I, 368.

<sup>143</sup> RD, II, 352.

<sup>144</sup> CC, III, 261-263.

<sup>145</sup> Cf. PEÑA, A., *Américo Castro y su visión de España y de Cervantes*, Gredos, Madrid 1975; ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, edic. cit.; MORÓN, C., *Para entender el Quijote*, Rialp, Madrid 2005, c. 10, pp. 295-340.

## 2.1. Creación y fin del hombre

El hombre fue creado por Dios y para Dios fue hecho. Es un mundo abreviado, compendio de la creación, microcosmos, que participa del mundo visible y del invisible. Subiendo por la escala de la belleza, los filósofos gentiles llegaron hasta "la primera causa de las causas", pero "lo que más los admiró y levantó la consideración, fue ver la compostura del hombre, tan ordenada, tan perfecta y tan hermosa, que le vinieron a llamar mundo abreviado; y así es verdad, que, en todas las obras hechas por el mayordomo de Dios, Naturaleza, ninguna es de tanto primor ni que más descubra la grandeza y sabiduría de su Hacedor, porque en la figura y compostura del hombre se cifra y cierra la belleza que en todas las otras partes de ella se reparte"<sup>146</sup>. Los ángeles malos dejaron vacías las sillas del cielo. Los penitenciaros, al exponerles la doctrina católica a Auristela y a Periandro, les dijeron "el medio que Dios tuvo para llenar estos asientos, criando al hombre, cuya alma es capaz de la gloria que los ángeles malos perdieron. Discurrieron por la verdad de la creación del hombre y del mundo"<sup>147</sup>.

La idea de crear al hombre para llenar las sillas que Lucifer y sus compañeros dejaron vacías está ya en Juan de Valdés. "Lucifer quiso ser semejante a Dios, por lo cual Dios echó del cielo a él y a sus compañeros [...]. Hecho esto, viendo Dios que aquellas sillas que los ángeles malos habían perdido estaban vacías, quiso criar el linaje humano, para que las posesen aquellos que le fuesen obedientes"<sup>148</sup>. Mucho antes, San Agustín escribió que Dios redimió al hombre para ocupar los puestos dejados vacíos por los ángeles rebeldes. De este modo, la Jerusalén celeste no se verá disminuida en la muchedumbre de sus ciudadanos, "y aun quizá reinará con más numerosa muchedumbre"<sup>149</sup>. Y si san Agustín lo dijo, es seguro que tiene que haber muchos más textos en la tradición cristiana. Por esto, es completamente disparatado el esoterismo en que se envuelve Carlos Alberto Moreyra, al decir que la idea de que Dios creó al "hombre como un medio es capital en la concepción de conocidos antitrinitarios de entonces"<sup>150</sup>.

<sup>146</sup> *LG*, IV, 439. Cf. RICO, F., *ib.*, edic. cit., pp. 139-143.

<sup>147</sup> *PS*, IV, 5, 657. Léase la nota a este pasaje.

<sup>148</sup> VALDÉS, J. de, *ib.*, edic. cit., p. 103.

<sup>149</sup> San AGUSTÍN, *Enquiridion*, 29 y 62; cf. ÍD., *La ciudad de Dios* 22, 1, 2.

<sup>150</sup> Cit. por ROMERO MUÑOZ, C., en su edición de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Apéndices, XXXIII, p. 748. Cf. VEGA, J., "La fe en Cervantes", en *Religión y Cultura*, 52 (2006), pp. 40-41.

Recordemos la creación de la mujer: "Cuando Dios crió a nuestro primero padre en el Paraíso terrenal, dice la divina Escritura que infundió Dios sueño en Adán y que, estando durmiendo, le sacó una costilla del lado siniestro, de la cual formó a nuestra madre Eva; y así como Adán despertó y la miró, dijo: *Esta es carne de mi carne y hueso de mis huesos*; y Dios dijo: *Por esta dejará el hombre a su padre y madre, y serán dos en una carne misma*"<sup>151</sup>. No olvidemos los textos dados en los atributos de Dios en los que aparece Dios como Creador, muy especialmente del hombre.

Y ¿qué decir del fin para el que el hombre fue creado? El perro Berganza se quedó un día a la puerta del aula del colegio de los jesuitas de Sevilla, donde estudiaban los dos hijos de su amo, y así otros muchos días, "mirando de hito en hito al maestro que en la cátedra leía [...]. Cómo les pintaban la fealdad y horror de los vicios, y les dibujaban la hermosura de las virtudes, para que, aborrecidos ellos y amadas ellas, consiguiesen el fin para que fueron criados"<sup>152</sup>. Es el principio y fundamento de los *Ejercicios*

---

<sup>151</sup> *QM*, I, 33, 424. Cf. Gn 2, 21-24. En la Biblia, es Adán el que dice los dos enunciados. Remito a la nota 56 de este estudio.

<sup>152</sup> *CP*, 563. Cf. RODRÍGUEZ MARÍN, F., en CERVANTES, *Novelas ejemplares*, edición, prólogo y notas de, Espasa-Calpe, Madrid 1965, t. II, pp. 243, n.10, cree que en este elogio que Cervantes hace de los jesuitas expresa su experiencia de discípulo. También lo cree RIQUER, M. de, *Para leer a Cervantes*, Acantilado, Barcelona 2003, c. 2, pp. 36-37. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Cervantes visto por un historiador*, Espasa Calpe, Madrid 2005, c. 1, pp. 48-49, da por hecho que Cervantes fue alumno de ellos. CANAVAGGIO, J., en cambio, lo niega, *Cervantes*, Espasa Calpe, Madrid 1987, c. 1, p. 35. BLASCO, J., *Cervantes: un hombre que escribe*, Difácil, Valladolid 2006, c. 3, p. 52, cree que el núcleo familiar de los Cervantes seguía en Alcalá mientras el padre Rodrigo estaba en Sevilla. Si su hija Andrea fue con él, también pudo ir Miguel, pero no hay documentación que lo pruebe. Conjeturas y conjeturas. Los cirujanos solían ser los barberos. No es posible que el hijo de un cirujano –"hombre que hace ligaduras y cura otras enfermedades (*JD*, 69)-, que vivió siempre con gran estrechez, cursara sus estudios en el colegio adonde acudía la elite de Sevilla. ¿Y si este que dicen elogio fuera en realidad un elogio solapado y retorcido, una ironía, que dice lo contrario de lo que parece decir? Los enseñaban a alejarse de los vicios y a seguir el camino de la virtud. ¿Sólo eso? De un músico se dice que "es muy buen cristiano, y hidalgo de solar conocido. –¡Calidades son bien necesarias para ser buen músico!" (*RM*, 176). "Para repúblicas del mundo no los hay tan prudentes en todo él" (*CP*, 564). ¿No estará aludiendo aquí a los compromisos mundanos de la Orden? Al final, con astucia enrevesada, "ordenaron a mis amos que no me llevasen más al estudio". ¿Razón? "Destá quietud me vino a quitar una señora que, a mi parecer, llaman por ahí razón de estado, que cuando con ella se cumple, se ha de descumplir con otras razones muchas" (*CP*, 565). En nota a este pasaje dice el editor y da bibliografía sobre la materia: "*La razón de estado* era el conjunto de reglas y preceptos de carácter político y social para mantener el poder". Aquí está lexicalizada y significa 'cuestión de reglamento', 'obligación', 'razón de fuerza mayor'. ¡La razón de estado, tan defendida por los jesuitas! Cuando se cumple con ella, se quebrantan otras muchas. Está claro el sentido peyorativo. No, Berganza y Cipión no hacen elogios, descuartizan a todas las clases sociales. Este elogio hay que leerlo en negativo y descodificar lo que en él está oculto. Cervantes no se vuelve a acordar de los jesuitas. Ni en la lista

*espirituales*: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima"<sup>153</sup>. Los catecismos de la época decían: el hombre fué creado "para servir a Dios en esta vida y después gozarle en la eterna". Cervantes tiene numerosos textos sobre uno y otro tema. De servir a Dios en esta vida hablaré aquí. Un estudio sobre las postrimerías es el lugar adecuado para exponer la visión beatífica de Dios.

## 2.2. *La condición humana*

Hay en la naturaleza humana inclinaciones al mal, que hunden sus raíces en las capas más recónditas y se agarran tercamente a su tierra. Pero hay también tendencias hacia el bien, más profundas y eficaces que sus contrarias. El pastor Lauso se lamenta del mundo mentiroso, de las vanas imaginaciones, del caos, del desasosiego, de la Babilonia cortesana, y suspira por la vida rústica y el pastoral albergue. Es el viejo tema del menosprecio de corte y alabanza de aldea. "La humana condición, flaca, doliente, / en caducos placeres ocupada, / do busca, sin hallarle, algún reposo"<sup>154</sup>. La condición humana exige la risa, el pasatiempo y la recreación. "No es posible que esté continuo el arco armado, ni la condición y flaqueza humana se puede sustentar sin alguna lícita recreación"<sup>155</sup>. "Aunque parezca que cuentan imposibles, a mayores peligros está sujeta la condición humana"<sup>156</sup>.

A veces asoma la consideración ascética de renunciamiento a las pompas y vanidades. Sancho, a lomos de Clavileño, no resiste la tentación de atisbar lo que se ve desde las alturas. "Miré hacia la tierra, y parecióme que toda ella no era mayor que un grano de mostaza, y los hombres que andaban sobre ella poco mayores que avellanas"<sup>157</sup>. "Después que bajé del cielo,

---

de autores del *Canto de Calíope*, en *La Galatea*, ni en la del *Viaje del Parnaso* figuran autores jesuitas, y no se hubiera olvidado de ellos si como dicen tuvo por maestro al P. Acevedo, autor de piezas teatrales. Habrá que leer este texto a la luz de lo que Cervantes dice sobre los religiosos y de lo que cuenta el P. Juan de Mariana en su *Discurso de las cosas de la Compañía*. Su ironía dardea contra el clero en muchas de sus obras.

<sup>153</sup> San IGNACIO DE LOYOLA, "Ejercicios espirituales", en *Obras completas*, edición del P. Ignacio Iparraguirre, BAC, Madrid 1952, nº 23, p. 161. Cf. GREEN, Otis H., *ib.*, edic. cit., t. II, c. 4, pp. 178-180.

<sup>154</sup> *LG*, IV, 407. Léase la nota a este pasaje.

<sup>155</sup> *QM*, I, 48, 609. Lo del arco tenso y relajado era un tópico literario. Léase la nota a este pasaje.

<sup>156</sup> *PS*, II, 5, 310.

<sup>157</sup> *QM*, II, 41, 1053. Léase la nota a este pasaje. CASTRO ha señalado un pasaje de uno de los evangelios apócrifos del Sacromonte: "El ángel Gabriel desde el primer cielo mira hacia

y después que desde su alta cumbre miré la tierra y la vi tan pequeña, se templó en parte en mí la gana que tenía tan grande de ser gobernador; porque ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza, o qué dignidad o imperio el gobernar a media docena de hombres tamaños como avellanas, que a mi parecer no había más en toda la tierra?"<sup>158</sup>. No era desconocida de los espirituales esta manera de comparar la tierra y el hombre con las inmensidades del universo. "¿Es más que un breve punto / el bajo y torpe suelo, comparado / con ese gran trasunto, / do vive mejorado / lo que es, lo que será, lo que ha pasado?"<sup>159</sup>. Es posible que estos versos de fray Luis, tan querido de Cervantes, resuenen en estos textos del Quijote, como también algún eco de la oda *A Felipe Ruiz*, "Cuándo será que pueda", como señaló A. Castro. Pero el punto de partida es el *Sueño de Escipión*<sup>160</sup>, muy conocido en la Edad Media con el comentario de Macrobio, con sus muchas derivaciones posteriores. Pascal llevará esta contemplación al máximo viendo al hombre entre dos infinitos, el mundo infinitamente grande de los astros y el infinitamente pequeño de los insectos.

La condición humana está depravada, pero no está corrompida en su raíz. El hombre fue creado en bondad y, a pesar de todo, sigue siendo bueno. No todo está perdido. Por muy general que parezca el naufragio, siempre hay buenos. "Veníos con nosotros, que, aunque somos gitanos, no lo parecemos en la caridad [...]. Llegóse a él Andrés y otro gitano caritativo –que aun entre los demonios hay unos peores que otros, y entre muchos malos hombres suele haber alguno bueno–"<sup>161</sup>. Cervantes no culpa a Dios de la maldad de los hombres. Por no culpar, ni al demonio. Nosotros somos los culpables. La naturaleza humana salió perfecta de las manos de Dios, creada en bondad, como todas las demás criaturas según se lee en el capítulo I del *Génesis*. Nosotros con nuestros deseos desordenados agravamos la enfermedad contraída por el pecado original, que sólo se curará en la medida en que corrijamos nuestras concupiscencias. "Todos deseaban, pero

---

la tierra, y la ve tamaño como un grano de mostaza sobre la mano derecha de un ángel" (*Cómo veo ahora el Quijote*, en CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edic. cit., t. I, p. 73).

<sup>158</sup> QM, II, 42, 1056. Léase la nota a este pasaje.

<sup>159</sup> LEÓN, fray Luis de, *Noche serena*, en *Poesía completa*, edición de José Manuel Blecua, Gredos, Madrid 1990, vv. 36-40, pp. 183-184. Cf. SALAZAR RINCÓN, J, *Fray Luis de León y Cervantes*, Ínsula, Madrid 1980.

<sup>160</sup> CICERÓN, *De republica* VI, 16. Luciano de Samosata enseñaba a fijar la mirada en el gran Todo y desdeñar la miseria de esta tierra, porque Grecia no mide "más de cuatro pulgadas" y un trozo del Peloponeso no "es mayor que una lenteja". Cf. CASTRO, A., "La estructura del Quijote", en *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid 1960<sup>2</sup>, pp. 288-289

<sup>161</sup> GI, 80.

a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana, que, puesto que [*aunque*] Dios la crió perfecta, nosotros, por nuestra culpa, la hallamos siempre falta; la cual falta siempre la ha de haber, mientras no dejáremos de desear"<sup>162</sup>.

En Cervantes no hay amargura ni resentimiento por mucho que la vida le haya zamarreado. Sabe descubrir la luz riente que sale del fondo de la noche. Cuando sume a un personaje en el abismo de sus miserias, en esa misma lobreguez clarean los bermellones de la aurora. Nunca la maldad es absoluta. "La compasiva de Maritornes" le ofreció a Sancho un vaso de agua, mas, al beberlo, "rogó a Maritornes que se le trujese de vino, y así lo hizo ella de muy buena voluntad, y lo pagó de su mismo dinero: porque, en efecto, se dice della que, aunque estaba en aquel trato, tenía unas sombras y lejos de cristiana"<sup>163</sup>. Don Quijote aconseja a Sancho que tenga misericordia con el culpable en su gobierno, como sujeto "a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente", y esto por imitar a Dios en quien resplandece más la misericordia que la justicia<sup>164</sup>. Al leer a Cervantes, no se puede dejar de pensar en el polo negativo que es el *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán. "Tan opuestamente sienten, piensan y hablan dos españoles nacidos a una semana de distancia, de vida análogamente desdichada y en una época de grandes acontecimientos nacionales. ¡Es para hacernos poner un poco de crítica y discernimiento en la idea de las *generaciones literarias!*"<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> PS, II, 4, 300. En nota a este pasaje dice el editor: "Asumiendo, una vez más, la sentencia agustiniana, C. no se limita a ilustrar una *situación*, un *estar* de determinados personajes, sino que apunta a la condición, al *ser* de todos los humanos". Sobre los deseos tiene expresiones de raigambre estoica: "No desees y serás el más rico hombre del mundo [...]. Porque está claro que lo que se desea es lo que falta, y el que no desea no tiene falta de nada, y, así, será el más rico del mundo" (PS, IV, 1, 634-635). Léase la nota a este pasaje. Es la autarquía del sabio.

<sup>163</sup> QM, I, 17, 202. *Sombras y lejos* se oponen a lo iluminado y cercano en la pintura. La condición de judío o moro se ocultaba con luces de cristiano. De cerca y a primera vista eran cristianos, pero en lo oculto -*sombras y lejos*- eran judíos o moros. Al aplicarlo a *cristiana*, se vuelve del revés lo normal en la época. De cerca y a la luz vivía "en aquel trato", pero en el fondo tenía "unas sombras y lejos de cristiana". Léase la nota a este pasaje. Dice LEÓN, fray Luis de: "Conforme a lo que suelen hacer los que saben de pintura y muestran algunas imágenes de excelente labor a los que no entienden tanto del arte, que les señalan los lejos y lo que está pintado como cercano, y les declaran las luces y las sombras, y la fuerza del escorzado" (*La perfecta casada*, edición de Javier San José Lera, Espasa Calpe, Madrid 1992, pp. 73-74).

<sup>164</sup> QM, II, 42, 1061.

<sup>165</sup> ALONSO, A., "Cervantes", en *Materia y forma en poesía*, Gredos, Madrid 1960, p. 144.

### 2.3. *El cuerpo*

Don Quijote presenta su mano a Maritornes: "No os la doy para que la beséis, sino para que miréis la contextura de sus nervios, la trabazón de sus músculos, la anchura y espaciosidad de sus venas, de donde sacaréis qué tal debe de ser la fuerza del brazo que tal mano tiene"<sup>166</sup>. Descripciones de la mano hay en Pérez de Oliva, en Mal-Lara y en otros humanistas<sup>167</sup>. En la *Introducción al símbolo de la fe*, fray Luis de Granada contempla también lleno de admiración la compostura y trabazón del hombre, el artificio y fábrica de sus manos, pero, a diferencia de don Quijote, concluye qué tal debe ser la sabiduría y omnipotencia de Dios. En el hombre, como en el paisaje, los espirituales veían a Dios: eran cristales que transparentaban a su Creador. Pero se estaba abriendo paso otra visión de la naturaleza y del hombre, lo cual no quiere decir que los humanistas negaran a Dios. Se habla de la "belleza y agilidad" de un mozo en los deportes de carrera y esgrima. "Luego se acomodaron otros seis a la lucha, donde con mayor gallardía dio de sí muestra el mozo: descubrió sus dilatadas espaldas, sus anchos y fortísimos pechos y los nervios y músculos de sus fuertes brazos, con los cuales, y con destreza y maña increíble, hizo que las espaldas de los seis luchadores, a despecho y pesar suyo, quedasen impresas en la tierra"<sup>168</sup>. "Estando ya los bogadores asidos de las manillas de los remos, descubiertos los brazos, donde se parecían los gruesos nervios, las anchas venas y los torcidos músculos [...]"<sup>169</sup>.

El cuerpo es algo admirable por sí mismo. Cervantes lo contempla en su belleza, estéticamente, como los anatomistas de la época comenzaban a estudiarlo científicamente. De la misma manera, le interesa el estudio del hombre, no sólo en su dimensión religiosa. El cuerpo, el hombre, la naturaleza habían sido huella de Dios durante muchos siglos, espejo donde se veía la gloria del Señor. Lo seguían siendo en los espirituales de los siglos XVI y XVII. Lo son, en parte, en Cervantes, que nos recuerda que por la escala de la belleza se sube a Dios. Pero había aparecido otra tendencia, de orígenes también remotos, que abandona la visión religiosa y se entrega a la experimentación, al descubrimiento de las maravillas naturales sin preocupaciones ulteriores. No se busca a Dios con el microscopio, sino el conocimiento de los tejidos. Sobrevino el "desencantamiento del mundo" (Weber). La

<sup>166</sup> *QM*, I, 43, 556.

<sup>167</sup> Cf. CASTRO, A., *El pensamiento de Cervantes*, edic. cit., c. 7, p. 382, n. 130.

<sup>168</sup> *PS*, I, 22, 269-270.

<sup>169</sup> *PS*, II, 10, 348.

ciencia, tan magnífica en sus descubrimientos, nos ha permitido conocer mejor nuestros mecanismos biológicos; pero ha trivializado el sentido de la existencia humana y nos ha convertido en un animal más, cuando, en realidad, somos seres simbólicos, capaces de crear irrealidades, de crear cultura. Animales, sí, pero con vida humana. La radical especificidad humana no está en la biología. Además de naturaleza, somos historia: recordamos el pasado, reflexionamos sobre el presente y proyectamos el futuro. Hay que seguir con la ciencia, pero hay que recuperar de nuevo el encantamiento del mundo, el sentido de lo sagrado, la presencia de Dios en la tierra por la acción creadora del hombre que busca la justicia, que se hace prójimo del hombre malherido en el camino (Lc 10, 36-37).

El humanismo de Cervantes está lejos de las consideraciones terroríficas de los ascetas de la Contrarreforma. "Mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima"<sup>170</sup>. Los discípulos de san Ignacio siguieron fieles por este camino. Para el P. Alonso Rodríguez el cuerpo es "materia hedionda y sucia, vaso de estiércol, manjar de gusanos, muladar cubierto de nieve". "Lodo y polvo" es para el P. Luis de la Puente. El P. Nieremberg, con su sentido macabro de la vida y de la muerte, va más adelante: "es nombre muy soberbio llamarse polvo y lodo, y hasta gusano y podredumbre"<sup>171</sup>. De las descripciones de los cadáveres y de las sepulturas es mejor no hablar. ¡Con qué gusto hozaban en las entrañas de los muertos! ¡Hasta qué extremos de hediondez se llegaba en la predicación, en los libros de espiritualidad, también en el teatro y en la pintura! Todos reconocían que el cuerpo, en su origen, era obra de Dios, pero el pecado lo había convertido en materia fétida, enemigo del alma. "La substancia del cuerpo y del alma, ella de sí es buena y obra de Dios y, si llegamos la cosa a su principio, la tenemos solo de Dios"<sup>172</sup>. Fray Luis era lector de san Agustín: "Si tu carne es cárcel, no lo es tu cuerpo, sino la corrupción de tu cuerpo. Tu cuerpo es bueno, porque lo hizo Dios, que es bueno"<sup>173</sup>. Todo esto está muy bien, pero de hecho, en la situación actual, el cuerpo es corruptible, desorden y desconcierto, manjar de gusanos, como dirían los hombres del barroco.

<sup>170</sup> San IGNACIO DE LOYOLA, "Ejercicios espirituales", *ib.*, edic. cit., n° 58, p. 172.

<sup>171</sup> Cf. MARCOS VILLANUEVA, B., *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Universidad de Deusto 1973, pp. 170-173.

<sup>172</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 1, *Padre del siglo futuro*, p. 273.

<sup>173</sup> San AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos* 141, 18.

En la "depravada naturaleza nuestra", Cervantes acierta a ver "la compostura del hombre, tan ordenada, tan perfecta y tan hermosa". En él triunfa el amor a la vida, la alegría de sus tiempos en Italia, añorados siempre desde la severa adustez castellana. Bello es el cuerpo de Grisóstomo, que, "aunque muerto, mostraba que vivo había sido de rostro hermoso y de disposición gallarda"<sup>174</sup>.

Escribiendo una comedia de santos, era inevitable tratar de la mortificación corporal, que purifica y esclarece el cuerpo aproximándolo a su primer esplendor. El cuerpo leproso del P. Cruz con la muerte quedó transfigurado, como un anticipo de la resurrección de la carne. "¿Que es este el rostro que yo vi ha dos días / de horror y llagas y materias [pus] lleno? / ¿Las manos gafas [leprosas] son aquestas, cielo? / ¡Oh alma, que, volando a las serenas / regiones, no dejaste testimonio / del felice camino que hoy has hecho! / Clara y limpia la caja do habitaste, / abrasada primero y ahumada / con el fuego encendido en que se ardía, / todo de caridad y amor divino [...]. / Hagan su oficio, padres, y en la tierra / escondan esta joya tan del cielo; / esa esperanza nuestro mal remedia"<sup>175</sup>. "Para señal de que aquel cuerpo había sido cristiano"<sup>176</sup> pusieron una cruz encima de la sepultura de Cloelia, que se quedó esperando la resurrección allá en las tierras septentrionales. En el combate cristiano, hay que mortificar el cuerpo y purificar la memoria: "Y aquél que no ha gustado de la guerra, / a do se aflige el cuerpo y la memoria, / parece Dios del cielo le destierra"<sup>177</sup>. Los santos han llevado "vida de ángeles en cuerpos humanos"<sup>178</sup>. Pero Cervantes ni huye de la materia ni rechaza el cuerpo. Su visión de la vida no es ascética, aunque sí cristiana. Sobre las mortificaciones, ayunos y disciplinas habría mucho que hablar, pero no este el lugar adecuado.

Con frecuencia encontramos expresiones en las que nos parece oír el eco de numerosos textos espirituales. No olvidemos que la religión lo dominaba todo y en todo penetraba. Todos los ámbitos de la vida, privada y pública, estaban sujetos a ella. El lenguaje religioso no quedaba recluido en las iglesias y monasterios. Salía afuera, en los hogares y en las plazas, en la conversación de las gentes sencillas y en las cultas, en novelistas y dramaturgos, en poetas y eruditos, en la cháchara de las ventas y en el parloteo de

---

<sup>174</sup> *QM*, I, 13, 157.

<sup>175</sup> *RD*, III, 364.

<sup>176</sup> *PS*, I, 6, 173.

<sup>177</sup> *P*, 4, 44.

<sup>178</sup> *QM*, I, 33, 419.

los mercados. Y con las palabras, por muy rutinarias que fueran, se moldeaba el pensamiento y la vida.

Se pide socorro a la Virgen "antes que este mortal corpóreo velo / quede sin alma en esta tierra dura"<sup>179</sup>. "Oh alma venturosa, / que del humano velo / libre al alta región viva volaste, / dejando en tenebrosa / cárcel de desconsuelo / mi vida [...]. / Dejar libre y desnuda / tu alma del mortal velo hermoso"<sup>180</sup>. "Almas dichosas, que del mortal velo / libres y exentas [...]"<sup>181</sup>. El alma "dejó la cárcel de su cuerpo estrecha"<sup>182</sup>. "Ese cuerpo, señores, que con piadosos ojos estáis mirando, fue depositario de un alma en quien el cielo puso infinita parte de sus riquezas"<sup>183</sup>. Un cantor sube al navío donde va Periandro, "aunque creo que con mucha brevedad le dejaré libre de la carga de mi cuerpo"<sup>184</sup>. "Cómo este miserable cuerpo quedará un día consumido del dolor poco a poco [...]. Yo te prometo y juro que el poco tiempo –que será bien poco– que esta apasionada ánima mía rigiese la pesada carga de este miserable cuerpo, y la voz cansada tuviese aliento que la forme [...]"<sup>185</sup>. Las almas son iguales, pero "según la caja y temperamento del cuerpo donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas"<sup>186</sup>. "Que yo encubro en esta funda / un alma de Dios sedienta"<sup>187</sup>. El cuerpo es "caduco, frágil y vano"<sup>188</sup>. "Recogí los suspiros, creyendo que con la fuerza que les hacía reventarían por parte que abriesen puerta al alma, que tanto deseaba desamparar este miserable cuerpo"<sup>189</sup>.

Caja, funda, carga, depósito, velo, cárcel del alma es el cuerpo. Son voces extrañas al cristianismo, pero que entraron muy pronto en él a través de los pitagóricos y de los platónicos.

#### 2.4. *El alma: creación, destino y naturaleza*

Dios crea las almas y les señala un destino, que no es otro que Él mismo. Dios creó al hombre, "cuya alma es capaz de la gloria que los ángeles malos

<sup>179</sup> TA, IV, 144.

<sup>180</sup> LG, I, 184-185. Resuenan aquí también versos de fray Luis de León.

<sup>181</sup> QM, I, 40, 503.

<sup>182</sup> RD, III, 355.

<sup>183</sup> QM, I, 13, 158.

<sup>184</sup> PS, I, 9, 197.

<sup>185</sup> LG, I, 183.

<sup>186</sup> PS, I, 18, 243.

<sup>187</sup> BA, II, 303.

<sup>188</sup> GS, I, 369.

<sup>189</sup> AL, 122.

perdieron"<sup>190</sup>. Las almas "no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas"<sup>191</sup>. "Un alma de Dios sedienta"<sup>192</sup>.

"Y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su Hacedor, y, según la caja y temperamento del cuerpo donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan"<sup>193</sup>. "Si las almas son iguales, / podrá la de un labrador / igualarse por valor / a las que son imperiales"<sup>194</sup>. "Tanta alma tengo yo como otro, y tanto cuerpo como el que más"<sup>195</sup>, dice Sancho.

La doctrina sobre la igualdad de las almas tuvo sus más y sus menos. En 1277, el arzobispo de París condenó esta teoría. Si fuera cierta, el alma de Cristo no hubiera sido superior a la de Judas Iscariote. Los seguidores de santo Tomás no se ponían de acuerdo sobre lo que había defendido. En España era común: Huarte de san Juan, Cervantes, Lope de Vega, Quevedo, Calderón<sup>196</sup>... Fray Luis de León, en cambio, defendió que las almas pertenecían todas a una misma especie, pero dentro de ella unas eran más perfectas que otras "en sí y en su substancia", como destinada que estaba cada una a un cuerpo distinto, porque "Dios labra las ánimas y los cuerpos de manera que sean conformes"<sup>197</sup>. Si las almas son todas iguales, ¿a qué se debían las diferencias? A causas orgánicas, a los humores corporales (sangre, atrabilis o humor negro, bilis, flema o pituita), a los temperamentos (sanguíneo, atrabiliario o melancólico, colérico, flemático o pituitoso), que se correspondían con los cuatro elementos (fuego, tierra, aire, agua) y con cualidades esenciales (caliente, frío, seco, húmedo), y todo ello nacía de determinados órganos secretorios (corazón, bazo, hígado, cerebro)<sup>198</sup>. A esto había que añadir el habitat geográfico y social y la influencia de los astros.

---

<sup>190</sup> *PS*, IV, 5, 657.

<sup>191</sup> *PS*, III, 1, 429.

<sup>192</sup> *BA*, II, 303.

