

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIX

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2004

SUMARIO

ARTÍCULOS

- J. MORÁN, *El “yo no condicionado” y el “yo condicionado”= Natura y Natura Vitiata* 239
- T. MARCOS MARTÍNEZ, *Teoría del perdón. Aproximación a Jankélévitch* 275
- P. DE LUIS, *Espiritualidad de la Regla de san Agustín* 295
- M. BERJÓN MARTÍNEZ, *Identidad e iniciación cristiana (III)* 323

TEXTOS Y GLOSAS

- LIBROS 371
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIX

Fasc. 2



MAYO-AGOSTO
2004

S U M A R I O

ARTÍCULOS

J. MORÁN, <i>El "yo no condicionado" y el "yo condicionado" = Natura y Natura Vitiata</i>	239
T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>Teoría del perdón. Aproximación a Jankélévitch</i>	275
P. DE LUIS, <i>Espiritualidad de la Regla de san Agustín</i>	295
M. BERJÓN MARTÍNEZ, <i>Identidad e iniciación cristiana (III)</i>	323
TEXTOS Y GLOSAS	
LIBROS	371

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Alfonso Garrido Sanz
ADMINISTRADOR: José M^a 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 2004
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2004

El “Yo no condicionado” y el “Yo condicionado”= “Natura” y “Natura Vitiata”

Una interpretación de San Agustín en clave moderna(*)
(*Opus imperfectum contra Julianum*)¹

No es una vuelta, porque en realidad nunca lo abandoné. Siempre he caminado con él, casi podría decir, he ido del brazo con él, por las diversas sendas por donde la vida me ha llevado. Y puedo confesar que con su espíritu, con sus principios fundamentales, con su filosofía de la vida, con su espiritualidad y hasta con su teología, me he sentido –y me he sentado– entre la juventud y entre la edad madura y la vejez como en mi casa, porque sus valores y su pensamiento –en buena medida, siendo yo consciente de ello, pero no

(*) He dudado mucho hasta colocar este título. Yo mismo sentía una especie de traición a San Agustín y me insinuaba otros epígrafes. Eran muchos los que se agolpaban en mi mente y no me permitían tranquilidad. Me preocupaban. No sé si tenía derecho a ello, cuando se ha hablado siempre y actualmente se sigue hablando de un “Agustín para hoy”, de “Agustín para la modernidad” o de la “modernidad de San Agustín”, o de “San Agustín, el hombre moderno”, como ya se había repetido. Sin embargo, siendo consciente de los riesgos que implica, me he decidido por el título puesto. Cualquiera otro podría llamar a engaño y no es ésa la intención de estas páginas.

1. Antes de entrar en tema, me creo en el deber de explicar a los lectores de lo agustiniano mi retorno a escribir sobre San Agustín. Lo hago con plena conciencia de que nunca he estado ausente de sus páginas y de que siempre me he acompañado de ellas y de sus múltiples y variados especialistas. Regreso a San Agustín en sintonía con él y lo hago ahora buscando su última voluntad, su palabra final, su canto de cisne herido, acorralado, casi entregado, solo, pero valiente. Cercado en su Hipona querida por los vándalos, como dice Próspero, responde a Julián de Eclana, en defensa de la fe, aunque su obra quede imperfecta. Así Posidio, en su *Index*, titulará la obra *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum Opus*. Y así pasará a la historia como el *Opus imperfectum contra Iulianum*, ya que no pudo responder a los ocho libros de éste, tanto porque llegarían tarde algunas de sus páginas, como porque la vida no le permitió más tiempo para ello. No sé si puede hablarse de un testamento de fe y de integridad personal, pero lo que sí puede decirse tras leerlo y releerlo es que Agustín aparece en estas respuestas con toda su lucidez, con todo su vigor, con su pujanza intelectual y con sus ideas firmes, su pasión juvenil y su memoria íntegra, recordando su vida, sus experiencias y sus peleas para morir acusado una y mil veces de maniqueo. Es mucho lo que esta obra nos lega de Agustín y trataré de ir la desgajando en sucesivos estudios.

mis interlocutores– enganchaban y enganchan con los valores que postulan hoy todos, sin excepción, porque son, como veremos, valores eternos y “naturales”.

He aquí una palabra que ha creado miles y miles de discusiones a través de los siglos y cuya historia, la más apasionante sin duda, la inició posiblemente Agustín de Hipona: “natura”, “naturalis”, “naturalia” y todo cuanto comporta. Una palabra que tal vez guarde la clave de todo el andamiaje del llamado “pecado original”, en ningún momento, ni por equivocación, llamado por Agustín, “pecado natural”, como siempre lo denominaba Julián de Eclana y los suyos. Ambos tendrían sus razones para utilizar cada uno sus términos propios y, sin duda, en ellos se encuentra parte o la totalidad de la disputa.

En este problema o en esta discusión o en este tema solamente, está en juego toda la doctrina católica, la fe católica, y Agustín lo sabe y es consciente de ello al final de sus días y, por eso, sus últimas energías, su última confesión de fe, se manifiesta en cada ocasión que puede y la coloca en relación con los doctores de la Iglesia² y, en especial, con Ambrosio³, a quien vuelve su vista, complacido, al final de sus días, a quien ahora recurre a cada paso, proponiéndolo como muro contra el que choque Julián de Eclana. Su confesión queda clara y diáfana y así la expresa:

“Ecce ego non dico mali esse necessitatem, quia nec Ambrosius; et tamen dico parvulos a malitia reformari, quod et Ambrosius; et ideo mali nulla est

2. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 2 PL 45, 1051-1052; 6-7 PL 45, 1053; 8-9-10 PL 45, 1053-1054; 42 PL 45, 1065-1066; 47-48 PL 45, 1069-1071; 50 PL 45, 1073; 52 PL 45, 1074-1075; 53 PL 45, 1077; 55-56 PL 45, 1077-1078; 59 PL 45, 1080-1081; 66 PL 45, 1085; 67 PL 45, 1089; 69-73 PL 45, 1092-1098; 73 PL 45, 1098-1099; 75-76 PL 45, 1100-1101; 86 PL 45, 1105; 93 PL 45, 1109; 96 PL 45, 1113; 99 PL 45, 1116; 106 PL 45, 1120-1121; 109 PL 45, 1125; 117 PL 45, 1125-1126; 118 PL 45, 1126; 123 PL 45, 1127; 126 PL 45, 1128; 135 PL 45, 1135; 138 PL 45, 1137; 140 PL 45, 1138-1139; II, 1 PL 45, 1141-1143; 2 PL 45, 1143; 8 PL 45, 1145; 9 PL 45, 1145; 12 PL 45, 1146; 14-15 PL 45, 1147-1148; 19 PL 45, 1148-1149; 21-22 PL 45, 1149-1150; 25 PL 45, 1151; 26 PL 45, 1151-1152; 28 PL 45, 1153-1154; 29-31 PL 45, 1154-1155; 33 PL 45, 1155; 36 PL 45, 1156-1157; 37-38 PL 45, 1157-1158; III, 185 PL 45, 1324; IV, 72-73 PL 45, 1380; 88-89 PL 45, 1389-1391; 97 PL 45, 1395-1396; 108-111 PL 45, 1404-1405; 112-114 PL 45, 1405-1409; 117-123 PL 45, 1411-1421; 136 PL 45, 1430-1431; V, 4 PL 45, 1435; 9 PL 45, 1438-1439; 20 PL 45, 1453; 25 PL 45, 1463-1464; 59 PL 45, 1493-1494; VI, 6-9 PL 45, 1512-1517; 10 PL 45, 1518-1519; 11 PL 45, 1520-1521; 12 PL 45, 1523-1524; 14 PL 45, 1537-1532; 16 PL 45, 1536-1538; 18 PL 45, 1542; 21 PL 45, 1548-1550; 22-23 PL 45, 1551-1557; 25 PL 45, 1559-1561; 26 PL 45, 1564; 33 PL 45, 1587; 37 PL 45, 1596; 39 PL 45, 1599; 40 PL 45, 1599-1604; 41 PL 45, 1606 y 1608.

3. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 48 PL 45, 1070-1071; 59 PL 45, 1080-1081; 66 PL 45, 1085; 67 PL 45, 1089; 70 PL 45, 1093 etc. Tendremos ocasión de recoger todos los testimonios de y sobre San Ambrosio de esta obra en artículo aparte, dejando constancia aquí de que Agustín hace un apelo casi constante a sus textos y haciéndose eco además de las palabras laudatorias de los jefes del pelagianismo.

necessitas; quia et illud Deo sanabile est, quod trahit nativitas; quanto magis quod addit voluntas? Non dico, nec per gratiam homines liberari; quod absit ut dicat Ambrosius: sed quod non vis dicimus, non nisi per gratiam liberari, non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur. Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. Non tanquam malo bonum, sed tanquam bono melius, virginitatem nuptiis anteponimus. Non, ut calumniaris, bonos et impios uno supplicio; sed bonos nullo, impios autem non uno, sed pro diversitate ipsius impietatis, diversis suppliciis dicimus esse cruciandos. Non dicimus Deum in mysteriis imbecillitate, in praeceptis immoderatione, in iudiciis immanitate peccare, cujus et gratia regeneratis mysteria sunt utilia, et gratia liberatis praecepta salubria, et bonis malisque convenienter distributa iudicia. Ecce nos ea, in quibus nos dicitis Joviniano esse peiores, amolimus a nobis: vos a vobis amolimini, si potestis, in quibus vos peiores eodem ipso Joviniano esse monstrabo. Ille dixit boni esse necessitatem; vos dicitis esse bonam mali cupiditatem; ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi; vos, viam rectam gradiendi cupiditatem non inspirari a Deo, sed arbitrio libero acquiri: ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; vos ipsam carnem sanctam de virgine procreatam caeterae carni hominum coaequatis, similitudinem carnis peccati non distinguentes a carne peccati: ille meliora bonis aequat, id est, integritatem connubio; vos, mala bonis; nam discordiam carnis et spiritus tam dicitis esse bonum, quam concordiam nuptiarum: ille dicit apud Deum aequalem honorem bonos et optimos habituros; vos autem, quosdam bonos non solum in regno Dei honorem nullum adepturos, sed nec ipsum regnum esse visuros; ille dicit Dei mysteriis homines imbutos non posse peccare; vos dicitis facilius quidem per Dei gratiam, sed et sine illa per liberum arbitrium posse homines non peccare; audacia gigantea repugnantes Deo, cum de bonis fructibus loqueretur dicenti, "Sine me nihil potestis facere" (Joann. XV, 5). Cum igitur in deterius tantum a Joviniani errore distetis, nos tamen ei subjicitis, et Manichaeo potius adaequatis; magno scilicet praesidio communiti, quasi propterea condideritis haeresim novam, ut quando vos redarguimus, nullis haereticis adaequare possimus. Ego tamen in hac causa, in qua tibi de originali peccato multum videor detestandus, et Manichaeo potius coaequandus, cum Ambrosio sum, velis nolis, quem Jovinianus Manichaeum dicebat, ut tu: sed libere ille, tu subdole. Denique semel ille vincitur, cum Manichaeus non esse demonstratur Ambrosius: tu vero quia voluisti cor duplex habere, bis vinceris. Arguis Ambrosium Manichaeum esse; ostendo non esse: negas te arguere, ostendo te arguere: utrumque autem clarebit, ei qui superius quae dixerit legerit"⁴.

4. *Op. imp. c. Iulian IV*, 122 PL 45, 1418-1419; también *IV*, 121 PL 45, 1416-1417; *III*, 10 PL 45, 1251: "Sciens quam clari probatique doctores Ecclesiae Christi, de peccato originali,

Hace una declaración de fe tanto frente a Julián de Eclana, como ante Joviniano y se desprende de cuanto le achacan, rechazando aquellas imposturas y afirmando su fe y su confianza, cobijándose a la sombra de San Ambrosio, de quien los protectores de Julián, sus compañeros de herejía, habían elogiado su saber y su doctrina. Sin embargo, no bastaba esto a Agustín.

Más bien, Agustín desde su juventud, sino desde que tuvo uso de razón, se encontró con un problema que o le ha atormentado toda la vida o, al menos, lo ha obligado a buscarle una razón, sea que ésta quede en el misterio o en la fe, sea que se deba resolver con una apelación a los por él llamados “iura propaginis” o “iura seminationis” o “iura generationis”. ¿Ha encontrado Agustín solución al problema del origen del mal, al origen de las miserias humanas? ¿Cómo puede solucionarse un problema como éste sin que venga por tierra toda la organización escriturística y eclesial? ¿Hay alguna solución viable y aceptable?

Hay dos soluciones fáciles que han tenido a lo largo de los siglos sus defensores y sus detractores:

- una, la solución maniquea: el bien procede de Dios y el mal procede del diablo, en términos sencillos, o en palabras más alambicadas o filosóficas, el bien es una sustancia creada por Dios y el mal es una sustancia como dios en contrario, en pelea constante y continua con y contra el bien.
- otra, la solución pelagiana: todo es bueno, el hombre es bueno y sólo su voluntad, su libre albedrío, su libertad es la causa de los males y de las miserias humanas y el paraíso estaba lleno de esas miserias también. Así es, porque así lo han querido y lo quieren los seres humanos, su libertad y a veces la necesidad de hacer el mal, aunque deseen el bien. Y como los niños carecen de libertad, de voluntad y no pueden cometer, por ello, pecado, no hay tal pecado “natural”.

et de justitia Dei, quod credo crediderint, quod doceo docuerint, quod defendo defenderint; sic audire debeo contumelias tuas, quomodo laudes meas”. Pueden verse algunos otros testimonios de esa fe en I, 116-117 PL 45, 1125-1126; 119 PL 45, 1126, 124 PL 45, 1127-1128; 141 PL 45, 1142; II, 6 PL 45, 1144; 11-12 PL 45, 1146; 22 PL 45, 1149-1150; 56 PL 45, 1166; 66 PL 45, 1170; 217 PL 45, 1236; III, 10 PL 45, 1251; 18 PL 45, 1254; 175 PL 1320; 117 PL 45, 1321; 214 PL 45, 1336; 216 PL 45, 1338; IV, 121-122 PL 45, 1415-1419; 123-124 PL 45, 1419-1422; 125 PL 45, 1422; 126 PL 45, 1422-1423; 127 PL 45, 1423; 128 PL 45, 1423-1425; V, 13-14 PL 45, 1442-1445; 25 PL 45, 1462-1464; 30 PL 45, 1467-1469; 58 PL 45, 1492; 64 PL 45, 1505-1506; VI, 5 PL 45, 1508-1509; 8 PL 45, 1513-1515; 24 PL 45, 1558; 25 PL 45, 1559-1569.

Pero quedaba una solución: el difícil equilibrio que siempre le ha tocado vivir a Agustín en su vida, en su reflexión y en su obra, y que en este caso tiene el achaque de maniqueo, por parte de Julián de Eclana, y, por otra, de "dam-nator conjugii"⁵. Es su eterna lucha por el equilibrio en la vida y en la fe: la "natura" es buena y el pecado la vicia –"natura vitiata"–, pero la "natura" no es "vitium", no es "malum", tiene vicio, tiene mal, pero no lo es. Este procede de la libertad del primer hombre y se transmite "iure propaginis" y "seminationis". Es pecado porque lo ha cometido la voluntad y la libertad del primer hombre y es original, "originis, seminationis, o seminalis", pero no "naturalis". Y, por ende, también los niños –"parvuli", "infantes"– lo tienen desde su nacimiento: nacen con él para renacer en Cristo.

He aquí los puntos claves:

- Está en juego la creación y la creación "ex nihilo", con una amplia discusión sobre el "nihil".
- Está en juego Dios, su concepción y cuanto significa de Creador, de Bondad, de Sabiduría, de Omnipotencia, de Justicia, de Providencia, de Presciencia y hasta la predestinación está en juego con una concepción de modo diferente, con la famosa "massa damnata", cómo y por qué.
- Está en juego la voluntad y la libertad humana o el libre albedrío y sus variadas concepciones.
- Está en juego la "concupiscentia carnis" con sus secuencias, su bondad y su deseo que invita o a veces obliga a hacer lo que no se quiere
- Está en juego el matrimonio y la procreación y la inseminación o las "rationes seminales", aplicadas también en este caso al pecado original.
- Está en juego la continencia y la virginidad como un deseo voluntario de vivir conforme a Cristo y sus enseñanzas.
- Está en juego la niñez, los "parvuli" o los "infantes", su salvación o su condenación, su presente y su futuro.
- Está en juego la universalidad de la salvación o de la liberación de Cristo, es decir, que Cristo sea Jesús para todos, también para los niños.

5. Es una condena que se le impone a Agustín y que arranca de todo el proceso del "pecado original". En esta obra se recogen parte de las calumnias que se han multiplicado a lo largo de la defensa de los valores positivos del matrimonio con una intención específica. Cf., entre otros, *Op. imp. c. Iulian.* IV, 121-122 PL 45, 1415-1419.

- Está en juego la gracia y su potencia y su manifestación de la divinidad en su imagen más perfecta que es el hombre.
- Está en juego, sobre todo, la concepción de “natura”, el concepto de pecado y, por tanto, una vez más, la libertad.
- En el fondo, está en juego la fe católica, la fe de la Iglesia universal y los doctores de la Iglesia que con sus enseñanzas han hecho nacer la existencia del pecado original, fundando su doctrina tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, con interpretaciones o frases claras de ambos Testamentos.
- Está en juego además el poder de los sacramentos, en especial, en este caso el del bautismo y su transcendencia para la vida del cristiano.
- Y está en juego la pertenencia a Cristo y además de ello, el sacerdocio y cuanto comporta en lo sacramental y en la adhesión a los principios eclesiales, dependientes de Roma, y que de alguna manera privaban a todos de esa fidelidad o lealtad.
- Sobre todo, está en juego la pertenencia a la iglesia, ya que los cauces para ello quedan obturados.

Se trata en todo caso de un difícil equilibrio, habida cuenta de que Agustín tenía, en el tiempo, frente a sí toda la oposición y un arsenal de argumentos que a veces aplican –y pedían que aplicara– una lógica o una dialéctica aplastante, como tendremos ocasión de examinar⁶.

“Natura” o el “Yo no condicionado”

¿A qué se debía todo esto? ¿Somos capaces hoy de entender una discusión como la que mantiene Agustín con Julián de Eclana? ¿Acaso hemos avanzado algo en teología para comprender estos misterios o, más bien, hemos dejado que la fe, ignorante de sutilezas, continúe como fe de carbonero? ¿No es posible dar un paso al frente e intentar de algún modo buscar una explicación más congruente y adecuada al pensamiento total de Agustín y a los cauces de la actualidad?

6. Es un tema fascinante éste de la dialéctica, al que reta Julián a San Agustín. Lo desarrollaremos en otro artículo, mostrando la invitación constante de Julián para que aplique la dialéctica y no se quede al margen de ella. Agustín le replicará en los mismos términos, pero recurriendo a idénticos tropos a los que quería Julián que acudiera. Vuelve a uno de sus temas preferidos en la primera edad, de su personal filosofía y de sus primeras incur-

Hoy, desde un horizonte distinto, una experiencia diferente y una perspectiva más amplia, podría decir que, tras meditaciones y reflexiones varias y diversificadas, y profundizando en conceptos que en un momento me parecían claros y que ahora se me esclarecen cada vez más, existe un panorama clarificador del pensamiento agustiniano y que permite –al menos así me lo parece en la actualidad– dar un sentido pleno a una concepción que se ha antojado siempre pesimista, quasi-dualista y, hasta en ocasiones, fatalista.

¿No puede cambiarse la terminología empleada y adecuarla al momento o al mundo actual, como se ha hecho siempre en el progreso de toda ciencia? ¿Tenemos que estancarnos forzosamente o descansar sobre términos cargados de resonancias históricas y de un peso cuya gravedad oprime?

Sinceramente abrigo el convencimiento de que la honda y severa intuición de Agustín le ha conducido a entrever lo que hoy parece una adquisición para determinadas teorías psicológicas, que cada día reciben más visos de veracidad. Hay algo que, en el "Opus imperfectum contra Julianum", me ha llamado sobre manera la atención: la insistencia de Julián en llamarle al "pecado original" "pecado natural"⁷, y la continua denominación que aparece en Agustín, no ofreciéndole ni colocándole nunca el adjetivo de "natural"⁸. Julián le dice en una ocasión que de lo que se trata es de examinar el "status

siones en ese terreno. El escrito con el título *De Dialéctica* da fe de cuáles eran sus preferencias y cómo se introdujo en el asunto.

7. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 1 PL 45, 1051; 9 PL 45, 1054; 20 PL 45, 1058; 24 PL 45, 1060; 28 PL 45, 10061; 31 PL 45 PL 45, 1062; 35 PL 45, 1063; 44 PL 45, 1066; 48 PL 45, 1069; 57 PL 45, 1079; 63 PL 45, 1082; 65 PL 45, 1084; 67 PL 45, 1086-1089; 69 PL 45, 1092; 71 PL 45, 1094-1095; 79 PL 45, 1102; 84 PL 45, 1104; 89 PL 45, 1107; 90 PL 45, 1108; 96 PL 45, 1112; 97-98 PL 45, 1113-1114; 101 PL 45, 1116I, 106 PL 45, 1120-1121; 107 PL 45, 1121; 110 PL 45, 1123; 116 PL 45, 1125; 122 PL 45, 1127; 123 PL 45, 1127; 137 PL 45 1136; II, 6 PL 45, 1144; 15 PL 45, 1147; 16 PL 45, 1148; 18 PL 45, 1148-1149; 20 PL 45, 1149; 21 PL 45, 1149; 39 PL 45, 1158; II, 42 PL 45, 1159; 47 PL 45, 1161; 62 PL 45, 1168; 113 PL 45, 1188; 122 PL 45, 1193; 128 PL 45, 1195; 147 PL 45, 1203; 148 PL 45, 1203-1204; 193 PL 45, 1224-1225; 201 PL 45, 1227; 205 PL 45, 1229; 208 PL 45, 1230; 217 PL 45, 1235-1236; 218 PL 45, 1236-1237; 219 PL 45, 1237; 226 PL 45, 1242-1243; 236 PL 45, 1247-1248; III, 4 PL 45, 1249; 31 PL 45, 1259; 33 PL 45, 1260; 37 PL 45, 1263; 50 PL 45, 1270; 67 PL 45, 1278; 82 PL 45, 1280; 154 PL 45, 1310-1311; 156 PL 45, 1312; 159-160 PL 45, 1312-1314; 161-162 PL 45, 1314-1316; 167 PL 45, 1317; 190 PL 45, 1330; 204 PL 45, 1334; 209 PL 45, 1335; IV, 129 PL 45, 1425-1427; 130-134 PL 45, 1427-1429; 135-136 PL 45, 1429-1432; V, 3 PL 45, 1434; 5-6 PL 45, 1435-1436; 7-9 PL 45, 1437-1439; 17-18 PL 45, 1450-1452; 19-20 PL 45, 1552-1553; 21 PL 45, 1454-1455; 22-24 PL 45, 1456-1462; 25 PL 45, 1462-1464; 40-41 PL 45, 1476-1478; 42-44 PL 45, 1479-1481; 55-57 PL 45, 1489-1491; 63 PL 45, 1500-1503; 64 PL 45, 1504-1506; VI, 7 PL 45, 1511-1513; 9 PL 45, 1516-1517; 11 PL 45, 1519-1521; 12 PL 45, 1521-1523; 13 PL 45, 1524-1525...

8. Y lo explica de una vez con gran claridad: "Originale peccatum propterea significantius quam naturale dicimus, ut non divini operis, sed humanae originis intelligatur; maxime propter illud significantum, quod per unum hominem intravit in mundum, quod non interit disputatione Pelagiana, sed regeneratione christiana" (*Op. imp. c. Iulian.* V, 9 PL 45, 1438).

naturae” y de “sola nascentium qualitate”⁹. Y Agustín responde que las miserias aparecen “non conditione nascendi, sed contagione peccati et conditione supplicii”¹⁰.

La razón es muy sencilla para Agustín: La naturaleza es buena, ha sido creada buena, es creada buena y “omnis homo natura est; sed istam naturam, cum primo malum egit, non ex necessario, sed ex possibili habuisse voluntatem malam: quandoquidem his nominibus tibi placuit duo ista discernere, quorum in uno intelligitur id fieri quod necesse est, in altero autem id quod fieri quidem potest, sed necesse non est, quia et non fieri potest”¹¹.

Esta “natura”, creada buena, no es la “natura superior”, que es Dios y, por ende, inmutable, sino que ha sido creada mutable, porque fue creada de la nada –“ex nihilo”–¹² y por tanto, puede cambiar. Y su aspiración es que “accedere nobis debuit virtus major in praemio, ut malam voluntatem sic non haberemus, ut nec habere possemus”. Es decir, que no sólo no tengamos la mala voluntad, sino que no podamos tenerla. Y aquí exclama Agustín, como un suspiro de lo profundo de su corazón: “O desideranda necessitas! Donabit eam veritas, ut sit certa securitas, sine qua non potest esse illa, cui non est aliquid addendum, jam plena nostra felicitas”¹³.

Ahora bien, si la “natura” es buena, si el hombre es radicalmente bueno¹⁴, es preciso poner de relieve este hecho y extraer las conclusiones del mismo. Pero antes hagamos unos breves interrogantes a este respecto: ¿Por qué este hecho se ha puesto tan poco de relieve? ¿Por qué no se le ha dado importancia en el pensamiento agustiniano y se ha llevado normalmente a sus ideas más pesimistas? ¿Acaso no tiene incidencia esto en su filosofía, en su

9. *Op. imp. c. Iulian.* III, 197 PL 45, 1332.

10. *Op. imp. c. Iulian.* III, 198 PL 45, 1332.

11. *Op. imp. c. Iulian.* V, 62 PL 45, 1499.

12. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* V, 31 PL 45, 1470-1471; 32-38 PL 45, 1471-1474; 44 PL 45, 1480-1481. Y en algunos otros textos discutirá el punto, relacionándolo con el Creador. Vid. a este propósito TORCHIA N., Joseph, “Implicaciones de la doctrina de la creación “de la nada” en la teología de san Agustín”, en “Augustinus. San Agustín en Oxford(5)”. XII Congreso Internacional de Estudios Patristicos” 44, fasc. 172-173, pp. 283-290; Id., “Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine, The Antimanichaean Polemic and Beyond”. American Society Studies, Series VII, Theology and Religion, 205, New York, Peter Lang, 1999, XXVI-2894 p.

13. *Op. imp. c. Iulian.* V, 61 PL 45, 1493.

14. *Op. imp. c. Iulian.* I, 114 PL 45, 1124; 115-116 PL 45, 1125; 101 PL 45, 1117; 105 PL 45, 1119; 108 PL 45, 1122; 122 PL 45, 1127. “Nisi forte dicatis, non naturam peccato mutari, sed hominem. Et quid est hoc, nisi hominem negare esse naturam? Quando ista diceretis, si cogitaretis sana mente quod dicitis? (*Op. imp. c. Iulian.* I, 96 PL 45, 1113). Y muchos otros textos a lo largo de toda la obra. Por ejemplo y explícitamente: “Natura humana, etsi mala est, quia vitiata est; non tamen malum est, quia natura est. Nulla enim natura in quantum natura est, malum est” (*Op. imp. c. Iulian.* III, 206 PL 45, 1334-1335).

espiritualidad, en su teología, en todo el desarrollo de su pensamiento y experiencia vital?

La "natura" que es todo hombre es el "yo no condicionado", como dicen ahora los autores, es aquel Yo que camina en la profundidad del ser humano y que es ese mismo ser humano y que se manifiesta en el "deseo de felicidad" y en esa "libertad voluntaria", en ese "querer libre y necesario", como nos revelará el Hiponense... Y aquí hay una "necesidad dichosa":

"Aliquando enim quod necesse est volumus; sicut necesse est ut qui perseveranter bene vivunt, fiant beati: aliquando etiam necesse est aliquid ut velimus; sicut necesse est nos beatitudinem velle: unde quaedam est et beata necessitas, quia necesse est Deum semper et immutabiliter et beatissime vivere"¹⁵.

"Sunt et voluntaria necessaria, sicut beati esse volumus, et necesse est ut velimus: sunt et possibilia naturalia..."¹⁶.

Y un texto que me parecé esencial para cuanto venimos exponiendo:

"Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt; etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt"¹⁷.

Ratifica esto mismo y con contundencia, diciendo:

"Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas voluntatis qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus: sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit: quia non ita est hominis congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse; quod omnes volunt et qui recte agere nolunt"¹⁸.

En un momento llega a decir que

"... talis est illa immortalitas, in qua omnis qui ibi est, vel erit, mori non poterit, quia nec peccare jam poterit. Tanta quippe erit ibi voluntas bene vivendi, quanta etiam nunc est voluntas beate vivendi; quam nobis miseria potuisse videmus auferri"¹⁹.

15. *Op. imp. c. Iulian.* V, 53 PL 45, 1487.

16. *Op. imp. c. Iulian.* V, 55 PL 45, 1489.

17. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 11 PL 45, 1521.

18. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 12 PL 45, 1524.

19. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 30 PL 45, 1581.

Y

“si quidquid est naturale, voluntarium non esse manifestum est; non est ergo naturale quod salvi, quod beati esse volumus. Quod dicere quis audeat nisi tu? Aut admonitus, fortasse, nec tu”²⁰.

Más aún se atreve a escribir:

“Cur non attendis esse etiam necessitatem, qua necesse est velimus beate vivere; et clausis oculis sic alteri alteram opponis, quasi voluntas necessitatis aut necessitas voluntatis esse non possit?”²¹.

No puedo sustraerme al comentario espontáneo y consciente ante la rotundidad de estas afirmaciones y de otras que hallamos en estas páginas finales de un Agustín a las puertas de la muerte: el deseo de ser feliz, el querer ser feliz es algo “natural” y algo voluntario, es el libre albedrío congénito e inamisible, es la libertad más pura, es la libertad congénita de la voluntad inmutable, es una voluntad de necesidad y una necesidad de voluntad, es lo más radical y profundo del ser humano. Agustín llega aquí a las profundidades del hombre y bucea en la onda más íntima de su ser, de su libertad y de su querer. Parece obligado a querer ser feliz, pero lo quiere libremente y por necesidad. ¡Terrible paradoja del ser humano que es más libre cuanto más obligado se ve! Como el amor... Es la imagen más perfecta de ese Dios que es libre, absolutamente libre, porque solamente quiere el bien y lo quiere libre, pero necesariamente²².

Y en el texto siguiente, que cito en su amplitud, se halla su mensaje y la gran confesión que nos conduce enteramente a lo positivo:

“Quid tam contrarium quam miseria beatitudini, et beatitudo miseriae? Aut quid significat quod de paradiso peccator exclusus, contra paradisum est collocatus; nisi quia in miseria collocatus est, quae beatitudini sine

20. *Op. imp. c. Iulian.* IV, 92 PL 45, 1393.

21. *Op. imp. c. Iulian.* IV, 93 PL 45, 1393.

22. *Op. imp. c. Iulian.* III, 120 PL 45, 1299: “Ac per hoc necesse tibi est auferre libertatem Deo, qui tantummodo bonam potest, malam vero non potest habere voluntatem”. Vid. *Op. imp. c. Iulian.* V, 38 PL 45, 1474; I, 102 PL 45, 1117; 103 PL 45, 1118; 100 PL 45, 1116, donde dice: “Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, et bonum et malum; liber Deus non est, qui malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti, verumque dixisti, “Deus esse nisi justus non potest” (supra, cap. 23). Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem? An potius intelligere debes esse quamdam beatam necessitatem, qua Deus injustus non potest esse?”.

cujusquam contradictione vel dubitatione est contraria? Et quid sic fugit natura, ut miseriam, quid sic appetit ut beatitudinem? Denique liberum arbitrium quod de hac re habemus, ita nobis naturaliter insitum est, ut nulla miseria nobis possit auferri quod miseri esse nolumus et volumus esse beati. Usque adeo ut jam ipsi qui male vivendi sunt miseri, male vivere quidem velint, nolint tamen esse miseri, sed beati. Hoc est liberum arbitrium nostris mentibus immobiliter fixum, non quò bene agere volumus, nam id humana iniquitate potuimus amittere, et gratia divina possumus recipere; sed liberum arbitrium quo beati esse volumus et miseri nolumus, nec miseri possunt amittere, nec beati. Beati quippe omnes esse volumus quod ipsi quoque philosophi hujus saeculi, et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri: idque unum esse dixerunt, quod disputatione non egeat, quod nemo est qui non expectat. Hoc arbitrium liberum adjuvatur per Dei gratiam, ut quod naturaliter volumus, hoc est, beate vivere, bene vivendo habere possimus²³.

He aquí la esencia del ser humano, de la "natura", del "Yo no condicionado": Una voluntad, un querer natural, un libre albedrío –"liberum arbitrium", "naturaliter insitum", "nostris mentibus immobiliter fixum", "naturale", "voluntas beate vivendi", "homini congenita libertas immutabilis voluntatis", "voluntas necessitatis o necessitas voluntatis", una "immutabilis illa libertas voluntatis", "hominis liberum arbitrium congenitum et omnium inamissibile" y un "necessarium voluntarium". Y no solamente fue creado así el primer hombre, sino que también es creado ahora, cada uno, –"cum qua homo creatus est et creatur"²⁴. Para San Agustín esto está clarísimo, y, al final de sus días, vuelve su recuerdo a lo que sucedió en el trascurso de los años de su formación, cuando leyó el "Hortensio" de Cicerón y hace un guiño todavía a los Académicos, que no discuten ni pueden discutir este hecho, aunque pongan en duda todo lo demás²⁵.

Todo esto es de una importancia capital en el pensamiento agustiniano. Nos encontramos en el corazón mismo del Agustín más esencial, y su defen-

23. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 26 PL 45, 1565-1566. Para completar estos textos, solamente quiero citar un precedente, habiendo muchos, como he recogido en otra parte, y tendré ocasión de ampliar. Como podrá apreciarse, la secuencia de su pensamiento es un hecho incontestable. Véase y compárese: "Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus. Sicut ergo anima nostra etiam nunc nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est" (*Enchir.* 105 PL 40, 281).

24. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 12 PL 45, 1524.

25. Cf. *Confess.* III, 4, 7-8 PL 32, 685-686. Sus andanzas filosóficas son conocidas y su obra inicial *Contra Academicos* da fe de sus preocupaciones y de la necesidad de buscar un asidero a su pensamiento.

sa de la libertad y de la naturaleza a la vez –“*liberum arbitrium*” y “*quod naturaliter volumus*”– contradice a la mayor parte de sus intérpretes. Se trata del “*liberum arbitrium nostris mentibus immobiliter fixum*”, “*naturaliter insitum*”, no destruido, ni desclavado, diríamos, de nuestras mentes, por mal alguno, sino allí fijo, imperturbable, inmutable, inamovible. La propuesta de Agustín parece muy arriesgada, pero es la real, la auténtica, la verdadera, el grito y el golpe por la libertad, que en ningún momento se ha visto desposeída de su valor más radical.

Pero ¿qué libertad es ésta? ¿Qué “*liberum arbitrium*” es éste? Es la libertad radical, la profunda, la esencial, ésa a que nadie quiere apelar, pero que significa la verdadera naturaleza del hombre, ahí donde su ser se juega con todas las garantías: se trata del “*liberum arbitrium*”, “*non quo bene agere volumus*”, que puede perderse y recuperarse por la gracia, sino del “*liberum arbitrium quo beati esse volumus et miseri nolumus*”, y que no pueden perderlo ni los “*miseri*” ni los “*beati*”, más aún, de aquel libre albedrío, que nos permite “*querer naturalmente vivir felices*” –*quod naturaliter volumus, hoc est, beate vivere*–. Y éste, sí, éste, que no puede perderse, éste que no puede ser destruido, éste que es “*natural*”, el libre albedrío que “*ayudado por la gracia de Dios, hace que podamos lograr “bene viviendo” lo que “naturaliter volumus”, hoc est, “beate vivere”, éste sí es libertad, sí es libre albedrío. La aspiración “natural” es a “beate vivere” y a “beati esse” y esta libertad es indestructible –“immobiliter fixum”– y se busca libremente “el libre albedrío quo bene agere volumus, nam id humana iniquitate potuimus amittere, et gratia divina possumus recipere”.*

Es la libertad de acción que a veces se mueve en direcciones contrarias. Y en la vida se trata de hacer coincidir una con la otra, la superficie con el fondo, lo accidental con la esencia. Somos esencial, radicalmente lo que deseamos, ser felices, y tenemos que reintegrar a esa “*natura*” lo deteriorado, romper los condicionamientos y devolvernos al “*Yo no condicionado*”.

Estos hechos fundamentales cambian el panorama y le dan una dimensión nueva al pensamiento agustiniano desde la atalaya de su última voluntad. Robert Holden incluye en una tabla algunos de los nombres que recibe el

“YO NO CONDICIONADO”

- Yo original
- Yo real
- Yo amante
- Yo creativo
- Yo superior

- Yo unificado
- Espíritu santo
- Yo completo
- Espíritu/alma
- atman
- Cristo
- "yo soy"
- fuente
- cielo
- Yo divino".

Y prosigue:

"Hoy día, muchos años más tarde, pienso en el Yo universal como en nuestro Yo no condicionado, el Yo que existe detrás de la máscara de nuestra historia personal, nuestros condicionamientos, nuestras limitaciones aprendidas, los papeles que interpretamos, nuestra personalidad, nuestras defensas, dudas y miedos. Este Yo no condicionado es nuestro yo original. Es lo que realmente somos y no lo que nos han enseñado nuestros padres, maestros, amigos, amantes y, sobre todo, nosotros mismos".

Pero además

"El Yo no condicionado es la presencia de la paz. Tres palabras en particular lo describen: integridad, amor, alegría. Los místicos orientales llaman al Yo no condicionado "el bloque sin labrar". Otros nombres son, por ejemplo, el término zen "el rostro original", el budista "la felicidad sagrada", el nombre norteamericano "espíritu libre", el taoísta "sonrisa interior" y el "Edén interior" de los místicos cristianos"²⁶.

Se ha hablado mucho de "pecado original" y poco o nada de "bendición original". (En nota: "Los teólogos debaten principalmente sobre el pecado original, no la bendición original"²⁷. Y la bendición original como el querer original, la felicidad original, la paz original o la verdad original o la belleza original se halla en el fondo del ser humano, en el interior, en lo profundo y allá se descubre²⁸. La constante apelación de Agustín a la interiori-

26. HOLDEN, Robert, "Las claves de la felicidad. Recetas infalibles para obtener un bienestar inmediato". Plaza y Janés Editores, Barcelona, 2001, p. 27.

27. HOLDEN, R., ob. cit., p. 23.

28. Cf. *Confess.* IV, 11, 16-17 PL 32, 700; 12, 18-19 PL 32, 700-701; 13, 20 PL 32, 701; 14, 21-23 PL 32, 702-703; 15 PL 32, 703-704. Y en muchos otros pasajes de la obra.

dad²⁹ y a que el Supremo se halla en casa, dentro, en la intimidad, que no hay que buscarlo fuera, que es “interior intimo meo et superior summo meo”³⁰ nos conduce por esta vereda y nos restituye al “Yo no condicionado”, a nosotros mismos, a la intimidad, nos hace pensar en que “nos olvidamos” y en que la vida se torna una “advertencia”, una “llamada”, una “admonitio”³¹, para poner en acto esa memoria que es “sui” y es “Dei” y que yace en la hondura del ser humano y en realidad lo constituye³².

Ahora podemos decir con Holden, recogiendo el pensamiento de “A Course in Miracle” que “la libertad, la alegría y la paz mental son nuestras de nuevo cuando volvemos a conectarnos con nuestro Yo no condicionado. Como dice el libro: “La salvación requiere la aceptación de un solo pensamiento: eres como Dios te ha creado, no lo que has hecho de ti mismo”³³. Y Dios te ha hecho esta “natura” que acabamos de describir y que Agustín pone de relieve, especialmente al concluir su vida³⁴.

29. Cf. *De vera relig.* 39, 72 PL 34, 154. Los textos sobre la interioridad y su llamada constante a la misma se hallan recogidos en MORÁN, José, “El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín”. Valladolid, Archivo Agustiniiano, 1963, pp. 139-148. Y también como uno de los principios orientadores de su equilibrio fundamental en ID., “El equilibrio, ideal de la vida monástica en San Agustín”. Valladolid, Archivo Agustiniiano, 1964, pp. 106-118.

30. *Confess.* III, 6, 11 PL 32, 688.

31. Cf. MORÁN, José, “La teoría de la “admonición” en las “Confesiones” de San Agustín”, en *Augustinianum* 8 (1968), pp. 147-154; ID., “La teoría de la “admonición” en los Diálogos de San Agustín”, en *Augustinus*. II., Homenaje al P. Vitorino Capánaga, 13 (1968), 257-271. Se ha avanzado la idea de que la “admonitio” podría hacer referencia al Espíritu Santo en los textos iniciales de San Agustín. (Cf. CUTINO, Michele, “Filosofía tripartita e Trinità cristiana”, en *Revue des Études Augustiniennes* 44/1 (1998), pp. 95-96, en especial en la nota 71, en que recoge las opiniones que se han vertido a este respecto). Sin embargo, creemos que Agustín tiene un pensamiento maduro y se enmarca en su actitud filosófica, teológica y espiritual, de acuerdo a lo expuesto en otros lugares.

32. Cf. CILLERUELO, Lope, “La ‘memoria sui’”, en *Giornale di Metafisica* IX, 4-5(1954), 478-492; ID., “La ‘memoria Dei’” según san Agustín”, en *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 499-509; MORÁN, José, “Hacia una comprensión de la ‘memoria Dei’ según san Agustín”, en *Augustiniana* 10 (1960), 185-234. La polémica, que se suscitó, concluía unos años más tarde con una afirmación de la teoría y un reconocimiento que si no significó una adhesión a la misma por parte de todos, sí mereció algunas críticas laudatorias, aunque en todo momento también algunas restricciones verbales. Véase a este respecto MORÁN, José, “Sobre la ‘memoria Dei’ agustiniana”, en *Augustinus* 9 (1964) 205-209; ID., “Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la ‘memoria Dei’ agustiniana”, en *La Ciudad de Dios* 176 (1963), 235-264. Puede verse modernamente y desde otro ámbito alguna similitud en HOLDEN, R., *ob. cit.*, pp. 36-37.

33. HOLDEN, R., *ob. cit.*, p. 35.

34. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 98 PL 45, 1114-1115; 101 PL 45, 1117: “Natura vero humana quamvis mutabilis, quantum ad id pertinet quod condita est, bona est; quae non solum sine vitio facta est, verum etiam cum per vitium mala est, capax est boni, quo bona sit. Haec vera sententia fallacem Manichaeorum evertit insaniam”. Y así también en 114 PL 45, 1124;

Sin embargo nos asalta una pregunta: Si a todos les creaba tanto problema la doctrina de Agustín, ¿por qué él lo veía tan claro? ¿No estaría fundamentalmente reparando en que su construcción doctrinal era auténticamente humana por auténticamente misteriosa? ¿Por qué las respuestas de Agustín son tan contundentes, aludiendo tanto a su talante como a las autoridades que avalan, según él, sus propuestas? ¿Puede un hombre a sus años y en medio de tanta polémica y de tanta devastación sentirse tan seguro de su palabra y de su fe?

Hoy diría que se le está dando nuevamente la razón y veremos que en este punto existe una coincidencia de fondo en temas tan profundamente humanos, como son la felicidad y la libertad, en este ser que hoy se llama "Yo no condicionado" y que es esa "natura", de que él habla, con todos sus componentes, y esa "libertas voluntatis" tan hondamente sentida en el ansia de felicidad, que le da un aire de alegría y de optimismo a la vida humana que parece salir fuera de los cauces agustinianos, de acuerdo a ciertas interpretaciones más bien pesimistas o desvalorizadoras del ser humano y sus relaciones con el mundo. Esta "bendición original" no se ha destruido, está ahí y su "recuerdo" debe volver a impregnar la vida humana de optimismo y de sensatez.

"Natura vitiata" o el "Yo condicionado"

En la vida, empero, existen miles de condicionamientos que no permiten visualizar o que ocultan aquella realidad profunda de la "natura". Agustín habló en principio de "sordes animae" con lenguaje filosófico³⁵ y éstas no permitían o eran un obstáculo para la verdad, para su reconocimiento, para poder llegar a ella.

Agustín se ha encontrado o ha chocado además con las llamadas "miserias" que son un peso, que "agravan el alma", como dice la Escritura, pero que no habla solamente de éstas. Se dan hasta en los "parvuli", en los "infantes",

115 PL 45, 1125; 116 PL 45, 1125; 122 PL 45, 1127; V, 62 PL 45, 1499; IV, 2-3 PL 45, 1431-1434; 8 PL 45, 1437-1438; 11 PL 45, 1441-1442; 15 PL 45, 1448; III, 162 PL 45, 1316-1317; 170 PL 45, 1318; 178 PL 45, 1322; 181 PL 45, 1323; 188- 189 PL 45, 1328-1330; 191-193 PL 45, 1330; 194 PL 45, 1331-1332; 206 PL 45, 1334-1335; 210 PL 45, 1335-1336; 215 PL 45, 1336-1337. Hay otros muchos textos que confirman el aserto.

35. He tratado este tema en anteriores artículos y me permito remitir a ellos por el momento. Cf. MORÁN, José, "Apuntes para una teología agustiniana", en *Augustinianum* 8 (1968), 219-279, pp. 263-278: "Sordes animae" y "consuetudo corporum"; ID., "Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín", en *Estudio Agustiniano*, 4-3 (1969), 497-518: Ideal e imposibilidad: "Las "sordes animae", pp. 504-517.

en los niños y en todo hombre que viene a este mundo, sin que él las haya buscado o haya faltado o pecado en algo. Simplemente se dan, son un hecho, una constatación³⁶.

Si están ahí y no pueden negarse, y la “natura” es buena y aspira libre y necesariamente a la felicidad –aunque parezca paradójico–, ¿quién las atrae, quien las engendra, quién las causa, de dónde proceden? He aquí la trágica pregunta a la que Agustín se enfrenta desde sus años de búsqueda: ¿De dónde procede el mal, quién lo ha introducido en el mundo?³⁷.

36. Agustín apela continuamente a las “miserias” humanas, en especial tratándose de los niños y los textos dan fe de su constante preocupación. He aquí algunos, que en realidad se hacen eco de muchos otros en la mayor parte de sus escritos anteriores también, tanto en obras mayores como en Sermones, tratados y exposiciones a los salmos: *Op. imp. c. Iulian.* I, 3-4 PL 45, 1052-1053; 25 PL 45, 1061; 29 PL 45, 1061-1062; 35-36 PL 45, 1063; 38-44 PL 45, 1064-1066; 49-51 PL 45, 1071-1074; 54-56 PL 45, 1077-1078; 67 PL 45, 1089; 90 PL 45, 1108; 92 PL 45, 1108; 116 PL 45, 1125; 120 PL 45, 1126-1127; 121-122 PL 45, 1127; II, 16 PL 45, 1148; 18 PL 45, 1148; 89 PL 45, 1177; 236 PL 45, 1248; III, 89. PL 45, 1286: “...et ipsa generis humani miseria, peccatum originale monstratur”; 95 PL 45, 1288; 109 PL 45, 1294; 145-146 PL 45, 1306-1307; 147-149 PL 45, 1307-1308; 154 PL 45, 1310-1311: “...Sed vos qui hoc negatis, quaeso, paulisper paradisum cogitate. Placetne vobis, ut ponamus ibi castos et castas contra libidinem dimicantes, gravidas nauseantes, fastidientes, pallentes; alias in abortu puerperia immatura fundentes, alias in partu gementes et ululantes; natosque ipsos omnes flentes, sero ridentes, serius loquentes, et hoc balbutientes, in scholas postea duci, ut litteras discant, sub loris, ferulis, virgisque plorantes, pro varietatibus ingeniorum distributa varietate poenarum; insuper innumerabiles morbos, et daemonum incursus, et ferarum morsus, quibus quidam cruciarentur, quidam et absumerentur; qui vero sani essent, sub incertis eorum casibus misera parentum sollicitudine nutrirerentur: essent etiam ibi utique orbitates et luctus, et amissorum clarissimorum desideria cum doloribus cordis. Longum est persequi omnia, quibus malis abundat haec vita; nec sunt tamen ista ulla peccata. Haec ergo si futura erant in paradiso, nullo ibi, cuius merita existerent, praecedente peccato, quaerite ista quibus, non plane fidelibus, sed irrisoribus praedicetis. Certe si talis paradisu pingere-tur, nullus diceret esse paradisu, nec si supra legisset hoc nomen inscriptum: nec diceret errasse pictorem, sed plane agnosceret irrisorem. Verumtamen eorum qui vos noverunt, nemo miraretur, si adderetur nomen vestrum ad titulum, et scriberetur paradisu Pelagianus. Si autem hinc erubescitis (neque enim revera pudoris ullum putandum est in vobis remansisse vestigiū, si non hinc erubescitis), perversam, quaeso, tandem mutate sententiam, et humanam credite in has miserias peccato illo magno mutatam fuisse naturam; neque ullo modo ista in paradiso esse potuisse: propterea inde exisse illos, quorum propago digna erat talia sustinere, transeunte in omnes contagione peccati cum conditione supplicii...”; 162 PL 45, 1315-1316; 187 PL 45, 1327-1328; IV, 1 PL 45, 1431-1433; 4 PL 45, 1435; 7 PL 45, 1437; 75-77 PL 45, 1381-1383; 114 PL 45, 1408; 136 PL 45, 1432; V, 1-2 PL 45, 1431-434; 3-4 PL 45, 1434-1435; 15 PL 45, 1448; 23 PL 45, 1458-1459; 54 PL 45, 1488-1489; 11-12 PL 45, 1440-1442; 61 PL 45, 1497-1498; 64 PL 45, 1505-1506; 20 PL 45, 1545-1547; 24 PL 45, 1558; 25-26 PL 45, 1558-1566; 27 PL 45, 1566-1575; 40 PL 45, 1602-1604; VI, 3 PL 45, 1507-1508; 5 PL 45, 1509; 7 PL 45, 1513; 9 PL 45, 1515-1517; 13 PL 45, 1525; 14 PL 45, 1525-1532; 16 PL 45, 1537-1538; 20 PL 45, 1547; 21 PL 45, 1549-1550; 23 PL 45, 1556-1557; 29 PL 45, 1577-1579; 30 PL 45, 1581-1582.

37. Todo el periodo maniqueo y las obras antimaniqueas están impregnadas de este problema y hasta él mismo pudo convertirse al maniqueísmo porque de alguna manera hui-

Constatando el hecho y dando una respuesta a la pregunta anterior, queda una más en el aire: ¿Qué efectos causa o ha causado la introducción de ese mal o de esos males en la "natura" humana y como añadidura también en el mundo en general? Es ésta una pregunta que tiene una transcendencia inmensa y que necesitamos responderla con toda precisión, ateniéndonos a los textos, al espíritu y al pensamiento profundo de Agustín.

Antes de entrar en la respuesta a los interrogantes, precisamos hacer una observación que servirá a todo el contexto de la obra y del pensamiento equilibrado y decididamente esclarecedor de Agustín: la distinción, referida por Agustín y hondamente meditada, entre "esse" y "habere". Agustín tiene que usar todas sus armas para defender un texto "De nuptiis et concupiscentia" (II, 36), que dice: "Natura humana, si malum esset, non esset generanda; si malum non haberet, non esset regeneranda; atque ut ad unum verbum utrumque concludam, natura humana si malum esset, salvanda non esset; si ei mali nihil inesset, salvanda non esset". El "homo" es "natura" como lo es la "mulier", y, por ende, la distinción es necesaria entre "esse" y "habere", extendiéndose en ello³⁸, concluyendo allí que

"naturam humanam non malum esse, sed ei malum inesse monstravi; unum horum docens per ejusdem naturae substantiam et ejus substantiae conditorem Deum; alterum, per ejusdem naturae miseriam ab eadem miseria salvatorem Deum. Te autem –le dice a Julián– ratiocinationem meam non potuisse dissolvere, etsi non tibi respondissem, lector posset diligens, et intelligens invenire"³⁹.

Agustín insiste en que una cosa es "vitiosus est iste homo", y otra, "vitium est iste homo"⁴⁰; una cosa es "natura malum est", y otra, "natura malum habet". Y los maniqueos piensan que "ipsum vitium non substantiae accidens, sed substantiam putant esse", contra lo que Agustín explicita⁴¹. Por consiguiente,

ría a la responsabilidad de sus culpas, que, sin duda, le cargaba el cristianismo.(cf. MORÁN, José, "El porqué del Agustín maniqueo", en *Religión y Cultura* 4/14 (1959), 248-261; Id., "Esperienza del razionalismo manicheo", en *L'itinerario della fede in S. Agostino* (Atti della Settimana Agostiniana Pavese, N. 1). Pavia, 1969, pp. 25-44. Ahora, al final, se le acusa de maniqueo una y otra vez..

38. *Op. imp. c. Iulian.* III, 188 PL 45, 1328-1329 y hasta el n. 215 PL 45, 1329-337.

39. *Op. imp. c. Iulian.* III, 215 PL 45, 1337.

40. *Op. imp. c. Iulian.* III, 188 PL 45, 1329.

41. *Op. imp. c. Iulian.* III, 189 PL 45, 1330.

“non enim quia malum est, sed quia malum habet, mala est; sicut non quia vitium est, sed quia vitium habet, vitiosa est. Quia vitiosa est ergo, salvanda est; si autem ipsa natura, hoc est, ipsa substantia, vitium esset, salvanda non esset. Quomodo ergo unam rem propter hoc dixi debere salvari, propter quod illam negaveram debere salvari; cum aliud sit vitium habere, aliud vitium esse? Salvanda est ergo, quia vitium habet, non quia vitium est: si autem vitium esset, salvanda non esset”⁴².

Lo repetirá hasta la saciedad y lo dejará claro frente a todo tipo de maniqueísmo:

“Natura humana, etsi mala est, quia vitiata est; non tamen malum est, quia natura est. Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est; sed prorsus bonum, sine quo bono ullum esse non potest malum: quia nisi in aliqua natura esse non potest vitium; quamvis sine vitio possit esse, vel numquam vitiata, vel sanata natura...”⁴³.

La distinción entre “esse” e “inesse”, “natura” o “substantia” y “accidens”, “esse” y “habere” es básica para lograr entender el equilibrio de Agustín en materia tan delicada. En su pensamiento están muy claros estos elementos y, por eso, se cuidará muchísimo de hablar de “pecado”, de “vicio”, de “mal” “natural”, como lo hará continuamente Julián de Eclana, tratando de llevarlo a su molino. Esta distinción le servirá también a Agustín cuando hable de la “concupiscentia carnis” y de cuanto ella implica⁴⁴.

Ahora bien, hecha esta distinción y comprendido lo que quiere decir Agustín y permaneciendo en el “Yo no condicionado” o sea en la “natura”

42. *Op. imp. c. Iulian.* III, 194 PL 42, 1331. Vid. nota 34.

43. *Op. imp. c. Iulian.* III, 205 PL 45, 1334.

44. Como es fácil suponer los textos sobre la concupiscentia se multiplican y recogeremos aquí los principales. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 65-66 PL 45, 1084-1085; 67 PL 45, 1085-1087; 69 PL 45, 1091-1092; 71-72 PL 45, 1094-1098; 86 PL 45, 1105; 88 PL 45, 1106-1107; 101 PL 45, 1117; 106 PL 45, 1119-1121; 108 PL 45, 1122; II, 10-11 PL 45, 1145-1146; 15 PL 45, 1147, 17 PL 45, 1148; 31 PL 45, 1154-1155; 32 PL 45, 1155; 39-40 PL 45, 1158-1159; 42 PL 45, 1159-1160; 44 PL 45, 1160; 45 PL 45, 1160-1161; III, 167-180 PL 45, 1317-1318; 172-174 PL 45, 1318-1319; 175-177 PL 45, 1319-1321; 178-180 PL 45, 1321-1323; 183-187 PL 45, 1323-1328; 205 PL 45, 1334; 209 PL 45, 1335; 212 PL 45, 1336; IV, 20-30 PL 45, 1347-1353; 31-37 PL 45, 1353-1357; 38-42 PL 45, 1358-1361; 43-44 PL 45, 1361-1365; 45-48 PL 45, 1365-1367; 53 PL 45, 1370; 56 PL 45, 1372-1373; 66-68 PL 45, 1377-1379; 70-74 PL 45, 1379-1381; 77-79 PL 45, 1382-1384; V, 5-6 PL 45, 1435-1437; 7-9 PL 45, 1437-1439; 10-11 PL 45, 1439-1442; 12-13 PL 45, 1442-1443; 14 PL 45, 1443-1445; 15 PL 45, 1445-1448; 16-17 PL 45, 1448-1449; 18-20-30 PL 45, 1451-1469; 59 PL 45, 1492-1494; VI, 3 PL 45, 1507-1508; 6 PL 45, 1511; 8 PL 45, 1513-1515; 14 PL 45, 1530-1532; 16 PL 45, 1535-1538; 22 PL 45, 1553-1554; 24 PL 45, 1557-1558; 41 PL 45, 1605-1608....

como buena y como "tendencia y aspiración de felicidad y de transcendencia", sigue en pie la pregunta: ¿Cómo le viene a la "natura" su condicionamiento o condicionamientos? ¿De dónde le viene a ella el "ser viciosa" o el "ser mala", es decir, el "tener vicio" o "tener el mal"? O en otros términos, ¿por qué es mala la naturaleza o la "natura", o sea, por qué tiene vicio o tiene mal o males? Y aquí Agustín se ha encontrado con respuestas variadas:

- a) Así ha sido creada y los males se darían de todos modos, es la esencia de esa naturaleza, distinta de Dios y, por tanto, los males estarían en el "paraíso" también.
- b) Hay una "natura" mala, el mal es una naturaleza o una sustancia contraria al bien y, en consecuencia, se dará siempre esa lucha entre el bien y el mal⁴⁵.

A grandes rasgos las respuestas que se habían antojado eran esas y a esas tenía que oponer su punto de vista Agustín. Una vez más necesitaba la búsqueda del equilibrio y lo ha hallado, según él, con base en la Escritura y en la tradición, pero también en la razón y en la filosofía. El mal o el ser mala o el tener el mal o el vicio la naturaleza humana lo debe a una culpa original, a un pecado llamado "original", a un condicionamiento o condicionamientos que nace todo hombre que viene a este mundo, y también, por ende, los "parvuli" o los "infantes". Entra aquí en una de las discusiones que han acarreado mayores problemas a la doctrina de Agustín y a la doctrina de la Iglesia, en general.

Parte de una palabra, cuya trayectoria histórica ha sido desconcertante: la palabra "pecado", y que ha creado, sin duda, un enorme sentido de culpabilidad en muchas sociedades y en buena parte de la humanidad. Su punto de partida es una definición de pecado a la que ha apelado también Julián de Eclana y es la siguiente:

"Definitio itaque illa peccati, cum fit quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere, ad illud peccatum pertinet quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati"⁴⁶.

45. Hay una triple respuesta que Agustín ha encontrado y se puede visualizar a través de toda la obra. Por ejemplo: "Hoc ergo malum, quo caro concupiscit adversus spiritum, haereticus Iulianus dicit esse bonum; hoc malum ex aliena mali natura nobis esse commixtum dicit alius haereticus Manichaeus; hoc autem malum per praevaricationem primi hominis in nostram dicens vertisse naturam, catholicus ambos vincit Ambrosius" (*Op. imp. c. Iulian. V, 5 PL 45, 1436*). Vid. también nota 66.

46. *Op. imp. c. Iulian. V, 47 PL 45, 1484*. Cf. además I, 41 PL 45, 1065; 44 PL 45, 1066; 45-47 PL 45, 1066-1069; 71 PL 45, 1096; 72 PL 45, 1096-1098; 104 PL 45, 1118; 116 PL 45, 1125;

Ha entrado en una disputa entre lo “necesario” y lo “posible” y sale, sin duda, con la dialéctica, boyante y en pie. Y, en consecuencia,

“Nisi ergo necessaria possibilitas fuisset, effectus possibilis non fuisset. Ut ergo possit malum et bonum facere, necessarium est: ut autem malum faciat, non necessario, sed possibili suo debet. Ubi autem possibilitas est partis utriusque, necessitas neutra est. Sic fit ut nihil sit aliud peccatum, quam voluntas agendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere”, dice Julián de Eclana⁴⁷.

Agustín le replica, recogiendo de nuevo la definición que cita, “illud peccatum complectatur, sicut jam superius admonui, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati”⁴⁸. La definición de pecado se realiza perfectamente en el primer hombre, en Adán y existe plenamente también en él, pues también él era una “natura”, y en él existía la “voluntas”⁴⁹, ese “motus animi, cogente nullo”⁵⁰. Por ello, tras muchos rodeos y muchas discusiones, se llega a la conclusión de que existió “pecado”, existió “culpabilidad”, existió condicionamiento.

Y a ese “pecado inicial, primigenio” se le denominó “pecado original”, es decir, “peccatum originis”, “peccatum propaginis”, “peccatum seminale” o “seminationis” o “propter originem seminis”, “origo seminalis”, “seminalis ratio”, “ratio seminis”, que, al final, se convierten en “iura seminationis et generationis” o “iura propaginis”⁵¹. Agustín se cuida mucho de emplear en

II, 17 PL 45, 1148; 28 PL 45, 1153-1154; 38 PL 45, 1157-1158; 39 PL 45, 1158; V, 47 PL 45, 1483-1484; 51 PL 45, 1485-1486; 64 PL 45, 1505-1506; VI, 11 PL 45, 1519-1521; 17 PL 45, 1538-1544; 21 PL 45, 1547-1550; 22 PL 45, 1550-1554; 23 PL 45, 1554-1557; 41 PL 45, 1604-1608...

47. *Op. imp. c. Iulian.* V, 51 PL 45, 1485.

48. *Op. imp. c. Iulian.* V, 51 PL 45, 1486.

49. *Op. imp. c. Iulian.* V, 53 PL 45, 1486-1487.

50. *Op. imp. c. Iulian.* V, 51 PL 45, 1485.

51. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 3 PL 45, 1052; 22 PL 45, 1058-1059; 27 PL 45, 1061; 29 PL 45, 1061-1062; 39 PL 45, 1065; 43 PL 45, 1066; 47-48 PL 45, 1068-1071; 52 PL 45, 1074-1075; 55-56 PL 45, 1077-1078; 57-60 PL 45, 1079-1081; 60-63 PL 45, 1081-1083; 64-66 PL 45, 1083-1085; 64-66 PL 45, 1083-1085; 88 PL 45, 1107; 92 PL 45, 1108; 96 PL 45, 1113; 98 PL 45, 1115; 105 PL 45, 1118-1119; 106 PL 45, 1120; 111-112 PL 45, 1123-1124; 116 PL 45, 1125; 120 PL 45, 1126-1127; 125 PL 45, 1128; 126 PL 45, 1128; 131 PL 45, 1131; 136 PL 45, 1136, II, 2 PL 45, 1143; 8 PL 45, 1145; 18 PL 45, 1148; 20 PL 45, 1149; 21 PL 45, 1149; 22 PL 45, 1149-1150; 24 PL 45, 1150-1151; 26 PL 45, 1151-1152; 27 PL 45, 1152-1153; 28 PL 45, 1153-1154; 35 PL 45, 1156; 41 PL 45, 1159; 42-44 PL 45, 1159-1160; 45 PL 45, 1161; 47 PL 45, 1161-1162; 48-49 PL 45, 1162-1163; 50 PL 45, 1163; 52 PL 45, 1163-1164; III, 85-92 PL 45, 1282-1287; IV, 9 PL 45, 1438-1439; 104 PL 45, 1399-1401; V, 2 PL 45, 1433-1434; 11 PL 45, 1440-1442; 12-13 PL 45, 1442-1443; 29-30 PL 45, 1467-1469; VI, 8-9 PL 45, 1513-1517; 14 PL 45, 1525-1532; 17 PL 45,

esta disputa la palabra "naturaliter" o "natura" o "peccatum naturale", como lo hace casi siempre su adversario, que tampoco emplea los términos de Agustín⁵². El término queda ahí y tiene un sentido, que tal vez habría que coordinar con las "rationes seminales" de todas las cosas, aunque con sus variantes⁵³.

Existió, por consiguiente, un primer pecado, según él, y se cumple en Adán el pleno sentido de la definición de pecado, pero no se cumple en los "parvuli", donde quería llegar Julián de Eclana para acusar a Agustín. Si aquél existió, ¿cómo se transmite o se ha transmitido? No el pecado, sino la "poena peccati" o el "reatus peccati", es decir, los "parvuli" no han pecado, pero sufren las consecuencias de aquel primer pecado, vienen "condicionados" y esas consecuencias se transmiten "jure propaginis"⁵⁴.

Los términos de Agustín son de una contundencia extraordinaria y merecen una cita completa, aunque sea larga:

"Hinc est quod vehementer erratis...: quoniam noscitis, et quod intelligere non potestis, credere recusatis, quid valeant in seriem generationis seminum nexus, et in creaturis quas Deus alias ex aliis secundum genus suum nasci voluit, quanta sint et quam sint ineffabilia, quamque etiam nullo penetrentur sensu, nulla cogitatione comprehendantur naturalia jura propaginis; unde iste sit insitus humani generis affectus, ut omnes quantum ad ipsos attinet certos filios velint habere: cui rei proficit in feminis castis foederis fides conjugalis (apela aquí a Platón y cita luego a Cicerón, algo que sin duda había aplicado él a su hijo Adeodato: "Solus -le dice Cicerón escribiendo a su hijo- es omnium, a quo me in omnibus vinci velim", y añade:)...Nonne ipsa quae occultissima esse diximus, et tamen plus quam credibile est valere cognoscimus, naturalia propaginis jura fecerunt, ut duo gemini non solum nondum gignentes, verum etiam nondum nascentes, adhuc in utero matris, duo populi dicerentur (Gen. 25, 23)? Eadem propaginis naturalia jura fecerunt..."

Y hace un recorrido por todo el Antiguo Testamento y en cada caso emplea el "haec propaginis jura fecerunt", o "ille populus non propria volun-

1539-1541; 20 PL 45, 1546-1547; 21 PL 45, 1547-1550; 22-23 PL 45, 1550-1557; 25 PL 45, 1558-1561; 26 PL 45, 1561-1566; 27-29 PL 45, 1566-1579; 35 PL 45, 1589-1590; 36-37 PL 45, 1590-1596; 41 PL 45, 1604-1608...

52. Vid. nota 7.

53. Hubo una época en que se estudiaron las *rationes seminales* como uno de los grandes temas de la creación. En la actualidad los trabajos sobre ese problema han disminuido considerablemente hasta desaparecer en la bibliografía de los últimos años.

54. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 22 PL 45, 1551-1554, y nota 51 en general.

tate, sed naturali propaginis jure...” Y entonces al explicar “in lumbis Abrahae” dirá:

“quomodo ergo esse potuerint in lumbis unius hominis tam innumerabilis hominum multitudo, quis eloquendo explicet, quis saltem inveniatur cogitando? Neque enim semina ipsa, quorum est quantitas corporalis, licet singula sint exigua, ex quibus singuli quique nascuntur, et in finem usque nascuntur, potuissent lumbis unius hominis contineri. Vis ergo nescio quae invisibilis et incontractabilis secretis naturalibus insita est, ubi jura propaginis naturalia delitescunt, propter quam vim tamen non utique mendaciter in lumbis illius patris fuisse dicuntur, quotquot ex illo uno potuerunt generationum successibus et multiplicationibus propagari...”

Habla del sacerdocio, de Melquisedech y llega a Cristo⁵⁵...:

“... nihil occurrit, nisi quod Maria quidem mater ejus, de qua carnem sumpsit, de carnali concupiscentia parentum nata est: non autem Christum sic ipsa concepit, quam non de virili semine, sed de Spiritu sancto procreavit. Non ergo pertinuit ad rationem virilis seminis...(sigue con la “concupiscentia carnis” y concluye:) Natura quippe rationalis quanta est ipsa superior, tanta ruina ejus peior et peccatum ejus quanto incredibilius, tanto est damnabilius...”⁵⁶.

Habla además de que se arrojó a Adán del paraíso por su pecado que fue tan grande y en ese momento:

“...Hoc autem quando factum est, in lumbis ejus erat genus humanum. Unde secundum illa, quae praelocuti sumus, nimis occulta et multum valentia naturalia jura propaginis, consequens erat ut qui erant in lumbis ejus per concupiscentiam carnis venturi in hoc saeculum simul damnarentur; sicut consequens erat, ut qui eo jure propaginis et ratione seminis erant in lumbis Abrahae, simul decimarentur. Omnes itaque filii Adae in illo aspersi sunt contagione peccati et mortis conditione devincti...”

Y, por ende, se hallan también los “parvuli” en ellos y vienen con esa “poena peccati” o con el “reatus peccati” o con ese condicionamiento⁵⁷.

¿Qué sucede entonces? ¿Cuál es la fuerza, la valencia, el valor oculto, lo inefable de los “naturalia jura propaginis” que ni sentido alguno puede pene-

55. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 22 PL 45, 1553.

56. *Ib.*

57. *Ib.* PL 45, 1554.

trarlos ni pensamiento alguno comprenderlos? ¿Es "ratio seminis" y esa "ratio virilis seminis" no puede fácilmente explicarse? Si quisiéramos ir más lejos y transponer siglos y ciencia, podríamos hablar hasta del "genoma humano" y del ADN de los humanos, haciéndonos eco de la incomprensibilidad de cuanto Agustín plantea como "ratio seminis" para explicar el Antiguo Testamento y dar cabida también a los "parvuli" en la liberación de Cristo.

¿No podríamos hablar más bien de un "pecado biológico o genético", es decir, de un condicionamiento biológico o genético, con el que venimos todos los seres humanos a este mundo y cuya potencia y valor no es fácilmente comprensible y que ahora estamos llegando a conocer algo, desde otros horizontes de la ciencia? ¿Podríamos pedir a Agustín algo más, que el que nos hablara de todo esto en términos de misterio, de inefable y de oculto y secreto, intuendo algo, pero siendo sólo la verdad que aparecía en su tiempo? ¿No es cierto que ese condicionamiento es una realidad también para los "parvuli" y que todo ser humano que llega a este mundo viene sellado con él, como una especie de "condenación", ya que no interviene ahí la libertad, sino simplemente la "ratio seminis"?

¿Cuándo ocurrió esto? ¿Cuándo o cómo aquella "natura", creada buena, se vio herida y a través de la "ratio seminis" se vio infectada –"vitiata"– y produce en la sucesión seres que deben ser "des-condicionados", "liberados", "salvados", para que se reintegren a su verdadera esencia? ¿No es cierto acaso que todos los males o las miserias, de que habla Agustín, son una realidad palpable y más parecen "condicionamientos genéticos" que de otra índole? ¿No estaría en lo cierto Agustín al buscar una razón para ello, cuando detectaba en los "parvuli" también dichos condicionamientos, sin que los niños voluntaria o deliberadamente hayan incurrido en los males que padecen? ¿No podría explicarse mejor toda la doctrina, con mayor realismo y adherencia al ser humano, apelando a ese misterio inefable y secreto, que era en su tiempo, la genética y que sólo paso a paso se va desvelando? ¿Los "jura propaginis" no ingresarían hasta ese santuario? Si avanzamos en este hecho y preguntamos por la transición, quizá se nos abra un camino todavía más fácil y que nos ayudaría a comprender otro hecho que es el de la transmisión. Y ésta se efectuaría "por generación", no por "imitación" o por el "ejemplo" o por la "costumbre" ("vi consuetudinis")⁵⁸, implicándose además la "concupiscentia carnis" o lo que llamará él la "libido".

58. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 16 PL 45, 1056; 67 PL 45, 1086-1089; 69 PL 45, 1091-1092; 72 PL 45, 1098; 91 PL 45, 1108; 94 PL 45, 1111; 96 PL 45, 1113; 105 PL 45, 1118-1119; 111 PL 45, 1123; 136-137 PL 45, 1135-1136; 140 PL 45, 1139; II, 10 PL 45, 1145; 15 PL 45, 1147; 38 PL 45, 1158; 35 PL 45, 1156; 47 PL 45, 1161-1162; 48-49 PL 45, 1162-1163; 50 PL 45, 1163; 52 PL

¿Cómo se explica entonces la llamada “concupiscentia carnis”? ¿Es mala, o lo es exclusivamente aquel impulso que no le permite hacer lo que quiere, sino que le lleva a veces a hacer lo que no quiere? ¿Qué es y cómo se explica? En este mismo contexto y hablando de Cristo que “non pertinuit ad rationem virilis seminis, per quam fuerunt in lumbis Abrahae, quos in illo decimatus esse sacra Scriptura testatur”⁵⁹, añade:

“Concupiscentia porro carnis per quam jactus carnalium seminum provocatur, aut nulla in Adam fuit ante peccatum, aut in illo vitiata est per peccatum. Aut enim sine illa poterant et genitalia congruenter moveri, et conjugis gremio semen infundi, si nulla tunc fuit, aut ad nutum voluntatis etiam ipsa servire, si fuit. Nunc autem si talis esset, numquam caro contra spiritum concupisceret. Aut ergo ipsa vitium est, si nulla fuit ante peccatum; aut ipsa sine dubio est vitiata peccato: et ideo ex illa traditur originale peccatum. Fuit ergo in Mariae corpore carnalis materia, unde carnem sumpsit Christus: sed non in ea Christum carnalis concupiscentia seminavit. Unde ille natus est ex carne cum carne, in similitudine tamen carnis peccati; non sicut alii homines in carne peccati: propterea originale peccatum in aliis regeneratione dissolvit, non ipse generatione contraxit. Adam primus ille, secundus iste: quia sine carnis concupiscentia factus ille, natus est iste; sed ille tantum homo, iste vero et Deus et homo: et ideo ille potuit non peccare, non sicut iste peccare non potuit. Frustra ergo peccato illius peccata filiorum ejus quamlibet magna et horrenda, vel aequare vel etiam praeferre conaris. Illius natura quanto magis sublimiter stabat, tanto magis graviter concidit. (Y habla luego de las excelencias de aquella “natura”)⁶⁰.