<sup>193</sup> *PS*, I, 18, 242-243. *Maese (maestre) de campo* era el jefe de un tercio.

<sup>194</sup> *GI*, 94.

<sup>195</sup> *QM*, I, 50, 627.

<sup>196</sup> GREEN, Otis H., *ib.*, II, c. 4, pp. 168-172.

<sup>197</sup> LEÓN, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edic. cit., l. 3, Cordero, p. 578. Cf. GUTIÉRREZ, M., "Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI", en *Obras completas*", Real Monasterio de El Escorial 1929, t. I, c. 5, pp. 155-158.

<sup>198</sup> Cf. AVALLE-ARCE, J. B., *Don Quijote como forma de vida*, Castalia, Madrid 1976, c.4, pp. 116-117.

El alma no envejece y es inmortal. "Mortales y caducas hermosuras / no satisfacen a la inmortal alma, / si de la luz perfecta no anda a oscuras"<sup>199</sup>. "Mas como los vicios tienen asiento en el alma, que no envejece, no quieren dejarme"<sup>200</sup>. Alguien, al caer de espaldas, "dio el cuerpo al suelo y el alma adonde Dios se sabe"<sup>201</sup>. En muchos textos en los que Cervantes habla de la muerte, del cielo o del infierno se hace presente la inmortalidad del alma. El cielo es la patria del alma: "Y puesto que subo tanto / en amar cosa mortal, / tal bien encierra mi mal, / que el alma por él levanto / a su patria natural"<sup>202</sup>.

"-¿Alma tenéis los cristianos? / -Sí; y tan ricas y extremadas / cuanto por Dios rescatadas"<sup>203</sup>. El P. Cruz se anima a sí mismo a luchar contra el demonio: "¡Oh alma!, mira quién eres, / para que del bien no tuerzas"<sup>204</sup>. Dorotea espera que don Fernando cayese "en la cuenta de que era cristiano, y que estaba más obligado a su alma que a los respetos humanos"<sup>205</sup>. Don Fernando daba gracias al cielo por "haberle sacado de aquel intrincado laberinto [*de las pasiones*], donde se hallaba tan a pique de perder el crédito y el alma"<sup>206</sup>.

"Más obligado a su alma que a los respetos humanos". Castro ha visto en esta frase "el plan y designio del *Quijote*"<sup>207</sup>, libro que considera "una forma secularizada de espiritualidad religiosa"<sup>208</sup>, una forma secularizada de la religión de los cristianos nuevos o conversos. Los personajes se hacen a sí mismos desde su moradas íntimas, desde sus almas, sin atender a los respetos humanos ni apoyarse en trascendencias, dice Castro. Es el tema del individuo frente a la sociedad, del "sé quién soy" contra el "mira quién eres" del estado social. Lo que Dorotea, que, como dice Castro, "tan calculada y discretamente *supo manejar* su sexo y sus esperanzas de ser gran señora", dice a don Fernando es que se deje de respetos humanos –era hijo de duque, rico y prepotente– y cumpla, como buen cristiano, la palabra que le dio de matrimonio. Nada más y nada menos. Se apela a la trascendencia, a su condición de cristiano. El hacerse los personajes desde sí mismos y el

<sup>199</sup> *LG*, III, 312.

<sup>200</sup> *PS*, I, 20, 260.

<sup>201</sup> *PS*, III, 6, 490.

<sup>202</sup> *LG*, VI; 98.

<sup>203</sup> *TA*, I, 114.

<sup>204</sup> *RD*, III, 359.

<sup>205</sup> *QM*, I, 28, 362.

<sup>206</sup> *QM*, I, 37, 475.

<sup>207</sup> CASTRO, A., *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza-Alfaguara, Madrid 1974, c. 1, p. 138.

<sup>208</sup> ÍD., *ib.*, c. 1, p. 122.

desarrollarse la estructura del libro desde dentro, sin atenerse a modelos y estilos de su tiempo, es una intuición certera de Castro; pero que esto se deba a la religiosidad interior de los conversos es lo que hay que demostrar. Demostrar, en primer lugar, esa supuesta religiosidad interior de los cristianos nuevos y, en segundo lugar, que el *Quijote* surja de ese limo. Los escritos que conocemos de los conversos varían mucho y hay grandes contrastes entre ellos. ¿En qué se parecen Góngora y Mateo Alemán, los dos descendientes de conversos? Castro mismo opone a Cervantes, que, según él, era converso, a santa Teresa, nieta de un judío convertido ¿En qué quedamos?<sup>209</sup>. Tanto Cervantes como sus personajes se mueven dentro del marco del catolicismo en dogma y moral, aunque discrepe en algunos puntos de moral sexual y devociones e ironice en bastantes ocasiones sobre el clero.

El alma se regocija y siente su plenitud en la fe y en la virtud. Se alaba el trato, la vida honrosa de Mateo Vázquez "y el alma dentro de virtudes llena"<sup>210</sup>. "Llegué a Roma, donde se alegró mi alma y se fortaleció mi fe"<sup>211</sup>. "Que las prendas que se compran a deseos y tienen su estimación en el alma del comprador, aquello valen que vale un alma, que no hay precio en la tierra con que aprecialla"<sup>212</sup>. En Lisboa, los peregrinos gastaron sus días "en visitar los templos y en encaminar sus almas por la derecha senda de su salvación"<sup>213</sup>. Los pensamientos de Auristela "por entonces no se extendían a más que de enterarse en las verdades que a la salvación de su alma convenían"<sup>214</sup>. Al despertarse de un profundo sueño, próximo ya a la muerte, don Quijote condena los libros de caballerías, que le hundieron "en las sombras caliginosas de la ignorancia", y se lamenta de no poder leer "otros que sean luz del alma"<sup>215</sup>. Visitando don Quijote una imprenta en Barcelona, vio que estaban imprimiendo un libro que se titulaba *Luz del alma*, y dijo: "Estos libros, aunque hay muchos deste género, son los que se deben imprimir, porque son muchos los pecadores que se usan y son menester infinitas luces para tantos desalumbrados"<sup>216</sup>. Se ha pensado que se trata del catecismo

---

<sup>209</sup> Cf. MORÓN, C., *ib.*, edic. cit., pp. 314-318.

<sup>210</sup> *P*, 34, 58.

<sup>211</sup> *EI*, 259.

<sup>212</sup> *EI*, 237.

<sup>213</sup> *PS*, III, 1, 439.

<sup>214</sup> *PS*, IV, 5, 651.

<sup>215</sup> *QM*, II, 74, 1330. Léase la nota a este pasaje. Cf. en el volumen complementario de esta edición, la lectura correspondiente al c. 74 de la segunda parte firmada por Bruce W. Wardropper, pp. 244-246. .

<sup>216</sup> *QM*, II, 62, 1251.

*Luz del alma cristiana*, del dominico fray Felipe de Meneses, libro que denuncia la ignorancia religiosa de los españoles del siglo XVI<sup>217</sup>, "las sombras caliginosas de la ignorancia de tantos desalumbrados", como dice don Quijote. El libro fue impreso en Valladolid en 1554. Tuvo varias ediciones en el siglo XVI, aunque ninguna en Barcelona. Por eso se cree que se trata de un título genérico, sin aludir a ninguno en concreto. Don Quijote pide un confesor "que me confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma [...]. Después de haber hecho la cabeza del testamento y ordenado su alma don Quijote [...]"<sup>218</sup>.

El pecado, en cambio, encadena al alma. No hay que dejar que eche raíces en ella. "De la incomparable honestidad de Isabela no se podía esperar otra cosa, ni aun él [*Ricaredo*] quisiera esperarla, aunque pudiera, porque la noble condición suya y la estimación en que a Isabela tenía no consentían que ningún mal pensamiento echase raíces en su alma"<sup>219</sup>. El pecado es siempre daño del alma, herida, peligro. "¡Que aqueste mozo me engañe / y que tan a suelta rienda / a mi honor y su alma dañe!"<sup>220</sup>, dice el inquisidor Tello. El rufián Lugo invoca el auxilio sobrenatural para "que yo ponga mis plantas / donde al alma no lastimen"<sup>221</sup>. "Yo, traidor, que a la gula, en sacrificio / del alma, y a la hampa engendradora / de todo torpe y asqueroso vicio [...]"<sup>222</sup>. Una viuda pone su gloria en diez mil ducados encerrados en dos cofres: "Y así, en verlos se desalma: / que han de ser para su alma / lo que a Absalón sus cabellos"<sup>223</sup>. Luisa la Talaverana confiesa: "No soy tan tonta que no conozca el peligro en que traigo el alma en este vagamundo estado"<sup>224</sup>.

El pecado de las brujas, que es pecado de carne y de deleites, las hunde en lo más profundo de su depravada naturaleza. La Cañizares no admite disculpa para su pecado: "La costumbre del vicio se vuelve en naturaleza, y éste de ser brujas se convierte en sangre y carne, y en medio de su ardor,

---

<sup>217</sup> Sobre la ignorancia religiosa de los españoles del siglo XVI, tanto en los seglares como en el clero, cf. MENESES, F. de, *Luz del alma cristiana*, estudio preliminar y edición de Ismael Velo Pensado, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, Madrid 1978, pp. 240-258. 354-369; RESINES, L., *Catecismos de Astete y Ripalda*, edición crítica preparada por, BAC, Madrid 1987, pp. 12-15. M. Bataillon y A. Castro insistieron en el erasmismo del libro de Meneses, pero está claro que en él no hay rastro de erasmismo (cf. MORÓN. C., *Para entender el Quijote*, edic. cit., c. 10, pp. 305-309).

<sup>218</sup> *QM*, II, 74, 1331-1332.

<sup>219</sup> *EI*, 219.

<sup>220</sup> *RD*, I, 333.

<sup>221</sup> *RD*, I, 342.

<sup>222</sup> *RD*, III, 356.

<sup>223</sup> *PU*, I, 513.

<sup>224</sup> *PS*, III, 16, 585.

que es mucho, trae un frío que pone en el alma tal, que la resfría y entorpece aun en la fe, de donde nace un olvido de sí misma, y ni se acuerda de los temores con que Dios la amenaza ni de la gloria con que la convida; y, en efecto, como es pecado de carne y de deleites, es fuerza que amortigüe todos los sentidos, y los embelese y absorte, sin dejarlos usar sus oficios como deben; y así, quedando el alma inútil, floja y desmzalada, no puede levantar la consideración siquiera a tener algún buen pensamiento; y así, dejándose estar sumida en la profunda sima de su miseria, no quiere alzar la mano a la de Dios, que se la está dando por sola su misericordia para que se levante. Yo tengo una de estas almas que te he pintado. Todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala"<sup>225</sup>. La Cañizares invita a Berganza para que vea cómo se unta, y él hace una descripción física de la bruja con rasgos de animalidad, horrorosa, degradante, grotesca, repulsiva –algo extraño en Cervantes–; de aquella vieja "flaca y endemoniada [...]. Comenzó a apoderarse de mí el miedo, considerando la mala visión de su cuerpo y la peor ocupación de su alma"<sup>226</sup>.

Sobre las brujas escribieron mucho los señores teólogos y desde los púlpitos tronaban contra ellas los predicadores. La persecución la desató la bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), del papa Inocencio VIII, ante las noticias terribles que llegaban del centro de Alemania. Personas de uno y otro sexo se entregaban a los demonios íncubos y súcubos. Los demonios se transformaban en forma humana y tentaban a todos. Los súcubos (en forma de mujer) no producían descendencia, pero los íncubos (en forma de hombre) dejaban su semilla en las mujeres, que daban a luz hijos de Satán. ¡El mundo se llenaría de satanasicos! Las brujas con sus prácticas demoníacas destruían las cosechas, se reunían en aquelarres y danzaban en torno a un cabrón negro, el diablo, su dueño, donde daban rienda suelta a todas sus fantasías. Mataban a los niños en los vientres de sus madres y a los animales de toda especie, impedían que las mujeres pudieran concebir, e incluso que maridos y mujeres cumplieran con su deber conyugal, y así "otros muchos excesos y crímenes abominables", dice la bula. El tratado más famoso fue el *Malleus maleficarum*, de dos frailes dominicos alemanes, Enrique Institoris, conocido por Krämer, y Jacobo Sprenger, los dos inquisidores<sup>227</sup>. Se convirtió en el manual de inquisidores y jueces, que se entre-

---

<sup>225</sup> CP, 599. Léase la nota 197.

<sup>226</sup> CP, 601.

<sup>227</sup> INSTITORIS, E.- SPRENGER, J., *El martillo de las brujas*, traducción de Miguel Jiménez Monteserín, Maxtor, Valladolid 2004.

garon a la caza de brujas. Las brujas no existían, pero hasta las personas más sensatas creían en ellas y en sus maleficios. La creencia se hizo realidad y fue ella la que desató su exterminio.

También en España se quemaba a las brujas, aunque aquí no se llegó a la obsesión social de otras partes de Europa. Si se lee el episodio sobre ellas en *El coloquio de los perros*, se llega a la conclusión de que la brujería no es obra del demonio, sino de las alucinaciones que padecían por el ungüento de hierbas alucinógenas con que se untaban. ¡Qué páginas tan luminosas éstas de Cervantes sobre las brujas! Antes, el doctor Andrés Laguna había demostrado científicamente que esos desvaríos venían provocados por drogas. En 1610, tres años antes de que Cervantes publicara su novela, el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, el "abogado de las brujas"<sup>228</sup>, intervino en el proceso incoado por la Inquisición a las brujas de Zugarramurdi y de Urdax. Recorrió toda la Navarra rural, interrogó a 1802 personas acusadas de brujería (1384 eran niños), estudió los procesos anteriores de la Inquisición contra las brujas y elaboró un informe para la Suprema: "Y así, regulando todo en la igualdad y rectitud conveniente, he tenido y tengo por muy más que cierto que no ha pasado real y corporalmente ninguno de todos los actos deducidos o testificados en este negocio"<sup>229</sup>. Su conclusión fue demoledora: "No hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos". El Inquisidor General, don Bernardo Sandoval y Rojas, protector de Cervantes, aceptó su informe, y se publicó el "edicto del silencio".

Un cautivo se queja de estar "en poder de esta gente que no alcanza / razón, virtud, valor, almas, conciencia"<sup>230</sup>. Y el mayor insulto que se le puede decir a don Quijote, y por eso reacciona ofendido, es decirle que el que dio libertad a los galeotes "debe de ser tan gran bellaco como ellos, o algún hombre sin alma y sin conciencia"<sup>231</sup>. "Gente con cuerpos desalmada"<sup>232</sup>, se dice de los ingleses en la segunda canción a la Armada Invencible.

El alma es la forma que vivifica el cuerpo. Dice Auristela: "Así puedo yo vivir sin Periandro como puede vivir un cuerpo sin alma. Allí tengo de

---

<sup>228</sup> HENNINGSSEN, G., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Alianza, Madrid 1983.

<sup>229</sup> Cit. por CARO BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid 1966, p. 237. Cf. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Casadas, monjas, ramerías y brujas*, Espasa Calpe, Madrid 2002, c. 7, pp. 287-323; BOMBÍN PÉREZ, A., *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño (1570-1610)*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1997, c. 6, pp. 189-201.

<sup>230</sup> TA, III, 132.

<sup>231</sup> QM, I, 29, 377.

<sup>232</sup> P, 38, 62.

vivir donde él viviere: él es el espíritu que me mueve y el alma que me anima"<sup>233</sup>. "Es mi alma, por lo menos: por él vivo, por él respiro, por él me muevo y por él me sustento"<sup>234</sup>. "He dicho mal en partir estas dos almas, pues no son más que una"<sup>235</sup> en el Uno (neoplatonismo y agustinismo). Se recuerda la teoría de Platón según la cual el saber de las almas es acordarse de lo que ya sabían; pero se inclina por la teoría aristotélica que afirma que el alma es una tabla rasa en la que no hay nada pintado<sup>236</sup>. Se dice que nuestras almas están siempre en continuo movimiento. "El deseo presupone falta de lo deseado, y hasta conseguirlo es forzosa la inquietud del ánimo nuestro"<sup>237</sup>. "Bien sé que nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto a quien las estrellas las inclinan, que no se ha de decir que las fuerzan"<sup>238</sup>. Habrá que tener presentes estos textos al hablar de Dios como centro del hombre. El alma tiene "tres potencias [*memoria, entendimiento y voluntad*] y cinco sentidos"<sup>239</sup>. "La obligación en que quedé de servirte el punto que en mis potencias se imprimió el conocimiento de tus virtudes"<sup>240</sup>.

### 2.5. *El espíritu*

Los términos alma y espíritu son sinónimos en algunos textos de Cervantes. Erasmo recuerda que Orígenes, siguiendo a san Pablo, distinguió tres partes en el hombre: espíritu, alma y carne. La carne y el alma nos vienen de Adán. El espíritu, que nos da la verdadera vida del alma, nos lo da Cristo<sup>241</sup>. El espíritu nos hace divinos; el alma, hombres; la carne, bestias. Nada de esto aparece en Cervantes, como tampoco habla del hombre interior y del hombre exterior, que aparece con frecuencia en Erasmo, y antes en san Agustín y en san Pablo. En otros textos espíritu significa 'intención', 'vivacidad de ingenio', 'inspiración'.

<sup>233</sup> PS, II, 7 (segunda parte), 324.

<sup>234</sup> PS, IV, 11, 694.

<sup>235</sup> PS, IV, 1, 629.

<sup>236</sup> Cf. LG, IV, 452; QM, II, 46, 1094; PS, IV, 10, 690; MALÓN DE CHAIDE, P., *La conversión de la Magdalena*, Espasa-Calpe, Madrid 1957<sup>3</sup>, t. II, c. 31, pp. 146-148.

<sup>237</sup> LG, IV, 444.

<sup>238</sup> PS, II, 3, 293. Sobre el movimiento del alma, cf. GUTIÉRREZ, M., "Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI", en *Obras completas*, edic. cit., t. I, adiciones al c. 4, pp. 474-475, y adiciones al c.5, pp. 502-503.

<sup>239</sup> TF, 641.

<sup>240</sup> PS, II, 7 (primera parte), 320.

<sup>241</sup> ERASMO, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, CSIC, Madrid 1971, cs. 6-7, pp. 175-192

"Me precio de la estrecha amistad y conversación que siempre tuve con la bendita alma del cuerpo que en esta sepultura yace, dice la musa Calíope, cuyas obsequias, por vosotros celebradas, no sólo han alegrado su espíritu, que ya por la región eterna se pasea"<sup>242</sup>. "Con fatigado aliento y laso [*cansado*] espíritu"<sup>243</sup>. "Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse"<sup>244</sup>. Periandro "es el espíritu que me mueve y el alma que me anima"<sup>245</sup>. Don Diego Miranda invita a don Quijote a descansar en su casa "del pasado trabajo, que si no ha sido del cuerpo, ha sido del espíritu, que suele tal vez redundar en cansancio del cuerpo"<sup>246</sup>. Don Quijote comparte los dolores de Sancho: "Más dolor sentía yo entonces en mi espíritu que tú en tu cuerpo"<sup>247</sup>. El espíritu se contrapone a la carne como se contrapone el alma al cuerpo. Perdonar a los enemigos es difícil "para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo y más de carne que de espíritu"<sup>248</sup>. Y este texto bíblico: "Que puesto que [*aunque*] estaban prontos con el espíritu a recibir martirio, todavía la carne enferma rehusaba su amarga carrera"<sup>249</sup>. Morir es entregar el espíritu, separarse el alma del cuerpo. "¡Que no me hallara yo a tu cabecera, / cuando diste el espíritu a los aires, / para que le acogiera entre mis labios, / y en mi estómago limpio le envasara!"<sup>250</sup>. Era el beso en la boca al moribundo para recoger su postrer aliento, su espíritu. Don Quijote, "entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron, dio su espíritu; quiero decir que se murió"<sup>251</sup>. "Doquier que estés, te buscaré, viviendo, / o ya desnudo espíritu sin carne"<sup>252</sup>. "De Merlín el espíritu encantado / soy"<sup>253</sup>.

Los manteadores, "casi como instigados y movidos de un mismo espíritu [*intención*], se llegaron a Sancho"<sup>254</sup>. "Siendo, pues, así que las armas requieren espíritu [*vivacidad de ingenio*] como las letras, veamos ahora cuál de los dos espíritus, el del letrado o el del guerrero, trabaja más"<sup>255</sup>. No falta

---

<sup>242</sup> *LG*, VI, 561.

<sup>243</sup> *LG*, VI, 616.

<sup>244</sup> *Novelas Ejemplares*, prólogo al lector, 18.

<sup>245</sup> *PS*, II, 7 (segunda parte), 324.

<sup>246</sup> *QM*, II, 17, 841.

<sup>247</sup> *QM*, II, 2, 700.

<sup>248</sup> *QM*, II, 27, 939.

<sup>249</sup> *EI*, 223. Cf. Mt 26, 41.

<sup>250</sup> *RV*, 76.

<sup>251</sup> *QM*, II, 74, 1335. Se recuerda de nuevo la muerte de Jesucristo. Cf. Jn 19, 30.

<sup>252</sup> *CC*, III, 259.

<sup>253</sup> *CC*, I, 237.

<sup>254</sup> *QM*, I, 17, 200.

<sup>255</sup> *QM*, I, 37, 485.

el diminutivo gracioso y vivaz, el duende creativo andaluz. "Tengo un cierto espiritillo fantástico acá dentro, que a grandes cosas me lleva"<sup>256</sup>.

Hay textos en los que espíritu significa inspiración. "Pasó el sobresalto, volvieron los espíritus de los retraídos a su lugar, y el jadraque, cobrando aliento nuevo, volviendo a pensar en la profecía de su abuelo, casi como lleno de celestial espíritu, dijo"<sup>257</sup>. "Revistiéndosele a Transila el mismo espíritu que tuvo el tiempo que se vio en el mismo acto y ocasión que su padre contaba, levántandose en pie, con lengua a quien suele turbar la cólera, con el rostro hecho brasa y los ojos fuego [...]"<sup>258</sup>. "Un cierto espíritu, dice Periandro, se entró entonces en mi pecho, que, sin mudarme el ser, me pareció que le tenía más que de hombre y, así, levántandome en pie sobre la barca, hice que la rodeasen todas las demás"<sup>259</sup> e invita a sus compañeros a hacerse piratas justicieros. Don Quijote se dispone a pronunciar el discurso sobre las armas y las letras: "Dejando de comer, movido de otro semejante espíritu que el que le movió a hablar tanto como habló cuando cenó con los cabreros"<sup>260</sup>.

José VEGA BLANCO

*Estudio Teológico Agustiniano*  
Valladolid

---

<sup>256</sup> *GI*, 54. Léase la nota a este pasaje. "Y como la necesidad, según se dice, es maestra de avivar los ingenios, este mío, que tiene un no sé qué de fantástico e inventivo" (*PS*, IV, 1, 631).

<sup>257</sup> *PS*, III, 11, 553.

<sup>258</sup> *PS*, I, 12, 216.

<sup>259</sup> *PS*, II, 12, 360.

<sup>260</sup> *QM*, I, 37, 484.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

CAZEAUX, Jacques, *Le partage de minuit. Essai sur le Genèse* (= Lectio Divina 208). Cerf, Paris 2006, 22 x 14 cm, 651 pp.

Ya el título permite adivinar que no es un comentario del Génesis al uso. Si a continuación se observa que no hay referencia bibliográfica alguna ni siquiera bibliografía, hay que extraer la conclusión que el autor emprende el camino solo. Resta saber de qué camino se trata. Y en esto el autor no es claro. Desde luego rechaza la lectura diacrónica. “No es en los epígonos de Wellhausen, de Gunkel o von Rad donde hay que buscar la lectura del Génesis” (p.636). Hace una lectura sincrónica, (“el Génesis es un texto elaborado inteligente y refinadamente”), pero no es la lectura sincrónica habitual. Yo la llamaría lectura simbólica, que se apoya en ciertas claves que el autor cree encontrar en ciertos capítulos como 5, 15, 22, etc. Es muy difícil seguir el *iter* del libro y confieso que me he perdido muchas veces en las deducciones y razonamientos. Quizá merezca la pena decir que, para el autor el Génesis es una crítica en clave profética de la realeza, no al modo violento de los profetas, sino en filigrana y sirviéndose de claves. Aquí esta la debilidad de este comentario. La búsqueda de estas claves es tan oscura y enrevesada que hay que dudar si en Israel antiguo hubo alguien capacitado para entender esta lectura crítica. Las dos preocupaciones del rey eran la posesión de un territorio y la descendencia genealógica. Estas dos ambiciones son dos de los temas importantes del Génesis, recogidos para criticarlos. Son conocidos dos libros del autor en la misma editorial: *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges et Ruth* (1998) y *la guerre sainte n'aura pas lieu: Maccabées*. En ambos ve una condena de la guerra y de la monarquía. Este libro sigue la misma línea de pensamiento. Es posible que el libro sea muy amplio- insinúa el autor-. Desde luego lo es. Y, además, confuso. Consuela saber que nos da permiso para hacer una lectura parcial del mismo.- C. MIELGO.

SCHLOSSER, Jacques, *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique* (= Lectio Divina 207). Cerf, Paris 2006, 22 x 14 cm, 606 pp.

El autor es bien conocido por sus numerosas publicaciones; algunas de ellas, por cierto representativas de los temas preferidos por él, han sido traducidas al castellano, como *El Dios de Jesús*, o *Jesús, el profeta de Galilea*. El libro que presentamos es una colección de artículos ya publicados anteriormente. Recoge los trabajos de exégesis crítica y no los de divulgación. El autor los distribuye en cuatro partes. Los del primer grupo versan sobre el Jesús histórico, tema que ha sido objeto de atención por parte del autor, como lo prueba el libro mencionado. El segundo grupo recoge trabajos que tratan sobre la fuente Q, tema muy relacionado con el anterior. Un tanto extraño es el tema de los artículos del tercer grupo, que se refieren a la 1ª carta de Pedro. Finalmente en la cuarta parte se recogen cuatro contribuciones de temática varia. En total son 25 artículos rigurosamente científicos. No han sido actualizados, sino solamente revisados para corregir algunos errores. Al comienzo de cada parte, el autor ha añadido una pequeña introducción en la que coloca sus artículos

en el curso de la investigación neotestamentaria. Los hay que fueron escritos hace más de 30 años, pero en general han resistido bien el paso del tiempo. Hay que felicitar al autor por esta obra que hace accesible trabajos dispersos.– C. MIELGO.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *Evangelio de Mateo* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 1A), Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 21 x 15, 245 pp.

El libro comienza con una breve introducción, donde se exponen las cuestiones clásicas: las características literarias, la estructura, la finalidad, el tiempo y lugar de composición, los destinatarios, la teología del evangelio de Mt (Dios padre y señor, la escatología, Jesús Hijo de Dios, la eclesiología). Este apartado ayuda al lector a ver con más claridad la respuesta que pretende ofrecer Mt a los problemas internos y externos que afrontan sus destinatarios: la nueva evangelización de las comunidades con el objeto de vivir con más seriedad la justicia del reino; el problema externo lo plantea el judaísmo que ha excluido a los judeocristianos de las sinagogas. El comentario está estructurado de la siguiente forma: el texto de la Biblia de Jerusalén, un breve aparato crítico donde se tratan los problemas textuales más relevantes, y el comentario propiamente dicho. Llama la atención el modelo de relación sinóptica que presenta el autor para Mt: las relaciones entre los sinópticos habría que considerarlas a nivel de redacciones denominadas pre-Mt, pre-Lc y pre-Mc, sin perjuicio de que estos documentos intermedios pudieran depender de una fuente común, que no sería otra que el Mt escrito en arameo. Sin embargo, muchos autores modernos no comparten esa teoría. El comentario pretende ser una herramienta sencilla y útil para comprender la obra teológica narrativa de Mt. El lenguaje fluido del autor hace amena la lectura del comentario.– D. A. CINEIRA.

VANNI, Ugo, *La Plenitud en el Espíritu (1 Cor 12,13; Ef 5,18). Una propuesta de espiritualidad paulina* (Sicar 5), San Pablo, Madrid 2006, 21,5 x 15, 286 pp.

El autor expone una reflexión en la que Pablo profundiza en la acción y en los aspectos más destacados del espíritu. El espíritu es el artífice de la libertad propia del cristiano, como capacidad de un amor oblativo y gratuito. El libro está articulado en dos fases. La primera se refiere a la experiencia personal de Pablo, por lo que hace un repaso de las distintas etapas de su vida: Pablo fariseo, cristiano, misionero. La segunda fase es el compartir esa experiencia personal con sus comunidades. Para captar la espiritualidad paulina se centra en las cartas originales, y son éstas las que constituyen la primera historia de la espiritualidad de Pablo. Efesios y Colosenses todavía tienen un probable contacto con el apóstol, por lo que también lee y medita dichas cartas (cf. Ef 5,18)

El libro es una invitación a entrar en el mundo espiritual de Pablo, personaje insatisfecho y provocador. Su trayectoria espiritual nos anima a tomar en serio la vida, con alegría y presteza de ánimo, con amor y con la valentía de arriesgarse, abandonándonos en las manos del Espíritu. Su mensaje y experiencia constituyen una esperanza, un reto para el hombre moderno. El libro constituye una buena guía para dejarnos invadir y emparar por el espíritu.– D.A. CINEIRA.

PETERSON, Erik, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien. Aus dem Nachlass herausgegeben von Hans-Ulrich Weidemann* (Bd. 7), Echter Verlag, Würzburg 2006, 23 x 15, 467 pp.

Peterson impartió esta materia (1Cor) en Bonn, en 1926 y la repitió en 1928, momento en que reelaboró el texto e introdujo nueva materia. Los apuntes comienzan con una introducción sobre la ciudad de Corinto, en la que proporciona información relevante sobre la ciudad y la comunidad cristiana. Prosigue con una interpretación versículo por versículo de 1 Cor 1-4; 5,1-5; 1 Cor 10-15 y 15,1-46. Resume el contenido de los textos que no analiza: 5,6-14; cap 5-9, con algunas anotaciones más amplias en 1 Cor 6,1 y 6,13-17. El carácter temático de la carta le permite saltarse pasajes o introducir apéndices. Los editores presentan el manuscrito donde se pueden constatar las correcciones y ampliaciones que realizó la segunda vez que impartió esta asignatura. Se pueden individualar los comentarios que utilizó para aducir paralelos filológicos o aspectos de la historia de la religión, pero sin embargo se distancia de las interpretaciones de dichos comentarios, criticando la interpretación moralizante de J. Weiss o Harnack. En un tercer apartado de libro vienen recogidos diversos estudios breves sobre algún tema específico de Pablo: sabiduría y necedad (1Cor 1,18-21), el cosmos y el eón, satanás y los poderes de las tinieblas, el nombre sobre todo nombre, estudios sobre Hech 13,11, Filp 4,1...

Peterson subraya la singularidad de Pablo respecto al resto de los apóstoles, o las relaciones entre Pablo y la comunidad primitiva. Temas destacados son la eclesiología, la escatología, la revelación en relación a su comprensión del sacramento, la doctrina de los eones... 1 Cor fue de vital importancia para el desarrollo teológico de Peterson, por lo que este comentario supone un buen fundamento y orientación para las obras teológicas del mismo autor ("tratados teológicos"). El texto original ha sido preparado para la edición impresa de tal forma que se hace legible y comprensible. Todo ello es de agradecer.— D. A. CINEIRA.

KLOPPENBORG, John S., *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (WUNT 195), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 23,5 x 16, 651 pp.

Este libro es el estudio de la parábola de los arrendatarios (labradores homicidas: Mc 12,1-12) y del mundo que presupone. Para ello se analizan en detalle las realidades económicas, legales y sociales que los primeros oyentes daban por supuestas. Podemos decir que su autor ofrece tres arqueologías: la viticultura antigua, una reconstrucción del desarrollo de la parábola desde sus primeras fases a sus últimas formas sinópticas y una arqueología de la interpretación (las interpretaciones del siglo XIX).

En los dos primeros capítulos mostrará la lectura común de la parábola: una alegoría de la historia de la salvación. Pero esta lectura no fue la primera interpretación, sino que es producto de desarrollos ideológicos del siglo IV. Posteriormente expone las 3 trayectorias más importantes de la investigación moderna: una trata la parábola como historia alegórica inventada por el movimiento de Jesús (cap 1), otra afirma que el mismo Jesús fue responsable de la historia alegorizada, aunque los escritores sinópticos hayan podido elaborar esa alegoría (cap. 4), y finalmente la visión de que la parábola debe ser interpretada en primer lugar como una historia realista, como la mayor parte de las parábolas anteriores (cap 5). El cap. 6 está dedicado a la cuestión fundamental de la presencia o ausencia de una alusión a Isa 5. Los siguientes apartados analizan el uso de la parábola por parte de Mt, Lc (cap 7) y Mc, Tomás (cap 8). Interesante aquí es ver si Tomás representa una historia o tradición independiente. El cap 9 postula y argumenta que la perícopa es una pieza de ficción realista reflejando el mundo de la agricultura y de las relaciones sociales de Palestina. El Iº apén-

dice contiene una colección de 58 papiros que ilustran diversas características de la viticultura antigua (III a.C-IV d.C). Otro apéndice ofrece material sobre el arrendamiento de viñas en la antigüedad.

Existen dos versiones diferentes de la historia narrada: a) la versión de Mc, cristológica, no realista, alegorizada, que resume la historia de su evangelio: la llegada del hijo del hombre, la oposición, los planes de asesinato y su venganza por Dios; b) la versión de Tomás: no alegorizada, más realista y no cristológica, que debe ser leída como un ejemplo de la locura del propietario de viña. Mc y Tomás no concuerdan en 4 valores ideológicos clave: la importancia de la riqueza y la propiedad, la transmisión de la herencia, el uso justificado de la violencia y la importancia del status personal. El único valor que comparten es la preocupación que muestra el status. Tanto Mc como Tomás asumen que los indicadores de status de un miembro de la familia alcanzarán lo que sus sirvientes no pudieron. Ante la divergencia de valores fundamentales, surge la cuestión ¿qué versión es la más cercana a los valores del movimiento primitivo de Jesús? Kloppenborg sugiere que una lectura originaria de la parábola como crítica a la riqueza, a la herencia y al status es la más coherente, dados los valores que conocemos del movimiento de Jesús. Diversas consideraciones llevan a la conclusión de que una versión de la parábola sin las alusiones de Isa y Deuteronomio, sin versos 5b y 9, así como 10-11, de forma similar al Ev. Tomás 65, es la versión más primitiva de la parábola y que está en coherencia con otros aspectos de la tradición primitiva de Jesús. La naturaleza secundaria de las alusiones a Isa en los vv 1.9 está sugerida por el uso exclusivo de la versión de LXX. Las características comunes a Mc y a Tomás constituiría la historia más antigua, la cual sufrió una alegorización cristiana en Mc.

La versión primitiva de la parábola pertenece a la retórica del movimiento primitivo de Jesús y puede que al discurso del Jesús histórico, lo que sirvió para cuestionar algunos valores importantes de la cultura judía palestina. La historia de Jesús fue vinculada con Isa 5,1-7 por motivos apologéticos cristológicos y por la historiografía retrospectiva de Mc de la ejecución de Jesús. Realizada esta conexión, la parábola experimentó otros desarrollos que se centraban en la suerte miserable de los arrendatarios. Aunque Mt y Lc situaron la parábola de Mc en el contexto de su polémica contra los líderes judíos (Mt 21,33-46) o llamando la atención a quienes no hubieran aceptado la lección del rechazo de Jesús (Lc 20,9-19), la parábola llegó a usarse, irónicamente, en apoyo del desposeimiento de los judíos de la economía de la salvación y como una advertencia contra aquellos que osaran resistir a los poderes imperiales de Constantino, de la iglesia de Roma, de la monarquía británica (libro de la oración común) y del Raja. Lo que comenzó como un libelo contra los valores dominantes de una sociedad, irónicamente llegó a ser empleado para apoyar los valores de la clase dominante de otras sociedades.

Este conocido autor ofrece una amplia información sobre el mundo palestino, con una recopilación ingente de datos sobre la agricultura, cuyo manejo es sencillo gracias a los índices. Con su interpretación claramente se sitúa entre los autores que consideran que Tomás conserva tradiciones más antiguas que Mc, lo cual es controvertido. Es un trabajo excelente de investigación.– D. A.CINEIRA.

RIERA i FIGUERAS, Francesc, *Los últimos y los primeros días de Jesús, el Señor. Los misterios de Pasión, Pascua y Navidad en el Evangelio de Lucas. Una historia de Dios subversiva y fascinante* (= Pastoral 75), Sal Terrae, Santander 2006, 21,5 x 13,5, 191 pp.

Se trata de la edición española del segundo volumen de un comentario continuado al Evangelio de San Lucas destinado a grupos de formación bíblica. En su primera entrega

(Desclee De Brouwer 2002) el autor, director del Centro de Estudios “Cristianisme i Justícia” de Barcelona, había presentado el cuerpo del evangelio (la enseñanza de Jesús en su trayectoria hacia Jerusalén). Ahora esta nueva publicación aborda en diez temas el comienzo y el final del mismo.

El final titulado “Los últimos días del Señor” consta de dos partes dedicadas respectivamente a los últimos días en Jerusalén y al relato de la Pasión que culmina en el Calvario. Seguidamente, bajo el título “El primer día del Señor” (tercera parte) se trata el tema de la Resurrección (Lc 24) como punto de partida del evangelio. Por último, “Los primeros días del Señor” (cuarta parte) es un comentario al relato lucano de la infancia (Lc 1-2) que representa “lo último de todo”. El autor remite a la introducción y a la bibliografía del primer volumen, y ofrece al final de cada tema unos recursos pastorales para la oración y el diálogo en grupo.- R. SALA.

BECKER, Eve-Marie, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 23,5 x 16, 516 pp.

Esta joven y prolífera exegeta alemana nos brinda el fruto de su habilitación presentada en la Universidad de Erlangen-Nürnberg en 2004/2005. En la primera parte, el libro resume la historia de la investigación del Ev.Mc y formula los aspectos centrales de la investigación historiográfica de Mc. La 2ª parte es una contribución histórica e histórico-literaria sobre la prioridad de Mc. Se estudia el concepto polivalente “al principio” de la historia de Mc: se trata de ver los argumentos para la datación del ev. Mc (comienzo histórico) y lleva a la exégesis de la expresión en Mc 1,1 (comienzo literario). Posteriormente, aborda el desarrollo historiográfico de Mc a Lc. La tercera parte constituye la parte central del trabajo en la que se comparan Mc y textos de historiadores de la literatura greco-romana, judeo-helenista y romana: Polibio, Artapano, Salustio, Nicolao, Josefo y Tácito. En estos autores clásicos se investigan los elementos importantes para la historiografía y se valorarán los posibles fenómenos paralelos para textos de Mc: la utilización de fuentes y tradiciones, su reelaboración historiográfica así como la presentación de temas, formas y funciones historiográficas, y su significado en una presentación de historia. Estos elementos historiográficos también son visibles en algunas perícopas de Mc. La perspectiva y los resultados de esta comparación histórico-literaria de Mc en el contexto de la antigua historiografía se aplicarán en la IV parte para evaluar la investigación de fuentes, tradiciones, redacción y géneros de Mc.

Mc se puede situar en el contexto teórico-histórico, histórico y literario de la antigua historiografía. Mc se encuentra en un punto de intersección cultural (Hª de la literatura) de la literatura greco-romana y judía del siglo I. Se encuentra en la corriente de la amplia multiplicidad de formas y géneros en el ámbito de la escritura de la historia. Mc marca el inicio histórico y literario de la escritura histórica cristiana. La experiencia de la destrucción del templo y la regla influyeron como desencadenantes históricos para la composición del primer Ev. La investigación exegética en los cap. 7-12 demuestra la diferencia terminológica y de método en la cusesión de fuentes, tradiciones, transmisiones y vías de la tradición. Mediante la utilización y reelaboración del relato de la pasión, el Ev adquiere una impronta biográfica con cariz historiográfico.

Mc es un autor “prehistoriográfico” en cuanto que recibe tradiciones y fuentes, y las concibe y presenta de forma historiográfica. La dimensión histórica de Mc no consiste únicamente en una colección de material de la tradición (auténtico), sino en una presentación con orientación historiográfica. El género literario “evangelio” de Mc se puede precisar

con la comparación de textos de los antiguos historiógrafos. A pesar de las analogías con los géneros literarios historiográficos de la antigüedad, aparece la especificidad de Mc: el compositor permanece en el anonimato, el concepto de evangelio se muestra polivalente, una parte del evangelio o de la predicación de Jesús consiste en el anuncio de su muerte necesaria (teología del dolor o sufrimiento). Asimismo, se distingue de las formas literarias apocalípticas y proféticas en cuanto que toma motivos proféticos-apocalípticos como elementos narrativos y los trasmite como historia mediante relaciones implícitas a la historia contemporánea. Tampoco se trata de un relato de mártir o de profeta.

Históricamente, Mc contiene reminiscencias contemporáneas. Desde la hª de la literatura, se mueve entre la tensión de la pluriformidad greco-romana con innovaciones de géneros literarios específicos. A nivel de la historia de la cultura, Mc es una contribución para la identificación y consolidación histórica y teológica del cristianismo primitivo. El redactor Mc, como historiógrafo, utiliza y elabora fuentes y tradiciones anteriores, coloca éstas en una sucesión cronológica y causal, y les da un significado teológico. Teología e historia se integran en los niveles de fuentes y en el proyecto de escrito del evangelio. Este es uno de los aspectos más significativos que el libro resalta. De especial interés para el lector será la comparación de Mc con los historiadores de la literatura greco-romana. Sin lugar a dudas, que ese capítulo nos coloca a Mc dentro de su ámbito cultural y nos hace percibir las características peculiares del redactor. Felicitamos a la autora por este trabajo bien elaborado.— D. A. CINEIRA.

WOYKE, Johannes, *Götter, 'Götzen', Götterbilder. Aspekte einer, Theologie der Religionen'* (BZNW 132), Walter de Greyter, Berlin – New York 2005, 23,5 x 16, 570 pp.

Esta tesis doctoral, presentada en Tübinga, está dedicada a tres temas: la existencia y el ser de los dioses paganos, la valoración de la religiosidad pagana y la predicación de Dios en la proclamación misional de Pablo. Los resultados de este estudio tienen consecuencias tanto en las controversias exegéticas como en el discurso sistemático-teológico y eclesial. Está dedicado a las diferentes estructuras teológico-argumentativas de Pablo en referencia a un ambiente multicultural en el que estaban inmersas sus comunidades.

En el capítulo introductorio, trata de las cuestiones de los dioses, ídolos e imágenes de dioses como tema paulino. Hace una presentación de los estudios exegéticos más relevantes sobre la angelología y demonología en Pablo, sobre la valoración de los paganos en el pensamiento paulino y sobre la predicación misional en Pablo (“historia de la investigación”). Partiendo de los hallazgos lexicales y semánticos de *theoi*, *eidwla*, *eikwn*, analiza los textos donde aparecen dichos términos en las cartas auténticas de Pablo de forma cronológica. En su estudio parte de los siguientes interrogantes: ¿hay que entender el ser y la existencia de los dioses paganos de forma angelológica o demonológica o permite Pablo, junto al único y verdadero Dios, solo el hecho convencional de adorar a los dioses? ¿Hay que catalogar la naturaleza de la adoración de los dioses paganos en la categoría de demonología o de antropología? ¿Existe una evolución en las concepciones paulinas o los diversos acentos de cada texto se explican desde su objetivo concreto? ¿Qué función se le atribuye a la polémica de las imágenes divinas? ¿Qué relación existe entre el reconocimiento de Dios y la adoración de imágenes divinas?

Tras el estudio de *eidola* y *theoi* en el judaísmo helenístico, del NT y de la apologética cristiana, el uso paulino de ambos términos se ha de situar en el marco del uso lingüístico tradicional de la LXX. El uso de *theoi* indica la ilegitimidad de su adoración para el pueblo de Dios o la comunidad cristiana. *Eidola* designa el conjunto de dioses paganos adorados.

El análisis detallado de los textos de AT y de Filón, así como de las fuentes paganas sobre la temática, sirve de trasfondo para entender el uso que hace el apóstol de la terminología. Al mismo tiempo ayuda a comprender la recepción de las argumentaciones paulinas en el ambiente de sus comunidades, fundamentalmente de origen pagano-cristianas. Este doctorado es un estudio amplio y profuso del tema de las divinidades en la antigüedad (desde la historia de las religiones), y más concretamente sobre el significado de esos dioses para S. Pablo. El diálogo de las religiones se ha convertido en los últimos decenios en un tema candente a nivel eclesial y sistemático-teológico. El ejemplo de Pablo sin lugar a dudas que puede ayudar a este nuevo reto del siglo XXI, y este trabajo puede aportar algunas pistas.– D. A. CINEIRA.

VIDAL, Senén, *El Proyecto Mesianico de Pablo* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos), Sígueme, Salamanca 2005, 13,5 x 21, 366 pp.

El mismo autor menciona que este libro es continuación de su ensayo anterior sobre *los proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*. Desarrolla y fundamenta cómo a partir del último proyecto de Jesús, asumido por el antiguo guión del cristianismo naciente, se origina el proyecto de Pablo en su globalidad tanto en su actividad misional como en su reflexión teológica. Se trataba de un proyecto eminentemente mesiánico, ya que estaba centrado en la instauración del reino mesiánico, que, en conformidad con el proyecto de Jesús, significaba el camino para la implantación definitiva del reino de Dios. La base del término “mesiánico” no es la esperanza mesiánica general que animaba al judaísmo sino la especificación y escenificación de ella en la misión de Jesús.

El libro comienza fijando el guión general donde se sitúa el marco que da unidad y sentido a los diversos temas y motivos que aparecen en las cartas paulinas. La trama del guión se inicia en el segundo capítulo con la inauguración del pueblo mesiánico surgido a través del acontecimiento de la muerte salvadora y resurrección del Mesías. El capítulo III presenta al pueblo mesiánico que va a participar del reino glorioso del futuro el cual va a cumplir la utopía de la nueva humanidad conformada por las comunidades mesiánicas: *grupos o ekklesiai* que celebran los ritos mesiánicos. El capítulo IV presenta el desenlace de la trama con la culminación de todo el proceso en el reino mesiánico esplendoroso y la realización plena del Reino de Dios. En el capítulo final se nos presentan las cartas de Pablo intentando mostrar la escenificación del reino mesiánico. Está dividido en tres grandes bloques según sus intereses y temática más relevantes: el primero está determinado por la situación de hostilidad que sufrían las comunidades cristianas. A esa situación corresponderían las cartas a la comunidad de Tesalónica y a la de Filipos. Su interés fundamental es la exhortación a mantener la esperanza en medio de esa prueba; el segundo bloque está representado por las cartas dirigidas a las comunidades de Galacia y a la comunidad de Roma, es la justificación del pueblo mesiánico como pueblo universal, integrado tanto por judíos y gentiles; el tercer y último bloque está dedicado a las diversas cuestiones ligadas a la socialización del pueblo mesiánico, a este grupo pertenecen las cartas a Filemón y a las comunidades de Corinto y Éfeso. Esta última parte complementa muy bien al libro anterior “*Las cartas originales de Pablo*” del que se podría considerar un desarrollo más sistemático y ayuda a tener una visión más clara de la persona del apóstol de los gentiles y del marco de su misión.– A. LOZÁN.

PASTOR-RAMOS, F., *Primera carta a los Corintios*, PPC, Madrid 2006, 24'5 x 17'5, 160 pp.

Federico Pastor-Ramos es un reconocido especialista en San Pablo, que, en esta ocasión, no desarrolla un tratado exegético preciso, sino que hace una contribución fenomenal a la colección de comentarios didácticos a la Biblia. Precisamente, me parece una instancia carente en nuestra producción teológica: una exposición cercana, comprensible y mediadora entre un estudio-exposición para expertos y la comunidad creyente.

La carta elegida nos presenta a un Pablo que se ha enterado «por los de Cloe», o sea, cristianos pertenecientes a la comunidad cuya presidenta es Cloe (nótese, una mujer) y que han ido a visitarle, para presentar algunas circunstancias de la situación en Corinto que le preocupan seriamente. De aquí, que la Carta irá dirigida a una exposición de la organización de la comunidad cristiana. Después del acontecimiento de la Revelación, las comunidades deben organizarse y sentirse ligadas a tal evento, a través de prácticas concretas; por ello, el problema más acuciante para la comunidad de Corinto como para Pablo es la ya desviación de la celebración de la Cena del Señor, degenerada en un mero banquete desequilibrado entre sus participantes.

Pero la genialidad del libro, como queda mencionado, no es una labor profunda de exégesis bíblica, ya que su finalidad es más acercar el mensaje original al creyente ordinario. Para ello, metodológicamente, tras un acercamiento interpretativo bastante conciso y claro, el autor dedica a cada fragmento un apartado “para la vida”, donde hace “hablar al texto” para las comunidades concretas y reales de hoy.– P. TIRADO.

### Teología

SCHUPPE, Florian, *Die Pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 55) Augustinus-Verlag, Würzburg 2006, 22 x 15,5, 676 pp.

El recurso a la «economía» es un signo distintivo de la Iglesia ortodoxa, hasta el punto de haber sido definida como «La Iglesia de la “economía”». En el presente contexto se entiende por «economía» un modo de proceder de la competente autoridad eclesiástica que, imitando el actuar misericordioso de Dios, permite, en casos concretos, una aplicación de la legislación eclesiástica suavizada y adaptada a determinada persona. A esta «economía» se contraponen la «acribía», es decir, la aplicación rigurosa y en su tenor literal, de la misma legislación. Aunque contrapuestos, cada uno de estos modos de proceder son legítimos, sólo que responden a intereses distintos: Si la «economía» obedece exclusivamente a razones pastorales, la «acribía» busca mantener la verdad y la unidad de la Iglesia. Si ésta tiene como punto de mira afianzar el ideal, aquella se atiene a las circunstancias concretas de quien aspira a él.

El estudio consta de tres partes. La primera estudia los fundamentos teológicos de la contrapuesta relación entre «economía» y «acribía». El autor sigue un orden cronológico: periodo precristiano (apuntes en esa dirección), Sagrada Escritura (cf., p. ej., el actuar de Dios con el hombre, o la actitud ante la Ley de los fariseos y la de Jesús); época patristica (paso significativo para el constituirse de dicha relación, por obra sobre todo de los Padres Capadocios: en los s. IV y V, comienza a aparecer de forma clara en el contexto de la sal-

vanguardia de la fe y de la actitud que se ha de mantener con los herejes; a partir del s. VI, se va imponiendo cada vez más en el marco de la relación entre confesor y penitente, sobre todo en ambientes monásticos; en los cánones, por otra parte, se percibe bien el cambio terminológico: de la «filantropía» se pasa a la «economía»; período bizantino (frecuente recurso para resolver conflictos eclesiales internos, o con el poder político, o con la Iglesia romana); época moderna (recurso, sobre todo en ámbito griego, a la relación en el contexto de las disputas interconfesionales, para reconocer o rechazar la validez de los sacramentos de los heterodoxos). En otro apartado, el autor ofrece en amplia síntesis los nuevos planteamientos referentes a la «economía», de distintos teólogos ortodoxos pertenecientes a las tradiciones griega, rusa y rumana, a la que sigue la exposición de las líneas esenciales de la comprensión ortodoxa de la relación entre «acribía» y «economía». Esta se fundamenta teológicamente en la continuidad histórica, en ser reflejo de la economía divina y en su derivación de la esencia de la Iglesia.

La segunda parte incluye dos capítulos. En el primero, el autor estudia la relación entre «acribía» y «economía» en relación en la praxis pastoral ortodoxa, centrada en tres campos específicos: el de la penitencia y la confesión, el del ayuno y el matrimonial, tratando de mostrar la sensibilidad o espiritualidad que subyace a su aplicación. El procedimiento es fijo: presentar primero lo que, respecto de cada campo, ordenan los cánones («acribía») y luego la aplicación de los mismos a casos concretos («economía») en las tres tradiciones antes mencionadas. Esa práctica muestra que la relación entre la «acribía» y la «economía», que tiene su lugar genuino en la relación entre el pastor y el fiel, se presenta como un instrumento de equilibrio entre la ley y las concretas exigencias pastorales. Y precisamente porque cada caso es único, no cabe generalizaciones de ningún tipo. El segundo capítulo se ocupa de la relación entre la «acribía» y la «economía» en recientes documentos ortodoxos, específicamente los elaborados dentro del proceso de preparación para el grande y santo concilio de la Ortodoxia. La mayor parte del capítulo lo ocupa el análisis del proyecto de resolución titulado «La “economía” en la Iglesia ortodoxa», elaborado con perspectivas ecuménicas, y que suscitó tales reacciones que tuvieron como resultado la retirada de dicho tema del orden del día del proyectado concilio.

La tercera parte estudia la relación entre la «acribía» y la «economía» en el contexto del diálogo ecuménico. Como principales campos de aplicación del criterio, el autor contempla el reconocimiento de los sacramentos de quien pasa a la Ortodoxia desde otra confesión cristiana, la aceptación de los matrimonios mixtos y la participación en un culto ecuménico; examina lo que implicaría actuar según la «acribía» y según la «economía» respectivamente, constatando la divergencia de conclusiones y de actuaciones al respecto. Como, dentro de este culto ecuménico, la participación a la Eucaristía representa un caso límite, obtiene un tratamiento especial. Si el principio de la «economía» parece difícilmente asumible en la cuestión teológico sacramental, en el ámbito de la pastoral concreta representa una actitud fundamental de la acción ecuménica. El capítulo siguiente versa sobre la relación entre «acribía» y «economía» en el diálogo de otras Confesiones con la Ortodoxia. Al respecto presenta dos ejemplos, uno con resultados negativos –el dialogo Iglesia Anglicana-Ortodoxia– y otro con resultados positivos –el proceso de consultas en Norteamérica entre la Ortodoxia y la Iglesia Romano-Católica–.El libro concluye con dos Anexos. El primero contiene el texto de la propuesta de resolución antes mencionada, «La “economía” en la Iglesia Ortodoxa», y el segundo, los textos emanados de las consultas entre las Iglesias norteamericanas ortodoxa y la Iglesia romano-católica.– P. DE LUIS.

MOLAC, Philippe, *Douleur et transfiguration. Une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, 21,5 x 13, 468 pp.

El presente estudio encara a san Gregorio Nacianceno desde una perspectiva distinta de las habituales, pues no se ocupa ni del profundo teólogo ni del brillante orador sino del cristiano que hace un particular recorrido espiritual. La obra consta de tres partes. En la primera el autor trata de descubrir las líneas teológicas básicas del santo en relación con su antropología. Al respecto, se percibe una línea constante: mostrar que el santo, lejos de aceptar sin más los postulados platónicos o estoicos, supo mantener las distancias respecto ellos. Los datos sometidos a examen están tomados del conjunto de su obra del Nacianceno.

La segunda parte explicita la hermenéutica bíblica de Gregorio en relación con los datos antropológicos antes descubiertos; una hermenéutica anclada en la meditación, temprana y profunda, de la palabra de Dios. La mayor parte de los textos analizados se encuentran en los discursos teológicos. En abundantes páginas el autor muestra cómo la Escritura –ya se trate de una cita concreta, ya de uno de sus personajes– inspira tanto las intuiciones teológicas como la experiencia del santo. La referencia principal es, sin duda, san Pablo, cuyos escritos son la fuente de la mayor parte de las líneas antropológicas gregorianas. La exégesis del Nacianceno, que acierta a desvincularse en la justa medida de la de Orígenes, se manifiesta como una «exégesis existencial». Gregorio se identifica personalmente con sus grandes personajes, sobre todo con los profetas, en cuanto heraldos de la verdad de la palabra de Dios, y con San Pablo. Por otra parte, no se debe pasar por alto el lugar particular que en las citas del santo tiene el relato de la transfiguración del Señor, que está en el centro de su predicación. Es en ella donde se desvela el ser «según la imagen» del hombre.

La tercera parte muestra a Gregorio en su esfuerzo por conseguir ser transfigurado con Cristo a fin de llegar a ser imagen y semejanza de la Trinidad. El estudio se apoya sobre todo en los datos autobiográficos, los poemas «sobre su vida» y el *corpus* epistolar. Al servicio de ese objetivo, el autor da cabida a un ensayo sobre el temperamento y carácter del Nacianceno, presentado como emotivo, activo y secundario. Sólo después se detiene en los múltiples despojos que el santo tuvo que aceptar en su camino hacia esa transfiguración y recuperación de la imagen, el más doloroso de los cuales fue la renuncia a la sede de Constantinopla. Gregorio imita a Cristo en su kénosis: obediencia del Hijo al Padre. En el sufrimiento Gregorio descubre el misterio de la belleza de la Trinidad que tiene su revelación suprema en el rostro trasfigurado de Cristo. La figura espiritual del santo se complementa con su faceta de combatiente por la verdad y de «filósofo», concepto este rico de significado en su lenguaje y en el contexto de su camino espiritual.

Punto de partida del autor es la filología, vinculada a la estadística: anotar las palabras más significativas de la antropología, constatar su frecuencia, su reparto en el conjunto del cuerpo, sus diferentes significados, sus articulaciones y sus «conflictos» aparentes. En lo que se refiere a la Escritura, la estadística se aplica a las citas bíblicas y a la presencia de los personajes bíblicos. Habida cuenta de las variantes juzgadas oportunas, ofrece material suficiente del que se derivan las líneas teológicas. En dos principios insiste el autor: uno, que Gregorio no es un autor sistemático, y otro, que el prisma filosófico no es el más adecuado para abordarlo. De hecho, a medida que va madurando teológicamente, se va alejando cada vez más de una pura elaboración platónica. El autor juzga frutos de su estudio un afán personal de apropiarse una antropología teológica, una proposición pedagógica, un «recentrarse» teológico, un acercamiento original de tipo existencial, una trabajo «ecuménico». La obra es, sin duda, enriquecedora no sólo desde la patrología sino también desde la teología espiritual.– P. DE LUIS.

MENKE, Karl-Heinz, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*. Edic. Sígueme, Salamanca 2006, 13'5 x 21, 302 pp.

El Dr. K. H. Menke, profesor de dogmática en la universidad de Bonn, nos ofrece una densa reflexión sobre la doctrina de la gracia, realizando una relectura de las controversias históricas más importantes desarrolladas en torno a este argumento.

Un primer capítulo está dedicado al origen de esta "doctrina" de la gracia en San Agustín, en contraposición a la postura de Pelagio. Posteriormente se pasa a ver, primero el pensamiento de S. Anselmo y después el de Sto. Tomás de Aquino, quien intentó superar el agustinismo, permaneciendo fiel a S. Agustín. Amplio espacio se dedica a la doctrina de la "justificación" de Lutero, situándola en su contexto doctrinal y vital y a la respuesta que le daría el Concilio de Trento.

La tercera parte –que puede ser considerada el núcleo de la obra–, es donde se encuentra la reflexión más personal del autor sobre este difícil argumento bajo el título "La doctrina de la gracia como cuestión acerca del criterio de que se es cristiano".

Más allá de las escolásticas distinciones entre gracia creada y gracia increada, gracia actual y gracia habitual, etc, el autor resalta que se trata de la relación entre Dios y el hombre, una relación revelada, hecha posible por Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Como el propio autor nos indica, el presente ensayo pretende poner de manifiesto la cuestión de la que se trata propiamente en la doctrina sobre la gracia, o desvelar cual es su núcleo, aquel que lo determina todo. Este estudio es de lo mejor que se ha publicado en estos últimos años sobre el argumento. Es una reflexión densa, actualizada y moderna de la Gracia, que se centra en lo esencial, más allá de los estereotipos tradicionales.– B. SIERRA DE LA CALLE

SHENK, Juan E., *Antropología cristiana. Misterio del hombre y misterio de Dios*. Edit. Edicep, Valencia 2006, 14 x 21'5 cm. 184 pp.