Lo ha dejado ya claro. Aunque dé mil vueltas para explicarle a Julián de Eclana qué es la “concupiscentia” y cómo la entiende él, aquí lo ha esclarecido con toda pulcritud: “per quam jactus carnalium seminum provocatur...”; y “aut sine illa poterant et genitalia congruenter moveri” y “conjugis gremio semen infundi, si nulla tunc fuit; aut ad nutum voluntatis, etiam ipsa servire, si fuit. Nunc autem si talis esset, numquam caro contra spiritum concupisceret...” Aquí está toda la esencia de cuanto viene diciendo y a lo que tiene que

45, 1163-1164; 53 PL 45, 1164-1165; 54 PL 45, 1165; 62 PL 45, 1168; 178 PL 45, 1221-1222; V, 59 PL 45, 1493; 64 PL 45, 1505-1506; VI, 12 PL 45, 1524; 13-14 PL 45, 1524-1532; 17 PL 45, 1539-1541; 41 PL 45, 1605 34 PL 45, 1587-1589; 103 PL 45, 1598-1599.. “Tu vero magnus mirabiliarius et dicis illum sanguinem etiam pro parvulis fundi, et negas eis per illum peccata ulla dimitti; dicis lavandos, et negas abluendos; dicis innovandos, et negas a vetustate mundandos; dicis per Salvatorem adoptandos, et negas esse salvandos” (*Op. imp. c. Iulian.* V, 9 PL 45, 1439).

59. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 22 PL 45, 1553.

60. *Ib.*

responder ante la palabra del Apóstol, de que "caro concupiscit adversus spiritum". La conclusión de Agustín se imponía y él no la rehuye:

"Aut ergo ipsa vitium est, si nulla fuit ante peccatum; aut ipsa sine dubio est vitiosa peccato, et ideo ex illa traditur originale peccatum".

O sea, simple y llanamente, el pecado original es traído de, o procede de la concupiscencia, en otros términos, la concupiscencia de la carne provoca la salida, el lanzamiento, el arrojamiento de los "seminum carnalium". Y como la "ratio seminis virilis" se encontraba originalmente en el primer hombre y ésta fue contaminada, cambiando la "natura in pejus, in deterius", se manchó la naturaleza, se vició la naturaleza⁶¹. Y así se transmite a todo hombre que viene a este mundo. De ahí todas las desgracias y todos los males, que condicionan la vida del hombre. Si, como hemos insinuado, se trata de un pecado biológico o genético, se entiende perfectamente que se transmite por generación, por la concupiscencia de la carne o por la libido, con las características de que nos habla aquí y en otros lugares⁶². En el fondo el hombre se siente condicionado por la sexualidad, dejando eso claro cuando se expresa en términos tan explícitos.

El Yo, por consiguiente, está condicionado, viene condicionado a este mundo y hemos visto ya el porqué: por la culpa o culpabilidad que tiene su expresión en el pecado como palabra que ha representado y representa en la

61. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 24 PL 45, 1060; 25 PL 45, 1061; 27 PL 45, 1061; 54 PL 45, 1077; 63 PL 45, 1082-1083; 66-67 PL 45, 1084-1087; 69 PL 45, 1091-1092; 70 PL 45, 1094; 71 PL 45, 1095; 72 PL 45, 1096-1098; 76 PL 45, 1101; 85 PL 45, 1104-1105; 89 PL 45, 1107; 96 PL 45, 1112-1113; 97-98 PL 45, 1113-1115; 101 PL 45, 1117; II, 6 PL 45, 1144; 13 PL 45, 1146-1147; 15 PL 45, 1147; 22 PL 45, 1150; 41 PL 45, 1159; 44 PL 45, 1160; 45 PL 45, 1161; 57 PL 45, 1167; 125 PL 45, 1201-1202; 163 PL 45, 1211; 177 PL 45, 1218; 186 PL 45, 1222; 189 PL 45, 1223; 196-198 PL 45, 1225-1226; 202 PL 45, 1228; 215 PL 45, 1234; 216 PL 45, 1234-1235; 236 PL 45, 1245-1248; III, 3 PL 45, 1249; 11 PL 45, 1251; 19 PL 45, 1254; 32 PL 45, 1260; 45 PL 45, 1268; 57 PL 45, 1274-1275; 65 PL 45, 1277; 66 PL 45, 1278; 94-95 PL 45, 1288; 96 PL 45, 1288; 102 PL 45, 1290; 104 PL 45, 1290-1291; 109 PL 45, 1294; 136 PL 45, 1301; 144 PL 45, 1304-1305; 145 PL 45, 1305-1306; 152-154 PL 45, 1309-1311; 155 PL 45, 1311-1312; 156-159 PL 45, 1312-1314; 160 PL 45, 1313-1314; 161 PL 45, 1314-1315; V, 60 PL 45, 1494-1496; 61-64 PL 45, 1496-1506; VI, 5 PL 45, 1508-1509; 8 PL 45, 1513-1515; 9 PL 45, 1515-1517; 10 PL 45, 1517-1519; 11-15 PL 45, 1519-1535; 16 PL 45, 1535-1538; 19 PL 45 PL 45, 1543-1544; 20 PL 45, 1546-1547; 21-22 PL 45, 1547-1554; 26 PL 45, 1564-1566; 27-28 PL 45, 1567-1577; 37 PL 45, 1596; 39 PL 45, 1598-1599; 40-41 PL 45, 1600-1608...

62. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 68 PL 45, 1089-1091; 70-71 PL 45, 1093-1096; II, 5-6 PL 45, 1144; 31 PL 45, 1154-1155; 34 PL 45, 1156; 39 PL 45, 1158; 40 PL 45, 1158-1159; 42 PL 45, 1159-1160; 45 PL 45, 1161; 59 PL 45, 1168; 122-123 PL 45, 1193-1194; 137 PL 45, 1198-1199; 218 PL 45, 1236-1237; III, 74 PL 45, 1279; 142 PL 45, 1303-1304; 167 PL 45, 1317; IV, 6-8 PL 45, 1436-1438; 12-13 PL 45, 1442-1443. Vid. también la nota 44.

historia la responsabilidad o la irresponsabilidad. Así todo hombre se siente culpable y se siente deudor

- a) por la concupiscencia o por la sexualidad, siendo el sexo un condicionamiento que no le permite con frecuencia lo que quiere, o le hace creer que la felicidad está en él exclusivamente;
 - b) por el miedo y el temor a la muerte, suplicio al que le condena su culpabilidad como pena de la misma;
 - c) por los temores y la falta de amor que privan de la serenidad para ver con claridad lo que está ante los ojos;
 - d) por la dispersión hacia el exterior, cerrándose a la intimidad, perdiendo la mirada en lo de fuera y olvidando que dentro está la “naturaleza”, el “Yo no condicionado”, reducto de la felicidad y lugar indestructible del oasis de paz.
- a) por los males físicos, las miserias o las desgracias o las enfermedades del cuerpo o del espíritu;
 - b) por las desavenencias entre los seres humanos y por la falta de una conciencia de paz y de felicidad;
 - c) por la discordia e incongruencia entre los componentes del ser humano, que condicionan su conducta y su actuación.

Todo lo que Agustín considera como males, como desgracias, como cosas no buenas que acaecen a las personas en este mundo, son producto de la culpabilidad, del primer pecado y esa culpabilidad se ha transmitido hasta en los genes y, por eso, los “parvuli” vienen también con ellos y necesitan ser purificados, renacer en Cristo, “exsuflando”, exorcizando y bautizando como ritos que significan la vuelta a la intimidad, al “Yo no condicionado”⁶³.

La “libido qualem nunc esse sentimus...” y la “concupiscentia carnis” a la que se refiere no es un “vitium”, no es una “substantia”, es, pues, un “accidens”, no es un “sustantivo”, sino un “adjetivo”⁶⁴:

“Nos ergo carnis concupiscentiam, nec substantiam naturae malae esse dicimus, quod dicunt Manichaei; nec omnis ejus usus reprobatur a nobis,

63. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 53 PL 45, 1076-1077; 54-56 PL 45, 1077-1078; 57-60 PL 45, 1079-1081; 60-63 PL 45, 1081-1083; 95-96 PL 45, 1111-1113; 98 PL 45, 1114-1115; 101 PL 45, 1116-1117; 102 PL 45, 1117; 105 PL 45, 1118-1119; 106 PL 45, 1119-1121; 117 PL 45, 1125-1126; 124 PL 45, 1127-1128; III, 144 PL 45, 1305; 146 PL 45, 1306-1307; 164 PL 45, 1316; 182 PL 45, 1323-1324; 199 PL 45, 1333; 208 PL 45, 1335; IV, 9 PL 45, 1439; VI, 38 PL 45, 1597.

64. Vid. notas 44 y 62.

sicut a Manichaeis; nec eam rursus bonam dicimus, quod dicunt Pelagiani; nec ejus contra spiritum motus laudatur a nobis, sicut a Pelagianis; sed dicimus eam esse vitium substantiae bonae quod in nostram naturam per praevaricationem primi hominis versum est, quod dicunt Catholici christiani; ejusque mali usus licitus et honestus liberorum procreandorum causa approbatur a nobis, sicut a catholicis christianis"⁶⁵.

Está conforme con el pensamiento que Agustín ha defendido desde siempre y lo resolverá y lo confesará igualmente al final de sus días, tal vez con mayor claridad y con una serenidad que le lleva a la repetición. He aquí su confesión y su apelo a Gal. 5, 17 para decir al final que

"Discordiam carnis et spiritus... esse in hominibus nec nos dubitamus, nec vos nec Manichaei: sed unde sit in homine uno ista discordia, inde dissensio est, et tres proferuntur in hac discussione sententiae: una nostra, vestra altera, tertia Manichaeorum"⁶⁶.

Con Ambrosio dirá y con él los católicos que "hanc discordiam carnis et spiritus, per praevaricationem primi hominis accidisse nostrae naturae" (Lib. 7 in Luc. XII); vos autem dicitis, ex vi consuetudinis; Manichaei dicunt, ex commixtione duarum naturarum coaeternarum, boni scilicet et mali"⁶⁷.

Por eso, vemos que existe también en los niños, ya que "mox ut quisque ratione uti coeperit, si concupiverit castitatem, concupiscentiam carnis, quae fuerat aetate sopita, velut evigilantem repugnantemque jam sentit; et aut victus abstrahitur, aut ne in ejus labatur assensum, adversus eam, si pius est, Domino adjuvante, confligit"⁶⁸.

Agustín lo conocía por propia experiencia y el relato de las "Confesiones" es el más fiel reflejo y la demostración más palmaria de lo que dice⁶⁹.

¿Puede modernizarse o al menos modificarse el lenguaje?

O si se me permite la pregunta de otro modo: ¿Cambiaría hoy Agustín su lenguaje, o continuaría hablando en los mismos términos? ¿Cómo se sen-

65. *Op. imp. c. Iulian.* III, 177 PL 45, 1321.

66. *Op. imp. c. Iulian.* III, 178 PL 45, 1322.

67. *Op. imp. c. Iulian.* III, 178 PL 45, 1322.

68. *Ib.*

69. Cf. *Confess.* VIII, 9, 21 PL 32, 758-759; 10, 22-24 PL 32, 759-760; 11, 25-27 PL 32, 760-761: "Ista controversia in corde meo, non nisi de meipso adversus meipsum".

tía él ante el lenguaje de los por él llamados “*catholici christiani*”? ¿Qué trataba de salvar en su polémica: una fe, una doctrina, o un lenguaje? ¿O inventaba o conservaba unos términos para salvar una doctrina que representaba una fe? ¿Qué significa en el “*spectaculo hujus certaminis*”⁷⁰ la Escritura, la tradición o las “*auctoritates*” y tener que defenderlas de todos los ataques? ¿Es verdad que la Escritura o los textos citados por él, los “doctores” de la Iglesia acumulados y la dialéctica le llevan a la conclusión del pecado original? ¿Ha sido feliz el término “pecado” y la palabra “original”?

Hemos visto que defiende lo de “pecado”, siguiendo la definición de Julián de Eclana, que es su misma definición y que la aplica al pecado de Adán que tendría todos los ingredientes de la definición y, por ende, del pecado –sería en el fondo, “culpa” o “culpabilidad”–⁷¹. ¿Por qué se habla de pecado? Es ese el término apropiado para lo que se quiere significar con él? ¿No podría asimilarse hoy a otra realidad para explicar lo mismo que se pretende resolver? ¿Es la palabra exacta empleada en algunos textos de la Escritura? ¿No podría más bien hablarse de “condicionamiento”, de un momento en la historia de la humanidad en que el Yo quedó condicionado y ese condicionamiento se transmitió “seminalmente” a todos los demás por los llamados “*jura propaginis*”?

Pero, además, ¿qué hizo el pecado en la “*natura*” o cómo la condicionó, o en otros términos, qué hizo el “Yo condicionado” al “Yo no condicionado”? ¿Qué significa en última instancia la “*mutatio in deterius*” de la “*natura*”? Si nos atenemos a lo que Agustín expresa, cuando habla de la “*natura*” y del “*liberum arbitrium*” y de la “*necessitas voluntatis*” o de la “*voluntas necessitatis*” y del ser feliz como querer y libertad inamisible, se diría que lo que ha sucedido es que antes de ese llamado “pecado” existía ese “*liberum arbitrium necessarium*” y coincidía el “querer ser feliz” con el “querer obrar bien para ser feliz” y ahora lo que se ha perdido es el “querer obrar bien” o el “libre albedrío por el que se obra bien”, quedando solamente la libertad por la que se desea ser feliz. El “*deterioro*” –“*in deterius commutata*”– de la “*natura*” ha sido ése y ése es el que rehace la gracia, ése es el que “es ayudado” y ése es el que debe restablecerse. Se trata de buscar nuevamente la “congruencia” o la “coincidencia” o la “coherencia” o la “sinergia” entre el “*liberum arbitrium quo beati esse volumus*” y el “*liberum arbitrium quo bene agere volumus*”

Y ¿lo de original? Ha buscado otros términos, “*originis*” o de “origen”, “*seminal*” o del “*semen*”, “*germinal*” o de “*germinationis*” y “*seminationis*” con la “*ratio seminis virilis*” y otras denominaciones. Lo que no lo llamará

70. *Op. imp. c. Iulian.* III, 178 PL 45, 1322.

71. Vid. nota 46.

nunca será "natural", porque no es "natural", porque la "natura" es buena y tiende a la felicidad⁷².

Ya hemos visto, cuáles y cuántas son las palabras que emplea Agustín, pero al "pecado" nunca lo llama "natural" y sí emplea para él continuamente el término "original". Y es comprensible que así sea y que así fuera en su discurso. No es "natural", porque la "natura" es buena. Y es "original", porque procede del origen, del condicionamiento inicial y de aquel momento en que el primer hombre Adán –cuando fuera y como fuera, es un símbolo– se negó a vivir felizmente obrando el bien y se desdobló queriendo libre y necesariamente ser feliz, pero no queriendo obrar el bien para ser feliz según su deseo. Y este desdoblamiento lo condujo a la incongruencia y a la incoherencia de querer ser feliz y sentir la dificultad para obrar el bien a fin de serlo.

De esta discordia interior seguirían los males y las desavenencias en el mundo, las psicosis y los malentendidos, las enfermedades psíquicas y físicas y todo ello se transmite a través de los genes, de la "concupiscentia carnis" a todos los hombres, incluidos los niños o los infantes. Por eso hay unos hechos constatables que dan la clave de lo que pretende resolver Agustín.

Las miserias humanas existen y aparecen también en los niños. Así en el "paraíso pelagiano" tendría que colocar a los siguientes:

- *Necesse est enim ut doleatis, quando quid respondeatis non invenitis, et tam pravam sententiam mutare non vultis, quae nos inevitabili necessitate compellit in loco tantae beatitudinis et pulchritudinis constituere caecos, luscus, lippos, surdos, mutos, claudos, deformes, distortos, tineosos, leprosos, paralyticos, epilepticos, et aliis diversis generibus vitiosos atque aliquando etiam nimia foeditate et membrorum horribili novitate monstruosos. Quid dicam de vitiis animorum, quibus sunt quidam natura libidinosi, quidam iracundi, quidam meticulosi; quidam obliviosi, quidam tardicordes, quidam excordes atque ita fatui, ut malit homo cum quibusdam pecoribus quam cum talibus hominibus vivere? Adde gemitus parientium, fletusque nascentium, cruciatus dolentium, languentium labores, tormenta multa morientium, et poericula multa plura viventium. Haec omnia, atque alia talia, sive pejora, quae verbis congruis saltem breviter commemorare quis sufficit? Secundum errorem vestrum, sed plane contra pudorem vestrum, aut fronte improbissima, aut manu fronti opposita, in Dei paradiso cogimini collocare, et dicere futura et ibi haec fuisse, etiamsi nemo peccasset..."⁷³.*

72. Vid. notas 15 a 23 y 25.

73. *Op. imp. c. Iulian.* VI, 16 PL 45, 1537-1538.

Tanto los males físicos como los anímicos, psíquicos o espirituales son una realidad y es preciso dejar constancia de que continúan en nuestro tiempo y de que tienen fuerza en la conciencia y en la inteligencia y en el corazón. Todos estos son condicionamientos y dibujan el cuadro del “Yo condicionado”.

Si cambiamos el término “pecado” por el de “culpabilidad” y nos damos cuenta de que existe una “conciencia de culpa” ya desde el origen, desde que venimos a este mundo, y de que las miserias no pueden proceder de alguien bueno, vemos que el problema o el misterio no se ha resuelto todavía y que es solamente cuestión de términos, sobre los cuales, como decía Agustín, no hay que discutir, con tal de que se mantenga el contenido⁷⁴.

A nadie se le oculta que las miserias no pueden proceder de Dios, a quien adornamos con las mejores prendas y atributos y a quien, sobre todo, le adosamos una virtud en su grado supremo y excelente, como todas, a saber, la virtud de la justicia: Dios es sumamente justo y es omnipotente, le damos toda la potencia o el poder y toda la capacidad de que podamos adornar a un ser⁷⁵ y el texto de Rom. 10, 3⁷⁶ es admitido por todos los creyentes en un ser superior y aún por aquellos que, en apariencia al menos, le colocan un enemigo frente a él con quien debería luchar en una pelea a muerte. Dios, en consecuencia, tiene que quedar a salvo y no puede ponerse en juego aquí su bondad, su justicia, su misericordia, su omnipotencia. Aunque es de notar que Agustín no pone –o pone muy pocas veces– de relieve en esta obra el “amor de Dios”, la “charitas”, apareciendo ésta en contadas ocasiones y en contexto, no tanto de Dios, cuanto del Cristo, que se hace Jesús, para todos⁷⁷.

74. *Op. imp. c. Iulian.* V, 11 PL 45, 1441: ‘Insolito igitur more locutus es: sed quid ad nos? Utcumque didicimus, ubi de re constat, non certare de verbis...’.

75. *Op. imp. c. Iulian.* I, 27 PL 45, 1061; 28-29 PL 45, 1061-1062; 49-52 PL 45, 1071-1075; 57-63 PL 45, 1079-1083; 66-67 PL 45, 1085-1087; 72 PL 45, 1097-1098; 92 PL 45, 1108; 93 PL 45, 1109; 101-103 PL 45, 1116-1118; 109 PL 45, 1122-1123; 113 PL 45, 1124; 114-117 PL 45, 1124-1126; 118-119 PL 45, 1126-; 120 PL 45, 1126-1127; 122 PL 45, 1127; 129 PL 45, 1129; 130 PL 45, 1130; 133 PL 45, 1132-1134; 139 PL 45, 1137-1138; 141 PL 45, 1139-1142; II, 7 PL 45, 1144-1145; 16 PL 45, 1148; 20-22 PL 45, 1149-1150; 24 PL 45, 1151; 27 PL 45, 1152-1153; 28-29 PL 45, 1153-1154; 31 PL 45, 1154-1155; 32 PL 45, 1155; 45 PL 45, 1160-1161; 46 PL 45, 161; III, 83 PL 45, 1281; 102-104 PL 45, 1290-1291; 161 PL 45, 1314-1315; IV, 2 PL 45, 1333; 7-10 PL 45, 1343-1345; 11-18 PL 45, 1345-1347; 19-22 PL 45, 1347-1350; V, 2 PL 45, 1433-1434; 15 PL 45, 1445-1448; 30 PL 45, 1468-1469; 31 PL 45, 1470-1471; 38 PL 45, 1473-1475; 38 PL 45, 1473-1474; 42 PL 45, 1478-1479; 44-45 PL 45, 1480-1482; 54 PL 45, 1487-1489; 55-57 PL 45, 1489-1491; 60 PL 45, 1494-1496; 61 PL 45, 1497-1498; 63-64 PL 45, 1500-1506; VI, 5 PL 45, 1508-1509; 6 PL 45, 1509-1511; 10 PL 45, 1517-1518; 14-16 PL 45, 1527-1538; 19 PL 45, 1543-1544; 20 PL 45, 1545-1547; 22 PL 45, 1550-1554; 23 PL 45, 1556-1557; 24 PL 45, 1557-1558. Cf. también *Confess.* I, 4, 4 PL 32, 662-663.

76. *Op. imp. c. Iulian.* I, 27 PL 45, 1064. Viene con frecuencia recordado a través de toda la obra. No necesitamos insistir. Lo examinaremos.

77. Cf. *Op. imp. c. Iulian.* I, 83-84 PL 45, 1104-1105; 86 PL 45, 1105; 94 PL 45, 1111; 95 PL 45, 1112; 107 PL 45, 1121; 131 PL 45, 1131; 132-134 PL 45, 1131-1135; 59 PL 45, 1167; III, 106 PL 45, 1291-1292; 114 PL 45, 1296; 122 PL 45, 1299. Y reprochará a los pelagianos que

Agustín topa además con una serie de textos de la Sagrada Escritura a los que no encuentra otra salida que el "pecado original", sea como "origen", sea como "poena peccati" o "reatus peccati". Hay textos que, según su interpretación, hablan explícita y directamente de la "prevaricación del primer hombre"⁷⁸. Y apela a la lucidez de textos como: "Sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur"(I Cor. 15, 22). Y como: "Quis est enim mundus a sorde? Nec infans, cujus est unius diei super terram"(Job 14, 4, sec. LXX)⁷⁹. Y "peccatum in hunc mundum per unum hominem intrasse, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisset"(Rom. 5, 12)⁸⁰.

Ante los textos citados y otros que refiere en contexto, cabe una pregunta que, no por atrevida, debe dejarse al margen: ¿Agustín impone su teoría a los textos sagrados o los textos sagrados le descubren a él su teoría? He aquí un interrogante que nos llevaría a un análisis más exhaustivo de su visión. ¿No había ya en su lectura de los platónicos el principio de esta tesis que pasaría a dogma? Agustín, aún al final de sus días, se complace en citar y recurrir a sus maestros preferidos: Platón y Cicerón, y los cita para aquello que en realidad más le interesa⁸¹.

¿El pecado original no coincide en buena medida con las "sordes animæ" o "animi" que no permiten la contemplación de la verdad? Y esto ¿qué es sino el "Yo condicionado" que no permite el despliegue del "Yo no condi-

"Christum quippe illis non vultis esse Jesum: quod ideo vocatur, teste angelo, teste Evangelio, quia salvum facit populum suum, non a morbis atque vulneribus carnis, a quibus quoslibet homines et quaelibet volatilia atque reptilia sanat, sed a peccatis eorum (Matth. I, 21)"(*Op. imp. c. Iulian.* III, 150 PL 45, 1308. Pueden verse otros textos en I, 53 PL 45, 1076.1077; 60-63 PL 45, 1081-1083; 105 PL 45, 1119; 110-113 PL 45, 1123-1124; 117 PL 45, 1125-1126; 118 PL 45, 1122; 138 PL 45, 1136-1137; 140 PL 45, 1138-1139; 141 PL 45, 1139-1142; II, 1-2 PL 45, 1142-1143; 18 PL 45, 1153-1154; 30 PL 45, 1154; 32 PL 45, 1155; 35 PL 45, 1156; 42 PL 45, 1160; 54 PL 45, 1165; 59 PL 45, 1167; 170 PL 45, 1214; IV, 13 PL 45, 1445; 30 PL 45, 1367-1369; 45-50 PL 45, 1365-1369; 51-54 PL 45, 1369-1371; 57-58 PL 45, 1373-1374; 59-63 PL 45, 1374-1376; 64-65 PL 45, 1376-1377; 71-72 PL 45, 1379-1380; 78-79 PL 45, 1383-1384; 80-85 PL 45, 1385-1387; 86-89 PL 45, 1387-1391; V, 29 PL 45, 1467; 30 PL 45, 1467-1469; VI, 7 PL 45, 1512-1513; 11 PL 45, 1520-1521; 20 PL 45, 1546-1547; 21-23 PL 45, 1548-1557; 31 PL 45, 1585-1586; 33 PL 45, 1586-1587; 34-36 PL 45, 1587-1595; 37 PL 45, 1595-1596; 39 PL 45, 1598-1599; 40 PL 45, 1599-1604; 41 PL 45, 1604-1608).

78. Así tenemos a este respecto: "Homo vanitati similis factus est, dies ejus sicut umbra praetereunt" (Ps. 148, 4); se ofrecen sacrificios a Dios también por el pecado de los niños(Levit. 12, 8), se habla de la circuncisión y otros temas similares(Gen. 17, 14, Josue 6, 21 y 10, 32). Vid. además *Op. imp. c. Iulian.* I, 4 PL 45, 1052-1053.

79. *Op. imp. c. Iulian.* I, 5 PL 45, 1053.

80. *Op. imp. c. Iulian.* I, 25 PL 45, 1061. Y hay muchos otros textos que apelan a éste de San Pablo.

81. *Op. imp. c. Iulian.* II, 4-5 PL 45, 1143-1144; VI, 26 PL 45, 1566. Ver nota 23 y 25 y notas 55 y 81.

cionado”? ¿Puede aplicarse a la lectura de los textos sagrados el mismo papel o el mismo criterio que ejerce la lectura en general, según san Agustín?⁸². Si fuera así, la verdad de la que parte Agustín, sería el pecado heredado del primer Adán y eso lo vería en todos los textos, donde hubiera alguna alusión por lejana que parezca.

Cuando se habla de la “teoría agustiniana de la lectura” es preciso revisar los textos y buscar en ellos el contenido acorde con el pensamiento general de San Agustín. Los textos del “De utilitate credendi 4, 10 y 5, 11”, permiten un acercamiento a la fuente más fidedigna. Y puede creerse que esos mismos principios los ha mantenido durante sus años posteriores. El Maestro enseña en el interior y todo lo externo no es más que un medio, una “admonitio” para conducir hacia la intimidad. Por eso, no le preocupa tanto “qualis fuerit ille qui scripsit”, sino la verdad que descubrimos a través y por medio de él⁸³. Isabelle Bochet escribe a este propósito:

“Une telle conception –lo que importa no es lo que ha pensado el autor, sino la verdad– relativise nécessairement le souci d’une lecture conforme à l’intention de l’auteur; la lecture féconde n’est pas nécessairement la lecture matériellement exacte, si l’auteur s’est trompé. Dans ces conditions, il n’y aura nulle mauvaise foi à reprendre en un sens autre que le sens immédiatement visé par l’auteur ce qu’il a écrit: voir, par exemple, dans le discours aux dieux du Timée une confirmation de la valeur de la résurrection ne sera pas trahir Platon, mais le “sauver”. Il emporterait, me semble-t-il, d’être plus conscient de cette théorie augustinienne de la lecture, lorsqu’on juge l’utilisation qu’il fait de tel ou tel auteur”⁸⁴.

La tendremos también en cuenta al examinar las “auctoritates” citadas por Agustín⁸⁵.

Sin embargo, continúa en pie nuestra pregunta: ¿Puede aplicarse esta teoría también a los textos de la Sagrada Escritura? ¿O más bien, ha transplantado su utilización de la Biblia a los autores externos, es decir, como es Dios quien inspira, el autor queda en segundo lugar?

82. Cf. BOCHET, Isabelle, “Le statut de l’histoire de la philosophie selon la Lettre 118 d’Augustin à Dioscore”, en *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 49-76, pp. 58-60 principalmente.

83. *De utilit. cred.* 5, 11 PL 42, 73: “Illud autem nihil ad rem cognoscendam valere arbitror, qualis fuerit ille qui scripsit: honestissime tamen bonus creditur, cujus litteris generi humano posteritatieque consultum est”.

84. BOCHET, Isabelle, loc. cit., p. 59.

85. Cuando examinemos las “auctoritates” citadas por Agustín, lo tendremos en cuenta y analizaremos el sentido de la lectura para San Agustín.

Agustín apela además a las "auctoritates" de la Iglesia o de la verdad cristiana o de los "catholici christiani" y lo hace complacido, especialmente a San Ambrosio, a quien cita con una frecuencia inusitada⁸⁶ y con él a otros muchos autores, como consciente de que necesita su apoyo y su peso para que su doctrina sea cada vez más poderosa⁸⁷. En Ambrosio recurre casi siempre a los mismos textos y en él aparece, según la lectura que hace Agustín, tanto el hecho del pecado como el de la transmisión. ¿Habría que apelar también aquí a su teoría sobre la lectura, aunque en este caso sí hace alusión a los nombres y les da peso también a ellos, no solamente a la verdad que dicen, aunque en un momento determinado y hablando de Jerónimo dice que si no estuviera por el pecado y conforme a la doctrina, lo rechazaría sin ningún miramiento, aunque respetando su dignidad?⁸⁸.

El recurso a las "auctoritates" que había hecho ya desde los primeros escritos tiene sentido para dar cabida luego a la "ratio" y de esa suerte se parte de la fe para dar acceso a la inteligencia. Cuando no puede convencer de otro modo, sigue el método real que él emplea desde el principio⁸⁹.

Vuelve, como puede apreciarse, al final de sus días, a un discurso que tuvo en sus primeros años y, en especial, luego de su conversión al cristianismo. Agustín ha sido fiel a sí mismo, a lo largo de su vida y el "Opus imperfectum contra Julianum" da fe de una trayectoria que con sus altibajos ha sabido mantener intacta en defensa de la verdad cristiana. Si le preguntaran hoy por la modernización de su lenguaje, quizás su respuesta más simple sería que no se discuta de términos con tal de salvaguardar la verdad y que si el contenido de la fe no sufre detrimento, que se utilice aquel lenguaje que sea más adecuado a la mentalidad de la gente a que se dirige. Se trata de llegar a la verdad y de extenderla y la verdad se halla en el interior del hombre y, en consecuencia, todo cuanto conduzca a descubrirla y a vivirla será bienvenido independientemente de su procedencia.

86. Vid. nota 3.

87. Vid. nota 2.

88. *Op. imp. c. Iulian.* V, 121 PL 45, 1417: "Quid mihi obtendis Hieronymum cujus me conviciaris asseclam, de cujus verbis nulla nunc quaestio est? Quae tamen verba si posuisses aut ea non habere quod displicere deberet ostenderem, aut intelligentioribus exponenda relinquerem; aut si essem procul dubio contraria veritati, libertate qua dignum est improbarem".

89. Cf. CUTINO, Michele, "Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino", en *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 77-100. La "auctoritas" aparece en diversos textos, citados en el texto y en notas...

CONCLUSIÓN

Hemos tratado a lo largo de estas páginas de descubrir uno de los pilares de la doctrina agustiniana, posiblemente en el que han corrido más ríos de tinta⁹⁰. Y en él hemos descubierto ángulos que o han sido poco analizados o han sido ignorados por muchos autores, especialmente de determinadas tendencias. La obra a que nos hemos referido exclusivamente –cosa que a más de uno le parecerá excesiva o imposible– nos sitúa en su repetitiva exposición ante los problemas más serios de la vida de Agustín y de su doctrina.

Resumimos brevemente nuestras conclusiones:

- a) La “natura” “creata est et creatur” buena y esta bondad radical hay que ponerla de relieve siempre para revelar al Agustín más optimista y más valorizante, es decir, al Agustín que ha podido llegar a sus setenta y seis años inmerso en los valores más arraigados de la vida: sabiduría, verdad, paz, amor y felicidad, con equilibrio en todos los órdenes.
- b) “El hombre sin duda alguna es ‘natura’” y lo es también la mujer y, por ende, el hombre y la mujer son también buenos. Y esta bondad es radical y esencial en su naturaleza humana. El hombre es “naturalmente” bueno.
- c) Esta bondad y este bien que es la “natura” –y también el hombre– se explicita y se revela en el “liberum arbitrium quo beati esse volumus”, o sea, en la libertad por la que deseamos ser felices. Y esta libertad es un “naturale voluntarium”, es una “necessitas voluntatis” o una “voluntas necessitatis”, de tal manera que esa libertad está “fija en nuestras mentes”, es “ínsita” en nuestro ser y es inamisible, no

90. He recogido una abundante bibliografía en MORÁN, José, “Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín”, en *Estudio Agustiniano* 4-3 (1969), pp. 497-518, pp. 497-501, notas 1 a 22. Y más recientemente, dejando al margen sin grandes novedades los años intermedios, se han preocupado del tema autores como: RIGBY, Paul, “Justicia o tragedia: doctrina agustiniana del pecado original”, en *Augustinus*. San Agustín en Oxford(5°), XII Congreso Internacional de Estudios Patristicos, 44, fasc. 172-175, 1999, pp. 225-236; BRAMBILLA, Franco Giulio, “La questione teologica del peccato originale”, en *La Scuola Cattolica* 126 (1998), pp. 465-549; GROSSI, Vittorino, “Dogma e Teologia del peccato originale. Il Concilio di Cartagine del 418: Agostino d’Ippona”, en *Questioni sul peccato originale*. Associazione Teologica Italiana. A cura di Ignazio SANNA. Collana “Studi Religiosi”. Padova, Edizioni Messaggero, 1996, 264 p., pp. 169-199; SCHEPPARD, C., “The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum”, en *Augustinian Studies* 27 (1997), pp. 97-106.

puede perderse ni se ha perdido, porque ahí está. Es la libertad necesariamente encaminada hacia la felicidad, hacia el valor o hacia los valores.

- d) Es ésta la libertad "natural" no condicionada, porque, a pesar de que pueda obrarse en contra de su deseo o de su querer, su ansia, su aspiración hacia la felicidad se mantiene enhiesta y firme, como hemos tenido ocasión de ver en los textos de Agustín.

Hemos hablado por ello del "Yo no condicionado", del que hablan hoy buena parte de los psicólogos y psiquiatras de la teoría cuerpo-espíritu.

Hasta aquí todo parecería muy bien y nos permitiría dar un sentido a la libertad humana casi idéntico al de la libertad divina, que quiere siempre libremente el bien. Sin embargo, Agustín ha topado con las "miserias", con el mal en el mundo, con "parvuli", con "infantes" que vienen a la vida con enfermedades y disminuciones físicas o psíquicas y que no han hecho todavía nada para merecer ese trato, pudiendo achacar al Creador esos males y ver en ellos una injusticia abierta. En otros términos, el hombre viene, en cierto modo, condicionado a este mundo y estos condicionamientos deben tener un origen. Y Agustín frente a pelagianos y a maniqueos resuelve el problema o el misterio con un equilibrio extraordinario.

- e) La "natura" que fue y es creada buena ha sufrido un "deterioro" –"in deterius commutata"–, o tiene un "vicio", un "defecto", es "mala" o tiene un "mal". No se ha convertido en "mala", tiene un "vicio", no es "mal", no es "vicio", en ella el "mal", el "vicio", es accidental –"accidit, inest"–, no es sustancial ni "natural". Es la llamada por Agustín "natura vitiata".
- f) Ahora bien, ese "vicio" o ese "deterioro" significa la discordia entre el "liberum arbitrium quo beati esse volumus" y el "liberum arbitrium quo bene agere volumus", es decir, la "natura" se ve herida en su voluntad y en su querer, y continuando en su querer ser feliz no la acompañará para ello la voluntad o el querer obrar el bien para ser feliz que es su querer. Y entonces la incongruencia entre ambos queres crea una ruptura en su propio interior, condicionando todo su ser.
- g) Ese condicionamiento o ese desdoblamiento, a que apela con tanta frecuencia Agustín, aún en sus confesiones personales, es el origen de todos los males y de todas las enfermedades en el hombre, tanto físicas, como anímicas o psíquicas con las dificultades que comportan en

todos los sentidos y que las expone Agustín con lenguaje vivo, fruto de su propia experiencia.

h) Es lo que hoy llaman los autores el “Yo condicionado” y cuyos condicionamientos solamente serán superados insistiendo en los aspectos positivos anteriormente descubiertos en el “Yo no condicionado” y valorando al máximo su capacidad de superación desde lo profundo del corazón humano. Poner de relieve la “bendición original” que se continua en la “natura” y no los condicionamientos o el “deterioro original” se convierte en la acción primordial.

i) ¿A qué se debía, empero, el “deterioro” de la “natura”, la “discordia entre los dos querer”, los condicionamientos o los males, de que hemos hablado? Son lo que llama Agustín “poena peccati” o “reatus peccati”, es decir, proceden de un “pecado” y de un “pecado” que se le llama “original”, no “natural”, como quisieran los pelagianos. Al no ser “natural”, no toca a la “natura”, es de “origen”, de “propagación”, de “generación”, de “ratione virilis seminis”, pertenece a los “jura propaginis”. En otros, términos, es una “falla”, una “falta”, un “pecado”, si se quiere, pero de orden “genético”, “biológico”.

j) Como consecuencia de ello, se transmite por la “concupiscentia carnis”, por la “libido”, por “generación”, por los “genes”, diríamos hoy, y, por tanto, se da también en los “parvuli”, en los “infantes”, viniendo éstos al mundo con esos condicionamientos, inmersos en los “semina virilia” que se encubren en lo inefable e inexplicable de los “jura propaginis”. Lo simbólico de la “exsufflatio”, del “exorcismo”, de la “inmersión”, del “bautismo” y demás ritos sacramentales o cuasi-sacramentales con el ingrediente de la gracia que ayuda al “liberum arbitrium quo bene agere volumus”, se inserta en la “regeneratio” y en el Cristo que es Jesús, o se convierte en Jesús para todos y, por ende, también para los “parvuli”.

Si es cierto que no hay que discutir de los términos o del lenguaje, como dice el mismo Agustín en esta obra, tal vez una nueva interpretación del pensamiento agustiniano en clave moderna quepa perfectamente, sin ser infiel al espíritu y, creo sinceramente, tampoco a la letra de San Agustín.

DR. JOSÉ MORÁN
Santibáñez de la Isla (León)

Teoría del perdón

Aproximación a Jankélévitch

¿Qué hace un teólogo metido en berenjenales filosóficos? Bueno, en realidad filosofía y teología no están tan alejadas. La filosofía es *ancilla theologiae*, se jactaban los escolásticos en la época en que la teología era la “ciencia superior”¹. Querían señalar también, aparte de la supeditación de la filosofía, que no hay reflexión sobre Dios sin reflexión sobre la realidad, que no hay *ciencia* de la fe si no se somete al razonamiento lógico. Luego advinieron rivalidades intestinas, la sierva se volvió señora y la reina fue relegada a mendiga², hasta que la nueva señora se encontró ella misma pospuesta a la nobleza decadente y arruinada, poseedora de títulos huecos, sustituida por los saberes empíricos, los nuevos ricos³. Dos ciencias y un destino. Cabría decir que son primas hermanas, tan antiguas como el pensamiento, revestidas de mitos y creadoras de culturas, buscadoras de sentido y consuelo, avaras de comprensión y compasión. Después de tantos siglos y avatares, de victorias y derrotas, de descalificaciones y solidaridades entre ellas, parece que todo sigue igual, como un veterano y cansado matrimonio.

Tal vez la respuesta sería más simple si dijera que se trata de un trabajo académico, del encargo de analizar la opinión de un filósofo, Vladimir Jankélévitch, sobre temas característicos de la religión y la teología como la culpa y el perdón. El resultado de su filosofía podría ser una fruta sana y atractiva, la visión no apologética ni insultante de las esencias de la fe, la fragancia fresca de la lógica y el sentido común envolviendo los valores cristianos.

I. RASGOS

Vladimir Jankélévitch, como ya delata su nombre, es de ascendencia eslava. Procede de emigrantes rusos asentados en Francia, judíos por más señas. Su padre, Samuel Jankélévitch, era médico y traductor, y fue conocido por sus

1. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I,1,5.

2. Es conocida la sorna de Kant: “Subsiste la duda de si la filosofía precede a su graciosa señora portando la antorcha o va tras ella sujetándole la cola del manto” (*La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid 1992, 11).

versiones al francés de Hegel y Freud, además de obras rusas. Nace en 1903 en Bourges, pequeña ciudad situada en el centro geográfico de Francia. Hace sus estudios universitarios en la *École Normale Supérieure* de París y pronto obtuvo por oposición el título de *agrégé* (catedrático de instituto) en filosofía, en 1926, que proclama su dedicación investigadora y vocación docente. Aceptó la oferta de enseñar en el *Institut Français* de Praga, donde permaneció de 1927 a 1932, cinco años de los que siempre guardará grato recuerdo, como suele suceder con las memorias de juventud. Sus temas de enseñanza, entre otros sobre Francisco de Sales y Franz Liszt, anuncian ya sus pasiones: la mística barroca y la música clásica, de las que trufará sus obras y, en el caso de la segunda, a la que dedicará reconocidas monografías⁴. Lo mismo puede decirse del libro en que trabaja en esa época y primero que publica –*Bergson*, París 1931 (con una nota introductoria del estudiado alabando su trabajo)–: señala su predilección hacia el intimismo espiritual y la ética cristiana.

Presentó su trabajo de doctorado en 1933, un estudio sobre el filósofo romántico alemán Schelling⁵. Parecía abrir otra de sus pasiones, la filosofía alemana, pero quedó truncada, al decir de sus analistas, por la conmoción posterior de la guerra y sus asociaciones. Su tesis secundaria, de habilitación docente, retorna al marchamo moral que le interesa, el valor de la conciencia en el discurrir humano⁶. Después de foguearse como profesor en los *lycées* (institutos de secundaria) de Caen y Lyon entre 1933 y 1936, dará el salto a la enseñanza superior como profesor auxiliar en las universidades de Besançon (1936), Toulouse (1936-1937) y Lille (1938-1939), aprovechando de paso para recorrer el paisaje de su patria de norte a sur.

Y llegó la guerra, la segunda guerra mundial, catástrofe y trauma, el sello indeleble, para bien y para mal, de los intelectuales que la vivieron. Movilizado por el ejército francés desde el principio, herido a las primeras de cambio en el frente suroeste, saboreada la derrota colectiva, despojado de nacionalidad y funciones por las leyes antijudías del gobierno de Vichy, todo se sucede vertiginosamente. Retornó a Toulouse y participó activamente en la resistencia desenmascarando en escritos clandestinos la “civilización” invasora. En adelante, su inclinación a la elucubración moral quedará marcada con los tin-

3. Así, el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: “La mayor parte de las cuestiones filosóficas no son falsas, sino sinsentido” (4.003). “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la totalidad de las ciencias naturales” (4.11).

4. *Debussy et le mystère*, Neuchâtel 1949; *Fauré, Chopin et la nuit, Satie et le matin*, París 1957; *la musique et l'ineffable*, París 1983.

5. *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París 1933.

6. *La mauvaise conscience*, París 1933 (edición revisada y aumentada en 1966).

tes sombríos de esta experiencia: el mal, la mentira, la muerte, temas siempre presentes en sus obras, a las que en varios casos darán título⁷.

En 1945, finalizada la guerra, será reintegrado a su trabajo en Lille, teniendo que esperar una plaza libre. Entretanto, viaja como conferenciante por Marruecos, Túnez y Argelia, reencontrando aquí un antiguo amor de la década previa a la guerra, con la que se casa en 1947 y tendrá una hija. Y en 1951 pasa a la Sorbona, donde ocupará ininterrumpidamente la cátedra de filosofía moral hasta su jubilación en 1978, más de veinticinco años de labor monacorde y tenaz. Uno lo imagina sentado diariamente frente a una mesa, un libro y un flexo, entre cuatro paredes, leyendo, preparando las clases o escribiendo, solazándose con el piano, consolado por el saber, la amistad y la música; la dedicación abnegada y silenciosa de estudiosos y maestros, apenas comprensible fuera de su ámbito, pero que cimientan nuestra cultura. Su esmerada rutina será apenas interrumpida por dos viajes altamente significativos, a Rusia e Israel, una especie de regreso emocional a sus orígenes.

Siempre del lado de desfavorecidos y rebeldes, apoyó la creación y defensa del Estado de Israel, a lo que permaneció fiel como idea, aun criticando errores y abusos en las formas políticas. En el hito de la revolución estudiantil del 68, destacará por su aliento a los jóvenes, que le devolvieron la simpatía recibida con abundante seguimiento de sus cursos. Tras una vida larga, gustada en sus matices agridulces, colmada por la vocación y la independencia, más allá de modas y famas, morirá en París en 1985.

La filosofía de Jankélévitch está condicionada, tanto por elección propia como por las circunstancias especiales que vivió, por la cuestión moral. La temática genérica que brota de su obra no deja de ser tradicional: la temporalidad, el conocimiento, la responsabilidad. Pero su exposición es original, tanto en su estilo personalísimo y abigarrado como en los influjos declarados de que parte. Se separa conscientemente de la última metafísica occidental (es decir, alemana y francesa), prefiriendo la tradición clásica y la espiritualidad cristiana. El resultado lleva a un filósofo relativamente conocido, lo que puede quedar bien descrito considerando que varias de sus obras están traducidas a grandes lenguas europeas (alemán, italiano, español), pero no al inglés.

En cuanto a su estilo, resulta farragoso y abrumador. Montones de palabras que se suceden sin respiro, el lector siempre al borde de perder el hilo, para alcanzar un punto y aparte tiene que jadear durante varias páginas. Del lado opuesto, el manejo de tal caudal lingüístico le hace un gran dominador del léxico y la metáfora: conoce sinónimos innumerables, crea neologismos,

7. *Du mensogne*, Lyon 1942; *Le mal*, París 1947; *La mort*, París 1966.

sabe descender a comparaciones cotidianas y hermosas. Su discurso se vuelve altamente mediterráneo, esto es, pautado por el barroquismo latino, sin que pueda saberse si esto es mejor o peor –los anglosajones, al contrario, siempre fardan de concisión y rigor. Peligra de narcisismo lingüístico, estilismo puro indiferente a la sustancia; gana en hálito poético, expresividad emotiva.

El contenido es frecuentemente difícil de entender. A veces no sólo no se sabe muy bien de qué está hablando, sino que tampoco importa mucho que no se sepa. La tentación que planea es que si el lenguaje es comunicación, si alguien no logra hacerse entender ¿para qué esforzarse en entenderlo?⁸ Para algunos, sin que se sepa muy bien el origen del prejuicio, claridad se asocia todavía a superficialidad, mientras hermetismo rima con calidad y profundidad, aunque más bien parece un retruécano estéril. Pero al revés, rechazar sin más lo que no se comprende inmediatamente es terriblemente injusto. El ser es problemático de por sí y tal marca el comienzo de la filosofía griega⁹. Más cercano, ¿hay alguien tan duro de seguir en sus escritos como Kierkegaard? Y sin embargo ¿ha habido quién más influyente en la filosofía de nuestro tiempo? Páginas enteras de sus obras se suceden como una carrera de obstáculos... De repente, aparece una frase que justifica todo el esfuerzo, cegadora como una revelación, sofocante como un puñetazo en el estómago¹⁰. Precisamente es Kierkegaard, juntamente con Bergson, uno de los referentes principales del pensamiento jankélévitchiano. El primero parece haberle contagiado aridez de lectura y fulgores geniales, aparte de la vitola existencialista; el segundo, además del estilo florido, el misticismo cristiano (desde una mirada judía) y la ética como fundamentos de la existencia humanizada.

Según Jankélévitch, lo vivido y el instante, lo que surge de la experiencia individual, y la irrepetibilidad de la existencia de cada uno, debe ser el objeto central de la filosofía. Trata de huir de la abstracción y la pura lógica, que distorsionan el saber, para allegarse al estallido vital del hombre. Su elucubración clasifica tres senderos filosóficos: las verdades necesarias teóricas del racionalismo, de un lado, y las evidencias superfluas del empirismo, de otro, de las que quiere escapar como el preso de la cárcel, derivando hacia la unicidad de la caducidad personal, lo que de verdad le interesa. En este último camino encuentra la conciencia del mal y el dolor, de lo que es imposible sustraerse, a no ser con la ignorancia o la ironía. Si inicialmente justificó la ironía como

8. "Todo lo que puede ser expresado, se puede expresar claramente" (*Tractatus* 4.116).

9. Para Anaximandro, el principio de todo es lo infinito, lo indeterminado. Y según Heráclito, el ser es cambio inmutable y armonía de contrarios (*Los filósofos presocráticos*, Madrid 1981, 89; 325ss; 347ss).

10. "La angustia es el vértigo de la libertad" (*El concepto de angustia*, Madrid 1940, 61). "Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe" (*La enfermedad mortal*, Madrid 1969, 161).

el consuelo distante ante la amargura de la realidad, la realidad en su contingencia radical acabó por imponérsele. No queda más remedio que asumir la intransferibilidad de la conciencia, su pena y su grandeza. La esencia humana es la temporalidad, y el instante la agudización de esa esencia. Por eso, nada hay hecho en moral, todo debe rehacerse constantemente, y a la hora de establecer un baremo de acción le serán más excelsas las “virtudes del instante” (caridad, valentía), pues brotan de las situaciones únicas individuales, que las “virtudes del hábito” (justicia, fidelidad), sostenidas por principios generales siempre por revalidar, con ser las segundas igualmente importantes¹¹.

La simpatía hacia la moral del cristianismo, en coincidencia con sus maestros mayores, aun sin ser él creyente, le hace especialmente recomendable y cercano a nosotros. Sus libros parecen a veces una filosofía de la ética cristiana, una reflexión sin revelación que puede, sin embargo, ayudarnos a no tomar la revelación sin reflexión. Desde este contexto buscamos adentrarnos en sus ideas sobre la falta y el perdón¹².

II. EL MAL

El mal es uno de los misterios antiguos y tercos que acosan a la humanidad. Hoy suelen condensarse los enigmas centrales del saber humano en el origen del mundo, el origen de la vida y el origen de la consciencia. Pues bien, el origen del mal sería como el cuarto enigma, que además parece abarcar a los otros tres: ¿por qué la naturaleza parece mal hecha, generadora de terremotos y diluvios, vehículo de virus y malformaciones?; ¿por qué el hombre actúa con maldad, regodeándose lúcidamente en ella? Efectivamente, antes de que Platón señalara la admiración, la estupefacción ante la realidad, como el comienzo de la filosofía¹³, los mitos religiosos ya elucubraban sobre la creación del mundo y del hombre y sobre la génesis de la enfermedad y la violencia¹⁴.

11. C. SMITH, *Jankélévitch, Vladimir*: P. Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, 4, Londres 1972, 249-250; A.E. FERNÁNDEZ, *Jankélévitch*: D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, I, París 1984, 1335-1337; A. REINBOLD, *Jankélévitch*: R. D'AMAT (ed), *Dictionnaire de biographie française*, XVIII, París 1994, 435-436. Para más detalle sobre su obra: I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, París 2000.

12. Para analizar el pensamiento de Jankélévitch sobre este tema nos basamos en sus libros *Traité des vertus*, París 1949, 543-628 (*La méchanceté*); *La mala conciencia*, México 1987 (traducción de la 2ª edición francesa, 1966); y *El perdón*, Barcelona 1999 (original de 1967). Nuestro título es una paráfrasis de una sección de *Traité des vertus* 367-370: *Théorie de la justice*.

13. *Teeteto* 155d.

14. Gn 1-3: la creación es expresión del poder divino; el hombre, interlocutor de Dios; el mal, consecuencia del pecado. Paralelos temáticos son el poema babilónico *Enuma elish* y las recopilaciones míticas de Hesíodo *Teogonía* y *Trabajos y días*: el mundo es una divini-

Es también muy antigua la subdivisión del mal en cuanto surgido de la naturaleza, mal físico, o provocado por la libertad del hombre, mal moral. El pensamiento socrático entendía el mal humano como ignorancia, consecuencia de su naturaleza limitada, por tanto, reducible al mal físico; su idea resuena en Leibniz, que también se apoya en último término en el mal físico: puesto que lo creado, en cuanto distinto de Dios, es necesariamente limitado, imperfecto, el mal es inherente a la naturaleza, lo que llamó mal metafísico¹⁵. Lo contrario aparece en san Agustín, que lo reconduce todo al mal moral: todo mal es a fin de cuentas producto de la perversión humana, puesto que el mal físico es justo castigo divino por el pecado, tanto el original como el personal¹⁶. La solución está lejos de vislumbrarse. Nuestras modernas discusiones sobre si en las desviaciones y crímenes pesan más la libertad individual o la educación ambiental son una subdivisión del mal moral como último fundamento, al que se contrapone paralelamente la teoría de la predisposición genética o compulsión instintiva, versión actualizada del mal físico.

Jankélévitch prosigue esta discusión eterna al estudiar en sus obras el mal y la maldad, al internarse en este “corazón de las tinieblas”, que dijera el clásico, “el horror”¹⁷, presupuesto para entender luego la posibilidad y necesidad del perdón. Da la impresión de que la solución del dilema le parece en principio insignificante, en último análisis sobre todo imposible. El caso es que la existencia humana es siempre incerteza, inseguridad. El hombre, “criatura anfibia, mixta de cuerpo y alma, está consagrado por la maldición de la alternativa a la impureza y a la orgía de la confusión”¹⁸.

1. La absurdidad

Inicialmente, Jankélévitch parece insertarse en la línea leibniziana. “Esta angina de pecho, esta falta de aliento que se llama imperfección define primeramente la existencia en tanto que existencia y no sólo impura continuación, sino limitación y finitud creatural. Ser es también *no ser más* que lo que uno es –éste o aquél– y no ser otra cosa. Tal es la versión exotérica y negativa

dad vencida por otro dios dominante; el hombre ha sido creado para el servicio a los dioses; el mal proviene del orgullo humano contra los dioses. Una línea distinta sobre el mal será la de la religiosidad dualista (de raíz mazdeísta y continuidad gnóstica), que lo recentra en una divinidad mala, descargando de responsabilidad al hombre (S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 4,15,26).

15. *Menón* 77b-78b; *Ensayos de teodicea* 1,21.

16. *El libre albedrío* 1,1.35; 3,53s.

17. J. CONRAD, *El corazón de las tinieblas*, Madrid 1976, 139.

18. *Traité* 543.

de todo enunciado positivo”¹⁹. Sin embargo, hay cierta diferencia de matiz. Si para Leibniz la imperfección constitutiva fundamenta la comprensión última de la negatividad de las cosas, para Jankélévitch es sólo el contexto de la explicación principal que se pueda dar, el trasfondo sobre el que destaca el nudo de la cuestión.

Se percibe en su consideración de los valores. Un valor es tal en cuanto colma una necesidad humana, en cuanto supone una utilidad saludable (*valeo*, tener salud). En ese sentido, remarca nuestro autor, todos los valores son iguales. Pero resulta que los valores son muchas veces inconciliables o al menos discordantes. Así que en todo caso se impone elegir, esto es, echar mano de unos desechando los otros. Hay que aceptar excluir y renunciar si se quiere utilizar y disfrutar, no sirve el “de todo un poco”. Hay que tener el coraje del sacrificio. Mas si los valores son todos iguales, si todos *valen*, pero hay que eliminar necesariamente unos al escoger otros, ya estamos maniobrando en cierto absurdo. Es la absurdidad del sacrificio: descartar para tener. Y sin embargo, es el único marco que posibilita una vida *saludable*. Naturalmente, existe un valor primordial, fundamento y referencia de todos, subsuelo que les sirve de alimento, cuya principalidad ontológica es evidente, por tanto, indemostrable y arracional, que es el amor a la persona, base de cualquier acción²⁰.

Esto encierra una enseñanza preciosa para nuestro tiempo. Los cristianos estamos acostumbrados a una claridad *excesiva* de nuestros valores, así como a su imposición universal, consecuencia de estirar demasiado el concepto de revelación. Quince siglos (o al menos diez) de ordeno y mando tienen que dejar secuelas. Hoy día, perdido sin remedio el poder de la Iglesia, ésta deberá proponer su mensaje desde el ejemplo y la sugestión. Además, la desorientación social sobre criterios éticos se muestra receptiva a propuestas razonadas y no autoritarias. Pues bien, desde el sentido común, supuesta la intangibilidad de la persona, podemos estar de acuerdo en que todos los valores son iguales. “Cada cual es dueño de hacer lo que quiera si no hace mal a nadie”, como solemos comentar. No hay una jerarquía absoluta de valores, cada uno debe construísela, pero asumiendo que aceptar unos valores conlleva eliminar otros. Así, por ejemplo, a un hombre puede encantarle la vida de familia, la intimidad con una mujer, unos hijos a los que educar y ver crecer; pero también pueden sorberle el seso las aventuras amorosas, la intensidad emocional continua, que toda mujer sea la primera. Sin embargo, estos dos tipos de valores son incompatibles, ninguna esposa de hoy acepta a un

19. *Traité* 545.

20. *Traité* 552.

donjuan impenitente, si se prefiere el placer de la variedad no se tendrá la cercanía cotidiana de los hijos. Hay que renunciar para poseer, hay que admitir el sacrificio. Pero esto es lo que no quiere entender nuestra sociedad, hedonista hasta el ridículo, lo exige todo en todo momento, en una auténtica regresión infantil.

Volviendo al tema, según Jankélévitch los valores traslucen cierta *absurdidad saludable*. Se podría seguir la línea optimista, el adjetivo de su diagnóstico, aceptar la limitación existencial que constantemente se nos impone como un modo de concentración en lo escogido. Que en fútbol el balón tenga que entrar, bajo determinadas condiciones, entre los tres palos de la portería para ser gol no es una imperfección, sino las reglas del juego, lo que canaliza e intensifica su búsqueda, lo que otorga el orgullo de la superación (o el dinero) una vez conseguido. Pero es imposible eliminar la línea pesimista, el sustantivo de la frase, la absurdidad. Ésta estalla en la vida del hombre como a un soldado infortunado la bomba entre las manos. No es sólo la absurdidad de la renuncia, al fin y al cabo susceptible de ser integrada como concreción para la dicha, sino que aquélla se muestra síntoma de una calamidad mayor: “la muerte sella la profunda absurdidad de la existencia”. El absurdo es lo que prevalece, los valores son derrotados por la muerte. No se trata, pues, de una imperfección de fondo, derivada de la limitación de lo creado, que hay que asumir y así poder alcanzar cierta autorrealización. Para la existencia humana la muerte es la imperfección absoluta, la vida se le muestra como una vía inviable, un proyecto ilusionante condenado al fracaso. “El amor es necesariamente desgraciado, y desgraciado no por un fracaso accidental, sino desgraciado por una imposibilidad central y constitucional”. Así que el mayor de los valores no hace sino ahondarnos en la desdicha. En conclusión, “todos los problemas que no sean la muerte son pseudoproblemas; todos los verdaderos problemas son formas del problema mortal, que es el problema por excelencia, es decir, el misterio de los misterios”. Y además, resulta un problema insoluble, eterno, “la enfermedad de la existencia es una enfermedad incurable”²¹. La vida es dura, como suele decirse, al final siempre acaba matándote.

2. *El escándalo*

No obstante el tenebrismo anterior, ni la imperfección ni la muerte son *auténticamente* el mal. El mal verdadero y fuerte es la maldad. Jankélévitch distingue en francés (lo que tiene correlación perfecta en español) entre *mau-*

21. *Traité* 559-561.

vais (malo) y *méchant* (malvado). La palabra “malo” es ambigua, significa imperfecto (materialmente) y malvado (moralmente), mientras “malvado” es ciertamente inequívoca, expresando sólo la idea moral de “muy malo”. Esto es lo que quiere decir al hablar del mal auténtico. Y la maldad se nutre de la intención. “*Malum ethicum*, el mal intencionado, la perversión del corazón”, he ahí realmente el mal²². La falta, la culpa, el pecado, como quiera llamársele, no es una imperfección constitutiva, dada desde siempre con las cosas, sino un mal que los hombres inventan, del que son enteramente responsables. Algo así como la guerra, que no puede existir sino por voluntad expresa del hombre. La imperfección, el dolor, la muerte, son males necesarios, ontológicos. Pero la maldad, la culpa, es un mal contingente, dependiente de la libertad humana, podría evitarse.

Jankélévitch rechaza el optimismo socrático, y en general del helenismo, de que nadie quiere el mal conscientemente, de que quien se decide por el mal en realidad lo está tomando por un bien, que el pecado es más bien un lapsus. Según él, una libertad que sólo puede elegir el bien no es una libertad completa, por tanto, no es libertad. La solución del mal, en esta teoría, sería el conocimiento racional, la educación que explicita nuestras posibilidades. Pero el mal consciente, la malevolencia, querer el mal sabiendo que es un mal, tiene un peso histórico tan abrumador (en el siglo anterior, Auschwitz como símbolo) que no puede juzgarse el socratismo sino de ingenuo²³.

Desecha igualmente la opinión platónica, que interpreta el mal como consecuencia de la contaminación que el cuerpo realiza en el alma, los sentidos como coacción irracional al espíritu. Su raíz está en el orfismo, la síntesis griega de la religiosidad dualista oriental, actualizado luego por estoicos, gnósticos y neoplatónicos, y reargüido a través del pecado original cristiano. El mal es más que nada mancha, alma patricia en cuerpo plebeyo, el predominio de los instintos, “el vicio es un vértigo del cuerpo”²⁴. Aquí, la solución del mal pasará por mimar la esencia humana, el alma, y controlar y castigar al inductor, el cuerpo. Es una salida irreal, cada hombre no son dos, sino uno, por más que pueda disociar y admirar sus potencialidades anímicas respecto de la fragilidad somática. Demonizar los apetitos sensibles es autodestructivo. En este caso, los cristianos sabemos muy bien de qué se habla, puesto que el cristianismo ha heredado y contribuido a grabar y expandir esta idea: el cuerpo es el origen de las pasiones que atormentan la placidez del alma, el pecado

22. *Traité* 561.

23. *Traité* 563s; *Conciencia* 98; *Perdón* 83ss.91ss.

24. *Traité* 568. “El pecado original es el *a priori* culpable que envenena de antemano nuestras intenciones más puras, que hace que nuestras virtudes parezcan hacer muecas” (*Conciencia* 126).

original la causa de que el cuerpo haya quedado corrompido, el remedio del pecado es la penitencia corporal.

Prefiere el resquebrajamiento aristotélico de la ecuación socrática: hacer el mal por ignorancia no siempre es hacer el mal involuntariamente, pues no toda ignorancia es excusable. Si la práctica crea el hábito, los actos malos continuados crean la maldad personal, de modo que uno se hace culpable de su carácter. El actuante humano, por tanto, en su elección y disposición, es señor de su obrar y puede ser injusto a sabiendas. Aristóteles compromete en la responsabilidad del querer, en la construcción humana del propio destino²⁵. Solamente así, el hombre adquiere dignidad moral, esto es, valoración legítima de sí, de lo que es y de lo que deviene, de su hacerse a sí mismo.

Llegados a este punto, hemos retornado al embrollo sempiterno, si la intención maliciosa proviene sólo de la responsabilidad propia o de sus condicionamientos, prevalece el mal físico o moral, el huevo o la gallina. La opción socrático-platónica es la misma a fin de cuentas, lo deriva todo hacia una causación por error o tentación sensorial. Pero según nuestro autor, la malevolencia no puede reducirse a la imperfección metempírica, o eliminaremos la esencia libre del ser humano. Los cristianos, dice, parecen confirmar inconscientemente dicha línea al ensimismarse en un pecado original que hace culpables por naturaleza, antes de cometer culpa. Sin embargo, tal es una contradicción, no hay más pecado que el personal, el que procede de la intención. Es imposible ignorar el peso terrible del pecado consciente, el escándalo, “el mal artificial y arbitrario que el hombre añade de su cosecha al mal constitutivo de existir, la absurdidad. (...) Por si no fuera bastante la desdicha del ser, el hombre asume la desdicha del hacer”²⁶. Las confrontaciones humanas remachan lo que las catástrofes naturales ahorran. Y en esto no nos vale eludir la responsabilidad: si no podemos nada contra el mal metafísico, lo podemos todo contra el pecado. “Nuestro ser es una prueba de la absurdidad, pero nuestro hacer es el principio del escándalo”²⁷. De manera que el escándalo es una confirmación de la absurdidad, lo que añade al mal genérico, el marco de lo creado, males concretos, que a su vez contribuyen a multiplicar el mal inicial. El escándalo agrava el absurdo.

Según se haga predominar el absurdo o el escándalo, el mal nos resultará excusable o inexcusable, y tal es el error, contar sólo con una cara de la moneda. Una verdad a medias es considerar al hombre absolutamente responsable de su pecado, comienzo puro del mal sin mayor base ontológica. La otra

25. *Traité* 565-567; *Conciencia* 99.

26. *Traité* 579.

27. *Traité* 584.

semiverdad será juzgarle sólo víctima, motor movido, diluyendo la libertad en el fatalismo. Juntando ambas llegaremos a la idea correcta, podremos deducir que “el mal mismo es la posibilidad permanente del pecado”²⁸, es decir, la situación falible de la libertad. El escándalo está siempre condicionado e influido, pero no determinado o forzado, por la absurdidad. Podríamos decir, avezados a la política española, que el mal moral tiene autonomía, aunque no independencia, respecto del mal físico. La imperfección metafísica y la responsabilidad ética conforman las coordenadas de la acción humana en el mundo. El hombre padece el mal, pero es autor de la maldad; es víctima cómplice de la negatividad.

Jankélévitch concluye que el pecado de los pecados es la falta de amor, del mismo modo que el amor es el valor de los valores. La ausencia de amor no es una carencia, sino una intención, una culpa, la malicia continuada que convierte la negligencia e ignorancia en maldad. Y la intensidad del pecado, el *pecado mortal*, será directamente proporcional a la conciencia del bien omitido, a querer el mal fríamente, a la mala voluntad. Esta falta continuada y crónica, actitud más que acto, se convierte en vicio, el pecado frecuentativo de malevolencia, el odio. La mala voluntad es la que hace existir el mal al desearlo, proyecta su valoración en la cosa odiada. Es decir, no existe lo odioso en sí, sino que es fabricado por la disposición perversa de la voluntad; no es lo odioso lo que explica el odio, sino el odio quien crea lo odioso. La mala voluntad no es la voluntad de cualquier mal, así en abstracto, sino la voluntad de mal hacia alguien. Y una voluntad de mal radical: el malvado simplemente desea que el objeto de su odio no exista. Precisamente esto deviene una situación desesperada e insostenible para el malvado, “negando al otro como consanguíneo, consustancial, confraternal, congenital, es a sí mismo a quien niega”²⁹.

III. EL PERDÓN

Contra el mal físico nos precavemos con la ciencia y la medicina, si bien la absurdidad es finalmente invencible. ¿Y cuál es la respuesta adecuada al mal moral? ¿La justicia o el perdón? ¿el castigo que repara el desorden causado o la indulgencia que libera de la espiral de odio y venganza?

28. *Traité* 588. También *Conciencia* 129; *Perdón* 64.

29. *Traité* 611. Una concejal *constitucionalista* de una ciudad del País Vasco comentaba en una entrevista que le estomagaban fuertemente los nacionalistas violentos, que vivía con miedo; pero que ellos debían de estar todavía peor: odiaban tanto a los no nacionalistas que tenían que corroerse internamente por verles al lado, por tener que soportar su existencia (*El País Semanal*, 22.X.2000, 18ss).

1. *La mala conciencia*

“Todo el mundo tiene, en general, buena conciencia. Nadie se reconoce faltas ni se estima culpable en lo más mínimo, esto es de sobra conocido; cada quien está convencido de su derecho y de la injusticia de los demás hacia él”³⁰. Este diagnóstico parecería tomado de algún ensayo sobre la posmodernidad, el nihilismo axiológico o los jóvenes apáticos de la segunda mitad del siglo XX. Jankélévitch, sin embargo, lo ha visto como tendencia común del hombre y la sociedad, presente en todo tiempo y lugar, teorizado ya con Aristóteles, para quien el placer es un propósito evidente de conducta, el impulso básico de toda criatura que afirma su existencia. Pues bien, la felicidad, el motor de la ética clásica, no difiere del placer más que en racionalidad, en ordenamiento lógico. El goce se consume en la espontaneidad e inmediatez mientras la dicha se organiza para la duración y el largo plazo. La conciencia moral, la capacidad de discernir el bien y el mal, presiona hacia la felicidad, que por eso es el bien, y repele el dolor, el mal. Es natural, por tanto, que el hombre rechace la mala conciencia, pues el remordimiento es dolor. Sin embargo, con ello ha quedado dicho que el remordimiento forma parte de la conciencia, es más, “el remordimiento es la conciencia en su forma más aguda, (...) una inflamación de la conciencia”, pues en él se manifiesta de modo particular el espíritu, su apertura para trascender la mecánica instintiva. La conciencia es, pues, también la capacidad de percibir el dolor moral, algo que todo hombre posee, aunque intente de ordinario adormecerla. Suele suceder que la mala conciencia “llega siempre tarde, (...) no nos dice lo que hay que hacer, sino lo que habría habido que hacer”³¹.

La mala conciencia es en realidad el perdón a uno mismo. El remordimiento, el dolor de la conciencia, es la única posibilidad de purificación del mal realizado. A esta conclusión llega tras disquisiciones de fondo triste sobre la temporalidad. El tiempo humano es la existencia humana, irreversible e irrepetible, único y por eso mismo excepcionalmente valioso, hermoso y dramático a la vez. “La vida de un hombre, encerrada entre nacimiento y muerte, ¿no es en el océano infinito de lo eterno como una especie de gran instante?”³². La religión, la moral y la filosofía, en buena medida, ponen lo mejor de sí mismas para dar respuestas y consolar, pero no llegan más que a posibilidades imposibles. El estoicismo trivializa lo irremplazable, la excepcionalidad trágica de la existencia, como si la mismidad de cada uno no fuera no

30. *Conciencia* 7.

31. *Conciencia* 38-41.

32. *Conciencia* 75.

fuera única e incomparable; es decir, nos inserta en el cosmos dejándonos engranados como un pequeño fragmento del todo, nuestro sufrimiento no es más que un detalle de un orden superior, el individuo no puede creerse el centro del universo. El cristianismo, por su parte, es más piadoso que la indiferencia estoica, quiere hablar al corazón más que a la razón, pero pospone la solución al futuro, lo centra todo en una esperanza escatológica compensadora, que por eso mismo no compensa nada la laceración presente. “La conceptualización naturista desdibuja mi tragedia privada en la inmortal juventud de las primaveras y de las metempsicosis, mientras que la promesa religiosa escamotea mi pena en los cielos de oro de la atanasia”³³.

La irreversibilidad del tiempo es en sí misma dolor, y una mala acción, en ese marco, implica una cristalización insoportable del dolor, el sufrimiento inconcebible de lo irreparable, pues una reparación contradice la irreversibilidad del devenir. El remordimiento será la aguda conciencia de una culpa que ya no es posible contrarrestar. A no ser que la reparación sea el remordimiento mismo, la desolación por la imposible marcha atrás de una falta, el arrepentimiento. “El pecado mismo –es decir, el mal en sí– para curarse engendra el dolor de la mala conciencia, es decir, el mal de la desdicha personal”³⁴.

Jankélévitch utiliza términos cristianos, aunque sin darle enteramente ese sentido, para mostrar la catarsis que brota de la mala conciencia. Primero la penitencia, un ritual expiatorio y reparador provocado por uno mismo, que sigue al arrepentimiento como el actuar al ser, que quiere contrapesar la mala acción de algún modo y expresarlo externamente. Luego la conversión, la disposición seria de no repetir el mal, una vez sentido hondamente como tal. A este punto, en la conversión queda ya esbozada la redención, la recuperación del culpable. Todo ha comenzado con esa especie de “gracia que es el dolor puro del arrepentimiento”³⁵. Quiere decir que el punto de partida del remordimiento no se explica muy bien, es *causa sui*, es como si brotara de la nada, nace por sí mismo en el interior de la conciencia. Y así, el dolor del arrepentimiento debela la falta: penitencia, conversión y recuperación personales van a ser su secuencia lógica. La curación de la culpa no puede ser sólo el olvido, como si nada hubiera pasado, lo que sería ocultar el pecado en lugar de sanarlo, profundizarlo al enterrarlo vivo en el inconsciente. Ni tampoco la restitución, impracticable por la irreversibilidad del tiempo, una especie de Sísifo voluntarioso. Sólo la mala conciencia, en su desgarrador purificador, puede dar valor y sentido a un pasado culpable. Esto evoca la distinción escolástica entre

33. *Conciencia* 71.

34. *Conciencia* 108. “El remordimiento es el pecado transfigurado en virtud” (*Traité* 622).

35. *Conciencia* 110.

atrición y contrición para resaltar la regeneración inmediata cumplida en lo segundo, en el dolor sincero por el reconocimiento del mal cometido. “El remordimiento es el perdón instantáneo, gratuito, inmerecido, que hace curables nuestras faltas y que prepara la remisión”³⁶.

2. *Deber perdonar*

¿Y qué decir del perdón a los demás, es decir, el perdón desde el punto de vista del ofendido, de las víctimas, de los derrotados por la maldad? En estos casos, el perdón resulta algo terriblemente paradójico, muchas veces “excepcionalmente difícil”, y sin embargo, siempre “un deber”³⁷. El deber de perdonar es algo deducible de todo lo que se viene diciendo.