El autor, doctor en teología e historiador, tiene en su haber numerosas publicaciones, sobre todo de historia de la Iglesia. Es el fundador del instituto secular "Lumen Christi", así como de la editorial Edicep creada con el fin de "servir a la causa de la inculturación del evangelio". En esta obra se reúnen una serie de reflexiones heterogéneas: unas son propias de la antropología filosófica, como es la pregunta punto de partida : ¿ Qué es el hombre?; otras son de antropología teológica como la temática del hombre como imagen de Dios, el pecado y la redención. Pero el núcleo principal es de temática espiritual: la vida interior sobrenatural, el seguimiento de Cristo, la vida consagrada. Lugar especial ocupan también algunas reflexiones sobre María quien, en calidad de Madre de Dios, es situada como intermediaria entre Dios y los hombres. Muchas de las reflexiones están en la línea del pensamiento del cardenal Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI. Obra útil, principalmente en cuanto a su temática espiritual y sus reflexiones sobre la vida consagrada.– B. SIERRA DE LA CALLE.

SAYÉS, José A., *Escatología*, Edic. Palabra, Madrid 2006, 17 x 24, 203 pp.

El profesor Sayés es ya bien conocido por sus escritos teológicos, en los que ha afrontado temas como la eucaristía, la gracia, el pecado original, la teología de la creación... Esta obra –que intenta ser un tratado de cristología–, sucede a otra suya escrita anteriormente

bajo el título "Más allá de la muerte", que era un librito teológico pastoral. El autor trata de dar relieve tanto a la escatología individual como a la comunitaria y cósmica. Pero comienza con la individual, convencido de que, en la escritura, la fe en la pervivencia en el más allá después de la muerte, es anterior a la fe en la resurrección. La escatología está basada en la cristología y es Cristo la respuesta a todos los problemas escatológicos. Con su venida final resucitará a los muertos y consumará la historia. Pero también Cristo es la respuesta para la muerte individual, en cuanto que el hombre que muere en gracia, y antes de resucitar al final de la historia, no cae en el vacío, sino en los brazos de Cristo. Se defiende también la existencia del estado intermedio fundado en la fe en Cristo, más que por el concepto de alma inmortal.

Se tratan los temas clásicos de la inmortalidad, la resurrección, el cielo, el infierno, el paraíso, pero también temas más actuales como la reencarnación y la problemática antropológica del hombre como unidad cuerpo-alma. Se dedica también un capítulo a presentar el magisterio reciente sobre el argumento. Se trata, en conjunto, de un manual claro y ortodoxo.— B. SIERRA DE LA CALLE.

FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter (Hrsg.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*. Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006), 23 x 15,5, 196 pp.

Como es bien sabido, los libros 11-13 constituyen un grupo aparte dentro del conjunto de los que componen las *Confesiones* de san Agustín. En ellos la autobiografía que domina los libros anteriores cede su lugar a la exégesis de los primeros versículos del libro del Génesis, suscitando el problema de la unidad de la obra, por otra parte claramente afirmada por su autor. Este diferente contenido y la dificultad de su lectura explican que en el pasado numerosas ediciones de las *Confesiones* hayan visto la luz sin sus tres últimos libros.

Sobre esos tres libros versa el presente libro, fruto de uno de los Seminarios que sobre la obra maestra agustiniana han venido teniendo lugar desde el año 2000 en la abadía benedictina de Weltenburg. Las nueve colaboraciones que lo componen ofrecen al lector distintos aspectos de su contenido. En síntesis, lo ofrecemos a continuación, recogido de la presentación de la obra. La serie de las colaboraciones la abre U. Schulte-Klößker con una presentación globalizante de los tres últimos libros de la obra agustiniana. A continuación C. Agustín Corti ilumina el libro 11 tratando la cuestión de la función de la eternidad respecto del tiempo y su influjo en Martín Heidegger. Del mismo libro 11 se ocupa también N. Fischer quien, de forma sistemática, se interroga sobre el tiempo, los tiempos y lo temporal. Sobre el libro 12 versan dos colaboraciones; una de C. Mayer sobre los principios de la hermenéutica de Agustín y sus problemas, y otra de D. Hatrup quien presenta una pieza maestra de la exégesis agustiniana: la doctrina de la creación simultánea en el libro 12. Al libro 13 están dedicados tres artículos: R. Klockow intenta descifrar la metáfora del décomotercero y abrir un camino a través de la intransitable lectura del último libro, mientras J. Sirovátka se ocupa de la primacía de lo práctico en los dos últimos; la colaboración de C. Müller, en cambio, trae a la memoria la meta suprema de las *Confesiones* en el sábado eterno, en el descanso escatológico de la creación en Dios y de Dios en la creación. Por último, el exégeta L. Schwienhorst-Schünberger compara la exégesis de Agustín de Génesis 1 en *Confesiones* 11-13 con la exégesis de la actual ciencia bíblica y con el nuevo interés en los libros conclusivos de las *Confesiones* incluso por parte de la exégesis, refuta juicios despreciativos extendidos desde hace tiempo.— P. DE LUIS.

DE LUBAC, Henri, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (= Oeuvres Complètes XXXIII), Cerf, Paris 2006, 21,5 x 13,5, 506 pp.

Desde finales del siglo pasado *Éditions du Cerf* ha asumido la tarea de publicar la edición crítica de las Obras Completas del card. De Lubac (1896-1991) en 50 volúmenes agrupados en doce secciones temáticas. El tomo que presentamos es el segundo aparecido dentro de la sección correspondiente a “Escritos Varios”. Contiene cinco textos originales de desigual valor y extensión: dos obras del autor, dos entrevistas y un escrito inédito. El libro *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1981) encabeza y da título a la publicación. Es una obra en nueve capítulos, con otros tantos anexos, escrita entre 1975 y 1981 que se lee como una novela autobiográfica. La idea se remonta a una sugerencia de P. Teilhard de Chardin en los difíciles años que vivió De Lubac a raíz de la publicación de la encíclica *Humani generis* (1950). Su hermano jesuita, amigo y colega, también en entredicho en aquella época, ya entonces le había animado a defender la fe que profesaba en la Iglesia católica a través de la justificación de sus obras, de modo análogo a como antes lo habían hecho las *Retracciones* de Agustín o la *Apología* del card. Newman. Muchos años más tarde el card. De Lubac se decidió a acometer la tarea. El libro informa sobre el proyecto teológico del autor entre 1929 y 1981. El estilo y la finalidad de esta obra no corresponde propiamente a los precedentes mencionados porque De Lubac no revisa sus escritos ni responde directamente a acusaciones. Sin embargo, sí se puede afirmar que, como sus ilustres predecesores, escribe en presencia de Dios y reconoce en El la fuente permanente de su pensamiento y de su trabajo. La versión que se ofrece se basa en la segunda edición de 1992 con muy ligeros retoques. Una obra que ha sido traducida a las principales lenguas modernas.

La segunda memoria, *Mémoire sur mes vingt premières années*, es un escrito breve que nos traslada al período inicial de la vida del autor hasta 1917. Fue publicada por el *Bulletin* de la Asociación Internacional que lleva su nombre y narra los recuerdos de su infancia, del noviciado y de su servicio militar. Llama la atención la profusión de notas finales (pp. 421-462) que se han añadido al texto con la finalidad de dar un conocimiento exhaustivo de las personas y hechos citados. Las dos entrevistas y el discurso que completan el volumen, aunque son textos cercanos en el tiempo y con el mismo motivo, tienen un carácter muy distinto. La primera entrevista, “He sentido alegría y confianza”, más “oficial”, fue realizada con ocasión de su elevación al cardenalato (*La Croix*, 2 de Febrero 1983). La otra titulada “Conversación en familia”, traducida del italiano por G. Chantraine, contiene un coloquio informal con un jesuita italiano publicado en *La Civiltà cattolica*. Finalmente, se reproducen las afectuosas palabras que dirigió al card. Lustiger en la misa de acción de gracias por su cardenalato en la catedral de Notre-Dame. Estas “Memorias” dejan claro que De Lubac nunca pretendió ser un teólogo original o sistemático y que admitió sus limitaciones filosóficas, lingüísticas e históricas. Quiso simplemente ser un vehículo de la gran Tradición católica, por un lado revelando la verdad de la Iglesia misma y, por otro, mostrando la relevancia de tal herencia en el tiempo presente. Dos intereses patentes ya en sus primeros libros y que determinan el propósito de toda su obra.– R. SALA.

DE LUBAC, Henri, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (= Oeuvres Complètes IV), Cerf, Paris 2006, 21,5 x 13,5, 577 pp.

Cuando en 1960 Juan XXIII nombró a Henri de Lubac miembro de la Comisión Teológica preparatoria del Concilio estaba en cierto modo recuperando a uno de los grandes

teólogos “rebeldes” que iban a hacer posible el Vaticano II. Posteriormente Pablo VI le incluiría entre los peritos conciliares y no es ningún secreto que párrafos enteros de la *Dei Verbum* y de la *Gaudium et spes* son, en buena medida, deudores de sus aportaciones teológicas y de su buen hacer como latinista. Este nuevo volumen de las Obras Completas del jesuita francés, que cierra la primera sección de la serie (“El hombre ante Dios”) ofrece tres obras del autor. Por orden cronológico, la más antigua es *Affrontements mystiques* (1950) que contiene una recopilación de cuatro ensayos marcados por el contexto intelectual y espiritual de la postguerra. Su inclusión en el volumen obedece al deseo expresado por el propio De Lubac en 1978 con ocasión de la edición italiana de sus escritos. Las otras dos obras datan de 1968 y son comentarios de primera mano a las dos Constituciones conciliares citadas.

En *Affrontements mystiques* el autor analiza críticamente diversas corrientes de pensamiento como el culto de la ciencia y la técnica, el neopaganismo antijudío o los mitos nietzscheanos del superhombre y del eterno retorno para percibir en ellas, como denominador común de su pretensión totalizadora, la “ilusión mística” de un “hombre nuevo” absolutamente extraño a la revelación bíblica del hombre creado a imagen de Dios. Frente a ella, la antropología cristiana presenta a Jesucristo como el auténtico “hombre nuevo”. *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes* es un pequeño libro que desarrolla una conferencia pronunciada en el Congreso teológico internacional de Chicago (1966). Los dos capítulos del mismo responden al subtítulo: afrontar el ateísmo contemporáneo y presentar el sentido total del hombre y del mundo desde la perspectiva de la Constitución pastoral (cf. GS 19-22). Son pasajes claves de este documento conciliar en los que el autor ha dejado claramente la huella de su pensamiento. La obra *Révélation divine*, que abre el volumen, contiene un comentario sistemático del Proemio y del primer capítulo de la *Dei Verbum* (nn. 1-6). Va acompañado por una larga Conclusión a la que siguen cinco Apéndices relacionados con la materia del cap. II de dicha Constitución. Completan la publicación tres textos inéditos: la traducción del Prólogo a la versión italiana de sus comentarios sobre los dos textos conciliares, el Prefacio a un libro de F. Quéré-Jaulmes y A. Hamman sobre los Padres de la Iglesia y la Presentación de otro de P. Touilleux sobre la Iglesia en la Escritura.— R. SALA.

IBEKWE, Linus, *The Universality of Salvation in Jesús Christ in the Thought of Karl Rahner. A Chronological and Systematic Investigation* (= Bonner Dogmatische Studien 42), Echter, Würzburg 2006, 23,5 x 15,5, 451 pp.

El libro reproduce una disertación doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn bajo la dirección del prof. K.-H. Menke. La investigación aborda la soteriología cristocéntrica de Rahner con la finalidad de esclarecer cuatro complejas cuestiones. En primer lugar, el autor trata de precisar el significado y alcance de la tesis rahneriana sobre un cristianismo anónimo. En segundo lugar y en estrecha relación con la problemática anterior, se pregunta por el modo en que dicha tesis comprende también a los antepasados anteriores a la era cristiana. En tercer lugar sitúa el pensamiento inclusivista de Rahner en el contexto actual del pluralismo religioso. Una última temática abordada es la posición de Rahner en relación con la pretensión de absolutéz y universalidad del cristianismo.

Las dos partes de la tesis (análisis cronológico y análisis sistemático) responden a la doble perspectiva metodológica elegida por el autor. En la primera parte distingue tres periodos de desarrollo del pensamiento rahneriano sobre la materia: sus primeros escritos

(1933-1953), una época intermedia (1954-1968) y su etapa final (1969-1984). Corresponden a cada uno de sus tres capítulos. En esta parte el trabajo de investigación se centra preferentemente en las fuentes. En la segunda parte, que comprende los caps. 4-8 de la tesis, el autor examina el sistema rahneriano en diálogo con la teología contemporánea y el magisterio de la Iglesia.

El indudable mérito de este trabajo reside en el esfuerzo por releer el pensamiento de Rahner para el contexto actual del diálogo interreligioso. Buena prueba de ello son la reformulación que hace el autor de su teología del símbolo o de nociones fundamentales como “autotranscendencia” para aplicarlas a los conceptos propios de la teología africana (cf. los *excursus* de los caps. 4 y 8). Pero, sobre todo, queda patente en las ponderadas conclusiones de la tesis. Frente a modelos radicales, sean de signo exclusivista o pluralista, sólo la perspectiva cristocéntrica hace justicia a un tiempo a los dos datos irrenunciables: la voluntad salvífica universal de Dios y la única mediación de Cristo (cf. 1Tim 2,4-5). Sin embargo, como advierte Ibekwe, la propuesta de Rahner no deja de ser cuestionable en algunos puntos y no aclara suficientemente otros: ¿no propugna esa posición en el fondo la subordinación de las otras religiones? ¿Cómo es posible un verdadero diálogo desde la superioridad de uno de los interlocutores? ¿Con qué predisposición entablarlo con quienes no pueden admitir la divinidad de Cristo? El cuerpo de la tesis va precedido de una biografía sucinta del autor estudiado y seguido por la bibliografía y un índice onomástico.— R. SALA.

SCHÖNBORN, Christoph, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (= Manuales de Teología Católica VII), trad. S. Castellote, Edicep, Valencia 2006, 23,5 x 16, 365 pp.

Muchos de los modernos manuales de cristología comienzan con un tema preliminar dedicado al acontecimiento pascual, con el objeto de desarrollar a partir de ahí la cristología en dos direcciones. Una retrospectiva, para iluminar desde la Pascua el camino histórico del Jesús prepascual; y otra prospectiva, para seguir el desarrollo de la fe cristológica de la Iglesia. La justificación de este procedimiento es la consideración de la experiencia de la Resurrección como punto de partida epistemológico de la cristología. Desde esta perspectiva el misterio de la Encarnación aparece como una conclusión según la cual el Resucitado siempre había estado unido a Dios. ¿Es la Encarnación o la Pascua el centro de nuestra fe? Si partimos de la Encarnación, ¿es la novedad pascual sólo una adición? Si la Pascua es el acontecimiento decisivo. ¿es la Encarnación únicamente un prólogo? La manualística clásica (*De Verbo incarnato*) y las cristologías modernas han respondido diversamente a esas cuestiones. Según el card. Arzobispo de Viena ambos misterios son complementarios e incomprensibles separadamente.

Tomando como punto de partida la frase paulina que da título al libro (cf. Rm 8,3), la segunda parte de este Manual presenta una completa cristología de carácter descendente sólidamente fundamentada y articulada en cinco capítulos. El orden de los mismos se basa rigurosamente en el tenor del segundo artículo del Credo sobre el Hijo de Dios: Preexistencia, Encarnación, Vida Terrena, Pascua y Glorificación. Creemos, sin embargo, que es la primera parte del texto (“Preámbulos de la cristología”) la que ilumina el conjunto de la obra ofreciendo las claves de su opción metodológica. Esta parte, por sí sola, hace muy recomendable la lectura del libro del card. Schönborn.

La pregunta cristológica es siempre la pregunta sobre la identidad de Jesús de Nazaret: “¿Quién es?”. Un católico tradicional encuentra la respuesta a la misma en la “doctrina de la Iglesia”. Un protestante replicaría: “en la Biblia”. Un líder de una comunidad cristiana

popular la hallará “en la experiencia viva del pueblo”. Como indica el autor, a su manera, los tres tienen razón, pero no aisladamente. Escritura, Tradición y Experiencia son las tres columnas que dan consistencia a la Cristología. La primera columna es la Escritura porque lo que sabemos de Jesús de Nazaret proviene casi exclusivamente del Nuevo Testamento. Ahora bien, esa tradición escrita fundante continúa como Tradición apostólica y encuentra su expresión en los grandes Concilios de la Iglesia de los primeros siglos que desarrollaron y consolidaron la confesión de Cristo. Finalmente, también pertenece al fundamento de la cristología la experiencia viva del Señor presente y actuante en cada contexto histórico y cultural.

Desde el s. XVI una columna tras otra se han ido desmoronando. La primera ruptura fue la Reforma que puso en cuestión el pilar de la Tradición como una falsificación sobrevenida, apelando a la “sola Escritura”. La Ilustración hizo tambalear también esa columna con su radical crítica histórica a la Biblia. Poco quedó entonces de aquella certeza que Lutero creía encontrar en la Escritura ante la sospecha de que oculta lo originario y de que la cristología se apoya solo en la tercera columna (Schleiermacher, Bultmann). Posteriormente, con la psicología, también la experiencia religiosa se hace sospechosa y entra en crisis como una proyección de necesidades y deseos subliminales (Freud, Feuerbach). Ante este panorama demoledor ¿dónde encontrar un punto de apoyo?. La propuesta del card. Schönborn, siguiendo el planteamiento de E. Levinas, trata de superar las tres crisis (“científica”, “histórica” y “existencial”) que ha atravesado la cristología en un proyecto integrador que rehabilite y fortalezca sus fundamentos. La obra termina con un Epílogo de carácter experiencial, inspirado en la espiritualidad de Teresa de Lisieux, con la bibliografía clasificada y dos índices (nombres y materias).– R. SALA

ROPERO, Alfonso (Compilador), *Lo mejor de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de la Enseñanza Apostólica*, CLIE, Viladecavalls (Barcelona) 2006, 23,5 x 15, 736 pp.

La colección «Grandes autores de la fe» de la conocida editorial evangélica CLIE busca poner al alcance de los cristianos del siglo XXI, en unos 170 volúmenes, uno para cada autor, lo mejor de la herencia histórica escrita del pensamiento cristiano desde mediados del siglo I hasta mediados del siglo XX. En el presente volumen el turno le toca a san Ireneo de Lyon, sin duda el más notable teólogo cristiano del s. II y uno entre los más grandes de todo el período patrístico. Bien presente en la tradición cristiana oriental, sus planteamientos no han hallado similar acogida en el cristianismo de occidente. Notable pérdida, sin duda, porque su presencia, además de lo que hubiese significado de enriquecimiento, le habría aportado equilibrio.

Aunque el título de la obra alude a *lo mejor de* nuestro autor, en realidad contiene las dos obras que se han conservado de él. Bajo el epígrafe «Apostolicidad y unidad de la fe», la introducción, común para las dos obras, ofrece en síntesis las ideas básicas que sostienen el entramado doctrinal del santo de Lyon. La exposición, relativamente amplia, va acompañada de una crítica, puntual más que sistemática, hecha desde los planteamientos teológicos de la Iglesia evangélica. Aunque en algún caso que otro, el texto resulte casi ininteligible (cf., p. ej., p. 189 [primer punto]; 194 [2º punto]), y no falten anacolutos (cf. p. ej. p. 257 [2º punto]), la traducción en conjunto resulta clara. Como es habitual en la colección, en los márgenes exteriores de cada página se ofrece en síntesis, normalmente una frase selecta del autor, la idea central expresada en ella. De esta manera se favorece una lectura rápida o, en otros casos, un repaso rápido de la obra. Aunque un texto tan difícil como el presente

vería facilitada su lectura con mayor abundancia de notas, las que lo acompañan son más bien pocas. En ellas, de forma sistemática se identifica al presbítero con san Policarpo. La obra concluye con un índice de conceptos teológicos.– P. DE LUIS.

GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey, *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, San Pablo (Pensar y Creer 3), Madrid 2006, 14 x 21'5, 552 pp.

La institución matrimonial es tan vieja como el hombre civilizado, no es fechable su antigüedad. Tan vieja, tan vieja, con tantos siglos al lomo, que se parece poco a como se la entiende hoy. Ha cambiado tanto como la cultura y las mentalidades. Basta acudir a las etimologías para cerciorarse de su transformación. *Matrimonium* significa “oficio de maternidad” y familia proviene de *famulus*, aludiendo a la casa sometida a la autoridad paterna. ¿Asocia hoy alguien el matrimonio con la mera procreación o la familia con la estricta autoridad? Y sin embargo, también esos son aspectos suyos perdurables, el matrimonio es el mejor cauce de generación auténticamente humana, como la familia lo es de trasmisión de valores. El matrimonio es fiel reflejo de la civilización -antigua y actual, cambiante y permanente-, es más, matrimonio es civilización: organización de la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, hermanos entre sí, es decir, organización de las relaciones humanas en su primer eslabón. Por eso es tan importante para los hombres: célula de la sociedad. Y por eso es igualmente importante para los cristianos: iglesia doméstica. De todo ello trata el presente libro, elaborado por un conocido teólogo, autor de otros títulos sobre espiritualidad, vida religiosa y sacramentos. Divide la obra en tres grandes partes. La primera sobre el origen y evolución del matrimonio: de la noche de los tiempos al caos actual. La segunda sobre su integración en la historia cristiana: la supeditación del primer milenio a la virginidad, la sacramentalidad otorgada en el segundo milenio, el reconocimiento de lo afectivo en el Vaticano II. La tercera sobre la interpretación teológica y pastoral: simbolismo religioso, amor humano, ritual litúrgico. Todas las esferas del matrimonio y la familia quedan así tratadas. Se echa de menos una aproximación psicológica al matrimonio, y más en estos tiempos de crisis de la institución familiar y auge de la ciencia de la vida mental, cada una puede servir bien al progreso de la otra. Cierran el libro, de óptima presentación material (papel, impresión, encuadernación), amplios índices bibliográfico, temático y onomástico.– T. MARCOS.

DENNEBAUM, Tonke, *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube* (Religion in der Moderne 14), Echter Verlag, Würzburg 2006, 15 x 23, 295 pp.

Tesis doctoral, modificada ligeramente para su actual publicación, habida en la universidad alemana de Mainz, en cuya diócesis el autor es joven sacerdote al tiempo que en la universidad ejerce como profesor auxiliar. El tema del trabajo busca la conciliación entre las teorías modernas del origen del universo y la tradicional creencia cristiana de la creación del mundo por Dios. Desde luego, nada más alentador y moderno que ver en el índice expresiones tales como *creatio ex nihilo* o argumento teleológico junto a las de *big bang* o principio antrópico, o encontrar en la bibliografía final nombres como los de Agustín de Hipona o Anselmo de Canterbury en franca camaradería con los de Werner Heisenberg o Stephen Hawking. El problema es cómo concordarlos. Pues eso se propone el libro. Se compone de dos partes generales. La primera trata de las cuestiones previas y la metodo-

logía, esto es: las relaciones siempre complementarias entre fe y ciencia, la una aportando datos concretos mientras la otra busca explicaciones globales; el método lógico de la teología, partiendo de la fe, al lado del método empírico de la ciencia, apoyada en pruebas contrastables. La segunda aborda el meollo del asunto, el origen y desarrollo del universo, repasando las explicaciones teológicas tradicionales de creación de la nada y providencia, comparándolas luego con los modelos de la física moderna de la gran explosión, la mecánica cuántica y el universo inflacionario, centrándose sobre todo en algunas concordancias, como punto cero y eternidad, orden y entropía. En fin, tema apasionante, modernidad de la teología, y sana envidia de los que nos perdemos en tales abismos.– T. MARCOS.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción* (= Pensamiento 9), Revista Agustiniiana, Madrid 2005, 15 x 22, 409 pp.

Todo mundo reconoce hoy día el valor histórico y teológico de la Escuela de Salamanca, a la altura de las grandes generaciones de profesores universitarios, como las de París, Oxford, Tubinga o Roma. Cronológicamente, abarca todo el siglo XVI, siendo la contribución teológica al Siglo de Oro español, componiendo una armonía con el esplendor literario y hegemonía política de España en dicha época. Personalmente, comienza con el nombre de Francisco de Vitoria y termina con el de Domingo Báñez, nada menos, y entre medias integra a Domingo Soto, Melchor Cano y Luis de León, entre otros, también nada menos. Temáticamente, marcó hitos seguidos en otros centros universitarios, como poner la *Suma Teológica* de santo Tomás como libro de referencia de la enseñanza, en vez de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, como hasta entonces. Toda Europa miraba a España en sus discusiones sobre el derecho de gentes, a partir del descubrimiento de América, y en la trifulca sobre libertad y gracia entre bañecianos y molinistas, que el Papa tuvo que terminar declarándola empatada *sine die*. El autor del libro ha dedicado su energía académica al estudio de esta época y Escuela, así que nadie mejor que él para darnos este balance, que él concibe como una introducción deseosa de mayores desarrollos, propios o ajenos. Los diferentes capítulos del libro repasan la situación de España y Salamanca, de las Órdenes religiosas involucradas, y de cada uno de los maestros y profesores que compusieron la Escuela, con capítulos especiales para el método didáctico, y para santo Tomás y Vitoria. Termina el libro con amplia bibliografía sobre el tema y cuidado índice onomástico.– T. MARCOS.

LOCHER, Gottfried Wilhelm, *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology* (Ökumenische Beihefte 45), Academic Press / Paulusverlag, Freiburg Schweiz 2004, 16 x 23, 240 pp.

Estudio de autor protestante sobre un tema polémico en sus filas, el de la visibilidad de la Iglesia. Fue una cuestión debatida desde los mismos orígenes de la Reforma, de modo que la primera y más extensa parte del libro repasa uno a uno las ideas que tuvieron los primeros reformadores: Lutero, Zuinglio, Calvino y Melanchton. Todos ellos insistieron en la esencial invisibilidad de la Iglesia, primero porque está sostenida por el Espíritu y segundo porque sólo Dios conoce a los elegidos. (Y tercero porque nacieron de la oposición a las instituciones *visibles* de la Iglesia, aunque no lo diga.) Zuinglio fue el de postura más radical, veía la Iglesia terrena como distorsión de la verdadera, y Melanchton el más moderado, aceptando dimensiones institucionales en toda Iglesia. La segunda parte aborda la cues-

tión de la Iglesia invisible sistemáticamente, desde sus elementos principales: fundamento espiritual, definición, relación con lo “visible” o físico o histórico de la Iglesia. De ahí desume sus valores: resaltar lo carismático, la fe originante; pero reconoce gallardamente sus defectos: idealización excesiva e irreal (o una comunidad es visible o no es) y rebajamiento de lo institucional cotidiano (diócesis, sínodos, parroquias, congregaciones). Finalmente, la tercera parte realiza una síntesis, aceptando abandonar la idea de Iglesia invisible en favor de la más matizada de “comunidad espiritual visible”. No en vano la colección se llama *cuadernos ecuménicos* y el autor no tiene problema en citar a autores católicos.— T. MARCOS.

BÜNZ, Enno – RHEIN, Stefan – WARTENBERG, Günther (hrgs.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 17'5 x 24, 288 pp.

El Estado federal de Sajonia está orgulloso de haber sido la patria de Lutero, lo que le coloca en un lugar destacado, no ya de Alemania o Europa, sino de la historia del mundo. Así que le dedican fundaciones, editoriales y simposios siempre que encuentran ocasión, es decir, a menudo. Un fruto de ello es este libro, resultado de un coloquio sobre cuestiones de los orígenes del protestantismo, habido en la luteranísima ciudad de Wittenberg, cuna y fortín de la Reforma. El tema de las sesiones, y del libro, fue el de *Fe y Poder*, justamente las dos palabras que condensan y describen la esencia del protestantismo: de origen místico y desarrollo político, no hubiera sido posible si hubiera fallado una de estas dos condiciones, lo que sucedió con movimientos anteriores como los de Wyclif o Huss (mística sin apoyo político) o los del conciliarismo (fuerza política sin mística). Las contribuciones recogidas en este libro se agrupan en cuatro apartados. El primero se concentra en los aspectos políticos, tales como el imperio alemán de la época, poco cohesionado, más bien una confederación de territorios muy autónomos; el apoyo dado por los príncipes a la Reforma, por ejemplo el decisivo de Felipe de Hesse; o los efectos espirituales de la paz de Augusta, que consistió en yuxtaposiciones enfrentadas pero equilibradas, una especie de *guerra fría* religiosa. El segundo trata de Sajonia como “patria de la Reforma”, donde los organizadores han querido echar el resto, a pesar de ser un aspecto demasiado localista. El tercero sobre los rasgos más teológicos y culturales de la Reforma, que incluye polémicas de Lutero con Tomás de Aquino, análisis de comentarios de Lutero a los Salmos, y el arte pictórico y escultórico de la primera capilla originalmente luterana, la del castillo de Torgau. Finalmente, el cuarto apartado trata de las dimensiones actuales de los condicionantes de la Reforma, esto es, de la fe y el poder, de su permanencia en el siglo pasado e incluso en el presente, para nuestra desgracia en la mayor parte de las guerras.— T. MARCOS.

NICOLAUS, Georg, *Die pragmatische Theologie der Vaterunsers und ihre Rekonstruktion durch Martín Luthers*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 23 x 16, 378 pp.