Primeramente, el perdón es una vertiente del amor, como el reverso de la medalla, pues si amas perdonas. El perdón es “ese imperceptible parpadeo de la caridad”³⁸. Si el amor es el valor fundamental, que sostiene todos los demás, como hemos dicho, el perdón formará parte del *humus* de la vida sana. Podríamos preguntarnos todavía por qué Jankélévitch considera el amor como el valor central, y de un modo tan tajante que obvia su explicación. Los cristianos nos sentimos de acuerdo con esto sin más, pues el amor es nuestra enseñanza más cara, la esencia del cristianismo: el mandamiento mayor (Mc 12,28-31), el mandamiento nuevo (Jn 13,34), lo primero y lo último (1Cor 13). Podremos colegirlo desde la fe en Dios Padre –sólo lo sentiremos verdaderamente como Padre si nos comportamos como hermanos– o desde la convicción de que si Dios es amor no se le experimenta más que amando (1Jn 4,8), pero sobre todo es algo que creemos. Mas un filósofo se apoya en razones. Nuestro autor supone la vida como el haber principal, la ipsidad personal no puede renovarse nunca, el individuo es inefable e irremplazable, único “en toda la historia, y que ocurre no una vez al mes como la luna llena, ni una vez al año como las solemnidades de los aniversarios, ni una vez por siglo como los cometas, sino una vez en toda la eternidad. (...) La vida es la más preciosa de todas las ocasiones”³⁹. En realidad, la vida es lo único que tenemos cada uno, punto de partida de todo lo demás, y así el amor a los otros es el amor a la vida, particularmente a la semejante, la base de cualquier otra cosa. El perdón, por lo tanto, tendrá las mismas características que el amor.

36. *Conciencia* 117.

37. *Perdón* 7s.

38. *Perdón* 11.

39. *Conciencia* 75.

Es gratuito, desinteresado, un valor en sí, no necesita nada a cambio. Dicho poéticamente, “¿cómo el amor que ama lo no amable y, por consiguiente, no lo debe al valor de su objeto, cómo este amor no va a ser fecundo y manifiesto entre todos los amores? ¿cómo no va a ser sinónimo de libertad?”⁴⁰. En su incondicionalidad reside su eficacia. Jankélévitch destaca filosóficamente un dato común de la moderna exégesis bíblica: Jesús no pide primeramente conversión y luego ofrece el perdón, siguiendo el esquema del profetismo paleotestamentario, sino justamente al revés, primero perdona, lo que luego genera fuerzas para levantarse. El perdón absuelve porque sí, como el amor ama, se fundamenta en sí mismo, constituye su propia causa. Por eso el perdón es indestructible, autosuficiente como lo son todos los valores, firmes como una roca e indiferentes a nuestros cabezazos en su contra. En este sentido, el perdón es ilimitado en todas las direcciones, temporal y espacialmente, cualitativa y cuantitativamente, “perdona todo a todos y no se entretiene en distinguir las culpas graves de las culpas leves. (...) En su infatigable paciencia, su inquebrantable confianza, su inagotable generosidad, está a prueba de los crímenes más inexpiables”⁴¹. Esto recuerda al himno paulino a la caridad como una gota a otra gota. Todas las faltas son perdonables, aunque no todas sean excusables o comprensibles, la grandeza del perdón no se mide por la gravedad de la ofensa, sino por el espíritu de quien perdona. Todo esto no significa que el perdón sea fácil, todo lo contrario, pues supone tragarse el amor propio, el honor o la fama que veneran nuestros clásicos y la mentalidad popular. Al implicar una renuncia a la compensación, el perdón conlleva buenas dosis de sacrificio.

Es instantáneo, espontáneo como el temperamento, una forma de entender la vida. Se parece en esto a la felicidad, que no es una cosa, sino que reside en un talante, un modo de ser. “Jesús exhorta al humillado y al abofeteado a tender la otra mejilla no veinte años después del bofetón, no después de pensárselo bien, después de haber reposado la afrenta y procurado olvidar, sino acto seguido”⁴². No hay razones concretas para perdonar, sino más bien al revés, se perdona porque no hay razones, pues si las hubiera cabría más la excusa que el perdón. El perdón puro, como forma del carácter personal, sin contraprestaciones, aunque no sea exactamente posible, aunque tan solo norme el ideal que nunca se alcanza, dibuja el horizonte difuso de la dicha. Con esto no se dice que el perdón sea olvido, como ya se dijo respecto de la mala conciencia, pues tal devendría sólo un rencor mal curado, presto a reaparecer en cualquier momento. Sería como confiar en el tiempo, que lo borra

40. *Traité* 625.

41. *Perdón* 131.133; también, *Conciencia* 122.

todo, como la arena removida por el viento tapa las huellas más hendidas; pero el mismo viento –las circunstancias o el inconsciente inesperados–, puede descubrir las marcas rellenadas. Aunque parezca una broma de la crueldad, “para perdonar hay que acordarse. El rencor es la condición curiosamente contradictoria del perdón; y por el contrario, el olvido lo vuelve inútil”⁴³.

Es relacional, está siempre referido a alguien, es tan intencional como el pecado, es un ejercicio de la voluntad. En este sentido, puede suponer un heroísmo, a veces tremendo, que se llegue a perdonar al torturador tras haber sido torturado por él. Esto resulta inconcebible, insoportable, cuando sucede “algo terrible, más allá del perdón”⁴⁴. Y sin embargo, sólo así es real, llevado a cabo por alguien hacia alguien que le ha herido. El perdón en abstracto es sólo una hipótesis por confirmar. En el supuesto socrático de que no hay maldad, sino tan sólo error, tampoco sería necesario el perdón, únicamente comprender el fallo y excusar. Jankélévitch se permite bromas macabras para dejar sentado esto: Spinoza superviviente de Auschwitz no hubiera podido decir que comprender es perdonar, se habría dado de bruces con lo incomprendible; y los cristianos, si consideran ciegos a los judíos, ya les han disculpado, y si malévolos, “¿no han bastado veinte siglos de rencor implacable para que la religión del perdón perdone a quienes acusa?”⁴⁵. La cuestión discurre al revés: perdonar es comprender, es decir, entender la capacidad de mal común al hombre, la maldición de la libertad, en la que todos estamos involucrados. Perdonar es tocar el misterio de la vida y la libertad.

El perdón supone la justicia, aunque la supera. La primera parte de la frase no está muy desarrollada por nuestro autor, tal vez porque le resulta obvio y prefiere resaltar lo segundo. La justicia penal y reparadora, por legítima que le parezca, no deja de ser un castigo, una represalia socialmente aceptada, algo inferior al perdón. Esta justicia es demasiado expiatoria, devuelve mal por mal, mientras el perdón, al contrario, devuelve bien por mal. El perdón pide renunciar a la tentación vindicativa, sobrepasar la justicia, aunque ésta sea necesaria para la armonía social, para frenar el mal y desbaratar en lo posible sus efectos. Por eso, “para el acreedor, el perdón es la renuncia a un derecho”⁴⁶. Una culpa que perdonar al culpable es primeramente un rencor que desbancar en uno mismo. Pero después hay que intentar recuperar al malvado para el bien sin transigir con su maldad, no puede tole-

42. *Perdón* 50.

43. *Perdón* 79.

44. G. ORWELL, *1984*, Barcelona 1979, 43.

45. *Perdón* 94.102.

46. *Perdón* 171.

rarse una malevolencia desfachatada. Por tanto, la justicia está incluida en el amor y el perdón, el amor supera la justicia después de suponerla.

Este perdón tan magnánimo, este amor al malvado no es amor a su maldad, lo que sería una perversidad morbosa, sino amor del hombre mismo en su versión más difícil, en la negrura de su libertad, de lo que todos participamos. Es la aceptación del hombre en su esencia ambivalente, esencia común al ser humano, aceptación de la propia similitud ontológica con el culpable. Pero no se ama al culpable a causa de su culpa, sino a pesar de su culpa. En este mismo sentido se expresa la tradición cristiana, que habla de detestar el pecado pero amar al pecador. El apoyo racional que ha ofrecido Jankélévitch es igualmente cristiano, aunque perdido en nuestro inconsciente colectivo: todos podemos ser igualmente pecadores aunque no lo seamos de hecho. ¿Acaso no simboliza eso el mito del pecado original, una solidaridad negativa de esencia? ¿No es igualmente el mensaje indirecto de las antítesis (Mt 5,21ss), que nadie está libre del rencor, del mal deseo, de la mentira, origen de los mayores crímenes? Además, da una segunda razón, asimismo impensadamente cristiana: “No se trata de amar al malvado en cuanto malvado, sino de amar al malvado en cuanto que es un pobre hombre”⁴⁷. El malvado no solamente es *un hombre*, partícipe de la condición común, sino también *un pobre hombre*, que revela la miseria de la realidad humana en su pecado. Alguien que no ha entendido la sustancia de la vida, el amor, no es más que un desdichado que merece compasión, por mal que haga, aunque haya que pararle los pies de todos modos⁴⁸.

El perdón así diseccionado por Jankélévitch es asumible, punto a punto, por los cristianos. Aunque no se basa en la revelación, sino en razones éticas, en el sentido clásico, las movidas por el impulso de una vida feliz –parece inscribirse en la corriente eudemológica de la filosofía griega, continuada más tarde por Spinoza–, sin embargo no está nada alejado de su contenido. La fe cristiana alienta también a la felicidad, signo e impulso de la salvación o felicidad completa. E igualmente, para los cristianos el perdón es una de sus notas características, un gemelo del amor. Y partiendo del amor, la esencia del cristianismo, se sigue que el perdón es también constante (setenta veces siete en matemáticas son cuatrocientas noventa, pero en el evangelio significa siempre, Mt 18,21s), universal respecto personas y ofensas (el prójimo es todo

47. *Traité* 624ss; *Perdón* 192.

48. Estando en un hospital, en ese ambiente tan típico en que se mezclan desordenadamente dolor, angustia, cansancio y esperanza, veíamos en la sala de espera enfermos y parientes el telediario informando de un atentado etarra. Uno de los pacientes, de pie, con su bata y portasuero, comentó absorto: “Con lo que cuesta cuidar la vida, y que esos desgracia’os la quiten en un segundo”.

hombre que uno encuentra, Lc 10,29ss; todos los pecados son perdonables, Mc 3,28) e incondicional (como Dios “hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos”, Mt 5,45).

Respecto a la incondicionalidad, hay una puntualización destacada por Jankélévitch, que inicialmente parece contradecir a la fe, pero que en último análisis se descubre coincidente. El perdón es infinito, dice, no hay culpa lo bastante grave que no pueda ser perdonada. Sin embargo, hay una condición sin la cual el perdón no es posible. Nos quedamos expectantes, extrañados, ¿pero no se ha pasado el libro entero diciendo...? “La primera condición, sin la cual el perdón carecería de sentido, es el desamparo y el insomnio y la derelicción del culpable; y aunque no corresponda al perdonador plantear esta condición, esta condición representa aquello sin lo cual la problemática del perdón resulta una simple payasada”⁴⁹. El arrepentimiento del malhechor, su remordimiento, es una premisa elemental, lo único que valida el perdón. Podríamos decir que para perdonar a otro es imprescindible que el otro se perdone a sí mismo.

La lógica subyacente es estricta, aunque Jankélévitch no la explicita. La libertad malintencionada es el mal propiamente dicho, el mal entre los males. La maldad está en la intención, y mientras tal mala intención persista, ¿cómo es posible la connivencia del bien, el perdón? Es como la cuadratura del círculo. También el evangelio habla del imperdonable pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,19), la mala voluntad para la tradición cristiana, que reconoce que Dios no puede salvar sin la aquiescencia de cada cual⁵⁰. El perdón a otro es una manera de ser y pensar, una esperanza de cambio, el deseo de un mundo mejor, lo que queda cínicamente pisoteado y suspendido si no hay remordimiento del culpable. Confraternizar con los verdugos, desestimar los valores y a los mártires, es traición más que perdón, una indecencia hacia las víctimas. Si el amor es el valor más duradero, eterno, la indiferencia a las vejaciones contra ese valor será la culpa más imperdonable. El perdón y la maldad libran así una lucha sin tregua. “Continuamente, la infatigable, la inagotable bondad del perdón salva el insalvable muro de la maldad y de continuo el muro resurge delante de la bondad. (...) El amor es más fuerte que el mal y el mal más fuerte que el amor, ¡son más fuertes el uno que el otro! El espíritu humano no podría llegar más allá. (...) Por ello el perdón es fuerte como la maldad, pero no más fuerte que ella”⁵¹. Como el pensamiento frente a la muerte, el perdón es la vida frente al mal, resulta al tiempo omnipotente e im-

49. *Perdón* 210s.

50. S. AGUSTÍN, *Sermones* 169,13.

51. *Perdón* 218-220.

potente. Es un enfrentamiento insoluble, pero al menos queda el consuelo de la fuerza del perdón, que no es inferior a ninguna.

Es tal la excelsitud, sentido y empuje del perdón, que Jankélévitch se embelesa. “Si hiciera falta escoger entre la existencia e inexistencia de la maldad, tal vez sería mejor optar por su existencia, a fin de que el amor conociese antes o después la oportunidad maravillosa del perdón”⁵². Esto suena un poco excesivo para el sentido común, pero bien pensado ni más ni menos que el dicho evangélico de amar a los enemigos u ofrecer la mejilla derecha a quien te golpee en la izquierda. No es sólo que el mal únicamente puede vencerse desde el bien, que es el mensaje cristiano, mientras Jankélévitch lo ha dejado en empate; es también que el amor no se entiende en toda su fuerza más que desde su contrario, igual que no puede apreciarse enteramente lo inestimable de la vida más que desde la conciencia de la muerte, o la belleza de la luz y el color sino en la desazón de la oscuridad. También para él, aquí reside la esencia del cristianismo. “Cristo habría muerto por nada si su muerte no hubiera servido más que para despilfarrar en pura pérdida y fijar en fetiches ridículos [sagrado corazón, reliquias, santos, etc] la preciosa necesidad de ternura, las capacidades de afecto tan restringidas, los flacos recursos de generosidad de que el corazón humano dispone”⁵³.

IV. EPÍLOGO

Después de todo este recorrido, queda claro que la filosofía no es sólo el arte de decir lo que todo el mundo sabe de modo que nadie lo entienda, como reza el chiste estudiantil. Es también indagar en las emociones profundas del hombre, ordenarlas. Es pensar los límites del ser, hablar de lo enigmático, interrogar el misterio de la existencia. Es una necesidad humana, ayuda a vivir conscientemente, a palpar mínimamente la felicidad, imposible sin resaltar la propia esencia racional. “El que no piensa es como que no vive”, oí decir sin ánimo docente, como de pasada, a un misionero perdido en el ajeteo de su labor en la Amazonía, necesitado de meditación.

El perdón es una evidencia cristiana, casi interiorizada genéticamente tras siglos de predicación. Pero la cotidianidad práctica lo contradice permanentemente, incluso lo imposibilita como cosa de lelos o pánfilos, de los que el mal se va a aprovechar, empeorando a fin de cuentas las cosas. Es necesario razonarlo, asimilarlo como convicción íntima a prueba de decepciones. La

52. *Traité* 628.

53. *Traité* 624.

aportación de Jankélévitch, como la de otros filósofos en otros temas, resulta impagable. También para los cristianos, demasiado engreídos por una revelación que parecen pensar controlar.

Podemos discordar con Jankélévitch en su diagnóstico de la absurdidad como última palabra, creemos que la muerte no es el final. Pero tendremos que asentir a su consideración de la responsabilidad humana en toda maldad, muchas veces mitigada por la presión de circunstancias adversas, pero en modo alguno suprimida. La pretensión constante de inocencia atrofia la responsabilidad, infantiliza, enquistada en el despropósito. Si no admitimos culpa por el fracaso matrimonial o por el abandono de la opción sacerdotal, si nos escudamos en inmadureces juveniles o incapacidades transitorias, ¿cuándo pensamos ser adultos? Podrá haber oportunidad de recomenzar la vida, partir de cero, pase lo que pase, pero no a costa de sacudirse los errores como la caspa de las hombreras. Si no reconocemos las faltas personales, graves o leves, ¿cómo podemos arrepentirnos?, ¿cómo vamos a mejorar? Si somos principescamente inocentes, ¿hasta donde llegaremos a hundirnos? Estaremos despreciando la caricia firme y transformadora del perdón, propio o ajeno.

Persas y romanos crucificaban como sistema de poder, en la Edad Media y Renacimiento europeos se decapitaba, empalaba, descoyuntaba y quemaba al por mayor; con la modernidad ilustrada y los adelantos técnicos se ampliaron las muertes y refinaron las torturas, que con la *aldea global* contemporánea se universalizaron geográficamente, aplicaron en masa y adelantaron antropológicamente (niños que aprenden a matar)... La maldad es fiel compañera de la historia. Omnipresente y tozuda, a pesar de todo sorprendente, de cualquier manera deprimente. Sólo tenemos el consuelo del perdón. Es difícil decir esto a las víctimas, pero el perdón, como la esperanza y la justicia, es un modo de mirar el cielo azul, una defensa contra el mal.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Espiritualidad de la Regla de san Agustín

I. Prólogo

El espíritu es un componente esencial del hombre. Remite siempre a lo que lo define como tal en contraposición a las demás criaturas vivientes, sea su vida sólo vegetativa o también sensitiva. Dote suya es la inteligencia, la voluntad y la libertad. La inteligencia le abre a la percepción de la verdad, la voluntad al amor del bien y la libertad le coloca responsablemente ante la verdad y el bien. La percepción que el hombre tiene de la verdad nunca es absoluta ni tampoco, por tanto, el amor del bien, pues el amor pleno está asociado a un conocimiento pleno. Por otra parte, esa percepción de la verdad, siempre relativa, nunca es igual en todos porque depende de las distintas circunstancias personales, ambientales, históricas, etc. Así se explica que, aunque todos los hombres desean el bien, no todos busquen el mismo bien, ni todos sigan los mismos derroteros para alcanzarlo. Como siempre es obra del espíritu, cabe hablar de diferentes espiritualidades. Estas se definen por las distintas metas y rutas que él se marca, condicionado por la verdad o verdades que más le deslumbran y por el bien o bienes que más le atraen.

La fe cristiana conoce, además del espíritu humano, el Espíritu divino. Y le conoce como actuante en el espíritu humano, poniendo remedio a la doble limitación que este sufre: la que le viene de su condición de criatura y la que tuvo su origen en el pecado. Según la Escritura, el Espíritu divino revela a los hombres la verdad plena (Jn 16,13), derrama en sus corazones el amor divino (Rm 5,5) y les aporta la libertad (2 Cor 3,17). Pero, aunque sus dones son plenos a nivel de Iglesia, a nivel de cristianos particulares son restringidos. En efecto, el Espíritu divino que, en cuanto Espíritu del Cuerpo de Cristo, vivifica al organismo entero, a los miembros del mismo les otorga sus dones de manera diversificada –y, por tanto, parcial–, según la función asignada a cada uno. Aunque el Espíritu es único, como sus dones son múltiples y variados, también desde esta nueva perspectiva cabe hablar de distintas espiritualidades, definidas por los distintos dones, que sirven al mismo objetivo pero de distintas maneras.

Tanto si se parte del espíritu humano como si se parte del Espíritu divino, cabe afirmar que cada persona tiene su propia y personal espiritualidad: la natural condición personal y los dones individuales que le otorga el Espíritu le marcan un camino específico. Por otra parte, en la medida en que la espiritualidad no responde a una opción caprichosa, sino a las condiciones particulares del propio espíritu y al don específico del Espíritu, y en la medida en que el creador y el autor de los dones es el único Dios, no cabe pensar en dos espiritualidades, opuestas la una a la otra, en una misma persona. El único Espíritu de sabiduría no puede proponer a una persona que siga simultáneamente varias rutas. Pero si una persona no puede transitar por varios caminos a la vez, sí es posible que varias recorran el mismo camino. Circunstancias personales y ambientales pueden haberles puesto en contacto con la misma parcela de verdad y arrastrado hacia un mismo bien; de igual manera, el Espíritu divino es muy libre para otorgar los mismos dones y asignar las mismas tareas dentro del único cuerpo a cuantos juzgue conveniente, sirviéndose de todo tipo de circunstancias. De hecho, se dan lo que podemos llamar espiritualidades colectivas: las que son seguidas en la Iglesia de forma deliberada, organizada y pública por un número, mayor o menor, de fieles. Normalmente surgen vinculadas a personas carismáticas que las han encarnado y, en un buen número de casos, han acertado a dejarlas plasmadas por escrito. Esta circunstancia ha posibilitado y posibilita su conocimiento por parte de otras personas que, sintiéndose en sintonía con ellas, han decidido o deciden seguirlas. Decisión tomada, a menudo, después de teologizar dicha sintonía, esto es, después de interpretarla como voz del Espíritu que les señala la senda por la que deben caminar.

Una de esas personas carismáticas, y entre las de mayor renombre, es san Agustín –cuyo 1650 aniversario de nacimiento acontece este año–, obispo de Hipona y autor reconocido de la Regla monástica que lleva su nombre. Aunque en el acervo inmenso de sus obras representa una parte insignificante, ha cosechado un éxito que su autor nunca lo hubiera podido imaginar: más de ciento treinta Órdenes o Congregaciones religiosas y, en estos tiempos de penuria, unos cincuenta mil religiosos, hombres y mujeres, la han adoptado como norma de vida¹. En la Regla dejó el santo codificada su propia experiencia espiritual, tal como la conocemos a través de su obra maestra, las *Confesiones*. Esperamos que, al final de nuestra exposición, el lector haya podido

1 . Tomo el dato de M. A. ORCASITAS, *Saint Augustine and his Universal Influence*, en *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité*. Actes du colloque international. Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par P.-Y. Fux, J.-M. Roesli, O. Wermelinger. Colloque organisé par le Haut Conseil Islamique Algérie et l'Université de Fribourg Suisse, Éditions Universitaires Fribourg 2003, p. 349-351: 350.

percibir la profunda conexión que existe entre la experiencia del santo y la espiritualidad de la Regla, pues la primera será la clave básica que utilizaremos para interpretar la segunda².

II. Consideraciones previas

Antes de entrar propiamente en tema, es preciso exponer algunas apreciaciones de carácter general.

En primer lugar, conviene tomar nota de la naturaleza de la Regla del obispo de Hipona. No es un manual de espiritualidad, en el sentido tradicional del término, esto es, un tratado sistemático de objetivos espirituales que se proponen a los religiosos que la profesan y de los medios, de distinta naturaleza, que posibiliten su consecución. No obstante, en cuanto documento monástico, contiene una espiritualidad propia, concretada en unos objetivos y unos medios. Mas, para descubrirlos, es necesaria una lectura atenta y una interpretación adecuada.

A este respecto, es útil volver los ojos a los evangelios; a su luz se puede entender la naturaleza del escrito agustiniano. Los evangelios no son manuales de teología o de moral, pero contienen una teología o un modo de entender a Dios, y una moral o un modelo de comportamiento humano cuya imitación conduce a una existencia lograda. Pero ni la una ni la otra se descubren exclusivamente en declaraciones formales o planteamientos teóricos. Es evidente, por ejemplo, que quien busca conocer la moral evangélica encuentra en el Sermón de la montaña unos principios del más alto valor. Pero es igual de evidente que la moral evangélica no se acaba ahí; que se puede y se debe derivar tanto de otros preceptos de Jesús como de su mismo comportamiento. La moral cristiana tiene su fuente conjuntamente en lo que Jesús enseñó, en lo que Jesús hizo y lo que Jesús vivió. Los hechos que relatan los evangelios responden a unos principios, aplicados pero no siempre expresamente formulados; principios que hay que extraer de los hechos mismos y enunciarlos. Algo similar cabe decir de la Regla de san Agustín. A primera vista puede parecer que escasea en doctrina espiritual y que abunda en casuística. Y no ha faltado quien que ha tomado de ahí el argumento para negarle la paternidad

2. La interpretación que aquí hacemos de la Regla se basa en nuestros estudios sobre la estructura de la misma, publicados en esta misma revista en los años 1997-2001. En los años 2001-2003 han aparecido, también en ella, amplios comentarios a los capítulos segundo, tercero y cuarto, que se pueden adquirir en separatas; a partir del año 2005, si Dios quiere, continuaremos con el comentario de los restantes. Las ideas básicas que los inspiran están recogidas en este artículo. A ellos remitimos para una base documental más amplia y para la justificación de nuestros puntos de vista que puedan sorprender al lector.

agustiniana. Pero la doctrina espiritual no falta; sólo hay que descubrirla bajo el follaje de los preceptos concretos, puesto que no obedecen a la pura circunstancia, ni carecen de lógica y orden sistemático. San Agustín podía haber escrito un tratado de vida monástica, pero prefirió escribir una regla de vida, con algunos principios generales y abundantes normas concretas. Pero al escribir esa Regla de vida tenía en su mente ese tratado de vida monástica. Hace falta, pues, descubrirlo, destapando la espiritualidad que se oculta bajo las distintas normas. Si los preceptos están racionalmente dados, responden a determinados principios y se revelan recíprocamente. Son esos principios los que definen la espiritualidad, porque mantienen su validez con el pasar del tiempo, aunque admiten y, a veces, reclaman encarnarse en preceptos actualizados.

En segundo lugar, para descubrir la espiritualidad de la Regla es preciso acercarse a ella como un conjunto armónico y equilibrado. Todas sus partes y preceptos han de encontrar acomodo de forma natural, sin forzamiento de ningún tipo. De igual manera, no es admisible privilegiar unas partes sobre otras, como se ha hecho a menudo. Cuando uno lee mucho de lo que se ha escrito sobre la espiritualidad de la Regla, percibe de inmediato la hipertrofia que caracteriza al parágrafo segundo del capítulo inicial, según la edición crítica de L. Verheijen³, que contrasta con la atrofia de otros capítulos. Hipertrofia y atrofia que no se advierten tanto, aunque también, en la extensión del comentario, como en el alcance que se les asigna. Con el agravante de que, incluso dentro del mismo parágrafo mencionado, se produce otra situación similar: la hipertrofia del *anima una et cor unum* convive con la atrofia del *in Deum*, a pesar de ser un complemento específicamente agustiniano al libro de los Hechos. Algo parecido acontece en relación con el capítulo octavo cuando se presta atención predominante, cuando no casi exclusiva, al “enamorado de la belleza espiritual” y se relega a un segundo plano el “enardecidos por el buen olor de Cristo” y el “libres bajo la gracia”. Asimismo, si se quiere hablar de la cima de la Regla, es preciso determinarla bien, sabiendo que en una escalada la cima es siempre lo último, más allá de lo cual no hay nada. En definitiva, en la Regla de san Agustín no se puede adjudicar a unas partes categoría de primera y a otras, de segunda.

III. Estructura básica de la Regla

El texto auténtico de la Regla se presenta a sí mismo como un conjunto de preceptos que los religiosos han de observar: “Esto es lo que prescribimos

3. *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, p. 417-437; en concreto, p. 417.

a los que vivís en el monasterio”⁴. Pero una consideración atenta del mismo permite descubrir que san Agustín hace algo más que prescribir; también constata y suplica a Dios. En efecto, la Regla contiene⁵ a) una constatación, que corresponde al párrafo segundo del capítulo inicial; 2) abundantes preceptos, que llenan la mayor parte de las páginas del documento; 3) una súplica, en el primer párrafo del capítulo octavo. Su autor parte de que el que entra al monasterio lo hace impulsado por un objetivo concreto; ahí está la constatación: 1). A continuación propone el modo de conseguirlo; de ahí los preceptos: 2). Por último, presupone que el religioso por sí solo será incapaz de cumplirlos; de ahí la súplica: 3). Con esta división hemos señalado como tres secciones de la Regla. En su lógica interna ninguna puede faltar; las tres son igual de importantes y las tres son interdependientes, de modo que se dan sentido las unas a las otras.

En la espiritualidad cristiana y, con más razón, en la religiosa intervienen como agentes tanto el espíritu humano como el Espíritu divino. Con otras palabras, es obra tanto del hombre como de Dios. La Regla de san Agustín no sólo lo asume, sino que asigna partes específicas a uno y otro. Este poner de relieve la obra de Dios no debe extrañar en quien es llamado “Doctor de la Gracia”. En la primera sección, correspondiente a los párrafos del segundo al octavo del capítulo primero⁶, intervienen tanto el religioso como Dios; en la segunda, la más larga pues abarca los capítulos del dos al siete, el agente es el hombre; en la tercera, limitada al primer párrafo del último capítulo, quien actúa es Dios. Estos datos permiten elaborar un esquema de tres puntos, apto, creemos, para exponer la espiritualidad de la Regla y que vamos a seguir. Son los siguientes: A) Una constatación, o la perfecta adecuación entre Dios y el hombre. B) Los preceptos, o la necesaria aportación humana. C) Una súplica, o la imprescindible asistencia divina.

4. Aquí no consideramos el primer párrafo de la edición oficial de la Regla: “Ante todo, hermanos amadísimos, amad a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandatos principales que se nos han dado”, por no pertenecer al texto original de la Regla. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*. I, p. 417.

5. Además de la frase inicial indicada y de la conclusión, esto es, el párrafo segundo del capítulo octavo.

6. En cuanto que esta sección coincide con lo que antes designamos como “constatación”, habría que hablar sólo del párrafo segundo. Pero, como todos esos párrafos tienen la forma literaria de una inclusión –el contenido del primero aparece de nuevo en el último–, todos sus preceptos forman una unidad y no admiten ser integrados en otra distribución.

IV. Análisis de las distintas secciones

A. Una constatación, o la perfecta adecuación entre Dios y el hombre

Ya dijimos que la Regla se presenta como un conjunto de preceptos que han de cumplir los religiosos que la siguen. Y lo primero que les ordena es que habiten unánimes en la casa y tengan un alma sola y un solo corazón hacia Dios. Antes de comentarlo, digamos que añade: “Este es el motivo por el que, deseosos de unidad (*in unum*), os habéis congregado”. Es la constatación a que nos hemos referido. El que ha entrado en la comunidad agustiniana ha aceptado, con opción personal, el programa de la Regla contenido en ese primer precepto. Según se deriva de su tenor literal, tiene dos aspectos: incluye tanto el objetivo por el que se han reunido –alcanzar a Dios (*in Deum*)–, como el modo de conseguirlo –en comunidad–. Por otra parte, la búsqueda de unidad (*in unum*) y la búsqueda de Dios (*in Deum*) son como el elemento subjetivo y el objetivo de una misma realidad. El religioso logrará la unidad que desea en la misma medida en que alcance a Dios.

Que alcanzar a Dios es el objetivo que san Agustín propone a los religiosos se entiende sin dificultad desde la antropología del santo, desde su experiencia y, por supuesto, desde el texto de la Regla. A nivel antropológico, nadie ignora que el santo considera el descanso en Dios, a cuya imagen fue creado, como meta para todo hombre (*Conf.* 1,1,1); su experiencia la examinaremos de inmediato; en cuanto al texto, basta advertir la preposición utilizada (*in*) y el caso que rige (acusativo), que indican en latín el movimiento en dirección hacia algo. Habida cuenta de que el sustantivo regido por la preposición es Dios (*in Deum*), Dios aparece como ese algo a lo que se tiende, la persona a la que se quiere dar alcance. Los religiosos, pues, se encaminan hacia Dios.

La entrada en el monasterio ha sido libre decisión suya, pero ¿exclusivamente suya? Si, como san Agustín sabe muy bien, nadie busca algo que no haya conocido ya antes de alguna manera, los religiosos buscan a Dios porque ya han tenido y tienen una experiencia de él, ya viven en él. Y, como el “hacia Dios” presupone un “en Dios” previo, el “en Dios” abre al “hacia Dios”. Cuando decide entrar al monasterio, el religioso cuenta ya con un determinado pasado que le impulsa hacia un determinado futuro, ambos marcados por Dios. La memoria –se podría decir– se torna esperanza. La mejor expresión de este estado de cosas la ofrece otro célebre texto de las *Confesiones* en que san Agustín refiere la experiencia a que aludíamos hace poco: “... exhalaste tu perfume, lo inhalé y suspiro por ti; te paladeé y siento hambre y sed de ti; me tocaste, me encendí en llamas, y anhelo hallar mi paz en tu

paz (*in pacem tuam*)” (*Conf.* 10,27,38). Se trata de una experiencia del pasado –en la que estuvieron implicados tanto Dios (“exhalaste tu perfume”, “me tocaste”) como Agustín (“te paladeé”, “me encendí en llamas”)– que modificó su presente (“siento hambre y sed de ti”) y le suscitó la esperanza de un futuro de plenitud (“anhelo hallar mi paz en tu paz”). De manera similar, la persona que ha tenido ya una experiencia gratificante de Dios, de la que aún vive en el presente, desea asegurarla y plenificarla en el futuro y da los pasos que juzga adecuados con vistas a lograr ese objetivo. Si los religiosos buscan dar alcance a Dios, es porque, de alguna manera, ya le han alcanzado. Reunidos ya “en Dios” (*in Deo*), siguen reunidos “hacia Dios” (*in Deum*). Aquel a quien ya han encontrado y en cuyo nombre viven juntos es quien les impulsa a seguir juntos para continuar buscándole. En ellos se cumple lo que escribía el santo hacia el final de su vida: “(A Dios) se le encuentra para buscarle con mayor avidez” (*La Trinidad* 15,2,2). Una experiencia inicial de Dios encendió su deseo de otra experiencia aún más plena, en intensidad y en duración, hasta conseguir la intensidad máxima y la duración sin término (cf. *Conf.* 10,40,65). La adecuación entre el hombre y Dios es perfecta: Dios satisface cuanto el hombre anhela.

La experiencia referida deja ver claramente –y aparecerá aun más claro a quien lea el texto en su totalidad– que la opción del religioso es también obra de Dios; es más, que es ante todo obra de Dios, porque él toma la iniciativa de hacerse presente y regalársele. El que el religioso vaya tras él no es consecuencia de un mandato, sino de una seducción. Dios seduce con sólo manifestarse como es; aunque sin quitar la libertad, arrastra (cf. *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 26,4-6; *Sermón* 131,2,2).

De lo dicho se desprende que esa búsqueda de Dios tiene su base primera en la antropología, no en la moral. El religioso no busca a Dios por cumplir un mandato, sino para satisfacer determinadas exigencias de su naturaleza humana, pero de origen divino. Expresión lograda de esta realidad la encontramos en el texto, ya aludido, del pórtico mismo de las *Confesiones*: “Nos hiciste, Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (*Conf.* 1,1,1).

Pasando a lo concreto, ¿cuáles son esas exigencias de la naturaleza humana que satisface Dios? Aunque la segunda sección de la Regla permitirá un desarrollo más amplio, al estar estructurada sobre ellas, anticipamos que todo hombre anhela constitutivamente ser en plenitud, conocer la verdad absoluta, y gozar en el amor de una libertad sin límites. Ahora bien, Dios representa la plenitud personal de todos esos valores y sólo en él puede alcanzarlos íntegros el hombre (cf. *Conf.* 1,20,31). Poseyéndole a él, los poseerá todos juntos –de ahí su fuerza de atracción–; en cambio, fuera de él sólo los encuentra

o fragmentados o falsificados (cf. *Conf.* 2,6,14), sintiéndose él mismo fragmentado y, como consecuencia, anhelando la unidad personal. En la Trinidad de sus personas, Dios es el Ser, la Verdad y el Amor libre y liberador supremos. Unirse a él equivale a participar de lo que tiene y es, y el grado de participación lo mide el grado de unión con él. La unión plena con Dios comporta alcanzar la vida indeficiente, la verdad sin sombras, el amor sin exclusiones. Vida indeficiente que desconoce tanto la muerte como cualquier enfermedad, debilidad o limitación, porque participa de la plenitud de vida divina; Verdad sin sombras que ilumina el misterio –hasta entonces oculto en el pensamiento y voluntad divinos– de todas las cosas, del hombre, de uno mismo; Amor sin exclusiones, –una vez descubierta la bondad radical de cuanto existe–, fuente de paz y libertad absolutas. La unión plena con Dios será, ante todo, experiencia de plenitud. Una experiencia que, al afectar a todos los anhelos básicos del hombre, es, a la vez, experiencia de la unidad que anhelan los religiosos y por la que se congregan. El religioso ya no sufrirá la dispersión; ya no tendrá que dividirse buscando migajas de vida, verdad o libertad aquí o allá (cf. *Conf.* 9,1,1), porque en Dios verá colmados todos sus deseos. Plenitud reservada para el futuro y, por tanto, aún desconocida para el religioso a nivel de experiencia personal, aunque la fe se la presente como ya realizada en Jesucristo. Para el religioso es sólo la meta a que aspira, que está siempre al final. El “hacia Dios” tiene sentido escatológico. Dios es el futuro que seduce al religioso, porque lo ha pregustado en el presente.

La opción de los religiosos que aceptan la Regla de san Agustín como norma de vida incluye también vivir juntos y tener un alma sola y un solo corazón. Decisión que, hablando en propiedad, no tiene categoría de objetivo, sino de simple modalidad. El objetivo por el que el religioso entra en la comunidad –hemos dicho– no es otro que alcanzar a Dios de forma plena y definitiva; pero ese objetivo no quiere alcanzarlo en solitario –algo que personalmente san Agustín consideraba superior a sus fuerzas (cf. *Las costumbres de la Iglesia* 31,67)–, sino en comunión con otros. Aunque, al ser una modalidad tan específica y cualificada, quedando claro cuál es el objetivo primero y último, se le puede considerar asimismo como un objetivo, secundario, pero también importante, porque el modo de realizar un proyecto forma parte del proyecto mismo.

Se ha repetido hasta la saciedad el peso que en esta opción comunitaria ha tenido el aprecio y la intensa vivencia de la amistad por parte de san Agustín y hay que asentir a ello. Como lo obvio no necesita demostración, no le dedicamos más tiempo. Nos limitamos a añadir que la pasión por la amistad, una vez integrada en la fe, se tradujo en experiencia de comunidad cristiana y en

vivo sentido de Iglesia. Luego tuvo conciencia de que, en la peregrinación hacia Dios que define la vida cristiana, el hombre no puede caminar solo. Laconicamente lo expresó con un pronombre –“nos”– y un adjetivo –“nuestro”– de la célebre confesión que citamos de nuevo: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Conf.* 1,1,1).

Según el texto de la Regla, la modalidad asumida comporta habitar en la misma casa y compartir bienes. Es obvio que no se trata sólo de una convivencia física ni únicamente de bienes materiales. Los religiosos, reunidos para alcanzar a Dios (*in Deum*), han de vivir en la casa “unánimes” (*unanimes*), comulgando en los mismos valores, teniendo “un alma sola y un solo corazón” (*anima una et cor unum*). El convivir físicamente juntos, compartiendo los bienes materiales, y el participar de los mismos ideales son como el cuerpo y el espíritu de un organismo en la que el espíritu mantiene vivo al cuerpo y el cuerpo revela y vigoriza al espíritu. El modelo se lo brindó la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como la presenta san Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles: los fieles tenían un alma sola y un solo corazón, poseían en común todos sus bienes materiales y se repartía a cada uno según su necesidad (*Hech* 4,32.35).

De esta manera habían institucionalizado los primeros cristianos la enseñanza de Jesús sobre el amor, tan central en el evangelio; de esa manera institucionalizó san Agustín su ideal monástico de unidad, obra del amor. Al respecto conviene no olvidar que los religiosos se han congregado *in unum*, es decir, deseosos de unidad. El religioso, como el cristiano y, en definitiva, todo hombre, hallará su unidad personal en Dios, como dejamos indicado. Pero esa unidad personal requiere también la unidad con los demás. Entre otras razones porque nunca podrá gozar de Dios aisladamente, es decir, separado de sus hermanos, los otros hijos de Dios (*cf. Conf.* 10,4,6). Es algo que se puede sobreentender en el último párrafo del capítulo primero de la Regla donde al precepto de vivir “unánimes y concordés” hace compañía este otro: “honrad los unos en los otros a Dios de quien os habéis hecho templos”. El honor tributado a los hermanos es honor tributado a Dios. O, expresado de otra forma, tributar honor a Dios implica tributárselo personalmente a él y a los suyos en cuanto templos de él (*Sermón Dolbeau* 26,48). Como, en formulación general, la relación con los demás refleja la relación con Dios, la unión con los hermanos comporta asimismo la unión con Dios.

Esta íntima vinculación entre el hombre y Dios no es sólo constatación de hecho sino también realidad dogmática. En la base de la opción comunitaria de san Agustín se halla, además de la psicología y la historia, la teología; si el santo da tanto realce a la comunión, no es sólo por el deseo de imitar la primera comunidad de Jerusalén; es debido también a su concepción cristoló-

gica. En efecto, desde el período mismo de su conversión, san Agustín tuvo bien claro que el hombre no tiene otra vía de acceso a Dios que Jesucristo, su Hijo encarnado; que caminar por él o en él es la única ruta que conduce al término deseado (Cf. Jn 14,6. De igual manera, desde muy pronto tomó conciencia de la visión paulina de Jesucristo como cabeza de un organismo vivo del que la Iglesia es el cuerpo y los cristianos individuales los distintos miembros (Cf. Rm 12, 3-8; 1Cor 12, 12-30). Es la idea tan agustiniana del *totus Christus*, del Cristo total. Caminar en Cristo implica necesariamente, pues, acompañar y dejarse acompañar por quienes también están integrados en él. Cristo es el referente de la unidad; esta se constituye en torno a él o, más exactamente, en él mismo. Lo que es verdad para todos los bautizados lo es también de forma específica para los religiosos. La comunidad religiosa es unidad en Cristo y, por ello, el alma de la comunidad es el alma única de Cristo (*Carta 243,4*).

Volvamos al texto de la Regla. De la primera comunidad de Jerusalén san Agustín no toma sólo la exigencia de poner todos los bienes en común sino también el principio de distribución. Para llevarla a cabo no se ha de mirar a los bienes, sino a los religiosos. No la regulan criterios de uniformidad, sino de reparto proporcional, según las necesidades de cada uno. Esta praxis es la traducción a la práctica del principio, a menudo tan olvidado, de que no son las personas las que están en función de los bienes, sino los bienes en función de las personas. Teniendo en el trasfondo el texto de 1 Tim 6,8, el santo habla sólo del alimento y el vestido, pero el criterio vale igualmente para todos los demás bienes, incluidos en esos dos conceptos (cf. *Sermón 57,7,7*).

Por otra parte, san Agustín no entiende el compartir bienes y valores como un punto de llegada dentro de la vida monástica, sino como un necesario punto de partida. El santo lo reclama ya desde el momento mismo de ingreso en el monasterio. El capítulo primero de la Regla expone con la máxima claridad qué pide a ricos y pobres respecto de los bienes materiales. A los primeros les ordena el desapropio, a favor de la comunidad, de todo lo que puedan llevar a ella; a los segundos les advierte de que no han de entrar en la comunidad con el objetivo de apropiarse, en la práctica, de los bienes de que ella dispone. Aunque en su materialidad los preceptos se refieran a cosas distintas, a un nivel más profundo, ordena lo mismo a ricos y a pobres: nadie ha de tener ni considerar nada como propio, aunque a nadie ha de faltarle lo necesario.

San Agustín no olvida que todo hombre, rico o pobre en bienes materiales, viene a este mundo con una gran herencia de orgullo. A ese respecto, no hay distinción de clases; nadie es pobre, todos son ricos. Como principio sumamente activo, el orgullo puede hacer que a los pobres se les suban los

humos por hallarse en compañía y equiparados a los que quizá antes fueron sus amos, y a los ricos les puede llevar al desprecio de los pobres, a gloriarse del propio linaje y riqueza y hasta de haber compartido bienes con la comunidad. Por eso, el desapropio requerido por san Agustín no se acaba en el ámbito de los bienes materiales; no menos importante considera el desapropio espiritual, pero no de valores, sino del orgullo, el antivalor por excelencia, en cuanto capaz de destruir todo otro valor o virtud que el religioso posea. Si los religiosos pueden introducir sus bienes materiales en el monasterio al servicio del mismo, al orgullo deben dejarlo a las puertas, negándole el acceso. La razón es obvia: al destruir todo valor, dicho vicio destruye también los que posibilitan la unidad en que se proponen vivir los religiosos. Como ese vicio busca siempre lo particular y propio, su presencia es incompatible con el ideal de comunión.

En la comunidad primitiva de Jerusalén encontró san Agustín su modelo inmediato, pero no fue el único con que contó. El texto de los Hechos alimentó una y otra vez su reflexión de pastor y guía espiritual. Esa reflexión le llevó a descubrir que la comunidad que le había inspirado a él no era originaria, sino que ella misma se inspiraba en otros arquetipos. El arquetipo original lo advirtió en la Trinidad; el último, en la comunidad escatológica de los hijos de Dios ya salvados. La Trinidad es comunidad de amor formada por las tres Personas divinas, la única a la que san Agustín asigna el término comunidad (*Sermón 71,12,18; Tratados sobre el evangelio de san Juan 99,7*). Aunque la distancia sea incommensurable, la suprema unidad de esta comunidad se deja entrever en la unidad frágil –como lo prueba el caso de Ananías y Safira (Hech 5,1,10)– de la comunidad de Jerusalén (cf. *Tratados sobre el evangelio de san Juan 14,9; 39,5*). Asimismo, esta comunidad histórica anunciaba ya la de los últimos tiempos, también ella constituida por muchos que tienen una sola alma y un solo corazón y que representará la unidad más perfecta (cf. *La bondad del matrimonio 18,21; s. Dolbeau 26,48*).

Si la comunidad monástica agustiniana se inspira en la comunidad de Jerusalén y si esta, a su vez, refleja la comunidad trinitaria y la escatológica, la comunidad agustiniana se entiende también desde estas. En consecuencia, cuando los religiosos intentan reproducir en su comunidad el ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, saben que reproducen simultáneamente, aunque de modo infinitamente pobre, la unidad que el Amor realiza en el Dios trinitario. Mirando hacia ella, advierten que la unidad, que conlleva el tener todo en común, sólo la hace posible el amor mismo de Dios, derramado en los corazones de los religiosos por el Espíritu santo (Rom 5,5). Es el amor “espiritual” que suplanta al amor “carnal” que desconoce lo común.

Por la misma lógica, los religiosos saben también que, cuando comparten bienes y participan de los mismos valores, cuando tienen efectivamente una sola alma y un solo corazón, su vida de comunidad es ensayo y experiencia, reflejo y anticipo de la vida futura, realidad escatológica, donde quedará excluida toda propiedad particular, al poseer todos en concordia el bien supremo y único, Dios, plenitud de todos los valores.

Dios, pues, está en el principio como Comunidad de amor participable y está al final como Comunidad de amor participada; participada y participable por don suyo. La Regla tiene por objetivo que los religiosos imiten en el tiempo ambas comunidades que –sobra decirlo– se hallan fuera del tiempo, pero lo iluminan. En la mente de san Agustín, la vida de comunidad no está al servicio inmediato de objetivos secundarios (de protección, de eficiencia, etc.), sino al servicio, también inmediato, del objetivo último que no es otro que Dios. Al respecto es tanto realidad como espera.

Llegados aquí, cabe hablar de una mística de la Regla⁷. No en el sentido tradicional de la teología espiritual, que lo relaciona con determinadas gracias extraordinarias que Dios otorga a personas privilegiadas, sino en otro menos elevado o, quizá, sólo menos llamativo. Entendemos aquí por mística toda experiencia espiritual que tiene en Dios tanto su objeto como su origen. Es cierto que lo que la Regla propone explícitamente es un movimiento orientado a la consecución de Dios. Pero también lo es –al menos interpretado el texto desde la experiencia de san Agustín, como hemos hecho– que en el origen de ese movimiento hay una experiencia gratificante de Dios y que en el origen de la experiencia misma está también Dios, que se ha hecho presente al corazón del hombre. Una experiencia del pasado que sostiene su presente y le abre hacia el futuro. La experiencia de Dios enciende en el hombre el deseo

7. Sabido es que la mística de san Agustín ha sido un tema ampliamente debatido entre los investigadores del tema. Pero, aunque no faltan quien le excluya del número de los místicos (cf. E. HENDRICKS, *Augustinus Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936), la mayor parte de los estudiosos son de parecer bien diverso, pues ven en él, ante todo, un místico (cf. A. MANDOUZE, *Un génial ancêtre de l'Algérie : Augustin d'Hippone*, en *Saint Augustine and his Universal Influence*, en *Augustinus Afer*, p. 464), un místico extraordinario (cf. SERVAIS PINCKAERS, *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions*, Paris 2002, p. 139), el padre de la mística cristiana (cf. JOHN BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London 1938, p. 23; cf. también, BERNARD MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. I. The Foundation of Mysticism*, New York 1994; traducción italiana de Marco Rizzi: *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Genova 1997, capítulo 7: Agostino: il padre fondatore, p. 308ss) o, incluso, el príncipe de los místicos (cf. CUTHBERT BUTLER, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, New York 1923, p. 24).

de él y hace que el hombre sienta a Dios como un seductor. Es la seducción que ejerce la Verdad y la Belleza siempre antigua y siempre nueva que se ha amado (*Conf.* 10,27,38); es la seducción que ejercen las experiencias íntimas, gozosas, indescriptibles que buscan plenitud de intensidad y de duración (*Conf.* 10,40,65). Dios se muestra seductor y el hombre se deja seducir; Dios es objeto de intenso deseo y ese mismo deseo es ya una forma de unión con él. Pero este deseo de unión con Dios –hay que añadir– es también deseo de unión con aquellos a los que está inseparablemente unido por su condición de único Señor y Padre. La mística de la unión con Dios es necesariamente mística eclesial, y la vida de comunidad la quiere realizar y expresar.

B. Los preceptos, o la necesaria aportación del hombre

Dios es Verdad y, cuando llega, lo ilumina todo con su luz. Entonces quedan al descubierto las tinieblas con las que él, por naturaleza, no puede convivir. El hombre que ha gustado de la belleza de la luz divina advierte que algo impide disfrutar de ella más plenamente. La percepción, por parcial y breve que sea, de la hermosura de Dios le pone ante los ojos la fealdad del propio pecado. La conciencia del mismo suscita en él múltiples deseos: de una ascesis purificadora, requerida por una íntima ansia de unión y cuya hondura la mide el grado de esfuerzo en pro de esa misma purificación; de una terapia, que supone en él la conciencia tanto de la enfermedad como de la posibilidad de conseguir la salud plena; de un romper los lazos que atan a lo que el mundo tiene por valores, para elevarse a las alturas de la libertad; en definitiva, de eliminar todo lo que le fractura y divide. La mención de estos deseos derivados de la experiencia de Dios nos lleva de la mano a la sección segunda de la Regla.

Cuando san Agustín marca en la Regla a sus religiosos los caminos peligrosos que han de evitar, puede hablar desde la experiencia: él los había recorrido una y otra vez en sus años de extravío y las consecuencias aún le pesaban. Después de haber proclamado en el libro primero de las *Confesiones* que el hombre, hecho por Dios, halla en él su lugar de descanso y cuáles son sus deseos constitutivos, vinculados con Dios (*Conf.* 1,1,1; 1,20,31), en los libros siguientes refiere el desatino personal de querer satisfacerlos fuera de él y los resultados que logró: por buscar mal el bienestar, topó con el dolor; por buscar como no debía la verdad, cayó en el error, y por buscar vanas grandezas cosechó vejaciones (cf. *Conf.* 2-7). En pocas palabras, en vez de “descanso”, múltiple desazón. Ya convertido, después de narrar su gratificante experiencia de Dios, tras la cual desea la unión plena y definitiva con él, reconoce

que el peso de sus miserias le hace recaer en el fango de la tierra y le vuelve otra vez cautivo de sus viejas costumbres (*Conf.* 10,28,39; 10,40,65). Experiencia desagradable que le lleva, como primer paso, a examinar detenidamente las enfermedades de su espíritu, resumidas en la triple concupiscencia (cf. 1 Jn 2,16). Ahora bien, sabedor de que todo hombre recorre los mismos caminos y está aquejado de los mismos males, al componer su Regla propone a los religiosos la ruta segura y una terapia específica o, si preferimos el lenguaje de la teología espiritual, la ascética adecuada.

Entendemos aquí por ascética el conjunto programado de ejercicios o prácticas que posibilitan conseguir un objetivo espiritual. Sobra decir que san Agustín desconoce el término de manera absoluta, no sólo en este sentido específico. En su época la palabra griega aún no había entrado en el vocabulario espiritual latino. Él conoce, en cambio, *exercitatio* que recoge básicamente el sentido de la “ascesis” como trabajo constante o ejercicio de la virtud, aunque el sentido que habitualmente le asigna es más restringido. Para él la *exercitatio* es, ante todo, una ejercitación de la mente (*exercitatio animi*): debido a la intensidad del resplandor de la sabiduría y verdad divinas, si el ojo del espíritu no está preparado, es incapaz de soportarlo; de ahí que, para adquirir vigor, necesite un entrenamiento preparatorio, una “verdadera gimnasia espiritual”.

La ascética no se concibe sin un objetivo al que sirven los ejercicios que propone. En su sección primera, la Regla ha dado a conocer el objetivo último buscado por los religiosos: dar alcance a Dios, que conlleva la satisfacción de los deseos básicos del hombre. Aunque no revela explícitamente el objetivo inmediato de los ejercicios ascéticos que propone, es fácil derivarlo: evitar los obstáculos que impiden la consecución de ese objetivo. Por ello la ascética es inseparable de una antropología que la define en sus términos precisos. En la antropología que presupone la Regla de san Agustín, la única realidad que es el hombre se concreta y se realiza en tres relaciones: con Dios, consigo mismo y con los demás o, a partir de otras coordenadas, en tres dimensiones: la espiritual, la corporal y la social (cf. *Conf.* 11,2,2). Con la triple relación y dimensión guarda relación el triple deseo ya repetidamente mencionado. Por ello, cabe hablar de ascética del espíritu, de ascética del cuerpo y de ascética de la relación social o, también, de ascética de deseo de verdad y belleza, del de salud y de vida, y del de libertad.

A partir de aquí, no es difícil vincular los capítulos de la sección central de la Regla con cada uno de estos ámbitos ascéticos: el primero se contempla en el capítulo segundo; el segundo en los capítulos tercero y cuarto, y el tercero en los capítulos quinto, sexto y séptimo. El aumento progresivo de capítulos asignados puede estar vinculado a la mayor o menor simplicidad del término de la relación: Dios, simplicidad suma; el hombre, persona individual,

pero a la vez miembro de la especie humana; los demás, con las variadas relaciones a que dan origen.

Proponer una ascética para que el hombre alcance su perfección puede surgir de dos presupuestos: uno, que el hombre no fue creado perfecto, sino que tiene que lograr él su perfección; otro, que fue creado perfecto, pero perdió la perfección y necesita recuperarla. O, expresado lo mismo en categorías de deseo: uno, que el deseo del hombre está bien orientado y que, siguiendo su dirección espontánea, conseguirá su objeto; otro, que el deseo, bien orientado en origen, perdió su norte y necesita reencontrarlo. Es obvio que Agustín piensa en la segunda opción, pues la doctrina de la caída original, con las consecuencias espirituales, físicas y morales que se derivaron de ella, tiene un peso considerable, de todos conocido, en su pensamiento. Todo hombre lleva consigo, junto a la grandeza de su origen divino, el fruto amargo del pecado de Adán, que deformó la imagen divina presente en él. El hecho explica que sea una cosa lo que la persona realmente desea en el fondo de su ser y otra lo que, por ignorancia o debilidad, de hecho busca. A la hora de componer la Regla, san Agustín tiene en su mente lo primero y ante sus ojos lo segundo. Sueña sano al que, desde el otero de la propia experiencia, ve lesionado, y, ante esa situación, le receta los ejercicios adecuados que le conducirán a la rehabilitación plena. Ningún otro objetivo se proponen los capítulos ascéticos de la Regla. Veámoslos por separado.

a) La ascética del deseo de Verdad y Belleza

En el trasfondo del capítulo segundo de la Regla está el deseo de Belleza, definida por el santo como el esplendor de la Verdad (*Cuestiones sobre el evangelio de Mateo*, 12). Dos valores, la Verdad y la Belleza –espirituales–, que remiten tanto a la dimensión espiritual del hombre como a su relación con Dios, con quien, en su grado máximo, se identifican.

En su búsqueda de estos valores, san Agustín conoció el extravío consistente en quedarse en el nivel de los sentidos y no hacer uso de sus facultades espirituales (cf. *Conf.* 3,6,11; 7,1,1ss); incluso tras haber descubierto dichos valores en su lugar propio, una vez vuelto a la fe católica, sentía cómo la realidad exterior y sensorial le seguía impidiendo disfrutar de ellos (cf. *Conf.* 10,35,57). De esta experiencia surge el capítulo segundo de la Regla.

En su primer párrafo el religioso encuentra una invitación a cultivar con asiduidad la oración, el ámbito espiritual adecuado para la percepción de la belleza divina, Belleza suprema de la que deriva toda otra belleza. Pero este planteamiento positivo se eclipsa luego. En los párrafos siguientes el santo

tiene en cuenta la realidad concreta del hombre, que, de hecho, se deja arrastrar por otro tipo de belleza, inferior, que no es la que en el fondo desea y que, por tanto, le deja insatisfecho. Es la que le ofrece el mundo exterior, sea que lo perciba de forma inmediata por los sentidos, sea que lo encuentre ya en el propio corazón donde ha penetrado antes por el cauce de los sentidos mismos. De ahí lo que ordena: que nadie haga en el oratorio nada que lleve a distraer la atención del religioso que pudiera estar orando en él, y que éste, específicamente a la hora del canto litúrgico de himnos y salmos, tenga su corazón centrado en el contenido del texto cantado, en vez de entretenerse con las imágenes que le suministre su imaginación.

Como el santo no contempla casos abstractos sino situaciones concretas que se daban en la comunidad monástica para la que escribió la Regla, hace hincapié en el papel de la música, ante la cual manifiesta en las *Confesiones* cierta reticencia. Respecto de ella, contaba con dos experiencias personales contrapuestas. Una, que la música puede elevar los corazones a Dios –él mismo lo había comprobado con el canto de los salmos en las fechas inmediatamente posteriores a su conversión–; otra, que, a menudo, la música absorbe la atención del que quiere orar cantando, con la consecuencia de hacer desaparecer la oración misma (*Conf.* 10,33,50). Por ello toma la decisión de contemplar la Escritura dividida en dos partes, permitiendo que se canten los textos que, por su naturaleza –los salmos e himnos–, reclaman ser cantados y que cantaron Jesús y los apóstoles (*Carta* 55,18,34), y prescribiendo que no se canten los demás, no escritos para ser cantados.

La ascética del deseo de Verdad y de Belleza toma, pues, en la Regla dos direcciones: una positiva, que consiste en prescribir el ejercicio asiduo de la oración que, primero, es camino hacia esos valores (oración de súplica, meditación, etc) y, luego, goce y disfrute de ellos (oración de contemplación); la oración reproduce en versión limitada la situación ideal de Adán que, antes del pecado, se relacionaba directamente con Dios. Otra, negativa, que consiste en evitar que cualquier belleza exterior, de la forma que sea, entre en competición con la Belleza divina. Sin aparecer explícito, el momento positivo va unido al uso de las facultades interiores; el negativo, a la precaución ante lo que san Agustín considera “concupiscencia de los ojos” (cf. 1 Jn 2,16). Puede constituirse en impedimento para llegar a Dios, Belleza suprema, tanto lo que es creación divina como lo que es creación humana; tanto la naturaleza como el arte; en este caso, la música. Aquí san Agustín entra, aunque limitado a un ejemplo concreto, en los temas de la guarda de los sentidos y de las distracciones de la oración, frecuentes en su obra (*Sermón del Señor en la montaña* 2,3,11; *Carta* 48,1; *Comen. Sal.* 102,6; 140,8; etc.) y básicos en la ascética tradicional.

b) *La ascética del deseo de Salud y de Vida*

San Agustín repite que la salud es un bien necesario, un bien de la naturaleza, un bien que, obviamente, va ligado a la vida (*Soliloquios* 1,9,16; *Sermón* 299 D,1.3.6; *La bondad del matrimonio* 9,9). Siendo un deseo natural, no extraña que el hombre lo sienta tan profundamente. Sólo que ese deseo está condicionado y turbado por las secuelas, de orden físico y moral, causadas por el pecado. De un lado está la debilidad y la enfermedad que le conduce a la muerte, y la experiencia del dolor físico que le lleva a compensarlo con el placer, también físico; de otro, en el esfuerzo inútil por asegurar la vida y la salud físicas y escapar a la muerte, el cuerpo se rebela contra el espíritu que le debe guiar. Ambos deseos, el de salud y el de vida, pueden considerarse a nivel de individuo o a nivel de especie. De ahí que san Agustín le dedique dos capítulos de su Regla: el primer deseo lo contempla el capítulo tercero, el segundo se halla en el trasfondo del cuarto.

Antes de su conversión, san Agustín no se acusa de haber sucumbido al vicio de la gula. El célebre robo de las peras que refiere en el libro segundo de las *Confesiones* no obedecía al propósito de comerlas (*Conf.* 2, 4,9ss). En su examen de conciencia sobre el sentido del gusto cuando ya era obispo, reconoce que la embriaguez está lejos de él, pero confiesa que alguna vez sucumbe a la tentación de comer con exceso. En este contexto personal introduce sus reflexiones. Señala, en primer lugar, que la necesidad de comer es algo provisional, a la espera de que este cuerpo corruptible se vista de incorrupción (1 Cor 15,14); luego, que, al tener con qué saciarla merced a los dones de Dios, le resulta placentera; por último, que el placer que procura puede acabar en esclavitud, cuando se pone la ingestión de alimentos al servicio exclusivo del placer, no ya de la salud. Por ello, como prefiere la libertad a la esclavitud, para conseguirla somete a disciplina a su cuerpo (cf. 2 Cor 6,5) en ese ámbito, aún reconociendo la bondad de todos los alimentos (*Conf.* 10,31,43-47).

La ascética del capítulo tercero de la Regla, referida a la salud y vida personales, está orientada a conservar la salud física, si se posee, o a recuperarla plenamente y de la forma más rápida posible, si la debilidad la ha deteriorado o la enfermedad la ha arruinado. Para el primer caso –el del religioso sano–, san Agustín presenta una ascética de la templanza y moderación, mediante el ejercicio del ayuno y la abstinencia en el comer y el beber, y una ascética de austeridad en el vestido y en los medios al servicio de descanso; lo primero porque los excesos tanto en la comida como en la bebida son siempre dañinos para la salud, lo segundo porque la molicie debilita, mientras que la austeridad fortalece el cuerpo y el espíritu a la vez. Para el segundo caso

—cuando un religioso se encuentra débil, por las razones que sean— propone una ascética de relativa comodidad y un cierto confort en cuanto a alimentos, ropa y posibilidades de descanso. Como puede verse, la ascética no tiene por qué ser asociada automáticamente a la renuncia y al sacrificio. Por estar siempre referida a la consecución de otro valor, adopta en cada momento las formas más adecuadas a ese fin.

Vista en perspectiva global, la ascética de este capítulo está puesta al servicio inmediato de la robustez, de la felicidad, de la riqueza, valores sinónimos en el lenguaje del texto agustiniano. San Agustín vincula su consecución a la puesta en práctica de la sentencia del filósofo español Séneca: “es mejor necesitar menos que tener más”, que incluye la libertad del espíritu frente a las exigencias indebidas del cuerpo.

En consecuencia, sería una visión parcial pensar que todo se resuelve en la esfera de la salud física. La ascética propuesta en el capítulo incluye otros aspectos. Junto a la necesaria atención al cuerpo, reclama la debida nutrición del espíritu, a cuyo servicio ordena la práctica de la lectura en el refectorio. En la intención del santo está el evitar tanto la bulimia física como la anorexia espiritual, enfermedades hacia las que el hombre sufre una cierta propensión. Al mismo tiempo, el religioso ha de estar en guardia para que el diferente trato recibido por otros en razón de su delicada salud no le lleve a sentir envidia de ellos y para que el trato de privilegio que él mismo haya podido recibir con motivo de una enfermedad no le conduzca a un hedonismo que le esclavice.

Como la persona concreta, también la especie humana ha de protegerse del zarpazo de la muerte. A su supervivencia sirve el que el hombre exista en dos sexos, el masculino y el femenino. Pero, aunque cada persona tiene la obligación moral directa de proteger su salud y salvaguardar la propia vida, no la tiene respecto de la de la especie. Por eso cabe la opción por el celibato o la virginidad consagrada. En todo caso, la sexualidad no es un don del que el hombre pueda hacer uso a su capricho; de hecho, sin embargo, siente de continuo la tentación de torcer la finalidad de la misma, poniéndola al servicio exclusivo del placer venéreo. De ello tuvo san Agustín honda experiencia en la primera etapa de su vida (cf. *Conf.* 2,2,2-3,8; 3,1,1; 6,12,21-15,25), cuyas secuelas perduraban aun años después, siendo ya obispo (*Conf.* 10, 30,41-42). Para el santo, nada esclaviza tanto el espíritu a la carne como el placer sexual (*Sermón* 162,2.4).

Desde esta experiencia, en el capítulo cuarto de la Regla san Agustín presenta una ascética de la castidad, que busca tanto el prevenir como el curar. Respecto del prevenir alerta sobre hechos, situaciones y actitudes que

pueden estimular la lujuria: el modo de vestir, las salidas del monasterio y el descontrol de la mirada. Para él el problema, si se da, no está en la mujer que el religioso pueda encontrar en su camino sino en su propio interior. Por eso distingue netamente entre el limpio verla o incluso mirarla, y un mirarla con propósito inmoral. Si el santo se centra en la mirada, aún reconociendo que también el tacto, los afectos o incluso las palabras pueden producir similares efectos indeseables, se debe a que ella suele ser la que inicialmente provoca que en el interior de las personas brote la pasión lasciva hacia otra del sexo opuesto, poniéndose luego, como Celestina, a su servicio. La experiencia de David respecto de Betsabé (cf. 2 Sam 11,2-27) es buen ejemplo de ello. La ascesis que en este ámbito propone el santo es, antes que una ascesis de los sentidos –del de la vista en especial–, una ascesis del corazón. El mal, si existe, radica en este, no en aquellos. Al respecto difiere notablemente de su contemporáneo y en parte también maestro monástico, san Jerónimo, que lleva a extremos insospechados la exigencia de controlar el sentido de la vista y el del gusto en pro de la castidad. Frente al planteamiento más físico del monje belemita, san Agustín propone otro más espiritual.

Para motivar la ascética que acaba de proponer, asociada al sentido de la vista, san Agustín argumenta desde ese mismo sentido. Recuerda al religioso la posibilidad de que en su acción pecaminosa puede estar siendo observado por otros hermanos, y la seguridad de que, en cualquier caso, no pasará desapercibida al testigo que lleva en lo más hondo de sí, lugar de procedencia del deseo deshonesto. Este testigo no es otro que Dios que, en la Escritura, ha dejado claro su desprecio por la acción condenada (Prov, 27,20).

El último ejercicio preventivo que propone consiste en contar con la ayuda de los demás hermanos; en concreto, en mantenerse a su lado en los lugares a los que tenga que ir y donde haya mujeres; por ejemplo, en la Iglesia. Ejemplo que hoy puede llamar nuestra atención, pero nada extraño en el tiempo y lugar en que fue escrita la Regla.

Por falta de prevención, o a pesar de ella, el mal de la lujuria puede haber anidado en el corazón del religioso. En la segunda parte del capítulo cuarto, San Agustín contempla dos posibilidades: que la enfermedad se halle en estado incipiente, cuyo síntoma es la mirada inequívocamente lasciva hacia una mujer, o ya en estado avanzado, del que es indicador la recepción a escondidas de cartas o regalos de ella.

Ante la nueva situación, la ascética ha de cambiar de objetivo: ahora tiene que remediar el mal ya presente. El santo propone un procedimiento detallado con el único objetivo de curarlo o, si el paciente lo rechaza, impedir, con la expulsión del monasterio, que su conciencia cargue con la responsabilidad moral añadida de que se pierdan otros hermanos. Aunque, en un primer

momento, piense sólo en la mirada como manifestación del mal, luego extiende el modo de proceder a otras manifestaciones posibles del mismo mal, antes indicadas.

La ascética aquí propuesta tiene dos destinatarios: el religioso que sufre el mal y los demás religiosos. Al primero, prescribe hacer caso a la amonestación fraterna y a la corrección del superior, si llegara a darse, y, en su caso, aceptar el correctivo que le sea impuesto por los responsables, el superior y el presbítero. La ascética exigida a los demás religiosos será diversa según que se trate de testigos o de la autoridad monástica y eclesial: amonestar, corregir, testificar o imponer el correctivo. Ascética exigente, sin duda, que encontraba fuerte resistencia en quienes habían de practicarla y que obligó al santo a justificarla: aunque pueda parecer cruel –les dice–, es un acto de misericordia. A la vez que busca la curación del paciente, esa ascética funda como un estado de derecho en la comunidad, apto para cerrar el paso a revanchas y arbitrariedades y para salvaguardar en lo posible el honor del religioso que ha cometido la falta. En esa misma dirección, el santo tiene a bien advertir que todas esas prácticas han de ejecutarse con odio a los vicios y amor al hombre. Palabras en cuyo trasfondo se percibe la filosofía del “ama y haz lo que quieras” (*Tratados sobre la 1ª carta de san Juan 7,8*).

La ascética del capítulo cuarto no surge de una obsesión sexófoba, sino de la experiencia, no sólo personal, del autor; no la impulsa ninguna misoginia, porque, según el texto, el peligro que representa la mujer para el hombre, lo representa asimismo el hombre para la mujer. Al mismo tiempo, es una ascética que ataca a la raíz más que a las ramas o los frutos del árbol, al corazón lascivo antes que a las acciones lascivas; que busca cortar el mal desde el primer momento de su manifestación, aunque no olvida intervenir después si es preciso. Asimismo, es una ascética que no deja al religioso solo ante el peligro, sino que le brinda la colaboración de los demás; que evita humillar al culpable, sin pasar por alto su falta. Al lector moderno le agradaría encontrar las motivaciones positivas de la castidad, pero en este lugar de la Regla san Agustín sólo presenta su dimensión ascética, no la mística.

c) *La ascética del deseo de Libertad*

El hombre representa la cima de la obra de Dios. Sólo a él creó Dios a su imagen y semejanza y sólo a él sometió el resto de la creación (cf. Gen 1,26-28). De ahí viene a todo hombre su grandeza. La consecuencia es que todos son iguales y únicamente con Dios tienen relación de dependencia. Dentro de estos límites, su libertad era absoluta y la paz plena. De otra parte, como fruto

del pecado y de la consiguiente quiebra de la relación con Dios, se resquebrajaron las relaciones entre los hombres. Tras haberle llevado al hombre a romper con Dios, el orgullo le impulsa a querer ser como él y a dominar sobre sus iguales. Afán de dominio que estimula asimismo la realidad inevitable de la muerte, fruto también del pecado, que convierte a todos en rivales de todos, pues en la lucha por la vida todos ambicionan lo que, a su modo de ver, se la puede, al menos, prolongar. El resultado es que el hombre se convierte en esclavo de las cosas de que, por creación, era señor, y de sus propias apetencias.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla tienen como trasfondo el deseo de libertad radicado en todo hombre. Una libertad que, equivocadamente, cree poder derivar de la posesión de bienes terrenos, de la gloria que recibe de otros hombres y del poder o dominio sobre sus iguales. Tal es el mal para el que el santo propone una terapia; tal el vicio que hace necesaria una ascesis.

Dios otorgó a todos los hombres el dominio de la creación; todos, por tanto, tienen derecho a participar de sus bienes. Pero, con el pecado, apareció también el apetito de posesión privada, que tiende a excluir a los demás de esa participación, pues el hombre cree que cuanto más posea, más libre será. Como consecuencia, se producen disputas, peleas y divisiones entre quienes apetecen lo mismo.

En su juventud, san Agustín también había buscado riquezas (cf. *Conf.* 5,8,14; 6,6,9), y cuestiones pecuniarias le llevaron a romper con los estudiantes romanos, que se habían comportado injustamente con él (cf. *Conf.* 5,12,22). Aunque en el examen de conciencia que hace a propósito de la ambición mundana, no habla nada a este respecto de sí mismo, sí menciona a quienes se desentienden totalmente de su prójimo, no permiten un uso social de los bienes que Dios les ha dado sino que excluyen de ellos a los demás (*Conf.* 10,39,64).

Con este trasfondo, el capítulo quinto de la Regla contempla diversas formas en que se puede manifestar el afán de posesión privada en una comunidad religiosa: el religioso que lo padece quiere mantener la propiedad sobre bienes que llevó al monasterio y sobre el fruto de su trabajo dentro de él; desea disponer a su antojo y para su placer de los servicios que ofrece la comunidad (lavado de ropa, baños); administra los bienes de la misma con conciencia de propietario y, lo que es peor, la condición de administrador le lleva a considerarse señor de los demás y a verlos, en lógica, como siervos suyos. La ascesis propuesta va encaminada a ahogar el afán de posesión privada respecto de cualquier tipo de bienes. Consiste en que el religioso ponga en común tanto lo que llevó al monasterio como lo que ha adquirido dentro de

él con su trabajo o a través de regalos, manifestando así poseer la caridad que no busca los intereses personales, sino los comunes (1 Cor 13,5); en que utilice los servicios de la comunidad conforme a criterios que establece la autoridad o, en determinados casos concretos, el profesional de la medicina; en utilizar un recto criterio en la administración de los bienes de la comunidad: no el propio capricho, como si fuese propietario de ellos, sino la necesidad de los hermanos.

Toda esta ascética se alimenta de la conciencia de pertenencia común a la familia cristiana que tiene a Dios como Padre y de que, aún sin anular los lazos de la carne, la fraternidad en Cristo está por encima de ellos.

Dios concedió al hombre el máximo rango entre los seres creados; todos, por tanto, merecen igual dignidad y honor. Pero una vez que, por el pecado, el hombre desvinculó su dignidad de su relación con Dios, busca recabar de sus congéneres honores, aplausos y alabanzas. De ahí proviene la reacción de ira, que puede acabar en odio, contra quien, mancillándole la fama, se interponga en su camino en busca de celebridad y renombre.