El presente trabajo fue presentado y defendido en la Facultad de Teología de la Universidad de Zurich en el año 2002. El título original era “65 tesis sobre el Padre-Nuestro como centro de la teología evangélica de Martín Lutero”. En esta publicación el texto ha sido rehecho, reduciendo el texto original y ganando en sencillez expresiva. Lutero entendió la oración de Jesús como el fundamento de la vida cristiana, así como el fundamento de la teología dogmática. Esta importancia sistemática y teológica del Padre-Nuestro se mani-

fiesta en los escritos de Lutero, ofreciendo a la vez explicaciones sobre Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, la Iglesia, el Servicio Religioso, el Bautismo de los niños, la Cena del Señor y la Penitencia. Tras el análisis detallista de la teología luterana en torno a los grandes temas cristianos en su relación con el Padre-Nuestro, el autor nos propone un “excursus” sintético ( pp. 309-337) sobre la importancia teológica de la oración del Señor en la teología de la Iglesia primitiva (doctrina agustiniana, Sínodo de Cartago del 418 y San Jerónimo), en el concilio de Trento y en la teología moderna. La obra aporta, como es costumbre en estas ediciones, una amplia bibliografía y diversos índices de citas bíblicas y de personas.– A. GARRIDO.

GONZÁLEZ MARCOS, Isaac (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después. IX Jornadas Agustinianas*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2006, 14'5 x 22, 362 pp.

Como cada año, las Jornadas Agustinianas concentran durante un fin de semana a profesores y alumnos de centros de estudios superiores regidos por agustinos para escuchar ponencias y confraternizar, haciendo un alto en el camino y mostrando nuestras fuerzas y esfuerzos. La fecha del cuadragésimo aniversario de la conclusión del Vaticano II venía pintiparada para dar tema a las últimas jornadas, cuyo testimonio es el libro aquí presentado. La mayoría de autores son agustinos, con el refuerzo de nombres ilustres que realzan el brillo global, como los profesores Sánchez Caro y Laboa. El resultado de todo ello es un equilibrado y sucinto acercamiento a lo más destacable de dicho evento y lo que supuso, aunque esté mal que yo lo diga. Me explico. Los artículos han tratado de las cuestiones principales del Vaticano II, a saber, la renovación eclesial interna que impulsó la *Lumen gentium* (C. Martín), la consideración de sensibilidades del mundo actual, como la justicia, en la *Gaudium et spes* (R. Sala), la modernización científica sobre sus fuentes que conllevó la *Dei verbum* (J.M. Sánchez Caro). (Faltó solamente alguna angulación sobre la *Sacrosanctum concilium*, nadie es perfecto.) Se añaden a las constituciones dogmáticas centrales dichas, el estudio de la modernidad eclesial lograda con la *Dignitatis humanae*, que puede apuntar por sí misma al ecumenismo (P. Langa), y el análisis de la percepción conciliar de la vida religiosa, por lo que nos toca, en la *Perfectae caritatis* (P.L. Moráis). Y todo ello se completa con una visión de los papas del concilio, Juan XXIII y Pablo VI, introducidos por los esbozos de Pío XI y XII y epilógados por los valedores Juan Pablo I y II y Benedicto XVI (L. Marín), más una disección de las citaciones de san Agustín en el concilio, no en vano es el autor más citado (J. Álvarez), y el discurrir azaroso del posconcilio (J.M. Laboa). Cierra el libro un esquema de una ponencia en *power point* (A. Iturbe), último grito en modernidad positiva, lo que es mejor ver (para creer).– T. MARCOS.

URIARTE, J.M., CIRARDA, J.M., LARREA, L.M., SETIÉN, J.M., LARRAURI, J.M., *Creer hoy en el Dios de Jesucristo*, PPC, Madrid 2006, 24 x 17, 217 pp.

Tal vez, una de las cosas más significativas de estas cartas pastorales, escritas ya hace 20 años, es que no pretenden ser una exposición o defensa doctrinal, sino que es una seria reflexión sobre cómo poder tener una experiencia de Dios en medio de un ambiente indiferente; supone más que otra cosa una orientación-ayuda para poder creer. Se puede decir también que, lejos de ser una intuición de un momento muy concreto de la historia es memoria y profecía de nuestros tiempos, ya que toda la problemática tratada entonces, hoy es vigente y palpable de un forma mucho más clara y real.

Las cartas fueron escritas entre 1986 y 1988 por los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria; en principio suponían una reflexión en torno a la fe y la evangelización en tiempos de increencia, que no pretendían ser una trilogía, pero el transcurrir del tiempo les hizo ser un *corpus* unitario, sólo que ordenadas en distinto orden de escritura por motivos pedagógicos. Precisamente, el último grupo de cartas es el primero que se coloca en el libro y que podría haber sido escrito en nuestros días: “Crear en tiempos de increencia”.

Me atrevería a decir que suponen una actualización preciosa y adecuada para nuestros tiempos de lo que significa el Dios propuesto por la *Dei Verbum* complementado por la *Gaudium et Spes*. Las cartas del 86, nos dibujan quién es el Dios de Jesucristo y qué implica creer en él: un Dios personal que invita a la comunión desde la participación en el Amor. También un Dios humilde y “ausente”, oculto en la historia. Las del año 87 no podían ser sino una reflexión sobre el hombre; precisamente, porque el Dios de Jesucristo es el desvelamiento total de la vida divina, pero también de la persona (cf. GS 22). Por tanto, después de haber configurado la imagen de Dios, es necesario saber las consecuencias inmediatas que de ello hay para la persona; en otras palabras, dependiendo de la cristología que hagamos, así tendremos una antropología u otra.

Las últimas del 88, colocadas en primer lugar, es el descenso a la realidad concreta, a cómo proponer la credibilidad del cristianismo en tiempos de increencia. Es más, yo subrayaría una clave enunciada que, si bien entonces era ya intuita, hoy día es un punto de partida fundamental, para no caer en errores metodológicos. La cuestión es el matiz de la *indiferencia religiosa* que requiere tomas de posición distintas a los ateísmos o increencias, ya que esa indiferencia, para la juventud actual, no es un punto de llegada tras un desencanto o una experiencia negativa, sino que es el punto de partida desde donde se encuentran. La cuestión es seria: no es que tengamos un “adversario” con el que razonar-creer, simplemente tenemos un “no-adversario” desde su nacimiento.– P. TIRADO.

### **Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho**

*Lexikon für kirchen- und Staatskirchen- Recht* ( Band III N-Z). Ferdinand Schönigh, Paderborn 2004, 24 x 17, 920 pp.

Presentamos ahora el tercero y último volumen de este enciclopédico instrumento de trabajo para la investigación, enseñanza, estudio y praxis del Derecho Eclesiástico tanto católico como evangélico, así como de la historia del Derecho Eclesiástico. Han colaborado diversos autores de ambas confesiones cristianas (Católica y Protestante) así como responsables de lo diversos países europeos. El volumen presente contiene unas mil entradas pertenecientes al Derecho Eclesiástico y la historia del mismo. De ahí que el volumen ofrezca una amplia perspectiva ecuménica, así como la posibilidad de comparar ambos sistemas eclesiológicos en su perspectiva jurídica y en sus relaciones con el Derecho estatal respectivo. El Lexikon pretende ofrecer ser un utensilio y ayuda para los juristas, canonistas, teólogos y estudiosos, así como para aquellas personas que tienen que moverse dentro de la praxis jurídica eclesiológica y estatal. Los editores han sido Campenhausen (profesor de Derecho en Göttingen), Riedel-Spangenberg (profesora de Derecho Eclesiástico en Mainz) y Sebot (jesuita, profesor de Derecho Canónico en Sant George, Frankfurt). Nuestra felicitación a la editorial por ésta y otras importantes aportaciones - A. GARRIDO.

VV. AA., *Evangelizar, esa es la cuestión*, PPC, Madrid 2006, 22 x 14'5, 187 pp.

La continuada, y aún no definida, crisis del cristianismo sigue provocando la escritura de cantidades ingentes de libros, intentando abordar la reflexión sobre cuáles son las claves de este ocaso, así como las que nos pueden situar en un resurgir. El caso de esta publicación intenta situarse, ante todo, en una perspectiva afirmativa, de proposición y expectativas abiertas. Podríamos decir que se orienta hacia un horizonte teológico fundamental de diálogo con el mundo actual, con la cultura, intentando ofrecer una alternativa intermedia, más o menos en la línea de la tercera vía de Richard Nieghbour. Los contenidos esenciales que encontramos tratados por los diversos autores son a grandes rasgos los siguientes: qué supuso el documento en su momento (Felisa Elizondo), cuáles son los actuales contextos de evangelización (José María Mardones), una propuesta sobre la comprensión de evangelización hoy (Felicísimo Martínez) y qué medios son los más adecuados (Juan de Dios Martín Velasco), qué relación obligatoria debería emerger entre la evangelización y justicia (José Luis Segovia) y qué podrían aportar los *media* a la evangelización del mundo de hoy (Javier Cortés). La exhortación de estas reflexiones no son sino el eco de la misma intención del documento magisterial: si la Iglesia existe para evangelizar (EN 14), tendrá que asomarse al exterior, aunque sea peligroso, para seguir anunciando el Evangelio a los hombres y mujeres de hoy.

Tal vez, subrayados más significativos sean los hechos por José María Mardones, que, previas propuestas teológicas, se detiene en un análisis fenomenológico-sociológico de la religiosidad-antropología-cosmovisión actual. Palabras como “credibilidad, significatividad, debilidad” hacen referencia explícita a la impostación seguida por la fundamental de la Gregoriana, que apuesta por una Revelación que se hace presencia-encuentro significativo. Por otra parte, Mardones recupera la ya reiterada idea de la recuperación de la mística cristiana; sugeriría leer estas líneas desde las que habría que reinterpretar “el cristianismo del futuro o es místico o no será”, ya que, lejos de consistir en un simple cristianismo de oración pietista nos sitúa en la verdadera mística profunda de Jesús, una que pasa por la integración sensorial y la experiencia sinestética de los sentidos, tal y como proponen diversos autores en *Experiencia mística e pensiero filosofico*. Finalmente, como idea también digna de destacar es la recuperación de la categoría de *testimonio* a través de la reflexión de Martín Velasco. Precisamente en esa corriente teológico fundamental mencionada, el *testimonio* y la *credibilidad* del cristianismo se entrecruzan, para ser una propuesta de sentido real; como diría Martinelli el *testimonio* debería ser algo que nos diera que pensar.—  
PABLO TIRADO.

BERZOSA, Raúl, *Transmitir la fe en un nuevo siglo*. Retos y propuestas. Desclée de Brouwer, Bilbao 3006, 24x15, 173 pp.

El autor refleja en sus obras una sana preocupación por el diálogo fe-cultura y por los nuevos retos que la sociedad y la ciencia actual plantean al cristianismo. Recientemente dábamos cuenta aquí de su meditación cristiana sobre Atapuerca, publicada en el año 2005. Nuestro autor considera que para llevar adelante la obra de la nueva evangelización, de una forma saludable, la Iglesia en España ha de afrontar con urgencia cuatro retos pastorales: revitalizar comunidades de vida y de referencia, hacer posibles itinerarios serios de iniciación cristiana, suscitar testigos creyentes con sentido vocacional y crear redes sociales de compromiso cristiano (p.169). La presente obra es una contribución a ese proceso, en clave de esperanza y con la mirada amorosa puesta en los más alejados, sabiendo que en la Iglesia

siempre es necesario un doble proceso: la conversión sincera de sus fieles y la renovación de sus estructuras para hacer más transparente el Misterio que la envuelve: Jesucristo Resucitado y su Buena Noticia, que llama a resucitar, porque como nos ha recordado el Papa Benedicto XVI, el que se encuentra con Cristo no sólo no pierde nada sino que lo gana todo. En la Iª parte de esta obra se estudia lo que está sucediendo hoy con la transmisión de la fe, se analiza la transformación de lo sagrado y su renacimiento o declive, se echa una mirada lúcida y comprensiva al mundo de la indiferencia y de alejados, se estudia el tema los jóvenes y la nueva sociedad, y la transmisión de la fe en relación al problema de la socialización de los jóvenes y de la iniciación cristiana, y se dan algunas claves para ser verdaderos evangelizadores, mistagogos y agentes de pastoral. Se termina esta parte con algunas advertencias sobre el poder y la gloria, la gracia y el esfuerzo humano. En la IIª parte se estudian los centros de transmisión de la fe como la parroquia, la familia, los grupos y movimientos cristianos, los centros educativos y de enseñanza religiosa escolar y los lugares de peregrinación. La obra se cierra con dos apéndices, uno a los 40 años de la *Gaudium et Spes* y otro con una relectura de *Deus caritas est* del Papa Benedicto XVI. Unas palabras finales y un epílogo necesario dejan completa esta magnífica obra.– D. NATAL.

LOZÁN PUN LAY, Antonio, *Fundamentos de Pastoral Juvenil*. 1. Valores y actitudes de la JAX. 2. Líneas operativas. Metodología. Etapas de evolución. 3. Fichas de trabajo. Primera etapa. Grupos Agustinos JAX, Iquitos (Perú) 2005, 23x17, 16+16+ 28 pp.

El P. Eugenio Alonso, agustino y actual secretario de la Comisión de Vida Religiosa del Episcopado del Perú, supo integrar sus estudios teológicos romanos con su experiencia Pastoral y Universitaria en Hispanoamérica y Europa para desarrollar un sistema concreto de Pastoral Juvenil plasmado en la fundación de JAX (Jóvenes Amigos de Cristo) que son Grupos Juveniles Agustinos. Han sido muchos estudios y experiencias humanas, cristianas y pedagógicas las que han llevado a este feliz resultado. Ahora, A. Lozán Pun Lay, agustino y periodista, alma juvenil de JAX, nos ofrece en estos tres cuadernos la sustancia teórica y práctica de esos Grupos Juveniles Agustinos. En el primer escrito, nos presenta las claves, las raíces y los fundamentos de la pastoral juvenil agustiniana, su mística y su proceso, su metodología y sus etapas de valores, su formación en actitudes fundamentales cristianas y agustinianas. En el segundo folleto se nos presentan las líneas operativas y las etapas de evolución: la organización, la oración, comunidad, la misión y la dialéctica del amor que guía el análisis e ilumina al grupo y su compromiso. Finalmente, en el tercer escrito se proponen útiles fichas de trabajo que se van a desarrollar en la primera etapa del proceso. Así se ofrecen textos sugerentes, modos de conocerse, integrarse y prepararse para formar un verdadero grupo juvenil de personas que saben cuales son sus valores y referencias cristianas. Así se suscitan unos objetivos y compromisos definidos con la fe, con la realidad y con la sociedad, de modo que entre todos consigan vivir mejor y hacerse realmente mejores. Tenemos que felicitar A. Lozán por este trabajo que pone en las manos de los jóvenes actuales este rico tesoro cristiano y agustiniano.– D. NATAL.

AYLLÓN, José Ramón, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos* (=Manuales de Filosofía 11). Edit. Palabra, Madrid 2006, 21,5 x 13,5, 270 pp.

El hombre por ser un animal inteligente y libre tiene ante él un abanico de posibilidades. Estamos obligados a elegir, la libertad implica el riesgo de escoger tanto una conducta

digna del hombre como otra indigna y patológica. Por ello necesitamos una brújula que nos oriente en este agitado mar de la vida: eso es la ética. La ética se convierte en un esfuerzo inteligente puesto al servicio del equilibrio personal y social. Llamamos ética a la elección de la conducta digna, al esfuerzo por obrar bien, a la ciencia y al arte de conseguirlo.

El libro consta de dos partes, la primera hace un resumen de la historia de la ética, desde Sócrates hasta Mounier y la segunda ofrece un estudio también breve de los fundamentos de la ética. Aquí habla del amor, la amistad, el deber, la libertad, el placer, la verdad, etc. El libro reúne, con claridad y brevedad, los grandes temas y autores de ética, pero a mi modo de ver, de una manera demasiado simple. Entiendo que el libro vaya dirigido a profesores y alumnos de enseñanzas medias, aunque no se indica, pero considero que al final de cada breve capítulo el autor debía de haber ofrecido pistas para ampliar el conocimiento o una pequeña bibliografía. El libro termina con dos anexos, uno sobre vocabulario ético y otro un resumen de autores.– J. ANTOLÍN.

MARTÍNEZ, Donaciano, GONZÁLEZ, Pelayo y SABORIDO, José Luis (Comp.), *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto* (= Recursos Catequéticos 27), Sal Terrae, Santander 2006, 22 x 14, 221 pp.

En los países de la vieja Europa la situación de “cristiandad” hace tiempo que ha dejado de existir. El proceso de secularización se ha ido transmutando poco a poco hacia el secularismo, hasta configurar hoy una sociedad plural y laica que ha claudicado de sus raíces cristianas. Las mismas posibilidades de transmisión de la fe están ahora totalmente entredicho, al haberse roto sus cauces tradicionales, especialmente la familia. En España, todavía hoy, es muy tímida la reflexión que se está haciendo sobre esta nueva situación. La finalidad de este libro es poner al alcance del lector español (agentes de pastoral, catequistas, religiosos) las principales aportaciones que están abriendo horizontes de esperanza en otras regiones de Europa. Los compiladores han reunido en este libro 5 importantes documentos oficiales producidos por los episcopados francés, alemán y canadiense: “Proponer la fe en la sociedad actual” (Conferencia Episcopal Francesa 1996); “La catequesis en un tiempo de cambio” (Conferencia Episcopal Alemana 2004); “Jesucristo, camino de humanización” (Asamblea de Québec 2004); “Proponer hoy la fe a los jóvenes” (Asamblea de Québec 2000) e “Ir al corazón de la fe” (Comisión episcopal de catequesis de Francia 2003). J.L. Saborido y R.A. Díez se han encargado de la traducción de los textos.– R. SALA.

SERRANO BLANCO, Laura, *Aportaciones de la Iglesia a la democracia, desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979*, Universidad Pontificia de Salamanca 2006, 26x18, 453 pp.

La transición democrática española, con frecuencia tan celebrada, fue obra de muchas personas y de mucha gente que, a veces, ha tenido un adecuado reconocimiento y otras ha quedado, demasiado fácilmente, a la orilla del olvido. Esta obra pretende investigar, y creo que lo consigue muy bien, la aportación de la iglesia de Valladolid a la democracia española entre los años de 1959 y 1979. Se trata de un proceso complejo pero muy interesante en el que han intervenido personas, asociaciones, grupos de barrio, y también líderes sociales, políticos y religiosos que actuaron, con frecuencia, con un gran generosidad y empeño para contribuir a crear una sociedad adulta y sin miedos, libre, democrática y fundamentalmente transparente. Primero se describe la Iglesia española en su paso del nacional-catolicismo a la democracia, y la diócesis de Valladolid entre el catolicismo antiguo y los ideales de

renovación lanzados por el concilio Vaticano II, continuados por la asamblea conjunta de Obispos y sacerdotes, hasta llegar a la ruptura con el antiguo sistema, y dar un último y decisivo impulso con el movimiento renovador de la Iglesia en Castilla. El movimiento rural y ciudadano, los grupos obreros de la JOC, la HOAC, y el despertar del laicado de Acción Católica, con sus hombres sensatos y sus valientes mujeres, así como la difícil transformación del antiguo episcopado, más cercano al viejo régimen, hasta llegar a la democracia con don José Delicado Baeza. Ha sido una historia de luchas y dificultades, de sufrimientos y de gozos, pero que, finalmente, y a pesar de algunas incomodidades y de un cierto malestar de algunas mentalidades eclesásticas con la democracia o un cierto *malestar de la Iglesia en la democracia*, como dirían A. Álvarez Bolado y otros (pp.299;422;431), todo ha llegado a buen puerto. Es cierto, no obstante, que a veces, resurgen dudas y dificultades, recuerdos y anhelos del “buen olor” de la cebollas de Egipto, pero, con todo, el proceso se ha consolidado, y los valores humanos y sociales, alimentados por la riquísima doctrina social de la Iglesia son ya, en gran parte, una realidad ciudadana, democrática y civil. Hay que felicitar a la autora de este trabajo, historiadora de raza, que además de utilizar una excelente bibliografía, e investigar importantes archivos y bibliotecas, ha podido contar con el inestimable testimonio y la gran ayuda de muchos de los autores más importantes de todo este precioso proceso.– D. NATAL.

FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Ed. Morata, Madrid 2006, 24 x 17, 207 pp.

Nancy Fraser, catedrática de Filosofía y Ciencia Política en la *New School for Social Research* en Nueva York y Axel Honneth, catedrático de Filosofía en la *Johann Wolfgang Goethe University* en Frankfurt exponen en este volumen un debate sobre dos concepciones distintas de la teoría de la justicia social. Aunque ambos están de acuerdo en que la comprensión de la justicia social debe acoger al menos la lucha por la distribución y la lucha por el reconocimiento, sin embargo difieren en que mientras A. Honneth considera que el reconocimiento es una categoría moral fundamental de la cual se deriva la distribución, N. Fraser propone una perspectiva dualista que concibe las dos categorías de igual modo fundamentales y necesarias para que se dé la justicia social. El reconocimiento se refiere a la aceptación de las diferencias y minorías y la redistribución a una forma más equitativa del reparto de la riqueza. El libro viene a ser un tratado de filosofía moral, teoría social y análisis político que critica duramente la sociedad capitalista. A sus tesis, expuestas con claridad, cabe señalar algunas consideraciones. Por ejemplo, la suposición de que la riqueza es algo estático, que no se genera y puede repartirse de mejor manera es cuestionable, así como la defensa a ultranza de las minorías situándolas en un plano de igualdad también lo es, pues si aceptamos el matrimonio homosexual pensando que es una opción tan respetable como el matrimonio heterosexual, porqué no vamos a aceptar también la poligamia o la ablación sexual de las niñas. La lectura del libro está especialmente recomendada para profesionales o estudiantes de filosofía, sociología, derecho y educación.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

### Filosofía

VATTIMO, Gianni, Pier Aldo ROVATTI (Eds.), *El pensamiento débil*. Cátedra. colección Teorema, Madrid 2006, 5ª, 18x11, 363 pp.

Menos mal que la post-modernidad no existe ni ha existido ni existirá, según persisten algunos en afirmar, porque si no esta obra en vez de llevar ya cinco ediciones iría por la veintiuna. En efecto, el *pensamiento débil* ha sido el otro nombre más común de la post-modernidad, ya que se opone esta idea de debilidad del ser al pensamiento fuerte y la prepotencia moderna, tal como la describió Nietzsche por medio de la *hybris* griega. Y, esto es así porque, como ha recordado I. Chambers, gran parte de la modernidad ha sido pasión por la destrucción y el exterminio. Así lo demuestran las guerras del siglo XX, los campos de concentración, los Gulag y los Guantánamos, el control del pensamiento y las mentes así como la industria de las conciencias que hoy triunfa en la corrupción. Por eso, el pensamiento débil es un intento de alternativa a esa razón prepotente y al pensamiento como dominio de las conciencias que campea en nuestro mundo. Los trabajos que recoge este volumen todos tienen en común el estudio de la crisis de la razón, del sujeto, del pensamiento y del ser que se había confundido con la fuerza y la brutalidad: “Por sus brutos lo conoceréis” dijo con voz profética el novelista W. Burroughs. Algunos de los autores de este escrito se han hecho particularmente famosos entre nosotros como es el caso de G. Vattimo con su viva descripción del fin de la modernidad y el comienzo de un nuevo ser alejado de la fuerza, tanto en la vida humana como en la metafísica, con una idea del ser mucho menos brutal que el antiguo y medieval, en el que la letra con sangre entra, y con un sujeto humano mucho más humano y aparentemente más débil pero más protegido contra los ídolos de la fuerza. Cuando esta domina, el sujeto se evapora y la fuerza de la realidad se queda en la realidad de la fuerza, de manera que las ruedas del coche del humanismo patinan, como decía Wittgenstein. También es el caso de U. Eco, ya famoso no sólo con su nombre de la rosa sino también, sobre todo, con su estudio definitivo sobre la estructura ausente frente al estructuralismo y la obra de arte abierta y muchos otros escritos importantes. En el escrito que aquí nos presenta, sobre el árbol de Porfirio, nos muestra que el ser y la vida como el arte no se pueden encerrar en un mundo ni en un diccionario estático sino que sólo pueden ser alojados en una enciclopedia que se renueva constantemente, como la realidad misma, con todo su dinamismo. Merece resaltarse también el estudio de A. dal Lago sobre S. Weil cuando nos recuerda, con sus palabras tan clarividentes, el hundimiento de un mundo ya periclitado y que nunca volverá: “La tempestad que nos rodea ha arrancado de raíz los valores, ha deshecho su jerarquía y los ha puesto todos en discusión, con el fin de pesarlos en la balanza siempre falsa de la fuerza” (p.150). Pues el verdadero ser nunca puede ser conquistado del todo ni sometido por la fuerza, pues como el castillo de Kafka para unos puede identificarse con el poder, para otros con la cultura, o también con el inconsciente o la gracia u otras cosas diversas (p.280). Finalmente, tanto A. Rovatti como F. Crespi subrayan la importancia de no confundir el ser con el poder, lo relativo con lo absoluto porque entonces se acaba por atribuir a la fuerzas de este mundo unos poderes divinos. Y, así, el programa se hace Dios y este se reduce a un programa, y entonces se volatiliza hasta dejar de existir. Por tanto, el pensamiento débil hace lugar al misterio, con la fuerza de la razón frente a la razón de la fuerza, para que una nueva sociedad no fundamentada en la fuerza bruta sea posible y aceptable frente a los poderes dominantes y absolutos que destruyen la humanidad con el fanatismo político, el fetichismo tecnológico, el supermercado consumista (p.362) o el iluminismo salvaje de la seguridad nacional.– D. NATAL.

LÉONARD, André, *Métaphysique de l'être*. Essai de philosophie fondamentale. Cerf, Paris 2006, 22x14, 448 pp.

La metafísica es una disciplina muy contestada en nuestros días, bien por creer que carece de sentido o porque se piensa que no es algo que esté al alcance del espíritu humano. Esta obra, después de una introducción dedicada al sentido y posibilidad de la metafísica, se centra en el estudio de cuatro grandes figuras que se han fajado a fondo con el pensamiento metafísico: santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel y Heidegger. De este estudio se extraen algunas pistas para un planteamiento actual del problema metafísico. Este apunta a un pensamiento metafísico del ser en santo Tomás, a un realismo que integra la subjetividad trascendentalmente en Kant, y un enfoque donde la realidad se aborda con una dialéctica que cuenta con la negatividad que ha de ser superada en Hegel, y sabe que la vida humana no puede reducirse ni a una positividad meramente enigmática ni a un ser indiferenciado que sólo Heidegger podría dilucidar. La segunda parte se dedica a un desarrollo orgánico del pensamiento metafísico del ser. Así, se analiza el ser como fundamento del pensar y del espíritu práctico, para luego elevarse a una abstracción metafísica, correctamente entendida, que se acerca al ser mismo en toda su realidad y plenitud originaria. Un último esfuerzo se dedica al análisis del yo y el tú, el ser y los entes, y el ser y Dios. Así, el ser aparece como imagen y semejanza del pensamiento divino que se abre al campo del pensamiento positivo de la analogía y la ejemplaridad. La obra termina con una propuesta de mediación entre la metafísica del ser y la revelación cristiana. Este escrito está dirigido a los estudiantes de filosofía y a las personas cultas pero tiene un estilo pedagógico que le hace también aceptable para los no especialistas. Y, porque, como nos dice el autor, la metafísica es pasión por el ser, y “conversión permanente a lo real” (p. 300). Y a esta enorme tarea todos estamos convocados, porque en ella se juega el destino de nuestro propio ser y nuestra misma vida que no puede afrontarse fuera de la realidad.— D. NATAL.

MARQUET, Jean-François, *Liberté et Existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Cerf, Paris 2006, 21x13, 592 pp.

Schelling es el menos conocidos de los “grandes” filósofos, y eso es así, sin duda, por que en la obra que nos propone no hay nada realmente que conocer, ningún sentido último y autónomo que encontrar, resumir o transmitir a la posteridad, nada que no sea la obra misma y el trabajo siempre renovado de su perfección imposible. Durante 60 años, de 1794 a 1854, que son los más ricos, quizá por ser los últimos de la historia de su filosofía, su pensamiento intenta ponerse asedio y buscarse a sí mismo, encontrarse, detenerse y avanzar, cerrarse y abrirse paso de nuevo, mediante el hundimiento y el nuevo retorno de unas estructuras en las que ha creído encontrar su equilibrio. El profesor Marquet cree que estas ruinas sucesivas terminan por ofrecer una huella y un perfil muy significativo como si el verdadero sistema de Schelling se escribiera, poco a poco, fuera de la mirada de la filosofía, en otro espacio que es el de la historia de su misma obra, hasta el momento en que, en su “última filosofía”, todo su pasado contradictorio se recapitula y se torna integrador y se muestra juntamente, a la vez, en el seno de una construcción que se presenta en sí misma como clara, transparente e interminable. Esta obra, que presentamos, ofrece la historia de la formación de este pensamiento y de su propio destino, que Schelling ha elaborado pacientemente sin jamás interrumpirlo ni precipitarlo de forma prematura, nos hace ver en él una figura de pensador realmente ejemplar. En efecto, gracias a esta obra, donde el pensamiento aparece siempre sumergido en la profundidad, a veces desesperante, de su elaboración, podemos aproximarnos un poco más a la realidad de la filosofía, aunque sea enmascarada constantemente por la perfección superficial de su resultado. Y por eso, más allá de Schelling mismo, nos presenta una cuestión más amplia que puede plantearse así: ¿Qué

entendemos realmente por una obra filosófica?. En efecto, nos encontramos aquí problemas altamente filosóficos como el dinamismo de la realidad, la verdad en el tiempo, lo finito y lo infinito, la vida como energía, la actividad y la pasividad, la pulsión y la intimidad, la filosofía como antropogénesis, el sujeto y el objeto, la naturaleza y la libertad, el mundo y el absoluto, lo humano y lo divino, la moral, el arte y la libertad, la libertad y el compromiso, la naturaleza o espíritu visible y el espíritu o la naturaleza invisible, lo interior y lo exterior, lo consciente y lo inconsciente (p.182), el yo finito con ansia de infinitud (p.238), el individuo y lo absoluto, el hombre y el universo, lo uno y lo múltiple, el todo y el uno, el arte, el azar y la gracia (p.323), lo claro y lo oscuro, el claroscuro, lo real y lo ideal, la inercia y la libertad, el individuo y la fraternidad humana, la luz, la razón y la vida (p.420). Y también: la historia de la naturaleza y la historia del espíritu, la pasión por el ser (p.434), el espíritu, la sed del ser y el hambre del corazón (p.440-1) y la libertad primera que nos llama al absoluto (p.519). Muchas son, pues, las cuestiones que nos ofrece esta obra que da mucho que pensar.– D. NATAL.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, Sígueme, Salamanca 2006, 21x14, 318 pp.