Este apetito de honores y alabanzas constituye otra manifestación de la ambición mundana de que habla san Juan (cf. 1 Jn 2,16). Por un período largo de su vida, Agustín estuvo sediento de cosechar triunfos y de honores (cf. *Conf.* 4,1,1; 5,8,14; 6,6,9; 6,11,19). Siendo ya obispo, confiesa que le aún agradaban y, a la vez, le turbaban las alabanzas que recibía (cf. *Conf.* 10, 37,60-38,63).

El deseo de gloria o fama convierte en intocables a las personas que lo padecen. Cuando él asoma, la divergencia se interpreta como censura, la discusión se torna en disputa, y la disputa ocasiona el insulto, la maledicencia o la calumnia que, a su vez, provocan la ira. Esta, si no es atajada a tiempo, por su propio dinamismo acaba convirtiéndose en odio, homicida del alma que lo alberga (1 Jn 3,15). La ascesis terapéutica que san Agustín propone consiste, primero y como medida preventiva, en evitar las disputas, causantes inmediatos del mal; luego, si hubiera que poner remedio al mal ya presente, en el ejercicio del perdón, unilateral o recíproco, según los casos, otorgado y solicitado, y siempre salido del corazón; un perdón concedido sin excepciones al ofensor que lo suplica y solicitado siempre a Dios y, si razones de conveniencia no aconsejan lo contrario en bien del ofendido, también a este. En definitiva, lo que el santo propone es, siempre, una ascética de control de la lengua; y en el caso de que ya haya faltado ese control, un uso adecuado de ella para anular las consecuencias del descontrol previo, acompañado de la actitud interior indicada.

Dios mandó al hombre que dominara sobre todos los animales. Como consecuencia del desorden introducido por el pecado, el hombre tiende a eludir el dominio de Dios sobre él y, ávido de poder, a extender sobre sus iguales el que posee sobre los animales. Es decir, u olvida que es siervo del único verdadero Señor, o pretende convertirse en señor de sus propios consiervos, cuando no se dan ambas cosas a la vez.

Ese afán de dominio o de poder es otra manifestación de la ambición mundana sobre la que Agustín se examina con hondura en el libro décimo de las *Confesiones*. Reconoce que aún tiene que luchar contra él y que de la lucha no sale del todo indemne. Ciertamente, su situación ha cambiado radicalmente. Antes de su conversión, buscaba ejercer un poder sobre la sociedad civil (cf. *Conf.* 6,11,19); cuando escribe las *Confesiones*, se encuentra ejerciendo de hecho un servicio dentro de la comunidad cristiana. Advierte apostado en su interior el deseo de convertir el deber de servicio en ejercicio de poder. La prueba la tiene en el “querer ser amado y temido por los hombres no por otra cosa sino por conseguir de ello un gozo que no es gozo”, el querer ser amado y temido “no en razón de Dios, sino en lugar de él” (cf. *Conf.* 10,36,59).

El afán de poder y dominio, esto es, el deseo de suplantar a Dios como objeto legítimo del amor y temor de los hombres es semilla maligna depositada en el corazón de todo hombre, y el ejercicio del poder legal es campo abonado para que germine y crezca. La persona constituida en autoridad puede sentir la tentación de convertirse en amo y señor de aquellos sobre quienes la ejerce, cifrando en ello su felicidad. La misma ambición puede ocultarse igualmente en quienes rehúsan someterse a la autoridad religiosa legítimamente constituida, creyéndose amos y señores absolutos de sí mismos. Por ello, el capítulo séptimo de la Regla ofrece a los religiosos la ascética adecuada para enfrentarse a ese mal. Para los últimos, consiste en la obediencia ante todo al presbítero que atiende pastoralmente a la comunidad, pero también al superior religioso en cuanto delegado de Dios, único Señor y Padre de todos; una obediencia diligente, respetuosa y llena de misericordia hacia él –habida cuenta del mayor peligro que representaría para él la infidelidad a su misión– y hacia sí mismos. Y para el que tiene el ministerio del gobierno, la ascética consiste en estimular el cumplimiento de las leyes que regulan la vida de la comunidad y en el servicio a los que le fueron confiados; un servicio humilde que debe nacer del amor a Dios, Señor y Padre común, y a los propios consiervos y hermanos; un servicio diversificado según las necesidades de cada uno de ellos, y esmerado aunque resulte gravoso; un servicio que combine la exigencia necesaria con la tolerancia oportuna, alimentadas una y otra, ante todo, con el amor pero, también, con el temor; un servicio, por último, del que tendrán que dar cuentas a Dios, el único Señor.

Con el capítulo séptimo llega a su término la parte ascética de la Regla que iniciaba en el capítulo segundo y que hemos expuesto en sus rasgos esenciales. Entre los diversos principios que la guían, señalamos los siguientes: el de totalidad, el de prevención, el de reorientación y el de diversificación.

Totalidad. La ascesis que propone la Regla contempla al hombre en su totalidad. Efectivamente, sirve a su dimensión espiritual, mirando a alimentar al espíritu humano con lo que le es específico: la Verdad y Belleza divina. Sirve asimismo a su dimensión física, buscando la salud, presente y futura, del cuerpo, en función de la cual ordena lo que el religioso debe hacer: o mortificarlo, o regalarlo. Sirve, por último, a su dimensión social, regulando debidamente las relaciones entre los hermanos para constituirles en la libertad buscada.

Prevención. Entendiendo la ascética como una terapia, la Regla pone especial énfasis en la modalidad preventiva, aunque sin olvidar la curativa. El esfuerzo lo dirige primero a evitar la aparición del vicio, para no tener que curarlo después, algo que no se consigue sólo rechazando lo prohibido, sino también limitando lo permitido. El santo está convencido de que, cuando el hombre hace todo lo que le está permitido, luego se ve arrastrado a hacer lo vedado. Sabia constatación de que puede hacer uso la moderna sociedad permisiva, y base para un auténtico ascetismo cristiano sin maniqueísmos de ningún tipo. Y como la prevención puede faltar o fallar, posibilitando que germine el vicio, en un segundo momento propone ya una terapia curativa.

Reorientación. San Agustín parte de que detrás de un vicio hay siempre un deseo legítimo mal orientado. El vicioso busca siempre un bien, pero lo busca en el modo, lugar o momento indebido y, en consecuencia, no logra lo que pretende (cf. *Conf.* 2, 6,12-14; 4,12,18). La ascética de la Regla, que hemos presentado como ascética del deseo, no se propone erradicar los deseos sino reorientarlos o “corregirlos” –ajustarlos a lo recto–. Delata al vicio como vicio y promueve el valor que el vicio adultera.

Diversificación. En la Regla las prácticas ascéticas están en función de los religiosos y no los religiosos en función de las prácticas ascéticas. Por ello, lejos de ser uniformes para todos, se acomodan a las condiciones físicas y espirituales de las personas. Su autor sabe combinar unidad en los objetivos y variedad en los medios; solidez en los principios y flexibilidad en la aplicación; firmeza de maestro y tolerancia de pedagogo.

En síntesis, la ascética que contiene la Regla de san Agustín cabe calificarla, ante todo, de humanista y humana. Humanista porque, ajena a dualismos platónicos o maniqueos, considera al hombre entero en sus diversas dimensiones o en sus relaciones fundamentales, anteriormente apuntadas; hu-

mana, en el sentido de que no es físicamente dura, excesiva, torturante, y no coloca al religioso al borde de sus límites.

C. La súplica, o la imprescindible asistencia divina

Acabamos de señalar, como virtud, que la ascesis de la Regla es humanista y humana. Pero ahí radica el peligro: pensar que está al alcance del hombre, algo que el legislador, partiendo ya de la propia experiencia, no está dispuesto a conceder.

Durante años, san Agustín buscó por su cuenta el modo de satisfacer sus anhelos básicos, fracasando en el intento, hasta que por fin descubrió que Cristo era más dulce que todo placer, más luminoso que toda luz y más sublime que todo honor (cf. *Conf.* 9,1,1). Ya obispo, una vez que, mediante el examen de conciencia tantas veces mencionado, hubo considerado las enfermedades de sus pecados, cuyo origen advirtió en la triple concupiscencia, no le quedó otra salida que invocar el poder de Dios para que le otorgase su salvación (*Conf.* 10,41,66). En concreto, volvió los ojos a Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres, en quien tenía depositada la esperanza de que sanaría todas sus dolencias: su ignorancia, su debilidad, su dependencia de las lenguas ajenas (*Conf.* 10,42,67-43,70). Aquí se manifiesta en plenitud la “confesión” agustiniana que integra la debilidad humana en la gracia de Dios. Esta experiencia del santo ilumina el último capítulo de su Regla.

Los capítulos del dos al siete hallan su complemento en el primer párrafo del octavo. En él el amor divino viene en ayuda del esfuerzo humano; la mística corona la ascética, se podría decir. Aquellos contienen preceptos a los miembros de la comunidad; este, una súplica a Dios. En efecto, comienza con esta frase: “Que el Señor os conceda cumplir todas estas cosas con amor”, que se puede parafrasear en estos términos: “Que el Señor os conceda el amor con que cumplir todas estas cosas”.

Evidentemente, no se trata de ningún amor humano, salvo que se le quiera llamar así por el lugar de su morada, el corazón de los religiosos; se trata del amor divino, depositado por el Espíritu en sus corazones (cf. Rom 5,5); del amor “espiritual” mencionado al final del capítulo sexto, en contraposición al amor “carnal”. Sin el empuje de ese amor, el esfuerzo humano o no se da, o resulta ineficiente o se revela insuficiente.

Ese amor no es sólo una realidad objetiva que actúa de forma oculta, sin que se advierta. Según el texto de la Regla, el religioso tiene una triple experiencia interior del mismo en sus efectos. En efecto, es ese amor “espiritual” el que le hace amante de la belleza espiritual, el que le enciende en deseos del

buen olor de Cristo y el que le hace gratuita y realmente libre. Es justamente la alternativa al amor “carnal”, la fuerza que san Agustín considera como causante de la desorientación del deseo presupuesta en los capítulos anteriores. El amor es siempre principio activo que dinamiza todos los resortes de la persona para conseguir su objeto. Si, pues, el amor que proviene de la “carne” desorienta los deseos del hombre y rebaja al hombre mismo cuando consigue que se quede en la belleza sensible, en la salud física y vida temporales, y en la falsa libertad de quien logra imponerse a sus iguales, el amor que otorga el Espíritu los orienta de nuevo en su justa dirección y, de esa manera, eleva al hombre al plano que le corresponde. La ascética propuesta en los capítulos anteriores halla en este amor el motor que la impulsa. Orar como el santo ordena que se haga es posible y fácil a quien está enamorado de la belleza espiritual; la matizada atención al cuerpo que prescribe es posible y fácil a quien, como la esposa del Cantar de los Cantares, corre tras los perfumes del esposo; la justa relación con los hermanos de la comunidad es viable a quien participa de la libertad auténtica. O, dicho de forma más explícita, quien está enamorado de la belleza espiritual de Dios, es decir, de la belleza de su amor manifestado en Jesucristo, no se deja distraer por otras bellezas sensibles; quien anhela el perfume de incorrupción y eternidad de Cristo resucitado acierta en el trato debido al cuerpo en sí mismo y en su relación con el espíritu; quien, en virtud del amor, ha alcanzado la gratuita e interior libertad de Cristo ya no busca la libertad exterior –propriadamente una esclavitud– que otorga el mucho poseer, una fama inmaculada o un poder no cuestionado.

Si entendemos que se puede hablar de mística cuando se da la presencia, la acción y la experiencia de Dios, nada impide hacerlo aquí. Su presencia la testimonia el amor, puesto que el amor hace presente a Aquel de quien es; su acción la testimonia igualmente el amor porque este no puede existir sino como acto de amar (cf. *Trinidad* 8,8,12). El religioso en cuyo corazón ha anidado ese amor experimenta, a través de él, al Dios del amor. Lo experimenta como Belleza que le enamora, como plenitud de Vida ardientemente deseada, como donante de Libertad. La experiencia de Dios está ya, como causa que los produce, en el enamoramiento mismo, en el deseo ardiente, en la libertad obtenida, pero también, por identificarse él con esos valores, en la Belleza que seduce al religioso, en la Vida que añora, en la Libertad de que goza.

Después de lo dicho, hay que matizar. La percepción que el religioso tiene de la Belleza, Vida y Libertad mencionadas aún no es inmediata, pues sólo accede a ella merced a la mediación de Jesucristo. En efecto, si importante es la obra del Espíritu, en cuanto donante del amor, no es menos necesaria la función de Jesucristo. Su nombre aparece aquí por primera y última

vez en la Regla, pero sólo en relación con la Vida, valor que detectamos oculto tras el “buen olor de Cristo”, una forma de indicar la condición, libre ya de toda corrupción –y por eso bienoliente–, de Cristo resucitado. No obstante, a la persona de Jesucristo nos lleva también tanto la Belleza como la Libertad. Cuando san Agustín habla de la belleza espiritual tiene en mente, sin duda, la belleza de Dios, pero esa belleza sólo es accesible al hombre peregrino en la persona de Jesús. Si el salmista le canta como “el más hermoso de los hombres” (Sal 44,2), aunque el profeta lo proclame sin “presencia ni hermosura” (Is 53,2) al pensarle crucificado, es porque su belleza es moral: la belleza del amor de Dios al hombre que halla su expresión suprema en la encarnación y que se puede contemplar en la lectura y meditación de la Escritura. Asimismo, cuando habla de la libertad, el referente no puede ser otro que Jesucristo “el único libre entre los muertos” (Sal 87,6), que alcanzó la libertad a través del compartir (2 Cor 8,9), del perdonar (Lc 23,34) y del servir (Mt 20,28), el camino opuesto al que siguen los hombres, esto es, el del poseer, odiar y dominar.

A la luz de cuanto dicho, en esta parte de la Regla se combinan una mística pneumática y otra cristológica, que facilitan la restauración de la original imagen divina. El Espíritu aporta el amor que posibilita acceder a los valores divinos que Cristo encarna y ofrece al religioso. Lo que la Regla le ofrece aquí es la única alternativa válida: que el amor “espiritual” suplante el amor “carnal”. Y, como consecuencia, una vez elevada la naturaleza del amor, se elevan también los objetos del mismo: lo sensible da paso a lo espiritual, lo temporal a lo eterno, lo falso a lo verdadero. Todo ello acontece en la persona de Jesucristo. Es el fruto de la encarnación en que lo divino se hace accesible al hombre. La Regla se mantiene en la objetividad del camino de la vida espiritual que reserva a Cristo un lugar insustituible.

En este apartado de la Regla Dios aparece ocultamente presente todavía de otra manera en cuanto que la experiencia que presupone va ligada a las tres virtudes teologales. En efecto, enamorarse de la belleza del amor de Dios manifestado en Jesús, sólo es posible desde la fe en la encarnación; desear ardentemente la plenitud de vida que Dios Padre ha otorgado a Jesús resucitado, sólo es posible desde la esperanza; vivir en la libertad verdadera, sólo es posible desde la caridad.

La mejor forma de concluir este apartado es dirigir la mirada hacia el principio de todo, la Santa Trinidad, en cuanto insinuada en él. Si la belleza espiritual va asociada a la persona del Hijo encarnado, que la manifiesta; si la vida bienoliente remite a la persona del Padre, fuente de toda vida; si la libertad orienta hacia el Espíritu, su agente (cf. 2 Cor 3,17), nada impide –nos

parece— interpretar también en clave trinitaria el contenido de la experiencia descrita.

V. Conclusión

Después del recorrido hecho por la Regla de san Agustín, entendemos que en su epílogo la compare con un espejo en el que los religiosos pueden mirarse. En la pluma del santo, la imagen dignifica la Regla porque la equipara con la Escritura. No, obviamente, porque la considere una alternativa a ella, sino porque cree que la refleja fielmente. En efecto, más allá de las citas explícitas, la Escritura subyace en todo el documento monástico. La Escritura es un espejo demasiado grande para manejarlo —se podría decir—; la Regla es un espejo a la medida del religioso. Como la Escritura, es un espejo especial; no sólo le permite ver cómo es, sino también cuánto le falta para llegar a ser lo que está llamado a ser, porque contiene la imagen ideal con la que ha de compararse. Hemos visto cómo entiende san Agustín al hombre: a qué está llamado, en qué condición se encuentra, cómo puede realizar su vocación. Igual que leer la Escritura, leer la Regla permite a someterse a su juicio, que medirá el nivel de coincidencia de cada cual con el modelo ideal que ella propone.

El santo prejuzga ya el resultado de la comparación. Da por hecho que habrá, sin duda, cierta identidad, pero que no será plena. Asume que el proceso de identificación del religioso con el modelo que presenta la Regla ha comenzado ya, pero que aún no se ha completado. De ahí deriva dos recomendaciones. Al percibir el nivel de identidad ya alcanzado, el religioso ha de prorrumper en acción de gracias a Dios, a quien debe lo conseguido. A su vez, la constatación de la disimilitud aún existente, en el grado que sea, ha de llevarle, mirando al pasado, a suplicar perdón, y mirando al futuro, a tomar las necesarias medidas de cautela. Y ya sea para pedir perdón, ya para suplicar verse liberado del mal, esas medidas encuentran su lugar natural en la oración.

Pío de LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Identidad e iniciación cristiana (III)

III. LA INICIACIÓN COMO PROCESO PARA ADQUIRIR LA IDENTIDAD CRISTIANA HOY

El catecumenado clásico, como hemos indicado, fue decayendo progresivamente a medida que el cristianismo se fue convirtiendo en la religión oficial del Imperio. Podemos afirmar que, a partir del siglo VI, la degradación de la estructura iniciática clásica, que había empezado a producirse a partir del siglo IV¹, llegó a su plenitud con el olvido de la estructura iniciática primitiva y con la desmembración de los sacramentos de iniciación en occidente². Esta situación se mantuvo, salvo excepciones, hasta el siglo que ahora termina³. Los estudios históricos, patristicos y litúrgicos, así como la experiencia en los países de misión, cristalizaron en la reforma del Vaticano II⁴ y en el Ritual de

1. Cf. X. BASURKO, *Hacia una pastoral del bautismo*, en *Teología y Catequesis* 18 (1986) 252.

2. Cf. N. MITCHELL, *Christian Initiation: Decline and Dismemberment*, en *Worship* 48 (1974) 458-479; A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 271.

3. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 133-142. "Conviene recordar que la iniciación cristiana históricamente se ha desarrollado en distintos niveles de exigencia. Un proceso iniciático cristiano 'sensu stricto' sólo se conoció en la edad de oro catecumenal, entre los siglos II y VI. La invasión de los bárbaros y su llegada masiva a la fe modificó profundamente el instrumento de socialización cristiana, rebajando las exigencias a niveles medios y mínimos. [...] Hasta el siglo XIX no se reconstruye el catecumenado, y solo para los nuevos cristianos en países de misión." (M. MATOS, *Intento de descripción de los itinerarios iniciáticos más comunes en la actual práctica eclesial española*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 623). Preferimos la opinión de otros autores que consideran que el catecumenado funcionó con seriedad y calidad durante un periodo mucho más breve cf. G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, 146; M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 121-124; 132; X. BASURKO, *Hacia una pastoral del bautismo*, 522; X. BASURKO, *La eucaristía en la iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* (1991) 67; D. BOROBIO, *Confirmación e iniciación cristiana*, 42-43; D. BOROBIO, *Catecumenado*, 133-139; J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, 286; M. del CAMPO GUILARTE, *Iniciación cristiana, La*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 1243.

4. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 142-151; E. ALBERICH, *Catecumenado moderno*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 149-150; J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, 286-287; M. del CAMPO GUILARTE, *Iniciación cristiana, La*, 1243. Para profundizar en el RICA a la luz de los testimo-

Iniciación Cristiana de Adultos promulgado el día de la Epifanía del año 1972. Este Ritual, quizá el mejor del post-concilio, es más importante por lo que sugiere que por la materialidad de sus oraciones y símbolos concretos. A partir de él se pueden valorar más ajustadamente, corregir y potenciar otros aspectos que no se contemplan tanto en los rituales como en la pastoral del bautismo y la confirmación. Con todo, consideramos que lo más importante del RICA no es lo que expresamente dice cuanto el espíritu que deja traslucir respecto al origen, crecimiento y maduración en la fe.

III.1.- La iniciación cristiana es temporal, gradual y comunitaria (cf. RICA, 4).

La persona es un ser histórico. Por esta razón, el crecimiento y la maduración de la fe y conversión inicial también necesita de una suficiente duración temporal. No se puede, a priori, determinar el tiempo necesario para la plena iniciación pues, siendo un camino espiritual, depende de múltiples factores: la gracia de Dios, la libre cooperación del candidato, la acción de la comunidad eclesial y las circunstancias de tiempo y lugar (cf. RICA, 5)⁵. De hecho esta constatación ya la hacía Hipólito de Roma como ya vimos en su momento⁶.

“La iniciación para la mayoría de edad social en las modernas sociedades civilizadas lleva décadas, no semanas; la ‘consagración’ de un moderno jefe de Estado lleva meses, cuando no años, y la ceremonia culminante dura varios días, no unos minutos. Los cristianos empobrecen sus sacramentos cuando los reducen a unos argumentos momentáneos, con lo que no se asegura la ‘noble sencillez’, sino únicamente una falta de vigor, de continuidad y de ritmo. Porque un rito, litúrgico o de cualquier otra clase, es mucho más que un código de comunicación. Es además lo que Víctor Turner llama ‘... una sincronización de muchos géneros representativos... ordenados frecuentemente por una estructura dinámica que confiere energía y color emotivo a los códigos de comunicación interdependientes que expresan en una diversidad y multiplicidad de formas el significado del tema central’. El rito exige la participación no sólo de la mente, sino también de

nios patrísticos cf. C. ELORRIAGA, *Bautismo y catecumenado en la tradición patristica y litúrgica (Una selección de textos)*, Grañite, Baracaldo 1998.

5. Para una sugerente exposición de cómo se articula la iniciativa de Dios, la respuesta del candidato y la acción de la comunidad cf. A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 265-268.

6. “Pero, si alguno fuera celoso y aplicado en el cumplimiento de sus obligaciones, no se juzgará el tiempo, sino solamente su conducta” (*Trad. Apost.* 17).

los sentidos y las emociones, y todo ello modulado en expresiones cinestéticas (danza y gesto) y sonoras⁷.

Al ser el tiempo un factor determinante, el camino de iniciación cristiana se articula por grados que, a modo de escalones, van marcando el avance en las etapas de maduración. El modelo de iniciación cristiana que ofrece el RICA se estructura en torno a 'tiempos' y 'grados' que el candidato ha de ir franqueando para crecer y madurar en la fe. Cada grado introduce en un tiempo, más o menos prolongado, de discernimiento y madurez que le vaya preparando para el siguiente grado⁸. De esta manera, los tiempos y los grados se entrecruzan para formar la estructura general de la iniciación cristiana de adultos propuesta en el Ritual.

Ya hemos apuntado que la iniciación cristiana en la época patristica no fue uniforme en las diferentes iglesias locales⁹. La *estructura profunda de la iniciación cristiana* que propone el RICA es deudora de la praxis de iniciación en los primeros siglos de la Iglesia y mantiene elementos que responden al esquema de toda iniciación. Uno de estos elementos es la secuencia ritual de tiempos y ritos de separación, margen y agregación. El RICA se estructura como una sucesión de cuatro tiempos o etapas (precatecumenado, catecumenado, tiempo de la purificación y de la iluminación, y mystagogia) y tres grados (entrada en el catecumenado, elección o inscripción del nombre y la celebración de los sacramentos de iniciación cristiana)¹⁰.

a) Temporal...

Los *tiempos* o *etapas* son espacios pastorales, más o menos prolongados en función de la fe de los aspirantes, durante los cuales los iniciandos buscan el crecimiento de su fe respondiendo a las propuestas evangelizadoras de la comunidad que les está iniciando. Los tiempos o etapas del RICA son cuatro y se inspiran en el catecumenado clásico: 1) Precatecumenado, 2) Catecumenado¹¹, 3) Purificación e iluminación y 4) Mystagogia¹². Estas cuatro etapas

7. A. KAVANAGH, *Los acontecimientos del ciclo vital*, 174. Está citando a V. Turner, *Ritual, tribal and catholic*, en *Worship* 50 (1976) 505.

8. Gradual en griego es *ἄνα ἀθμ_ν* (*anabazmon*) cf. SAN AGUSTÍN, *In. Ps.* 119, 1.

9. Cf. SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 3,1,4-7. Los ejemplos referentes a las peculiaridades de cada Iglesia en lo que concierne a la iniciación se podrían multiplicar indefinidamente hasta incluir diferencias de los credos.

10. Cf. L. DELLA TORRE, *Iniciación cristiana de los adultos (Ritual de la)*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 468.

11. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 67-94.

son, por parte de la comunidad, de educación y, por parte del iniciando, de maduración¹³.

Etapas	Objetivo	Acento
precatecumenado	primera evangelización (despertar de la fe)	conversión que se intenta suscitar en el candidato
catecumenado	catequesis integral (educación de la fe)	esfuerzo por adquirir la formación vital de la fe y vida cristiana
purificación e iluminación	preparación espiritual más intensa (consagración de la fe)	formación espiritual
mistagogia	nueva experiencia de los sacramentos y la comunidad (vida de fe)	experiencia espiritual ordenada a gustar los frutos del Espíritu en una convivencia más intensa con la comunidad de los fieles

Esta sucesión de tiempos puede ser interpretada de la siguiente manera: el *tiempo de separación* comprendería el tiempo del pre-catecumenado; el catecumenado junto con la cuaresma (tiempo de purificación e iluminación) se constituirían como el *tiempo de margen*; la celebración de los sacramentos de iniciación y la mistagogia podrían entenderse como *los ritos y el tiempo de agregación*. De esta manera, nos quedaría un cuadro como el que sigue:

Secuencia ritual de paso	Secuencia de la iniciación cristiana en el RICA
separación	desde el comienzo del precatecumenado hasta la entrada en el catecumenado
Margen	catecumenado y tiempo de purificación e iluminación
agregación	celebración de los sacramentos de iniciación en la vigilia pascual y el tiempo de la mistagogia

12. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 185-203.

13. Para el cuadro adjunto cf. R. GONZÁLEZ, *La mistagogia en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, en *Phase* (1992) 383-384; M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 22-27; 30-33.

Quizá esta forma de entender el RICA, en correspondencia con la secuencia ritual de los ritos de paso y, por ende, de la iniciación, pueda ser a primera vista satisfactoria. Pero las cosas se complican cuando visto de cerca, el RICA propone una serie de ritos compuestos de otros más sencillos con significados diversos. Un esquematismo tajante no hace justicia, pues el Ritual tiene tres grados –en los que cada uno de ellos encontramos, al mismo tiempo, ritos de separación, margen y agregación– y las cuatro etapas, a las que nos estamos refiriendo, que se constituyen como tiempos de margen suficientemente desarrollados como para desdoblarse y constituir etapas relativamente ‘autónomas’, aunque articuladas y ordenadas mutuamente entre sí.

“Si el esquema completo de los ritos de paso incluye [...], en teoría, ritos *preliminares* (separación), *liminares* (margen) y *postliminares* (agregación), en la práctica dista mucho de haber una equivalencia de los tres grupos, bien por su importancia, bien por su grado de elaboración.

Por lo demás, en algunos casos el esquema se desdobra: tal es el caso cuando el margen se halla lo bastante desarrollado como para constituir una etapa autónoma”¹⁴.

Debido a que en el RICA los cuatro tiempos tienen un desarrollo suficientemente importante, no podemos afirmar rotundamente que, por ejemplo, el rito de entrada en el catecumenado sea simplemente un rito de separación, pues en él encontramos elementos que nos remiten también a una agregación (v.gr. la imposición de un nombre nuevo, arrojar sal, introducción en el templo)¹⁵.

b) Gradual...

Los grados en el RICA son los pasos de un tiempo a otro. A modo de umbrales que se van atravesando en el crecimiento de la fe inicial hasta la fe madura, cada uno de los tres grados del RICA condensa el tiempo anterior y abre hacia el siguiente. De esta manera, los grados van marcando los momentos nucleares de la iniciación dando acceso a etapas cada vez más profundas en la maduración de la fe. Cada uno de los grados celebra la conversión previa en una mayor profundidad y proyecta hacia un nuevo tiempo destinado a un crecimiento mayor de la fe en el camino de la iniciación.

14. VAN GENNER, A., *Los ritos de paso*, 20-21.

15. “Si existieran algunas costumbres locales aptas para significar la entrada en la comunidad [...] se pueden añadir antes o después del ingreso en el templo.” (RICA 89)

Los grados que el RICA contempla son los siguientes: 1) Entrada en el catecumenado¹⁶; 2) Elección o inscripción del nombre¹⁷; 3) Celebración de los sacramentos de la iniciación. Estos grados son celebrados por los tres ritos más significativos de todo el ritual. Son, lo que podríamos denominar en terminología de Van Gennep, tres ritos de separación o agregación dependiendo del punto de vista que adoptemos. En primer lugar, los tres grados del RICA pueden ser considerados como ritos de separación en la medida que, al someterse a ellos, dejan atrás un estado previo de fe y clausuran el tiempo de margen que habían vivido hasta ese momento. En segundo lugar, estos tres ritos pueden ser considerados como de agregación, en la medida que introducen en un nuevo tiempo o etapa liminar en la que tendrán que seguir madurando la vida de fe en sus diferentes aspectos.

En el siguiente cuadro intentamos resumir las dos posibles interpretaciones de cada uno de los grados del RICA según se contemplan como ritos de separación o de agregación.

Grado	Rito de separación	Rito de agregación
Entrada en el catecumenado	separa del tiempo del precatecumenado	da acceso al tiempo del catecumenado
elección o inscripción del nombre	separa del tiempo del catecumenado	da acceso al tiempo de purificación e iluminación
sacramentos de iniciación cristiana	separa del tiempo de purificación e iluminación	da acceso al tiempo de la mistagogia

El RICA se estructura como un proceso de iniciación y, como tal, participa de muchas de las características de los rituales de paso. Como proceso, se entiende que el iniciando ha de ir haciendo un “camino espiritual” (RICA 5) en el que “hay ‘grados’ o etapas, mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar, atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones.” (RICA

16. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 35-66.

17. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 95-114. A. Nocent parece confundir el ‘segundo grado’ de la iniciación (elección o inscripción del nombre) con la ‘tercera etapa’ de la iniciación (tiempo de la purificación e iluminación) cf. A. NOCENT, *Iniciación cristiana*, 1060;1062. Tampoco se ajusta a los testimonios patrísticos lo que dice respecto al rito de la elección o inscripción del nombre: “La antigua praxis catecumenal ponía este último rito al principio del catecumenado, antes del comienzo de la prueba trienal, y se celebraba el primer domingo de cuaresma” (A. NOCENT, *Iniciación cristiana*, 1062).

6). Por esta razón, el Ritual es un medio que está en función de lo verdaderamente importante en cualquier iniciación: el itinerario interior que ha de recorrer el que desea convertirse en cristiano.¹⁸ Como en todo camino iniciático, los ritos que simbolizan la separación o ruptura del candidato con su vida previa así como los de agregación a su nuevo estatus, son ritos del umbral colocados en momentos que simbólicamente hacen presente lo que realmente ha de ir aconteciendo en la vida del iniciando hasta llegar a ser plenamente un cristiano. La pura ritualidad no garantiza la progresión iniciática. Vaciar estos ritos del significado que tienen aboca a un puro formalismo que nada tiene que ver con iniciación alguna. “Este crecimiento [de la iniciación catecumenal] se opera entre dos umbrales, la admisión al catecumenado y la admisión a los sacramentos de la iniciación, que no pueden ser franqueados sino cuando las condiciones necesarias están satisfechas”¹⁹.

“[...] el itinerario de la iniciación cristiana comporta dos períodos, cada uno de los cuales conduce al paso de un umbral importante. Ante todo hay un período de evangelización, que conduce a un primer umbral: es la etapa de la entrada en el catecumenado. Con esta ceremonia, la Iglesia reconoce al convertido como cristiano y lo acoge en su seno para formarlo. El segundo período es el de la educación en la fe y en la vida evangélica: es el tiempo del catecumenado, en el transcurso del cual la comunidad hace descubrir al nuevo cristiano la enseñanza de Cristo y le enseña a vivir según el Evangelio. Esta formación conduce a un segundo umbral: la etapa de la llamada decisiva. Con esta ceremonia, la Iglesia llama al catecúmeno, llegado a ser elegido, a recibir los sacramentos de la iniciación que harán de él un fiel”²⁰.

De esta manera, *temporalidad* y *gradualidad* son dos características de la iniciación cristiana propuesta como paradigmática ya que se trata de un proceso con una secuencia progresiva que va desde la lejanía de la fe hasta su plena aceptación²¹. El objetivo final es, por tanto, abandonar la antigua vida para introducir a la persona en la vida nueva de Cristo *por medio de* y *en* su gran sacramento: la Iglesia.

18. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 28.

19. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 77.

20. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 95. “Mi experiencia pastoral me dice que a los 16-17 años cuando se confirman los adolescentes están más cerca de la conversión inicial que de la conversión radical.” (J. SASTRE, *Algunas claves para una pastoral renovada del sacramento de la confirmación*, 66).

21. “Tratándose del Ritual que la Iglesia ofrece a los pastores para llevar a una persona adulta del estado de pagano al de cristiano, debe ser modelo de conducción, prepara-

c) ... y comunitaria

“Cualquier proceso de iniciación es iniciación en las vidas de otra gente: en sus esperanzas y sueños, en sus visiones e ideales”²². Así, la que la iniciación cristiana sólo puede llevarse a cabo en conexión con la comunidad de los fieles que, renovando su propia conversión, y mediante su ejemplo induce a los catecúmenos a seguir al Espíritu Santo con generosidad (cf. RICA, 4).

Por encima de la concepción individualista de la salvación y de la fe, el RICA acentúa la comunidad en su visibilidad sacramental que pide al postulante gestos de su conversión y le acompaña en su progresiva iniciación al misterio de Cristo. El camino de iniciación cristiana aparece, de esta manera, como una acción eclesial y no, simplemente, como individual²³. No es suficiente el cumplir con los rituales inciáticos para convertirse en cristiano. Es necesario dejarse transformar realmente por ellos según sus significados y exigencias para llegar a convertirse en parte real de la Iglesia que inicia.

La credibilidad de la Iglesia se está dilucidando constantemente en su capacidad para iniciar a nuevos candidatos en el misterio de Cristo del que ella se proclama sacramento. A este respecto, surge una nueva dificultad pues, para que pueda llevarse a cabo la iniciación cristiana, es necesario por parte del candidato, al menos de manera incipiente, una fe en la Iglesia, una confianza en que ella sea capaz de conducirlo al encuentro con Cristo, un fiarse de la comunidad local concreta para que ella le vaya orientando progresivamente a la iniciación plena²⁴. Para que esta confianza inicial pueda surgir, la

ción y celebración de la fe antes, en y después de los sacramentos de la iniciación cristiana.” (R. GONZÁLEZ, *La mistagogía en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, 382-383).

22. K. F. SMITS, *Confirmation Re-examined: An Evolving Theology and Practice*, en *Worship* 48 (1974) 22.

23. “Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. [...] Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido. Dice, en efecto el Apóstol: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo*. He aquí cómo expuso el sacramento de la mesa del Señor: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo*. En este pan se os indica cómo debéis amar la unidad. ¿Acaso este pan se ha hecho de un solo grano? ¿No eran, acaso, muchos los granos de trigo? Pero antes de convertirse en pan estaban separados; se unieron mediante el agua después de haber sido triturados. Si no es molido el trigo y amasado con agua, nunca podrá convertirse en esto que llamamos pan. Lo mismo os ha pasado a vosotros: mediante la humillación del ayuno y el rito del exorcismo habéis sido como molidos. Llegó el bautismo, y habéis sido como amasados con el agua para convertirlos en pan. Pero todavía falta el fuego, sin el cual no hay pan. ¿Qué significa el fuego, es decir, la unción con aceite? Puesto que el aceite alimenta el fuego, es el símbolo del Espíritu Santo [spiritus sancti est sacramentum].” (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 227). La imagen que emplea el obispo de Hipona evoca lo que es la Iglesia —cuerpo de Cristo— y el proceso de iniciación por el cual se va construyendo como tal.

24. Hay que reconocer que la Iglesia cuanta con ‘poco crédito’ para nuestros contemporáneos. Esta confianza en la Iglesia sólo se podrá dar en la medida en que su testimonio

comunidad eclesial ha de acoger a los candidatos, hacerse cargo y responsable de ellos –encargarse y responsabilizarse–, ser garante de su idoneidad, acompañarles a lo largo de su recorrido de fe y discernirla para purificarla. La comunidad cristiana concreta ha de ser, en definitiva, el lugar teológico del encuentro con el Dios Padre que se ha manifestado en su Hijo y que sigue actuando en ella movida por el Espíritu. Desde esta perspectiva, la relación entre el candidato y la comunidad cristiana ha de ser dinámico-dialogal: el uno pregunta y la otra da razón de su esperanza; la una testimonia y el otro se deja interpelar; el uno pide y la otra acepta; la una manifiesta y proclama el Evangelio y el otro lo va aceptando; el uno avanza en la conversión y la otra la discierne...

El objetivo de la iniciación cristiana puede ser formulado en los siguientes términos: *conducir a los aspirantes a una pertenencia eclesial madura y responsable*. No se trata meramente de una agregación sociológica sino de una participación plena en la vida de la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo²⁵.

“[...] la Iniciación cristiana es también un proceso socializador, que introduce gradualmente a las personas en un grupo y en una forma de vida, en este caso, la comunidad de los discípulos de Jesús, la Iglesia. [...] En todos los casos la meta [de la iniciación cristiana] es siempre la plena y consciente integración de los hombres en la comunión y en la misión de la Iglesia, cuerpo de Cristo y sacramento de salvación en medio del mundo. [...] La Iniciación está en el origen no sólo de la vida de la fe personal de cada uno de los cristianos, sino también de toda la comunidad eclesial, ya que es un proceso socializador. Por eso la atención que se presta a la Iniciación determina en gran medida la orientación pastoral de una Iglesia local, tanto a nivel parroquial como diocesano.

Por este motivo la pastoral de la Iniciación afecta no solamente a los que han de ser introducidos en la Iglesia, sino también a toda la comunidad eclesial. Es toda la Iglesia particular la que ha de interesarse por esta realidad y colaborar en ella [...]”²⁶.

evangelizador sea auténticamente significativo para el hombre de hoy cf. J. MARTÍN VELASCO, *El reto de los alejados: ¿Un cambio de rumbo para la evangelización?*, en *Sal Terrae* 78 (1990) 52.

25. “Pero tal vez haya tenido que producirse la situación de secularización para que los cristianos redescubramos este aspecto central del cristianismo que siglos de confusión acrítica de lo cristiano con lo social, lo político y lo cultural, y de identificación pura y simple del cristianismo con la pertenencia jurídica visible y la práctica cultural de la Iglesia, nos habían ocultado.” (J. MARTÍN VELASCO, *El reto de los alejados: ¿Un cambio de rumbo para la evangelización?*, 49).

26. J. LÓPEZ, *La iniciación cristiana, inserción en Jesucristo y en la vida de la Iglesia*, 119-122.

No podremos hablar de una iniciación cristiana plena sin una iniciación a la participación de la vida eclesial. La disociación entre fe e Iglesia tan típica de nuestro tiempo, era inconcebible en la teología de los padres: no se puede tener a Dios por Padre si no se tiene a la Iglesia como Madre²⁷. La Iglesia no es sólo el lugar de nacimiento a la fe sino el lugar de su crecimiento y culminación²⁸. La condición necesaria para que lo que se afirma en los gestos litúrgicos tenga autenticidad es ir incorporándose al misterio de la Iglesia, para ser miembros del cuerpo de Cristo²⁹. Una Iglesia que pretende iniciar a otros en su misma fe ha de hacer memoria de cómo ha sido formada ella misma por medio de la iniciación. Una comunidad cristiana sólo puede ser Madre engendrando a nuevos hijos por medio del Espíritu si ella misma sigue siendo Hija de la iniciación que la ha ido configurando. El aspecto eclesial de la iniciación cristiana debe ayudar a la comunidad a enfrentarse a un principio que por simple, muchas veces es obviado: ‘el itinerario por el que uno se hace cristiano es el camino por el que uno permanece siendo cristiano –la conversión– y el tránsito de la conversión, dura toda la vida, es comunitario y necesita de todos’³⁰. Por eso, la iniciación cristiana está necesariamente vincu-

27. “Pero tiene que nacer [...] de las entrañas de la Iglesia, si es que nace para la herencia sempiterna de un Padre que es Dios. [...] Dios engendra por la Iglesia, no hijos que le sucedan, sino hijos que vivan perpetuamente con Él.” (SAN AGUSTÍN, *In Joh.* 12, 5). El Concilio Vaticano II “enseña, fundado en la Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. Mc 16,16; Io 3,5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada. Por lo cual no podrían salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella.” (LG 14).

28. La Iglesia es hecha Madre “por la palabra de Dios fielmente recibida; en efecto, por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios.” (LG 64)

29. “En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros. A lo que sois respondéis con el *Amén*, y con vuestra respuesta lo rubricáis. Se dice: ‘El cuerpo de Cristo’, y respondes. ‘Amén.’ Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el *Amén*. [...] Traed a la memoria que el pan no se hace de un solo grano, sino de muchos. Cuando recibíais los exorcismos, erais como molidos; cuando fuisteis bautizados, como asperjados; cuando recibisteis el fuego del Espíritu Santo fuisteis como cocidos. Sed lo que veis y recibid lo que sois.” (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 272). San Agustín, en este texto, no está preocupado por las rúbricas litúrgicas sino por la realidad de la iniciación y por la autenticidad de la comunión eclesial.

30. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 362. Aquí sólo acentuamos la exigencia de conversión del candidato pero, nunca hay que perder de vista que la presencia de catecúmenos recuerda constantemente a la Iglesia su necesidad de conversión cf. A. KAVANAGH, *The norm of Baptism: the new Rite of Christian Initiation of Adults*, en *Worship* 48 (1974) 147.

lada a la comunidad cristiana. No puede ser de otro modo. Desde esta vinculación se entiende que fuera de la Iglesia no pueda existir iniciación cristiana.

“Desde el momento de su ingreso en el catecumenado, la Iglesia abraza a los catecúmenos ‘con cuidado y amor maternal, por estar vinculados a ella: son ya de la casa de Cristo’. Por eso, la comunidad cristiana ‘debe ayudar a los candidatos y a los catecúmenos durante todo el período de la iniciación: en el precatecumenado, en el catecumenado y en el tiempo de la misagoga’.” (DGC 256)

La iniciación cristiana si quiere tener una oportunidad en nuestro tiempo necesita realmente transparentar el elemento comunitario de manera visible y encarnada en comunidades cristianas que sean sacramento de la presencia del Espíritu del Resucitado. Por ello, las exigencias de la iniciación no sólo se dirigen hacia el candidato de la misma sino hacia el interior de la comunidad iniciante. Ella es no sólo agente de iniciación sino ámbito en el que se inicia a nuevos miembros. Por esta razón, la iniciación debe plantearle la exigencia de cambio, renovación y revitalización para acoger a los candidatos y a los que han sido iniciados en su seno y seguir, de esta manera, siendo Madre para todos. Si la iniciación debe suponer la regeneración de los candidatos, no menos exigible debe ser esa misma regeneración hacia el interior de la propia comunidad.

III.2.- El RICA como iniciación voluntaria a un grupo religioso

No es nuestra intención hacer una exposición completa y detallada del RICA. Tan sólo pretendemos señalar aspectos, que consideramos más relevantes, de su primer capítulo a la hora de apuntar algunos elementos importantes en cualquier itinerario o proyecto de iniciación o re-iniciación cristiana. Queremos en este apartado recoger algunas de las aportaciones que nos ha ofrecido la fenomenología de la iniciación para aquilatar qué intenta conseguir el Ritual que nos ocupa.

a) El RICA como proceso ritual de paso

El objeto de los ritos de paso es acompañar los cambios de estado o posiciones³¹, es “hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra

31. Cf. V. TURNER, *La selva de los símbolos*, 104 y *El proceso ritual*, 101.

situación igualmente determinada”³². A este respecto, podemos afirmar que el RICA es un ritual de paso pues intenta acompañar a los que “emprenden el camino de la fe y de la conversión [...proveyéndoles] de la ayuda espiritual para su preparación y para la recepción fructuosa de los sacramentos en el momento oportuno.” (RICA 1). Es un ritual de paso en el sentido de que hace pasar a una persona de la fe y conversión iniciales a una plena inserción en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Según Van Gennep, los ritos de paso se caracterizan por una secuencia ritual que podemos apreciar en la alternancia de tiempos y grados como previamente hemos visto. Aún a riesgo de generalizar podemos afirmar que el RICA está compuesto por una serie de ritos de separación, tiempos de margen y ritos de agregación. Pero, este esquema se desdobra en el Ritual, pues los períodos de margen están suficientemente desarrollados como para constituir etapas cuasi-autónomas³³.

El RICA, como ritual de paso, tiene *ritos preliminares, liminares y postliminares*. Los primeros son los que hacen referencia a la ruptura con el ‘hombre viejo’, el pecado, la idolatría... independientemente del grado o el tiempo en que se celebren. De esta manera, los ritos de separación del mundo anterior que más claramente destacan son los diferentes exorcismos y renunciaciones (cf. RICA 101). Los *ritos liminares* del RICA son los ejecutados durante los estadios o tiempos de margen. Así, durante el catecumenado, el tiempo liminar más amplio –que puede prolongarse durante años (cf. RICA 7 b, 103)–, la celebración de la liturgia de la Palabra, la catequesis y el ejercicio de la vida cristiana son los pilares de la liminaridad cristiana que tienen como objetivo hacer madurar la fe y conversión iniciales (cf. RICA 19, 106-108). Por último, los *ritos postliminares* son los agregación a la nueva condición. Habitualmente se considera que los sacramentos de iniciación cristiana, celebrados en la vigilia pascual, constituyen los ritos de agregación cristiana por excelencia, y así es. Pero, a lo largo del RICA las referencias a la agregación son continuas desde el rito de ingreso en el catecumenado (v.gr. ritos auxiliares³⁴, introducción en el templo³⁵, entrega de los Evangelios)³⁶ hasta el rito de la elección (cf. RICA 146-147), pasando por referencias que hacen las oraciones de exorcismo durante el catecumenado³⁷.

32. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 13.

33. Cf. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 21.

34. Arrojar sal o entrega de una cruz cf. RICA 89.

35. Cf. RICA 90.

36. Cf. RICA 93.

37. “[...] para que merezcan ser templos del Espíritu Santo” (RICA 113); “[...] para que sean santos y sin pecado en tu presencia” (RICA 114); “[...] para que, como hijos de la luz, sean miembros de tu santa Iglesia” (RICA 115); “[...] para que, unidos firmemente a Cristo,

Podemos resumir diciendo que, el RICA es un ritual de paso en cuanto que marca la transición de una existencia lejos de la fe a otra vivida desde la fe en Cristo. Para ello, los candidatos han de olvidarse “de lo que queda atrás” y lanzarse “hacia el futuro” (RICA 373. 4) estimando todo como pérdida comparado con la nueva vida en Cristo.

b) El RICA como proceso de iniciación

Es cierto que el RICA es un rito de paso. Pero más ajustado es considerarlo, dentro de este tipo de ritos, como una subcategoría concreta: como un rito de iniciación³⁸. Podemos afirmar que el RICA es un proceso de iniciación que tiene los elementos fundamentales de dichos procesos: ritos (preliminares, liminares y postliminares), enseñanzas, transmutación personal, agregación a una comunidad. El Ritual no presenta solamente la celebración de los sacramentos de iniciación sino los ritos del catecumenado que corresponde a la actividad misionera de la Iglesia (cf. RICA 2). En el RICA, la enseñanza no se reduce a lo meramente intelectual –exposición de dogmas– sino, sobre todo, a una instrucción pastoral que, sobre todo por medio de la catequesis, intenta llevar al convertido a una confesión de fe adulta que, a su vez, debe ser la causa de una transmutación existencial en todos los aspectos de su vida, al insertarse en el misterio de Cristo y de la vida de la Iglesia (cf. RICA 25). A lo largo del Ritual, de sus tiempos y grados, se intenta hacer una progresiva y auténtica iniciación. Los nombres que los candidatos van recibiendo –así como los libros en los que son inscritos– responden a los tiempos en lo que la fe va madurando paso a paso.

TIEMPO	NOMBRES	LIBROS
precatecumenado	simpatizante y candidato ³⁹	_____
catecumenado	catecúmeno ⁴⁰	catecúmenos ⁴¹
purificación e iluminación	elegido, competente, iluminado ⁴² o postulante ⁴³	elegidos ⁴⁴
mistagogia	neófito ⁴⁵	bautismos

sean contados entre sus discípulos aquí en la tierra y puedan alegrarse de ser reconocidos por Él en el cielo” (RICA 117); [...] para que [...] se hagan dignos templos del Espíritu Santo” (RICA 373. 1); [...] consigan la dignidad del pueblo sacerdotal y se alegren con el gozo incontenible de la nueva Jerusalén” (RICA 373. 2).

38. Cf. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 76.

Tres son los ritos que pueden ser considerados centrales en el RICA como rituales del umbral en la progresiva agregación a la comunidad cristiana: el de acceso al catecumenado, el de la elección o inscripción del nombre y, por último, los sacramentos de iniciación cristiana. Cada uno de estos rituales de umbral marca, a modo de escalones, el acceso a un tiempo en el que se profundiza la fe y conversión previa. De esta manera, la estructura iniciática puede ser considerada ascendente –al igual que toda vida cristiana– pero siempre sometida a la dialéctica del ‘*ya pero todavía no*’. Por ello, uno de los aspectos que diferenciará la iniciación cristiana es su tendencia escatológica, que nunca puede perderse de vista si no es a riesgo de una ontologización paralizante.

Dentro del catecumenado, entendido en su sentido más amplio –catecumenado en sentido estricto (desde la admisión al mismo hasta el rito de elección) junto con el tiempo cuaresmal (de purificación e iluminación–, debe profundizarse y elaborarse la experiencia de muerte (ruptura y separación respecto al antiguo modo de vida alejado de la experiencia de fe y de la Igle-

39. Cf. RICA 12. Durante el rito de admisión al catecumenado a los ‘simpatizantes’ se les designa “candidatos” (cf. RICA 69; 71; 72-77; 79-81; 83-84).

40. Se les empieza a llamar “catecúmenos” en el rito de entrada a partir de la signación (cf. RICA 87), aunque en las rúbricas del rito de la signación ya se refiere a ellos como “catecúmenos” (cf. RICA 85).

41. Después del rito de entrada al catecumenado se han de inscribir los nombres de los catecúmenos en un libro destinado a tal propósito (cf. RICA 17).

42. Desde el día de la elección y de su admisión para recibir los sacramentos de iniciación, los catecúmenos reciben el nombre de ‘elegidos’, ‘competentes’, ‘iluminados’ o cualquier otra denominación que más se acomode a la comprensión de todos dependiendo de la lengua (cf. RICA 24). A pesar de esto, el ritual les sigue llamando catecúmenos (cf. RICA 152; 154; 157; 162; 164; 181). Puesto que la unción con el óleo de los catecúmenos se puede tener el Sábado Santo antes o después del rito de la recitación del credo, separadamente de él (cf. RICA 206) o bien en la vigilia Pascual entre las renunciaciones y la profesión de fe (cf. RICA 218). El Ritual afirma: “Con la ceremonia de la ‘elección’ concluye el catecumenado mismo [...]” (RICA 134). En todo lo anterior, podemos detectar que el tiempo del catecumenado es, en el sentido de V. Turner, una etapa inter-estructural definida por la ambigüedad.

43. Cf. RICA 153; RICA 155.

44. No se dice expresamente que deba existir un libro oficial de elegidos, pero por el contexto, podría deducirse o, al menos, admitirse su existencia (cf. RICA 146).

45. Cf. RICA 37-40; 225-226; 229; 231-236; 238-239. El tiempo de la mistagogia termina con el tiempo pascual (cf. RICA 237), pero el Ritual sigue llamando ‘neófitos’ a los recién bautizados más allá de ese tiempo: “En el aniversario del Bautismo sería de desear que los neófitos se reunieran de nuevo para dar gracias a Dios, y para cambiar entre sí sus experiencias personales y para renovar las energías espirituales.” (RICA 238). “Para comenzar su trato pastoral con los nuevos miembros de su Iglesia, cuide el Obispo [...] que al menos una vez al año, en cuanto sea posible, se reúna con los neófitos últimamente bautizados y presida la celebración de la Eucaristía [...]” (RICA 239).

sia) como las de resurrección (descubrimiento más profundo de la fe, la esperanza, la caridad así como la experiencia gozosa de crecer en esta nueva forma de vida al participar de la comunidad cristiana). El lenguaje dogmático es el punto referencial objetivo para ello, pero el litúrgico-simbólico así como el existencial son necesarios para aunar y encontrar significativo el lenguaje eclesial que los candidatos deben ir aprendiendo. Para ello, es necesario que los lazos que la comunidad cristiana iniciadora tienda a los catecúmenos sean reales, significativos, no reducidos a una asamblea litúrgica anónima⁴⁶. La reducción a lo formal puede esterilizar el proceso de iniciación reduciéndolo a un mero rito de paso. Los ministerios y oficios para la iniciación cristiana (cf. RICA 41-48) deben saber replantearse su función para que los candidatos perciban, de manera viva, que la iniciación cristiana no es la introducción en tradiciones –en la fe muerta de personas vivas– sino en la Tradición –en la fe viva de personas que han muerto– que se remonta a Cristo muerto y resucitado⁴⁷. Para ello, toda la comunidad inmediata de referencia debe saber vivir y desarrollar sus funciones kerigmática, litúrgica y diakónica al implicar, tanto a los fieles que la constituyen, como a los candidatos que acceden a la iniciación.

El RICA como proceso de iniciación debe tener una estructura circular para, posteriormente, abrirse a la historia redimida por la Encarnación y proyectarse hacia el *esjaton* del Dios de Jesucristo. En el tiempo preliminar se ha de propiciar la experiencia primera y básica de fe-conversión como separación y ruptura con el marco existencial en el que vivía el candidato. El tiempo del catecumenado –incluyendo el de purificación e iluminación– debe constituirse como un auténtico tiempo liminar o de margen para profundizar y purificar la conversión y fe iniciales. Por último, los sacramentos de inicia-

46. “Las más bellas ceremonias pascuales tendrán un mañana de desencanto si los nuevos bautizados se topan con el anonimato de una masa de cristianos que permanecen extraños a la acción catecumenal.” (M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 33).

47. Cf. W. J. REEDY (ed.), *Becoming a Catholic Christian. A symposium on Christian Initiation*, William H. Sadlier, New York 1981, 178. La idea es de Jaroslav Pelikan cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 346. La iniciación introduce al candidato “en una tradición viva, como parte viva y activa de ella; toma posesión del patrimonio de la comunidad y su tradición y asume un papel efectivo en ella.” (M. A. MEDINA, *La iniciación como proceso de madurez socio-religiosa. Breve recorrido por la historia*, 18). “Antes que hablar de ‘las’ entregas (‘tradiciones’), recordemos que la maternidad de la Iglesia se ejerce por ‘la’ entrega (‘tradicito’). Esta no es solamente un objeto que transmitir, el tesoro familiar que son sus costumbres, sino también y ante todo la acción misma de la transmisión realizada por la comunidad familiar. Por experiencia, sabemos muy bien que la tradición es el lazo que nos une a nuestros predecesores de una manera vital, al mismo tiempo que existencial y afectiva. Es como el medio sagrado en el que se forma e informa el individuo, desde la cuna hasta la tumba.” (M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 132).

ción cristiana junto con el tiempo de la mistagogia han de significar lo que realmente ha acontecido en los iniciados: la acogida por parte de los neófitos del don gratuito de Dios que regenera tan radicalmente a la persona y la inserta en la comunidad cristiana y en el mundo de forma esencialmente diferente a como comenzó el proceso iniciático, es decir, como fiel. Esta regeneración que, desde el ámbito teológico, tradicionalmente se ha atribuido a los sacramentos, habría que decir que es causada, existencialmente, por todo el proceso de iniciación cristiana, momentos sacramentales incluidos.

c) EL RICA como 'iniciación voluntaria a un grupo religioso'

Ya hemos visto en el capítulo anterior que, según M. Eliade, hay tres tipos diferentes de iniciación. La iniciación cristiana no es a un grupo de edad concreto ni tampoco obligatoria para todos los miembros de una determinada sociedad; es, por tanto, voluntaria. Esta es la razón por la cual consideramos que la iniciación cristiana que presenta el RICA no puede ser considerada como una 'iniciación tribal o de pubertad'.

“En la tradición cristiana no hay ningún símbolo o ceremonia especialmente asociados al paso de la infancia a la madurez propia del adulto. Al mismo tiempo, la maduración en la fe cristiana, o iniciación entendida como conversión y decisión personales, es una necesidad en esa etapa de la vida. Es ésta una etapa en que se ha de adquirir una identidad personal y un sentido de adhesión a la sociedad de los adultos. Es el momento en que la persona ha de optar entre la aceptación o el rechazo de los símbolos y significaciones de su cultura. Se trata de una experiencia gravemente traumática, sobre todo hoy, cuando la sociedad y la cultura atraviesan un proceso de desintegración. Podríamos preguntarnos si en la historia cristiana hay algo capaz de fortalecer a un joven que se encuentra en este momento de transición”⁴⁸.

Tampoco creemos que pueda ser considerada como una iniciación a una 'vocación mística' porque tiene un destinatario ordinariamente individual y los elementos extáticos juegan un papel de primer orden. Por ello, la iniciación cristiana responde al esquema de lo que Eliade llamaría iniciación a una 'sociedad secreta' pero con su propia peculiaridad, por lo que nosotros preferimos designar como iniciación a un 'grupo religioso'.

48. D. POWER, *La odisea del hombre en Cristo*, 277.

El RICA es una iniciación que pretende profundizar la experiencia de fe de una persona que, libre y voluntariamente⁴⁹, la acoge como don de Dios ofrecido por mediación de la Iglesia. De ahí, que la iniciación cristiana sea esencialmente sacramental en el sentido de introducción en el gran sacramento que es la Iglesia. Con todo –a diferencia del modelo de iniciación a una ‘sociedad secreta’– esta iniciación no tiene como objetivo segregar al candidato del mundo social en el que vivía para agregarle a ‘otro mundo’, sino el de agregarle al mismo habiéndolo transformado en una persona nueva mediante su inserción en el misterio de Cristo y de su Iglesia. La iniciación cristiana que presenta el RICA supone, ciertamente, rupturas con un estilo de vida, pero, al mismo tiempo, intenta regenerar al candidato para que vuelva al mundo y, en él, viva esa regeneración como miembro del Cuerpo de Cristo con todo lo que ello implica⁵⁰.

III.3.- Estructura ternaria de la iniciación en el RICA⁵¹

Una de las aportaciones más importantes de Van Gennep es el concepto de ‘secuencia ritual’ en los procesos rituales de paso e iniciación⁵². Contemplar un rito desgajado del conjunto del que forma parte es, de alguna manera, perder parte de su significado profundo. Por eso, para descubrir el significado profundo de los diferentes gestos que propone en RICA es necesario situarlos dentro de la secuencia ternaria de los procesos de iniciación en cuanto rituales de paso. La secuencia ritual prueba, según Van Gennep, que el orden en que los ritos se suceden y ejecutan es un elemento religioso de importancia capital.

De esta manera, el primer grado de la iniciación cristiana –el rito de entrada en el catecumenado– está compuesto por ritos de separación del medio habitual y de agregación al medio sagrado. El tiempo de margen –como tiem-

49. “El Ritual de la Iniciación Cristiana, que se describe a continuación se destina a los adultos que, al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión.” (RICA 1)

50. En el proceso de iniciación cristiana ‘no todo vale’ pues no se trata de hacer prosélitos cf. J. MARTÍN VELASCO, *El reto de los alejados: ¿Un cambio de rumbo para la evangelización?*, 46-47.

51. Para un buen resumen del primer capítulo del RICA cf. A. KAVANAGH, *Christian initiation of adults: the rites*, en *Worship* 48 (1974) 318-335. Un comentario más extenso y desarrollado lo hace M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos. Comentario histórico y pastoral del nuevo Ritual*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

52. Cf. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 102; 106-109.

po ‘sagrado’ – es un espacio interestructural ‘ambiguo’. Por último, desde el segundo al tercer grado del RICA –tiempo de purificación-iluminación y sacramentos de iniciación cristiana– contempla ritos de separación del catecumenado así como de reintegración al medio habitual. Esta vuelta al mundo del que procedía el candidato no la lleva a cabo ‘la misma persona’ que comenzó el proceso iniciático sino una diferente, transmutada y regenerada con una cualidad religiosa especial⁵³.

a) Separación⁵⁴

Para que exista auténtica separación, se requiere en el candidato “una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana” (RICA 15), es decir, una fe y conversión inicial, la voluntad de cambiar de vida, haber empezado el trato con Dios en Cristo y una primera experiencia de trato con los cristianos⁵⁵. Si esta conversión, fe y eclesialidad inicial no están presentes, el catecumenado como tiempo de margen no puede empezar. El catecumenado sólo podrá hacer madurar lo que, de manera incipiente, ya debe existir en el candidato: la fe.

“De gran importancia es el rito llamado ‘Entrada en el Catecumenado’, porque entonces los candidatos se presentan por primera vez y manifiestan a la Iglesia su deseo, y ésta, cumpliendo su deber apostólico, admite a los que pretenden ser sus miembros.” (RICA 14)

Las disposiciones para entrar en el catecumenado deben ser discernidas por la Iglesia según indicativos externos (cf. RICA 16). El tiempo del precatecumenado ha debido constituirse, no como un tiempo vacío, para que el

53. Cf. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 95.

54. Hay diferencias importantes entre la iniciación de infantes y la de adultos. En términos jungianos, podríamos afirmar que el paradigma iniciático de infantes da una mayor importancia a los aspectos ‘femeninos’ del cristianismo (generación, filiación, vocación divina, crecer hacia el futuro, adopción-filiación, seno) mientras que la iniciación de adultos despliega, en mayor medida, los elementos ‘masculinos’ del universo simbólico cristiano (regeneración, hermandad, decisión personal, romper con el pasado, muerte-resurrección, tumba).

55. “Para dar este paso se requiere en los candidatos una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana: a saber, la primera fe concebida en el tiempo del ‘precatecumenado’, la conversión inicial y la voluntad de cambiar de vida y de empezar el trato con Dios en Cristo, y, por tanto, los primeros sentimientos de penitencia y el uso incipiente de invocar a Dios y hacer oración, acompañados de las primeras experiencias en el trato y espiritualidad de los cristianos.” (RICA 15)

simpatizante pueda ir dando los pasos que le conduzcan a ir separándose de su vida previa⁵⁶. El rito de entrada en el catecumenado requiere que el candidato sea avalado por algún fiel que “le conozca, le ayude y sea testigo de sus costumbres, de su fe y de su voluntad.” (RICA 42). Si no ha existido un tiempo de precatecumenado es muy difícil que algún miembro de la comunidad pueda cumplir este cometido. Ya hemos señalado que la separación de los candidatos es de vital importancia en cualquier iniciación. En la iniciación cristiana a esta separación hay que llamarla por su nombre: conversión. A este respecto las palabras de uno de los estudiosos más preclaros en el catecumenado afirma: “[...] las lecciones de la historia nos deben instruir. ahora bien, la evolución de la práctica catecumenal de los primeros siglos es sintomática. El período más bello fue aquel en el que el umbral de la admisión a la catequesis propiamente dicha ha sido respetado, es decir, mientras no se admitía al catecumenado más que a gente efectivamente convertida, bien decididos a seguir a Cristo. A partir del momento en el que el rito de admisión fue dado a candidatos insuficientemente convertidos, la institución catecumenal estaba tocada en su raíz. Del mismo modo, el debilitamiento de las exigencias del acceso al bautismo hizo bajar la calidad de vida evangélica de las comunidades. Allí donde el bautismo no se percibe ni se vive como el inicio de un nuevo estilo de vida, es muy difícil resistir al inevitable peligro de sincretismo.

Por lo tanto, nunca se subrayará suficientemente que la revalorización de la iniciación cristiana está condicionada, a la vez, por la restauración de los dos umbrales que son la entrada en el catecumenado y el llamamiento decisivo al bautismo, y por la seriedad con la cual los convertidos serán admitidos a franquear estos dos umbrales, especialmente el primero⁵⁷.

Aquí está una de las claves más importantes de la iniciación cristiana: si no hay fe inicial, cualquier intento de edificación de una personalidad cristiana estará avocada, casi indefectiblemente, al fracaso. Si no hay separación previa, es decir, conversión, no se puede comenzar en absoluto un proceso de iniciación cristiana⁵⁸. En el rito de entrada, se presenta el candidato que pide la fe a la Iglesia⁵⁹. El presidente de la asamblea declara que el camino del Evangelio y de la fe se abre ante los candidatos a la iniciación “para que tengáis la

56. “Antes de que los candidatos sean admitidos entre los catecúmenos [...] espérese algún tiempo, el conveniente y necesario en cada caso concreto, para investigar los motivos de la conversión, y para purificarlos, si es necesario.” (RICA 69).

57. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 29.

58. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 43-46.

59. Cf. RICA 75. Los diferentes ritos que componen el rito de entrada en el catecumenado se realizan en torno a tres ‘lugares’: fuera del templo, en el umbral, y dentro del

vida eterna” (RICA 76) y, a continuación, después de manifestar que están dispuestos a empezar ese camino, se dirige a la comunidad para que manifiesten su compromiso de ayudar a los candidatos a buscar y seguir a Cristo⁶⁰. Los tres ritos siguientes⁶¹ son de separación (exorcismo y renuncia a los cultos paganos)⁶², de separación y agregación a la vez (signación de la frente y de los sentidos)⁶³ y de agregación (imposición del nuevo nombre, ritos auxiliares, introducción en el templo y la celebración de la Palabra)⁶⁴.

Este primer rito supone una agregación al grado de los catecúmenos, no al de los fieles, pero de alguna manera es también una agregación a la Iglesia si tenemos en cuenta el estatuto, no del todo clarificado, de los catecúmenos dentro de la comunidad eclesial:

“Porque desde ese momento los catecúmenos (a los que ya abraza como suyos la santa madre Iglesia con amor y cuidado maternal, por estar vinculados a ella) son ya de ‘la casa de Cristo’” (RICA 18).

Al ser un rito de agregación eclesial, los catecúmenos ya pueden participar de ciertos ‘privilegios’ que no se concedía a los simpatizantes que se encontraban en estatus anterior. De esta manera pueden contraer matrimonio y

templo. Para una exposición de la estructura de este rito cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 46-50.

60. Cf. RICA 77.

61. “El primer grado era el de los catecúmenos; la entrada a este grado incluía: 1º la exsuflación, con una fórmula de exorcismo; 2º, el signo de la cruz sobre la frente; 3º, la administración de sal exorcizada. Como se ve, estos ritos no son ya directos como entre algunos semicivilizados, sino animistas, como entre ciertos negros y amerindios; el primer rito es un rito de separación; el segundo separa y agrega a la vez y equivale al marcado (*sfragh*) de los misterios griegos y del cristianismo primitivo; el tercer rito es un rito de agregación, en virtud sobre todo de la oración que le acompaña.” (A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, 107). Está describiendo el bautismo de adultos según el manual sacramental de Gelasio.

62. Cf. RICA 78-82.

63. Cf. RICA 83-87. “*La señal de la cruz*, al comienzo de la celebración [del bautismo], señala la impronta de Cristo sobre el que le va a pertenecer y significa la gracia de la redención que Cristo nos ha adquirido por su cruz.” (CEC 1235). Las palabras que el celebrante dirige a los candidatos pone de manifiesto que esta signación es un rito de agregación: “Ahora, pues, queridos candidatos, acercaos con vuestros padrinos para recibir la señal de vuestra nueva condición.” (RICA 83). La agregación al catecumenado por medio de la signación se pone también de manifiesto en estas otras palabras: “[...] ahora juntamente con vuestros catequistas y padrinos os signaré a vosotros con la señal de la cruz de Cristo para indicar vuestra entrada en el catecumenado; y toda la comunidad os acogerá con su amor y os ayudará con su auxilio.” (RICA 84).

64. Cf. RICA 88-95. Mediante la recepción del nombre, la persona es individualizada y agregada a la sociedad. Aunque la imposición del nombre es un rito de agregación también se podría considerar como de separación respecto de la antigua condición. Este rito, dentro de la iniciación cristiana puede realizarse en este momento o bien como parte de los

recibir exequias cristianas (cf. RICA 18)⁶⁵. Como primera muestra de que el proceso de iniciación cristiana es una agregación a la Iglesia se dice: “Es de desear que toda la comunidad cristiana [...] tenga parte activa en la ceremonia.” (RICA 70). La comunidad debe estar presente, de una u otra forma, en la iniciación cristiana en cuanto que ella es la que inicia y la que acoge. El padrino que presenta al candidato a la Iglesia debe desempeñar un papel determinante. Al ser el padrino un miembro de la comunidad que da testimonio y presenta al candidato su calidad cristiana será de suma importancia para que la iniciación de su ahijado pueda llegar suponer una regeneración de su vida y de la comunidad.

b) Margen

El tiempo del catecumenado es, fenomenológicamente hablando, el tiempo liminar por excelencia del proceso de iniciación cristiana⁶⁶. No tiene

ritos de preparación inmediata (cf. RICA 203-205). Se trata de imponer un nombre cristiano, un nombre que admita un sentido cristiano o, en caso de mantener el mismo nombre, “explicar la significación cristiana del nombre que le dieron sus padres.” (RICA 88; cf. 203; 205). “Si existieran algunas costumbres locales aptas para significar la entrada en la comunidad, v.gr. arrojar sal u otro acto simbólico [...] se pueden añadir antes o después del ingreso en el templo.” (RICA 89). Esta entrada material es, posiblemente, el rito que más gráficamente manifiesta su carácter de agregación. Hay que recordar que, al ser parte del rito de entrada en el catecumenado, no supone una agregación plena como se aprecia en el momento de ser despedidos los catecúmenos antes de la liturgia eucarística. Al ser agregados al grado de los catecúmenos tienen acceso a la Palabra de Dios que les servirá de alimento y así poder crecer en la fe: “entrad en la iglesia, para que tengáis parte con nosotros en la mesa de la palabra de Dios.” (RICA 90). La participación en la liturgia de la Palabra será, a lo largo del catecumenado, una constante. Por ello, el Ritual apunta la necesidad de que se muestre la dignidad de la palabra de Dios (cf. RICA 91) y de elegir “lecturas acomodadas a los nuevos catecúmenos” (RICA 92).

65. Aunque los catecúmenos pueden contraer matrimonio cristiano, necesitan dispensa de disparidad de culto. Este requisito le parece anormal a M. Dujarier pero se entiende bien desde el momento en que tenemos en cuenta que los catecúmenos, habiendo sido agregados de alguna manera a la Iglesia, están en una etapa esencialmente ambigua como ya hemos descrito siguiendo a V. Turner cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 177, nota 28. “It is clear [...] that a catechumen is neither a non-Christian nor a nonmember of an ecclesial community, but a Christian *in fieri* and a member of the church local and universal.” (A. KAVANAGH, *The norm of Baptism: the new Rite of Christian Initiation of Adults*, 147).

66. “[...] liminality is trans-rational, or should I say ‘pre-rational,’ and liturgy needs to partake of this element. (Lest I be misunderstood. I am *not* saying that is anti-rational.) What I mean by this is that we participate in those dimensions of life which are not controlled by reason alone; and we become aware of experience which is not filtered through conceptual or even commonsense systems, as is true of the vast majority of the thoughts we are willing to acknowledge as our own.” (U. T. HOLMES, *Liminality and liturgy*, 395).

una duración determinada a priori pues su objetivo es la maduración de la fe y conversión de los catecúmenos (cf. RICA 98). Dicho en otros términos: el catecumenado es “la formación de la vida cristiana en su integridad” y “el adiestramiento debidamente prolongado” para que los catecúmenos sean “iniciados convenientemente en los misterios de la salvación y en la práctica de las costumbres evangélicas y en los sagrados ritos” (RICA 98).

“El catecumenado es un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan en un modo de vida apropiado, y así se les ayuda para que lleguen a la madurez las disposiciones de ánimo manifestadas a la entrada.” (RICA 19).

Para conseguir esta madurez, se utilizan cuatro caminos: la catequesis apropiada, el ejercicio de la práctica de la vida cristiana, los ritos litúrgicos y la cooperación en la evangelización de la Iglesia (cf. RICA 19). La iniciación cristiana, como ya hemos apuntado, trata de forjar la identidad cristiana en relación a los tres rasgos que la caracterizan. Por medio del catecumenado, como tiempo de margen, los catecúmenos “son introducidos en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios.” (RICA 98).

“Puesto que por la gracia de Dios el nuevo convertido emprende un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y de la resurrección, pasa del hombre viejo al nuevo hombre perfecto según Cristo. Trayendo consigo este tránsito un cambio progresivo de sentimientos y de costumbres, debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse poco a poco durante el catecumenado.” (AG 13; citado por el RICA 19.2).

Este es pues el objetivo del catecumenado como etapa liminar: el tránsito del hombre viejo al hombre nuevo configurado según Cristo. Para conseguir este tránsito, no se puede fijar a priori la prolongación necesaria para que se produzca, pues depende de muchas circunstancias entre las que destacamos la gracia de Dios, la organización de todo el catecumenado, la cooperación de cada catecúmeno y la ayuda de la comunidad local (cf. RICA 20).

El catecumenado, como etapa de margen, tiene un desarrollo amplio en el esquema de la iniciación cristiana típica y una cierta ‘autonomía’ aunque nunca se puede separar de la secuencia de la que forma parte. En este sentido, el RICA afirma:

“Durante los años que dura el catecumenado a partir del primer grado catequético, los pasos de un grado a otro, por los que van ascendiendo progresivamente los catecúmenos, pueden simbolizarse o significarse a veces con algunos ritos.” (RICA 103).

Desde el rito de entrada, los catecúmenos han sido agregados, de alguna manera, a la Iglesia, aunque todavía no plenamente. Pueden participar con los fieles en la liturgia de la palabra, pero son despedidos antes de comenzar la liturgia eucarística. Quizá este gesto no sea demasiado elocuente en nuestros días, pero, de alguna manera, la práctica del arcano remite al misterio que no se muestra sin una previa iniciación en él⁶⁷.

A pesar de que sería conveniente revisar la cosmovisión que subyace en muchas de las oraciones del Ritual, los exorcismos menores celebrados durante el catecumenado (cf. RICA 109-118) han de servir para mostrar a los catecúmenos “la verdadera condición de la vida espiritual, la lucha entre la carne y el espíritu, la importancia de la renuncia para conseguir las bienaventuranzas del reino de Dios, y la necesidad constante del divino auxilio” (RICA 101). El catecumenado se constituye, de esta manera, como un momento de prueba donde los iniciandos han de hacer frente a las dificultades de la iniciación en la vida cristiana, no de manera heroica, sino desde la gracia de Dios. Los exorcismos simbolizan la separación progresiva del catecúmeno del mundo no cristiano⁶⁸ para que pueda producirse la agregación deseada⁶⁹. El

67. “K. Rahner era uno de los que se habían involucrado en esta discusión [sobre la retransmisión televisiva de la misa]. En aquellos momentos [1959] él era estricto contra la misa en televisión. Según él, la plena y detallada celebración de la eucaristía es un objeto preferente de aquel pudor metafísico que prohíbe hacer de este acontecimiento una publicidad asequible, indiferente y repartida a cualquiera. Se representa ante mis ojos lo que, entre tanto, se puede experimentar en la conocida como religión electrónica: la lesión más masiva de este pudor metafísico. [...] Igual que había dicho, antes que él, Dietrich Bonhoeffer —‘a la palabra tiene acceso incluso el no creyente, pero al sacramento no’ (1937)—, Rahner recuerda también aquella antigua tradición eclesial a la que se conoce como la disciplina del arcano.” (J. B. METZ, *La trampa electrónica. Notas teológicas sobre el culto religioso en la televisión*, en *Concilium* 250 (1993) 1038). Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 197-198. Respecto a la disciplina del arcano y la pedagogía del silencio cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 363-64.

68. “[...] aparta de ellos todo espíritu maligno” (RICA 113); “[...] que alejes de estos siervos tuyos la incredulidad y la duda (el culto de los ídolos y la magia, los encantamientos y el espiritismo), el ansia de dinero y los halagos de las pasiones, las enemistades y discordias y cualquier forma de maldad” (RICA 114); “[...] líbralos con tu poder de todos los males y de la esclavitud del enemigo; arranca de ellos el espíritu de la mentira, de la codicia y de la maldad” (RICA 115); “[...] se conserven inmunes del espíritu de codicia y avaricia, de sensualidad y de soberbia” (RICA 116).

69. “[...] para que merezcan ser templos del Espíritu Santo” (RICA 113); “[...] para que sean santos y sin pecado” (RICA 114); “Recíbelos en tu reino, ábreles los ojos a tu Evange

rito de la unción de los catecúmenos –al unirse con algún exorcismo– (cf. RICA 130-132) subraya, sobre todo, el poder de Cristo que fortalece al catecúmeno en sus pruebas. Las bendiciones durante el catecumenado (cf. RICA 119-124) tienen, como los exorcismos, dos polaridades que miran a la regeneración espiritual⁷⁰ y la agregación eclesial⁷¹.

La cuaresma también puede ser considerada como un tiempo de margen de retiro y preparación espiritual inmediata a la recepción de los sacramentos de iniciación. Como tiempo ‘autónomo’ comienza con el rito de elección o inscripción del nombre de los elegidos para participar en la iniciación sacramental. Este rito, como ya hemos señalado, puede ser interpretado o como de separación (respecto del catecumenado propiamente dicho) o de agregación al tiempo de iluminación y purificación.

A lo largo del tiempo cuaresmal, tres tipos de ritos son los que progresivamente marcan la cercanía de la vigilia pascual y la recepción de los sacramentos: los escrutinios⁷², las entregas⁷³ y los ritos de preparación inmediata⁷⁴. Los tres escrutinios cuaresmales se encaminan a purificar los corazones de los elegidos, rectificar sus intenciones y mover su voluntad para que se unan más profundamente a Cristo (cf. RICA 154)⁷⁵. Las entregas (del símbolo y de la oración dominical) pretenden iluminar más profundamente por dos de las an-

lio, para que, como hijos de la luz sean miembros de tu santa Iglesia, den testimonio de la verdad y practiquen, según tus mandamientos, las obras de misericordia” (RICA 115); “[...] para que, unidos firmemente a Cristo, sean contados entre sus discípulos aquí en la tierra y puedan alegrarse de ser reconocidos por Él en el cielo” (RICA 117); “[...] concédeles que merezcan participar de tus sacramentos en la tierra, y gozar de tu compañía eterna en el cielo” (RICA 118).

70 “[...] regenerados en la fuente del bautismo” (RICA 121); “[...] la regeneración espiritual” (RICA 122); “[...] para que progresen día a día en toda virtud, reciban en el momento oportuno la regeneración para el perdón de los pecados” (RICA 124).

71 “[...] sean contados entre los miembros de tu Iglesia” (RICA 121); “[...] merezcan [...] la entrada en la comunión de la Iglesia” (RICA 122); “[...] agrégalos a tu Iglesia” (RICA 123).

72 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 115-129. Puesto que este autor reflexiona desde la praxis pastoral en África las reflexiones en torno a la cosmovisión de aquellos pueblos es acertada cf. especialmente las páginas 126-127. Con todo, el lenguaje que utiliza el Ritual está muy lejos de la cosmovisión occidental (post)moderna. Otros autores se refieren a los escrutinios como discernimiento “para verificar la autenticidad del proceso realizado por el catecúmeno: es decir, si realmente ha pasado de la sed al agua de la vida [...]; de la ceguera a la luz [...]; de la muerte a la vida [...]” (J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, 288). Para las diferencias entre discernimiento y evaluación de la catequesis cf. J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, 290.

73 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 131-152.

74 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 168-170.

75 “Los ‘escrutinios’ [...] se dirigen a estos dos fines anteriormente mencionados: a saber, a descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morboso o perverso para sanarlo; y lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo. Porque los escrutinios se orde-

tiguas señas de identidad cristianas: la profesión de fe y la oración del Señor⁷⁶. Por último, los ritos de preparación inmediata son: la devolución del símbolo (cf. RICA 194-199), el rito del effetà (cf. RICA 200-202); la elección del nombre cristiano en caso de no haberse tenido en la entrada al catecumenado (cf. RICA 203-205) y, si no se tiene en la vigilia pascual, la unción con el óleo de los catecúmenos antes de la recitación del símbolo –como preparación– o después –como su ratificación– (cf. RICA 206-207)⁷⁷.

c) Agregación

Los sacramentos de iniciación cristiana son el momento culminante de la iniciación, pero no agotan por sí mismos toda la iniciación. Una excesiva ontologización de los sacramentos les priva de su aspecto dinámico-existencial. No hace falta hacer una argumentación excesivamente complicada para constatar que muchos (quizá demasiados) cristianos han recibido los tres sacramentos de iniciación pero no están realmente iniciados en la vida cristiana. Sin sacramentos no hay iniciación cristiana, pero los sacramentos no aseguran la iniciación cristiana. Aquí se pone de manifiesto el desfase entre el deber ser y el ser, entre la teología y la pastoral de la iniciación. Intentar unir o, al menos, acercar estas polaridades debe ser el objetivo de cualquier proceso de iniciación cristiana que pretenda ser auténtico.

La vigilia pascual –memorial del paso del Señor para liberar a su pueblo, del paso de la esclavitud a la libertad, del paso de la muerte de Jesucristo a su resurrección– es la noche más adecuada y que mejor marco simbólico proporciona para la iniciación cristiana⁷⁸. La liturgia de esta noche es rica en todo tipo de simbolismos y está compuesta por cuatro partes: liturgia de la luz, de la Palabra, del agua y, por último, la liturgia eucarística. La historia de la salvación es el eje que guía toda esta liturgia.

nan a la liberación del pecado y del diablo, y al fortalecimiento en Cristo, que es el camino, la verdad y la vida de los elegidos.” (RICA 25. 1). Para un resumen de la liturgia de la palabra de los escrutinios cf. A. NOCENT, *Iniciación cristiana*, 1063.

76 “Las ‘entregas’ [...] tienden a la iluminación de los elegidos. En el Símbolo, en el que se recuerdan las grandezas y maravillas de Dios para la salvación de los hombres, se inundan de fe y de gozo los ojos de los elegidos; en la Oración dominical, en cambio, descubren más profundamente el nuevo espíritu de los hijos, gracias al cual, llaman Padre a Dios, sobre todo durante la reunión eucarística.” (RICA 25. 2).

77 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 173-175 para ver la propuesta de este autor sobre los ritos de preparación inmediata.

78 Cf. A. SCHEER, *¿Es la vigilia pascual un rito de tránsito?*, en *Concilium* 132 (1978) 210-224.

Como la iniciación cristiana lo es en el misterio de Cristo y de su Iglesia, la celebración del bautismo y la confirmación tiene lugar después de la bendición del agua.

“La renuncia a Satanás y la profesión de fe son un único rito, que en el Bautismo de los adultos adquiere pleno valor. Porque al ser el Bautismo el sacramento de la fe, con la que los catecúmenos se unen a Dios y al mismo tiempo el sacramento con el que renacen, muy acertadamente se antepone al Bautismo el gesto de cada uno de los elegidos [...] renuncian totalmente al pecado y a Satanás, y se abrazan al misterio de la Trinidad. Con esta profesión, hecha ante el celebrante y la comunidad, manifiestan la voluntad, madurada durante el tiempo del catecumenado, de entablar una alianza nueva con Cristo.” (RICA 211).

Entre la renuncia y la profesión de fe se sitúa la unción con el óleo de los catecúmenos (salvo que se hubiese hecho como parte de los ritos de preparación inmediata). Este rito

“apunta a la necesidad de la fortaleza divina, para que el que va a ser bautizado, a pesar de las ataduras de la vida pasada, y superando la oposición del diablo, dé con decisión el paso de profesar la fe, y la mantenga sin desmayo a lo largo de toda su vida.” (RICA 212).

Esta secuencia ritual en la primera parte del sacramento muestra claramente los tres referentes de la iniciación: separación (renuncias), margen (unción de los catecúmenos) y agregación (profesión de fe). El bautismo –junto con los ritos explanativos (imposición de la vestidura blanca y la entrega del cirio encendido)–, la confirmación⁷⁹ y la participación por primera vez en la eucaristía completan la iniciación sacramental y la agregación simbólica a la comunidad cristiana. El tiempo de la mistagogia deberá servir para hacer que los neófitos se inserten más plenamente en el misterio del que han participado⁸⁰.

79 “Resumiendo la doctrina de los SS. Padres en sus catequesis mistagógicas, el sentido de los historiadores y de la gran mayoría de teólogos y liturgistas actuales, así como las directrices de la doctrina y de los rituales emanados del Concilio Vaticano II, creo que podríamos concluir diciendo que la Confirmación esencialmente confiere el don del Espíritu Santo, cuyo fin es la incorporación del neófito en la comunidad eclesial haciéndole experimentar más profundamente su filiación divina y confiriéndole el derecho y la obligación de participar plenamente en la celebración de los santos Misterios, en unión con sus hermanos.” (A. FRANQUESA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, en *Phase* (1990) 197).

80 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 185-188. La catequesis mistagógica no es tanto una explicación cuanto una evocación compuesta de tres elementos: ac-

Los 'lunes de pascua' son los días de evaluación del proceso de iniciación cristiana. Si al despertarse el neófito del 'sueño catecumenal', después de la vigilia en la que ha recibido los sacramentos de iniciación, se topa con una asamblea amorfa que no vive lo que dice creer, el desencanto por su parte estará asegurado⁸¹. El examen de los 'lunes de pascua' pondrá de manifiesto si realmente la Iglesia que ha iniciado a un candidato lo ha hecho realmente mediante su presencia y apoyo constante o si sólo fue un espejismo. El 'lunes de pascua' cualquiera podrá darse cuenta de si la iniciación del neófito ha cambiado y regenerado la vida de la comunidad cristiana o no. En el segundo caso, la iniciación no se habrá llevado a efecto porque jamás se realizó un proceso de iniciación cristiana al estar ausente una auténtica comunidad⁸².

El proceso de iniciación cristiana propuesto por el RICA nada tiene que ver con la 'magia'. Por el hecho de ejecutar los ritos que propone no se consigue automáticamente ninguna conversión. Las etapas litúrgicas del Ritual han de ir "al ritmo que marquen las etapas de fe. Tanto la catequesis como la liturgia deberán ser, pues, progresivas, y ambas deberán ir a la par. Pero lo que finalmente va a condicionar el avance de los candidatos, no serán ni los programas de catequesis, ni las ceremonias rituales, sino más bien la conversión de los catecúmenos y su progreso en la fe"⁸³.

ciones y palabras de la liturgia, imágenes y temas bíblicos y analogías sacadas de la naturaleza y la cultura. El pensamiento mistagógico no es difícil, sólo es diferente; la mistagogia tiene más una lógica asociativo-poética que discursivo-filosófica cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechuminate*, 364-367.

81 Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 33. La buena y mala liturgia no se crean a sí mismas, son el resultado de una salud y sensibilidad social e individual o de una enfermedad y patología también del mismo tipo cf. A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 262. "It is indeed an incongruity to welcome people into a 'community' of strangers." (R. A. KEIFER, *Christian Initiation: the state of question*, en *Worship* 48 (1974) 404). Sobre la dialéctica entre integración de los neófitos y la renovación de las comunidades cf. E. ALBERICH, *Catecumenado moderno*, 152.

82 "La iniciación a la vida cristiana y al compromiso evangelizador dependerá, en buena medida, del modo de ser y de vivir de cada comunidad como comunidad mistagoga. Y aquí tenemos otra de las carencias más significativas. Si una comunidad cristiana ha experimentado la transformación operada por la gracia será muy consciente de que sólo se puede admitir al sacramento a aquél que participa de esta misma experiencia. En consecuencia, la iniciación cristiana bien llevada renueva, en primer término, a las mismas comunidades eclesiales que la desarrollan." (J. SASTRE, *Algunas claves para una pastoral renovada del sacramento de la confirmación*, 57). Cf. F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 104.

83 M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 28.

III. 4.- Una reflexión... para no terminar

Hemos de reconocer que el proceso típico oficial propuesto en el primer capítulo del RICA no es el que más se ajusta a la demanda ritual que los ‘nominalmente’ católicos hacen a la Iglesia. Esto no implica que este modelo de la iniciación de adultos deje de ser la *norma* para la iniciación cristiana⁸⁴. Lo normativo del proceso de iniciación cristiana gira en torno a la conversión a Jesucristo y la agregación a la Iglesia⁸⁵. Somos conscientes de que estadísticamente, se suelen pedir ritos en momentos antropológicos densos de ‘las cuatro estaciones de la vida’: bautismo al comienzo de la misma, la primera comunión en la niñez, el matrimonio en la adultez y el funeral... ¡cuando Dios quiera!

“Se percibe un cierto sincronismo fáctico entre las etapas decisivas de la vida, la tendencia del hombre a sacralizar estas etapas por medio de los llamados ritos de tránsito (‘rites de passage’) y la petición (por parte de los sujetos) y ‘administración’ (por parte de la Iglesia) de estos cuatro sacramentos de la religiosidad popular”⁸⁶.

Hablamos de la ‘demanda ritual’ y no de la ‘demanda sacramental’ porque está lejos de demostrarse que lo que muchas personas solicitan tenga vinculación con lo que la Iglesia entiende por ‘sacramento’. Parece haber un desfase entre la oferta sacramental de la Iglesia y demanda ritual del pueblo. El ser humano no puede dejar de ser un ‘animal ritual’ en el más noble y profundo sentido del término: el rito y el símbolo siempre son necesarios para expresar y acceder a lo más auténticamente humano de la vida. Puesto que

84 Cf. A. KAVANAGH, *The norm of Baptism: the new Rite of Christian Initiation of Adults*, 146-147. Una *norma* no tiene nada que ver con las veces que se hace una cosa, sino con el patrón por el que las cosas deben hacerse. Las normas fijan las medidas del juicio que nos ayudan a discernir lo que es normal, lo que es anormal aunque permisible y lo que es anormal e inadmisibles cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 13-14. La norma de la iniciación cristiana, por tanto, es que los sacramentos señalen el punto inicial en el que la fe personal se ha desarrollado suficientemente para ser abierta a la participación pública y la interacción social cf. A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 263-264.

85 Cf. A. KAVANAGH, *The norm of Baptism: the new Rite of Christian Initiation of Adults*, 151; M. del CAMPO GUILARTE, *Iniciación cristiana, La*, 1251.

86 D. BOROBIO, *Los “cuatro sacramentos” de la religiosidad popular. Una crítica*, en *Concilium* 132 (1978), 251. La ausencia de ritos de paso densos y significativos antropológicamente en la sociedad civil hace que algunos sacramentos ocupen esta función sin que su recepción signifique pertenencia alguna a la Iglesia cf. F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, 101.

todos los sacramentos son ritos pero no todos los ritos son sacramentos, el desfase entre oferta y demanda al que hemos hecho referencia hay que verlo como un signo del divorcio existente entre la fe eclesial y la fe personal de los que solicitan tales ritos⁸⁷. Dionisio Borobio apunta cuatro rasgos que pueden servir, en principio, para indicar “el grado de con-cordancia o dis-cordancia existente entre lo que los sujetos piden, creen y expresan en los sacramentos y lo que los sacramentos significan, expresan y ofrecen al hombre”⁸⁸. Estos cuatro referencias serían: cristocéntrica, eclesial, sacramental y existencial⁸⁹.

En contraste con este autor⁹⁰, creemos que los sacramentos de iniciación cristiana no deben ser considerados como ritos de paso unidos a las transiciones bio-antropológicas. Son, por el contrario, ritos de paso cuyo sustrato no está en lo biológico-cultural sino en lo teológico-existencial: son ritos de paso de la no fe a la fe, de la fe religiosa a la fe cristiana, de la fe cristiana individual a la fe cristiana vivida eclesialmente⁹¹. De esta manera, los sacramentos del bautismo-confirmación-eucaristía han de ser considerados ritos de iniciación con la especificidad propia del misterio cristiano: la pascua de

87 “Los ritos sacramentales [...] son también un modo de integrar la vida en un proceso de socialización religiosa, un modo de significar cómo se quiere estar religiosamente en el mundo, una forma cualificada de decir que uno es católico o cristiano y no otra cosa. Poner en tela de juicio esta identidad supone muchas veces herir la conciencia en lo más íntimo. Para ellos ser cristiano es sobre todo querer serlo. No les preocupan ni las cuestiones dogmáticas, ni las exigencias morales, ni la contradicción entre ‘su fe’ y su vida. [...] Están bautizados: sencillamente por eso son cristianos. Y su derecho a recibir los sacramentos les parece indiscutible, sea cual sea la motivación que les impulsa.” (D. BOROBIO, *Los “cuatro sacramentos” de la religiosidad popular*, 257). “Unless the Christian liturgy is an act of faith, it is not liturgy but ritual alone —compulsive at best or viciously psychotic at worst.” (A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 263). “Louis Marie Chauvert afirma [...] que la *iniciación en el plano sacramental* no se traduce en una *iniciación en el plano existencial*, y hablando de los sacramentos recibidos en la infancia resalta la desproporción entre la oferta y la demanda.” (F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, 97).

88 D. BOROBIO, *Los “cuatro sacramentos” de la religiosidad popular*, 261.

89 Cf. D. BOROBIO, *Los “cuatro sacramentos” de la religiosidad popular*, 261-263.

90 Cf. D. BOROBIO, *Los “cuatro sacramentos” de la religiosidad popular*, 258-259.

91 “Los sacramentos implican una cierta dimensión de ritos de tránsito, pero se relacionan con una fase de la conversión personal más que con un momento determinado de la existencia del individuo. Los sacramentos de iniciación sellan un proceso de conversión personal cuyo punto de partida, duración o momento culminante son propios y peculiares de cada individuo. [...] En consecuencia, si realmente tiene que haber unos ritos para los momentos clave del ciclo vital, éstos habrán de tener una forma y un significado distintos de los que corresponden a los sacramentos tradicionales. Habrán de ser ante todo ritos destinados a marcar aquellas ocasiones en que el problema de la transición personal, simbolizada en los sacramentos, se plantea en el contexto de los momentos de crisis pertenecientes al ciclo vital en sí.” (D. POWER, *La odisea del hombre en Cristo*, 269). Cf. F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, 102.

Cristo celebrada y vivida dinámicamente en la comunidad cristiana como sacramento para el mundo. Las crisis vitales de tránsito (v.gr. el nacimiento), podrían ser ritualizadas, no por los sacramentos sino por otro tipo de celebraciones referidas a la llamada de Dios a entrar en comunión con Él por medio de la conversión y la fe en Jesucristo vivida en la comunidad creyente⁹². Pero esta posibilidad ha sido negada en un reciente documento de la Conferencia Episcopal Española aduciendo la posible confusión que podría crear (cf. IC 81). Quizá sea preferible mantener la perplejidad eclesial en la que estamos cuando alguien pide un rito y la Iglesia le *da* un sacramento sin el proceso iniciático que debería acompañarle⁹³.

Tanto el proceso de iniciación cristiana llevado a cabo en los primeros siglos de la Iglesia como el propuesto por el capítulo primero del RICA no deben ser considerados como curiosidades arqueológicas o excepciones litúrgicas. Tampoco hay que intentar copiarlos para aplicarlos tal cual a nuestra situación concreta. Deben servirnos como iconos.

“What might this mean? Icons are images that one does not simply look at. Rather, they are images that one looks through, as one looks through a window. They help fix our gaze at mysteries that lie beyond any particular historical image: that is, the mystery that God is, the mystery that the Church is, the mystery that we ourselves are. In this sense, [the catechumenate] as icon—in its very particularity, its very concreteness—can help fix our gaze ‘beyond it to the living reality of which it is an embodiment.’ But an icon is not simply a window. It is, in another sense, an image that helps us look back ourselves, as one might

92 Cf. D. POWER, *La odisea del hombre en Cristo*, 280-281; F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, 101-103.

93 Ya en 1948, J. Colomb lamentaba la ausencia del catecumenado: “Ahora bien, el drama de nuestra época es que el mundo social se ha ido poco a poco descristianizando; el ambiente familiar, que depende del social [...] constituye muy raramente un ambiente cristiano formador de ‘fieles’... Y no obstante continúan bautizándose casi todos los niños. Y así se bautizan los niños sin que se les ofrezca un catecumenado eficaz. Nuestros niños cristianos, quizá en su mayoría no son iluminados; no son verdaderamente exorcizados. ¿Cómo podrán, sin un milagro de la gracia, permanecer fieles? De hecho, el catecismo, al menos en parte, debería asegurar el catecumenado necesario. No lo hace, y la razón principal es que no ha realizado los cambios de estructura que exige la desaparición de la Cristiandad [...]” (Citado por U. GIANETTO, *Iniciación cristiana*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 465). Cf. A. M^a ALCEDO TERNERO, *Anuncio misionero*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 188-195. Joseph Moingt, por su parte, afirma: “El bautismo es el comienzo de un proceso que en realidad... no tendrá lugar. La eucaristía, que debería significar la entrada en la vida de la Iglesia, más bien resulta la salida en muchos casos. La institución bautismal fabrica más apóstatas prácticos que cristianos perseverantes” (Citado por F. GARITANO LASKURAIN, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, 91).

look into a mirror. Its very otherness, its strangeness, casts a reflection back. In this sense, [the catechumenate] as icon might help us see ourselves more clearly. In its reflection, the contours and limits of our own teaching on the mysteries –that God is, that the Church is, that we ourselves are– might come into better focus”⁹⁴.

Como afirma A. Kavanagh, el problema no es litúrgico, es social. Los problemas en la liturgia son síntomas de un problema más radical: el problema que somos nosotros mismos como comunidad de fe compartida. La recuperación de procesos de iniciación que respondan a la dinámica propia del crecimiento y maduración de la fe-conversión ha de llevar a replantear necesariamente “el mismo *proyecto de Iglesia* que se quiere promover y construir”⁹⁵ debido a que la iniciación está en la raíz de lo que somos en cuanto comunidad cristiana. El problema de la Iglesia, podríamos decir, no está en el mundo sino en ella misma. “We have met the enemy, and he is us”⁹⁶.

CONCLUSIONES

“Siempre que padecemos alguna estrechez o tribulación hemos de ver en ellas un aviso y, al mismo tiempo, una corrección. [...] ¿Qué sufre ahora, hermanos, el género humano de nuevo que no hayan sufrido nuestros padres? [...] Te encuentras con hombres que murmuran de los tiempos en que les ha tocado vivir, afirmando que fueron buenos los de nuestros padres. ¡Qué no murmurarían si pudieran volver al tiempo de sus padres! Piensas que los tiempos pasados fueron buenos porque no son los tuyos; por eso son buenos. [...] ¿Por qué, pues, piensas que los tiempos pasados fueron mejores que los tuyos? Desde aquel Adán hasta el Adán de hoy ha habido fatiga y sudor, espinas y abrojos”⁹⁷.

La condición humana tiene inscrita en su médula el carácter histórico del devenir. Los cambios de todo tipo –cósmicos, sociales y personales–

94 W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 347.

95 E. ALBERICH, *Catecumenado moderno*, 152.

96 A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, 264. “[...] cuando percibimos que una determinada comunidad eclesial no acierta a iniciar en la fe a nuevos creyentes, o como se acostumbra a decir coloquialmente, no sabe cómo *hacer* nuevos cristianos, estamos constatando en el fondo la incapacidad de esa comunidad para transmitir la fe, para vincular a nuevos creyentes al curso vivo de la Tradición.” M. del CAMPO GUILARTE, *Iniciación cristiana, La*, 1257.

97 SAN AGUSTÍN, *Serm.* 346 C, 1.

nos acompañan siempre, en todo lugar y de manera inevitable. La ambigüedad del cambio hace que nos situemos ante él de manera ambivalente: con temor respecto a lo no-conocido y con esperanza frente a lo porvenir. Ser persona es participar constantemente de este doble movimiento que se produce desde el nacimiento hasta nuestra sepultura. De todos modos, no todos los cambios tienen la misma dimensión: los más significativos nos marcan y modelan en nuestro ser más profundo. Los ritos de paso y los de iniciación están tan arraigados en las diferentes culturas porque simbolizan, expresan y ayudan a configurar los cambios importantes que todo ser humano experimenta.

En este estudio hemos intentado aproximarnos al tema de la iniciación cristiana desde la perspectiva de la antropología y la fenomenología religiosa, de la teología y de la praxis pastoral. Hemos querido desentrañar el significado profundo de lo iniciático para la identidad cristiana y para la misión de la Iglesia en los nuevos tiempos. La finalidad de este enfoque interdisciplinar es completar un mosaico en el que se pueda apreciar la variedad y riqueza de los elementos –no siempre evidentes– que lo conforman y, al mismo tiempo, percibir la complejidad de la iniciación cristiana como tarea de una Iglesia que no sólo se dice Madre, sino que tiene que serlo efectivamente dando a luz nuevos hijos, también en las circunstancias actuales.

Nuestra época, compleja como todas, nos deja perplejos: aceptarla tal como es nos parece insuficiente; demonizarla no aporta nada; añorar tiempos pasados no nos devuelve a ellos. Ciertamente, el tiempo que nos toca vivir nos duele a nosotros, no a nuestros antepasados. Las dificultades que tenemos que afrontar nos parecen excesivas porque no fuimos preparados para solucionarlas. Con todo, desde una lectura creyente de la realidad, hemos de seguir afirmando –quizá contra toda esperanza– que éste es el *kairós* de Dios para nuestra Iglesia, entre otras razones, porque no tenemos otro.

A continuación vamos a intentar proponer algunas de las conclusiones que se pudieran desprender de nuestro estudio aplicadas al ámbito de la iniciación cristiana.

1ª. Nuestro ámbito socio-cultural tiene una cosmovisión fragmentada así como referencias plurales y divergentes de sentido radicalmente diferentes del mundo tradicional en el que se desarrollaban las iniciaciones clásicas.

Al comienzo de nuestro trabajo, en el capítulo introductorio, constatamos la ruptura de los grandes metarrelatos, la pluralidad de pequeñas cosmovisiones, la falta de un suelo firme donde poner los cimientos de una nueva construcción social, la velocidad y profundidad de los cambios, la ausencia de referencias fiables que nos orienten hacia el futuro... La exaltación idolátrica de la adolescencia o 'complejo de Peter Pan', una 'generación sin padre' (H. Nouwen) ni maestros y el fenómeno de las 'identificaciones parciales' parecen ser síntomas de una sociedad enfermiza que no termina de encontrar orientaciones profundas que ofrecer a sus componentes. Con todo, la aspiración humana básica a tener una vida con sentido y a no resignarse con lo ya adquirido hablan en favor de un ser en constante búsqueda. Ésta, muchas veces errática, posibilita la apertura del hombre a una vida transmutada que la iniciación promete.

Lo que en una primera lectura puede presentarse como características negativas del postmoderno, admiten una lectura en clave positiva. Así, por ejemplo, el presentismo puede ser interpretado como el anhelo de un ser humano escaldado por las falsas promesas de las que ya está de vuelta. La autenticidad palpable es una exigencia que nuestros contemporáneos están dispuestos a apreciar.

Todo ello puede invitarnos al repliegue sobre las pequeñas certezas o, por el contrario, salir a campo abierto para descubrir nuevos horizontes. En esta travesía por el desierto nos encontramos y, debido a ello, despojarnos de pesados fardos –quizá útiles en otros tiempos– se nos impone como condición necesaria para no morir arrojados por las arenas del desierto que avanza inexorablemente y poder, paso a paso, alcanzar otras metas que jamás nos atrevimos a soñar.

2ª. Aunque tengan la misma estructura y secuencia ritual (preliminar, liminar y postliminar), los ritos de paso y los ritos de iniciación no se identifican. Los procesos de iniciación siempre hacen referencia al mundo de lo sagrado.

El peso de nuestro trabajo se ha centrado en el ámbito de la fenomenología religiosa. Con el capítulo segundo hemos intentado iluminar desde este ámbito los ritos de iniciación, tan arraigados y permanentes en las más variadas y distantes culturas. Ha sido el primer paso para descubrir que toda iniciación pretende insertar a un sujeto dentro de unos parámetros culturales y religiosos que configuran la identidad religiosa del

grupo que inicia. El abigarrado mundo de la iniciación –con multitud de símbolos, ritos, clases y pruebas– muestra que es un fenómeno tan extendido como necesario para que una colectividad religiosa pueda ir agregando a nuevos miembros. Pertener a una comunidad no es un dato de la naturaleza sino de la cultura y, por ello, los datos naturales, aunque necesarios, nunca son suficientes para acceder a la nueva vida que la iniciación persigue. Una persona adquiere esa nueva vida por medio de complejos procesos iniciáticos que posibilitan, facilitan y permiten que un sujeto abandone su antigua condición para adquirir una nueva de la que la comunidad iniciante es encarnación. El proceso de iniciación, sea cual sea el tipo concreto de que se trate, tiene un objetivo religioso: *la regeneración del sujeto mediante el acceso al mundo de lo sagrado que se vive en una comunidad concreta*. Por esta razón, para que la iniciación sea tal, necesariamente ha de insertar al neófito en la vida de la comunidad que le ha iniciado.

3ª. Los procesos de iniciación, para conseguir su objetivo, responden a la secuencia ritual de los ritos de paso estructurados en ritos y tiempos de separación, margen y agregación.

Todo proceso ritual de iniciación consta de fases o tiempos más o menos prolongados y de ritos. La iniciación, como una subclase de ritos de paso, tiene una fase preliminar (señalada con ritos de separación), otra liminar (con ritos de margen) y, por último, la fase postliminar (en la que se incluyen ritos de agregación).

El objetivo de la fase y ritos preliminares consiste en separar al candidato del marco de referencia familiar en el que había adquirido una identidad determinada. Si un proceso ritual de iniciación no quiere ser puramente formal debe posibilitar y exigir, de una u otra manera, que el candidato lleve a cabo una verdadera y profunda ruptura con el ‘mundo’ en el que previamente desarrollaba su existencia. Los ritos de separación están encaminados a alcanzar este objetivo sin el cual la iniciación no podrá continuar.

La etapa liminar y los ritos de margen tienen como objetivo remodelar la personalidad del candidato para que adquiera una nueva identidad religiosa. Tiempo y esfuerzo son dos requisitos necesarios para que el tránsito de un tipo de existencia a otra se lleve a cabo. Enseñanzas, ritos, pruebas son algunos de los constitutivos para que la etapa liminar se cons-

tituya como un tránsito religioso en el que todas las dimensiones de la persona (conocimiento, afectividad, relaciones, percepción del mundo, acceso a lo sagrado) se vean regeneradas. Como la iniciación siempre lo es en la vida de una comunidad concreta, los maestros de la iniciación han de transmitir a los novicios todo lo necesario para insertarse en ella de manera activa. Porque la comunidad encarna los valores a los que pretende iniciar, los maestros de la iniciación encarnan la autoridad de la tradición comunitaria sobre los candidatos que se constituyen como un grupo especial de iguales separado de la comunidad general. La separación liminar posibilita una experiencia única a los iniciandos debido a que han sido despojados su identidad previa ('ya no son lo que eran') pero aún no han accedido a la identidad que persiguen ('todavía no han llegado a ser lo que deben ser').

Toda iniciación contempla, después de la separación iniciática, una fase postliminar en la que el que el iniciado es agregado a la comunidad. En ella es acogido como miembro de pleno derecho porque es una persona nueva, ha sido regenerado. Los rituales de agregación suelen tener un carácter festivo por un doble motivo: en primer lugar, el candidato que se marchó marcado por la carencia ha muerto pero ha renacido como persona radicalmente nueva que puede integrarse en la vida religiosa comunitaria compartiendo sus mismos valores y destino; en segundo lugar, al agregar a un nuevo miembro, todo el grupo se regenera, renueva su propia iniciación al decirse lo que le constituye en sus aspectos más sagrados.

4º. El objetivo de la iniciación (la experiencia religiosa y la agregación a la comunidad que la encarna) se conseguirá tanto en cuanto la separación y el margen realicen en el candidato aquello que significan y persiguen.

La pura mecánica ritual no es suficiente para acceder al objetivo de la iniciación. Para ello, es necesario que la forma y el contenido del proceso iniciático se desarrollen de manera conjunta y armónica así como que el candidato participe existencialmente de ellos. En la medida que los factores que han modelado la antigua personalidad del candidato continúen vigentes, no podrá empezar la remodelación iniciática. Por ello, es necesario que sea arrancado existencialmente de ellos para ser expuesto a otros que le configurarán de manera nueva, durante la etapa de margen,

como una persona religiosamente diferente e inserta en la comunidad que le está iniciando.

5ª. La dinámica de la iniciación cristiana responde, en sus aspectos fenomenológicos, a la secuencia de cualquier proceso de iniciación: pretende hacer romper al candidato con su modo de existencia previo, remodelar su identidad según el modelo de Cristo y agregarlo a la comunidad cristiana para que viva en ella y en medio del mundo su nueva condición.

Al comienzo del capítulo tercero, hemos querido perfilar los contornos de la identidad cristiana a la que la iniciación cristiana ha de introducir. Sin pretender ser exhaustivos, las clásicas *virtudes teologales*, *la eclesialidad* y *la misión* han sido propuestas como determinantes de dicha identidad. Entre identidad humana e identidad cristiana se da, al mismo tiempo, continuidad y discontinuidad. Si 'ser cristiano' no tuviera nada que ver con 'ser persona' el cristianismo sería totalmente alienante; si, por el contrario, se identificasen, el seguimiento de Cristo no aportaría novedad alguna. Esto mismo, en términos teológicos se puede formular afirmando que la redención en Cristo es plenificación de la creación o "nueva creación" (cf. Gal 6,15).

La llamada a la conversión es, en este sentido, la urgencia por romper con aquello que impide a la persona acoger la justificación gratuita de Dios para entrar en una nueva existencia. La conversión es también no sólo el origen de la identidad cristiana sino del inicio del proceso de iniciación que intentará hacerla madurar en todas sus dimensiones. La catequesis, partiendo de la conversión primera, profundizará la fe inicial para que se convierta en una fe madura. Los sacramentos de iniciación cristiana, por último, llevan a plenitud el cambio religioso del neófito agregándole a la comunidad eclesial para que viva su nueva condición en comunión con el resto del Cuerpo de Cristo y como sacramento para el mundo en todas las dimensiones de su vida.

El acercamiento al proceso de iniciación cristiana, tanto en el catecumenado antiguo como al modelo propuesto en el primer capítulo del RICA, nos ha permitido descubrir la cercanía estructural que dichos procesos mantienen con el resto de iniciaciones. La especificidad de la iniciación cristiana se nos revela en su dimensión cristocéntrica y eclesial.

6ª. El acontecimiento histórico que posiblemente ha marcado más profundamente la praxis de la iniciación cristiana ha sido el hecho de que el cristianismo pasara de ser una religión marginal y perseguida a la religión oficial del Imperio Romano.

La existencia de un proceso iniciático serio en la Iglesia durante los siglos II y III resulta ser una 'memoria peligrosa' para nuestra Iglesia actual. Pone en cuestión y critica profundamente lo que significa ser cristiano, el proceso para llegar a serlo y la misma praxis eclesial. De no haber existido ese breve espacio de tiempo, quizá el modelo normativo de iniciación cristiana sería el aplicado a los niños⁹⁸. No hay acontecimiento pastoral en la historia de la Iglesia que cuestione tan seriamente nuestra praxis evangelizadora como la iniciación cristiana realizada en la cuenca del Mediterráneo durante los doscientos años previos al año 313.

La conversión era la condición subjetiva necesaria para que pudiera comenzar y llevarse adelante el proceso de iniciación cristiana. Correlativamente, el discernimiento de la autenticidad de esa conversión por parte de la Iglesia era la mediación objetiva necesaria para que el candidato pudiera ir accediendo a las etapas sucesivas de la iniciación cristiana. Discernimiento de la conversión, proceso catecumenal exigente y una comunidad de fe en la base eran las claves para que el proceso de iniciación cristiana cumpliera sus objetivos propios hasta el Edicto de Milán. Posterior y progresivamente, estos objetivos se fueron difuminando debido a un mayor peso social de la Iglesia, a una afluencia masiva de catecúmenos y a un relajamiento del tono evangélico de las comunidades cristianas.

7ª. El proceso típico de iniciación cristiana presentado por el RICA en su capítulo primero retoma la normatividad central de la secuencia iniciática: primera evangelización y conversión inicial (fase preliminar), catecumenado (fase liminar) y sacramentos de iniciación cristiana (fase postliminar).

El RICA es más importante en lo que presupone que en sus aspectos litúrgicos concretos. Dicho en otros términos, este Ritual presupone y so-

⁹⁸ "La inexistencia de una 'edad de oro', a lo largo de la historia de la Iglesia, en lo que se refiere a la iniciación cristiana de los niños, es una de las conclusiones a las que llegó, allá por el año 1951 y tras cumplida información y reflexión, el Centro de Pastoral Litúrgica de París." (M. RAMOS, *Educación litúrgica e iniciación cristiana. La primera comunión de los niños*, en *Phase* (1985) 117).

licita el discernimiento de aquello que debe ocurrir en el interior de un candidato (fe y conversión) durante cada uno de los tiempos de la iniciación para que pueda ser admitido a la fase siguiente de la misma; presupone y demanda que la comunidad cristiana esté presente como trasfondo visible y meta de todo el proceso de iniciación; presupone y reclama en el candidato una fe y vida cristiana suficientemente madura no sólo antes de la recepción de los sacramentos sino también antes de franquear cada uno de los umbrales de los grados previos. Cuando estos presupuestos no son reales todo el proceso se resiente y devalúa.

El acercamiento a la fenomenología de la iniciación y a la iniciación cristiana en particular nos ha hecho vislumbrar interrogantes y campos abiertos. Las instituciones tradicionalmente iniciadoras (familia, escuela, Iglesia) quizás en el mejor de los casos siguen transmitiendo 'algo', a través de la instrucción y el aprendizaje, pero ya no inician. Por esta razón, se nos abren interrogantes principalmente desde tres ámbitos: el cultural, el eclesiológico y el catequético.

a) Dado que no estamos ubicados en una sociedad tradicional sino en una occidental postmoderna, quedan abiertos interrogantes profundos desde nuestro *contexto cultural*: ¿cómo podrán sobrevivir en este contexto, si es que lo hacen, las estructuras iniciáticas tradicionales? En un mundo donde los valores son tan cambiantes y etéreos ¿qué certezas básicas podrá transmitir la iniciación a las nuevas generaciones? En una cultura post-figurativa ¿dónde encontrar nuevos maestros que inicien en una tradición? ¿Acaso pervivirá alguna?

b) Desde el *ámbito eclesiológico* también se abren interrogantes: si el sujeto y ámbito de la iniciación cristiana es la Iglesia local ¿qué comunidades concretas serán capaces de iniciar y acoger a nuevos cristianos? Dado que la Iglesia no puede contentarse con aislarse del mundo al que está llamado a servir ¿cómo mantener la identidad cristiana en este medio social sin caer en fundamentalismos ni relativismos esterilizantes? Puesto que la iniciación cristiana es sobre todo obra de la gracia de Dios ¿qué rostro concreto ha de encarnar la Iglesia y qué organización habrá de adoptar para facilitarla? Ya que la iniciación cristiana intenta hacer madurar la nueva vida de fe suscitada por el Espíritu ¿cómo articular la iniciación para que no sea sólo integración pasiva de la persona en un grupo sino motor de conversión y regeneración también para la misma Iglesia? Puesto que uno de los fines de la iniciación es la inserción del candidato en el misterio de la Iglesia ¿a qué modelo de Iglesia iniciar? Y, puesto que la Iglesia que tenemos es el fruto de la iniciación que nos ha conformado

como miembros suyos ¿cómo han de ser los procesos de iniciación para re-crear una Iglesia más evangélica?

c) El tercer ámbito desde el que surgen preguntas que deben ser contestadas es el de la *catequética*: si la catequesis es la acción evangelizadora que se sitúa después de la acción misionera ¿por qué no somos capaces de proponer criterios específicos para discernir la opción de fe de los candidatos? Si la acción catequética parte de la Iglesia y a ella tiende ¿por qué nos sentimos incapaces de actuar en consecuencia después de contemplar el desfase entre las estadísticas de la recepción de los sacramentos de iniciación y la pertenencia real a la Iglesia? Si el catecumenado de adultos es el modelo típico oficial que debe inspirar toda la catequesis ¿hasta cuando la mayor parte de las energías de la Iglesia se seguirán empleando en las catequesis de infancia y adolescencia siguiendo el modelo de ‘cursos escolares’?

Con humildad hemos de reconocer que no tenemos respuestas para todos estos interrogantes. El esfuerzo de reflexión que se realiza desde los diferentes campos está ayudando a que la función iniciadora de la Iglesia se vaya planteando en la praxis con mayor rigor. Los resultados de nuestro trabajo han sido modestos; no han pretendido aportar soluciones a una problemática tan amplia sino plantear cuestiones previas a cualquier proyecto concreto de iniciación cristiana. Los pasos para su reestructuración han de ser necesariamente lentos pues suponen el cambio de mentalidad en toda la Iglesia y no sólo de reformas litúrgicas. Para seguir dando esos pasos será necesario pertrecharnos de ‘una paciencia geológica’ (P. R. Cren) con la intención de salvar una inercia que nos arrastra.

Como muchos dicen, ‘no corren buenos tiempos para ser cristiano’, pero ¿acaso los hubo en algún momento? Si hoy lo somos es, como decía el catecismo, ‘por la gracia de Dios’ y, deberíamos añadir, porque esa gracia se encarnó en una Iglesia, en unos hombres y mujeres que nos transmitieron la fe, nos enseñaron a vivirla y porque, también ‘por la gracia de Dios’, hemos seguido haciendo, día a día, una opción por ella en esta nuestra *casta meretix*. De una u otra manera, la iniciación cristiana siempre ha sido llevada a cabo en los dos mil años de historia que nos separan desde que Dios-Abba nos enviara al misionero de su amor incondicional y entrañable.

En un momento de la historia, los sacramentos de iniciación se separaron del proceso de iniciación cristiana catecumenal. La Iglesia consideró válido cambiar el orden, entendió que era mejor invertir la secuencia situando en primer lugar los sacramentos debido a la existencia de lo que

algunos han llamado 'catecumenado social'. En la actualidad la situación ha vuelto a cambiar. ¿Tiene la Iglesia capacidad para volver a replantear su dinámica iniciática ante la mutación de las circunstancias socio-culturales? Creemos que sí. El lastre milenario de una praxis pastoral de cristiandad supone un freno que no podrá ser levantado por francotiradores aislados sino por un proyecto globalmente planteado y asumido que ha de contemplar de raíz todas las acciones eclesiales. Otra cuestión es si la Iglesia estará preparada y tendrá el valor suficiente para hacer el replanteamiento reclamado por las nuevas circunstancias.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, trad. J. Cosgaya, BAC, Madrid 1986.
- AGUSTÍN, San, *La catequesis de los principiantes*, en *Obras completas XXXIX*, trad. J. Oroz Reta, BAC, Madrid 1988, 448-534.
- AGUSTÍN, San, *La fe y las obras*, en *Obras completas XXXIX*, trad. T. C. Madrid, BAC, Madrid 1988, 546-615.
- AGUSTÍN, San, *Comentario sobre el salmo 119*, en *Obras completas XXII*, trad. B. Martín Pérez, BAC, Madrid 1967, 204-222.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 56*, en *Obras completas X*, trad. L. Cilleruelo et al., BAC, Madrid 1983, 111-130.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 57*, en *Obras completas X*, trad. L. Cilleruelo et al., BAC, Madrid 1983, 131-144.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 58*, en *Obras completas X*, trad. L. Cilleruelo et al., BAC, Madrid 1983, 144-157.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 59*, en *Obras completas X*, trad. L. Cilleruelo et al., BAC, Madrid 1983, 157-162.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 212*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 145-149.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 213*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 150-162.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 214*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 163-176.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 215*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 177-186.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 216*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 186-198.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 227*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 285-288.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 228*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 289-292.

- AGUSTÍN, San, *Sermón 229*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 297-301.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 260 A*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 617-622.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 272*, en *Obras completas XXIV*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 766-769.
- AGUSTÍN, San, *Sermón 346 C*, en *Obras completas XXVI*, trad. P. de Luis, BAC, Madrid 1983, 130-134.
- AGUSTÍN, San, *Tratado XI sobre el Evangelio de San Juan*, en *Obras completas XIII*, trad. T. Prieto, BAC, Madrid 1955, 311-335.
- ALBERICH, Emilio, *Catecumenado moderno*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 149-153.
- ALBERONI, Francesco, *El árbol de la vida. Acerca de las fuerzas, los deseos y las pasiones que nos permiten vivir*, Gedisa, Barcelona 1991³.
- ALCEDO, Antonio, *Hacia un vocabulario común sobre la iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 643-647.
- ALCEDO TERNERO, Antonio M^a, *Anuncio misionero*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 188-195.
- AMBROSIO, San, *Explicación del Símbolo*, en AMBROSIO, San, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977, 23-39.
- AMBROSIO, San, *Los Misterios cristianos*, en AMBROSIO, San, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977, 121-151.
- AMBROSIO, San, *Los Sacramentos*, en AMBROSIO, San, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977, 43-117.
- AMBROSIO, San, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* en *Obras de San Ambrosio I*, M. Garrido Bonaño (ed.), BAC, Madrid 1966.
- AMBROSIO, San, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977.
- AUGÉ, Marc, *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona 1998⁴.
- BASURKO, Xabier, *Hacia una pastoral del bautismo*, en *Teología y Catequesis* 18 (1986) 249-260. BASURKO, Xabier, *La eucaristía en la iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* (1991) 57-70.
- BERGER, Peter L. - LUCKMANN, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997.
- BONNEFOY, Yves (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo II*, Destino, Barcelona 1996.
- BONNEFOY, Yves (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo IV*, Destino, Barcelona 1998.

- BOROBIO, Dionisio, *Los "cuatro sacramentos" de la religiosidad popular. Una crítica*, en *Concilium* 132 (1978) 249-266.
- BOROBIO, Dionisio, *Catecumenado*, en C. Floristan - J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 131-150.
- BRAVO, Antonio, *Adultos y fe adulta*, en *Teología y Catequesis* 2 (1982) 177-191.
- BÜHLER, Pierre, *La identidad cristiana. Entre la objetividad y la subjetividad*, en *Concilium* 216 (1988) 181-194.
- CAMPO GUILARTE, Manuel del, *Iniciación cristiana, La*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 1238-1260.
- CAÑIZARES LLOVERA, Antonio, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 629-642.
- CASTANEDA, Carlos, *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de don Juan*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1988¹².
- CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, J. J. Allen (ed.), Cátedra, Madrid 1988¹⁰, 2 vols.
- CIRILO DE JERUSALÉN, San, *Catequesis: Procatequesis*, C. Elorriaga (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 36-52.
- CIRILO DE JERUSALÉN, San, *Catequesis: Mistagógica I*, C. Elorriaga (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 496-503.
- CIRILO DE JERUSALÉN, San, *Catequesis: Mistagógica II*, C. Elorriaga (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 504-510.
- CREN, Pierre-R., *Une patience géologique*, en *Lumière et Vie* 137 (1978) 81-95.
- DANIELOU, Jean - DU CHARLAT, Regine, *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975.
- DELLA TORRE, Luigi, *Iniciación cristiana de los adultos (Ritual de la)*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 467-469.
- DÍAZ, Carlos, *Símbolos vocacionales y equi-vocacionales en los nuevos jóvenes de la vieja Europa*, en *Todos Uno* 97 (1989) 39-56.
- DÍAZ, Carlos, *Ni Marx ni Kierkegaard: el otoño teológico postmoderno*, en *Revista Católica Internacional Communio* 12 (1990) 159-170.
- Didaché*, en *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, J. J. Ayán Calvo (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1992, 80-111.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid 1995.
- Discurso a Diogneto*, en *Padres Apostólicos*, trad. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1950, 845-860.
- DRAVET, Jean, *El noviciado, iniciación a la vida religiosa*, en *Vida Religiosa* 75 (1993) 388-393.
- DUJARIER, Michel, *Breve historia del catecumenado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
- DUJARIER, Michel, *Iniciación cristiana de los adultos. Comentario histórico y pastoral del nuevo Ritual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

- ECHEVERRÍA, Javier, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Destino, Madrid 1999.
- EGERIA, *Itinerario*, A. Arce (ed.), BAC, Madrid 1980.
- ELIADE, Mircea, *La búsqueda*, Megápolis, Buenos Aires 1971.
- ELIADE, Mircea., *La prueba del laberinto (conversaciones con Claude-Henri Rocquet)*, Cristiandad, Madrid 1980
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1985⁶.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Círculo de Lectores, Barcelona 1990.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid 1992⁷.
- ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid 1993⁴.
- ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona 1994².
- ELIADE, Mircea, *El vuelo mágico*, Siruela, Madrid 1995.
- ELIADE, Mircea, *Initiation: An Overview*, en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion VII*, Simon & Chuster Macmillan, New York 1995, 225-229.
- ELIADE, Mircea, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1998.
- ELORRIAGA, Carlos, *Bautismo y catecumenado en la tradición patristica y litúrgica (Una selección de textos)*, Grafite, Baracaldo 1998.
- Epístola del Pseudo-Bernabé*, en *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, J. J. Ayán Calvo (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1992, 150-231.
- EQUIPO DE CATEQUETAS DE EUSKAL-HERRIA, *Fe y conversión* en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 960-971.
- EVDOKIMOV, Paul, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991.
- FABRY, Joseph B., *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos*, en G. Vattimo et. al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 77-101.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 1987².
- FLORISTÁN, Casiano, *Pertenencia a la Iglesia y Catecumenado*, en *Phase* (1971) 349-360.
- FLORISTÁN, Casiano, *Para comprender el catecumenado*, Verbo Divino, Estella 1989.
- FRANQUESA, Adalbert, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, en *Phase* (1990) 185-209.
- FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, Fondo de Cultura Económica, México 1971⁹.
- FROMM, Erich, *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1981⁷.
- GAMARRA MAYOR, Saturnino, *Identidad cristiana*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 1166-1177.

- GARITANO LASKURAIN, Félix, *Hacia un proyecto de iniciación cristiana para una Iglesia local*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 89-118.
- GARRIDO, Alfonso, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sígueme, Salamanca 1979.
- GARRIDO, Alfonso, *Profanidad y trascendencia en el "Primer Mundo"*, en *Biblia y Fe* 15 (1989) 405-420.
- GELABERT, Martín, *Aspectos teológicos de la iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 43-62.
- GIANETTO, Ubaldo, *Iniciación cristiana*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 464-466.
- GINEL VIELVA, Álvaro, *La iniciación cristiana como lugar especial de la formación del lenguaje religioso*, en *Teología y Catequesis* 4 (1982) 509-525.
- GÓMEZ, Amalia *El envejecimiento como reto político y social del siglo XX en ABC* (5-10-1999) 40.
- GONDAL, Marie-Louise, *Iniciación cristiana*, Mensajero, Bilbao 1990.
- GONZÁLEZ, Ramiro, *La mistagogía en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, en *Phase* (1992) 381-393.
- GRÖPPO, Giuseppe, *Catecumenado antiguo*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 146-149.
- HAARBECK, Hermann, *Prueba*, en L. Coenen et al., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento III*, Sígueme, Salamanca 1983, 434-436.
- HALDER, Alois - WELSCH, Wolfgang, *Arte y religión*, en A. Álvarez Bolado et al. (dir.), *Fe cristiana y Sociedad moderna*, SM, Madrid 1984, 50-78.
- HARMLESS, William, *Augustine and the Catechumenate*, The Liturgical Press, Collegeville 1995.
- HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid 1981.
- HERRÁEZ, Fidel, *Conversión*, en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 239-256.
- HIPÓLITO DE ROMA, San, *La Tradición Apostólica*, Lumen, Buenos Aires 1981.
- HOEBER, E. Adamson - WEAVER, Thomas, *Antropología y experiencia humana*, Omega, Barcelona 1985.
- HOLMES, Urban T., *Liminality and liturgy*, en *Worship* 47 (1973) 386-397.
- JUNG, Carl G., *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México 1973.
- KANT, Immanuel, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en J. B. Erhard et al., *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid 1989², 17-29.
- KAVAFIS, Konstantinos, *Ítaca*, en *56 poemas*, Mondadori, Madrid 1998, 23-24.
- KAVANAGH, Aidan, *Initiation: Baptism and Confirmation*, en *Worship* 46 (1972) 262-276.
- KAVANAGH, Aidan, *Christian initiation of adults: the rites*, en *Worship* 48 (1974) 318-335.
- KAVANAGH, Aidan, *The norm of Baptism: the new Rite of Christian Initiation of Adults*, en *Worship* 48 (1974) 143-152.

- KAVANAGH, Aidan, *Los acontecimientos del ciclo vital. Los ritos civiles y el cristianismo*, en *Concilium* 132 (1978) 167-181.
- KEIFER, Ralph A., *Christian Initiation: the state of question*, en *Worship* 48 (1974) 392-404.
- KIMBALL, Solon T., *Gennep, Arnold van*, en *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales V*, Aguilar, Madrid 1975, 109-110.
- KING, Alexander - SCHNEIDER, Bertrand, *Informe al Club de Roma. La primera revolución mundial*, Plaza & Janés, Barcelona 1991.
- LABOA, Juan María, *La larga marcha de la Iglesia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1985.
- LAMET, Pedro Miguel, *La fiebre del oro y el hombre "light"*, en *Sal Terrae* 78 (1990) 425-433.
- LIPOVETSKY, Giles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1988³.
- LÓPEZ, Julián, *La iniciación cristiana, inserción en Jesucristo y en la vida de la Iglesia*, en *Phase* 218 (1997) 117-132.
- LÓPEZ CALVO, Andrés, *La iniciación cristiana: una problemática actual*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 7-16.
- LÓPEZ SÁEZ, Jesús, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 281-295.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1986².
- MAIR, Lucy, *Introducción a la antropología social*, Alianza, Madrid 1986⁸.
- MARDONES, José M^a, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Lo ritual en las religiones*, SM, Madrid 1986.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristianidad, Madrid 1987⁴.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *El reto de los alejados: ¿Un cambio de rumbo para la evangelización?*, en *Sal Terrae* 78 (1990) 39-52.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993.
- MARTÍNEZ, Francisco Javier, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, en *Teología y Catequesis* 4 (1984) 535-550.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Javier, *Me divierto luego existo*, en *Sal Terrae* 77 (1989) 793-802.
- MARTÍNEZ HOLGADO, Javier, *En el centro de la Burbuja. (En torno al narcisismo)*, en *Sal Terrae* 77 (1989) 803-816.
- MATOS HOLGADO, Manuel, *La catequesis como Traditio evangelii in symbolo*, en *Actualidad Catequética* 106 (1982) 95-107.
- MATOS HOLGADO, Manuel, *Intento de descripción de los itinerarios iniciáticos más comunes en la actual práctica eclesial española*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 621-627

- MAZA BAZÁN, Pedro, *Para entender la postmodernidad*, en *Estudio Agustiniano* 26 (1989) 391-404.
- MEAD, Margaret, *Cultura y compromiso. El mensaje de la nueva generación*, Gedisa, Barcelona 1997³.
- MEDINA, Miguel Ángel, *La iniciación como proceso de madurez socio-religiosa. Breve recorrido por la historia*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 17-41.
- METZ, Johannes B., *La incredulidad como problema teológico*, en *Concilium* 6 (1965) 63-83.
- METZ, Johannes B., *¿Necesita la Iglesia una nueva reforma? (Una respuesta católica)*, en *Concilium* 54 (1970) 79-90.
- METZ, Johannes B., *En lugar de un editorial*, en *Concilium* 66 (1971) 319-325.
- METZ, Johannes B., *El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente*, en *Concilium* 76 (1972) 317-334.
- METZ, Johannes B., *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- METZ, Johannes B., *¿Religión mesiánica o burguesa? Sobre la crisis de la Iglesia en la República Federal Alemana*, en *Concilium* 145 (1979) 247-262.
- METZ, Johannes B., *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982.
- METZ, Johannes B., *La trampa electrónica. Notas teológicas sobre el culto religioso en la televisión*, en *Concilium* 250 (1993) 1035-1040.
- MIER VÉLEZ, Antonio de, *Supersticiones y horóscopos entre los cristianos visigodos y francos*, en *Religión y Cultura* 195 (1995) 811-839.
- MIGUEL, Amando de, *La noche y los jóvenes*, en *ABC* (27-8-1996) 3.
- MITCHELL, Nathan, *Christian Initiation: Decline and Dismemberment*, en *Worship* 48 (1974) 458-479.
- MOVILLA, Secundino, *Del catecumenado a la comunidad. Clarificaciones teológico-pastorales*, Paulinas, Madrid 1982.
- MYERHOFF, Barbara G. - CAMINO, Linda A. - TURNER, Edith, *Rites of passage: An overview*, en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, Simon & Chuster Macmillan, New York 1995, 380-386.
- NAÏAL, Domingo, *Hacia un cristianismo postmoderno*, en *Estudio Agustiniano* 25 (1990) 13-32.
- NOCENT, Adrien, *Iniciación cristiana*, en D. Sartore - A. M. Triacca (dir.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1051-1070.
- OÑATE ZUBIA, Teresa, *Liotard: La escritura de la disensión*, en *Revista de Occidente* 73 (1987), 109-127.
- OROZ RETA, José, *Introducción a "De catechizandis rudibus"*, en Agustín, San, *Obras completas XXXIX*, BAC, Madrid 1988, 425-446.
- PABLO, Valentín de, *Juventud actual y pastoral. Retos y posibilidades para la Pastoral juvenil*, en *Lumen* 39 (1990) 294-314.
- PANIKKAR, Raimon, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994.

- PASQUIER, Abel, *Sociedad de iniciación, sociedad en busca de iniciaciones*, en *Concilium* 142 (1979) 171-187.
- PEDROSA, Vicente M^a, *Causas de la escasez de grupos de catequesis de adultos*, en *Sínite* 106 (1994) 315-341.
- PIKAZA, Xabier, *Carácter sacramental del mundo. Reflexión filosófico-teológica en Biblia y Fe* 15 (1989) 332-369.
- POWER, David, *La odisea del hombre en Cristo*, en *Concilium* 132 (1978) 267-282.
- QUINZA, Xavier, *Los signos de un tiempo perplejo. Cómo evangelizar el nihilismo positivo de nuestra sociedad*, en *Sal Terrae* 78 (1990) 755-763.
- RAHNER, Karl, *Conversión*, en *Sacramentum Mundi* I, Herder, Barcelona 1972, 976-985.
- RAMOS, Manuel, *Educación litúrgica e iniciación cristiana. La primera comunión de los niños*, en *Phase* (1985) 117-139.
- REEDY, William J. (ed.), *Becoming a Catholic Christian. A symposium on Christian Initiation*, William H. Sadlier, New York 1981³.
- RESINES, Luis, *El catecumenado en "De catechizandis rudibus"*, en *Estudio Agustino* 22 (1987) 373-393.
- RICHTER, Klemens, *El rito de iniciación juvenil: ¿una confirmación secularizada?*, en *Teología y Catequesis* 21 (1987) 87-111.
- RIES, Julien (ed.), *Ritos de iniciación*, EGA, Bilbao 1994.
- RILEY, Hugh M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1974.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ, Anne-Marie, *El poder desenmascarado*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1975.
- ROF CARBALLO, J. *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona 1961.
- ROMERO POSE, Eugenio, *Catequesis en la época patristica*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética* I, San Pablo, Madrid 1990, 362-374.
- ROVIRA BELLOSO, Josep María, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SASTRE, Jesús, *Algunas claves para una pastoral renovada del sacramento de la confirmación*, en *Teología y Catequesis* 74 (2000) 45-74.
- SCHARFENBERG, Joachim, *Madurez humana y símbolos cristianos*, en *Concilium* 132 (1978) 182-195.
- SCHNEER, Anthonius, *¿Es la vigilia pascual un rito de tránsito? Estudio sobre la naturaleza de la celebración litúrgica de la Pascua*, en *Concilium* 132 (1978) 210-224.
- SCHNEIDER, Bertrand, *Razones para vivir y esperar en la nueva sociedad mundial*, en *El País* (25-11-1988) 40.
- SECKLER, Max et al., *Lenguaje literario y lenguaje religioso*, en A. Álvarez Bolado et al. (dir.), *Fe cristiana y Sociedad moderna*, SM, Madrid 1984, 80-142.

- SMITS, Kenneth F., *Confirmation Re-examined: An Evolving Theology and Practice*, en *Worship* 48 (1974) 21-29.
- TAMAYO, Juan-José, *Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy*, en *Misión Joven* 268 (1999) 13-22.
- TOFFLER, Alvin, *El "shock" del futuro*, Plaza & Janés, Barcelona 1990.
- TONELLI, Ricardo, *Retrato de un joven cristiano*, en *Misión Joven* 268 (1999) 23-32.
- TURNER, Victor, *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, en *Worship* 46 (1972) 390-412.
- TURNER, Victor, *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas* (part II), en *Worship* 46 (1972) 482-494.
- TURNER, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid 1988.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid 1990².
- TURNER, Victor, *Rites of passage: A Few Definitions*, en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, Simon & Chuster Macmillan, New York 1995, 386-387.
- UNAMUNO, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves: Escepticismo fanático*, Espasa Calpe, Madrid 1968⁵, 140-145.
- UNAMUNO, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves: Tres generaciones*, Espasa Calpe, Madrid 1968⁵, 79-85.
- VALADIER, Paul, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990.
- VAN GENNEP, Arnold, *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.*, Taurus, Madrid 1986.
- VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona 1990².
- VATTIMO, Gianni, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.
- VEGA, José, *A propósito de las "Edades del hombre"*, en *Religión y Cultura* 35 (1989) 183-204.
- VERDÚ, Vicente, *El planeta americano*, Anagrama, Barcelona 1996⁵.
- VERGOTE, Antonie, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1969.
- VERNETTE, Jean - BOURGEOIS, Henri, *Perspectivas catecumenales. Un futuro para la fe*, Marova, Madrid 1980.

MANUEL BERJÓN MARTÍNEZ, OSA
Iquitos (Perú)

LIBROS

Sagrada Escritura

FRANZ, Matthias, *Der Barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 160). W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, X, 24 x 16, 294 pp.

El libro procede de una disertación presentada en la Universidad de Marburg, reelaborada y ligeramente modificada para la publicación. El texto que el autor estudia es la célebre proclamación de Dios: Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad... El autor intenta hacer una teología de la gracia y de la bondad de Dios, sin ocultar los rasgos oscuros de la divinidad. Esta proclamación es apta, puesto que en ella se menciona la bondad de Dios, al mismo tiempo que el castigo divino. Tras exponer el estado de la cuestión mencionando los resultados de otros investigadores, en el cap. 2. se hace un estudio de la sintaxis del conjunto, señalando los adjetivos y participios adjetivados y el uso de los verbos finitos. Ya aquí nota que la gracia, la misericordia, la bondad de Dios se expresan por medio de participios y adjetivos, y por tanto califican el modo de ser de Dios, mientras que la cólera y la ira se expresan por medio de verbos, lo que indica que son acciones y se dirigen a situaciones, tiempos y personas concretas. Por eso no existe un Dios airado o enojado, sí, en cambio, misericordioso. En el cap. siguiente se estudia el tema de la bondad de los dioses en los pueblos vecinos. La exposición es breve, pero suficiente. En general en este tema Israel no es singular: los dioses son buenos y amistosos. La misericordia y bondad de los dioses es motivo recurrente en los himnos, mitos, oraciones y en los nombres personales. Es importante el cap. 5 en el que estudia filológicamente los términos de la fórmula, señalando los matices de cada uno, la más o menos frecuencia en los cuerpos literarios del A.T., con el fin de encontrar el origen literario de la fórmula. Conclusiones de este capítulo son que la fórmula no tiene nada que ver con el Dt ni con el Dtr. Tampoco procede del mundo de la sabiduría. Los paralelos más próximos se encuentran en los profetas (especialmente en Oseas) y en los salmos. Ex 34,6-7 es una obra maestra de teología uniendo la misericordia de Dios con la cólera. Ha usado la experiencia profética de Dios y la ha expresado en lenguaje sálmico. En el cap. 6 el autor trata de averiguar el lugar de la fórmula en el devenir del los cap. 32-34. Es sabido que este campo, como por los demás, la composición de las tradiciones del Sinaí, está minado. El autor distingue dos tradiciones: una de los mandamientos o del decálogo y otra, de la visión de Dios. La fórmula estudiada formaría parte de esta última tradición. A nuestro juicio esta parte es la más problemática, no solo por el trabajo de tijera que hay que hacer, sino también porque es difícil explicar cuando y porqué exigencias se juntaron. En todo caso parece que la fórmula puede situarse después de la destrucción de Israel del Norte y antes del Dt. Es interesante el capítulo 7º que trata de la teología de la gracia en el Dt y el Dtr. Esta literatura conoce el texto de Ex 34 a través del culto. Se hace eco de la fórmula en contadas ocasiones; en general pasa olímpicamente de ella. Teniendo en cuenta la época desgraciada en que escribieron, es normal que la misericordia de Dios no encontrara eco en ellos. Además en la mentalidad jurídica y aliancista del Dt y Dtr no hay lugar para la misericordia y bondad de Dios. Finalmente en el capítulo 8º trata de los tex-

tos tardíos en las que recurren afirmaciones formalistas sobre la misericordia de Dios. Todos ellos se hacen eco del texto de Ex 34, que al parecer es la afirmación más antigua sobre la bondad de Dios. El libro se lee con gusto y provecho, y es fácil de seguir en su argumentación.– C. MIELGO.

KISS, Jenö, *Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition und Redaktion von Jer 11-12,14-15 und 18.* (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 99). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 23 x 15, IX- 229 pp.

El tema de esta disertación presentada en Utrecht es suficientemente claro. En el libro de Jeremías la lamentación alcanza su máxima expresión. Una novedad del libro de este profeta es que aparezca Dios mismo lamentándose. En la primera parte del libro se estudia el conjunto de Jer 11-12. La lamentación de Dios ocurre solamente en 12,7-13. Ya se ve por este dato que el autor no centra su atención en Dios lamentándose, sino que analiza los grandes contextos con el fin de ganar perspectiva. En este contexto ocurren lamentaciones, anuncios de castigo, reproches, confesiones personales del profeta etc. El método empleado es el del análisis crítico-literario. Pero conviene notar que no se interesa por el tema de la composición del libro. De su análisis no extrae ninguna conclusión sobre el particular. La segunda parte trata de otro gran complejo (cap. 14-15) donde aparecen también yuxtapuestas la lamentación del profeta (15,10-21) y la lamentación de Dios (15,5-9), que son sometidas a un análisis detallado. La tercera parte analiza el cap. 18, donde también se encuentran una lamentación de Dios (vv. 13-17) y una lamentación del profeta (vv. 18-23); En este caso el autor tiene que detenerse en examinar si los vv. 13-17 constituyen una verdadera lamentación, pues no está claro.

En la cuarta parte el autor hace el balance. Constata que las lamentaciones pertenecen a varios estratos. El lector debe entender que las reconstrucciones de estos estratos son problemáticas y las conclusiones poco claras. El autor reparte los estratos entre la escuela de Jeremías, el Dtr y el estrato exílico o posexílico; estratos todos ellos corrientes en la investigación actual. Por lo que se refiere al tema del libro, la conclusión del autor es que la yuxtaposición de la lamentación de Dios y del profeta se debe al estrato posexílico. Dios y Jeremías son presentados como sujetos que sufren y solitarios. Dios se queda solo, abandonado por su pueblo y Jeremías por sus familiares. Esta sería la conclusión de esta yuxtaposición tan llamativa.– C. MIELGO.

CRÜSEMANN, Frank, *Kanon und Sozialgeschichte* (= Beiträge zum Alten Testament). Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2003, 23 x 15, 330 pp.

El autor reúne en este libro una colección de artículos ya publicados. El título quiere indicar las dos materias de esta serie de opera minora. La fijación del canon del Antiguo Testamento en la época persa y el estudio sociológico de los textos han sido dos sus preocupaciones mayores. Los 25 artículos están separados en cuatro partes. Entre los dedicados al Génesis destacaríamos el que trata sobre la independencia de la historia primitiva, que en su tiempo contribuyó a echar abajo la teoría de von Rad sobre la función de Gen 12,1-3. Por ello es citado frecuentemente. El aislamiento de Gen 1-11 es tema recurrente en otros artículos publicados aquí. Otros cinco artículos estudian temas particulares del profetismo, siempre con esa atención a lo social propia del autor. A continuación siguen cuatro publicaciones sobre los salmos y seis sobre temas histórico-doctrinales. Llamamos la atención especialmente sobre dos, uno sobre Israel en la época persa, y otro sobre la es-

estructura y origen del canon, uno de los temas preferidos del autor. Finalmente otras cuatro publicaciones tratan temas de hermenéutica y de la relación entre el A. T. y el N. Testamento. Los artículos son densos y como están impresos en letra pequeña, su lectura requiere cierto esfuerzo. Con todo hay que felicitar al autor y a la editorial por reunir un volumen publicaciones dispersas relativamente inaccesibles.- C. MIELGO.

FREVEL, Christian- WISCHMEYER, Oda, *Menschein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (= Die Neue Echter Bibel. Themen, 11). Würzburg, Echter Verlag, 24 x 16, 133 pp.

Esta serie de comentarios a la Biblia va acompañada de volúmenes separados que se presentan como suplementos. En ellos se exponen temas doctrinales y teológicos importantes. De esta manera se enriquece la serie, pues el comentario no permite exponer con cierta extensión asuntos a escala diacrónica. El tomo que presentamos trata de la antropología del A. y N. Testamento. Un autor y una autora se reparten el tema. El primero en cinco capítulos resume los puntos de vista del A. T. La segunda hace lo mismo con el N. T. El esquema es rígido. Prácticamente es el mismo número de páginas en ambas partes y el mismo número de capítulos. Al final ambos resumen la materia en un par de páginas de una manera muy breve. Esta serie de comentarios, la NEB, está dirigida al gran público y quiere apoyar la lectura creyente de la Biblia. Estos volúmenes suplementarios se colocan también al mismo nivel. Su lectura no requiere especial preparación. Pueden servir también para la preparación de reuniones de grupos o de catequesis. Esta es la utilidad de estos libros temáticos.- C. MIELGO.

KOENEN, Klaus, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*. (= Orbis Biblicus et Orientalis, 192). Freiburg- Göttingen, Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 24 x 16, IX- 251 pp.