El ensayo filosófico es sin duda un excelente género literario para tratar cuestiones importantes que a todos nos interesan y que no siempre puede afrontarse en el sistema de la ciencia o en la diversión de la novela. El dolor, la felicidad, el bien, el mal, las gozosas experiencias de la infancia, las virtudes como la valentía y la fortaleza, la religión, la belleza y la desesperación, son los temas principales de esta obra que se abordan con la inmediatez de la descripción fenomenológica pero que se encaminan a la formulación de una metafísica que no es sino un ensayo acerca de lo absoluto y sobre la naturaleza definitiva de la esperanza. El autor, que se ha formado principalmente en España y en Alemania, sigue las huellas de Unamuno, Husserl, Levinas, san Agustín, Pascal, Fichte y Henry, pero sobre todo de Kierkegaard, Paltón y Sócrates, y se aparta decididamente de Heidegger y su inútil precaución, con un pensamiento directo y abierto a toda fuente de sentido o de misterio. Es hora de volver a reconciliar a la Vida y la Razón (p.238) así como de liberar a la libertad humana (p.242), ya que como bien dijo san Agustín: la voluntad humana solamente es libre en cuanto se libera. Estamos ante un escrito con voluntad de verdad, claro y contundente, que invita, a pesar de todo, a renovar la esperanza.– D. NATAL.

ROJAS, Enrique, *Adiós, depresión*. En busca de la felicidad razonable. Temas de hoy, Madrid 2006, 24x15, 426 pp.

La depresión es una enfermedad que soporta extraordinariamente bien todo el que no la padece (pues sería simplemente una cuestión de animarse), pero que es como una losa que cubre sin esperanza a aquel que la experimenta. El profesor E. Rojas se enfrenta a este gran morbo de nuestro tiempo. *Contra la sociedad depresiva*, había escrito Tony Anatrella. Pero que ya es algo muy antiguo, que atacó tanto a la sabiduría griega como al mundo renacentista de Fr. Luis de León, entre otros muchos. La depresión, nos dice nuestro autor, es la enfermedad de la tristeza. Cabalgan en su interior un abanico de sentimientos que van desde la melancolía al desencanto, pasando por la falta de ganas de vivir y de gozar. Esta obra nos ofrece respuesta a las preguntas sobre los principales síntomas de la depresión, sobre cómo debe tratar la familia a aquel que sufre esta enfermedad para que puedan ayu-

darle, y de cómo es la depresión en los niños, o cómo se mezclan la depresión y la ansiedad. O, también, sobre cómo prevenir las depresiones primaverales y otoñales, cómo controlar y estabilizar las depresiones bipolares, la medicación y sus diversos niveles y posibilidades de eficacia y conveniencia, o la terapia de apoyo como medio de ayudar al proceso curativo. Hablar de la depresión es entrar en un túnel oscuro en el que parece que nunca se verá la salida, pero hoy sabemos que más del 90% de las depresiones endógenas se curan. Así que bien podemos decir con nuestro autor: *adiós, depresión, adiós*. El profesor Enrique Rojas es un artista como ensayista y expositor, pero además es un prestigioso investigador clínico, de modo que esta obra ayudará sin duda mucho a los que padecen esta enfermedad crónica de nuestro tiempo.– D. NATAL.

CHAMBERS, Iain, *La cultura después del humanismo*. Historia cultura, subjetividad, Frónesis, Cátedra/PUV, Madrid 2006, 21x14, 272 pp.

Este libro se pregunta por la autoridad de los modos de pensamiento tradicionales occidentales en el ámbito de la actual cultura poscolonial. Con ejemplos extraídos de la literatura, del arte, de la filosofía, de arquitectura y de la música, I. Chambers nos descubre y nos muestra momentos de tensión e interrupciones que transforman nuestra percepción tradicional de la realidad y que ponen a prueba los límites del lenguaje, del arte, de la tecnología, de lo que hoy es nuestro mundo, y, en definitiva, de toda la modernidad y del sentido del progreso. En una serie de discusiones que van desde la novela de Susan Sontag a la filosofía de Heidegger, y de la música de J. Hendrix a la arquitectura barroca, nuestro autor entreteje una fuerte crítica al humanismo occidental y explora el problema de las migraciones, las miserias de la colonización, el sentido del lenguaje humano y la identidad personal y cultural. Así, lanza un reto a la cultura humanista que obliga a plantear un nuevo sentido del mundo en el que no basta ni la soberanía dogmática del sujeto ni el valor comunicativo del lenguaje culto, en teoría siempre tan transparente, ni la verdad como mero y puro producto de la razón. Entonces, lo natural y lo cultural, lo mítico y lo racional, lo primitivo y lo moderno, necesitan nuevas aproximaciones, porque las falsas razones del imperialismo y de su ciego racismo obligan a redefinir el verdadero sentido del progreso y de la objetividad y el sentido de la historia o del terror del humanismo (A. R. Grillet) que intenta asegurar el propio poder y desprecia el misterio del otro (p.75) o lo avasalla por la fuerza. En efecto, a veces la modernidad occidental se ha quedado en mera “pasión por la exterminación” (p.234) contra todo aquel que desafiaba lo que algunos consideraban los propios santuarios de poder o la propia tierra o los objetos que, cada uno, creía propios de su dominio.– D. NATAL

LAZCANO, Rafael, *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, The Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC 2006, 26x18, 237 pp.

Ya en otra ocasión publicamos, en *Estudio Agustiniano* 28(1993)392, un reseña del *Panorama Bibliográfico de Xavier Zubiri*, del mismo autor. Ahora, la *Fundación Xavier Zubiri de Norteamérica* edita este *Repertorio bibliográfico* actualizado de la obra de Zubiri preparado por Rafael Lazcano. Estamos ante un escrito lleno de libros, tesis, tesinas, artículos, notas, informaciones, recensiones, traducciones, conferencias y congresos, escritos de prensa, etc. Muchos son los títulos aquí reunidos de modo que ahora tenemos una bibliografía completa de la obra maestra de Zubiri, actualizada tras varios años de investigación

en revistas, libros y bibliotecas. Toda esta bibliografía está orientada en el tiempo y en los temas de modo que el estudioso tiene un tesoro precioso para adentrarse, con seguridad y criterio, en la obra de Zubiri tan notable por su calidad filosófica como por su valor testimonial moral y humano, y por su capacidad de orientarnos en este nuestro mundo un poco desnortado. Esta obra de referencia práctica es el resultado de un gran esfuerzo del autor durante los últimos años para ofrecernos cuenta y razón de los trabajos publicados de y sobre Zubiri, hasta mediados de 2005, con indicación de los datos bibliográficos completos de 1.854 entradas. La obra al estar organizada por secciones temáticas y cerrarse con un índice completo de nombres facilita el trabajo y ayuda muy bien a los estudiosos en su tarea. Estamos, pues, ante una herramienta de trabajo necesaria e imprescindible, en toda biblioteca con lectores interesados de Zubiri, por lo que hemos de felicitar a su autor.— D. NATAL.

CANTAVELLA, Juan, y SERRANO, José F., (Eds.), *Ángel Herrera Oria y el Diario El Debate. Iglesia, Política y Prensa en España de 1911 a 1936*, Edibesa, Madrid 2006, 21x14, 321 pp.

El cardenal Herrera Oria, antes el apóstol seglar *Ángel Herrera*, es un personaje muy importante de la España del siglo XX. Abogado del Estado puso toda su alma en promover obras de incalculable influencia cristiana sobre todo con la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Editorial Católica, en la que se encuadra el origen del periódico *El Debate*. Apóstol seglar de enorme prestigio, Herrera Oria, fue el alma de este periódico por el que pasó toda la vida española de 1911 a 1936, en que clausurado, en aquel sangriento verano, por las fuerzas republicanas por defender opiniones basadas, en principio, en fundamentos cristianos, ya no sería tampoco reabierto por el régimen franquista. Este libro que presentamos, refleja los distintos perfiles de *El Debate*, por lo que también es un buen reflejo de la política, la economía, la cultura, las aventuras y desventuras de la prensa española, la sociedad y la Iglesia, de la buena prensa, de la mala prensa y de la prensa excelente, de la unión de las derechas y sus problemas como el de J. A. Primo de Rivera y *El Debate*. Fue testigo también cualificado de aquellos años cruciales de la historia de España, así como del proceso de modernización de la derecha con todas sus dificultades, problemas y glorias. Una obra dedicada al fundador de *El Debate* que proyecta la luz el cristianismo sobre la vida española, del primer tercio del la España del siglo XX, con tan variada fortuna que ha de asistir a toda una guerra civil con todas sus consecuencias.— D. NATAL.

LOOS, Stephan, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Band 3, Karl Alber, München 2006, 21 x 14, 496 pp.

La tesis de Stephan Loos *Religion als Freiheit*, presentada en la facultad de teología de la Universidad de Freiburg, es una investigación sobre la obra del profesor y obispo de Aachen, Klaus Hemmerle. Vivimos en una sociedad secularizada y la religión se tiende a reducir a la esfera privada, pero al mismo tiempo observamos cómo la religión refuerza la identidad social y ayuda a la integración en la sociedad; por eso se resiste a la secularización. En definitiva, la secularización de la cultura y el renacimiento religioso son dos movimientos en uno, y constituyen la cara bifronte de la modernidad. La libertad de la que habla esta tesis doctoral se encuadra en el acontecimiento religioso y así aparece como fenome-

nología de la religión en la obra de Klaus Hemmerle (1929-1994). La libertad se presenta de una manera nueva, como el lugar donde la fe tiene que germinar. La fe y la idea de la libertad están claramente relacionadas y así aparecen en el título del trabajo, ahora bien, tienen una relación ambivalente.

La idea central de esta investigación es que el centro del pensamiento de Hemmerle descansa en la idea de la libertad, que precisamente acontece en la relación religiosa en libertad. Hemmerle entiende la religión como cumplimiento o plenitud que se realiza en la misma vida del hombre. Esta plenitud religiosa se entiende como respuesta al acontecimiento, porque es el hombre creyente quien responde en libertad, a la revelación de Dios en Jesucristo. Hemmerle insiste constantemente en que la religión es una respuesta en libertad y que solamente cada persona individual en su libertad puede dar respuesta a la pregunta que le plantea la religión. La religión encuentra su feliz expresión en que Dios regala a los hombres la libertad para que puedan responder a su invitación en libertad. Es decir, que no hay religión cristiana sin el momento de libertad y sin esto no se puede pensar ni practicar la religión cristiana, pues su fundamento, la revelación de Dios en Jesucristo, basa su razón de ser en el acontecimiento de la libertad. En la libertad hay dos momentos, un momento activo y otro pasivo de obediencia y aquí aparece la tensión entre la libertad y la verdad de la fe, tensión que se traduce en que no se puede vivir sin la percepción de la libertad y de otro lado que solamente se puede entender la verdad desde la libertad. Por eso la obra de Hemmerle se entiende como una fenomenología de la religión y más en concreto una fenomenología de la libertad, no hay religión sin la experiencia de la libertad, de ahí que la religión sea un proceso abierto sin fin, esa relación entre la libertad del mismo Dios que se comunica en la revelación y el hombre que en libertad acepta entrar en diálogo y relación con Dios.— J. ANTOLÍN.

MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio* (= Colección Compactos, 294), traducción de Damián Alou. Edit. Anagrama – Barcelona, 22 x 14, 550 pp.

La edición original de esta obra apareció en Londres en 1990 (Jonathan Cape). En Anagrama ha sido publicada en 1994 y en 2002. Esta biografía existencial de Wittgenstein (1889-1951) mereció en sus días las críticas más entusiastas en los periódicos y las revistas especializadas, calificándola de “amplia y vigorosa, muy bien escrita, inteligente, conmovedora, biografía espléndida y retrato colorido de un hombre que quería ser moralmente perfecto”. Ray Monk hizo su tesis doctoral sobre la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein, conoce a fondo su obra filosófica y entra en profundidad en su vida íntima, ya que tuvo accesos a los archivos privados, a sus papeles y diarios, escritos en código, que ponen luz en la intimidad compleja de la vida del filósofo nacido en Viena y muerto en Cambridge. Hijo de una familia judía, acaudalada y culta, convertida al catolicismo, cuyos miembros eran o bien triunfadores o bien “suicidas”, la figura de Wittgenstein sigue ejerciendo una “fascinación especial”. Y se da una curiosa polaridad entre aquellos que estudian su obra al margen de su vida y aquellos otros que se enamoran de su apasionante biografía y consideran su obra como ininteligible. Ray Monk manifiesta con claridad que la finalidad de este libro es “describir su obra y su vida en una sola narración”, así como mostrar la unidad existente entre los afanes filosóficos y su vida íntima, emocional y espiritual del filósofo.

Su relación profesional con Bertrand Russell en Cambridge y su presencia en dicha universidad concluye con el famoso “Tractatus”, terminado al final de la primera guerra mundial, en la que participó Wittgenstein, enfrentándose de lleno al dolor humano en un

grado tal que le marcaría para el resto de su existencia. En la conciencia de haber resuelto los problemas filosóficos, abandona la tarea de pensar y se refugia en su Austria natal como enseñante en escuelas rurales. Con más de cuarenta años vuelve a la vida académica, reelaborando su pensamiento anterior en sus famosas "Investigaciones filosóficas", que tanta influencia han ejercido en la filosofía actual. Pero al margen de sus enormes aportaciones al pensamiento, hay que resaltar su ansiada búsqueda de una seriedad e integridad éticas, teniendo como juez a su propia conciencia, "al dios que mora en mi seno", como decía él mismo. La vida del filósofo, descrita en esta hermosa biografía, atrae y cautiva de verdad, ya que nos acerca a una profundidad humana difícil de encontrar en la mayoría de los pensadores. La descripción de los últimos dos años de la vida del filósofo (pp. 498 y ss) son de un humanismo y de una ternura difícilmente alcanzables, convirtiéndose la biografía en maestra de vida. Un apéndice final relativiza y pone en entredicho algunas de las tesis de la obra de Barthley sobre Wittgenstein que tanto morbo levantaron en la década de los ochenta.- A. GARRIDO.

PAPINI, Roberto (ed.), *Claves de la globalización*. Edit. Palabra, Madrid 2004, 21 x 13, 262 pp.

Según afirma el editor, este texto recoge "una selección de las contribuciones que se han hecho en un proyecto de investigación de más de diez años sobre la globalización y la paz, coordinado por el Instituto Internacional Jacques Maritain". Cabía esperar que a tan grandilocuente presentación siguiera un contenido interesante y riguroso. Sin embargo, salvo excepciones, los diecisiete artículos de diferentes autores que componen el volumen parecen, con alguna excepción, escritos circunstanciales y apresurados, impregnados, eso sí, por la idea, tan cara a los progresistas, de que los occidentales somos culpables de los males del mundo y hemos contraído con los demás habitantes del planeta una deuda que nos obliga a pedir perdón continuamente. En definitiva, y si bien lo miramos, nos hallamos ante una perversa forma de eurocentrismo que viene a actualizar el roussonian mito del buen salvaje. Por encima de la media queda el muy sugerente estudio "Migraciones y multiculturalidad", en que Stefano Zamagni trata de establecer un modelo de integración de los inmigrantes, alejado tanto del comunitarismo multiculturalista como del individualismo liberal; aunque la solución apuntada parece más próxima a este último.- F. JAVIER BERNAD MORALES.

FERRER, Joaquín, *Filosofía de la religión*, Edit. Palabra, Madrid, 21,5 x 13,5, 379 pp.

Joaquín Ferrer presenta este libro como un manual de estudio. Sin embargo, por el rigor conceptual, la rica documentación y el apasionamiento con que está escrito, claramente perceptible bajo la aparente frialdad académica, nos ofrece mucho más que eso. Él mismo se encarga de advertirlo al iniciar la obra con una larga cita de Juan Pablo II, que pone de relieve lo específico del cristianismo ante las restantes religiones: el hecho de que no se trata simplemente de que el hombre busque a Dios, sino de que este sale al encuentro del hombre para hablarle de sí y mostrarle el camino de la salvación.

Tras precisar el origen, método e historia de la filosofía de la religión, Ferrer se adentra en una exposición de la "noticia originaria de Dios" y de la experiencia religiosa, para continuar con el examen de algunas aproximaciones actuales al fenómeno religioso y un estudio de la diversidad de las religiones, en el que insiste en el lugar especial del cristia-

nismo. El análisis se completa con un sagaz estudio sobre el fenómeno del ateísmo y del agnosticismo, tan extendidos en la sociedad occidental contemporánea, y que, como resalta Ferrer, en su misma negación de Dios no pueden escapar a la innata religiosidad humana, por lo que terminan por caer en diversas religiones inmanentistas de sustitución, al estilo de la *New Age* u otras prácticas supersticiosas.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

MARINA, José A., *Aprender a convivir*. Ed. Ariel, Barcelona 2006, 15 x 22, 221 pp.

José Antonio Marina, ensayista y creador de una teoría de la inteligencia que comienza en la neurología y termina en la ética, nos presenta en este libro un estudio acerca de la convivencia desde tres aspectos distintos: la convivencia con uno mismo, la convivencia con los próximos (pareja, familia, amigos, compañeros de trabajo...) y la convivencia política con el resto de los ciudadanos. La necesidad de convivir viene determinada por la importancia de compartir nuestro proyecto de felicidad para que ésta sea plena. Así pues, es necesario aprender a convivir y la enseñanza solo puede realizarse si se parte del reconocimiento de las situaciones problemáticas o conflictivas que vivimos los adultos. Tras una reflexión profunda sobre esto, es posible dibujar varios hábitos cognitivos y afectivos necesarios para la convivencia, tales como la seguridad, la empatía, la compasión, la responsabilidad, el respeto, la libertad y el deber. Al final del libro aparece el diseño del buen ciudadano: aquél que es capaz de reconciliar la vida privada con la pública. La obra está escrita con el estilo sencillo y claro del autor. Todas las afirmaciones se exponen de forma didáctica, lo que contribuye a una mejor comprensión del texto. El tema es sin duda uno de los más trascendentes de la educación actual y es preciso que se aborde en obras destinadas al profesorado, pues es un problema real el deterioro de la convivencia en las aulas y en la sociedad, en general.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

## Historia

LABOA / PIERINI / ZAGHENI, *Historia de la Iglesia*, Edit. San Pablo, Madrid 2005, 25 x 17, 1583 pp.

Una presentación del prof. Laboa (pp. 5-22) abre esta panorámica de la historia de la Iglesia. La Edad Antigua y Media (pp. 27-426) se debe a la pluma de Franco Pierini (+2001), sacerdote de la sociedad de San Pablo y especialista en Historia Antigua; mientras que la edad Moderna y Contemporánea (pp. 427-1187) es obra de Guido Zahgeni, profesor de la materia en Milán. Una última parte, *La Iglesia en España*, (pp. 1189-1409) ha sido redactada por Juan María Laboa, profesor en la Universidad de Comillas. Cierra el volumen varios apéndices: corrientes heréticas, Concilios ecuménicos, tabla cronológica, mapas, bibliografía específica, índice de nombres e índice general (pp. 1410-1583).

Como toda obra de síntesis tiene sus grandes valores y desvalores. Los criterios quedan en mano de los autores, profesionales de la materia. Pero la obra ofrece una perspectiva integradora y sirve de consulta para una primera aproximación a la historia. La lectura de la época medieval y moderna resulta atractiva, así como la síntesis de la historia eclesiológica de España. La Presentación del prof. Laboa ofrece un tono teológico a la historia de la Iglesia, aunque lo oculto de la misma como la vida de gracia, los santos y mártires, se

hace difícilmente historiable. Aunque el ayer presenta oportunidades de todo tipo, ya que hay “genios y mediocres, santos y pecadores, entusiastas y apáticos... nunca han faltado los diez justos que la han justificado y regenerado”. En una visión genérica de la historia humana, según Laboa, “no encontraremos un pueblo, una sociedad, una historia, que presente tanta generosidad, tal entusiasmo abnegado por crear una sociedad mejor y más humana, tantas personalidades atrayentes cuya vida ha sido dedicada a promocionar la verdad, la bondad y la justicia” (p. 7). El volumen que nos ofrece la editorial San Pablo merece el aplauso y la gratitud, a la vez que servirá de ayuda a historiadores, catequistas y agentes de Pastoral en su tarea evangelizadora, y ayudará asimismo a superar nuestra tradicional carencia de formación doctrinal seria e ilustrada.— A. GARRIDO.

TELECHEA, José Ignacio, *El arzobispo Carranza. “Tiempos recios”* (= Col. Arzobispo Carranza III: *Retazos de una vida*), Universidad Pontificia, Salamanca 2005, 25 x 17, 644 pp.

Presentamos el tomo III de esta recopilación de más de ciento cincuenta artículos escritos sobre el Arzobispo Carranza, a través de cincuenta años, por el estudioso y admirado historiador José Ignacio Telechea. Lleva como título “Retazos de una vida”, es decir momentos especiales, importantes tanto desde el punto de vista biográfico como desde el teológico. En todos ellos está presente la enorme personalidad del religioso Fray Bartolomé Carranza de Miranda, su ejemplar vida de estudio y oración, y su disponibilidad para el servicio a la mejor de las causas: el Evangelio y la Iglesia. Una buena parte de los artículos escogidos en este tercer tomo tienen que ver con los últimos años de la vida libre de Carranza: su presencia en el Concilio de Trento, su acompañamiento al Príncipe Don Felipe a Inglaterra y Flandes, su estancia de arzobispo en Toledo y el triste final del comienzo del proceso en la emboscada que se le hizo en Torrelaguna. Tras un capítulo introductorio de “Informaciones genealógicas sobre el Arzobispo Carranza” ante la sospecha de antecedentes “conversos” en sus predecesores familiares (pp. 19-49), el autor de ofrece de nuevo “La apasionante historia de una papel” (pp. 51-126), procedente de Juan de Valdés (Roma 1939), abandonado entre los papeles de su celda de San Gregorio de Valladolid y sustraído por un alumno, y que sirvió durante varios quinquenios para promover todo tipo de dudas sobre la ortodoxia de religioso dominico. Con documentos de primera mano, Telechea deshace el entuerto y aclara el inocente suceso para la posteridad.

La presencia y actuación de Carranza en el Concilio de Trento viene expuesta en un sabroso apartado que lleva por título “Vocación apostólica y Espíritu de Reforma. Trento”, sermones predicados, su actuación en la “Censura Biblorum”.. (pp. 127- 273). En estas predicaciones, perfectamente conocidas y ya editadas, se deja ver el afán de Carranza por la verdadera reforma, por imponer el amor verdadero como criterio supremo del cristianismo. Lo mismo sucede con el tan comentado sermón del Jueves Santo (Cuenca 1953) que tanta polvareda levantó. Una buena parte del libro (pp. 275 - 457) recoge la actuación del fraile dominico en Inglaterra y Flandes hasta su nombramiento como arzobispo de Toledo (sus relación con el cardenal Pole, los problemas de los bienes de la Iglesia, sermones en la Corte, restablecimiento de monasterios, el famoso *Catecismo* para Inglaterra, etc.). Concluye este hermoso volumen con la narración detallada de la llamada a Valladolid, que sirvió de artimaña para su apresamiento en Torrelaguna. La enumeración de gastos del despenso Tomás Correo nos ilustra acerca de los alojamientos, comidas y demás detalles de este viaje de la comitiva de Carranza desde Alcalá hasta la ciudad del Pisuerga. La buena presentación del libro, el bien-hacer del autor, tanto a nivel literario como histórico, la

belleza humana y cristiana del protagonista Carranza,... consiguen la atención del lector y provocan un disfrute al espíritu.- A. GARRIDO.

IZQUIERDO, Montserrat, *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*, San Pablo, Madrid 2006, 231 p., 426 pp.

Teresa de Jesús busca a Dios, pero se encuentra con que es Él el que la busca y la ase-  
dia desde su misericordia; que Él es la Verdad y que está en el centro del alma. Hay que  
recogerse y seguir ese camino interior hacia ese hondón. Esta experiencia suya la encontró  
hecha realidad en la lectura de las *Confesiones*, de san Agustín, al que cita en varias de sus  
obras. Como en san Agustín, Dios es el protagonista de su vida. Las enfermedades la acom-  
pañaron siempre: muchas crisis, muchas rupturas, desequilibrios espirituales, psicología frá-  
gil, desmayos, calenturas, tensiones espirituales, depresiones... y ella lo somatizaba todo. A  
cada crisis, una enfermedad corporal grave. Un cáncer de útero con frecuentes hemorragias  
acabó con su vida. Sus últimos días fueron tristes por el rencor de tres prioras víboras. Su  
sobrina Teresita está en Ávila y va a hacer la profesión. Ella está en Burgos. Enferma y con  
grandes dolores, quiere darle la profesión. La acompaña Ana de san Bartolomé. Comienza  
el viaje hacia Palencia, donde la recibieron muy bien. En Valladolid, la priora, sobrina suya,  
enemistada con Teresita por razones económicas, la recibió muy mal. Los abogados de la  
familia la humillaron hasta más no poder. Se despidió de la comunidad sin que nadie se  
enterara de lo que estaba pasando, pero la priora, con cajas destempladas, las mandó que  
se fueran con Dios de la casa y les dio con la puerta en las narices: "Váyanse y no vuelvan  
más". Llegaron a Medina del Campo. Se encuentra con una carta del provincial, en la que  
le manda que vaya a Alba de Tormes, porque la Duquesa va a parir y la comunidad va a  
elegir una nueva priora. La de Medina del Campo, rencorosa, porque le había reprendido  
por ciertas desviaciones de la Regla, las envió sin provisiones para el camino. Teresa de  
Jesús se iba desangrando. Pidió algo de comer. Ana de san Bartolomé sólo tenía unos cuan-  
tos higos secos. Comió uno. Cuando llegaron a Alba no se tenía en pie. Tuvo que ir direc-  
tamente a la enfermería sin ver a la comunidad. Eligieron nueva priora y ésta estaba tam-  
bién enojada con la Fundadora porque le había hecho varias correcciones. La priora deci-  
dió que sólo podían visitarla los médicos y los confesores. El día que le dieron el viático,  
pasaron las monjas ante ella una a una. La priora ni se presentó. Por la noche le dieron la  
extremaunción. La priora Inés de Jesús no se dignó asistirle. Y es que en los conventos  
había -no sé si sigue habiéndolos- resentimientos de aquí te espero. Muchas disciplinas,  
muchos ayunos, mucho sufrir con Cristo sufriente, pero nadie nos explica cómo se convivía  
en ellos. La autora divide la vida de Teresa en dos etapas. La línea divisoria la sitúa en el  
encuentro con una imagen de Cristo llagado (1554). La primera es ascética; la segunda, mís-  
tica. Teresa insiste siempre en la humanidad de Jesucristo frente a los espirituales francis-  
canos, que exigían que había que renunciar a ella para contemplar sólo la divinidad, y en la  
devoción a la Virgen y a san José. Repite una y otra vez que no se abandone la oración men-  
tal y expone detalladamente sus etapas, "que no es otra cosa oración mental sino tratar de  
amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos que nos ama" (V 8, 5).  
Éxtasis, visiones, locuciones divinas se sucedían ininterrumpidamente. La presencia de Dios  
la acompañaba siempre en la etapa mística, también la de Jesucristo, y en los últimos años  
la de la Trinidad. Y todo ello recorriendo los caminos de las dos Castillas, Extremadura y  
Andalucía, entre grandes sufrimientos, fundando conventos de carmelitas descalzas y escri-  
biendo sus obras. Disiento de algunas afirmaciones. La joven carmelita quizá "conociera los  
escritos de Erasmo a través de algunos grupos espirituales" (p. 26). Teresa entró en la

Encarnación el 2 de noviembre de 1535. A esas alturas, desde la conferencia de Valladolid de 1527, Erasmo ya no contaba nada en España, aunque algunos sigan empeñados en hablar del erasmismo español. Al terminar el año del noviciado, cayó gravemente enferma. Entre varias causas, la autora dice que “quizá el *temor servil* aprendido en san Agustín” (p. 74). Nunca he encontrado en las obras de Teresa esta frase. Sólo con leer las *Confesiones*, evitaría semejante disparate. Sobre la transverberación afirma que no vio nada, “ni con los ojos del cuerpo ni del alma” (p. 170). Teresa dice lo contrario: “vi un ángel en forma corporal” (V 29, 13). En las pp. 174-175 habla del orgasmo de los místicos. “Si el amor de un varón y una mujer puede producir una conmoción sexual, un orgasmo como fruto de ese amor” –el amor, sólo el amor, no lo produce–, “¿por qué no lo puede producir al amor de Dios?” ¿En qué libro del Nuevo testamento se lee que el amor de Dios produce orgasmo? ¿Y en los Padres de la Iglesia? “No podemos afirmar que santa Teresa lo tuvo, sólo ella lo pudo saber”. En la *Carta* 173, 10, dice que nunca lo tuvo: “eso yo no lo he tenido –porque siempre me libró Dios por su bondad de esas pasiones– [...] Algunas personas lo han tratado conmigo” En la *Carta* 178,7, habla de una persona que, “cada vez que comulgaba, venía en una torpeza grande”. Es ahí donde hay que investigar. Las descripciones que hacen los espirituales, al recibir a Cristo en la comunión, que dicen que hay que abrazar, besar, acariciar... la *carne* de Cristo. ¿Qué estímulos producían estos mensajes en personas enfermizas, melancólicas, depresivas? San Juan de la Cruz habla de la “lujuria espiritual” en los principiantes, “de naturales tan tiernos y deleznales”, que procede “de cosas espirituales”, especialmente en la comunión (1N 4, 1-8). Él condena todo esto. Me extraña esta pregunta de la autora: después del instinto de conservación, “la mayor fuerza del hombre es la sexualidad, ¿por qué negarle esa posibilidad al místico?”. ¡Caray con los místicos! Si algún místico ha padecido orgasmo, eso es, objetivamente, una perversión. También creo exagerada la afirmación de que las *Fundaciones* son “una novela picaresca a lo divino” (p. 250). No estoy disuadiendo a que se prescinda de este libro. Conoce muy bien las obras de santa Teresa y escribe desde ellas y desde el contexto en que vivió. Quien quiera conocer la vida interior de Teresa de Jesús este libro es imprescindible. Su lectura suscita muchas reflexiones.– JOSÉ VEGA.