Historia, culto y teología de la antigua ciudad de Betel es el tema de este libro. El interés de estudiar este lugar se debe al hecho de que allí hubo un templo dedicado a Yahvé. Naturalmente dispuso de un sacerdocio y de tradiciones religiosas. ¿Hubo una teología de Betel, parecida a la de Jerusalén? ¿Fue también un lugar donde se escribieron algunos libros o parte del libros de la Biblia? Esas y otras preguntas son las que quiere responder el autor. Tras un capítulo dedicado a la localización del lugar (es la moderna Betin), el autor expone su historia. Usa naturalmente los dos recursos que existen, la arqueología y la historia bíblica, ambas con escasos datos. A tenor de los textos bíblicos Betel adquirió importancia en la edad del Hierro II. La conversión de Betel en centro del culto del Reino del Norte por el rey Jeroboam es un dato seguro. Hasta la invasión asiria en la segunda parte del s. VIII, Betel fue un santuario estatal. Yahvé era venerado bajo la el símbolo del toro. Estos datos se extraen exclusivamente de la Biblia; para la arqueología no parece que Betel fuera una ciudad con cierto relieve. Con la invasión del reino del Norte por los asirios, el templo fue expoliado; no obstante, continuó siendo un lugar de culto hasta la reforma de Josías. Durante la época babilónica al ser destruida Jerusalén, Betel adquirió importancia como lugar de culto por un tiempo breve. Después Betel quedó reducida a la categoría de fortaleza militar por su situación geográfica. En un capítulo breve el autor rechaza las razones que se han aducido para proponer a Betel como lugar donde se escribieron algunos libros del A.T. Importantes son los capítulos 5º y 6º. El primero dedicado a exponer el culto practicado en Betel. El dios semita El fue venerado desde antiguo como el nombre del lugar indica. Cuando el pueblo se hizo israelita El fue identificado con

Yahvé. Desde antiguo existía un santuario con una imagen de toro que era una representación de la divinidad, primero de El y luego de Yahvé. No parece que los israelitas tuvieran dificultad en aceptar el toro como imagen de Dios. Cumplía el cometido que Jerusalén asignaba a los querubines y al arca.

Reconoce el autor que no hay ningún texto que permita acceder a la teología de Betel. Hay que recurrir a las críticas de Amós, de Oseas y del Dtr y a ciertas etiologías que subsisten. Según estos testimonios, Dios está presente en Betel. Su nombre lo indica. La salud y el bienestar de sus habitantes y devotos están garantizados. Una estatua hacía visible la presencia de Dios. La imagen simbolizaba el poder auxiliador y salvador de Yahvé que se había manifestado en la salida de Egipto. La relación de Jacob con Betel supone que la tradición del Éxodo se mantuvo viva en este templo. Tras la destrucción del reino del Norte la teología de Betel se manifestó como falsa. La condena del Dtr es explicable en su mentalidad. Es interesante notar que la positiva valoración de Betel en la tradición de Jacob tiene que ser antigua. Esto va en contra de la corriente moderna que fecha tardíamente las tradiciones patriarcales. Notemos otra notable observación del autor. La imagen de Yahvé en forma de toro debió jugar un papel en la prohibición de las imágenes. Le representación visible de la divinidad no se mostró más potente que la ideología de Jerusalén que entendía el arca y los querubines meramente como soportes de la divinidad. La lectura del libro resulta agradable, la exposición es ordenada, las ilustraciones iluminan el discurso del libro. Los muchos años que tardó en componer el libro han contribuido a la claridad de ideas.— C. MIELGO.

LEUENBERGER, Martin, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 83). Theologischer Verlag, Zürich 2004, 24 x 17, X- 466 pp.

Desde Gunkel y Mowinckel era común estudiar los salmos como un conjunto de piezas singulares. En los últimos veinte años el paradigma ha cambiado. Los salmos se leen como libro. Hay indicios suficientes para pensar que los salmos no fueron colocados sin ton ni son, sino que el montaje de las piezas tiene también su lógica que hay que descubrir, casi como si los salmos fueran capítulos de un libro. El estudio que presentamos, que es una tesis, se dedica a exponer la composición y redacción de los libros IV- V (Sal 90-145) del salterio, al análisis de los elementos lingüísticos y de contenidos que ligan unos salmos a otros. En lo que refiere a los libros I-III (Sal 2-89), llamados por muchos el salterio mesiánico, hay un cierto consenso. Las pistas que permiten seguir el proceso de formación y la intencionalidad de los redactores son compartidas por muchos autores. El autor tras una exposición que trata de delimitar y caracterizar a los libros IV-V frente a los libros I-III, pasa revista a la concatenación de estos últimos, siguiendo a Millard, Hossfeld, Zenger y otros que son los autores de referencia en este campo. El estudio de la segunda parte del salterio (libros IV-V) está más atrasado. Es un terreno más difícil. Escasean las inscripciones que era un elemento clave para estructurar la primera parte. De ello es consciente el autor y su trabajo consiste en proponer la estructura lingüística y temática de esta parte centrada en las distintas variantes de la realeza de Yahvé. Con este tema comienza el Libro IV (acumulación de salmos de Yahve- Rey (93-100), tema que cierra el salterio el salterio (145). (Los salmos 146-150 son un final doxológico). El tema reaparece en el curso de los dos libros en adiciones redaccionales que marcan el tono ideológico que se quiere imprimir a los trozos poéticos usados. Por lo que propone se le llame Salterio teocrático; incluso cree que todo el salterio puede recibir este nombre debido a la inclusión formada por los salmos 1-2 y 146-150. En los estudios de esta clase es normal que haya asocia-

ciones lingüísticas y temáticas que convencen y otras menos. Debido a la escasez del vocabulario hebreo los contactos lingüísticos son muchos. ¿Son siempre intencionados? Interesante es la perspectiva que el autor abre al final conectando la realeza de Yahvé con la predicación de Jesús centrada en el reino de Dios.– C. MIELGO.

POLA, Thomas, *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung* (= Forschungen zum Alten Testament, 35). Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 24 x 16, IX- 354 pp.

Objetivo del libro es el estudio de la transformación de la esperanza mesiánica en el último tercio del siglo VI en Judá; concretamente la importancia del sacerdocio en el profeta Zacarías, porque es donde la figura un tanto confusa del Mesías se reviste con los ornamentos sacerdotales. Naturalmente este tema así enunciado requiere tratar otros afines: la esperanza mesiánica, por ejemplo, tema espinoso. Antes había un cierto consenso en la continuidad de la idea del Mesías desde el siglo VIII. Hoy algunos llegan a afirmar que la idea del Mesías no aparece hasta el periodo asmoneo. El autor no es de esta opinión. Hay bastante discontinuidad en el mesianismo, porque hay transformación y cambio en la manera de concebir la monarquía y el ejercicio del poder. De esto trata en la primera parte, así como de la historia de Judá en la primera etapa del posexilio; para ello recurre naturalmente al profeta Ageo y a los libros de Esdras y Nehemías.

La segunda parte del libro es la más importante y larga. A excepción de algunas páginas dedicadas a Ageo, toda ella trata del profeta Zacarías, primero su biografía y luego su actividad en la situación social y política del momento. Reciben atención especial los cap. 3, 4 y 6. Naturalmente la visión del cap. 4 es la que es estudiada con mayor detenimiento. Es la visión central de las siete. Aquí aparecen los dos olivos (Josué y Zorobabel) a la derecha y a la izquierda del candelabro (Yahvé), estableciendo así la diarquía y el carácter de mesianidad funcional para los dos; Josué y Zorobabel no son saludados como Mesías, aunque funcionan como tales. El texto de 6, 9-15, que habla de la coronación del sumo sacerdote, es objeto de un detallado análisis. En el marco de una transformación de la realeza se le atribuye a Zorobabel una función análoga a la del David o Salomón, ser protectores del templo en su construcción. Zorobabel fue el encargado de la repatriación pero no de la obra del templo, pues Esd. 5, 3ss cita a los ancianos. Construido el templo se hizo acuciante la pregunta sobre el gobernante de la estirpe de David. A falta de un representante de la dinastía, se incrusta el sacerdocio en el mesianismo, que ha sufrido un cambio notable. Josué no es presentado como Mesías, puesto que la corona reside en el templo. El colegio sacerdotal asegura la presencia de Dios con su pueblo y todo lo que se esperaba de la figura del Mesías. Esta es la tesis principal del libro: el sacerdocio y el colegio sacerdotal hacen presente y visible el mesianismo, aunque de manera provisional, en espera del germen que ha de venir. La argumentación es llevada con seriedad y paso a paso; no obstante quedan dudas. Da la impresión de que el autor piensa que como la monarquía quedó descalificada por Jeremías (cap. 22-23), era imposible que se considerara como deseable la restauración de la figura de rey. Mentalidades diversas también en este terreno son más que posibles.– C. MIELGO.

ÁLVAREZ BARREDO, Miguel, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21*. (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 40), Editorial Espigas, Murcia 2004, 24 x 17, 595 pp.

En el año 2000 en esta misma revista (p.632) presentamos la primera parte de esta obra, en la que se hacía el análisis de los cap. 1-8 del libro de los jueces. El autor prosigue el comentario de los cap. restantes. Ya entonces señalábamos el método seguido por el autor que se articula en cuatro partes. En un primer momento se ofrece el perfil sintáctico del texto, prestando atención sobre todo a las formas verbales y a los cambios de planos narrativos, etc. A continuación, como conclusión del análisis, se ofrece una traducción propia. El paso siguiente consiste en delimitar las tradiciones y sus variados orígenes. En un tercer momento se estudian los recursos literarios y medios de que se ha valido la redacción para unir tradiciones tan dispares. En este momento ya comienza a manifestarse la intención del redactor que no es otro que el Dtr. En ningún momento el autor trata la cuestión de si hay una, dos o más redacciones Dtr. Finalmente en la cuarta etapa se exponen los rasgos teológicos. En cada sección el método es seguido con rigidez. La lectura del libro requiere ciertos conocimientos, de tal manera que no es un libro para un público amplio. Por otra parte está lleno de observaciones atinadas que incluso al entendido pueden llamarle la atención. El análisis en todos los momentos está hecho con detenimiento descendiendo a los detalles. Personalmente echo de menos tablas o cuadros en los que aparecieran ante la vista lo que se debe al redactor y lo que pertenece a la tradición. Hay que tener en cuenta que a veces se precisa una consulta rápida; el libro no se presta a ello.— C. MIELGO.

RENKEMA, Johan, *Obadiah* (=Historical Commentary on the Old Testament). Peeters, Leuven 2003, 234 x 16, 224 pp.

Con regularidad van apareciendo los comentarios de esta serie holandesa editados también casi simultáneamente en inglés. Nos hemos hecho eco de los ya publicados anteriormente. El que presentamos comenta con amplitud al profeta Abdías. Las páginas son suficientes para un libro que apenas cuenta con 21 versículos. La obra se divide en dos partes, más a menos de la misma extensión. La primera es una introducción larga donde se tratan las cuestiones habituales en esta clase de trabajos. No hay tema que no sea tratado en diálogo con la investigación actual. Precisamente una característica notable de esta serie de comentarios es la atención prestada a la bibliografía y a las opiniones de los autores sobre los temas tratados. Particularmente extensa es la atención prestada a la estructura literaria, es decir, a la delimitación de los versos, estrofas y al texto. El comentario procede con lentitud. Tras la presentación de cada frase en hebreo e inglés se hace el comentario sin prisa con atención a los más mínimos detalles. El comentario no sólo quiere ser literario, sino también teológico e incluso no faltan notas de hermenéutica, puesto que Abdías no es precisamente muy aceptable desde el punto de visto creyente. Remitimos a la lectura de este libro llamado a ser un comentario de referencia.— C. MIELGO.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, Universidad de León, León 2003, 24 x 17, 345 pp.

El autor pretende mejorar la obra realizada por J. Lorenzo Villanueva (1791) sobre la Biblia en lenguas vernáculas. Para ello ofrece una panorámica general sobre la lectura de la Biblia, su traducción a la lengua vulgar y las prohibiciones que sufrieron. En los apéndices, el autor aporta documentos que demuestran no sólo el seguimiento que efectuó la Inquisición de estas biblias en lengua vulgar, sino también la continuidad que se dio en su lectura, a pesar de la censura general. El estudio se centra en la biblias romances traducidas de los originales hebreos por judíos, que se conservan en El Escorial y sobrevivie-

ron a las hogueras inquisitoriales. Las prohibiciones de las biblias romances separaron a los intelectuales, humanistas y teólogos del momento. Pero ni las duras censuras, ni las prohibiciones reales ni el rigor de los índices del siglo XVI pudieron acabar con las traducciones. El protestantismo intensificó la problemática entre defensores y detractores de las traducciones, tema tratado en Trento pero que no solucionó. Las autoridades eclesiásticas y civiles españolas de la época abogaron por el endurecimiento de las medidas contra las traducciones. Muchas biblias judías y protestantes acabaron en las hogueras y otras se pudieron salvar gracias a Arias Montano. El libro es una valiosa contribución para un mejor conocimiento de nuestro patrimonio bíblico y de la historia de la Biblia en España.– D. A. CINEIRA.

DODD, Charles HAROLD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004², 23 x 15, 550 pp.

La editorial reedita una de las obras más importantes de Dodd, la cual todavía conserva una cierta actualidad en el boom de los estudios joánicos de los últimos años. El autor rechaza los diversos estratos o fuentes que se han propuesto para la composición de dicho evangelio y no busca su origen en alguna corriente religiosa helenista. La obra de Dodd se caracteriza por estudiar el trasfondo cultural y religioso en que surgió Jn para contrastarlo y explicar mejor la intención del evangelista. Jn pretende ser una apología del cristianismo frente a un ambiente helenista hostil. Por eso, Dodd presenta ampliamente en la primera parte del libro las diversas corrientes religiosas del mundo greco-romano del siglo I. Así se constatan diversas afinidades con la literatura hermética, pero no se puede decir que sea una dependencia, pues las diferencias son claras. Del mismo modo, tenemos semejanzas con el judaísmo helenista, especialmente en la simbología utilizada, pero la simbología del Logos será muy distinta en ambos grupos. Tampoco se puede identificar a Juan con un rabino, pues los conceptos judíos los interpreta desde Jesús. Especial atención merece las relaciones del movimiento joánico con las corrientes gnósticas o pregnósticas, pero para nuestro autor los contrastes son tantos que no se puede conjeturar una dependencia ni influencias del gnosticismo, menos todavía de los mandeos por tratarse de un grupo más tardío.

La segunda parte del libro analiza las ideas fundamentales del Evangelio desde una perspectiva bíblica y helenista, resaltando la importancia del helenismo para explicar la teología joánica. La tercera parte es propiamente el comentario del evangelio, para lo que parte de su unidad literaria. Como viene siendo habitual divide el Ev en dos partes: Libro de los Signos (cap. 2-12) y Libro de la Pasión (13-21), pero todo ello orientado al gran Signo acontecido en Cristo resucitado. El comentario, a pesar de sus 50 años, todavía continúa siendo válido en muchos aspectos, aunque habría que matizar algunos puntos (la importancia del contexto helenista). La exégesis ha progresado mucho desde entonces y más en el estudio de este evangelio. Su autor tampoco tenía a su disposición los estudios de Qumran. Puede ser una buena ayuda para comprender mejor un evangelio que a veces se le ha tildado de “espiritual”.– D. A. CINEIRA.

WITTE, Markus - ALKIER, Stefan (Hrsg.), *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechelend und dem Vorderen Orient im 1. Jh. v. Chr.* (Orbis Biblicus et Orientalis, 191), Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg - Göttingen 2003, 23 x 16, 135 pp.

Las contribuciones de este volumen son las aportaciones realizadas en un Simposio Internacional tenido el 27.4.2002 en la universidad de Francfort am Main. Consta de cuatro artículos: a) La greicidad jónica y su contexto de la Península de Anatolia según Homero. B) El segundo artículo se centra en la importancia de los oráculos y en los viajes a las ciudades con oráculos. Nos muestra como los griegos, los habitantes de Lidia y los persas eran clientes de los oráculos helenistas. El tercer artículo está dedicado a Artemis: griegos, persas y el culto de las imágenes de los dioses. Otto Kaiser analiza “el encuentro del judaísmo bíblico tardío con el espíritu griego, sus presupuestos y consecuencias”. Pero no sólo son relevantes los contactos culturales entre Grecia e Israel, sino que se constatan incluso estructuras paralelas y desarrollos dentro de la historia de la religión griega e israelita. El autor muestra los aspectos fundamentales de este encuentro cultural durante los primeros siglos antes de nuestra era, y llega a la conclusión de que los libros sapienciales bíblicos tardíos no se pueden entender correctamente sin el trasfondo y sin el estudio de la cultura helenista.

Las aportaciones del libro, aunque centradas en ejemplos muy concretos, intentan analizar el encuentro cultural entre Grecia y el Oriente próximo. Lo hacen desde diversas perspectivas, resaltando las analogías, las interdependencias y las diferencias dentro del ámbito de la literatura y de la religión. Los artículos ponen de relieve la importancia de la cultura del mundo griego, la cual dejó sus huellas en diversos ámbitos, especialmente en la religión. Con ello no se niega que las religiones orientales no hayan influido e impactado en la cultura griega. Las influencias mutuas son un axioma entre los estudiosos de estos temas.— D. A. CINEIRA.

CIFRAK, Mario, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte* (= Forschung zur Bibel, 101), Echter Verlag, Würzburg 2003, 23 x 15, 381 pp.

Es un trabajo de exégesis bíblica presentado como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg im B. bajo la dirección del Prof. L. Oberlinner. El autor, sacerdote franciscano de nacionalidad croata, obtuvo la licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

El estudio se presenta como una aportación a la cristología del libro de los Hechos de los Apóstoles. En concreto el autor analiza las perícopas que contienen los ocho discursos de Pedro transmitidos en la segunda parte de la obra lucana (Act 1,16-22; 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 11,5-17 y 15,7-11), dedicando un capítulo a la crítica textual de cada una. La investigación está dividida en cuatro partes: el discurso antes de Pentecostés (cap 1), los discursos misioneros en Jerusalén (caps 2-5), el discurso de Cesarea (cap 6) y los discursos a la comunidad de Jerusalén (caps 7-8). Como muestra el autor, el valor cristológico de estos discursos es muy desigual. Cinco de ellos (los discursos misioneros y el discurso en Cesarea) ponen en boca de Pedro el kerygma pascual. Se trata concretamente de dos discursos ante los judíos, otros dos ante el Sanedrín y el discurso en casa del pagano Cornelio. Son testimonios del primer kerygma apostólico que Lucas ha integrado en su propia cristología. El autor muestra como, desde el punto de vista literario, son fácilmente identificables biblicismos (2,22-24; 10,38) y hebraísmos (2,23; 2,36; 3,20; 10,40) que delatan un estrato tradicional anterior y confirman esa tesis. Con gran profusión de títulos se descubre una cristología escatológica, profundamente enraizada en las promesas veterotestamentarias y centrada en el misterio pascual. En cambio, en los otros tres discursos (sustitución de Judas, la apología de Pedro ante los judeocristianos y su intervención en el llamado Concilio de Jerusalén) la presentación de Cristo y su relación con Dios es mucho más indirecta (ahora es el Espíritu Santo quien continúa su misión) y está claramente en

función de la problemática propia de las comunidades lucanas. Al final del libro se ofrece la bibliografía completa de la tesis y un índice de citas bíblicas.– R. SALA.

THEISSEN, Gerd, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión* (= Colección “Presencia Teológica”, 129). Ed. Sal Terrae, Santander 2003, 21 x 13,5, 255 pp.

El autor, profesor de NT en la Universidad de Heidelberg desde 1980, es suficientemente conocido en el campo de la investigación del Jesús Histórico y en el estudio del Cristianismo primitivo. Sus obras se han traducido con éxito llamativo. A ello contribuye la claridad en la exposición y el talante cercano y humanista del personaje. Precisamente, la *Presentación* (pp. 11-21) de este libro en Sal Terrae es debida a un especialista católico, religioso agustino y profesor en este Centro de Estudios Teológicos de Valladolid, David A. Cineira, quien hace una relación de su encuentro con el maestro alemán, la acogida dispensada, la amistad continuada y la ayuda generosamente prestada por el teólogo protestante. En esas páginas, el Prof. Álvarez Cineira resume su biografía, así como las aportaciones originales al conocimiento del NT conseguidas por Theissen. En este último libro publicado (München 2002) y aquí ahora traducido, el autor “presenta de forma esquemática su idea personal de cómo se gestó y llevó a cabo la historia de la literatura neotestamentaria hasta la formación del canon”. Resultan especialmente interesantes las descripciones y comentarios sobre las dos figuras históricas más importantes del cristianismo primitivo: Jesús de Nazareth (47-59) y Pablo de Tarso (85-97). En los restantes apartados analiza la tradición sobre Jesús en la primera generación (la Fuente de los dichos y la tradición oral), la literatura epistolar (cartas de Pablo principales de Pablo), Los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles, la cartas pseudoepígrafas y los escritos joánicos. Concluye el volumen con un apartado sobre “El camino hacia el NT como unidad literaria” (229-246) exponiendo el proceso en tres fases que el llama: *comunidad de comunicación oral*, *comunidad literaria cerrada* y *comunidad literaria que se abre*. El bien decir, la claridad expositiva, la ausencia de divagaciones inútiles, el afrontar la temática más seria de la manera más sencilla, hacen de esta aportación de Theissen una ayuda eficaz a profesores y alumnos, así como a todo aquel que esté interiormente abierto y tenga interés por conocer el origen de la comunidad cristiana.– A. GARRIDO.

Teología

HOYE, W. J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus* (= Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, Bd. 5). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, 23,2 x 15,5, 202 pp.

Desde la convicción que el mejor método de hacer teología hoy sería entrar en disputa temática con los grandes teólogos, este estudio abarca la discusión de la teología mística de Nicolás de Cusa, pues ella, en alguna manera, representa todas las caracterizaciones atribuidas al misticismo. Acusado de ser ‘ateísmo esotérico’ e ‘irracionalidad del sentimiento’, entre otras cosas, el misticismo parece ser condenado al olvido (el catecismo de la iglesia católica no lo menciona) y/o desprecio y a la crítica filosófica que cuestiona su *raison d’être*. ¿Implica eso una confusión sobre lo que significa el misticismo o teología mística? Aunque éste no ha sido el caso de Nicolás, el autor no propone ninguna definición, sino que busca comprender la teología mística desde las elaboraciones del cardenal sobre ella.

El estudio consta de cinco capítulos que examinan especialmente las fuentes y las interpretaciones contemporáneas de la teología mística del Cusano. Mientras la constatación que la teología cusana se basa en la de Pseudo Dionisio Areopagita, contrasta con la de Buenaventura, es opinión común entre los estudiosos, la interpretación dada es nueva y cuestiona varias posturas avanzadas por K. Flash y otros autores recientes. Según el autor el pensamiento expresado por el de Cusa en las obras como *De visione dei*, *Directio speculantis...*, etc. es *teología* y no debe reducirse a una *filosofía de la unidad*, aún cuando la última forma parte de la primera, pues asigna a la revelación un papel irreductible al pensamiento racional. Precisamente es la revelación que facilita al pensamiento cusano de superar el muro del paraíso. Pero eso significa que el pensamiento cusano posee una dinámica de conflicto sistémico entre transcendencia y racionalidad, que le impulsa a buscar siempre nuevas resoluciones. En eso reside tanto su grandeza como su debilidad, pues el salto sobre el muro deja una ambivalencia evidenciada por los conceptos que busca anular la realidad. Provisto de una bibliografía de las obras cusanas empleadas en el estudio, y de índices, este libro nos convida a repensar la teología mística, una tarea importante para la fe hodierna, especialmente siguiendo a Rahner que afirmó: 'el cristiano del futuro será místico o no será'. – P. PANDIMAKIL.

NOVO CID-FUENTES, Alfonso, *Los Misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán* (= Collectanea Scientifica Compostellana, 12), Edit. ITC, Santiago de Compostela 2003, 24 x 17, 549 pp.

En palabras de su autor, «el presente estudio recoge las alusiones a los principales misterios de Cristo, desde la encarnación hasta su permanencia glorificada en el cielo, que S. Ambrosio de Milán hace a lo largo de su obra, para trazar a través de ellos, en la medida de lo posible, la línea teológica de su pensamiento. Por su mismo contenido, la reflexión llevará las más de las veces, aunque no exclusivamente, a la Cristología y la Soteriología» (p. 41). La investigación está orientada desde una perspectiva teológico-dogmática y se inscribe en el movimiento contemporáneo que intenta revalorizar la historia de Jesús como elemento fundamental de la teología. El estudio se desarrolla a lo largo de catorce capítulos. Los doce primeros están dedicados cada uno a un misterio de Cristo: la encarnación (1º), el nacimiento (2º), los de la infancia (3º), el bautismo (4º), las tentaciones (5º), la enseñanza (6º), los milagros (7º), la transfiguración (8º), el inicio de la pasión (9º), la crucifixión (10º), la muerte y sepultura (11º), la resurrección y la gloria (12º). La investigación muestra el modo como, según el obispo milanés, a través de cada acto se realiza la obra salvadora y se manifiesta la persona de Jesús, que él descubre valiéndose de una doble terna: una exegetica, los tres niveles origenianos (histórico [no siempre idéntico a literal], moral y místico) y otra histórico-salvífica, recogida en los conceptos de *umbra*, *imago* y *veritas*. Los dos últimos tienen carácter sintético: apuntes cristológicos (13º) y apuntes soteriológicos (14º). El estudio está hecho con seriedad, sirviéndose del método analítico. En efecto, el lector se encuentra ante todo con los textos del santo; sólo muy en segundo lugar y siempre en nota, con las opiniones de otros estudiosos, aunque bien es cierto que, como oportunamente se señala, no abunda la bibliografía sobre el tema y perspectiva estudiados.

El autor señala la relativa falta de profundidad de san Ambrosio, que en él prevalece lo moral, que no es un teólogo de gran fuerza especulativa ni tampoco bíblico sino un pastor y un predicador y que, por tanto, no debe extrañar la ausencia de una teología orgánica sobre los misterios de la vida de Cristo. Indica asimismo que, como retórico, el obispo se toma ciertas licencias que nunca se permitiría un teólogo especulativo –en algún caso le acusa de sofistería verbal, de no sopesar el alcance y consecuencias últimas del ma-

terial usado para su oratoria y hasta de confundir la retórica con la teología-, que a veces argumenta más desde su antropología que desde la Escritura, incapaz de conciliar el pre-judicio filosófico con el dato bíblico, que su pensamiento no siempre es homogéneo ni del todo coherente, pero que, a pesar de todo, existe una coherencia de fondo en sus ideas cristológicas.

Ningún apartado hay dedicado específicamente a las fuentes en que bebe el obispo milanés, pero están continuamente presentes, sobre todo, Filón y Orígenes. Aunque a veces el obispo las cite casi literalmente, no falta el planteamiento propio, manifiesto a menudo en diferencias nimias. Por otra parte, en puntos esenciales de la fe, sabe desvincularse de la influencia platónica. El autor señala cómo, a pesar de no ser un genio creador, su claridad conceptual y léxica le llevó a ser citado en las controversias teológicas posteriores como regla segura de fe y terminología a propósito de la doble naturaleza de Cristo, pero sin especular sobre el modo de unión de ambas en una sola persona. Quien no entienda la ambigüedad de *caro* puede jugar que el obispo niega la verdad de la carne de Cristo. Si algunas afirmaciones dejan la sospecha de docetismo, otras la contrarrestan: son modos poco matizados de asegurar la inmortalidad de la divinidad de Cristo. Por otra parte, al no saber distinguir entre la libertad de la encarnación y la libertad de cada una de sus consecuencias, a menudo deja la impresión de que no le afectan realmente las «debilidades» humanas. Hay textos que dan la impresión de que no sabe qué hacer con el resucitado, cumplido el misterio de la redención, y que le resulta difícil encontrar a su humanidad un valor medial y cognoscitivo permanente. Aunque no se puede hablar de monofisismo postascensional, el silencio sobre una actividad específica del alma de Cristo glorioso parece rozar peligrosamente una especie de monotelismo y monoenergismo. La humanidad de Cristo en el cielo parece un “objeto” de indudable valor soteriológico, pero irrelevante para la cristología.

En cuanto a la soteriología tampoco ofrece el obispo una exposición ordenada de ella y de los esquemas recibidos de la tradición. Pero el cúmulo y la superposición de estos no debe hacer creer que careciese de una idea concreta de la redención. El autor los estudia detenidamente, fijándose sobre todo en las claves interpretativas, prestando atención a la ambigüedad de las fórmulas y usando de prudencia ante la variedad de figuras y esquemas, sabedor, por otra parte, de que el empleo de un lenguaje canonizado por el uso no conlleva siempre todas las implicaciones de una interpretación literal.

Con frecuencia el autor sale al paso de atribuciones indebidas de algunas doctrinas al santo (p. ej., que el nacimiento virginal preservó a Cristo del pecado original); advierte asimismo que sólo quien olvide su condición de pastor y predicador le puede acusar de minimizar la eficacia histórica de los misterios de la vida de Cristo. Repetidamente invita a la prudencia antes de acusar al obispo de contradecirse. A su juicio, unas veces se trata sólo de expresiones desafortunadas; otras, la aparente contradicción revela los distintos intereses; otras, no hace sino mostrar lo inefable del misterio y su pluridimensionalidad, sobre todo cuando se mueve en el terreno de la simbólico. Constata, no obstante, ideas que no encajan en la cristología ambrosiana (p. e., que la divinidad abandone a la humanidad en la muerte), hecho que explica como incapacidad de adaptar coherentemente la expresión a una idea de san Hilario). El autor admite como probable una evolución de su pensamiento en algunos temas, aunque en ciertos casos lo que parece evolución se reduce a diferencias de estilo y de intención; otras veces, al contrario, percibe un cierto retroceso cristológico (p. ej., respecto a la distinción de operaciones y pasiones de la humanidad y divinidad de Cristo expuesta en obras anteriores). La obra no lleva más índice que el general.- P. DE LUIS.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Introducción, traducción y notas de Primitivo Tineo Tineo (= Biblioteca de Patrística, 60), Ciudad Nueva, Madrid 2003, 21,5 x 13, 554 pp.

La obra maestra de la literatura universal, no sólo de la literatura religiosa y cristiana, que son las *Confesiones* de san Agustín, no necesita presentación alguna. Pasamos, pues, a la presente edición. La introducción, de 50 páginas, consta de cinco apartados. Los tres primeros se ocupan de la vida, personalidad y obras de san Agustín; el cuarto está reservado específicamente a las *Confesiones* y el quinto a sus ediciones más importantes. Los datos que aporta son elementales, no exentos de errores; por ejemplo: de referencia (p. 26, n. 40: atribuye a *De civitate dei* una cita de *De Trinitate*), sobre las obras (p. 31: señala los *Diálogos* como una obra distinta de *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, etc.), sobre cronología (p. 33, n.52: la de los *Tractatus* sobre san Juan está anticuada; p. 35: la de la Regla nadie la defiende hoy). Está desinformado: desconoce los nuevos hallazgos tanto de cartas por Divjak como de sermones por Dolbeau, la edición crítica de las *Confesiones* de L. Verheijen en el CCh, etc. Se trata sólo de algunos ejemplos que se podrían multiplicar.

La traducción se basa en el texto latino de P. Custodio Vega que hoy ciertamente no es el mejor. Hecha en un lenguaje sencillo, corre con fluidez. Habiendo examinado sólo algunas páginas sueltas hemos podido advertir más de una deficiencia: no advierte a qué se está refiriendo el santo (5,6,10: *vultus congruus* no es «el semblante apacible», sino el gesto facial adecuado); no capta las imágenes que usa el santo; 6,5,7: *pertractans et componens cor meum*: imagen del alfarero [Dios que remodelaba su corazón]); cambia el sentido de una expresión (9,1,1: *in momento*: más que «en aquel momento» es «en un abrir y cerrar de ojos»; con sus aditamentos destruye la fuerza de la expresión agustiniana (10,27,38: «me llamaste y *más tarde* me gritaste, y rompiste *finalmente* mi sordera»; se salta texto (10,39,64: queda sin traducir *sed tamquam de meritis suis*); no traspasa al español la diversa forma de los latinos de contabilizar la edad de las personas, etc. Las notas están tomadas en su mayor parte de la edición del mismo P. Custodio Vega. Habida cuenta de la época en que este las redactó, no extraña que a menudo se eche de menos una debida actualización, porque los estudios avanzan sin cesar. Y cuando se aparta de él, aparece pronto la imprecisión del lenguaje (p. 110, n. 16: hablar de *creación* en el maniqueísmo), o el error (p. 357, n. 56: afirma que *Conf.* 19,27,38 fue escrito 12 años después de la lectura del Hortensio, cuando en realidad fueron, como mínimo, 25: del 372 hasta el 397). La edición concluye, como es habitual en la serie, con el índice de materias.— P. DE LUIS.

FABER, Roland, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 22.5 x 15, 320 pp.

Bajo el nombre *process theology* se suelen juntar varias tendencias teológicas contemporáneas que parecen tener en común solamente la oposición a la teología tradicional o institucional. Este libro busca acabar con esta caracterización, y presenta en conjunto los varios aspectos de la teología procesal. Precedida por una introducción que busca responder a la cuestión “¿Qué es la teología en proceso?”, el libro se dedica en seis capítulos a los principales representantes y temas de la dicha teología. Mientras el primer capítulo da los perfiles de los diecisiete proponentes examinados en este libro, el segundo explica el trasfondo del origen y desarrollo de esta teología, concentrándose en el aspecto teórico. Los tres capítulos siguientes buscan resumir los distintos aspectos de la cuestión sobre Dios que es el centro de la teología en proceso: puntos de contacto con el pensamiento filosófico-teológico en general, la co-ordinación entre los conceptos ‘Dios’ y ‘mundo’, y la

innovación teológica en la discusión sobre Dios. El último capítulo pone de relieve el programa alternativo propuesto por la teología en proceso que define y distingue ésta de las otras teologías. Tres son las características centrales - relacionalidad, 'concrecencia' y creatividad - que definen el programa alternativo y alcanzan a poner un acento diferente en campos como el de la percepción, epistemología, teoría científica, filosofía de la mente, teoría de la civilización, metateología y espiritualidad. En consecuencia, esta introducción en la teología procesal la presenta en un horizonte formal gracias a la cual el discurso sobre Dios hace verLe como poeta del mundo. La teología en proceso es entonces *teopóética*, una teología de la *perichoresis* en cual el universo se presenta como una aventura creativa de Dios, y Dios como el evento transformativo del mundo. El libro, que se concluye con una bibliografía, es muy provechoso como una excelente introducción a la todavía constituyente teología en proceso.- P. PANDIMAKIL.

WALTER, Peter Y JUNG, Martín H. (eds.), *Theologen des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 22,5 x 15, 275 pp.

Este libro presenta, de manera sintética, a doce teólogos del período caracterizado por el 'Confesionalismo, Pietismo e Ilustración', continuando así la línea trazada por los editores en su colección anterior sobre la teología del siglo decimosexto. Los teólogos presentados representan tanto los argumentos centrales del periodo como la diversidad confesional. Se ha de destacar la presencia de una mujer que pone de relieve el pietismo alemán. Y los ensayos se concentran en la teología alemana sin descartar la europea. Precede una 'Introducción' que explica el trasfondo teológico-cultural de los representantes elegidos por este libro. Los ensayos siguen generalmente el mismo modelo: una breve biografía del interesado indicando el desarrollo intelectual, aspectos de su teología y un resumen de sus principales contribuciones. A las observaciones críticas sigue una bibliografía seleccionada que facilita el ulterior estudio. Aunque es provechoso, sin duda, de presentar los teólogos individualmente, requiere en algunos casos (p.e. C. Jansenius) tratarlos por temas. No obstante, la breve presentación de los teólogos de los siglos decimoséptimo y decimotavo hace ver cómo las confesiones desarrollan sus impresionantes perfiles después de la Reforma. Al lado de la ortodoxia se perfilan los movimientos radicales: Pietismo y Jansenismo, por ejemplo, que como toda la teología del periodo tienen que confrontarse con la Ilustración. La aportación de los teólogos de este periodo anticipa y refuerza el pensamiento desarrollado en el siglo decimonono en el confesionalismo, subjetivismo, liberalismo, etc. Todas estas corrientes confluyen en Schleiermacher para la teología protestante, y en la escolástica nueva para la teología católica. Los teólogos de los siglos decimoséptimo y decimotavo quedan así como trasfondo inmediato e ineludible para comprender la teología moderna. El libro tiene también índices de nombres y de materias.- P. PANDIMAKIL.

FRANK, G., *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 24,5 x 17,5, 409 pp.

Concebido como trabajo de oposición para la cátedra de filosofía y humanidades de la Universidad de Berlín, este libro trata de la filosofía de la religión del periodo pre-moderno desde la perspectiva protestante. Si Lutero mismo y la tradición ortodoxa que le seguía no sólo cuestionaron sino también rechazaron la unidad entre filosofía y teología, dando autonomía y superioridad a la teología, empezando con Melancthon se inicia

una teología filosófica cuyo desarrollo queda marcado en el pensamiento sobre Dios. La disociación entre *ratio* y *fides* se resuelve con la aparición de la filosofía de la religión en el siglo décimo séptimo, introducida especialmente por los ingleses. En contextualizar y examinar dichos asuntos, el autor dedica un capítulo entero a Lutero, Melanchthon y Calvino explicando las posibles relaciones entre filosofía y teología después de la Reforma. Siguen seis capítulos de estudios sobre algunos autores, entre otros, J. Schegk, N. Taurellus, B. Keckermann, B. Whichcote, J. Smith, N. Culverwel, R. Cudworth, J. Locke y G. W. Leibniz que fueron los protagonistas de esta historia. Después haber hecho algunos intentos de restituir la *philosophia perennis* al servicio del concepto de Dios, desarrollaron, según el autor, dos tendencias: una dedicada al sujeto y la otra a la subjetividad. Si la primera obligaba a presentar la cuestión de Dios desde la naturaleza humana corriendo el peligro de llevarla al dogmatismo, a la segunda le faltaba ofrecer algún fundamento objetivo al concepto desembocando, como consecuencia, en el formalismo. El dilema estructural del pensamiento sobre Dios de este periodo consiste en su exagerada concepción de la *ratio* que se supera solo en la filosofía post-kantiana iniciada en *La filosofía de la mitología* (1842) por Schelling, y desarrollada en *La filosofía de las formas simbólicas* (1923-29) por Cassirer. Desde esta perspectiva se comprende la importancia del periodo pre-moderno cuya preocupación con la *ratio* advierte hoy la dirección a seguir: solamente un concepto crítico de la *ratio* vale para proponer una filosofía de la religión, pues él puede hacer frente con la pluralidad de formas simbólicas por medio de las cuales se expresa la religiosidad humana. El libro, que tiene también una bibliografía e índices, es una buena contribución a la filosofía de la religión.— P. PANDIMAKIL.

The Confessions of St. Augustine. Translated and Annotated by Silvano Borroso. Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 21 x 14, 288 pp.

La presente traducción de la célebre obra agustiniana se presenta como la primera versión inglesa publicada en África. La introducción ofrece una breve síntesis de los distintos libros y algunos datos escuetos sobre la obra, junto con algunas reflexiones en torno a los conceptos de conversión, amor y oración. La traducción se propone decir en inglés moderno lo que san Agustín escribió en latín. Ciertamente se mantiene libre respecto de la frase latina, modificando incluso, con frecuencia, el orden de las frases, con la consecuencia de no transmitir fielmente el contenido del texto. Los textos bíblicos están tomados al pie de la letra de *The African Bible* y, cuando procede, advierte que el texto usado por san Agustín responde a la *Older version*. Pero sólo hace falta controlar algunos pasajes para advertir que cada texto bíblico de las *Confesiones* ha de tener una traducción propia y que no se somete fácilmente de forma regular a ninguna otra traducción. Las notas no son abundantes, pero pertinentes y, a menudo, con consideraciones que tocan la actualidad.— P. DE LUIS.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. (= Band 3: 1990-2001). Hrg. und eingeleitet von H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer. Bonifatius Druch. Buch. Verlag, Paderborn 2003, 23 x 15, 840 pp.

El libro es una publicación conjunta del Instituto para la Investigación EcuMénica de Strasburgo, del Centro Ortodoxo EcuMénico de Chambésy, del Johann-Adam-Möhler Instituto de Paderborn y del Departamento de Trabajo EcuMénico suizo de Berna. Este tercer volumen recoge las informaciones, textos y contextos de los diálogos interconfesio-

nales tenidos en los diez últimos años del siglo pasado. Se trata de un verdadero *Opus magnum* del mundo de habla alemana en servicio tenaz y continuado por la causa ecuménica. El volumen, hermosamente presentado, mantiene la misma estructura que los dos anteriores, aunque amplía el espectro del diálogo bilateral, ya que incluye ahora también la participación de los Adventistas del Séptimo Día en su diálogo bilateral con la Conferencia Mundial Luterana. Y como novedad digna también de mención hay que resaltar la última parte del volumen: (pp.723-734) que reproduce las declaraciones acerca de las uniones de las iglesias. Son ocho documentos en que diversas confesiones o iglesias manifiestan su disponibilidad a una aceptación mutua en diversos aspectos como ministerios, predicación, mesa eucarística, etc.: *Leuenberger Konkordie 1973* (Concordia entre las Iglesias Reformadas en Europa), *Meissener Gemeinsame Feststellung 1988* (Anglicanismo y Federación de Iglesias evangélicas alemanas), *Porvoorer Gemeinsame Feststellung 1992* (Iglesias anglicanas del Reino Unido e Iglesia luteranas bálticas), Declaración para la unidad entre las Iglesias metodistas en Europa y las Comunidades eclesiales de Leuenberg 1997, *Eine Übereinstimmungsformel 1997* (Fórmula de Concordia firmada por las iglesias evangélicas de América, la Iglesia Presbiteriana USA, la Iglesia Reformada en América y la Iglesia Unida de Cristo), *Concordat of Agreement 1999/2000* (Formula de Concordia entre la Iglesia Episcopaliana y la Iglesia Evangélica-luterana en América, *Die Watewerloo-Erklärung 2001* (entre la Iglesia Evangélica-luterana y las Iglesias Anglicanas de Canadá, y por fin la *Erklärung von Reuilly 2001* (entre las Iglesias Anglicanas del Reino Unido y las Iglesias Luteranas y Reformadas de Francia).

El apartado III (pp.641-720) transcribe el informe documentado de las reuniones y conclusiones entre el *Grupo de Trabajo* formado por miembros delegados del Consejo Ecuménico de las Iglesias y miembros delegados por la Iglesia Católica Romana (*Informe séptimo 1998*), resultado de siete años de trabajo, en que se hace una relación bastante amplia y comprometida de los avances teológicos y ecuménicos llevados a cabo entre las comisiones oficiales del CEI y de Roma. La parte primera y segunda (pp. 19-638) enumera y transcribe, como en los volúmenes anteriores, los resultados de los diálogos bilaterales entre las Iglesia o Confesiones: Católicos-Romanos, Anglicanos, Evangélico-Luteranos, Reformados, Iglesias Orientales Calcedonenes y Pre-Calcedonenses, Metodistas, Adventistas y Pentecostales. A pesar del posible cansancio y de cierto pesimismo que con alguna frecuencia se deja oír en torno al Ecumenismo, debemos seguir creyendo en él por encima de las apariencias y de los juicios banales, cargados casi siempre de una postura excesivamente irenista que nada ayuda a la causa ecuménica.– A. GARRIDO.

KUK-WON BAE, *Homo fidei. A Critical Understanding of Faith in the Writings of Wilfred Cantwell Smith and its Implications for the Study of Religion*, Peter Lang, New York 2003, 282 pp.

El estudio de la Historia de las religiones y la ciencia de la Fenomenología de la Religión a la que da lugar, desde un análisis sistemático del hecho religioso, ha sido especialmente en la actualidad un punto de partida para llegar a dar la clave de interpretación de muchos comportamiento humanos. Esta obra sobre Wilfred Cantwell Smith, analista del hecho religioso en general y especialista en el Islam, se centra en la concepción de la fe religiosa que ofrece este autor, como trampolín para un estudio más completo del fenómeno religioso en la actualidad. La existencia creyente como lugar donde el encuentro entre la divinidad y la persona humana llegan a su expresión más perfecta y donde el autor va constatando los componentes básicos que llevarán a una mejor comprensión de lo que es la religión. Esta nueva forma de afrontar el estudio de lo religioso abre caminos novedosos, no solo en la Fenomenología de la Religión, sino también en toda la problemática re-

ligiosa de la posmodernidad y especialmente se puede aplicar a las ideas y expresiones religiosas de signo globalizador por las que están pasando todas las religiones. El presente estudio es fruto originario de la disertación para el grado de doctorado del autor y posteriormente enriquecida con nuevas investigaciones sobre el mismo tema. Damos la bienvenida a este trabajo de investigación sobre la religión, que se une a la ya numerosa bibliografía sobre este campo en la ciencia de lo religioso-. C. MORÁN.

SEQUERI, P., *L'Idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 252 pp.

El autor comienza su exposición presentado el cometido de la Teología fundamental de justificar la credibilidad y racionalidad de la fe cristiana, a partir de un aspecto central de la antropología teológica. que se centraría en el análisis de la *conciencia creyente*, como lugar apropiada de la relación entre la criatura humana y Dios y las implicaciones históricas de la misma. Amén de otras observaciones y presupuestos antropológicos de la fe, analizados desde la reflexión filosófica y documentos del Magisterio, se pasa al lado más institucional y sistemático del tratado teológico. Se fundamenta en el tema central de Cristo, como expresión única de la voluntad salvífica de Dios y manifestación de Dios en la historia y análisis del significado de la revelación cristiana, analizada desde su desarrollo histórico y la fe como respuesta existencial y sus implicaciones prácticas. La presentación viene documentada continuamente con reflexiones y comentarios de los teólogos más representativos de la actualidad, teniendo siempre la base bíblica como línea directriz, que lleva a una mejor y más clara exposición de los diversos temas tratados. Estudio dirigido al gran público, pero que, sin duda, su lectura requiere un grado de cultura capaz de captar muchos de los presupuestos presentes en la justificación de la fe cristiana, que siempre será diálogo con la cultura ambiente. Bienvenidas obras de esta categoría, que colaboran a la consecución de esa madurez creyente más necesaria que nunca en la actualidad.- C. MORÁN.

MLILO G. Luke & SOÉDE Y. Nathanaël, (eds.) *Institute of Missiology Missio – SECAM/SCEAM. Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la théologie at la philosophie en contexte africain*, IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main – London 2003, 21 x 14,8, 281 pp.

Entre los días 10 al 16 de Junio del 2002 tuvo lugar el Simposio de las Conferencias Episcopales de Africa y Madagascar (SECAM), en colaboración con el Instituto de Misiónología (MWI). Invitaron a treinta profesores de Teología y Filosofía de varias Instituciones de Africa a reflexionar sobre el tema: Hacer Teología y Filosofía en el contexto africano. Dicha conferencia tuvo lugar en Kumasi, Ghana, y es parte de la búsqueda de un proyecto en la reforma del currículo filosófico-teológico iniciado por la MWI. Por las diversas colaboraciones se aprecia que es necesario un cambio en este quehacer para dar relevancia a la verdadera africanidad; es decir, los programas, métodos y contenidos de la enseñanza filosófica y teológica deben tener en cuenta la situación presente de África. Si la teología debe estudiarse contextualmente, temas tan sangrantes como la pobreza, HIV/AIDS, la discriminación contra las mujeres, etc. deberán entrar en el currículo. Se enfatiza la necesidad de superar los conceptos europeos y se busca la propia determinación académica de las Instituciones africanas. La formación de personal cualificado en la enseñanza tiene que ser una prioridad de las instancias directivas y la africanidad debe de tener una función clave en la filosofía y teología para eliminar la separación entre estas

disciplinas y la cultura africana vivida por la gente. Las colaboraciones corresponden a representantes de las diversas instituciones de África, de los diversos centros de estudios Africanos: Sudáfrica, Camerún, Congo, Kenia, Malawi, Costa de Marfil, etc. Esta publicación se compone de las diversas contribuciones del encuentro de Kumasi, las recomendaciones, las propuestas curriculares para filosofía y teología. La comisión decidió juntar todas las contribuciones que presentan los programas de estudios de los diversos institutos. Todas las contribuciones están publicadas en la lengua original, bien en inglés o bien en francés y se ha mantenido el estilo original.– J. ANTOLÍN.

BUJO, Bénézet y ILUNGA MUYA, Juvenal (eds.) *African Theology in the 21st Century. The Contribution of the Pioneers*. Vol 1. Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 21 x 14, 199 pp.

Este libro, el primero de tres volúmenes proyectados, se ha escrito para mostrar que la teología africana también existe y está muy viva. Los autores estudiados están ordenados cronológicamente; y esta organización esta hecha a propósito, pues en la cultura africana los antepasados y las personas mayores son muy valorados, por eso la teología africana tiene en cuenta esta dimensión de la tradición africana. Se estudian una serie de teólogos africanos que con sus estudios han contribuido al desarrollo del pensamiento teológico africano. Por supuesto, se ha hecho una selección de autores, a mi modo de ver, faltan otros muchos, no hay ninguno de habla inglesa, pero habrá que esperar a que se complete el estudio para hacer una valoración definitiva. En el presente estudio se menciona a: Vicent Mulago, Engelbert Mveng, Tharcisse Tshinbangu, Alphonse Ngindu Mushete, Sidbe Semporé, Oscar Bimwenyi, Bénézet Bujo, Barthélemy Adoukonou and Elochukwu Eugen Uzukwu. Los editores se disculpan diciendo que originalmente, el trabajo quería juntar a todos los teólogos africanos considerados pioneros, pero por diversas circunstancias alejadas de su voluntad no ha podido ser. Yo creo que hubiera sido más prudente haber esperado un poco más y presentar una obra más homogénea. Al mismo tiempo el estudio intenta animar a los nuevos teólogos a continuar y profundizar el trabajo de inculturación comenzado por los pioneros. Sólo de este modo la Buena Nueva de Cristo se hará carne en África y Cristo será todo en todos. El libro concluye con un debate sobre la teología africana: son las contribuciones de Tharcisse Tshinbangu, cuando solamente era un estudiante en la University of Lovanium, Kinshasa y de Alfred Vanneste, decano de filosofía en dicha universidad en los años 60.– J. ANTOLÍN.

ZIMMERMANN, Markus, *Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 23,3 x 15,5, 363 pp.

El siguiente estudio fue presentado por Markus Zimmerman como disertación para obtener el Doctorado de Teología en la Universidad Gregoriana en Roma. El seguimiento de Jesucristo, es decir, el seguimiento cristiano, estudiado no en el sentido abstracto sino en la vida y en la obra de un pensador universal y un genio del espíritu como Romano Guardini (1885-1968). Para Guardini seguir a Cristo no significa imitarle, sino vivir en él y actuar movidos por su espíritu día a día. Seguir a Cristo es mucho más que pensar a Cristo como un modelo para nuestra vida, es hacer presente su misma vida en nuestro vivir cotidiano. Es un vivir movidos por su mismo Espíritu, asumiendo su mensaje del Reino y trabajar para que su vida y mensaje sigan adelante. El seguimiento de Cristo es ser y vivir en Cristo, es sentir su presencia en nosotros y sentir nuestra propia vida enraizada en su vida.

Es precisamente el concepto de seguimiento de Cristo el que mejor expresa en que consiste la vida cristiana, del mismo modo, podemos llamar al cristiano seguidor de Cristo. El libro tiene tres grandes partes, en la primera se estudia la teología de Bonaventura, primera gran influencia de Guardini y sobre la que profundizó en sus trabajos de Doctorado y Habilitación. La segunda parte trata de los fundamentos del seguimiento de Cristo tal como aparece en la obra de Guardini así como los contornos de toda su presentación filosófico-teológica. La tercera parte ofrece un estudio del seguimiento de Cristo a la luz de la espiritualidad, la liturgia y la vida eclesial según lo vivió Guardini.- J. ANTOLÍN.

DÍAZ, Carlos, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas* (= Biblioteca Manual Desclée, 34) Desclée De Brouwer, Bilbao 2003, 23,6 x 15,5, 503 pp.

Carlos Díaz ya había presentado en esta misma editorial *Manual de Historia de las Religiones* (1997). En el presente estudio hace una especie de resumen centrándose en las principales religiones: judaísmo, cristianismo e islamismo que llama religiones personalistas comunitarias, pues ofrecen la salvación a la persona en comunidad histórico-profética e hinduismo y budismo, que denomina religiones transpersonalistas. Estamos de acuerdo con el autor cuando dice que la división entre religiones de Oriente y religiones de Occidente no es adecuada, porque todas las religiones han nacido en lo que geopolíticamente llamamos Oriente. Y, después, porque en la actualidad se han extendido con distinto vigor y ritmo a lo largo y ancho del planeta tierra, aunque hoy prevalezcan en determinadas zonas. Tampoco nos agrada el criterio taxonómico que separa a las religiones sapienciales (hinduismo, budismo) y en proféticas (judaísmo, cristianismo, islamismo), pues ¿cómo olvidar la carga sapiencial de estas últimas, especialmente relevantes a los libros sapienciales del Antiguo Testamento? Carlos Díaz hace una presentación histórica del origen y de la evolución histórica y divisiones de esas religiones que en el libro anterior no estaba tan clara, pero la presentación doctrinal de las religiones es prácticamente la misma, es decir, no añade nada nuevo. De todos modos hay que agradecer al prolífico autor su nuevo trabajo, pues en el mundo universitario español se carece de estudios sobre las religiones y filosofía de la religión, cuando vivimos en un mundo cada vez más multicultural y multireligioso, en el que es necesario el conocimiento para que pueda llegar el respeto y entendimiento. Admiramos también a Carlos Díaz por su sincera confesión de fe católica, nada fácil en el mundo universitario donde se mueve, al mismo tiempo que ofrece este libro a todos los hombres de buena voluntad que, aunque sean increyentes, pueden ser interpellados por las creencias religiosas de estas religiones.- J. ANTOLÍN.

AA.VV., *Fe en Dios y Ciencia actual*. III Jornadas de Teología (= Collectanea Scientifica Compostellana -10), ITC, Santiago de Compostela 2002, 24 x 17, 284 pp.

AA.VV., *Antropología y fe cristiana*. IV Jornadas de Teología (= Collectanea Scientifica Compostellana -15), ITC, Santiago de Compostela 2003, 24 x 17, 359 pp.

Estas dos publicaciones contienen los discursos y conferencias de las dos últimas ediciones de las Jornadas de Teología que viene organizando anualmente, al comienzo del curso académico, el Instituto Teológico Compostelano. En ellas ha participado un excelente plantel de especialistas de nivel internacional en los diversos campos del panorama teológico actual. Las jornadas del año 2002 tenían como objeto el siempre apasionante tema del diálogo entre Ciencia y Fe. El libro reproduce las 12 conferencias que se pronunciaron, agrupadas en tres apartados: "La ciencia ante la fe" (A. Udías, J.M. Hevia, J.R. Lacadena, J.L. Lemos y A. López-Quintás), "el creyente ante la ciencia actual" (M.M. Ca-

rreira, M. Artigas, F. Díaz-Fierros y M. García) y “hacia una nueva forma de relación Ciencia-Fe” (G. Tejerina y A. Novo). A destacar la intervención de clausura del card. L. Scheffczyk con una conferencia sobre la Creación.

La cuestión del hombre y el sentido de su existencia desde la fe ha sido la temática de las últimas jornadas. Fue tratada con rigor y amplitud en 15 ponencias que la abordaron desde diferentes ángulos: la filosofía y la fenomenología de la Religión (A. Revilla, P. Gilbert, A. Pintor-Ramos, D. Díaz, L.M. Bernadal y J.L. Lemos), la antropología bíblico-teológica (J.M. Díaz, L.F. Ladaria, J. Duque, P. Pena, R. Martínez y X.A. González) y la eclesiología (S. Pié-Ninot, E. Bueno y F. Sebastián). El discurso inaugural y de clausura de las jornadas corrió a cargo del Arzobispo de Santiago, Mons. J. Barrio. El libro concluye con unas líneas de presentación de los ponentes invitados.– R. SALA.

AA.VV., *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres* (Actas del XI Simposio de Teología histórica), Facultad de Teología de Valencia (FTVF), Valencia 2003, 23 x 15,5, 485 pp.

El texto recoge las intervenciones en torno al tema de la Encarnación del XI Simposio de Teología histórica, organizado por la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, que tuvieron lugar en Valencia del 6 al 8 de Marzo de 2002. Como señalaba el decano, M. Gelabert, comentando el título de las jornadas en su discurso de apertura, se aborda un punto fundamental de la fe cristiana que traduce teológicamente Jn 1,14 y cuya centralidad ha sido subrayada por el magisterio contemporáneo (GS 22; RH 14). Se presentaron 4 ponencias y un total de 27 comunicaciones que desarrollan distintos aspectos de la temática en la Biblia, la teología y el pensamiento actual. El Simposio fue clausurado por Mons. García Gasco.

En las ponencias se dieron cita especialistas de talla internacional: A. Vanhoye (“La dimensión universal de la mediación salvífica de Jesucristo según la Carta a los Hebreos”), G. Sánchez Mielgo (“La Palabra se hizo hombre. Comprensión joánica de la Encarnación”), J.J. Garrido Zaragoza (“La categoría de Encarnación en el pensamiento contemporáneo”) y P. Sequeri (“La misión de la Iglesia a la luz del misterio de la Encarnación”). Entre las comunicaciones, todas de gran nivel, merecen ser destacadas por su aportación ecuménica: “Biunità come risultato del cammino originale del pensiero religioso russo” (L. Hucko), “Un texto para el diálogo: *El peregrino ruso*” (J.M. Serrano Galván +) y “La Encarnación base y modelo para el diálogo interreligioso” (F. J. Avilés Jiménez).– R. SALA.

ANGELINI, Giuseppe, *Las virtudes y la fe* (= Col. Teología sistemática). Trad. Lázaro Sanz. Ed. Cristiandad, Madrid 2004, 20,5 x 13, 320 pp.

El profesor Angelini, Decano de la Facultad de Teología de Milán y colaborador en su día del Cardenal Martini, nos ofrece un trabajo novedoso que despierta especial atención. Tanto es así que el mismo autor se ve en la obligación de explicar su propósito en una extensa introducción (pp. 9-40). Durante los últimos decenios, la teología, el discurso cristiano, la catequesis y hasta la predicación parecen haber guardado un vergonzoso silencio a propósito de la virtud como objeto de reflexión teológica y moral. El autor trata de corregir “esa especie de ostracismo” que parece afectar a los discursos morales y de remediar la profunda diástasis existente entre la ética pública y la actual conciencia privada, casi condenada a un “régimen de soledad y de silencio”. El autor se reconoce deudor a la figura de Romano Guardini en sus escritos referentes a la virtud y a las formas de la vida

moral y en su afán de no separar la ciencia de la conciencia. Divide la obra en cuatro grandes apartados. Comienza estudiando el mundo de la acedia como símbolo de la parálisis del obrar (cap. I); analiza después las formas positivas de la virtud siguiendo la distinción tradicional de las virtudes cardinales: el deseo y su medida (templanza, cap. II), el plexo de lo irascible (fortaleza, cap. III), la relación con los demás y la justicia (capo. IV). Se trata de un ensayo sobre el comportamiento práctico del hombre, sobre el control de la personalidad y la calidad interior del sujeto al margen de su eficacia en el obrar. El libro se convierte en un aldabonazo, cargado de rigor y hondura, en donde encontramos observaciones de sano juicio y que deseamos contribuya a superar el proceso de decadencia de la virtud en la parábola de la modernidad.– A. GARRIDO.

DULAHEY, Martine, *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*, trad. R. M. Herrera, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 17,5 x 10,5, 337 pp.

La literatura y el arte europeos beben tanto de la Biblia cuanto del mundo grecorromano. Y si la antigüedad clásica es poco conocida por la mayoría de nuestros contemporáneos, la Biblia y la tradición cristiana lo son todavía menos. Esta constatación es la que ha movido a M. Dulaey a publicar este interesante libro. La autora es una renombrada investigadora de la antigüedad cristiana. Es directora de los estudios sobre el cristianismo latino en el departamento de Ciencias Religiosas de l'École pratique des Hautes Études de París y colabora con otros importantes centros (Institut d'études augustiniennes, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Istituto Patristico Augustinianum). Especialista en S. Agustín, además de contar con varias publicaciones, dirige la colección "Bibliothèque Augustinienne" y es miembro del consejo de redacción de las revistas *Recherches Augustiniennes* y *Revue des études augustiniennes*.

La Biblia es muy asistemática. Para penetrar en sus contenidos es necesario volver a contar la historia sagrada, recorriendo y comentando sus episodios más importantes. Esta es la pedagogía que desarrollaron los padres de la Iglesia de los primeros siglos en sus catequesis a los neófitos. A sus catequesis tipológicas sobre el bautismo y la eucaristía debemos la primera teología sacramental cristiana. Tras una visión histórica sobre el modo en que se organizaba la enseñanza de la doctrina cristiana (cap. 1) y una reflexión sobre el puesto que ocupaban la imagen y el símbolo (cap. 2), el libro nos sumerge en las figuras bíblicas más utilizadas ("Pastor divino", "Signo de Jonás", "Moisés", "Sacrificio de Abrahán", "Daniel, los tres jóvenes y Susana", "Noé", "Adán y Eva", "Lot y su mujer" y "Los combates de David"), iluminándolas con las principales interpretaciones de los pastores-teólogos de la antigüedad (cap. 3-11). Al final, tras la conclusión, se ofrecen unas prácticas orientaciones bibliográficas para cada capítulo y la lista por orden alfabético de los autores citados, situándolos geográficamente.– R. SALA.

AA.VV., *Manual de Teología franciscana*, coord. J.A. Merino y F. Martínez Fresneda, BAC, Madrid 2003, 21,5 x 14, 526 pp.

Se trata de una importante obra que ofrece un compendio sintético y unitario de a teología de la escuela franciscana (ss. XII-XIV). Aunque existe una inabarcable literatura teológica sobre cada uno de los grandes maestros franciscanos, se echaba de menos una visión de conjunto, articulada y comparativa, que sirviera para destacar la inestimable contribución del franciscanismo en la historia del pensamiento cristiano. Este manual surge con la vocación de colmar esa exigencia. Los profesores Merino y Martínez Fresneda se han encargado de coordinar los trabajos de un equipo de cualificados especialistas, todos

pertencientes a la familia franciscana, de diversas universidades y nacionalidades. El resultado es este libro, excelentemente presentado por la BAC.

La materia tratada está organizada sistemáticamente en nueve capítulos. El cap. 1 es introductorio y presenta diacrónicamente los autores de la escuela franciscana (Alejandro de Hales, Antonio de Padua, Roger Bacon, Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Ramón Llull, Guillermo de Ockham...). Los caps. 2-7 desarrollan la teología dogmática franciscana en sus diversas disciplinas (Trinidad, Cristología, Eclesiología, Mariología, Sacramentología y Antropología-Escatología). El cap. 8, la teología moral y política. Y el cap. 9, la teología estética. Completan el manual, breves reseñas bio-bibliográficas tanto de los principales autores estudiados, como de los colaboradores de la obra y un índice onomástico.- R. SALA.

PIKAZA, Xavier, *Dios es Palabra. Teodicea cristiana* (= Panorama, 3), Ed. Sal Terrae, Santander 2003, 24 x 16, 392 pp.

Fruto maduro de varios decenios de estudio, de docencia y de numerosas publicaciones sobre el tema, es esta "teodicea cristiana" de X. Pikaza. El origen próximo del libro son los apuntes de un curso impartido en la Universidad Pontificia de Salamanca (1998-1999), aunque para esta publicación el autor ha optado por una redacción menos escolar. Con un tono coloquial trata de escrutar el problema-Dios "evocando a su luz y desde su oscuridad algunos de los rasgos principales de la vida humana". Sólo algunos de los trabajos más importantes sobre la materia son citados en las notas de cada capítulo, que ha optado por relegar al final del libro. Allí ofrece también una bibliografía básica en castellano.

El libro se compone de siete capítulos. El primero y el último corresponden a la introducción y la conclusión. Se comienza presentando las categorías básicas de la teodicea a partir de la filosofía griega y se termina con cinco claves o huellas de Dios (mundo, libertad, gracia, comunión e historia) que se repiten a lo largo de toda la exposición. Los caps. 2 y 3 desarrollan una teodicea bíblica que culmina en el Dios de Jesucristo. Se trata de la "piedra angular" de toda la estructura de la obra. El cap. 4 ("Dios, palabra disputada") repasa los orígenes y los riesgos de la teodicea primitiva de la Iglesia. Dios se ha automanifestado libremente por Jesús en el Espíritu Santo, pero los "paráclitos", milenarismos y guerras de religión pretenden acapararlo. Finalmente, los caps. 5 y 6 elaboran una teodicea histórico-filosófica en diálogo con la Ilustración (s. XVIII-XIX) y con la crisis de la modernidad (s. XX). Muy lejos de pretender demostrar la existencia de Dios, la obra de Pikaza traza el camino para descubrir su sentido, desde la perspectiva occidental y cristiana, en diálogo con las religiones y el pensamiento actual.- R. SALA.

HOUZIAUX, A., *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique. Préface par Jean Ladrière*, Cerf, Paris 2002, 589 pp.

La pretensión de dar razón de la fe cristiana en las diferentes situaciones históricas y culturales por las que pasa y en las que va encarnándose, es lo que mueve al autor a ofrecer una nueva credibilidad filosófica de los conceptos centrales del mensaje de Jesús: Dios y el Reino de Dios. Lo realiza partiendo de la forma moderna cómo la matemática define los conceptos de infinito, de conjunto y de límite. Houziaux está convencido de que desde la reflexión teológica se puede y se debe dar razón de la verdad presente en el mundo, pudiendo desarrollar una teología sobre Dios y sobre el Reino de Dios. Mantener los límites de la ciencia y dando espacio a la fe, admitiendo a que también ella debe estar sujeta a tantos condicionamiento humanos, que se expresan en una teología de la Cruz. Sin duda

es un planteamiento que el autor presenta desde los horizontes de la ciencia y que ha venido haciéndose presente en teología últimamente, siguiendo ya la clásica cuestión de la relación entre fe y ciencia, recogiendo lo mejor que nos ofrece la reflexión filosófica sobre el alcance de una filosofía de la ciencia. El prefacio, que precede a este trabajo, del Prof. Jean Ladrière, garantiza y confirma la legitimidad del planteamiento realizado por el autor, ofreciendo a su vez perspectivas nuevas, capaces de seguir colocando a la fe como interlocutora válida en el diálogo contemporáneo de un saber integrador de las diferencias. Damos la bienvenida al esfuerzo realizado por el autor, por seguir enriqueciendo con nuevas aportaciones el campo de la teología fundamental, que sigue intentando dar razón de la fe del creyente en situaciones siempre cambiantes, como son las de nuestra época. También agradecemos a Les Éditions du Cerf, que sirve de medio impreso, con su presentación tan esmerada de todos estos estudios, por hacernos llegar obras que abren caminos a esta humanidad inquieta en busca de respuestas a sus interrogantes.– C. MORÁN.

LABBÉ, Yves, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Cerf, París 2003, 253 pp.

¿Es posible todavía seguir afirmando que puede la filosofía decir algo sobre la realidad de Dios?. A este interrogante es al que en última instancia quiere seguir respondiendo el autor de la obra que presentamos. No sería otra su preocupación, sino la de justificar de alguna manera el esfuerzo de lo que se ha llamado desde siempre la teología natural o teología filosófica. A su vez, el tema que sirve al autor de trasfondo de su preocupación filosófico-teológica es el tema del mal y su relación con Dios, como uno de los caminos de la teología filosófica. Estructura el estudio en torno a cuatro cuestiones clave: ¿Por qué queremos nosotros a Dios?; ¿Desde dónde podemos hablar de Dios y decir algo de Él? ; ¿Qué es lo que nos da la posibilidad de poder afirmar a Dios?; ¿Podemos todavía decir algo de Dios?. Su reflexión filosófica parte del posible origen del discurso sobre Dios y de la situación desde donde se puede realizar dicho discurso. Se sirve el autor de análisis de autores clásicos del campo filosófico (El Pseudo Dionisio, San Tomás, Kant, Hegel, Nietzsche) y de otros contemporáneos (Whitehead, Nabert, Lévinas, Phillips, Swinburne...). La reflexión conclusiva se centran en torno a cuatro aspectos básicos que son los que han motivado dichas reflexiones sobre Dios: Las esperanzas terrestres y las cristianas, lo que llama el autor *analogía de la esperanza*, la primacía del sentido, el horizonte de la promesa y en medio de todo ello la persistencia del mal. Dios será quien mantenga al hombre en su responsabilidad histórica y quien le impulse a seguir esperando a pesar de la contradicciones de la misma historia. Agradecemos al autor sus aportaciones a esta empresa humana de encontrar en los caminos humanos, caminos hacia el Dios de los filósofos y el Dios de los cristianos.– C. MORÁN.

GIRONÉS, Gonzalo, *La Divina Arqueología y otros estudios*, Facultad de Teología de Valencia (TSVF), Valencia 2003, 23 x 15,5, 406 pp.

Es un libro-homenaje al Prof. Gonzalo Gironés, catedrático de Cristología y Mariología en la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia, con ocasión de sus 40 años de docencia. La obra contiene una nueva edición del ensayo *La Divina Arqueología (Del primer principio teológico en el tratado de la Trinidad)* (Valencia 1991) y recopila una selección de artículos de diversos campos de la teología dogmática. El autor, que obtuvo el grado de doctor en 1963 con una tesis titulada *La Virgen María en la liturgia Mozárabe* (Valencia 1964), es un intuitivo teólogo especulativo que ha consagrado su vida y su traba-

jo a la ciencia teológica. Se trata de un eminente representante de esa generación de teólogos españoles de formación preconiliar que han tenido que desarrollar su labor académica acomodándose sobre la marcha a la renovación del Vaticano II. Hay que tener muy presente este condicionamiento para no ser injustos a la hora de valorar su legado. Pero sentada esa premisa, creo que la categoría del autor recibirá de buen grado las dos respetuosas anotaciones críticas que siguen. Es cierto que la labor científica no puede rehuir sistemáticamente de la confrontación que surge inevitablemente con otros autores y que precisamente esas polémicas ayudan a revisar las propias posiciones. Sin embargo, hoy nos parece totalmente desafortunado el estilo apologético de fondo, que rezuman varios de los trabajos del autor. No es un buen método hacer teología contra alguien. Un colega de oficio, además de paisano del autor, lo llama “síndrome Galot”. Por otra parte, el calificativo más suave que merece el tratamiento que recibe el tema de la mujer en el artículo titulado “En torno a la teología de los sexos” (pp. 225-247) es el de sexista. El autor fundamenta teológicamente la desigualdad natural de la mujer pronunciándose incluso frente a los argumentos del magisterio pontificio en sus comentarios a la encíclica *Mulieris Dignitatem* y a la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (pp. 249-259; 339-350). El libro ofrece la reseña bibliográfica del autor (libros, artículos, traducciones y recensiones) hasta la fecha. Nos sumamos muy gustosamente desde estas líneas a este reconocimiento.— R. SALA.

SAYÉS, José A., *El misterio eucarístico* (= Colección Pelicano), Ed. Palabra, Madrid 2003, 21,5 x 13,5, 557 pp.

El profesor Sayés ha afrontado el argumento ya en otras ocasiones. Primero sería su investigación sobre “La presencia real de Cristo en la Eucaristía”, publicado en 1976. Y más tarde, “El Misterio de la Eucarístico”, de 1986. La presente obra se puede decir que es una reedición de ésta última aparecida en la BAC, con diversos cambios, ampliaciones y actualizaciones. Entre ellas cabe notar, que se ha añadido un capítulo sobre el contenido de la celebración eucarística y se ha colocado el capítulo sobre el sacrificio eucarístico antes de la Presencia real. Se trata de un manual para uso de los estudiantes del ciclo básico teológico. Se afronta la Eucaristía desde la perspectiva clásica (Escritura, Tradición, Magisterio, reflexión teológica), desarrollando especialmente los temas de la Presencia real, el sacrificio eucarístico y el banquete. Estamos seguros que tendrá buena acogida, al igual que la primera edición.— B. SIERRA DE LA CALLE.

DE ROSA, Giuseppe, *Li amo sino alla fine. Teología e spiritualita dell'eucaristia*, Ed. Elle-dici e La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2003, 15 x 21 cm., 229 pp.

El autor - conocido teólogo italiano de la Compañía de Jesús - tiene en su haber numerosas publicaciones, tanto artículos de revistas como libros. En esta obra sobre la eucaristía afronta el argumento desde una perspectiva mistagógica, pastoral y espiritual. Es un acercamiento a la eucaristía teniendo en cuenta que es “misterio de fe” y que sólo a la luz de la fe puede ser estudiada y comprendida correctamente. Se presenta el misterio de la eucaristía bajo cuatro aspectos: histórico, teológico, litúrgico-sacramental y espiritual. Se trata, evidentemente, de aspectos que se entrelazan continuamente.

El escritor quiere llevar al lector a entrar con la inteligencia y con el corazón en el misterio de la eucaristía, para poder vivirlo más profundamente en la vida de cada día. Esto es lo que ha intentado hacer de modo particular en los capítulos VI, VII y VIII.

Los capítulos que preceden, que son de jándole histórico-teológica - en los que se estudia la institución doctrina de los Padres de la Iglesia, Trento, Vaticano II-, son una premisa necesaria, porque la comprensión del misterio debe estar siempre fundada en la historia e iluminada por la teología, para no caer en fantasías devotas. Obra bien documentada como lo ilustran tanto las notas de a pie como los jndices: bíblico, de personas y de lugares. Estamos seguros que su lectura ser de gran utilidad a los estudiantes de teología, a los pastores y laicos dedicados a la catequesis, así como para una mejor profundización personal de este insondable misterio.- B. SIERRA DE LA CALLE.

ORTIZ, J., *Conocer a Dios. I: la fe compartida*, Rialp, Madrid 2003, 20 x 13, 287 pp.

ORTIZ, J., *Conocer a Dios. II: la fe celebrada*, Rialp, Madrid 2004, 20 x 13, 228 pp.

El autor, doctor en Pedagogía y en Derecho Canónico, ha sido director de educación en la Fe en varios colegios vinculados a la Prelatura del Opus Dei. Nos ofrece ahora estos dos volúmenes de divulgación teológica para adultos de cultura media, en la espera de un tercero: "la fe vivida". Se trata de una síntesis sistemática de los contenidos de la fe de la Iglesia: Dios y el mundo, el rostro de Jesucristo, la Iglesia en si misma y en su relación con el mundo. El tomo segundo está dedicado a los sacramentos como fuente de santificación, siguiendo el catecismo de la Iglesia. El lenguaje usado es sencillo, clásico en sus formulaciones y atento siempre a la palabra del Magisterio Ordinario de la Iglesia. Una sencilla bibliografía, toda ella en castellano, cierra cada uno de los volúmenes.- V. DEL VAL.