CASTILLO MARTÍNEZ, Paloma, *Tomás Moro. Retorno a Utopía*, San Pablo, Madrid 2006, 23 15, 303 pp.

En el amanecer del 6 de julio de 1535, le comunicaron a Moro que sería decapitado antes de la nueve de la mañana de ese mismo día. Llevaba prisionero en la Torre desde el 17 de mayo de 1534. Tomás Moro recuerda en estas páginas, en primera persona, su vida pasada en esos últimos momentos. Estudió en profundidad los clásicos griegos y latinos. Había que interpretarlos desde el momento actual. El modelo de su juventud fue Pico della Mirandola. Hay que escuchar “con los ojos” las voces de los hombres muertos. Sin los otros, uno no es nada. En la biblioteca de Lincoln, leyó el libro *De legibus et consuetudinibus Angliae*, de Henry de Bracton. Fue decisivo en su vida: presunción de inocencia del individuo, dar razón al que la tiene, el rey se someterá a Dios y a las leyes... Después de cuatro años en la Cartuja, el silencio le atraía, decidió salirse y casarse. De Luciano y Erasmo aprendió la ironía. Su familia, sobre todo su hija Meg, y sus muchos amigos, entre ellos Erasmo y Vives, le hicieron disfrutar de la vida. Los tres defendieron la educación de las mujeres. Moro ocupó los mejores cargos: Canciller del Reino, dos días después recibió el Gran Sello de Inglaterra, Ministro de Justicia, “conciencia del Rey”. Había que solucionar el conflicto religioso, cristianos contra cristianos, que desgarraba Europa; pero los reyes

cristianos, también los papas y obispos, iba cada uno a los suyos, y lo que menos les importaba era el cristianismo. Todos eran peor que el Gran Turco. La autora hace una detenida exposición del contenido de *Utopía*. Roma levantaba el mayor templo de la cristiandad. ¿Qué mejor sistema para cobrar impuestos que la venta de indulgencias? Lutero alzó su voz, pero su ataque a los sacramentos era una terrible amenaza para el mundo cristiano. Enrique VIII publicó la *Defensa de los siete sacramentos*, en la que atribuía al papa el poder absoluto. Erasmo buscaba la conciliación entre la reforma de la Iglesia y Lutero con los demás herejes. Moro se encerró en la ortodoxia intolerante. Poco después, Enrique VIII pidió la anulación de su matrimonio con Catalina para casarse con Ana Bolena, y ahora negaba la supremacía del Papa. Hombres de leyes, obispos, teólogos, universidades le dieron la razón. El silencio de Moro era la repulsa al divorcio real. Fue enviado a prisión y encerrado en la Torre por defender la autoridad del papa, “y en cuanto anulaciones matrimoniales los papas no resultan difíciles de convencer, y de eso hay muchas historias para contar y muchas cabezas coronadas agradecidas a los vientos romanos” (p. 199). Clemente VII le propuso a Enrique dos esposas. Estando ya en prisión, el *Acta de Supremacía* declaró a Enrique VIII cabeza de la iglesia de Inglaterra. Meditando en la pasión de Cristo, comenzó a escribir *Tristitia Christi*, estudio de la agonía del Señor; pero le quitaron los libros, la tinta, la pluma y el papel. Fue condenado por un tribunal a ser arrastrado hasta Tiburn y allí ser descuartizado mostrándole las entrañas. El rey se lo conmutó por la decapitación. El 19 de mayo de 1935, Moro fue canonizado por la Iglesia católica, y la Iglesia anglicana, a la que siempre se opuso, le venera como mártir de conciencia. Pico della Mirandola, Erasmo, Vives, Tomás Moro y algunos otros entendieron la realidad de su tiempo y dieron sus respuestas, pero nadie las atendió. Reforma y Contrarreforma se persiguieron mutuamente, desentendiéndose de cualquier reconciliación. Y hoy, cuando las certezas heredadas se difuminan como niebla que lleva el viento, pensamos en lo que pudo ser y no fue. Paloma Castillo conoce muy bien los clásicos griegos y latinos, la Biblia, la tradición cristiana, los humanistas, muy especialmente a su biografiado. Hacía mucho tiempo que no leía un libro tan sensitivo, tan bello y tan cabal. ¡Con qué fluidez discurre el pensamiento por estas páginas! Es un libro que hay que leer y conversar con él y dejarse henchir de su doctrina y gozar de su prosa deliciosamente grata. – JOSÉ VEGA.

ROMERO POSE, Eugenio, *Raíces cristianas de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI*, San Pablo, Madrid 2006, 21 x 14, 408 pp.

El presente libro lo componen catorce artículos que el autor ha escrito en diversos momentos a lo largo de cuatro lustros y publicados en distintos lugares. A excepción de uno –el cuarto–, todos versan ya sobre el Camino de Santiago, contemplado desde distintas perspectivas, ya sobre la realidad de la peregrinación que le está tan íntimamente ligada. Punto de referencia frecuente es el grito de Juan Pablo II a Europa desde Santiago de Compostela con motivo de su primera visita a España en 1982. Los títulos iluminan al lector sobre su contenido; helos aquí: El nacimiento de la Europa cristiana. – La Iglesia en Europa. – El pensamiento sobre Europa del Cardenal Ratzinger. – En el horizonte de la «cultura de la muerte». La despersonalización y sus consecuencias. – El Camino de Santiago, Camino de Europa. – El grito de Europa de Juan Pablo II desde Santiago de Compostela. – El camino de Europa ayer, hoy y mañana. – Significado y actualidad del Camino de Santiago. Europa y sus peregrinos. – El Camino de Santiago y Europa hoy. Su significado histórico y teológico. – La esperanza en el Jubileo. – El Año Santo Jacobeo. El Camino de la *Gran Perdonanza*. – Apuntes para una teología de la peregrinación. – La Suma teo-

lógica de Europa: el Pórtico del cántico nuevo. – El monje san Martín de Dumio y la unidad de Europa. El monacato en el alma de Europa. – Las huellas del monacato en el Camino de Santiago. Al filo de un centenario.– P. DE LUIS.

VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*. Diputación Provincial de Cuenca - Ediciones Escorialenses, 2006, 21 x 14,5, 180 pp.

El título de la obra recoge con exactitud la tesis sostenida en ella por su autor. T. Viñas defiende con pasión que san Agustín es verdadero Fundador y Padre de la Orden que lleva su nombre y que, en consecuencia, no puede aceptarse la opinión que actualmente prevalece entre los historiadores de la Orden, según la cual ésta fue fundada en el s. XIII, ya en 1244, ya en 1256 con intervención de Inocencio IV y de Alejandro IV respectivamente. Para llegar a esa conclusión él parte de que san Agustín fue fundador de varios monasterios, dándoles una Regla; de que deseaba que su ideal se propagara incluso fuera de África; de que sus discípulos lo llevaron a los lugares a donde ellos fueron; de que, al menos como consecuencia de las persecuciones de los vándalos, grupos de monjes de inspiración agustiniana pasaron a Europa, y de que ese ideal mantuvo continuidad hasta las Uniones del s. XIII. Aunque apunta datos de otros países, centra su investigación en el territorio hispano, juzgando como eslabón que une el monacato agustiniano africano con el agustiniano hispano el Monasterio Servitano, establecido en la ciudad de Arcávida, cerca de Cuenca y fundado por el abad Donato que, huyendo de los perseguidores, se trasladó en 570 a la península.

A falta de criterios para juzgar sobre datos y terminología propia de la Edad media, nos limitamos a hacer algunas observaciones referentes a la época anterior, más ligada a san Agustín. Que el obispo de Hipona fundó monasterios es indiscutible. Pero que abrige la idea de que aquella forma de vida, la específicamente la instaurada por él, se extendiese allende los mares nos parece más que discutible. El texto que, como prueba, aduce el autor (*De opere monachorum* 28,36) no sirve. Es más, deja entender que el monasterio de Cartago no era siquiera fundación agustiniana como defiende él. Allí el santo expresa su deseo de que el ideal de aquellos monjes (*vestrum propositum*) se propague por toda África, como ya estaba propagado en otras regiones. ¿Habría que aceptar que el monacato agustiniano estaba ya extendido fuera de África, pero aún no en África? Una cosa es el deseo referido a la vida monástica en general y otra el referido al modelo específico propuesto por él. Por otra parte, no cabe interpretar la cita de 1 Cor 9,7 (*ib.* 29,37) en el sentido de que san Agustín hace valer sus derechos de fundador. El santo recurre a ella para justificar no ganar el sustento con sus manos, es decir, no entregarse al trabajo manual. La cita paulina tiene aquí un sentido distinto del que tiene en la *Carta* 211.

Por lo que se refiere al carisma, si en él tiene tanto peso, hasta ser un elemento definitorio, la unidad de almas y corazones, no cabe considerar como monasterio “agustino” el monasterio de laicos de Hipona (y, con más razón, el de Tagaste). Pues es sabido que, según san Posidio (*Vida*, 5), la “regla” allí seguida, al menos al comienzo, no incluía ese punto del texto de los Hechos de los apóstoles. Y si lo incluía, ¿por qué el santo silencia dato tan significativo? Por otra parte, aun aceptando que el monacato africano posterior estuvo inspirado por Agustín, no es fácil admitir que cada monasterio fuera una copia fiel de los de Hipona; además, ¿a cual imitarían, al de laicos o al de clérigos? Asimismo la “inspiración agustiniana” señalada a menudo por el autor es un concepto muy amplio que no basta para clasificar a un monasterio entre los que viven el *carisma* agustiniano. La prueba es la misma existencia de las Reglas mixtas.

Creemos que a san Agustín no se le puede considerar, en sentido propio, fundador de una institución –la Orden de san Agustín (dejando de lado el modo de designarla)– que ni existió entonces ni creemos que él pretendiera fundar. No creemos que quepa atribuirle la intención de que se fundasen monasterios que extendiesen *su* proyecto de vida monástica por otros lugares. De hecho, sus fundaciones masculinas seguras estuvieron ligadas a su presencia física. En cuanto a la paternidad, dado que existe tanto la física como la espiritual o adoptiva, nada impide considerar a san Agustín padre de la Orden con esta segunda clase de paternidad.– P. DE LUIS.

ROMANATO, Gianpaolo, *El África negra entre el Cristianismo y el Islam. La experiencia de Daniel Comboni (1831-1881). Presentación de Richard Gray y un ensayo de Sergio Romano*, Mundo Negro, Madrid 2006, 22,7 x 16, 400 pp.

El presente libro es una biografía de Daniel Comboni (1831-1881) uno de los grandes misioneros del siglo XIX. El libro está dividido en dos partes, la primera titulada, *la misión austriaca en el alto Nilo*, presenta los comienzos de la difícil misión en Sudán y constituye el antecedente indispensable para comprender la posterior labor de Comboni. Romanato traza fascinantes y convincentes retratos de los misioneros, se detiene en la personalidad del polaco Maxymilian Ryllo y del esloveno Ignaz Knoblecher, que fueron los pioneros de esta difícil misión en África aprovechando las posibilidades que ofrecía el descubrimiento de las fuentes del Nilo. La segunda parte, se titula *Daniel Comboni*, y en ella nos describe la nueva estrategia para reiniciar la Misión en África Central después del fracaso anterior. Comboni presenta un plan para la regeneración de África que implica contar con los propios africanos. Al hacerlo está empezando a valorar a unos seres que estaban siendo despreciados y considerados inferiores. Comboni tuvo la ambición de luchar por la dignidad de los africanos, en creer en el africano como persona, se adelantó a su tiempo, por eso se le puede considerar un profeta de África, para ello diseñó el Plan de “Salvar África por medio de África”. Aunque Comboni pertenece a la etapa de las exploraciones africanas y estaba impregnado por la cultura de la superioridad europea de que se nutrió el espíritu colonial, pero nunca fue rozado por tentaciones racistas ni consideró al africano como inferior.

Comboni tuvo intuiciones que lo acercaban mucho a la sensibilidad de hoy. Por ejemplo, encontramos en su obra lúcidas anticipaciones de lo que hoy llamamos “cooperación para el desarrollo”: creaba escuelas, hospitales, colonias agrícolas destinada para educar al africano sin hacerle perder sus cualidades naturales, sin crearle falsas necesidades, etc. Entre las preocupaciones de Comboni no estaba la moderna exigencia de diálogo entre religiones. No fue lo que se dice un hijo de la Ilustración. Tenía una fe hecha de certezas y no de dudas, gracias a lo cual pudo realizar todo lo que hizo. Tenía una profunda humanidad que le permitió acercarse a las culturas africanas con humildad e inteligencia más para él, como para muchos otros europeos de la época, Sudán era una zona estratégica de importancia primordial para detener el avance del Islam hacia el corazón de África. Comboni identificaba a los musulmanes con aquellos que practicaban la antigua trata árabe de esclavos, pero olvidó que durante muchos siglos, también los cristianos habían admitido la esclavitud como una institución justificada por la ley natural. Decir que si es verdad que los traficantes de esclavos eran frecuentemente árabes y el primer colonialismo africano del siglo XIX fue el del Egipto otomano, en los últimos decenios ha parecido el Islam, entre las poblaciones subsaharianas, menos foráneo y “colonialista” que el cristianismo. Éste es tal vez uno de los motivos de la extraordinaria difusión alcanzada por la religión musulmana

en África desde los años de la descolonización. África aunque es un continente libre sigue siendo el continente con los mayores índices de pobreza. Las luchas tribales, azuzadas por las grandes potencias, y hasta la esclavitud –que sigue existiendo en Sudán, donde vivió Comboni– hacen del hombre africano el más marginado, olvidado y necesitado de este nuevo siglo.– J. ANTOLÍN.

GONZÁLEZ CALVO, Gerardo, *Hola, África. Estancias en un continente amigo*, Mundo Negro, Madrid 2006, 22 x 15, 367 pp.

El subtítulo expresa claramente el contenido del libro. El periodista Gerardo González Calvo, redactor jefe de la revista Mundo Negro y gran conocedor de la realidad africana, ofrece en este trabajo una serie de artículos en las que va narrando los diferentes viajes que ha hecho a África, pero no es un simple libro de viajes, sino que se refiere a sus estancias con misioneros en diversos países de África: Senegal, Togo, Zaire, Congo, Kenia, Malawi, etc. Al mismo tiempo que describe el encuentro con dichos misioneros y la vida de la misión, va hablando de las situaciones sociales y políticas de los diversos países, dando algunos datos históricos y sociológicos pero sobre todo narrando la vida diaria de las gentes. Hay un contraste entre sus primeros viajes al final de la década de los 70 y los viajes del presente siglo. En todos los artículos se respira un gran amor por África y por los africanos. A pesar de los conflictos y problemas que se viven en África, Gerardo no ha tenido la experiencia de viajar al infierno, ni que los misioneros vivan en el averno, sino todo lo contrario, viven en un continente emergente, lleno de vitalidad. Gerardo nos confiesa que gracias a los misioneros él se ha acercado en sus viajes a muchos africanos sencillos y empobrecidos, pero profundamente humanos, y esto dice que es lo mejor que le ha pasado en su vida periodística. Que la lectura de este libro nos ayude también a nosotros a acercarnos a África, el continente más cercano a nosotros y al mismo tiempo más desconocido, que dicho conocimiento nos ayude a crear lazos y así podamos también llamar también a África el continente amigo.– J. ANTOLÍN.

MARAZZITI, Mario y RICARDI, Andrea, *Euráfrica. Lo que no se dice sobre la inmigración. Lo que se podría decir sobre Europa*, Edit. Icaria, Barcelona 2005, 21,5 x 13,5, 165 pp.

Bajo este extraño título, que recuerda el nombre de alguno de los bloques planetarios inventados por la imaginación de G. Orwell en su genial novela *1984*, los coautores de este libro, portavoz y fundador respectivamente de la Comunidad de San Egidio, hacen una sugerente propuesta sobre el destino común de dos continentes vecinos, el europeo y el africano. África, sin un destino común con Europa, tiene poco futuro; pero también Europa, sin África, pierde gran parte de su significado histórico y geográfico. El libro, publicado en Italia en 2004, comienza releendo algunos párrafos de la estremecedora carta dejada por los dos jóvenes guineanos, cuyos cadáveres congelados fueron encontrados en el hueco del tren de aterrizaje de un avión en Bruselas en 1999. Hay ciertas cosas sobre el África subsahariana que no se saben o que no se dicen, pero que deberían conocerse. Hasta ahora el debate principal sobre la inmigración se ha centrado en una sola variable, la de las fronteras nacionales. Pero la inmigración es el resultado del gran desorden que reina en el mundo: injusta distribución de las riquezas, hambre, guerras crónicas... Un mundo donde

circulan libremente los capitales y las mercancías, pero no las personas. Los cuerpos helados y la petición de Yaguine y Fodé llegaron a Europa. Su vida y sus esperanzas, no.— R. SALA.

WAUHG, Evelyn, *Ronald Knox* (= *Ayer y Hoy de la Historia*, 32), Edit. Palabra, Madrid 2005, 24 x 15, 372 pp.

Esta colección histórica de la Ed. Palabra no es muy numerosa en títulos (solamente 32 hasta el presente), pero ha adquirido un valor especial, ya que afronta acontecimientos y personajes que han abierto nuevos senderos a la cultura humana, magistralmente descritos por autores de máximo prestigio. Este libro que presentamos es buena muestra de lo dicho. Ronald Knox (1888-1957) es uno de los ingleses más brillantes de su generación: hijo del obispo anglicano de Manchester, profesor y capellán de Oxford, buen escritor y orador, y converso al catolicismo en 1917. Tras algunos años en la sombra, reaparece en Oxford como capellán católico en 1926; y hasta su muerte, ocurrida en 1957, se fue ganando la admiración y el respeto de las clases cultas por su erudición y su ingenio difundidos a través de la radio.

El autor de la biografía es nada menos que Evelyn Waugh, admirado escritor inglés y amigo personal de Knox. La obra ha sido calificada por algunos críticos, quizás con exageración, como la biografía “más fascinante jamás leída”. Resulta de sumo interés para conocer el catolicismo inglés de la mitad del siglo XX, así como la situación socio-religiosa de la Iglesia Anglicana de ese tiempo. Pero por encima de todo, atrae sobremanera el talante personal, la erudición y la vida interior de Knox.— A. GARRIDO.

SÁNCHEZ ADALID, Jesús, *En compañía del sol*, Temas de hoy, Madrid, 2006, 24 x 16,5, 358 pp.

Recrea Sánchez Adalid en esta novela algunos momentos cruciales de la vida de San Francisco Javier: la infancia en la turbulenta Navarra de principios del siglo XVI, los años de estudio en París y el primer viaje misionero a la lejana India. Aunque el género narrativo elegido permite e incluso requiere algunas licencias, estas apenas se dan en una obra que se ciñe con tanta exactitud a lo que transmite la documentación que, si no fuera por la falta de aparato crítico, podríamos creer que nos hallamos ante una auténtica biografía. No es tal porque el autor adopta un punto de vista que, aunque formalmente objetivo, busca iluminar determinados episodios de una compleja evolución espiritual, en tanto que otros no menos decisivos los deja sumidos en una tenue penumbra, dando lugar a un juego de claroscuros que enriquece artísticamente una peripecia vital en sí misma apasionante. Así, la figura de San Ignacio de Loyola, justo cuando su influjo sobre Francisco Javier se hace irresistible, se aleja súbitamente a un segundo plano, desde el que, sin embargo, mantiene una presencia aún más poderosa.

La de Francisco Javier es, como la de otros muchos hombres de su época, una vida asombrosa, que a nosotros, crecidos en el mundo de la inmediatez en las comunicaciones, no puede por menos que causarnos el vértigo de lo inabarcable. Por decirlo de una manera gráfica, viajar entonces a la India suponía alejarse dos años en el tiempo, lo que tardaba una carta en llegar desde la costa malabar hasta Lisboa. Hasta allí y hasta el aún más lejano Japón viajó Francisco Javier movido por la necesidad de llevar la palabra de Dios a unas gentes de costumbres exóticas, quizá bárbaras, y lenguajes ignorados, arrojando para ello

toda suerte de peligros y renunciando a la seguridad de los lugares y las personas conocidas, al apoyo de familiares y amigos. Es una aventura que sólo puede emprender quien sabe que allá donde vaya encontrará auténticos hermanos, hijos como él de Dios.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

LAZCANO, Rafael, *Agustinos españoles escritores de María*, Edit. Revista Agustiniiana, Guadarrama, Madrid 2005, 15 x 22 cm. 341 p.

Con ocasión del 150 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María (1854-2004) el autor se propuso hacer su aportación al evento con la preparación de una obra que diese cuenta de los mariólogos agustinos españoles.

Aquí se encuentran colocados por orden alfabético los principales mariólogos agustinos españoles de todos los tiempos. De cada autor se ofrece, en primer lugar, un pequeño perfil biográfico, con actualizaciones, fruto de las recientes investigaciones del autor; siguen después las obras marianas de cada personaje; y, finalmente, una información bibliográfica básica y orientativa, que permite posibles investigaciones ulteriores. La obra refleja la existencia en la Orden Agustiniiana de una tradición mariológica viva, expresada en consonancia con los contextos históricos cambiantes y manifestada a través de diferentes lenguajes y categorías, según la teología de cada momento. Este diccionario de autores marianos agustinos se convierte en una obra introductoria de consulta, que, estamos seguros, posibilitará otros muchos estudios posteriores.– B. SIERRA DE LA CALLE.

ESTRADA ROBLES, Basilio, *Gobierno de la Orden Agustiniiana a través de los siglos*, Edit. Revista Agustiniiana, Madrid 2005, 21 x 15, 972 pp.

Llama casi más la atención la rica personalidad humana y religiosa del autor, Basilio Estrada, que el contenido mismo del libro. A punto de cumplir noventa años, sin preparación técnica universitaria, este religioso agustino nos ofrece una síntesis de la historia de la Orden, basándose en los Piores Generales y las Actas de los Capítulos, recogiendo las orientaciones sobre estudios, observancia, bibliotecas e inventarios, conventos de observancia, calendarios litúrgicos, régimen de la Orden y reformas de la Vida religiosa. Sus fuentes de trabajo son los cronistas e historiadores de la Orden, de los cuales saca sus síntesis sin mayor enjuiciamiento crítico. La obra, sin afán de novedades de investigación, ofrece la posibilidad de contemplar una visión de conjunto de la historia de esta digna y centenaria institución eclesial. El Prólogo de Rafael Lazcano, escrito con precisión y ternura, pone de manifiesto el ejemplo de una vida dedicada al bien del prójimo, al trabajo enriquecedor, a la convivencia fraterna, a la lectura y reflexión personal.– A. G. S.

### **Espiritualidad**

ORLANDIS, José, *Los signos de los tiempos* (=Patmos. Espiritualidad, 230), Rialp, Madrid 2006, 19 x 12, 60 pp.

MORALES, José, *Madre de la Gracia* (= Patmos. Espiritualidad, 231), Rialp, Madrid 2006, 19 x 12, 153 pp.

HAHN, Scott, *Comprometidos con Dios. La promesa y la firmeza de los sacramentos* (= Patmos. Espiritualidad, 232), Rialp, Madrid 2006, 19 x 12, 202 pp.

HAHN, Scott, *Señor, ten piedad. La fuerza sanante de la confesión* (= Patmos. Espiritualidad, 233), Rialp, Madrid 2006 19 x 12, 203 pp.

Orlandis y Morales son profesores de la Universidad de Navarra. Junto a su trabajo académico, con frecuencia nos ofrecen sus reflexiones de vivencia cristiana para el gran público. En *Los Signos de los tiempos*, Orlandis reflexiona brevemente acerca de la Escatología cristiana en su vertiente cotidiana. Morales, en su *Madre de la Gracia*, presenta “una síntesis de puntos salientes de vida cristiana, que se iluminan desde la figura de María” (libertad, Gracia, Madre de Dios y de los hombres, Discípula de Cristo, Reina de los apóstoles), acercando la Mariología a la vida de los creyentes.

La personalidad y la producción religiosa de Scott Hahn son de sobra conocidas en esta colección de Rialp. Proviene del mundo “evangélico calvinista” en donde el tema de los sacramentos suele aparecer como “algo secundario” en los grandes debates de la justificación. Su esposa, hija de un “Pastor”, le ayudó en la valoración de los sacramentos cristianos, como promesas de alianza que cada cristiano renueva con Jesucristo. Poco a poco va descubriendo el “realismo sacramental” en los Padres de la Iglesia, lo cual le acerca a la Tradición de la Iglesia Católica, hasta solicitar la entrada oficial en la misma. En la tradición católica ha ido aprendiendo que “esas promesas sacramentales” han sido capaces de cambiar la vida y la propia historia. Estos dos libros son buena prueba de lo dicho. Con un lenguaje directo y vigoroso, cargado de experiencias personales que amenizan sus páginas, el autor nos va ofreciendo el valor y la necesidad de los sacramentos en el plan salvífico.—  
A. GARRIDO.

LE TOURMEAU, Dominique, *El Opus Dei. Informe sobre la realidad*. Rialp, Madrid 2006, 19x12, 131 pp.

Mucho se ha discutido y debatido sobre las bondades y maldades del *Opus Dei*, especialmente hasta la canonización de su fundador san José María Escrivá de Balaguer. Pero su misión decisiva consiste en difundir el mensaje cristiano de que el trabajo y las circunstancias ordinarias de la vida son una gran ocasión de encuentro con Dios, de servicio a los demás y de mejorar la sociedad. Según nuestro autor, el *Opus* colabora, con las iglesias locales, ofreciendo medios de formación cristiana como clases, retiros, atención sacerdotal, dirigidos a personas que desean renovar su vida espiritual y su apostolado. D. Le Tourneau, sacerdote del *Opus Dei*, describe la estructura y el espíritu de la Obra en su realidad eclesial y nos aporta los datos informativos necesarios para su mejor conocimiento, tanto en lo que se refiere a su Fundador como en los rasgos fundamentales de su mensaje, su organización e iniciativas apostólicas. D. NATAL.

RAMÍREZ, Antonio María, *Comprometerse. Un plan de vida espiritual*. Cuadernos Palabra, Madrid 2006, 19x12, 221 pp.

Comprometerse a llevar una verdadera vida cristiana, significa para la mayoría de los católicos cumplir sus obligaciones profesionales, familiares y sociales, haciéndolas compatibles con unas prácticas de piedad diarias, que, a lo largo de los siglos, han ido cobrando peso específico por sus abundantes frutos de formación y santidad. Así A. M<sup>a</sup>. Ramírez nos va

presentando la vida de oración y la lectura espiritual, el ofrecimiento de obras, la santa Misa, la Comunión, la visita al Santísimo, y el santo Rosario, la Confesión sacramental, la devoción a la Virgen, el ejercicio de la presencia de Dios, el examen de conciencia y otras muchas prácticas de piedad que ayudan a la persona a convertir la jornada de trabajo y la vida de cada día en una verdadera vida de santidad.– D. NATAL.

Hahn, Kimberly, *El amor que da vida. El maravilloso plan de Dios para el matrimonio*, Ediciones Rialp, Madrid 2006, 14'5 x 21'5, 414 pp.

Libro de espiritualidad de encendida defensa del valor de la procreación matrimonial, escrito por una esposa que vive lo que predica (lo que no es poco), prologado por su marido, de idéntico fervor al de su mujer. Menos mal que quedan matrimonios que se quieren. Fueron una pareja protestante, de familias de predicadores, estudiosos de teología, convertidos al catolicismo precisamente por su coincidencia en la oposición a todo método anticonceptivo artificial. En su haber tienen la experiencia conyugal, la credibilidad de ser pareja que sufre y goza lo que defiende (y no como otros, sin querer señalar). En su contra juega la militancia con que se explica. La fe y la religión debieran ser esencialmente invitatorias, no coactivas. Mandar a los que admiten la contracepción a las tinieblas exteriores, meter en el mismo saco aborto y anticoncepción, identificar conciencia bien formada con obediencia a la jerarquía, no parece muy complaciente con los matices y circunstancias de la verdad y la responsabilidad. El libro se basa en estudios teológicos, en experiencias personales y en anécdotas confidenciales de terceros. Teología y vida quieren ir de la mano. Pero empezar con que “lo que la Iglesia enseña sobre el amor, el sexo y el matrimonio es verdad, lo que es obvio por sí solo” (pág. 9), casa más con la fiebre del converso que con la sutil argumentación teológica.– T. MARCOS.

BELDA, M., *Guiados por el espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, Palabra, Madrid 2006, 17 x 24, 368 pp.

Nos encontramos ante el típico libro de teología espiritual que repite *usque ad nauseam* los ya consabidos apartados sobre los factores, rasgos y fases de la vida espiritual. El tratado se estructura en cuatro partes y un primer capítulo introductorio sobre el estatuto científico de la Teología Espiritual. La primera parte desarrolla la vocación a la plenitud de la vida espiritual como la criatura humana llamada a establecer una comunión de vida con ella (*cf. DV 2*). La segunda trata de la configuración con la vida trinitaria, desarrollando el tradicional tema de la inhabitación de la Santísima Trinidad o gracia increada. La tercera analiza las dimensiones constitutivas de la vida espiritual, que contribuyen a configurar su *status* propio: la Iglesia en cuanto lugar de encuentro con Jesucristo y el Espíritu Santo y la Virgen presentada como miembro eminente de la Iglesia y ejemplo-modelo de total identificación con Cristo. Tal vez sería interesante sacar las consecuencias últimas de la última reflexión del apartado, al presentar el mundo como ámbito existencial donde se desarrolla la vida del cristiano.

Desde mi punto de vista, lo más interesante del escrito sería la mención del trabajo como medio santificante y santificador. Precisamente, a la hora de desarrollar una teología espiritual, falta hacer justicia a una reflexión seria sobre la experiencia mística como el ejercicio de la conciencia de sí mismo, del mundo, del comprenderse comprendido y, en consecuencia, de la conciencia creyente. En otras palabras, la vida espiritual planteada en estos

manuales está basada más sobre constructos teológicos, más que sobre la Revelación y una sana fenomenología místico-filosófica (Elmar Salmann).– P. TIRADO.

ORSATTI, Mauro, *Un Padre con corazón de madre*, trad. R. Gutiérrez Carreras, San Pablo, Madrid 2005, 19 x 12, 150 pp.

En este pequeño libro el prof. Orsatti pone su dilatada experiencia docente y su familiaridad con el evangelio de San Lucas al servicio de la *lectio divina*. El resultado es una obra atractiva, destinada a todo tipo de lectores y muy adecuada para orar con la Palabra de Dios. El capítulo preliminar hace una presentación de la “ternura femenina” como referente de todos los pasajes comentados. Cada uno de los seis capítulos sucesivos gira en torno a una perícopa perteneciente al material propio de Lucas: el Padre bueno (Lc 15,11-32), el buen samaritano (Lc 10,25-37), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), Zaqueo (19,1-10), los discípulos de Emaús (Lc 24,13-15) y los diez leprosos (Lc 17,11-19). El desarrollo de la exposición sigue siempre el mismo esquema en cuatro pasos. Se parte del contexto del pasaje para proponer el texto, ofrecer un comentario breve al mismo y sugerir pistas para pasar “del texto a la vida”.– R. SALA.

BURGGRAF, Jutta, *Libertad vivida. Con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid 2006, 13,5 x 20, 212 pp.

Los amantes de los libros de meditación y de autoayuda personal pueden encontrar en este libro de Jutta Burggraf, teóloga alemana, un material de ayuda para el trabajo de acompañamiento a jóvenes, retiros espirituales de nivel básico y otros relacionados con la orientación educativa, ya sea en escuelas o institutos religiosos. No se dice nada novedoso, pero se dice de manera ágil y fácil de entender. Tal vez allí esté el mérito que hace que este libro se pueda leer rápidamente y no se torne pesado, cosa de la que adolecen otras publicaciones del mismo estilo.

Toda la temática se centra en la libertad de la persona. En cómo llegar a ser uno mismo, y cómo ejercer ese deber y ese derecho de ser libre en este mundo. Nos recuerda que el valor de cada persona no depende de la aceptación o el rechazo de los demás. La libertad de asumir una obediencia para con Dios nos hace no repetirnos, no ser copias iguales unos de otros. A esta libertad se llega a través de la propia intimidad. Lo íntimo es lo que sólo conoce uno mismo, es el «santuario» de lo humano. Se repasan los obstáculos en el camino y cómo saltar esos inconvenientes terminando en todo aquello que engloba la educación en libertad: ambientes libres, la conciencia que debe tener el propio educador de transmitir coherencia de vida, la cuestión de la autoridad y la autoestima a generar en aquellas personas a las que se está educando. En fin, una pequeña obra motivadora para quienes cumpliendo la labor de educadores deseen puntos de apoyo para refrescar ideas y meditar un poco sobre uno mismo y la labor que realiza para los demás.– A. LOZÁN.

ELORRIAGA, Federico, *Recodos Inesperados*. Ed. Mensajero. Bilbao 2005, 12x19, 333 pp.

Federico Elorriaga, jesuita de 77 años que actualmente dedica su vida a dar Ejercicios y colabora en el Centro de Espiritualidad Loyola, nos ofrece en este libro una mirada a la Presencia de Dios en los lugares más insólitos, la observación de la sacramentalidad de la

vida y una invitación permanente a la conversión. Desde la perspectiva del Evangelio, analiza distintas situaciones de lo cotidiano, y nos descubre la obra de Dios en la fragilidad humana, los mendigos o los cementerios, lugares o personas de las que habitualmente se huye y se nos presentan como alejados de la Mano Divina. El libro es un conjunto de reflexiones que saca a la luz significados ocultos que solo es posible percibir desde la fe cristiana. Las acertadas metáforas que iluminan las afirmaciones dan un carácter poético al lenguaje, al tiempo que una plasticidad que lo hace más comprensible.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

KELLY, Joseph, *El origen de la Navidad*. Mensajero, Bilbao 2005, 15x22, 150 pp.

Joseph F. Nelly, doctor en Filosofía y profesor de Estudios Religiosos en la Universidad John Carroll de Estados Unidos, nos ofrece un estudio sobre la evolución de la Navidad desde sus orígenes hasta el principio de la Edad Media, cuando los misioneros llevan la fe al norte de Europa y se convierte en una celebración cristiana e invernal de gran raigambre. La Navidad comienza como una fiesta gnóstica hasta que se involucra en ella la cristología y la mariología y pasa a formar parte de la liturgia cristiana. El autor responde en esta obra a preguntas tales como el momento en que se celebró la Navidad por vez primera, porqué se eligió la fecha del 25 de diciembre, quiénes eran los Magos de Oriente o San Nicolás, la representación de la Navidad en el arte y la música, así como su aceptación popular. Es un libro breve y bien documentado, que analiza en profundidad los relatos evangélicos sobre la infancia de Jesús de Mateo y Lucas además de utilizar otras fuentes no canónicas. La lectura es agradable y esclarecedora pues aporta datos interesantes de la fiesta que celebra la Natividad de Cristo.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MARLIN, Olga, *Con un sueño en África*. Ed. Rialp, Madrid, 2006, 21,5 x 14,5, 301pp

Olga Marlin, licenciada en Ciencias de la Educación y Numeraria del Opus Dei, nos presenta en este libro la experiencia de su labor educativa junto con otras personas pertenecientes a la "Obra" en Kenia. En un contexto adverso por la situación política generada en los momentos previos a la independencia, crea un *College* de Secretariado, que llega a cobrar un notable prestigio tanto en medios europeos como africanos. La institución, dirigida a mujeres, principales marginadas de la sociedad keniana, consigue llegar a ser un centro importante de formación y apostolado. Se trata de una de las múltiples iniciativas desarrolladas en el Tercer Mundo, con espíritu cristiano, que han servido no solo para propagar el Evangelio sino también para crear cultura y riqueza para el propio país. Es un libro cercano y entrañable que narra los frutos de la tarea misionera.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

## ÍNDICE GENERAL

Volumen XLI, 2006

### ARTÍCULOS

- A. NATAL ÁLVAREZ- D. NATAL ÁLVAREZ, *El Quijote, guardián del secreto español en Ortega*, 273
- C. MIELGO, *El debate sobre la antigua historia de Israel*, 5
- G. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, 413
- I. JERICÓ BERMEJO, *¿Debe creer uno lo que supera la razón natural para salvarse?*, 459
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la certidumbre absoluta de poder creer desde la fe infusa. La enseñanza de Fray Luis de León (1568...)*, 233
- J. VEGA BLANCO, *Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes*, 475
- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (I)*, 185
- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (II)*, 391
- P. DE LUIS, *La Eucaristía, sacramentum pietatis*, 45
- P. PANDIMAKIL, *Caught in-Between. Re-visiting religious syncretism*, 61
- T. MARCOS MARTÍNEZ, *En nombre de la Justificación*, 433

### TEXTOS Y GLOSAS

- P. DE LUIS, *Una obra sobre la espiritualidad agustiniana*, 103
- J. MORÁN, *Hans Küng, libertad conquistada*, 121
- F. REY MARTÍNEZ, *España, ¿estado laico o laicista?*, 323

### LIBROS

#### Sagrada Escritura

- APARICIO RODRÍGUEZ, Ángel, *Salmos 1-4*, 131
- AYÁN, J. José/ NAVASCUÉS, Patricio/AROTZTEGUI, Manuel (eds.), *Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Actas de las I y II Jornadas de Estudio "La filiación en los inicios de la reflexión cristiana"*, 345
- BECK, Martin, *Der "Tag YHWHs" in Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, 130
- BECKER, Eve-Marie *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194)*, 521

- BOSSHARD-NEPUSTIL, Erich, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9*, 127
- CAZEAUX, Jacques, *Le partage de minuit. Essai sur le Genèse*, 517
- DIRKSEN, Peter, *1 Chronicles (Historical Commentary on the Old Testament)*, 341
- FELDMEIER, Reinhard, *Der erste Brief des Petrus*, 134
- FENSKE, Wolfgang, *Wie Jesus zum "Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19 und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 132
- FISCHER, Alexander Achilles, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, 129
- GALIZZI, Mario, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual*, 133
- GALLOWAY, Lincoln E., *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo*, 344
- GERSTENBERGER, Erhard S., *Israel in der Perserzeit*, 340
- KIEFER, Jörn, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel*, 129
- KLAUCK, Hans-Joseph, *Los evangelios apócrifos. Una introducción*, 344
- KLOPPENBORG, John S., *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, 519
- LOZA, José, *Génesis 1-1*, 342
- MAILHIOT, Gilles-Dominique, *El libro de los salmos. Rezar a Dios con las palabras de Dios*, 131
- MANZI, Franco, *Carta a los Hebreos. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, 133
- MERZ, Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, 136
- MONTSERRAT Torrents, José, *La sinagoga cristiana*, 132
- PASTOR-RAMOS, Federico., *Primera carta a los Corintios*, 524
- PETERSON, Erik, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien. Aus dem Nachlass herausgegeben von Hans-Ulrich Weidemann*, 518
- PETERSON, Erik, *Lukasevangelium und Synoptica. Aus dem Nachlass herausgegeben von Reinhard von Bendemann*, 135
- PFEIFFER, Henrik, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Psa 68 in ihrem Literatur- und theologisches Umfeld*, 128
- RIEDEL-SPANGENBERGER, I.- ZENGER, E. (Hrsg.), "Gott bin ich, kein Mann". *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesreden. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag*, 339
- RIERA i FIGUERAS, Francesc, *Los últimos y los primeros días de Jesús, el Señor. Los misterios de Pasión, Pascua y Navidad en el Evangelio de Lucas. Una historia de Dios subversiva y fascinante*, 520
- RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *Evangelio de Mateo*, 518
- SCHLOSSER, Jacques, *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, 517
- STEGEMANN, Ekkehard W., *Paulus und die Welt. Aufsätze*, 342
- TILLY, Michael, *Einführung in die Septuaginta*, 130

- VANNI, Ugo *La Plenitud en el Espíritu (1 Cor 12,13; Ef 5,18). Una propuesta de espiritualidad paulina*, 518
- VIDAL, Senén, *El Proyecto Mesianico de Pablo*, 523
- WOYKE, Johannes, *Götter, Götzen, Götterbilder. Aspekte einer Theologie der Religionen*, 522
- ZEHNDER, Markus, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen*, 339
- ZEIGAN, Holger, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, 343

### **Teología**

- AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*, 146
- AMBROSIO DE MILÁN, *Explicación del Símbolo. Los sacramentos. Los misterios*, 145
- BLANCO, Pablo, *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, 144
- BONGARDT, M., *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, 353
- BÜNZ, Enno - RHEIN, Stefan - WARTENBERG, Günther (hrgs.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, 535
- CAROLA, J., *Augustine of Hippo. The role of the laity in ecclesial reconciliation*, 347
- CASTELLUCCI, Erio, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sulle avvenimenti e le origini della fede pasquale*, 142
- CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, 346
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, 137
- CORBIC, A., *L'incroyance. Une chance pour la foi?*, 152
- DASSMANN, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, 147
- DE BERTOLIS, Ottavio, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso*, 140
- DE LA HUERGA, Cipriano, *Obras completas, X. Nuevos escritos y testimonios*, 353
- DE LUBAC, Henri, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 529
- DE LUBAC, Henri, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, 529
- DELGADO, M./Vergauwen, G., (ed.), *Glaube und Vernunft - Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, 153
- DENNEBAUM, Tonke, *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube*, 533
- DUPONCHEELE, Joseph, *Comprendre l'homme por penser Dieu. Dialogues critiques sur la raison pure croyante dans les monothéismes*, 349
- ECHEVARRÍA, Javier, *Eucaristía y vida cristiana*, 355

- ESTRADA, Juan Antonio, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, 351
- FISCHER, Norbert - HATTRUP, Dieter (Hrsg.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*, 528
- GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey, *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, 533
- GIRA, Dennis, *Tolerancia y religiones. El encuentro de las religiones*, 350
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, 351
- GONZÁLEZ MARCOS, Isaac (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después. IX Jornadas Agustinas*, 536
- GRANADOS, José, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, 146
- HÜBNER, H., *Wahrheit und Wirklichkeit*, 354
- IBEKWE, Linus, *The Universality of Salvation in Jesús Christ in the Thought of Karl Rahner. A Chronological and Systematic Investigation*, 530
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, 534
- LIES, L., *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*, 138
- LOCHER, Gottfried W., *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*, 534
- MATEO, Lucas F., *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*, 144
- MENKE, Karl-Heinz, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, 527
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 1b. El evangelio según san Mateo*, 347
- MERINO, Marcelo (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 2. Génesis 12-50*, 137
- MOLAC, Philippe, *Douleur et transfiguration. Une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, 526
- MOREROD, Charles, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, 349
- NICOLAUS, Georg, *Die pragmatische Theologie der Vaterunsers und ihre Rekonstruktion durch Martin Luthers*, 535
- OTAOLA G. Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*, 355
- POUPARD, Paul, *Le Christianisme, ferment de nouveauté en Europe*, 141
- RATZINGER, Joseph - MAIER, Hans, *¿Democracia en la Iglesia?*, 139
- RATZINGER, Joseph, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, 352
- REIFENBERG, Peter / VAN HOOFF, Anton (hg.), *Tradition - Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels 'Histoire et Dogme' (1904-2004)*, 352
- ROPERO, Alfonso (Compilador), *Lo mejor de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de la Enseñanza Apostólica*, 532

- SAINT ANTOINE DE PADOUE, Docteur évangélique, *Sermons des dimanches et des fêtes. I. Du dimanche de la Septuagésime au dimanche de la Pentecôte*, 152
- SANTIAGO SANTIAGO, Eloy, "La gracia de Cristo y del cristiano". *Cristología y antropología en Juan Alfaro*, 350
- SAYÉS, J. Antonio, *Señor y Cristo. Curso de Cristología*, 143
- SAYÉS, José A., *Escatología*, 527
- SCHÖNBORN, Christoph, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, 531
- SCHUPPE, Florian, *Die Pastorale Herausforderung - Orthodoxes Leben zwischen Akribie und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, 524
- SHENK, Juan E., *Antropología cristiana. Misterio del hombre y misterio de Dios*, 527
- SIMON, Wolfgang, *Die Messopfertheologie Martin Luthers*, 138
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 2. Namen*, 348
- THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.), 'Unitatis redintegratio'. *40 Jahre Ökumenismuskonferenz. Erbe und Auftrag*, 141
- URIARTE, J.M., CIRARDA, J.M., LARREA, L.M., SETIÉN, J.M., LARRAURI, J.M., *Creer hoy en el Dios de Jesucristo*, 536
- URÍBARRI, Gabino (ed.), *Teología y Nueva Evangelización*, 143
- WEISSENBERG, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische, Grundlagen und ethische Entfaltung*, 149
- ZORN, Jean F., *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, 141

### **Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho**

- AYLLÓN, José Ramón, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, 539
- BARRACA MAIRAL, Javier, *Pensar el derecho. Curso de filosofía jurídica*, 158
- BERZOSA, Raúl, *Transmitir la fe en un nuevo siglo. Retos y propuestas*, 538
- CAMPS, Victoria, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la Bioética*, 154
- DEMME, Klaus, *Fondamenti di Etica Teologica*, 355
- FRASER, N. y HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, 541
- GARCÍA FAÍLDE, Juan José, *Tratado de Derecho Procesal Canónico*, 157
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, 358
- GUTIÉRREZ, J. Luis, *Liturgia*, 360
- HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen*, 154
- HERNÁNDEZ DELGADO, Isidro (ed.), *Diálogo entre las religiones: para la justicia, la libertad y la paz en el mundo*, 357
- HOPING, Helmut - JEGGLE-MERZ, Birgit, hrsg., *Liturgische Theologie. Aufgaben Systematischer Liturgiewissenschaft*, 359
- LOZÁN PUN LAY, Antonio, *Fundamentos de Pastoral Juvenil. 1. Valores y actitudes de la JAX. 2. Líneas operativas. Metodología*, 539

- MARTI, Pablo, *Teología Espiritual*, 360  
 MARTÍNEZ, Donaciano, GONZÁLEZ, Pelayo y SABORIDO, José Luis (Comp.), *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, 540  
 PARSCH, Pius, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, 156  
 RAPPAPORT, Roy A., *Rito e religione nella costruzione della'umanità*, 156  
 RATZINGER, Joseph, *Europa. Raíces, identidad y misión*, 361  
 RATZINGER, Joseph, *La fiesta de la fe. Ensayo de Teología Litúrgica*, 359  
 RIERA, Josep M., *Contra la tercera edad. Por una sociedad para todas las edades*, 158  
 SERRANO BLANCO, Laura, *Aportaciones de la Iglesia a la democracia, desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979*, 540  
 VILLAPALOS, Gustavo / SAN MIGUEL, Enrique, *El Evangelio de los audaces*, 360  
 VV. AA. , *Evangelizar, esa es la cuestión*, 538  
 VV: AA., *Lexikon für kirchen- und Staatskirchen- Recht: III*, 537  
 WALKER VICUÑA, Francisco, *La facultad para confesar*, 357

### Filosofía

- ALMEIDA, C. / GÓMEZ PATIÑO, M., *Las huellas de la violencia invisible*, 367  
 ALONSO, Luis E., *La era del consumo*, 164  
 ARENDT, Hannah, *La condición humana*, 362  
 BINDÉ, Jérôme (dir.), *¿Adónde van los valores? Coloquios del siglo XXI*, 170  
 BRITO, Emilio, J. G. *Fichte et la transformation du christianisme*, 166  
 CANTAVELLA, Juan, y SERRANO, José F., (Eds.), *Ángel Herrera Oria y el Diario El Debate. Iglesia, Política y Prensa en España de 1911 a 1936*, 546  
 CHAMBERS, Iain, *La cultura después del humanismo. Historia cultural, subjetividad*, 545  
 DALFERTH, Ingold U., STOELLGER, Philipp *Wahrheit in Perspektiven (Religion in Philosophy and Theology 14)*, 162  
 DAMASIO, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, 169  
 DERRIDA, Jacques / BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida*, 367  
 FERRER, Joaquín, *Filosofía de la religión*, 548  
 GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, 544  
 HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, 163  
 JÜNGER, Ernest, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948). La memoria de un siglo*, 169  
 LAZCANO, Rafael, *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, 545  
 LE GOFF, Jacques, *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*, 364  
 LÉONARD, André, *Métaphysique de l'être*, 542  
 LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, 368

- LOCHBRUNNER, Manfred, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*, 165
- LOOS, Stephan. *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, 546
- MANZANEDO, Marcos F., *Las pasiones según santo Tomás*, 160
- MARINA, José A., *Aprender a convivir*, 549
- MARQUET, Jean-Françoise, *Liberté et Existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, 543
- MELENDO, Tomás, *El verdadero rostro del amor*, 369
- MELENDO, Tomás, *Introducción a la Antropología: La persona*, 369
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, 547
- MUÑOZ, Blanca, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura* 366
- OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, 361
- PAPINI, Roberto (ed.), *Claves de la globalización*, 548
- PIEPER, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, 160
- PUENTE OJEA, Gonzalo, Ignacio CAREAGA VILLALONGA, *Animismo. El Umbral de la Religiosidad*, 168
- REGO, Francisco, *La Materia Prima: Una confrontación crítica*, 159
- REGO, Francisco, *La Nueva Teología de Nicolás de Cusa*, 159
- REGO, Francisco, *La polémica de los Universales: sus autores y sus textos*, 159
- RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, 162
- RIEZU, Jorge, *Conocimiento y Realidad*, 161
- RIVERA, Juan Antonio, *Menos utopía y más libertad*, 165
- ROJAS, Enrique, *Adiós, depresión. En busca de la felicidad razonable*, 544
- SANGUINETI, Juan José, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, 368
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistema del idealismo trascendental*, 163
- TOURAINÉ, Alain, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, 365
- VATTIMO, Gianni, Pier Aldo ROVATTI (Eds.), *El pensamiento débil*, 541

## Historia

- AA.VV., *La Inquisición y el falso Cardenal de Borbón. El español que burló al imperio napoleónico*, 174
- ALBRECHT, R., *Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus*, 170
- ÁLVAREZ, M. Teresa, *Madre Sacramento*, 375
- ARENAS FRUTOS, Isabel, *Dos Arzobispos de México - Lorenzana y Núñez de Haro ante la Reforma Conventual Femenina: 1766-1775*, 173
- ARMSTRONG, Karen, *Mahoma. Biografía del Profeta*, 372
- BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Eduardo Navarro: Un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*, 375

- BOSCO, Teresio, *Don Bosco, una biografía nueva*, 172
- BUENO GARCÍA, C. ADRADA RAFAEL, R. ANGUIANO PÉREZ, *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*, 374
- CASTILLO MARTÍNEZ, Paloma, *Tomás Moro. Retorno a Utopía*, 552
- DELGADO, Pedro, *El misterio Cervantes*, 376
- DUGAST ROUILLÉ, Michel, *Carlos de Habsburgo, el último emperador*, 177
- EDWARDS, John, *La Inquisición*, 370
- ESTRADA ROBLES, B., *Gobierno de la Orden Agustiniense a través de los siglos*, 558
- GARCÍA ORO, José, *Cisneros. Un cardenal reformista en el trono de España*, 370
- GONZÁLEZ CALVO, Gerardo, *Hola, África. Estancias en un continente amigo*, 556
- 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)*, 173
- INFIESTA, Jesús, *Benedicto XVI. Las sorpresas de un pontificado*, 372
- INTROVIGNE, Massimo, *Los Illuminati y el Priorato de Sión. La verdad en "Ángeles y demonios y El Código Da Vinci"*, 175
- IZQUIERDO, Montserrat, *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*, 551
- KART FELD, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, 374
- LABOA / PIERINI / ZAGHENI, *Historia de la Iglesia*, 549
- LANZI, Fernando y Gioia, *Atlas de las peregrinaciones. Santuarios cristianos del mundo*, 171
- LAZCANO, Rafael, *Agustinos españoles escritores de María*, 558
- LEJEUNE, René, *Robert Schuman. Padre de Europa (1886-1963)*, 177
- MANJI, Irshad. *Mis dilemas con el Islam*, 176
- MARAZZITI, Mario y RICARDI, Andrea, *Euráfrica. Lo que no se dice sobre la inmigración. Lo que se podría decir sobre Europa*, 556
- MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti. *La calle de la judería. Una familia judeoconversa en el siglo XV*, 176
- NETANYAHU, B., *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*, 371
- PRELLEZO G., J.M. (Ed.), *Don Bosco en la Historia. Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre San Juan Bosco*, 373
- RODINSON, Maxime, *Los árabes, Siglo XXI*, 377
- ROMANATO, Gianpaolo, *El África negra entre el Cristianismo y el Islam. La experiencia de Daniel Comboni (1831-1881)*, 555
- ROMERO POSE, Eugenio, *Raíces cristianas de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI*, 553
- SÁNCHEZ ADALID, Jesús, *En compañía del sol*, 557
- TELECHEA, José Ignacio, *El arzobispo Carranza. "Tiempos recios" (= Col. Arzobispo Carranza III: Retazos de una vida)*, 550
- TORANZO, Esther, Gloria y Lourdes, *Una familia del Somontano*, 175
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 554
- WAUHG, Evelyn, *Ronald Knox*, 557

**Espiritualidad**

- BELDA, M., *Guiados por el espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, 560
- BORGHESE, Alexandra, *Con ojos nuevos. Un viaje a la fe*, 382
- BURGGRAF, Jutta, *Libertad vivida. Con la fuerza de la fe*, 561
- CHAPA, Juan (ed) *50 Preguntas sobre Jesús*, 381
- CHENU, Bruno, *Los discípulos de Emaús*, 178
- DOMEK, Johanna, *Respuestas que liberan. Veinticuatro preguntas a la Biblia*, 380
- EGGER, Máxime, *Silvano del Monte Athos*, 382
- EGUIBAR GALARZA, Mercedes, *Vida de infancia espiritual*, 379
- ELORRIAGA, Federico, *Recodos Inesperados*, 561
- ETCHEGARAY, Roger, *Juan XXIII*, 382
- FERLISI, GABRIELE, *Solo davanti a te. Meditazioni agostiniane*, 378
- FERNÁNDEZ, B., y PRADO, F. (Eds), *Pobres en un mundo global*, 179
- FUENTES, Antonio, *Aprender a madurar. Un reto para el hombre de hoy*, 381
- GUTIÉRREZ, Ángel, *Citados para un encuentro, Dios llama y espera*, 179
- HAHN, Kimberly, *El amor que da vida. El maravilloso plan de Dios para el matrimonio*, 560
- HAHN, Scott, *Comprometidos con Dios. La promesa y la firmeza de los sacramentos*, 558
- HAHN, Scott, *Señor, ten piedad. La fuerza sanante de la confesión*, 558
- JUAN PABLO II, *Los días del silencio. La herencia de un gran Papa*, 379
- KELLY, Joseph, *El origen de la Navidad*, 562
- LAFON, Michel, *Carlos de Foucauld*, 382
- LE TOURMEAU, Dominique, *El Opus Dei. Informe sobre la realidad*, 559
- MARLIN, Olga, *Con un sueño en África*, 562
- MARTÍNEZ, Enrique, *Nuestra cara oculta. Integración de la sombra y unificación personal*, 380
- MORALES, José, *Madre de la Gracia*, 558
- NAULT, JEAN, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, 378
- ORLANDIS, José, *Los signos de los tiempos*, 558
- ORSATTI, Mauro, *Un Padre con corazón de madre*, 561
- PONS, Guillermo, *Ramón Llull*, 382
- RAMÍREZ, Antonio M., *Comprometerse. Un plan de vida espiritual*, 559
- SIX, J-F, M. SERPETTE-P., *El testamento de Carlos de Foucauld*, 178
- SUÁREZ, Francisco, *Ensayos moderadamente polémicos*, 180
- URBIETA, José R., *El regalo de sí mismo. Educarnos para educar*, 380

**Pedagogía**

- ALONSO, Jesús, *Motivar en la escuela, motivar en la familia*, 180
- DAY, Christopher, *Formar docentes. Cómo, cuándo y en qué condiciones aprende el profesorado*, 384
- DEFRANCE, Bernard, *Disciplina en la escuela*, 384

- GEE, Jean P., *La ideología en los Discursos. Lingüística social y alfabetizaciones*, 181
- GIMENO, José, *La educación que aún es posible. Ensayos acerca de la cultura para la educación*, 182
- KARMILOFF / KARMILOFF-SMITH, *Hacia el lenguaje. Del feto al adolescente*, 181
- MARTÍNEZ, Juan B., *Educación para la ciudadanía*, 386
- OGDEN, Jane, *Psicología de la alimentación. Comportamientos saludables y trastornos alimentarios*, 385
- SIRAJ-BLATCHFORD, John, (Eds.) *Nuevas tecnologías para la educación infantil y primaria*, 385
- TORRES R., Isabel (Coord.) *Miradas desde la perspectiva de género*, 383
- TORRES S., Jurjo, *La desmotivación del profesorado*, 386

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.  
-, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.  
-, *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.  
-, *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.  
-, *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.  
-, *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.  
-, *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.  
-, *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.  
-, *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.  
-, *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.  
-, *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003  
ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.  
APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.  
-, *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.  
-, *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.  
-, *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.  
-, *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.  
-, *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.  
-, *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.  
-, *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.  
-, *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.  
-, *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.  
-, *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.  
-, *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
-, *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.  
-, *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.  
-, *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.  
-, *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.  
-, *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.  
-, *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.  
-, *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.  
-, *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.  
-, *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.  
ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.  
-, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.  
CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.  
-, *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.  
CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.  
-, *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.  
-, *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.  
CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.  
-, *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.  
-, *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.  
-, *Antología poética*. Valladolid 2002.  
DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.  
ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.  
FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.  
FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.  
FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.  
GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.  
GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.  
GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.  
-, *Títulos cristológicos...* Estudio Teológico - Místico. Valladolid 1995.  
**(Sigue en la segunda contraportada)**

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana*. Convento S. Agustín de Ponferrada. Valladolid 1987.
  - , *Una institución Coyantina*. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984. Valladolid, 1992.
  - , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
  - , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
  - , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
  - , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo*. PP. Agustinos. Valladolid 1997.
  - , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
  - , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
  - , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 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 Villarreal... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. 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.