MATEO SECO, L. F., *Teología Trinitaria. Dios Padre*. Rialp, Madrid 2003, 20 x 13, 164 pp.

El Credo cristiano comienza con la expresión de la fe en un Dios Padre que en su eternidad divina es el origen del Hijo y del Espíritu Santo, y de todo cuanto existe. Toda oración cristiana se dirige a este Padre, y comienza y termina con su invocación junto al Hijo y el Espíritu. Toda la vida de Cristo estuvo vuelta hacia el Padre, pues de Él venía y a Él volvió. Este escrito está concebido para recorrer nuestro itinerario hacia el Padre y expone con cierto detalle lo que la teología nos dice de esa persona de Dios Padre. Se trata de los contenidos fundamentales de nuestra fe como son la paternidad de Dios y nuestra filiación divina. Para ello se da cuenta de la figura del Padre en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, de la realidad del Padre como principio sin principio y el misterio de la Trinidad, de la acción creadora de Dios como origen del mundo y su conservación por medio de su providencia, y, finalmente, de la acción salvadora y redentora de Dios que nos hace hijos suyos y herederos de su Reino. Se trata de un escrito que ayudará al buen cristiano a meditar, adecuadamente, el misterio de Dios y el propio misterio.- D. NATAL.

FRANK, Günter, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2003, 24.4 x 17.5, 409 pp.

Concebido como trabajo de oposición para la cátedra de filosofía y humanidades de la Universidad de Berlín, este libro trata de la filosofía de la religión del periodo pre-moderno desde la perspectiva protestante. Si Lutero mismo y la tradición ortodoxa que le seguía no solamente cuestionaron sino también rechazaron la unidad entre filosofía y teología, dando autonomía y superioridad a la teología, empezando con Melanchthon se inicia

una teología filosófica cuya desarrollo queda marcado en el pensamiento sobre Dios. La disociación entre *ratio* y *fides* se resuelve con la aparición de la filosofía de la religión en el siglo décimo séptimo, introducida especialmente por los ingleses. En contextualizar y examinar dichos asuntos, el autor dedica un capítulo entero a Lutero, Melancthon y Calvino explicando las posibles relaciones entre filosofía y teología después de la reforma. Siguen seis capítulos de estudios sobre algunos autores, entre otros, J. Schegk, N. Taurellus, B. Keckermann, B. Whichcote, J. Smith, N. Culverwel, R. Cudworth, J. Locke y G. W. Leibniz que fueron los protagonistas de esta historia. Después haber hecho algunos intentos de restituir la *philosophia perennis* al servicio del concepto de Dios, desarrollaron, según el autor, dos tendencias: una dedicada al sujeto y la otra a la subjetividad. Si la primera obligaba a presentar la cuestión de Dios desde la naturaleza humana corriendo el peligro de llevarla al dogmatismo, a la segunda le faltaba ofrecer algún fundamento objetivo al concepto desembocando, como consecuencia, en el formalismo. El dilema estructural del pensamiento sobre Dios de este periodo consiste en su exagerada concepción de la *ratio* que se supera solo en la filosofía post-kantiana iniciada en *La filosofía de la mitología* (1842) por Schelling, y desarrollada en *La filosofía de las formas simbólicas* (1923-29) por Cassirer. Desde esta perspectiva se comprende la importancia del periodo pre-moderno cuya preocupación con la *ratio* advierte hoy la dirección a seguir: solamente un concepto crítico de la *ratio* vale para proponer una filosofía de la religión, pues él puede hacer frente con la pluralidad de formas simbólicas por medio de las cuales se expresa la religiosidad humana. El libro que tiene también una bibliografía e índices, es una buena contribución a la filosofía de la religión.— P. PANDIMAKIL.

URÍBARRI, Gabino (ed.), *Fundamentos de teología sistemática* (Biblioteca de Teología-Comillas, 8), Universidad Pontificia Comillas / Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 14,5 x 21, 281 pp.

Los jesuitas son a la vida religiosa lo que el real Madrid a la liga española: punto de referencia en el hacer y pensar, los galácticos. En su facultad de teología de Comillas han iniciado hace un tiempo una especie de seminario interno entre sus profesores, con ponencias, discusiones, contacto académico, todo ello coronado con la publicación de las conferencias centrales. A este género literario pertenece el libro que presentamos. El tema del seminario fue “el punto focal, el tema más central” del departamento de teología dogmática y fundamental. Así que el libro se estructura en siete capítulos, cada uno reflejo de un tratado teológico del ciclo institucional (falta el tratado de antropología teológica, que expuso J. A. Martínez Camino, por sus vicisitudes personales posteriores).

El primer capítulo se dedica a la teología fundamental (P. Rodríguez Panizo), y se basa en la clave que ha permitido pasar de la apologética clásica a la teología fundamental: la revelación como historia más que como instrucción. El segundo trata del tema de Dios (J. R. García-Murga), cuyo centro ha de ser lo mostrado en Jesucristo: Dios como amor. El tercero trata de la cristología (M. Gesteira) desde un enfoque original: la fe de Jesús, que sirve para entender su figura humana como respuesta a la realidad divina que es siempre fidelidad, siendo su enganche la encarnación. El cuarto habla de Eclesiología (S. Madrigan), cuyos puntos centrales son puestos en la historia (eclesiología en devenir) y en la misión (*marturía, leitourgía, diakonía*), pues la Iglesia es un compendio de fe, celebración y servicio, contrastado por la historia. El quinto analiza la sacramentología (F. Millán), primero desde un punto de vista académico: la conveniencia de unificar los antiguos *De sacramentis in genere* y *De sacramentis in specie* y cuál es el orden más ventajoso, dominando lo teórico en un caso, lo existencial en el otro; y después desde la óptica vivencial del Vaticano II, superando el ritualismo escolástico. El sexto está centrado en la fe (X.

Quinzá), condensación del clásico *De virtutibus*, recogiendo las aportaciones de la filosofía de Wittgenstein, entendiéndola como estilo de vida y campo de sentido. Finalmente, el último se refiere a la escatología (G. Urbarri), situándola en el contexto esencial cristiano que es el Credo y resaltando sus consecuencias de relativización terrena (reserva escatológica) y esperanza indeclinable.

En conclusión, se trata de un libro de referencia para profesores y estudiantes de teología. Cada capítulo es una lograda introducción al respectivo tratado teológico realizada por profesores prestigiosos de una reconocida universidad católica. No sé si está ahí mismo el fallo del asunto (si no he entendido mal): cada tratado presenta los aspectos centrales de su tema, mientras la intención inicial sonaba a abordar el propio tema desde el aspecto central de toda la teología. En cualquier caso, buen libro sobre la actualidad de la teología.– T. MARCOS.

GARUTI, Adriano, *Il mistero della Chiesa. Manuale di ecclesiologia* (Bibliotheca – Manualia, 3), Edizioni Antonianum, Roma 2004, 22 x 15, 467 pp.

La última generación de manuales de eclesiología, como es el caso, centra la reflexión sobre la Iglesia en tres ejes: misterio, comunión y misión; el aspecto trascendente de la Iglesia, el aspecto social, la tarea que unifica ambos. El presente libro aspira a ser un manual con todas las de la ley, es decir, no pretende originalidad, sino completez. El autor tiene una larga historia docente, actualmente está en la universidad Lateranense de Roma, y es consultor en la Congregación para la Doctrina de la Fe, lo que asegura competencia teológica y ortodoxia estricta. Su experiencia académica y la necesidad de los alumnos, que reclaman un texto de estudio que les sirva de referencia en el marasmo de obras teológicas, le han movido a escribirlo. Su característica respecto a otros manuales, ya que no originalidad, es la de poner como hilo conductor el misterio de la Iglesia, su aspecto religioso, sin el que será imposible entenderla, y seguir el esquema de la *Lumen gentium*, el gran texto magisterial sobre la naturaleza de la Iglesia. Resulta así un manual equilibrado, que balancea la mirada a la Iglesia entre lo humano y lo religioso, lo carismático y lo institucional, la tradición y la modernidad. Concede mucha importancia y espacio a la constitución jerárquica de la Iglesia, pero no olvida la visión vaticana de la Iglesia como pueblo de Dios. Aparecen algunos temas más bien tangenciales al tratado, como la cuestión del sacerdocio femenino (por supuesto, está en contra), el Magisterio infalible y un capítulo dedicado a la mariología. Cita y criba argumentadamente los últimos manuales al uso, ofreciendo la bibliografía especializada en cada cuestión particular además de la bibliografía general al principio del libro. En suma, un manual que cumple bien su cometido de instrumento básico de estudio para el ciclo institucional de la teología, soporte de ulteriores profundizaciones.– T. MARCOS.

SEITZ, Manfred, *Theologie für die Kirche. Beiträge zum christlichen Glauben, Leben und Handeln*, Calwer Verlag, Stuttgart 2003, 24 x 16, 319 pp.

Libro editado en homenaje al autor, al celebrarse su 75 cumpleaños, tras una vida dedicada a la docencia y a la Iglesia. Hijo de pastor protestante, él mismo párroco andando el tiempo, consejero episcopal, profesor de teología práctica en las universidades de Heidelberg y Erlangen, pastor de la iglesia de la última universidad. El libro recoge variadas contribuciones suyas, tanto en la estructura como en la temática: artículos, sermones, comentarios parroquiales, conferencias, de un lado; liturgia, pastoral, eclesiología, ética, escatología, de otro. Su especialización académica en teología práctica hace que sus escri-

tos tengan siempre una matización realista y existencial, intercala anécdotas y problemas prácticos. Recurre a menudo a poemas y referencias literarias, en una especie de enganche entre teología, estética y cotidianidad. Cita con frecuencia, o trata principalmente, a autores católicos, desde Pascal a Rahner, haciendo ver que en la vida de su país hay gran vinculación interconfesional de modo ordinario y extraoficial. Sus escritos son agrupados en esta publicación en cuatro apartados: el primero tiene que ver con lo parenético o pastoral; el segundo con la comunidad cristiana, la Iglesia y sus sacramentos; el tercero con la ética cristiana y los problemas de la vida actual; y el último con la esperanza escatológica y el consuelo terreno de la fe.– T. MARCOS.

SCOGNAMIGLIO, Edoardo, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, Edizioni Messaggero, Padova 2004, 21 x 14, 406 pp.

El autor, religioso franciscano, profesor en facultades teológicas de Nápoles y Roma, que ha publicado ya libros sobre Dios, eclesiología y pastoral, nos presenta aquí una obra centrada sobre uno de los caracteres esenciales de la Iglesia: la catolicidad. Divide su estudio en tres grandes apartados. En el primero se analiza el significado etimológico e histórico de la palabra. Si literalmente se entiende como “universalidad”, la evolución semántica le fue añadiendo la acepción de “verdadera”, porque se contraponía a las sectas heréticas, minoritarias mientras ella estaba extendida por todas partes no dejando de mantener una unidad. La segunda cuestión aborda cómo “imaginar la Iglesia”, con lo que el autor pretende destacar el misterio eclesial, que sólo se deja sugerir y en modo alguno definir. La institución de la Iglesia vale en cuanto sirve para sostener el misterio, y éste es el que empuja a la misión, aunque la salvación sea más amplia que la Iglesia. Finalmente, la catolicidad es vista sobre todo como ecumenicidad, es decir, el diálogo interreligioso, el encuentro entre religiones, abandonando imposiciones o absorciones. Catolicidad es apertura, capacidad de integración de las aspiraciones religiosas humanas, en cualquier tiempo o lugar en que éstas se den. El libro añade como apéndice una amplia bibliografía sobre el tema y un índice de nombres.– T. MARCOS.

DE SALIS, Miguel, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, EUNSA, Pamplona 2003, 24 x 15, 400 pp.

Mientras que para la Iglesia católica el mundo protestante ha sido conocido e influyente; la Iglesia ortodoxa, que está mucho más cerca dogmáticamente, aparece como ignota y exótica. Tal vez la respuesta a todo ello esté en la política y la cultura, entrecruzada e interdependiente en occidente, alejada de oriente. Las respectivas Iglesias son hijas de su zona espacio-temporal. Es de saludar, por tanto, un libro que, como este, se centra en la eclesiología ortodoxa desde dos teólogos del entresiglo anterior. Ambos producto del exilio provocado por la revolución rusa, pudieron repensar su tradición desde su inmersión occidental. Cada uno compuso estructuras distintas, Bulgakov más sistemático y atento a la modernidad, Florovsky más espiritualista y deudor de la patrística. Al primero se le tacha de occidentalizado mientras el segundo representa mejor el actual pensamiento ortodoxo. Pero ambos son diferentes de la tradición latina, más espirituales que racionales, buscan más sugerir que definir. Igualmente, ambos han resultado puntales en la renovación teológica oriental.

Este libro procede de la tesis doctoral defendida por el autor (actualmente profesor en la universidad de Santa Cruz de Roma, y consultor en la curia romana) en la universidad de Navarra, hace cuatro años, revisada ahora para su publicación. Después de una vi-

sión del contexto general político y religioso de su patria, compone un exhaustivo estudio de la visión eclesiológica de los dos autores rusos, dedicando a cada uno una parte del libro. La estructura es similar para los dos: teología, espiritualidad eclesial, Iglesia como institución, cuestiones puntuales. De este modo pretende resaltar la particularidad de cada autor. La tercera parte, por el contrario, es una comparación desde las conclusiones de ambos, de modo que lo que destaca es su sustrato común. El último capítulo considera el influjo que han tenido en la teología católica. Cierran el libro una amplia bibliografía y un índice onomástico.– T. MARCOS.

VILLAR, José. R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004, 23,5 x 16, 268 pp.

La colegialidad episcopal fue el tema más enrevesado del último concilio. Y habiendo salido adelante tras haber sido aceptada mayoritariamente, todavía no ha conseguido instalarse en la cotidianidad eclesial. Leyendo el libro nos explicamos el por qué. Trata todas las cuestiones de la teología episcopal. Pero el problema es que, hablando del episcopado, trates la cuestión que trates, el desarrollo resultará conflictivo. La clave del asunto parece estar en el papado. Empieces por donde empieces, te dirijas por donde te dirijas, el ministerio papal aparece siempre como la amenaza fantasma. Episcopado y papado son dos instituciones imprescindibles para la Iglesia, que la historia ha ido enfrentando sin encontrarles luego una conciliación. El Vaticano II ha sido el último intento, bastante bueno aunque todavía insuficiente. Ya al abordar el primer capítulo, sobre la sucesión apostólica, considera la sucesión petrina, cuestiones ambas que son punto de partida para la legitimación de la propia autoridad. Al tratar luego de los concilios, los sínodos o la sacramentalidad episcopal, siempre planea la sombra de la competencia con el poder papal: si el concilio puede tener más autoridad que el Papa, si los sínodos deben ser ejecutivos y no sólo consultivos, si la sacramentalidad desliga la autoridad del obispo de la del Papa... Ni siquiera los temas más neutros, como la estructura episcopal en patriarcados, arzobispados y diócesis escapa a esto. Este libro tampoco puede solucionar la cuestión, pero informa bien sobre ella.– T. MARCOS.

PALOS, Javier, y otros (eds.), *Diálogos de teología, V. Evangelización y comunicación*, EDICEP, Valencia 2003, 23,5 x 16,5, 167 pp.

Las profecías apocalípticas de McLuhan (final de la escritura) no se han cumplido, pero sí las mediáticas: globalización, la forma superior al contenido, predominio del cuarto poder. El siglo XX ha sido el siglo de los medios de comunicación de masas. Incluso el Vaticano II se forzó para la aprobación de un documento (*Inter mirifica*), poco apreciado por los Padres conciliares, porque trataba de la comunicación, un signo de los tiempos. Para remachar el clavo, el advenimiento de internet ha radicalizado la aldea global, la libertad comunicativa y la irresponsabilidad de la información. ¿Cómo puede responder a esto la Iglesia? Su tarea es la proclamación, pero ésta queda perdida en la multiformidad de la oferta informativa. Su convicción es la de poseer la verdad, pero la multitud de verdades parecen reducirla, relativizarla. Su técnica ha sido la inculturación, ¿cómo emplear entonces las potencialidades de los medios de comunicación, particularmente en la red, para hacer llegar la hondura de su mensaje? De todo esto trata el presente libro, que presenta las conferencias de unas jornadas de actualización teológica para sacerdotes, “Diálogos de teología”, centrados en esta ocasión en las cuestiones de la evangelización, tarea esencial de la Iglesia, y los modernos cauces de la información de masas.– T. MARCOS.

ALBURQUERQUE, Eugenio, *Matrimonio y familia. Teología y praxis cristiana* (= *Magister*, 25), San Pablo, Madrid 2004, 21 x 13,5, 431 pp.

En la colección *Magister* de la editorial, entre manuales y monografías, se nos presenta aquí un libro dedicado al matrimonio y la familia, escrito por un autor que ya ha producido alguna obra parecida y que se dedica a la docencia del tema. Destina por ello su obra a estudiantes de teología, sacerdotes y catequistas, aunque mirando también a los esposos cristianos deseosos de reflexionar y profundizar sobre su realidad. Verdaderamente el matrimonio es una institución compleja, que encierra muchos matices, y variable, como resalta la actualidad respecto del pasado próximo. La obra pretende abordar todo ello de modo ordenado, sin rehuir cuestiones y proponiendo soluciones, intentando no perderse en la fronda de ramificaciones. Matrimonio como institución y como intimidad, matrimonio cristiano y matrimonio civil, sacramento y contrato, indisolubilidad y divorcio, sexualidad y procreación, familia y sociedad, ética y pastoral familiar... ¿Hay quien dé más? Pues sí, si esas secciones contienen sus propios apartados, como parejas de hecho, homosexuales o monoparentales, pastoral de divorciados, libertad y magisterio en la moral familiar. Dogmática y ciencia, pastoral y conciencia, moral cristiana y ética social, se mezclan y contraponen de modo imposible. Interdisciplinar, socio-religioso, el barullo en que se ve metido el matrimonio merece el esfuerzo de estas obras. El libro está muy bien informado, presentando en las notas toda la bibliografía sobre las diversas cuestiones (tal vez hubiera sido bueno presentarla también alfabéticamente al final).- T. MARCOS.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

BRUGUÈS, Jean-Louis, *Précis de Théologie Morale Générale. Tome 2 : Anthropologie morale (volumen II)*, Parole et Silence, Paris 2003, 21 x 14, 249 pp.

Nos encontramos ante el segundo volumen del tomo segundo del *Compendio de teología moral general*. El tomo primero de la obra estaba dedicado a cuestiones metodológicas. El tomo segundo se dedica a la *Antropología moral*. Dicho tomo está dividido en dos volúmenes, el primero se centraba en la persona humana y su dignidad. Allí se estudiaba el hombre creado a imagen de Dios y se presentaba a la persona humana como un ser corporal con razón y sentimientos, como un ser social y un ser con una dignidad inigualable. Este segundo volumen presenta la moral cristiana, y en este caso la antropología moral, en el horizonte de la felicidad. La fe cristiana es tan simple como la llamada de Dios a todo hombre a ser feliz, una invitación a vivir la propia bienaventuranza. A este tema de la felicidad dedica la parte primera del volumen y corresponde al capítulo tercero del tomo segundo

Para conseguir dicho objetivo de felicidad todo hombre tiene dos facultades esenciales que se estudian aquí. Primero la capacidad de elegir, la posibilidad de hacer actos libres que le conducen a decisiones autónomas. La libertad es así el signo privilegiado de su creación como imagen de Dios. Gracias a la libertad el hombre deviene en artífice de sí mismo. Pero el hombre que elige sus actos debe también juzgar el valor moral de dichos actos. La conciencia, ese bien interior, donde el hombre se descubre más íntimo que a sí mismo y donde escucha la misma voz de Dios. El autor describe fundamentalmente la conciencia moral especialmente en las cartas de s. Pablo. A mi modo de ver, podía haber hecho un estudio más amplio de la conciencia, sobre todo el aspecto más intelectual o filosófico de la conciencia, lo que es anterior a lo moral. Estudia también la conciencia como un santuario inviolable, donde se oye la misma voz de Dios, como ha sido considerado en

la tradición cristiana. Termina la obra con diversos problemas de la conciencia: la conciencia psicológica, los problemas de la conciencia actual, la conciencia errónea.— J. ANTOLÍN

BUJO, Bénézet, *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 21 x 14,5, 216 pp.

Este libro escrito originalmente en alemán, la lengua que Bénézet Bujo, natural del Congo, utiliza para impartir sus clases de teología moral en Fribourg y donde actualmente es vicerrector. El autor reconoce que el proceso de globalización camina hacia una cultura única y ve el peligro de que la cultura occidental imponga al tercer mundo su ética, es decir, que lo que es bueno para Europa y América del Norte tenga que ser también bueno en todos los lugares y culturas. Bujo reivindica el modo comunitario tradicional de la organización de la vida africana, cómo la vida política estaba organizada de una manera comunitaria, donde las decisiones se discutían en grupo y se escuchaba a todos los implicados en el proceso. El autor, aunque valora la ética del discurso y el comunitarismo, reconoce que la cultura africana del *palaver* es algo diferente, pues en dicho diálogo no solamente está presente la comunidad de los individuos sino que hay una referencia trascendente: a Dios, los antepasados, las generaciones venideras y a los mundos natural y animal. En la antropología africana el hombre se descubre no como sujeto pensante, sino como un ser relacional, así se dice: “yo existo porque nosotros somos, y porque nosotros somos, yo también existo”. La persona individual sólo llega a ser persona a través de la participación activa en la vida de la comunidad. El punto fundamental de la ética africana es la comunidad, pero esta comunidad abarca tanto a la comunidad visible como a la invisible, en esta última se incluye a los antepasados, a los no nacidos y a Dios. Otro elemento de la ética africana es la vida misma. La comunidad debe garantizar y promover la vida, especificando y promoviendo la ética y la moralidad. El autor cuestiona el pensamiento moral que argumenta desde la cultura occidental, por ejemplo, el de la ley natural, crítica también los documentos del Magisterio pues raramente se refieren a cuestiones teológicas desde otra perspectiva que no sea la occidental. Es claro que en África la Iglesia no se ha inculturado y que en muchos aspectos ha continuado siendo occidental. Los occidentales en África nunca creyeron que habían descubierto una cultura genuina o una gran religión, con la que se podía establecer un diálogo entre la cristiandad y la religión africana, por eso dicho encuentro siempre se ha considerado irrelevante. Este diálogo debe iniciarse y corresponde no sólo a la fe sino a las costumbres, en el sentido de que la ortodoxia debe llevar a la ortopraxis. El estudio tiene dos partes, en la primera se insiste en los fundamentos de la ética y provee una introducción a la antropología de esta ética. La segunda parte se discute la cuestión de si una ética, como la africana que pone el énfasis en la comunidad, no despoja al individuo de su identidad. Este debate se centra en el problema de la autonomía y la libertad, especialmente en relación con la conciencia individual. Finalmente el autor hace también una evaluación crítica de los elementos negativos que se encuentran en la cultura africana: la circuncisión femenina, la poligamia, la brujería, el ojo por ojo, etc. Estas prácticas están en contra de la dignidad de la persona, del mensaje cristiano y también contradicen el ideal de la tradición africana de lograr una vida plena. El estudio hace preguntas críticas al magisterio de la Iglesia, manifestando que es necesario un diálogo entre la autoridad eclesiástica y la tradición africana a fin de establecer una teología moral que responda a los problemas y cultura de la gente africana. Se observan varios errores tipográficos, se separan palabras que en modo alguno se deberían separar.— J. ANTOLÍN.

MALIBABO, B., *Reich Gottes und menschliche Selbsttätigkeit*. Echter, Würzburg 2003, 23.2 x 15.4, 232 pp.

Este libro, la disertación del autor sobre la teología de A. Ritschl, estudia su análisis de la relación entre fe y moral en el horizonte de la modernidad. La confrontación que Ritschl tuvo con la modernidad le obligó a cuestionar y definir el papel de la fe cristiana inalienablemente relacionada con la moral, una situación que según el autor vivimos hoy nosotros en la sociedad contemporánea. El punto clave es la autonomía de la razón y la revelación cristiana que interpelan tanto a la fe como a la praxis. La investigación sobre Ritschl sería entonces provechosa para clarificar cómo la vida religiosa y practica moral deben dirigirse a promover y desarrollar la persona humana. Tras una breve introducción que examina los recientes estudios en el campo de la investigación, el libro se divide en tres partes. En la primera se trata de explicar la postura de Ritschl en relación con Lutero y Kant, poniendo de relieve la justificación y la moral crítica. En la segunda parte, que se ocupa del programa teológico de Ritschl, se encuentran los temas como revelación, doctrina de Dios y cristianismo como religión. La tercera y última parte examina cómo Ritschl concibe la religión cristiana desde la perspectiva religiosa y moral. Temas como el pecado, la salvación, reino de Dios y vida cristiana constituyen los puntos principales. En toda esta investigación, el autor sigue el método de presentar antes de nada las opiniones de los estudios anteriores, pero sin comentarios, y continúa dando su explicación. En su conjunto, este libro, provisto de una bibliografía adecuada, significa una buena contribución al estudio de la teología liberal.– P. PANDIMAKIL.

HILDEBRAND, Dietrich & Alice, *Actitudes morales fundamentales*, Ed. Palabra, Madrid 2003, 21 x 13, 187 pp.

Este texto, aparecido en su original en el año 1965 con el título *The art of Living*, intenta describir las actitudes éticas que una persona debe tener para que su vida “logre una plenitud de sentido”: reverencia, fidelidad, responsabilidad, veracidad, bondad, comunión, esperanza... El profesor Hildebrand (1889-1977), hijo del famoso escultor y converso al catolicismo (1914), fue discípulo de Husserl y amigo personal de Max Scheler. De espíritu refinado y rodeado de la elite social y cultural en su periodo alemán, terminó en los Estados Unidos de América (1940) como profesor de la *Fordham University*. Católico convencido y militante, tuvo en la figura de Jesús de Nazaret el horizonte de su existencia. En compañía y con la ayuda de su segunda esposa, Alice, escribe este delicioso texto, en que se refleja su sentido profundo de la belleza y de la verdad. El último ensayo titulado *El corazón humano* es un análisis de los distintos niveles de la esfera de la afectividad, revalorizándole y haciendo del corazón (la afectividad) el lugar más profundo del “yo real de la persona” por encima del intelecto y de la voluntad. La felicidad anida en esa zona, ya que una felicidad solamente pensada o “querida” no es tal felicidad, sino una simple palabra carente de significado al separarla del sentimiento.– A. GARRIDO.

MARTINEZ, M^a. Carmen, *Ética psiquiátrica* (= Cátedra de Bioética, 5). Universidad Pontificia Comillas–Desclée de Brouwer, Madrid–Bilbao 2002, 21,5 x 14,5, 371 pp.

Con el objetivo de estudiar los dilemas éticos propios de la práctica psiquiátrica, cuyos rasgos específicos se diferencian de la ética médica general por la naturaleza del paciente, los instrumentos de diagnóstico y la peculiaridad de algunos tratamientos, M^a. Carmen Martínez nos ofrece su experiencia docente y profesional partiendo de una exhausti-

va recopilación de declaraciones, resoluciones y otros documentos de asociaciones profesionales y de organismos internacionales que han ido respondiendo a la necesidad de disponer de normas, pautas y principios orientadores, llegándose a convertir en auténticos códigos de ética psiquiátrica y en fundamento de legislaciones jurídicas por su defensa de la dignidad, identidad e integridad de los enfermos mentales; también salvaguardan los derechos de científicos, médicos y psiquiatras, pero siempre en función de la salud mental y no de otros objetivos, como políticos, económicos, sociales, culturales, raciales, religiosos, “científicos”... Para el planteamiento de los problemas ético-psiquiátricos se sirve de los 4 principios bioéticos ya consolidados. Los principios de *beneficencia* y *no maleficencia* comenzaron a ser cuestionados por su paternalismo al proliferar las denuncias contra los médicos, no por negligencia sino por intervenciones sin permiso, dando lugar a la elaboración de *Cartas de Derechos de los Enfermos*, al reconocimiento de las *directivas anticipadas*, directivas sobre trasplantes, sobre neonatos..., y a la institucionalización de Comités de ética hospitalaria. Con todo esto se fue afianzando el principio de *autonomía*, que busca la superación de la asimetría médico-paciente al considerar a este último como sujeto autónomo, capaz de tomar decisiones por sí mismo sobre su cuerpo, su salud y su enfermedad; el psiquiatra debe informar al paciente para que comprenda lo mejor posible el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento, con la incierta relación entre riesgos y beneficios, y así poder dar su consentimiento (consentimiento informado); teniendo en cuenta que el déficit de autonomía en el enfermo mental suele constituir no la excepción sino la regla general, habrá que dictaminar, mediante juicios de competencia, su grado de capacidad o incapacidad, en cuyo caso les corresponderá a sus familiares o representantes legales tomar la decisión. Es cierto que el diagnóstico da para todo, pero su función es la de ayudar al enfermo mental y con criterios médicos, además de evitar cualquier estigmatización. La complementariedad de esos 3 principios ha de conjugarse con el de *justicia* o equidad, que quiere dar *a cada uno lo suyo* trascendiendo el ámbito estricto de la justicia conmutativa e incorporando la distributiva para solucionar los casos concretos. La integración de la asistencia psiquiátrica en el Sistema de Sanidad Nacional, hasta equiparar al enfermo mental con las demás personas que requieran servicios sanitarios sociales, ha sido progresiva y tardía; en España se determinó en el 1986, aunque todavía quedan pendientes algunos elementos para dar cobertura plena a los derechos y libertades de los enfermos mentales.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MOOREN, Thomas, *Homelessness and Emptiness. The Buddha's Path to Freedom. An initiation journey into Buddhism*. Quezon City, Manila: Maryhill School of Theology, 2004, 21,3 x 13,9, 310 pp.

El budismo está de moda hoy en occidente, y abundan libros sobre él. ¿Porqué todavía otro libro? Quedándose lejos de la explotación del mercado a su favor, este estudio busca poner un acento nuevo: presenta el budismo desde la complejidad de su origen, desarrollo y recepción por varios siglos, no como la joya contemplativa sino como una vivencia apátrida/vagabunda y liberadora. ¿Tiene este estilo de vida una relevancia hoy? La respuesta dada en las cuatro secciones se concentra en la vida del iluminado, la doctrina sobre el sufrimiento, la práctica de la ley concebida como apátrida/vagabunda y liberadora, y en el vacío. En reconstruir el contexto de la vida de Buda, se hace ver como las posturas teóricas especialmente contra los materialistas sirven de instrumento intelectual para fundar la libertad práctica. Según el autor, esta preeminencia atribuida a libertad se origina y funda en la vida del Buda mismo. La segunda parte que analiza la doctrina del sufrimiento desde varias perspectivas logra demostrar la especificidad de la visión Budista, según cual su énfasis basado en el análisis empírico es más soteriológico que filosófico aún

cuando la liberación es *del* mundo de las ataduras atribuidas a acciones retributivas (es decir, *sams_ra*) para facilitar acciones provechosas a los demás (es decir, *karun_*), y de consecuencia niega totalmente el *tman*, incapaz de fungir como causa o principio del deseo o de sufrimiento. En vez de la permanencia implícita en el concepto del *tman*, Buda afirmaría una continuidad de la causalidad para explicar las acciones del ciclo *sams_rico*. Las demás partes continúan similares análisis de los centrales aspectos del budismo, como *nirv_na* — estado donde no se encuentra ningún *tman* y cuyo requisito es la ‘pobreza espiritual’ expresada en vagabundeo y no-poseción — y *nyata* — la relatividad absoluta que facilita la plenitud —, interpretándoles en relación con no-permanencia y plenitud de vida. Interesantes son las comparaciones dadas en la segunda parte con el Marxismo y el Judaísmo, que, como el autor explica en la conclusión, hace ver las tendencias del así llamado neo-Budismo de la India. ¿Corre el peligro el Budismo, quizás igual que las demás religiones institucionales, de reducirse a ética practica o ideología de masa para convertirse en religión popular? Desde este contexto es significativa la aportación sobre los valores restantes -‘unabgegoltenes’/‘surplus meaning’ - que la transformación de las religiones necesariamente nos hace percibir. Provisto de una bibliografía, y de dibujos e imágenes, este libro es de gustosa, a veces divertida, lectura especialmente por las incursiones novelísticas que ilustran la visión del iluminado.— P. PANDIMAKIL.

OERTEL, H., *Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität-un Religion in der Spätmoderne*, (= Praktische Theologie und Kultur, 14). Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004, 23 x 15, 446 pp.

¿Tiene hoy todavía sentido para los jóvenes de Alemania Oriental u Occidental adoptar una postura religiosa ante la vida? A partir de varias entrevistas personales, y de análisis detallado sobre la situación en la escuela, en relación al problema de la religión, el autor constata su vigencia actual, no con teorías abstractas sino con el punto de vista directo de la vida religiosa de la juventud y sus demandas ante las cuestiones de la fe. Este estudio clarificador ofrece estímulos positivos a aquellos para los que la realidad de la fe es aliento de vida. En efecto, la religión tiene capacidad para incidir y ayudar a resolver los problemas de la identidad personal, descritos por Erikson y otros muchos autores de nuestro tiempo, estimula el conocimiento, la aceptación y la confianza en sí mismo a lo largo del ciclo de la vida, frente a la personalidad hipotecada magistralmente descrita por Marcia. Es también un gran estímulo para la familia y la convivencia social, y, además, es capaz de ayudar eficazmente en la promoción y el desarrollo de la justicia en la sociedad actual. Por tanto, la religiosidad postmoderna, para nada es un simple sentimentalismo que no afecta a la realidad, por el contrario, nos introduce apasionadamente en el torbellino embriagador de los problemas de nuestro mundo.— D. NATAL.

BATE, C. Stuart, *Understanding Human Society*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 21 x 14,5, 127 pp.

La obra presenta una introducción general a diversas disciplinas: sociología, economía, ciencia política y antropología social. No pretende ser abarcadora, sino intenta dar una idea básica de los factores y elementos que gobiernan la vida de la gente en lo económico, político, social y cultural. El contexto del libro es África, el autor escribe desde Johannesburgo, pero los resultados se pueden aplicar a otras partes del mundo, por esta razón el material se puede usar para cursos y programas sobre estudios sociales en cualquier lugar. El autor desea que el conocimiento de la sociedad humana ayude al lector a

tomar conciencia del poder que tiene en su mano para construir una sociedad nueva en África, a confiar en la habilidad para cambiar y mejorar las cosas. Que el libro sea una herramienta más para que podamos participar en la edificación de un mundo mejor para todos.– J. ANTOLÍN.

SAYÉS, José A., *Teología moral fundamental* (= Colección “Compendios de Estudios teológicos”, 17). Prólogo de Mons. Juan Antonio Reig, obispo de Segorbe-Castellón, Edicep, Valencia 2003, 21 x 13,5, 399 pp.

El profesor Sayés se ha dedicado especialmente al campo de la Dogmática Católica, aunque ha hecho incursiones en el campo de la Moral con diversas publicaciones sobre los más variados temas. Ahora intenta una vez más dejar en claro los valores morales del cristianismo, centrándose en la “verdad de Cristo y en el valor trascendente de la persona humana”, saliendo al paso al paso de la reiterada crisis sobre la “separación de la libertad de la verdad” y la “separación de la moral de la fe”. Las referencias objetivas son claras: la ley natural y la revelación cristiana. Con estas premisas intenta poner en entredicho ciertos “sistemas morales” como el de la “opción fundamental” y el “teleologismo proporcionalista”; a la vez que manifiesta un empeño más o menos constante en perfilar los posibles puntos flacos de autorizados estudiosos del tema, como Häring, Marciano Vidal, Flecha, López Azpitarte y algún otro. En los tres primeros capítulos hace un relación de la historia de la Moral (excesivamente sucinta), pasando a exponer a continuación los fundamentos de la misma. Una segunda parte del libro está dedicada a las “categorías de la Moral”: imputabilidad de la conducta humana, conciencia, ley y Moral, pecado y conversión. La lectura produce a veces la impresión de que el autor se busca enemigos (personales o doctrinales) para revalorizar sus afirmaciones. Nadie va a negar los grandes principios, pero se nos exige un esfuerzo generoso para intenta comprender nuevas situaciones, enfoques, valoraciones y caminos tal y como lo están haciendo los autores arriba mencionados que han consagrado su vida a estos estudios.– A. GARRIDO.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Moral especial* (= Biblioteca de Iniciación Teológica), Ed. Rialp, Madrid 2003, 20 x 13, 292 pp.

El avezado profesor Aurelio Fernández hace un esfuerzo considerable para confeccionar esta síntesis de *Moral Especial* e encuadrarla en la colección de Iniciación Teológica de la editorial Rialp. Esta colección afronta las cuestiones fundamentales de la ciencia teológica e intenta ser una divulgación de calidad, rigurosa pero a la vez asequible al creyente cristiano de cultura media. En el volumen I, *Moral Fundamental*, analizaba los fundamentos del actuar ético; en éste expone los ámbitos concretos en que se desenvuelve la vida moral de los cristianos. Se evitan los tecnicismos del lenguaje intentando simplemente exponer la doctrina tradicional del Magisterio. Sigue el esquema de los Mandamientos y Virtudes, ya que así aparece en el *Catecismo de Juan Pablo II* de 1992, aunque el autor ha publicado varios volúmenes sobre *Moral de la persona y de la familia* y *Moral social, económica y política*.– V. DEL VAL.

VV. AA., *El destino de los embriones congelados*, Edit. Fundación Universitaria Española (Col. Monografías -85), Madrid 2003, 24 x 17, 652 pp.

Los tanques de almacenamiento de nitrógeno líquido en las clínicas de reproducción humana han ido acumulando día tras día un número difícilmente concretable de embriones congelados. ¿Qué destino les espera? ¿Qué regulación jurídica hay sobre ello? ¿Qué reflexión ética se nos exige? La situación actual exige este tipo de actuación, tanto a nivel jurídico como médico y ético. El problema es de carácter complejo, ya que entran por medio valores como la protección de toda vida, la dignidad de la persona humana y otros derechos recogidos de manera primordial en la mayoría de las Constituciones democráticas. Por otra parte se habla también de libertad y del derecho a la investigación que reclaman también su puesto en la reflexión. Todo ello presenta un panorama de no fácil armonización. Por eso, con motivo de la publicación del Informe *La investigación sobre células troncales* del pasado marzo, 2003, tres fuertes entidades culturales: la Fundación Universitaria Española, la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense y la Fundación Iber, organizaron unas Jornadas de bioética con el título *El destino de los embriones congelados*. Este volumen recoge las aportaciones presentadas en dicha reunión, abarcando técnicamente los ámbitos científicos, jurídicos y éticos del problema. Los participantes comparten el mismo ideal ético, coherente con la dignidad de la persona y bajo la visión cristiana de la existencia. Los especialistas Gustavo Villapalos, Gonzalo Herranz, Natalia Gómez López, María Dolores Vila-Coro, Luis Miguel Pastor, Modesto Ferrer, Mónica López y José Miguel Serrano estudian con detalle (pp. 21-197) los retos antropológicos y éticos de las nuevas investigaciones tecnológicas, la *deontología médica* sobre los embriones, *el destino de los embriones criopreservados*, *el investigación sobre células troncales*, la posible *adopción prenatal*, *la clonación y el uso de los embriones congelados*, y los problemas de la *clonación terapéutica*. El volumen recoge además un extenso apéndice documental dividido en secciones: Legislación de la Unesco y del Consejo de Europa, así como las leyes españolas de noviembre de 1988 sobre *Técnicas de reproducción asistida y utilización de embriones y fetos humanos o de sus células, tejidos u órganos*; Informes de expertos de 1998, Informe sobre *La investigación de embriones humanos sobrantes* del 2000, y el Informe sobre *La investigación de células troncales* de marzo del 2003 (pp. 261-473). Concluye el volumen incluyendo las propuestas legislativas y los debates parlamentarios sobre el tema en los años 2001-2003.- A. GARRIDO.

Filosofía-Sociología

SCHRAMM, Michael, *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik* (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 192). K- G. Saur Verlag, München/Leipzig 2004, 24 x 16, 211 pp.

En este estudio, que es la elaboración de su disertación, el autor busca examinar el fundamento y la coherencia de los Tópicos de Aristóteles. Aún no perteneciendo a los escritos filosóficos propiamente dicho sino al *Organon*, y así sirviendo como instrumento o método, a los Tópicos no les falta sistematización o teoría. Facilitando el método para la construcción de silogismos dialécticos, los Tópicos imparten un conocimiento de causas desde las cuales uno ya puede sacar conclusiones lógicas. Además ayuda a resolver problemas poniendo la cuestión en conceptos formales y proposiciones que llevan a clasificación y argumento. El autor presenta los Tópicos en cinco capítulos dedicando el primero a clarificar como, siendo un método, es también una teoría de razonamiento que funda los principios de la constitución del silogismo. Mientras los dos siguientes capítulos explican

los *predicabilia* y *topoi*, el cuarto capítulo examina la formación del silogismo. Ya en la *Tópica*, Aristóteles concibe el silogismo como una deducción desde dos premisas y tres términos. El quinto y último capítulo se dedica a la sistematización de los *topoi*. El libro, provisto de una bibliografía e índice, es una buena contribución a la filosofía antigua.– P. PANDIMAKIL.

SCHNEIDER, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 22,5 x 15, 320 pp.

Este estudio sobre el pensamiento filosófico del siglo decimoséptimo pretende proveer una historia de ideas de dicho periodo, pues así se pone de relieve su signo característico y sus problemas que todavía pueden sernos hoy de interés. Al hacerlo, el autor busca no solamente evitar comparaciones superficiales, sino también precisar un concepto del siglo que va más allá del simple cronológico incluyendo en ello los aspectos políticos, religiosos, económicos, etc., y así se deja definir como el periodo entre la Reforma y la Ilustración. ¿Cuál es el signo específico de esta época? Sin duda las “novedades” que se presentan en la interacción del hombre con el mundo, en la comprensión teórica que ayuda a superar la vida práctica, en la relación de la creatura con Dios y entre el individuo y la sociedad. A cada uno de estos cuatro bloques de temas se dedican dos capítulos en los cuales el autor analiza la problemática y señala su importancia para hoy. Así, los primeros dos capítulos dedicados a la ratio y el método nos hacen ver que lo específico de este periodo consiste en relacionar estos dos de tal manera que el método guiado por la razón engendre y funde la ciencia. Podríamos entonces llamarla época de la razón científica. La aplicación del dicho método a las ciencias naturales como física, química, astronomía, medicina, etc. facilita la explicación del mundo a través del modelo matemático-mecánico. Su limitación se hace ver al tratar la cuestión del alma, que llevaría a Leibniz a postular la existencia de una realidad espiritual detrás de la fenomenalidad corporal. Estos aspectos, entre otros, analizados en los siguientes dos capítulos, dejan describir el siglo decimoséptimo como la época que explica el mundo por medio de las ciencias naturales. El autor continúa la misma estrategia en los demás capítulos según la cual la imagen del siglo tendrá otros coloridos como época de transición del pensamiento desde el modelo religioso al secular, época de la moral individual, de secularización del derecho natural y de la fundación del derecho internacional, etc. Tanto el análisis como la argumentación conclusiva es densa, erudita y muy iluminadora. No obstante surge la pregunta, ¿por dónde se queda la conciencia histórica que, aunque se desarrolla más tarde, empezó a surgir paulatinamente en la crítica dirigida a Descartes? El libro, provisto de una bibliografía e índice, es una excelente contribución a la historia de la filosofía europea.– P. PANDIMAKIL.

KÜHN, R., *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik und Phänomenologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2003, 21,5 x 14, 244 pp.

Mientras las disciplinas humanas, como la historia de las religiones, cuestionan la competencia del método fenomenológico para estudiar los fenómenos religiosos y consecuentemente busca superarlo, este libro se ocupa del lugar propio de la fenomenología misma especialmente en el ámbito de su relación con la metafísica. Se pretende pensar en conjunto la realidad de Dios y la mismísima radicalización de la fenomenología. Partiendo de la reducción fenomenológica que descubre su lugar en la vida propia, el autor pregunta si en ésta se incluye también la religión, entendida en sentido criteriológico como se ex-

presa en la práctica mística o se da en la *epoché* del mundo. La respuesta dada desde el detallado análisis presentado en la primera parte constata que si la religión se deja captar como la forma de vida expresada en la pasividad o autodonación refleja la recepción de la vida misma desde Dios que nos obliga a hablar de la originariedad de esta vida como nacimiento en Dios. Religión significaría entonces el absoluto acontecer del auto *phainomenon* de la vida por el cual cada 'yo soy' nace en concreto. Semejante realidad se caracteriza, por eso, también como el inicio apodíctico de nuestra determinación metafísica. Precisamente esta concepción logra poner la fenomenología metodológicamente entre la religión y la metafísica. La segunda parte del libro se ocupa de ilustrar todo esto trayendo ejemplos desde la mística y la reciente filosofía de la religión. Ha de notarse que en todo eso queda como paradigma la religión cristiana. El libro, provisto de índices, requiere una lectura atenta y abre nuevos horizontes a la fenomenología.– P. PANDIMAKIL.

HOFFMANN, Thomas, S., *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie* (= Quaestiones 14. Themen und Gestalten der Philosophie). Frommann-Holzboog, Stuttgart 2003, 23 x 18, 619 pp.

Estamos ante un nuevo tratado de la Filosofía de la Naturaleza en el trascurso de la Historia de la Filosofía. La idea de una *Fisiología Filosófica* que da título al presente estudio remite, precisamente, al tradicional concepto griego de la *Físis(Natura)*. Así se elabora la teoría de la Naturaleza en el pensamiento antiguo a partir de autores como Parménides y Aristóteles y se desarrolla la idea de necesidad lógica del conocimiento de la *naturaleza*. En una segunda parte, se perfila la idea de la naturaleza y la subjetividad humana, por ejemplo en Heidegger, y se continúa el análisis de la idea del mundo en Boecio, Nicolás de Cusa, G. Bruno, Hobbes, Descartes, Leibniz, y Kant, para terminar en el constructivismo y el culturalismo. Luego se estudian los modelos de la Naturaleza en libertad, *liberum arbitrium naturae*, decía Dirac, a partir del creacionismo y la contraposición entre el fisicismo feroz aristotélico y el dinamismo idealista de la cosmología hermenéutica de Schelling y la liberación de la Naturaleza en Hegel desde una integración profunda de Lógica y Naturaleza. Así se llega a una diseñar un compendio decidido de una *Fisiología* con-causal donde haya un verdadero reconocimiento de la relación entre la naturaleza y el hombre, la naturaleza y la religión, así como la posible reconciliación entre el modelo naturalista normativo, con demasiada frecuencia de tono mecanicista, de un parte, y la naturaleza como arte y libertad, por otra. Finalmente, se recopila todo el estudio para presentar un verdadero Logos de la Físis. *La Fisiología Filosófica* es una simbólica de la libertad en la que se piensa el mundo exterior en el momento de su realización interactiva, pero este proceso no es ninguna presencia objetiva de una naturaleza muerta sino que expresa una libertad que está enraizada en la realidad objetiva que, de otra parte, la supera. Desde el comienzo del mundo la Naturaleza se presenta como un espacio y un tiempo que son el alimento nutricio de la libertad. El conocimiento humano capta esta libertad arraigada en la ley natural pero a la que supera en su propio desarrollo. Así, pues, la naturaleza es a la vez determinada e indeterminada, latente y vigente, idéntica y diversa, iniciada y realizada, descubierta y encontrada, estructurada y dinámica, gnoseológica y ontológica, teleológica y azarosa. Es una realidad en sí y también para nosotros, determinada y sobre-determinada, natural y maternal, monista y dualista, materialista y emergentista, sin principio y a la vez creada, estática y dinámica, exterior e interior, necesaria y libre, definida e indefinida, material y espiritual, mecanizada y humanizada, y todo su conocimiento está mediado por el hombre en su identidad y diversidad.– D. NATAL.

MASIÁ, Juan *Fragilidad en Esperanza. Enfoque de Antropología* (= Biblioteca Manual Desclée, 36), Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 23,6 x 15,5, 288 pp.

El libro que presentamos es una revisión o una nueva versión de la obra *El animal vulnerable* (U. P. Comillas, Madrid 1997) y puede considerarse como un manual abierto sobre antropología filosófica, lo califico de abierto pues el autor invita a que el lector lea el libro críticamente y con creatividad. No es nada fácil responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Podemos referirnos al hombre como un animal de preguntas, de paradojas, animal inseguro, hermenéutico, vulnerable. El hombre que descubre su fragilidad y vulnerabilidad también reconoce que puede y debe cuidar de su vida y por lo tanto necesita de la ética. El autor, aunque sigue fiel a su definición del hombre como animal vulnerable, también considera que es una criatura iluminada y transida de esperanza. En los capítulos tercero, cuarto y quinto estudia las raíces de nuestra humanidad, la interacción de lo biológico, lo cultural y lo filosófico. Nos adentramos en la triple temática de la circunstancialidad espacio-temporal, la corporalidad y la subjetividad, a través de lo cultural del paisaje, lo personal del cuerpo y lo cerebral del espíritu. Los capítulos sexto, séptimo y octavo nos interroga sobre las claves de la humanización. Una cosa es que pertenezcamos biológicamente a la especie humana y culturalmente a un determinado grupo humano, otra cosa es nuestro grado de humanización. A través de tres temas clásicos fundamentales: el lenguaje, la libertad y la muerte, se nos invita a pensar sobre el arte de preguntar, optar y confiar, como vías para realizar la humanidad de lo humano.

El *homo sapiens* es una especie vulnerable, es heredero de una tradición de racionalidad, pero continuamente nos vemos obligados a cuestionarnos desde una humanidad perpleja ante la propia capacidad de autodestrucción e incomunicación. Después de todas las calamidades del siglo XX y principios del siglo XXI ya no podemos construir una antropología centrada en un excesivo optimismo en la definición del ser humano como animal que razona. El autor también hace constante referencia a la filosofía oriental, de este modo se presenta la tensión Oriente-Occidente en la referencia al pensamiento del hombre, tensión que el autor vive impartiendo clases en Madrid y Tokio.– J. ANTOLÍN.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *La Filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 20,5 x 12,5, 254 pp.

Cualquier escrito de García Morente es una garantía de buen hacer, así ocurre con éste dedicado a la filosofía de Kant, que puede ser considerado como la mejor vía de acceso en lengua española al pensamiento de Kant. El libro es una exposición sucinta y clara de la filosofía kantiana y una introducción al estudio de la filosofía en general. La edición del libro que presentamos ha sido realizada a partir de las *Obras Completas* de García Morente publicadas en Fundación Caja de Madrid-Ed. Anthropos (Madrid-Barcelona 1996), por lo que no supone ninguna novedad editorial. Pero nos parece acertada la elección de la editorial Cristiandad de editar por separado este librito sobre la obra kantiana, pues al mismo tiempo que nos presenta el pensamiento de Kant, nos pone en relación con la filosofía de García Morente, uno de los pensadores españoles más importantes de la primera mitad del siglo XX. Kant representa en la filosofía la tendencia idealista, es decir, la tendencia que quiere explicar la cultura en función del espíritu. Kant no pretende dar una explicación del mundo, sino del conocimiento, ya que la explicación del mundo es problema de la física, no de la filosofía. Por eso el idealismo de Kant es idealismo transcendental, humanismo de la cultura. El ideal del humanismo se halla latente en todos pensadores dignos de tal nombre y García Morente es uno de ellos.– J. ANTOLÍN.

LEY, M., NEISSER, H. & WEISS, G., (eds.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. Wilhelm Fink Verlag, München 2003, 23.2 x 15.7, 211 pp.

Las ponencias presentadas en la conferencia sobre Eric Voegelin, con ocasión de su centenario celebrado en Viena en el año 2001, constituyen este libro cuya publicación coincide con la traducción en alemán de su obra principal: *Order and history*. En su análisis de la modernidad Voegelin proponía dos argumentos tanto originales como disputados: regímenes totalitarios actúan como religiones políticas, y las ciencias modernas se caracterizan por su gnosticismo. Si estas intuiciones logradas en los años treinta tienen valor hoy es el tema de los doce contribuciones divididas en cinco secciones que en su conjunto estudia la política, religión y antropología de Voegelin. El contexto y origen del pensamiento de Voegelin, de que la primera sección se ocupa, hace ver que su obra es un anamnesis: el hombre no debe olvidar que él no es Dios. Aunque el rechazo de Dios y la entrega al secularismo no bastan para caracterizar los totalitarismos como religión política, la unión de poder y salvación concebida por el fascismo tiene ya correspondencia con el monoteísmo egipcio. Estos y otros aspectos de la religión política se estudian en la sección segunda, mientras las contribuciones del apartado tercero se dedican a la cuestión de la religión civil. Poniendo en relieve el quinto volumen de la obra *Order and history*, las dos últimas secciones se concentran en el concepto de experiencia que crea problemas a la recepción de la filosofía política de Voegelin especialmente cuando se habla de experiencia de Dios o de la *metaxy*, experiencia del intermedio. Se pregunta también si la existencia colectiva substituye al Dios como argumentó Voegelin, pues el nacionalismo social se entendía que actuaba según la providencia divina. Todo esto confirma la actualidad del pensamiento iniciado por Voegelin. En el contexto de los fundamentalismos religiosos y nacionales, valdría la pena analizar críticamente el secularismo promovido como ideal de la modernidad. El resurgir de las religiones modernas y antiguas a pesar de la ya anunciada ‘muerte de Dios’ constata que dentro de la modernidad existe un vacío pidiendo explicación. Este libro que introduce al lector en la visión de Voegelin ofrece una buena contribución a la crítica de la modernidad.– P. PANDIMAKIL.

BEUTEL, E., *Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum in Beziehungsfeld von Tradition und Individuation*. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003, 23 x 15, 250 pp.

Hoy la secularización y el individualismo no deberían ser un puro obstáculo para la fe cristiana sino una nueva ocasión de una renovada comprensión del cristianismo. La teología práctica actual descubre un nuevo proceso de integración religiosa, más allá de los confines de la Iglesia visible, pues nadie puede poner puertas al campo de la gracia divina. Que este fenómeno de la individualización religiosa no es ninguna novedad ni ningún *novum* en absoluto lo asegura E. Beutel, en esta obra que estudia el ejemplo del escritor T. Fontane. En su trabajo se señala la formación de un cristianismo privado desde antes del siglo XIX, donde la relación entre tradición e individuo sufren una nueva configuración. En ella se expresan una mística vibrante de la experiencia de Dios, una nuevo desarrollo de las relaciones humanas y una nueva sensación de la situación social. El autor aquí estudiado nació cerca de Berlín en 1819, y murió en esa ciudad en 1898, y en ella pasó la mayor parte de su vida. Preparado profesionalmente para ser farmacéutico, se mezcló muy pronto con los círculos literarios de su tiempo y comenzó a escribir tanto en prosa como en verso. Fue honrado como uno de los hombres de letras más destacados de su tiempo. Su poesía, de inspiración escocesa, es muy importante, pero fueron sus novelas,

como *La adúltera* (1882), *Cécile* (1887), *La señora Jenny Treibel* (1892) y *Stechlin* (1898), entre otras, las que le dieron una verdadera fama. Esas obras se basan en unos caracteres que representan a la gente corriente que vive con gran naturalidad y pulso vital la realidad normal y ordinaria de cada día, y que Fontane describe con un verismo sin pretensiones que le ha hecho famoso. Ahí se encarna también la presencia de lo religioso en la vida de las personas del campo o de la ciudad con toda sus riquezas y miserias.— D. NATAL.

HERMS, Eilet, *Menschsein im werden. Studien zu Schleiermacher*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 22,8 x 15, 502 pp.

Esta colección de catorce artículos cubre un periodo de veinte años durante cual el autor se dedicó al estudio de Schleiermacher. Su duradero interés en la teología de Schleiermacher se hace notar en la diversidad de los aspectos analizados a fondo; se trata de la ética, cuestiones tanto teológicas como filosóficas, exégesis, concepción sistemática de la teología y de la recepción de la obra schleiermacheriana. En relación con esta última, por ejemplo, el artículo “Religion, Wissen und Handeln...” (pp. 272-295), examina cómo los teólogos del siglo décimonono representado por A. Ritschl reciben e interpretan al teólogo de la modernidad. Según Ritschl, la concepción de la religión en Schleiermacher es kantiana, y quizás por eso tiene puntos débiles que una vez superada puede servir para la teología moderna. La actual recepción de Schleiermacher contrasta, explica el autor, con esta perspectiva según la cual Schleiermacher corrige y supera la concepción de la religión kantiana, y consecuentemente entiende toda la realidad en el trasfondo de la religión. Desde esta perspectiva funciona la revelación como condición de la posibilidad de la existencia humana. Las mencionadas dos corrientes de la recepción schleiermacheriana determinan también perspectivas teológicas en nuestra actualidad. Todos los artículos de esta colección hacen ver, así, la continua actualidad del pensamiento schleiermacheriano; el autor no rehúsa expresar su punto de vista. Sorprende la falta del aspecto misionero, el estudio del cual sería muy provechoso para la sociedad multi-cultural y plural en que la mayoría de los cristianos se encuentran viviendo hoy. No obstante, el libro, provisto de un índice de nombres y materias, es muy útil para la comprensión profunda del pensamiento, recepción y actualidad de Schleiermacher.— P. PANDIMAKIL.

GILSON, Etienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. (= Biblioteca del Cincuentenario), Rialp, Madrid 2004, 23 x 15, 441 pp.

Esta obra de Gilson es un libro mucho más que clásico que resulta aún hoy imprescindible para entender los presupuestos básicos que están en el origen de la famosa filosofía cristiana del mundo y de la vida. Lo que nació como un conjunto de conferencias, en la universidad de Aberdeen, se convirtió en un libro imprescindible para saber lo que el cristianismo aportó al mundo del pensamiento y al mundo de la vida. En efecto, el autor, después de abordar el problema de la filosofía cristiana y el posible sentido de esa filosofía, nos adentra en los temas fundamentales que han ido configurando la realidad de la filosofía cristiana como son el personalismo cristiano, la antropología cristiana, el optimismo cristiano y el problema del mal, el problema del ser, de los seres y su contingencia, la providencia divina, la creación el mundo y su destino. Pero también: el conocimiento de sí mismo y el socratismo cristiano, el amor y la libertad cristianas, la ley y la moralidad, así como la filosofía de la edad media y su aportación a nuestro sentido de la naturaleza, de la historia y de la filosofía misma. De especial intensidad es la nota sobre la coherencia de la mística cisterciense del amor, del amor de Dios y del amor propio, pero resulta, también,

absolutamente necesario hacer un recorrido pausado sobre las notas bibliográficas que nos describen la historia del origen y los caminos de la idea de esa filosofía cristiana.– D. NATAL.

MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos*. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales. Edit. Rialp, Madrid 2003, 23 x 16, 318 pp.

El sentido del conocimiento humano y su verdad en la realidad son cuestiones que siempre permanecen. El escrito del profesor Millán Puelles que tenemos ante nosotros nos lleva de nuevo a estos problemas dándoles tratamiento nuevo. Se trata de la universalidad y de la realidad, de la lógica y la metafísica, del conocimiento y su mundo. Se trata de los conceptos extracategoriales y de los conceptos trascendentales con toda su problemática. En una segunda parte, se aborda el gran problema del misterio de Dios y de la aseidad como constitutivo formal de la realidad divina así como sus atributos: la infinitud, la simplicidad, la inmutabilidad y la eternidad. Y en una última sección se nos presentan los conceptos restringidamente universales de perfecciones simples y su encuadramiento en la teoría general de las perfecciones puras. Se trata de un escrito que recoge las mejores tradiciones de la filosofía perenne pero el profesor Millán-Puelles las desarrolla siempre con una creatividad muy apropiada.– D. NATAL.

MARDONES, José M., REYES MATE (Ed.), *La ética ante las víctimas*. Anthropos, Barcelona, 2003, 20 x 13, 271 pp.

Recoge este libro un conjunto de artículos cuyo denominador común es el intento de ofrecer, en una línea inspirada básicamente en Levinas y en Adorno, una fundamentación heterónoma de la ética. Frente a la tradición kantiana, propugnan los autores una ética desarrollada a partir de la experiencia del mal. Un mal cuya expresión arquetípica es el Holocausto, simbolizado en Auschwitz –de donde el imperativo categórico formulado por Adorno: “Que Auschwitz no se repita”–, pero cuya realidad informa toda la historia humana, edificada sin excepción sobre el sufrimiento de las víctimas y sobre su olvido. Los relatos de los supervivientes de los campos coinciden en la dificultad para comunicar su experiencia a los que han permanecido fuera y en la incapacidad de éstos para escucharlos. No se trata simplemente de que el horror resulte inasimilable, sino de que, tras la catástrofe, es preciso restaurar el mundo, reintroducir en él la racionalidad. Para eso basta el castigo de los culpables, pero éste no es capaz de reparar el sufrimiento infligido a las víctimas, que continúan, con su mera existencia, poniendo en cuestión la justicia de los vencedores. Sobre aquellas pese una nueva condena, la de ser borradas de la memoria, la de ser de nuevo sacrificadas, para impedir que su mirada turbe nuestro recobrado sosiego. No es necesario retroceder en el tiempo para comprobar la incomodidad generada por unas víctimas a las que a menudo se intenta responsabilizar de su desgracia o reducir al nivel de efectos secundarios o, en expresión de moda, daños colaterales del proceso histórico.

Si bien el libro mantiene una gran unidad, al tratarse de una colección de artículos de diferentes autores, son inevitables desniveles en calidad e interés entre las distintas aportaciones. Destacan sobre el conjunto los firmados por Mardones, Reyes Mate, Bárceña y Mèlich, todos ellos dotados de una gran claridad expositiva y una rigurosa fundamentación. Otros, como el de Sirio López Velasco, parecen más cuestionables, por cuanto en ellos se percibe un aliento utópico que no deja de ser inquietante en un mundo en el que sabemos, pues lo hemos experimentado, que nada causa tantas víctimas y tanto sufrimien-

to como la convicción de que es posible edificar Utopía –no un mundo mejor, anhelo en el que todos coincidimos, sino una sociedad perfecta– y la voluntad de construirla.– F. J. BERNAD MORALES.

MORELL, Antonio, *La legitimación social de la pobreza*. Anthropos, Barcelona 2002, 20 x 13, 286 pp.

Reflexiona en este libro Antonio Morell sobre la forma en que la concepción de la pobreza ha evolucionado a lo largo de los últimos siglos en las sociedades occidentales. El paso de una sociedad concebida orgánicamente en la que cada cual por nacimiento pertenecía a un determinado grupo y tenía, por tanto, determinadas obligaciones y derechos, y en la que los lazos personales de fidelidad y dependencia eran el elemento fundamental de cohesión, a la actual sociedad conformada –hablamos en el plano de la ideología– por individuos iguales entre sí, ha sido un proceso largo y doloroso, en cuyo transcurso se han modificado radicalmente no sólo las relaciones sociales, sino también las ideas que sobre ellas nos forjamos. Así, la pobreza, nos muestra Morell, deja de ser vivida como expresión de un orden eterno, en que la miseria de los humildes es una apelación a la conciencia de los poderosos, obligados a aliviarla, so pena de perder el alma, para ser entendida como una presencia ominosa y desestabilizadora. Así, durante el siglo XVI, en una Inglaterra en que los cercamientos de tierras y los cambios en los sistemas de explotación agraria expulsan del campo a grandes contingentes de población, se promulgan las primeras leyes de pobres. Sin entrar en detalles, por otro lado muy bien analizados en el libro, baste decir que la asistencia a los pobres, hasta entonces exclusivamente en manos de la Iglesia y financiada gracias a la caridad de los fieles, comienza a ser regulada por el Estado. El desarrollo industrial introducirá posteriormente amplios cambios en una legislación que, si en un primer momento se había orientado a evitar el vagabundeo, ligando las ayudas a la permanencia en el lugar de origen, dará ahora paso a medidas liberalizadoras que facilitarán el éxodo de los campesinos empobrecidos a los nuevos centros fabriles. En paralelo, se produce una dignificación del trabajo, que acabará por trazar una nueva división que segregará a los obreros, pronto encuadrados en organizaciones sindicales y políticas, de la masa de marginados que no pueden acceder al mercado laboral. Analiza Morell la contribución de los economistas y filósofos liberales ingleses al estudio de los problemas derivados de la industrialización, así como las respuestas –siempre menos individualistas que las británicas– dadas en Francia. Se centra, por último, en el desarrollo del Estado del bienestar, inspirado en las políticas keynesianas, y en los ataques que contra él han lanzado los ideólogos neoliberales, para quienes una protección social que juzgan excesiva no ha hecho sino agravar los males que pretendía remediar. Toma en este caso el autor claramente partido por la posición socialdemócrata, a favor de una redistribución de la renta –del excedente creado en la producción– a fin de asistir a los necesitados.– F. J. BERNAD MORALES.

SCHELER, Max, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 20 x 13, 133 pp.

Este ensayo fue publicado por vez primera en la “revista de psico-patología” de Leipzig (1911) y ampliado después en *Tratados y ensayos* (1915) con el título que aparece en esta traducción, primera en lengua castellana. El mismo Scheler (1874-1928) anuncia en la *Observación preliminar* seguir las huellas de Bacon, pero en otra dirección: “la esfera de la percepción interna y la percepción de sí mismo” en una reflexión sobre el engaño y el

error. Esta problemática, nada fácil, es abordada en cuatro capítulos: *esencia del engaño a diferencia del error, engaño y percepción interna, un error generalizado en la concepción y explicación de los engaños y fuentes generales de los engaños de la percepción interna*. La traducción y Presentación (9-18) es obra de Francisco J. Olmo García, cuyo esfuerzo tiene por finalidad “acrecentar el interés por el estudio de la filosofía de Max Scheler en nuestro mundo hispánico”. – V. DEL VAL.

CASPER, Bernhard, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Ferdinand Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 2004, 23 x 15,5, 212 pp.

El filósofo judío Franz Rosenzweig fue el primero que en el siglo veinte señaló la importancia que hay que dar a la razón y a la realidad histórica como elementos centrales para una investigación seria sobre la filosofía de la religión. Rosenzweig entiende el concepto de “religión” como una categoría pasada de moda, propia del pensamiento idealista. Él intenta buscar un nuevo concepto en la historia de las religiones. Es el concepto de experiencia lo que le va a ayudar a elaborar esta nueva interpretación de la religión. La experiencia se señala aquí como la experiencia de estar en el mundo más querido en la historia de los hombres. Esta historia no es una historia de una realidad acabada, al contrario, será también la historia de la mortalidad, como la primera verdad de vivir en el mundo, la realidad de la muerte como un elemento esencial de la razón práctica, como ya señaló Kant. La presencia del mal, del dolor y la injusticia es parte de la historia, de nuestro vivir en el mundo. El vivir con dolor es también parte de la experiencia. La salvación se presenta en la obra de Rosenzweig como la luz que da sentido a esta realidad de la experiencia del sufrimiento de nuestro mundo. Rosenzweig en su comprensión de la experiencia histórica es influido por el concepto de salvación. En la experiencia cotidiana aparecen tres fenómenos primigenios, Dios, el mundo y el hombre, estos fenómenos se encuentran juntos en la experiencia diaria, aquí es precisamente donde acontece la genuina experiencia de Dios. – J. ANTOLÍN.

ECKSTEIN, Peter, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus and Epikur* (=Herders Biblische Studien, 32), Herder, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom and New York 2004, 24,3 x 15,5, xiii-413 pp.

La investigación que presentamos es fruto del trabajo de Peter Eckstein para obtener el Doctorado por la universidad de Mainz. La Tesis tiene cuatro partes: la primera, estudia las cartas en la antigüedad, la segunda, las cartas de Epicuro, la tercera, las cartas paulinas y en la cuarta hace una comparación entre Epicuro y Pablo. La comparación entre epicureísmo y cristianismo no es nueva, se ha hecho ya en la antigüedad. Pero ¿hay realmente contactos entre ambos movimientos, se puede buscar una comparación real entre ambos grupos? Es un hecho que el estilo epistolar de algunos escritos epicúreos ha influido en la redacción de las cartas paulinas. Por eso en el sentido fenomenológico se puede considerar a Epicuro como precursor de las cartas apostólicas. El fin y función de las cartas entre los epicúreos converge con el fin y función de las cartas paulinas: cuidar las relaciones, robustecer la unidad de los grupos, ayudar en las dificultades, clarificar problemas dogmáticos, etc. En resumen, las cartas son para ambos grupos un medio de dirección y del cuidado del alma de sus seguidores. Epicuro y Pablo anunciaron un mensaje de salvación, ambos reconocieron que su doctrina no sólo era una invitación para la acción, sino también se apoyaba en una determinada ética. Las cartas fueron en ambos grupos un ins-

trumento necesario para mantener una duradera comunicación personal entre los fundadores y los muchos seguidores que vivían en diversas comunidades de la diáspora.

A pesar de los interesantes paralelos que saltan a la vista entre Epicuro y Pablo, o los grupos epicúreos y las comunidades paulinas, es necesario hacer una investigación más rigurosa antes de sacar conclusiones apresuradas. El autor critica la tesis de Norman De Witt que consideraba a Pablo, judío por nacimiento, epicúreo por educación y cristiano por conversión. Creo que no hace falta mucho esfuerzo para rebatir dicha tesis, de ningún modo se puede defender que Pablo fuera un epicúreo, otra cosa diferente es considerar que conociera la filosofía epicúrea o que algunos de sus seguidores o miembros de sus comunidades procedieran de círculos epicúreos. En suma, se puede decir que aunque haya semejanzas sociológicas, tengan enseñanzas similares y ambos movimientos se refieran a fenómenos semejantes, no se puede hablar de una conexión real entre Epicuro y Pablo. También se observan diferencias entre la concepción de la comunidad epicúrea y la comunidad paulino-cristiana, lo mismo que la función de Pablo y Epicuro en sus comunidades.

Señalemos algunas de estas diferencias. Epicuro tiene y ejerce una autoridad clara y directa en sus comunidades, que tienen que mantenerse fieles a su doctrina. Pablo, al contrario, en su pensamiento directivo se apoya en la autoridad de la Palabra de Dios y distingue entre sus instrucciones personales y las que vienen del Señor. El resultado es que los seguidores y miembros de las comunidades epicúreas se llaman "epicúreos", mientras que los miembros de las comunidades paulinas no se llaman "paulinos", sino cristianos. Los epicúreos no pueden ser epicúreos si cuestionan las enseñanzas de Epicuro, en cambio, para la primera generación de cristianos se puede ser cristiano sin someterse a la autoridad de Pablo. Pablo tiene muy claro que no se predica a sí mismo y que su misión es cumplir la tarea apostólica de anunciar a Cristo. Las comunidades de Pablo no pueden entenderse como escuelas filosóficas. Al contrario, como podemos ver en 1 Cor 1,18-31 Pablo se distancia de la sabiduría del mundo, y habla de la sabiduría de la Cruz, la auténtica sabiduría de Dios, el cristianismo es la "verdadera filosofía" en palabras de s. Justino. La enseñanza paulina no sigue tanto la analogía de los filósofos, sino la enseñanza profética del antiguo testamento.

Las enseñanzas de Epicuro son un conjunto de reglas dogmáticas y sacrosantas que los seguidores deben conservar como un oráculo y de las que no se pueden desviar que difieren grandemente de las enseñanzas que encontramos en las cartas paulinas que dan respuestas a situaciones concretas. Epicuro habla como el fundador de una escuela en la que las reglas tienen un sentido absoluto y perenne; Pablo escribe desde una autoridad derivada como un apóstol de Jesucristo y trata de capacitar a sus lectores para que den respuestas a las situaciones nuevas que aparecen en sus comunidades.

Las grandes cartas epicúreas (Meneceo, Pitocles y Herodoto) no son cartas enviadas a las comunidades, sino cartas para personas individuales. En las cartas paulinas, por el contrario, no hay ninguna que tenga un destinatario individual, solamente la de Filemón, e incluso en dicha carta tiene otros destinatarios, Apfia, Arquipo y la comunidad que vive en casa. Las cartas no son algo específico del fundador Epicuro, sino que tenemos cartas de sus continuadores, es decir, Epicuro y su escuela utilizaron las cartas como medio de comunicación. De los 27 escritos del Nuevo Testamento 21 son cartas y 14 pertenecen al corpus paulino. Estos datos indican que las cartas representan no solo la parte más extensa del Nuevo Testamento sino también que los dos tercios de las cartas corresponden a la tradición paulina. Podemos concluir diciendo que las cartas no son sólo algo singular del epicureísmo, sino también del cristianismo, dentro del cual Pablo aparece como el pionero.

Los seguidores epicúreos buscaban la felicidad del individuo, aunque ésta no pudiera lograrse sin estar asociada a la amistad. La felicidad que busca Pablo no es la autarquía y tranquilidad del alma del individuo sino está relacionada con la conversión y la vida en Cristo. El objetivo de la doctrina del cuidado del alma de Epicuro es la ataraxia personal,

mientras que el Evangelio de Pablo desemboca en la comunión. Mientras que para los epicúreos alcanzar la máxima sabiduría es el criterio fundamental, lo principal en las comunidades paulinas es la gracia. La diferencia entre sabiduría y gracia refleja el contraste entre las comunidades paulinas y las epicúreas.

La comunidad de los amigos entre los epicúreos era para los que se basaban en esta filosofía, un medio de ayuda para lograr los últimos objetivos, hacer posible y garantizar la paz personal del alma. Esto que para los epicúreos era un medio para la salud y felicidad, era al mismo tiempo para Pablo un componente esencial. Pero para Pablo la unión y reciprocidad en sus comunidades no eran sólo medios sino fines duraderos tanto para señalar así como para conseguir el más elevado objetivo del trabajo misionero paulino, la vida en Cristo. En las comunidades paulinas la persona individual tiene una importante función. Pablo sabe que la vocación de cada persona a ser cristiana es única e irrepetible, aunque esta llamada se hace dentro de la comunidad cristiana y allí puede encontrar su plenitud.

El autor dice que en la cultura global en que vivimos es importante descubrir la diferencia entre las comunidades paulinas y las epicúreas. Los cristianos en su trabajo pastoral no tienen que promover la cristianización del epicureismo, es decir, proponer la vida en la comunidad de los amigos como un medio para la felicidad individual o ofrecer una liberación ética y social; sino que tienen que anunciar el mensaje que Jesucristo nos hace a la salvación, entendida en su sentido integral.

Agradecemos al autor la investigación pues ayuda a diferenciar los rasgos del mensaje epicúreo y del mensaje cristiano propuesto por Pablo, no obstante reconozco que se podía hacer otra lectura más comprensiva buscando los elementos comunes o similitudes, sin que por ello cada grupo perdiera la propia identidad o peculiaridad.— J. ANTOLÍN.

KARFIK, F. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios* (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 199), K-G. Saur verlag, München/Leipzig 2004, 24 x 16, 293 pp.

Este libro, fruto de cuatro años de investigación, pretende demostrar la cohesión entre psicología, cosmología y teología en dos escritos claves de Platón: Fedón y Timeo, dedicando dos estudios a cada uno. La primera parte examina la relación entre la doctrina sobre el alma y la cosmología en Fedón; argumenta que la última provee el trasfondo a la primera que temáticamente se extiende al Timeo. Reconociendo la tradicional interpretación que éste diálogo fundamenta la inmortalidad del alma, el autor hace ver cómo la doctrina del alma *necesita* la cosmología: el cosmos defendido por Sócrates en Fedón es uno *para* los almas inmortales que pueden vivir mal o bien en los cuerpos; además estas almas son *para* el cosmos que por ellos se queda vivificado y continua en el incesante ciclo de génesis. El cosmos y los almas quedan inalienablemente unidos. El segundo estudio sobre Fedón constata que, aún no expresado claramente, la concepción del substrato-materia que Sócrates avanza ya, anticipa en alguna manera la teoría de *chora* (____) elaborada en Timeo. Pues el substrato que el alma vivifica es algo que ni origina ni desaparece; participa en el proceso de disolución y cambio iniciado por el alma. De la misma manera el autor examina en la segunda parte el Timeo concentrándose en la génesis del mundo entero y en la cuestión del movimiento. Aun cuando el demiurgo de Platón no corresponde al motor inmóvil de Aristóteles, el proceso de cosmogonía en Timeo es complejo. Consta de cinco fases en las cuales todo ocurre atemporal hasta la génesis de los seres vivos. El autor hace ver la postura de Platón poniendo de relieve los dos principios de la cosmogonía entera: la *chora* y el ser inteligible, la interacción de cuyos dos momentos se representan ananke (v____) y nous (vo____). La independencia atribuida a éstos facilita a Platón de concebir una teoría de génesis en la cual la matematización podrá tener un papel impor-

tante. Provisto de una bibliografía e índices, este estudio es una estupenda contribución a la filosofía antigua.– P. PANDIMAKIL.

VALVERDE, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (= Estudios y ensayos. Filosofía). BAC, Madrid 2003, 20 x 14, 381 pp.

Este libro pretende estudiar cómo se ha realizado el cambio de la Edad Media a la Modernidad y de esta a la Pos-modernidad. Se trata de explorar las raíces filosóficas de este movimiento porque, a la larga, aunque no lo parezca, son las ideas las que cambian la sociedad. Con ello no se quiere decir que no se han de tener en cuenta otros factores como la economía, la política, etc. Al mismo tiempo, el libro estudia las grandes construcciones ideológicas de la Modernidad que han venido a llamarse “los grandes relatos” de los que se dice que han entrado en crisis. El autor conoce muy bien el tema porque ha escrito con bastante detalle del problema del marxismo y también una antropología filosófica que se ha editado repetidamente, por lo que tiene un conocimiento muy concreto de uno de los grandes relatos en decadencia y es un especialista del hombre actual con toda su carga de crisis. El libro nos describe el ocaso del espíritu medieval, el sentido del renacimiento y el humanismo, la revolución científica, la secularización de la política y de la razón, los grandes relatos seculares, la ilustración, el triunfo y la crisis del positivismo y el paroxismo vitalista actual. Luego se pasa a presentar la crítica de la Modernidad por la escuela de Frankfurt y la Pos-modernidad. Finalmente se echa una mirada hacia el futuro a partir del evolucionismo de Teilhard de Chardin y el personalismo cristiano. Estamos ante un escrito bien hecho que revisa los problemas de la modernidad y facilita nuestra meditación de la coyuntura humana actual.– D. NATAL.

RAGUZ, Ivica, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologische Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*. Echter Verlag, Würzburg 2003, 22 x 15, 546 pp.

Esta obra tiene como idea sustancial mostrar que la nueva estética actual es un lugar teológico clave de la teología fundamental. El libro ofrece la confrontación entre la estética filosófica de Kant y la teología estética de Hans Urs von Balthasar. Como es sabido, este teólogo ha sido el gran ideólogo católico de la relación entre el arte y el misterio, y ha establecido una profunda relación entre la cultura artística cristiana y la realidad de la fe, especialmente en su gran obra, compuesta de varios tomos, y traducida al castellano con el título de *Gloria*. No menos espectaculares son sus dos tomos publicados en castellano bajo el título de *Verbum Caro* y *Sponsa Verbi*. El autor de este estudio, profesor de la Facultad de Filosofía y Teología de Dakovo en Croacia, nos presenta en primer lugar la teoría estética de Kant, principalmente a partir de su *Crítica del Juicio*. Luego nos ofrece la teología estética de von Balthasar que se centra principalmente en el lugar decisivo de esta estética que no es otro que la manifestación de la gloria de Dios en Cristo Jesús, de Nazaret, y que informa toda su teología. En la tercera parte se hace una reflexión sobre los puntos fuertes y los momentos débiles de la estética de ambos autores. El resultado es una conclusión en la que los dos autores ganan, uno con la superación de un cierto subjetivismo y el otro con una reducción apropiada de una pretendida objetividad excesiva. Con frecuencia Urs von Balthasar ha criticado el antropologismo exagerado y el liberalismo teológico de otros autores, también a él se le podría acusar de un mundanismo y de una esperanza demasiado optimistas, pero si se leen bien los textos se ve que esto no es posible y, por el contrario, nos encontramos con un autor de un equilibrio perfecto entre la realidad del mundo y la expe-

riencia de la fe. Y por eso, ha sabido reconocer perfectamente el nivel de la objetividad científica, el sentido de lo humano y el mundo del misterio y los ha integrado plenamente con lo que el cristianismo gana mucho en esplendor de su verdad y se nos muestra también en toda su humanidad.– D. NATAL.

Historia

Quellen zur Kirchen-Reform im Zeitalter der grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Zweite Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423-1424), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445). Ausgewält und übersetzt von J. Miethke und L. Weinrich (= Ausgewälte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. FSGA - Bd. XXXVIIIb), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 23 x 15, 510 pp.

Para la historia del papado y de los concilios el tránsito de la Edad Media al Renacimiento constituye uno de los momentos cruciales en el estudio de la siempre pendiente cuestión de la reforma eclesiástica. Bajo la dirección de los medievalistas Jürgen Miethke de la Universidad de Heidelberg y Lorenz Weinrich, emérito de la Universidad Libre de Berlín, el presente volumen recoge, en edición bilingüe, las Actas de los decretos disciplinares para la reforma de la Iglesia (*Acta ad Ecclesiam in generalibus saeculi XV. Conciliis reformandam spectantia*) emanados por los concilios de Pavía/Siena, Basilea y Ferrara/Florenza/Roma.

En un primer tomo (FSGA 38a) se ofrecía la documentación de los concilios inmediatamente precedentes de Pisa (1409) y de Constanza (1414-1418), celebrados en tiempos del gran cisma. Los textos que selecciona esta nueva publicación documentan el tira y afloja entre las tesis conciliaristas y un primado papal que, con Martín V (1417-1431), va recuperando su vigor tras la crisis de Avignón y arrojan una nueva luz sobre el desarrollo, hasta mediados del s. XV, de las complejas discusiones en torno a la estructura y vida de la Iglesia y las competencias de sus órganos de gobierno. Los temas ya planteados en Pisa y Constanza siguen vigentes: extirpación de las herejías, conciliarismo, búsqueda de la paz entre los reinos cristianos y unidad dentro de la Iglesia.

Tras una amplia introducción (14-95) que sirve para situar los tres concilios estudiados en su marco histórico, los autores presentan los textos producidos por cada uno de ellos, así como otras fuentes de interés relacionadas con los mismos. En el concilio de Pavía, transferido en 1424 a la ciudad de Siena, el Papa Martín V debió hacer frente a la tendencia separatista del galicanismo. Junto a los textos conciliares se ofrece un célebre sermón del maestro Fray Jerónimo de Florenza OP.

Bajo la presión conciliarista, Martín V convocará también el concilio de Basilea, falliendo antes de su apertura oficial. Eugenio IV (1431-1447), el ermitaño agustino que le sucede en el pontificado, confirmará al card. Cesarini en la presidencia del nuevo concilio. Comenzará siendo ecuménico, para ser declarado ilegítimo y disuelto en 1433 y terminar siendo reconvocado por el Papa en Florenza. Las fuentes del atormentado concilio de Basilea están recopiladas en tres apartados: documentos preparatorios, intervenciones de los padres y decretos conciliares. Finalmente, el concilio de Florenza, con su prelude de Ferrara (1438) y su período romano (1443), una vez encauzada la resistencia conciliarista, va a centrar sus esfuerzos en la causa de la unión. Entre los documentos que se ofrecen está el proyecto de reforma de Nicolás de Cusa, uno de sus más ilustres participantes. Inicialmente partidario de un conciliarismo moderado (*De Concordantia Catholica*), se decanta finalmente por las tesis curiales a favor del primado pontificio (*Reformatio Generalis*).

Al final de la introducción del volumen se ofrecen las abreviaturas y un completo elenco de manuscritos y bibliografía. Se completa el aparato crítico con dos índices (de lugares y personas, y temático).— R. SALA.

AUSBÜTTEL, Frank M., *Theoderich der Große. Der Germane auf dem Kaiserthron (= Gestalten der Antike)*. Primus, Darmstadt 2003, 23,5 x 15, 190 pp.

Tras la caída de Rómulo Augústulo (476), último emperador romano de Occidente, Teodorico el Grande, rey de los Ostrogodos, derrota a Odoacro, ocupa Ravena y es reconocido como rey de Italia por el emperador de Bizancio (497). El proyecto de Teodorico era crear un imperio germánico de Occidente, heredero del romano, compuesto por los reinos francos, vándalos, visigodos y ostrogodos. Su dominio llegó a extenderse desde España hasta los Balcanes mediante una hábil política de alianzas matrimoniales entre esos pueblos germánicos. Sin embargo su sueño no se llegó a materializar, a pesar de que se convirtió en el principal soberano occidental de la época.

El autor, profesor de Historia Antigua en las Universidades de Frankfurt y Marburgo, ofrece en esta publicación una biografía de carácter didáctico que sirve para familiarizarse con una figura emblemática de este convulso período. El libro contiene varios mapas e ilustraciones en blanco y negro, las notas finales, una bibliografía sumaria y un pequeño índice.— R. SALA.

HARNACK, Adolf von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par Bernard Lauret et suivi des contributions de Barnard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat, avec un essai de Michel Tardieu: *Marcion depuis Harnack*. Les éditions du Cerf, Paris 2003, 23,5 x 14,5, 590 pp.

Los datos aportados señalan ya la riqueza e importancia del presente libro. En primer lugar ofrece la traducción al francés de la célebre obra del no menos célebre teólogo protestante alemán de finales del s. XIX y principios del XX. Ni la obra ni su autor necesitan ser presentados. Baste indicar que la traducción está hecha sobre la segunda edición alemana (la del 1924) y que, como adaptación a los tiempos nuevos, incluye la traducción de los textos latinos y griegos citados por su autor; incluye asimismo la traducción de los *Nuevos estudios sobre Marción*, con los que Harnack respondió a las recensiones críticas de la primera edición de su obra; en cambio, no se traducen los anexos a la edición, por quedar en parte superados por la investigación posterior. No obstante, se ofrece la lista de sus títulos y, cuando es oportuno, las referencias a ellos con las páginas de la edición alemana.

Como indicado, la obra contiene también otras contribuciones. La primera, *La idea de un cristianismo puro*, de B. Lauret, de notable amplitud (90 páginas), ubica el libro de Harnack en la historia de la reflexión teológica alemana en torno a Marción para manifestar su génesis e intención. Parte de Schelling, sigue con Baur y acaba con Ritschl cuyas posiciones ambiguas representan el medio en que se sitúa Harnack; en un segundo momento, presenta el largo «trato» de Harnack con Marción, que le había seducido ya desde joven y al que consideró como «la figura más significativa de la historia de la Iglesia entre Pablo y Agustín», y el significado de la obra *Marción*, deteniéndose en su tesis sobre el valor del AT y los tres modelos fundamentales que marcan su relación con el Nuevo: subordinación, contraste y selección/exclusión. En ese contexto critica la utilización partidista que Harnack hace de la historia y la simplificación a que somete la teología luterana de

la dialéctica Ley-Evangelio. Se ocupa asimismo de la recepción de la tesis harnackiana en los círculos del protestantismo alemán, de las connotaciones sociales en relación con el antisemitismo y el nacional-socialismo y concluye con notas de actualidad sobre el papel del AT en la vida de las Iglesias.

La segunda contribución, de É. Poulat, *Harnack, Marción y la ciencia francesa*, expone la recepción de la obra de Harnack en Francia. Recepción pobre y, con alguna excepción, negativa, aunque con variantes según que la pluma fuese protestante (crítica, aunque se viese como problema de actualidad, tras una guerra mundial), católica (aun reconociendo la categoría del autor y aceptando parte de sus posiciones, no se recibió la obra) o racionalista («con su *Marción*, Harnack se halla en el origen de una aventura intelectual ni prevista ni querida por él y con la que, aparte el suscitarla, no tuvo deuda alguna, pues se desarrolló autónomamente»).

Importante es el ensayo de M. Tardieu: *Marción desde Harnack*, desarrollado en siete apartados. El primero, dedicado al progreso de los estudios marcionitas, valora la aportación de Harnack quien, frente a la tradición eclesiástica antigua que puso a Marción la etiqueta de hereje, hizo de él un personaje historiográficamente tratable y teológicamente interesante, al presentarle –tesis defendida ya en su *Manual de historia de los dogmas*– en la perspectiva de una reforma de tipo paulino, y no como un producto del gnosticismo. Con ejemplos concretos muestra cómo la obra de Harnack ha influido mucho en un mejor conocimiento de la literatura tanto marcionita como antimarcionita. El segundo presenta la exégesis marcionita de la Transfiguración como la antítesis de la cólera y la gloria (la católica y la marcionita, respectivamente) a la luz de los *Himnos del Paraíso* de san Efrén –que Harnack no conoció–, leídos a la par de Tertuliano. En el tercero ofrece una traducción/interpretación de la inscripción de Ledaba, el primer monumento arqueológico cristiano (=marcionita) que se ha conservado. El cuarto toma en consideración los datos de Teodoreto de Ciro sobre la conversión de algunas poblaciones marcionitas, los coloca en su contexto y corrige la interpretación de la serpiente de bronce que les atribuyó el obispo católico, a la vez que explica el sentido marcionita de su orar en dirección a occidente. En el quinto critica el presentar a los marcionitas como una especie de ecologistas, dado que se basa en una errónea traducción e interpretación de un texto de Tertuliano (*C. Marcionem* 1,14,4) del que da la que juzga su correcta interpretación, en línea con la doctrina marcionita. El sexto presenta algunas variantes marcionitas presentes en los Himnos maniqueos partos de la crucifixión. El séptimo, por último, es un dossier bibliográfico de incomparable valor y utilidad, dividido en tres secciones. La primera propone una selección limitada de autores y hechos culturales, anteriores a 1921 (fecha de la 1ª ed. del *Marción*); la segunda, ofrece una lista alfabética, lo más completa posible, de publicaciones sobre Marción desde 1921 hasta el 2002; la tercera, presenta el repertorio sistemático de la bibliografía alfabética, clasificando los autores por orden cronológico y por temas. Al índice general le precede otro de nombres de personas.– P. DE LUIS.

HARTMANN, M., *Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Primus Verlag), Darmstadt 2003, 27.7 x 21.7, 222 pp.

Los estudios sobre el medioevo abundan en las últimas décadas del siglo veinte. ¿Porqué entonces, todavía, otro libro? La respuesta consiste en la única y fundamental importancia que el tiempo de los merovingios tiene dentro la historia europea. Con la fundación del reino de los francos comienza el reinado alemán que echa los bases del desarrollo de la Europa occidental. Este libro demuestra magistralmente como el periodo entre 481/82 y 743/751 inicia el proceso de transformación de la antigüedad en el medioevo cristiano que caracteriza la Europa de hoy. Concebido para los principiantes de la historia, el

libro sirve a todos aquellos interesados en la historia, y destaca tanto por su sencillez como por las fuentes empleadas en presentarlo. Basándose principal pero no exclusivamente en la *Historia* del obispo Gregorio de Tours, la autora presenta una visión global del periodo merovingio que se ocupa en seis capítulos de los varios aspectos como política, justicia, sociedad, iglesia, cultura, educación y vida cotidiana. La visión conjunta de estos trescientos años hace ver por qué y cómo dicho periodo juega un papel importante para comprender la Europa hodierna: los francos fueron los pioneros en la constitución europea. Para constatar esta afirmación, basta mirar, p.e., la figura femenina del periodo, que se 'valoraba' por medio de varias relaciones: étnicas, políticas, biológicas, etc., y se cambió gracias a la cristianización no siempre para mejor. Las numerosas laminas e ilustraciones ayudan al lector a captar vivamente los argumentos desarrollados en cada capítulo. Provisto de una bibliografía, un glosario y los índices, el libro ofrece una excelente contribución al estudio de la historia del temprano medioevo.– P. PANDIMAKIL.

DIETERICH, Veit-Jakobus, *Joham Amos Comenius. Ein Mann der Sehnsucht 1592-1670. Theologische, pädagogische und politische Aspekte seines Lebens und Werkes*, Calver Verlag Stuttgart, Stuttgart 2003, 22 x 14, 204 pp.

Jean Amos Comenio fue el último obispo de la secta protestante "Unión de los hermanos bohemios". La persecución que sufrió el grupo le obligó a huir de su país, realizando un recorrido por Europa en el que intentó defender dicha comunidad con sus escritos al mismo tiempo que promulgaba la paz de pueblos y religiones. En esta obra se hace una presentación de su vida y su contribución a la teología, pedagogía y política. Comenio da gracias a Dios por haber sido durante toda su vida un hombre nostálgico y esta misma idea que da título al libro fue su programa de vida, como teólogo, pedagogo y político. Nos ofrece una teología de la esperanza y la resurrección, una pedagogía de la confianza en la humanidad y la humanización de los hombres y una política de la fe en el mejoramiento del mundo. Comenio es considerado el promotor de la pedagogía moderna, como quien le da la primera sistematización. Comenio es también precursor del movimiento ecuménico y un promotor del diálogo entre el mundo de las religiones. Como político plantea la idea de un gobierno válido para todos al igual que la conciliación entre la religión y la cultura. Es notorio su pensamiento de un mundo de paz sin violencia y la lucha por la justicia social que le convierte en muy actual. Nos parece que el pensamiento de Comenio es relevante para Europa, por eso debe ser presentado como uno de los padres de la nueva Europa, de ahí que su obra deba ser releída y repensada una vez más. J. ANTOLÍN.

DE VOGÜÉ, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. VIII. Les éditions du Cerf, Paris 2003, 23,5 x 14,5, 496 pp.

El presente volumen, el octavo de la serie, nos coloca, como indica el autor, en el umbral de la obra benedictina. Numerosos son los escritos monásticos latinos que estudia, pertenecientes todos ellos a la primera mitad del s. VI y organizados en once capítulos, a saber: la *Regla oriental* (cap. 1º), la *Vida de los Padres del Jura* (cap. 2º), Eugipio y su *Vida de Severino* (cap. 3º), las leyes de la Iglesia galicana desde el concilio de Agde hasta el de Clermont (506-535) (cap. 4º), Ennodio de Pavía y su *Vida de Antonio* (cap. 5º), Dionisio el Exiguo y los monjes de Escitia (cap. 6º), el concilio de Cartago (525) y la vida de los abades de Agaune (cap. 7º), la *Regla del Maestro* (cap. 8º), el Sermón de Novato y la *Regla de Eugipio* (cap. 9º), las obras de Cesáreo de Arlés para las monjas (cap. 10º), y las obras del mismo Cesáreo de Arlés para los monjes (cap. 11º). De todas ellas, las más significativas,

por extensión e importancia, son la *Vida de los Padres del Jura*, que mira a modelos orientales, y la *Regla del Maestro*, italiana, cuyo comentario ocupa 90 páginas la primera y 70 la segunda. Como es habitual, el autor examina en ellas sólo lo que guarda relación con lo que realmente le interesa: las imágenes de la vida monástica y de los monjes santos, dejando de lado otros aspectos, por interesantes que sean para otros ámbitos científicos.

La obra permite conocer los géneros literarios en que se despliega la literatura monástica del período: ante todo *Vidas y Reglas*, a las que se suman sermones y cánones conciliares. Igual que en las obras anteriores, en su comentario A. de Vogüé expone el *feri* de toda esta literatura monástica con las circunstancias y motivaciones que la suscitan, asigna paternidades y patrias (la *Regla Oriental* escrita probablemente por Vivencio, en el Jura; la *Tercera Regla de los Padres*, emanada por los obispos reunidos en el concilio de Clermont) y, sin olvidar sus diferencias, señala las dependencias de unas Reglas respecto de otras, (la *Regla Oriental*, de los Reglamentos de san Pacomio y de la *Segunda Regla de los Padres*; la *Tercera Regla de los Padres* de la *Regla de Macario*; de las *Conferencias e Instituciones* de Casiano, la *Regla del Maestro*; de la *Regla de san Agustín*, la *Regla* de Eugipio y la de *Regla de las vírgenes* de Cesáreo, texto este último que, a su vez, inspira su misma *Regla para los monjes*, así como las de Aureliano y Donato). Al revivir de autores antiguos bien conocidos hay que añadir la aparición del padre del cenobitismo, san Pacomio, gracias a la vida escrita por Dionisio el Exiguo.

A lo largo de sus páginas el lector asiste a cambios de estructuras (de la celda individual lerinés se pasa al dormitorio común en la *Vida de los Padres del Jura* y en *La Regla del Maestro*). A nivel de relación con el mundo, asiste a una tendencia hacia la «clausura», sea como opción personal (abad Oyendo, del Jura), sea como imposición regular (Cesáreo a las monjas); al ver con malos ojos el paso de la vida cenobítica a la eremítica (*Vida de Severino*, de Eugipio); al aparecer de nuevas fórmulas: la situación de un superior que vive una parte del tiempo en la soledad, que anuncia el san Benito del libro segundo de los diálogos gregorianos. A nivel institucional, contempla al afianzarse del cenobitismo sobre los tres pilares de la regla, el monasterio y el abad (*Regla del Maestro*), y al surgir de una legislación cada vez más minuciosa. A nivel espiritual, descubre el aparecer de nuevas prácticas cultuales (la alabanza perpetua, a imitación de los monjes «acoimetos» de Bizancio, en Agaune), y al potenciamiento de determinadas ternas de virtudes (la obediencia, la humildad y el silencio en la *Regla del Maestro*, o la humildad, la obediencia y la caridad, en Cesáreo y Novato); la ausencia sorprendente del tema de las relaciones fraternas en la *Regla del Maestro* la ve contrarrestada por la insistencia en ellas de Novato. Asimismo advierte en unos lugares el declino de la condición clerical de los monjes (*Vida de los Padres del Jura*, *Regla del Maestro*), aunque en otros aparece constante la unión entre el sacerdocio y el abad, y el modo diferente como los obispos regulan su relación con los monasterios: mientras en Arlés los obispos ven reconocidos sus derechos, en Cartago no hay más relación que la directa con el primado de Cartago.

El autor pone de relieve hechos significativos como el que, dos siglos después, el monacato latino haya tenido conocimiento, a través de la biografía de Dionisio el Exiguo, del fundador de los monasterios cenobíticos en Egipto, cuya suerte había corrido tan dispar de la de san Antonio. «La *Vita Pachomii* es un documento capital que tiene su lugar en la hagiografía cenobítica latina entre la vida de los Padres de Jura, escrita quince años antes, y la de Benito, del fin de siglo». Por el contrario se muestra muy crítico con algunos aspectos de la *Regla del Maestro*, en particular su «vicio más grave»: el concurso de virtudes que establece para llegar a ser abad: «El sistema escolar del Maestro es llevado aquí hasta el absurdo». No obstante, reconoce su valor: «Entre la obra de Casiano y la de san Benito, el Maestro –tal vez san Benito en su primera flor– ha tendido un puente que le debemos agradecer». La obra concluye con varios índices: bíblico, de autores antiguos, de nombre

propios y de palabras latinas o latinizadas. El presente no tiene *corrigenda* a los volúmenes anteriores.– P. DE LUIS.

MASSER, Karin, *Cristóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche in 17. Jahrhundert* (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 145), Aschendorff Verlag, Münster 2002, 23 x 15,5, 525 pp.

Este trabajo de investigación fue presentado como tesis doctoral en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck en el año 2000. Analiza con detalle uno de los últimos intentos de unión entre las confesiones protestante y católica en la segunda parte del s. XVII. La iniciativa corre a cargo de dos personajes curiosos: el religioso franciscano Cristóbal de Gentil Rojas y Espínola (que llegó a ser obispo de Viena-Neustadt) y el abad luterano Gerardo Wolter Molan (encargado de la enseñanza religiosa en el principado de Hannover). La búsqueda de documentación archivística, la recomposición y elaboración histórica, la elaboración de los materiales y las fuentes aducidas, hacen de este trabajo un modelo de bien hacer, como lo han reconocido pronto los especialistas de ambas confesiones cristianas. El coraje de ambos personajes merece reconocimiento especial, ya que a partir de la Paz de Westfalia (octubre 1648), las discrepancias religiosas habían quedado reconocidas en áreas geográficas, dependiendo de la política secular. Pero esta situación no dejaba tranquilos a los cristianos inquietos de la segunda mitad de dicho siglo, dándose diversos movimientos en pro de la unidad cristiana. El franciscano Espínola sintió la urgencia de 'mover pieza' y dedicó buena parte de su vida y de su influencia política y eclesiástica a esta tarea ecuménica de la búsqueda de la unidad entre católicos y luteranos. Asimismo Karin Masser analiza la figura del Abad luterano Molanus, interesantísimo personaje de la Reforma, quien en respuesta al ofrecimiento de Espínola en su *Regulae*, responde con su *Methodus* de acercamiento doctrinal. Los avatares de ambos personajes, las intervenciones de Leibniz y de Bossuet en sus respectivos y diferentes postulados ecuménicos, las políticas de apoyo a los respectivos intentos así como el análisis de la complicada situación política de la época... hacen de este trabajo una nueva luz significativa hacia la clarificación de intenciones y hacia las posibilidades de la ansiada unidad.– A. GARRIDO.

FERRER BENIMELI, José Antonio (Ed.), *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2002, 25 x 17,5, 456 pp.

Aunque quizá uno de los elementos más constantes y característicos de la historia de Europa sea la tensión entre la Iglesia y el poder temporal, incluso cuando éste se definía explícitamente como católico, hay momentos en que las relaciones entre ambos se aparecen a nuestra memoria como especialmente conflictivas. A iluminar uno de estos períodos, el que corresponde al reinado de Carlos III, contribuye decisivamente el libro publicado por la Fundación Universitaria Española con motivo del segundo centenario de la muerte de Pedro Rodríguez de Campomanes. Se recogen en él diversos trabajos de reputados especialistas, entre los que cabe citar, sin desmerecer al resto, a Teófanos Egido, Rafael Olaechea y Antonio Domínguez Ortiz. Se trata, por lo general, de artículos ya publicados –en muchos casos como prólogos o estudios introductorios a escritos de Campomanes–, pero difícilmente accesibles. Su lectura nos permite adentrarnos en los entresijos de la política regalista tenazmente defendida por el fiscal del Consejo de Castilla con el apoyo de Roda

y de otros ministros. Nos vemos así en un mundo agitado por feroces rivalidades entre colegiales mayores y manteístas y entre unas y otras órdenes religiosas, en el que un rey piadoso y timorato lucha por afirmar la exclusividad de su poder ante lo que considera intromisiones de la Iglesia fuera del campo espiritual que legítimamente le corresponde. Podemos considerar el regalismo en este momento como uno de los últimos pasos en la formación de un concepto abstracto de soberanía, en una época en que ya está muy avanzada la desaparición de los poderes intermedios y de las fidelidades personales que caracterizaron el mundo medieval. El Rey, al asumir la soberanía abre la posibilidad, que pronto será explorada, de que se piense en trasladarla a la nación, y así ésta –que es otro concepto abstracto– se hará única y legítima depositaria de una abstracción.

Desfilan ante nosotros en esta obra asuntos como el *Exequatur*, la regalía de amortización, el Monitorio de Parma, etc., en los que Campomanes interviene como fiscal con dictámenes en los que invariablemente afirma la supremacía real frente a las pretensiones pontificias. Pero es, sin duda, la expulsión de los jesuitas, el hecho más notable en que participa. Vale la pena detenerse mínimamente en él porque muestra la extrema injusticia con que llegaron a comportarse los regalistas españoles –no mucho mayor, por otra parte de la que mostraron los franceses y los portugueses. Los papeles de Campomanes revelan que desde el mismo momento en que se inicia la investigación sobre la participación de los jesuitas en los motines de 1766, se ha decidido su culpabilidad y que únicamente se buscan pruebas que justifiquen la expulsión ante la conciencia del Rey. Así, no sólo se da por sentado que la acción de uno de sus miembros compromete a toda la orden, sino que en un procedimiento secreto se llama a declarar únicamente a enemigos declarados de los jesuitas, sin dar a estos no ya la posibilidad de defenderse, sino incluso de saber que son acusados. Es posiblemente el momento más sombrío del reinado de Carlos III.– F. J. BERNAD MORALES.

CARCEL ORTÍ, Vicente, *La Iglesia y la transición española*. Edicep, Valencia, 2003, 21,5 x 14, 342 pp.

Transcurridos veinticinco años desde la entrada en vigor de la Constitución es, sin duda, oportuno esclarecer el papel que les cupo a instituciones y movimientos sociales en la gestación del actual régimen democrático. Máxime cuando el paso del tiempo, en lugar de favorecer la reflexión crítica sobre el pasado, ha sedimentado una interpretación teñida de maniqueísmo, en que la izquierda aparece como una fuerza inequívocamente democrática dotada de una inocencia digna del Edén, mientras que la derecha queda definida como intrínsecamente perversa y totalitaria.

En este esquema la Iglesia queda encuadrada como uno de los principales soportes y beneficiarios del franquismo. Así, en tanto que nuestros jóvenes ignoran la decisiva intervención del cardenal Tarancón o el apoyo prestado en tantas parroquias a organizaciones de izquierda, básicamente comunistas, a las que sólo una intolerable mistificación permite calificar de democráticas, grupos que se autoproclaman recuperadores de la memoria histórica –como si pudiéramos imaginar una memoria ahistórica– se dedican a exhumar los restos de víctimas de la represión franquista. Se construye de este modo una historia sesgada, en que el color político define a inocentes y culpables, a víctimas y a verdugos. El libro de Carcel Ortí tiene el mérito de intentar poner las cosas en su sitio. Para ello analiza con fuerte apoyo documental la actuación de algunos prelados significativos, desde Gomá a Tarancón, pasando entre otros por Olaechea, Herrera Oria y Plá y Deniel, así como las repercusiones del Vaticano II. Se nos presenta así una Iglesia que, si bien se alineó con los militares sublevados –y aquí hay que tener en cuenta que el anticlericalismo republicano, que degeneró en auténtica persecución religiosa, no le dejó otra opción– mostró muy

pronto discrepancias con el régimen autoritario impuesto por los vencedores, sobre todo, como es natural, con las tendencias falangistas –muy pronto marginales– más próximas al totalitarismo hitleriano. Con el tiempo, en especial tras la renovación impulsada por Juan XXIII y Pablo VI, los desacuerdos se harían más profundos y notorios. Son momentos en que la Iglesia busca abrirse a los sectores obreros y estudiantiles más descristianizados y en los que, quizá en ocasiones, el apostolado parece extraviarse, dando lugar a que jóvenes católicos se enrolen en organizaciones revolucionarias. La Iglesia, pese a algunas sombras, adoptó en los últimos años del franquismo una posición moderada e integradora que contribuyó de manera decisiva a que la dictadura desembocara en el vigente régimen constitucional. Es un mérito que ahora se le escatima lo que hace que el libro de Carcel Ortí sea especialmente necesario.– F.J. BERNAD MORALES.

DINZELBACHER, Peter, *Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Primus Verlag, Darmstadt 2003, 27 x 22, 258 pp.

Los conocimientos sobre la historia de la cultura han cambiado, dado que se han generado nuevos conocimientos, los antiguos se valoran de forma distinta. La perspectiva moderna es vincular la historia de la cultura con la historia de la mentalidad. Ésta consiste en la presentación de las formas de pensar dominantes, formas de comportamiento, presupuestos, disposiciones y emotividades dominantes en una sociedad determinada. Se entenderán correctamente las estructuras mentales cuando vengán consideradas éstas dentro de la situación general cultural. Por eso, los primeros capítulos están dedicados a las cuestiones de las relaciones materiales concretas, como la economía, la vivienda, la vida cotidiana, la organización y el sistema de poder, aspectos todos ellos que influyen en la formación de la cultura y de la mentalidad, y que a su vez fueron incluidos.

El presente volumen (de un total de 6) trata de presentar la multiplicidad de fenómenos y signos que desde la alta edad Media constituyeron un punto de inflexión para la Europa al Norte de los Alpes. En la alta Edad Media se desarrollaron nuevas formas de vida y concepciones que frecuentemente impregnaron nuestra cultura actual. La nueva presentación de la vida urbana, la implantación del método discursivo racional o el descubrimiento del amor como razón de ser de la vida de hombre son 3 ejemplos. La importancia del libro radica en la presentación de las innovaciones que diferencian esta época de la Edad Media temprana, en las que muchas expresiones, como el renacimiento del XII, la aparición de la Universidad, la filosofía escolástica, la épica cortesana o el arte gótico, aparecen como un indicio para un cambio total de mentalidad. En base a documentos - fuentes escritas y pictóricas, el autor muestra cómo se transformaron casi todas las relaciones humanas durante estos dos siglos, aunque persisten elementos de continuidad.– D. A. CI-NEIRA.

DINGEL, Irene – WARTEMBER, Günter (Ed.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea* (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 5), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 23 x 16, 242 pp.

En 1502 el Príncipe Elector Federico el Sabio de Sajonia fundaba la universidad de Wittemberg. A principios del siglo 19. la sede Universitaria fue trasladada a Halle con el nombre de *Martín-LutherUniversität Halle-Wittemberg*. Desde el año 2000 se celebran unas Jornadas sobre la “Reforma en Wittemberg”, a las que se han unido Centros de Estudios Luteranos de Leipzig y de Mainz. Las jornadas del marzo del 2001 (Wittemberg

2001) se dedicaron a la conmemoración del Jubileo (500 años) de la fundación de la famosa “Leucorea” de Wittemberg, teniendo como objeto de investigación la historia de los cien primeros años de la Facultad de Teología (1502-1602): “Fundación, Cambios, Reformas”, “Teología y enseñanza” e “Influencia”. Aunque la Universidad erigió las otras facultades clásicas (Derecho, Medicina y Artes), fue la facultad de Teología la que le dio fama y le mantuvo de actualidad en esos cien años. Un primer trabajo, debido a Markus Wriedt, analiza los comienzos de la Facultad desde la fundación hasta el año 1518. Juan Staupitz, religioso agustino, fue el primer Decano, ofreciendo nuevos planes de estudio y nuevas directrices. La personalidad de Staupitz, así como sus próximos compañeros en el profesorado como Segismundo Epps, Hartwig Temen, Martín Lutero, Kalstadt, Lang, Dölsch, Vogt. Mantel, Herrgott y otros significaron nuevos caminos en el estudio de la Teología. La historia ha querido conservar unas fuentes documentales de primera mano, de modo que podemos conocer con minuciosidad los detalles de la fundación, del profesorado, del alumnado y de los diversos avatares que resultan sumamente curiosos e interesantes. Las incorporaciones posteriores de grandes personajes como Melanchton, el establecimiento de cátedras de Biblia, Griego, Hebreo, San Agustín, las nuevas orientaciones en los estudios de Teología, la enorme influencia del profesor M. Lutero en la reforma de la Universidad, los estudios paulinos en la cátedra de Teología son algunos de los temas tratados en dichas jornadas aquí recogidas. Martin Brecht, conocido historiador de la Universidad de Münster, estudia con detenimiento los *Consilia, responsa et Juditia*, así como los catálogos de profesores de la Facultad de Teología, en donde encontramos alusiones claras a profesores expulsados de la misma por “herejes y perjuros”, la mayoría bajo el título de “criptocalvinistas”. El volumen concluye con una amplia exposición de los eventos lúdicos que se tuvieron con motivo del jubileo de la Facultad de Teología de Wittemberg en su primer centenario, año 1602.– A. GARRIDO.

SAN BUENAVENTURA, *Vida de San Francisco. Legenda Mayor*. Traducción de L. Pérez Simón O.F.M., Edit. San Pablo, Madrid 2004, 24,5 x 17, 160 pp.

En el Capítulo General Franciscano de Narbona de 1260, Fray Buenaventura recibe el encargo de escribir la vida de su fundador Francisco de Asís. El fraile Doctor se retira a un convento de la periferia de Paris, concluyendo su obra a finales de 1262. El texto de Fray Buenaventura fue declarado “oficial” en el Capítulo de Paris de 1266, a la vez que se manda destruir todas las biografías anteriores del “Pobre de Asís”. Este escrito es conocido como *Legenda* (aquello de deber ser leído) y tuvo una considerable difusión aun antes de la invención de la imprenta. El texto tiene es estilo especial: teológico, elegante e imaginativo, rico en metáforas y citas, cuidando el ritmo ya las cadencias, ya que se escribe para ser leído en público, de hecho ha sido considerado como “la obra literaria maestra de la hagiografía medieval”. El doctor Seráfico intenta plasmar en la vida de Francisco la doctrina tradicional de las tres vías de la vida espiritual: *purgativa* (cap.1-4, la conversión), *iluminativa* (cap.5-12, práctica de las virtudes) y *unitiva* (cap. 3-15, experiencia mística). Esta *Legenda Mayor* fue objeto de fuerte polémica por parte de los llamados “espirituales”, ya que omitía las luchas dentro del grupo puesto en marcha por el “Pobre de Asis”. Se trata, según los especialistas, de una obra que busca “el significado de la historia e interpreta la historia personal de Francisco en función de la historia de la salvación”. Buenaventura es un místico y “consigue convertir la historia en teología”. Esta preciosa edición, con una presentación hasta elegante, en papel satinado y denso, aparece ilustrada con las miniaturas de un códice latino, de finales del s. XIII o principios del XIV, conservado en el convento del Cardenal Cisneros, de Madrid. La traducción está hecho con esmero y con

una redacción perfecta, cosa laudable en estos tiempos de desidia literaria.– A. GARRIDO.

LABOA, J. María (ed.), *Atlas histórico de los Monasterios. El monacato oriental y occidental* (= Colección Nueva Imagen), Ed. San Pablo, Madrid 2003, 31,5 x 24,5, 272 pp.

Un texto perfectamente redactado y 457 fotografías e ilustraciones constituyen el contenido de este hermoso libro, cuya lectura y visión provocan paz, ilusión y confianza en el ser humano. Se trata de un recorrido por la historia del cristianismo, “fijando la atención en aquellos hombres y mujeres que lejos de vivir *fuera del mundo* en sentido estricto, cambiaron culturalmente el medio que los rodeaba, con una febril y fructífera actividad humana, cultural y transformadora”. Nadie como los monjes ha sabido traducir la misteriosa frase bíblica “estar en el mundo sin ser del mundo”. Ellos han sabido vivir la añoranza del origen, la inquietud de la búsqueda y la esperanza del encuentro. Amaron, y siguen amando, la naturaleza y la vida, respetando y mejorando este mundo, obra del Creador. Han sabido y saben ser evangelizadores sin caer en la trampa de ser “mundanos”; han sabido, y saben, dominar las necesidades del cuerpo; han conseguido una libertad omnímoda y han sido signos vivos de la presencia del Reino de Dios. Huían de los hombres por amor de Dios, pero a la vez acogían –y acogen– a los hombres por el mismo amor, haciendo de la hospitalidad un signo humanista liberador y desconcertante. Cultivaron la belleza en su arte y en su liturgia; evangelizaron Europa, salvaron la cultura cristiana, sanearon tierras y expandieron cultivos. Separados de todos y unidos a todos, tradujeron la contemplación a realidades palpables, creando nuevas formas culturales en los campos de la economía, de la agricultura, escuelas, destilerías, etc.. Su experiencia comunitaria aparece como muestra suprema de civismo y de convivencia y su entrega a la causa del evangelio siempre ha sido una “muda protesta contra un cristianismo mundanizado”. Sin ellos, el mundo sería menos generoso.

Todo esto y mucho más es obra del Monacato. Los ocho capítulos de este libro, con su ornamento de fotografías y el bien decir del historiador Laboa, dan testimonio de lo anterior. Los títulos de los capítulos nos dan una idea: *universalidad del monacato* (hinduismo, Budismo, Jainismo), *orígenes del monacato cristiano, el primer monaquismo cristiano* (desierto, anacoretas coptos, cenobitas, tradición siria, Capadocia), *tradición monástica occidental* (San Casiano, Jerónimo, monacato en la Galia, Agustín de Hipona, monacato hispánico, irlandés, San Benito y su expansión), *desarrollo del monacato en oriente* (san Basilio, Cirilo y Metodio, reglas monásticas, el Islam y la supervivencia monástica), *Monacato de occidente* (San Gregorio Magno, la “regula mixta”, monjes evangelizadores, reforma carolingia, Cluny, monacato contestatario), *un milenio de Monacato oriental* (Athos, monacatos orientales, la Rusia de Kiev, Sinaí, Bizancio, la Filocalia, mundo ortodoxo actual, iglesias precalcedoneneses), *un milenio del monacato en occidente* (San Anselmo, La Cartuja, Cistercienses, Trapenses, Monacato anglicano, americano, ecumenismo, diálogo interreligioso...). A pesar de la amplitud del contenido a tratar, el libro resulta placentero. Ante la banalidad y el marketing de muchas editoriales, San Pablo sigue prestando una inmensa contribución al buen hacer, a la estética y al hombre de nuestros días.– A. GARRIDO.

MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto (ed.), *Oscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución*, Ed. San Pablo, Madrid 2003. 14,5 x 21,5, 354 pp.

Esta obra es el fruto de un trabajo de coordinación de un equipo internacional de especialistas en la figura, país y época de monseñor Romero. En marzo de 1980 moría asesinado Oscar Arnulfo Romero, obispo de San Salvador, junto al altar, mientras celebraba misa. Era el final de numerosas amenazas sufridas desde tiempo atrás por haberse convertido en la voz libre y autorizada de un pueblo que vivía en permanente conflicto. Sus homilias, difundidas por la prensa de todo el país, eran un grito contra la violencia y a favor de los más pobres.

La figura de monseñor Romero, hombre tímido e introvertido, ha sido reivindicado desde distintos sectores de la Iglesia, pero su complejidad hace difícil enmarcarlo en una tendencia determinada. Él quiso ser fiel hasta el final a la Iglesia, pero con la misma intensidad que al Evangelio. Intentó con todas sus fuerzas llevar a la práctica la doctrina social del Vaticano II. Era un hombre apacible que quería diálogo y soluciones razonables a la crisis de su pueblo, condenó tanto la violencia de la oligarquía dominante como la procedente de la guerrilla de izquierda. Romero fue una persona de marcado carácter espiritual que, antes de tomar cualquier decisión, se retiraba a hacer oración. Tal vez por ello llevó su fidelidad a Cristo hasta sus últimas consecuencias. Si su muerte fue o no martirio es algo que todavía no se ha discernido, aunque su influencia en todo el mundo y especialmente en América Central es tal que muchos le consideran ya santo. El libro está dividido en tres partes, la primera trata de la semblanza de Romero como hombre, cristiano y obispo, la segunda analiza la situación sociopolítica de El Salvador que vivió y la tercera estudia la repercusión de su persona veinte años después. En conjunto, es un homenaje a un hombre que sigue siendo referencia para muchos cristianos gracias a su testimonio.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

LÓPEZ-ESCOBAR, Esteban, *Eduardo Ortiz de Landázuri: el médico amigo*, Rialp, Madrid 2003, 22 x 14, 324 pp.

COFINO, José L., *Ernesto Cofino: perfil de un hombre del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2003, 22 x 14, 234 pp.

El profesor Ortiz de Landázuri, discípulo de Jiménez Díaz, catedrático en la Facultad de Medicina de Granada hasta 1952, pasa a Pamplona prestando un servicio decisivo en el desarrollo tanto de la Facultad de Medicina como de la Clínica Universitaria. La Prelatura del Opus Dei se siente sanamente orgulloso de esta personalidad: trabajador y buen cristiano, recio y generoso, amante de su familia y de su fe cristiana, ejemplo en su vida personal y profesional, venerado por sus enfermos y admirado por sus amigos. Muere en 1985 y se introduce su causa de canonización en 1998; en mayo del 2002 tiene lugar la clausura del proceso diocesano, enviando enseguida la documentación a la Congregación para la Causa de los Santos. La investigación llevada a cabo, con documentación y testimonio de muchos conocidos que aun viven, hacen de este libro, escrito en lenguaje "llano y directo", un marco de referencia obligatoria para la historia del personaje.

El guatemalteco Dr. Cofino (1899-1991) estudia medicina en la Sorbona, fue amigo íntimo del Nóbél Miguel Ángel Asturias y es conocido como el padre de la pediatría de Guatemala. Personalidad especial, trabajador incansable, con hondo sentido social y cristiano, fundador y director de centros asistenciales para huérfanos, animador de la promoción de los indígenas. A los 57 años entró en el Opus Dei, siendo el primer supernumerario de Centroamérica. Fallece a los 92 años con fama de santidad. Su causa de Canonización se abre en julio del 2000. Su hijo José Luis, ayudado de José Miguel Cejas,

escribe el relato de su vida con admiración y amor de hijo, resaltando su vitalidad creativa hasta en su avanzada vejez. No se trata de una biografía técnica, sino más bien son cartas de familia que recogen anécdotas y recuerdos.– V. DEL VAL.

WILKINSON, Philips, *Diccionario ilustrado de las religiones, creencias y prácticas de todo el mundo*, Ed. San Pablo, Madrid 2003, 28 x 22, 128 pp.

En un encomiable afán pedagógico, la editorial San Pablo nos ofrece, de forma sintética, una perspectiva general de las principales religiones en sus elementos más esenciales y diferenciadores. Y lo hace de una manera sencilla y amena, acentuando los elementos positivos de cada una de las religiones, aunque lamentablemente los conflictos negativos ocasionados por los fanatismos religiosos antiguos y actuales. Una breve introducción precede al estudio. En ella se exponen una serie de respuestas elementales; qué es la religión, el estudio de las religiones, los mitos y las doctrinas, la ética y las leyes, los lugares y rituales sagrados la religión y la sociedad, religión y conflictos, etc..

Hay que resaltar de manera especial la enorme cantidad de fotografías, obras de arte, atuendos y signos religiosos de las diversas creencias. En nuestra sociedad, en la que la ignorancia religiosa llega a alcanzar límites insospechados, este libro aparece como una de las soluciones, cuya presencia en escuela, institutos, bibliotecas populares y demás centros.– V. DEL VAL.

CARRASCO J., y VARIOS, *Los Judíos del reino de Navarra. Registro del sello 1364 – 1400* (Col. Navarra Judaica, vol. 5), Gobierno de Navarra 2002, 25,5 x 17,5, 905 pp.

El presente volumen corresponde al tomo 5 de la colección titulada “La Navarra Judaica”. La fuente documental utilizada es el Archivo General de Navarra, en las secciones de Comptos (Documentos y Registros). El origen de esta publicación, de este tomo 5, está en que al digitalizar el Archivo General de Navarra (AGN), han aparecido 103 nuevos registros de sello, que no estaban catalogados, y por tanto eran desconocidos. Estos registros se sello, aquí recogidos, han ampliado los datos referidos al siglo XIV de manera muy sustancial. La recaudación de este impuesto está recogida en un número importante de localidades navarras. Son 10 poblaciones con sus escribanías las que nos aportan el pago de este impuesto por parte de los judíos navarros. Este volumen de cerca de 1000 páginas, además de transcribir estos registros, incluyen un índice de nombres propios de unas 150 páginas. Sin duda, se trata de una base documental importante para el estudio de la Navarra judaica en el siglo XIV.– R. PANIAGUA.

MICHEL, Thomas, *What Muslims should know about Christianity*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 20 x 12,5, 167 pp.

RONZANI, R y ONYONGAO-AJUS, P, *What Christians should Know about Islam*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 20 x 12,5, 71 pp.

Cristianos y musulmanes están llamados por medio de un diálogo constructivo al conocimiento y al respeto mutuo. Los cristianos y musulmanes tienen que reconocer sus dones e intercambiarlos entre sí, para de esta manera enriquecer a toda la humanidad. Este intercambio permitirá a los seguidores de ambas religiones liberarse del prejuicio, la intolerancia y fundamentalismo. Lo más profundamente que comprendamos la fe de los otros, mejor podremos entender la nuestra.

La primera obra está escrita para estudiantes musulmanes que desean conocer la religión cristiana en el contexto de la historia de las religiones o las religiones comparadas. El autor ha vivido y enseñado en la comunidad musulmana durante 25 años, por lo que conoce bien esta cultura. El estudio es el resultado de varias lecciones que ha explicado en varias universidades musulmanas, un curso de teología cristiana como una parte del programa de historia de las religiones.

El segundo librito intenta equipar a los cristianos con el conocimiento básico de algunas de las principales características de la fe islámica. Ofrece alguno de los principales puntos para fomentar un mayor diálogo entre cristianos y musulmanes. No es cuestión de discutir sobre los desacuerdos, sino profundizar en el conocimiento mutuo.— J. ANTOLÍN.

CORSINI de ORDEIG, Manuela, *Historia de la Sabana Santa*, Edit. Rialp, Madrid 2004, 24 x 16, 245 pp.

Apasionante puede resultar la lectura de este libro, no por su novedad, aunque novedades tiene, sino por el conjunto de la información que proporciona. El tema es muy atractivo: La Sábana Santa que se conserva en la catedral de Turín, ¿de quién son las huellas que ostenta, cómo y por qué se han formado esas huellas? He ahí las preguntas que se hace inevitablemente todo aquel que se haya ante este lienzo, ya sea por la lectura, estudio o mera curiosidad. Desde siempre, las respuestas se han dirigido a Cristo y su resurrección. Aunque no es problema de fe, también es cierto que es un motivo de credibilidad en esa verdad esencial del cristianismo. La Sábana Santa nos coloca ante la doble vertiente del conocimiento humano, como dijo Juan Pablo II, pues por un lado es un signo que nos remite a la fe y por ello es «espejo del Evangelio», pero también es un «reto a la ciencia», porque es un objeto real que la ciencia tiene la obligación de explicar.

El libro nos narra la historia completa de la Síndone, que sigue hablando sin palabras a todos los que quieran escuchar, desde sus lejanos orígenes hasta las últimas investigaciones científicas sobre él, pasando por los múltiples avatares de las diversas circunstancias históricas, tratando, como dice la autora en el Epílogo, de despertar el amor a la música de la Verdad. La Sábana Santa es una gran verdad que está ahí, esperando nuestra atención, pues sólo basta escucharla, como la música.— J. M. BALMORI.

Espiritualidad

BAVEL, Tarsicius J. van, *Carisma: Comunidad. La comunidad como lugar para el Señor*. Traducido del alemán por Antonio Fco. Rivas González, OSA. Ediciones Religión y Cultura, Madrid 2004, 21 x 15, 194 pp.

Como estudioso, T. van Bavel se ha ocupado abundantemente de san Agustín y sus muchas publicaciones le han hecho acreedor a un reconocido prestigio internacional. Por otra parte, nunca ha considerado al obispo de Hipona sólo con un gran personaje del pasado, sino también, y a pesar de los muchos siglos de distancia, como un maestro para nuestro tiempo. Especialmente por lo que se refiere a la vida religiosa, otro de los temas que ha estado en el centro de sus intereses y al que ha dedicado numerosas publicaciones.

Ya dentro de la espiritualidad agustiniana, T. van Bavel ha puesto de relieve como pocos los valores de la comunidad, en un marco de amistad. La presente obra es un ejemplo más. Su contenido responde con exactitud al título. Dejando de lado introducción y

conclusión, consta de seis capítulos. En los dos iniciales presenta, como base bíblica, la primera comunidad de Jerusalén (cap. primero) y, como base antropológica, la amistad (cap. segundo). A propósito de lo primero, es sabido que San Agustín comienza su Regla monástica con una referencia a la comunidad primitiva de Jerusalén; que no fue ni el primero ni el último, pero sí, quizá, quien más provecho sacó de ella, a través de relecturas constantes, de las que resultaron diferentes interpretaciones que expone doctamente el autor. A su vez, el concepto que Agustín tenía de la amistad, otro de los temas de los que el autor se ha ocupado en más de una ocasión, recibe un amplio desarrollo con la consideración de sus múltiples aspectos. Puestas las dos bases indicadas, el lector encuentra en el capítulo tercero la visión teórica que en santo tiene de la comunidad, y en el cuarto la realidad de la misma. El título de este último es significativo: "La comunidad: un crisol". La belleza del ideal teórico es inseparable de una realidad que a menudo es dura, pero que purifica y enriquece. Los dos últimos tienen ya un carácter más práctico. ¿Cómo levantar el edificio de la comunidad? Es el tema del capítulo quinto. El sexto, por último, señala una serie de cuestiones que las comunidades han formularse, algunas con valor de examen sobre el presente y otras mirando al futuro.

En definitiva, T. van Bavel presenta una base bíblica y otra humana de la comunidad religiosa; junto a la teoría, la realidad; a lo que debe ser añade el cómo se debe hacer; aunque contempla el presente, no pierde de vista el futuro. Y todo ello con el vigor de quien, además de exponer la doctrina del obispo de Hipona, trasmite un sólido convencimiento personal, y con la claridad de exposición de quien, desde la altura de sus muchos años de estudio y experiencia, ha penetrado en el meollo del tema de que está hablando.— P. DE LUIS.

CASAS OTERO, J., *Estética y culto iconográfico*, BAC, Madrid 2003, 21,5 x 15, XXIII + 485 pp.

Siguiendo a los Padres de la Iglesia y la alta escolástica, el autor parte de la belleza como uno de los trascendentales del ser. La teología de la creación atribuye al Creador la belleza creada en grado eminente, y por la teología de la redención y de la consumación esa misma belleza queda superada. En la historia de la Iglesia ha habido dos visiones teológicas de la expresión artística: los iconos orientales como signo de la presencia inmediata de lo divino, con una eficacia casi sacramental, y las imágenes occidentales como medio de relación con Dios, cuya eficacia depende de la piedad de los fieles. La Edad Moderna abandonó la visión de la belleza eterna en los seres de este mundo y la estética perdió la capacidad de representarla. La teología fundamental, profundizando en la tradición cristiana, tiene que descubrir de nuevo la relación entre lo estético y lo religioso como señaló Von Balthasar, al que el autor sigue muy de cerca. Tras unos capítulos previos (estética y teología fundamental, la estética cristiana, el fundamento religioso del arte), se estudia detenidamente el arte cristiano desde sus orígenes hasta finales del siglo XX. El arte paleocristiano, el culto a las imágenes, iconoclasia y ortodoxia, las vías del arte cristiano oriental y occidental, el icono en la Iglesia oriental, el culto iconográfico en Occidente son estudiados con abundancia de textos de primera mano y bien organizados. Con el Renacimiento comenzó la secularización y no ha cesado de avanzar a lo largo de los siglos, también en el arte cristiano. Con la vuelta a la antigüedad, el placer estético se convirtió en fin de sí mismo y lo profano dominó en las mismas obras de arte religioso. De ahí la reacción espiritual manierista, a la que siguió el arte desmesurado del barroco católico frente al aniconismo protestante; pero, en medio de tanto esplendor y opulencia, el sentimiento de los sagrado hizo crac. La fe era un pretexto para el lucimiento del artista y la exhibición del poder de la Católica. Y a partir de entonces, nada de nada; un prolongado estiaje en el

arte cristiano. En su lugar, la ñoña sensiblería de las estampitas de los Sagrados Corazones y de las imágenes de escayola (artículos de bazar). Y esto que se dice de las artes visuales vale también para las auditivas (música y poesía). Como si el cristianismo hubiera perdido su capacidad creadora. Las instituciones religiosas, las grandes patrocinadoras en el pasado, se desentendieron del arte y las vanguardias obviaron toda referencia a la sacralidad. Las poquísimas excepciones confirman la regla. “¿Será posible un reencuentro del arte moderno con la tradición sagrada de las imágenes?” (p. 469). Difícil, si no imposible. El cristianismo se ha modernizado, ha sido domado por la Ilustración, pero la modernidad (y la posmodernidad) ni se ha cristianizado ni parece posible que se cristianice. “¿Cómo puede pensarse y cómo puede presentarse la revelación para el hombre de hoy?” (p. 484). ¡El gran problema! Habrá que repensarla desde sus fundamentos y desechar todo lo que es fruto de otros contextos históricos. Y ¿quién será capaz de hacerlo? Es este un libro de mucha erudición y doctrina, pero a la vez claro y sencillo. Estimula a pensar.— J. VEGA.

PARDILLA, A., *Vita Consacrata per il nuovo millennio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione Apostolica "Vita Consecrata"*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 25,5 x 17, 1431 pp.

De todos es conocida la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, fruto del sínodo de obispos dedicado a la vida religiosa y ofrecida a los religiosos/as por el Papa Juan Pablo II. El autor del presente estudio, consciente de la trascendencia que tal documento supone para este gran sector de la Iglesia católica, como es la vida religiosa, no ha escatimado esfuerzo alguno para elaborar su trabajo, casi exhaustivo, distribuyéndolo en sectores significativos, como el mismo subtítulo indica. Comienza haciendo una especie de Diccionario teológico - espiritual de la Vida Consagrada, donde no queda concepto o palabra alguna, que no sea desarrollado a través de textos recogidos del mismo documento, con textos explícitas del mismo, dejando constancia de las concordancias que pueden servir de auxiliares valiosos a la hora de hacer una síntesis de cualquier tema en torno a la vida de especial consagración. Este apartado llena la mayor parte del estudio y podríamos también decir la mejor parte, ya que confluyen en ella todos los elementos que colaborarán en la formación de los nuevos caminos que ha ido asumiendo la teología actual de la vida religiosa en el posconcilio. Una segunda parte se preocupa de recoger las fuentes de donde surge la espiritualidad de la vida religiosa, comenzando por la Escritura, leída e interpretada en este contexto de vida de especial consagración, insistiendo en los principios evangélicos que motivan la experiencia de seguimiento radical de Jesús, colocándola en el misterio de la Iglesia desde donde debe ser vivida e interpretada. Los textos bíblicos, tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento, analizados y distribuidos según la lógica de la Exhortación, confrontándolos con otros dos Documentos eclesiales que precedieron a la Exhortación

Vita Consecrata, como son *Christifideles laici* y *Pastores dabo vobis*, sobre los laicos y los sacerdotes respectivamente. A su vez se insiste en presentar algunos textos bíblicos que se centran en hacer resaltar la vida según Cristo, la forma de vida apostólica, la forma de vida de la Virgen María y el Cristo transfigurado. Otros autores eclesiásticos, fuentes litúrgicas, fuentes canónicas, documentos del Magisterio antes del Vaticano II y posconciliares y otros documentos completan este apartado de fuentes. Concluye con la parte dedicada a ofrecer las líneas maestras de la Exhortación Apostólica en torno a la Vida de especial consagración. Felicitamos al autor por el trabajo realizado y agradecemos una vez a la editorial Vaticana por la excelente presentación del mismo.— C. MORÁN.

MERTON, Thomas, *Nuevas semillas de contemplación* (= El pozo de Siquem, 145). Trad. M. C. Blanco y R.A. Díez, Ed. Sal Terrae, Santander 2003, 20 x 13,5, 302 pp.

Este libro es un clásico de la espiritualidad cristiana del s. XX. Es fruto de la reelaboración de un trabajo de juventud del autor titulado *Semillas de contemplación*. Aparece en 1961 completamente revisado y aumentado, y con el añadido "Nuevas" al título original. A pesar del tiempo transcurrido, es un acierto de Sal Terrae editar ahora en español, en una cuidada traducción, unas páginas de permanente sabiduría y actualidad.

"La contemplación es la más alta expresión de la vida intelectual y espiritual del hombre". Puede resultar un tanto engañosa esta primera frase del primer capítulo del libro ("¿Qué es la contemplación?"). Nada más lejos de la intención de Merton que repropone las viejas definiciones de los manuales al uso de la época. El libro está escrito con un lenguaje vivencial, con frases cortas y directas, a años luz de las recetas teóricas y de difícil comprensión. Trata de recrear el modo de exponer la temática de la mística cristiana para acercarla al lector de modo que se sienta directamente tocado por lo que se le expone. Inspiradas en los grandes maestros (Bernardo, Juan de la Cruz, Pascal) aunque con un sello muy personal, por diferentes motivos resultan de gran provecho todas y cada una de las meditaciones, entre las que queremos citar: "Todo lo que existe es santo" (cap. 4), "La raíz de la guerra es el miedo" (cap. 16) y "Humildad contra desesperación" (cap. 25). En el capítulo conclusivo, "La danza universal", son condensados de una forma poética muchos de los temas tratados a lo largo del libro.- R. SALA.

VELMANS, Tania (dir.). *El mundo del Icono. Desde los orígenes hasta la caída de Bizancio* (= Colección Nueva Imagen), Edit. San Pablo, Madrid 2003, 30,5 x 25, 240 pp.

Bajo la dirección de una especialista en el tema, Tania Velmans, la Editorial San Pablo nos ofrece un precioso volumen, con detalladas monografías y centenares de ilustraciones que responden con exactitud al título de la obra. De los siete grandes temas analizados, tres se deben a la pluma de T. Velmans (*Los primeros iconos, El estilo de los iconos y la regla constantinopolitana, Los Balcanes y Rusia: siglos VI-XV, y La periferia oriental del mundo bizantino*). Los otros estudios están escritos por G. Passarelli (*Iconografía. Historia y Teología*), P. L. Vocotopoulos (*Funciones y topología de los iconos*), E. Bakalova (*Iconografía bizantina*) y A. Vasiliu (*Lo invisible, la imagen y el icono en los comienzos de la era cristiana*). El volumen concluye con una amplia bibliografía y notas sobre cada tema tratado (223-239) y con relación de los créditos de las fotografías, tomadas de los mejores archivos y pinacotecas.

La lectura y la contemplación de las ilustraciones se hace interesante aún para el no especialista en la materia. Los estudios consiguen que el mero placer estético aumente por la comprensión de la obra contemplada, al ofrecernos diversos puntos de referencia sobre los signos y los significados de estas imágenes portátiles bizantinas. A la vez se nos ofrece el poder apreciar la evolución de este arte que va del retrato helenístico al icono cristiano. La investigación no se limita a los iconos griegos y eslavos, sino que se analizan otras zonas periféricas del mundo bizantino: la oriental (desde Georgia hasta Etiopía) y la occidental (costa adriática y una parte de Italia). La mística que el icono encierra manifiesta un deseo íntimo de abrir a los fieles una ventana al cielo. En resumen: mil años de vida de la pintura bizantina, con sus consiguientes cambios de estilo y su enorme importancia, no solo como testigos del pasado sino también como lugares de acogida de oración y contemplación.- A. GARRIDO.

BIELA, Sławomir, *Sólo Dios basta* (= Colección Betel, 4), Edit. San Pablo, Madrid 2003, 21 x 13,5, 181 pp.

Este científico polaco, nacido en 1956 y doctor en Físicas por la universidad de Varsovia, está especializado Teología Espiritual, y colabora con el P. Tadeusz Dajczer, fundador de las "las Familias de Nazaret". El título *Sólo Dios basta* responde a la tesis del autor: hacer ver que el entorno en que el hombre puede entenderse a si mismo y dar plena razón de su vida no es el otro que el entorno de Dios revelado en Cristo. Ante la imperiosa y humana necesidad de encontrar apoyos, tanto materiales como espirituales, y ante los falsos espejismos del alma, este cristiano laico trata de re-descubrirnos el valor de la fidelidad y de la confianza existencial en el amor y misericordia del Padre presente en Jesús de Nazaret. Echando mano de las grandes escuelas cristianas de espiritualidad, el autor nos invita a enfocar todos los aspectos de nuestra vida (personas, trabajo, familia, relaciones sociales) bajo el prisma de la confianza y de la "liberación de los apegos". Se aleja de formulaciones dogmáticas y se adentra en el campo de la vida real en su vertiente de vivencia hondamente cristiana. El librito ha tenido éxito, señal evidente de que afronta con radicalidad y a la vez con ternura una realidad de la que se habla poco, pero cuya ausencia de nota: la experiencia íntima de la fe.- A. GARRIDO.

LEÓN DE MOLINA, N., *Dibujando una realidad. La seducción de lo auténtico*. Rialp, Madrid 2004, 19 x 12, 185 pp.

La autora pretende tomarle el pulso a nuestro mundo y nos ofrece un diagnóstico que nos ayuda a orientarnos en estos momentos de nubosidad variable. Con optimismo cristiano, pero también con el realismo de la vida, se desgrana ante nosotros la peripecia humana y cultural de nuestro tiempo. La educación de las personas, el problema del hombre y de la mujer, el amor y su realidad, la nueva invención del mundo, la rebelión frente a las prisas y la inmediatez apabullante, la vida como arte y capacidad de admiración, y el esplendor de los valores, son algunos de los temas originales y profundamente ágiles que configuran este escrito. Cada capítulo es una radiografía de lo cotidiano elevado a la categoría humana más inmediata y sublime. Y, la vida como arte o el arte de la vida, con todo su entusiasmo y con todo su vibrante realismo, pudiera ser la descripción más aproximada del talante de esta obra llena de autentica humanidad.- D. NATAL.

MORALES, J., *Fidelidad*. Rialp, Madrid 2004, 20 x 13, 243 pp.

En esto momento de cambios vertiginosos y de labilidad moral y espiritual, donde la fidelidad parece quedarse muy escuálida, el autor cree que volver sobre este tema tiene mucho sentido y es un imperativo cristiano de nuestro tiempo. En medio de las últimas convulsiones del siglo XX la realidad del amor en la vida de muchos hombres y mujeres de carne y hueso es una gran esperanza para la humanidad.. La actualidad de la lealtad gratuita y sus fieles es uno de los motivos para creer aún en los valores fundamentales y trascendentes de la humanidad de nuestro tiempo. Los cristianos han desarrollado la fidelidad evangélica, humana y divina, generosa y gratuita, a pesar de todas las adversidades y mudanzas de los tiempos. Y es un signo del fondo insobornable de libertad que nos anima y nos lleva a mantenernos fieles frente a las dificultades de nuestro mundo. Esta obra analiza las raíces de la fidelidad y sus enemigos, la fidelidad humana y sus fuentes divinas, los apoyos y dificultades de la fidelidad, y el arte de la fidelidad en nuestro tiempo.- D. NATAL.

MILLER, Annetta, *Sharing Boundaries. Learning the Wisdom of Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 14,8 x 21, 111 pp.

En este libro de poemas se van desgranando una serie de proverbios que ayudan a conocer de una manera sencilla la cultura africana. La autora, aunque americana, ha nacido y vivido cincuenta años en diversos países africanos. En esta obra presenta los principales elementos de la cultura africana, en ella expresa su amor y admiración por dicha cultura, la autora se reconoce deudora de la cultura africana, su conocimiento le ha ayudado a ampliar su horizonte cultural, por eso con esta obra rinde tributo a la cultura africana. Podemos afirmar que se puede hablar de una cultura africana, pues aunque corresponde a varios países y muchas más tribus, hay elementos culturales que son comunes a todos: la veneración y respeto hacia los antepasados, la comunidad, la actitud hacia Dios, la enfermedad y curación, la hospitalidad, el respeto a los mayores, etc. estos y otros temas de la cultura africana aparecen en las páginas que reseñamos.– J. ANTOLÍN.

TOLIN, Alfredo, *De la montaña al llano. Claves para el encuentro con Jesús*, Narcea, Madrid, 2003, 21 x 13,5, 116 pp.

Se trata de un libro catequético que presenta una propuesta para la iniciación del camino cristiano o para un nuevo planteamiento de éste una vez iniciado. Parte de la necesidad de desarrollar una fe en el Dios hecho Hombre que se abajó para vivir plenamente entre nosotros, donde tenemos construida nuestra vida. Así, de esta experiencia de cercanía surge la admiración por Dios, que muchas veces conduce al asombro, tomando conciencia de su presencia amorosa. Para ser partícipes del Reino de Dios debemos hacernos como niños en la ternura y en la humildad, así como vivir plenamente en nuestro mundo entrañable a la vez que complejo. El encuentro que se da con Jesús en este contexto nos llena de la alegría que debe ser la base de todo testimonio cristiano. Es sin duda una ayuda de vital importancia, fundamentada en un conjunto de reflexiones, sugerencias y planteamientos, para todo cristiano que quiera vivir la fe en plenitud. El autor, sacerdote diocesano, elabora, a partir de su experiencia pastoral, iluminada por el Evangelio, esta guía espiritual que enriquece al lector que quiera profundizar en su fe y reencontrarse con Jesús.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MERLOTTI, Giovanni, *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación*, Narcea, Madrid, 2003, 13,5 x 20,5, 205 pp.

El origen de este título tan sugerente se encuentra en una frase recogida en la *Homilias* sobre el *Cantar de los Cantares* del teólogo y místico San Gregorio de Nisa, en la que afirma que las criaturas están impregnadas del aroma de Dios. El libro examina las distintas obras de la creación y atestigua la presencia de Dios en todas ellas. Se trata de un conjunto de reflexiones y meditaciones que valoran la creación como el primer mensaje divino. Ante la falta de fe de la sociedad actual, retoma la creación como signo de la existencia de Dios, al que nos sentimos llamados a contemplar y a alabar. El autor desarrolla cada capítulo con reflexiones que están fundamentadas en citas bíblicas, en escritos de Padres de la Iglesia y en otros autores tanto actuales como del pasado. Es un buen documento de pastoral, una ayuda en el caminar cristiano; en definitiva, un buen material para la meditación y lectura espiritual.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

TOURNIER, Paul, *Aprendiendo a envejecer* (= La persona y sus posibilidades, 20), Edit. Clie -Publicaciones Andamio, Terrasa 2003, 21 x 14, 359 pp.

La personalidad humana, profesional y cristiana de Paul Tournier sigue llamando la atención aún en nuestros días. Nacido en Ginebra (1898), hijo de un Pastor protestante, se dedica a la medicina como médico de cabecera. En 1937 cae en la cuenta de lo limitado que resulta el mero tratamiento físico-médico y pone en funcionamiento una nueva terapia: restaurar la armonía y la unidad de la persona entera, aunando tres grandes recursos: el conocimiento médico, la comprensión psicológica y la experiencia espiritual de la fe. Su escrito *Medicina de la persona* adquiere eco mundial. Creyente cristiano convencido llega a escribir lo siguiente: "los técnicos más sabios tienen que aprender algo de la religión cristiana. Esta ha penetrado más profundamente que ciencia alguna en el centro del drama del alma humana, que es siempre el dilema del sí o del no a Dios".

El libro que presentamos fue publicado originariamente en 1971 (Delachau et Nietsché, Neuchatel) y ha sido traducido repetidas veces a varios idiomas, manteniendo la tesis de que hay un límite en la capacidad de la ciencia que solamente puede traspasarlo la fe. El libro fue escrito a petición de dos grandes editores a los que preocupaba ya el problema de la jubilación. Divide la obra en seis partes, afrontando con lenguaje sencillo y cercano la realidad de la jubilación y de la ancianidad: preparación para el retiro, romper con la rutina, la sociedad y los viejos, jóvenes y ancianos, el respeto y el contacto, la suerte de los viejos (recursos, soledad, integración social, vivienda, aburrimiento, etc.), la aceptación como exigencia positiva, el abandono del poder, etc.. La última parte: *La fe* (315-351) merece una loa especial, ya que analiza de modo positivo y valiente la gran realidad de la vida en su último ocaso. Con cariño especial habla de la vejez que anuncia la muerte, la presencia de la angustia, la ayuda de la fe y de la esperanza en la resurrección. Tournier nos invita a envejecer con estilo y a saber vivir la última etapa de la vida. Nos ahuyenta de la falacia del "ya no me queda nada por hacer". En todo este proceso, la fe cristiana juega un papel primordial. Aconsejamos la lectura de este libro y su presencia en las residencias de ancianos y centros similares.- A. GARRIDO

LARRAÑAGA, Ignacio, *Las fuerzas de la decadencia*, Edit. San Pablo, Madrid 2004, 19,5 x 13,5, 290 pp.

¿Un título equívoco? El mismo autor, que tiene en su haber una gran experiencia de comunicación con grupos variados, empieza por aclararlo al comienzo de esa exposición rica en detalles de la muy variada diversidad de situaciones y vivencias del sufrimiento humano. El autor desea proporcionar algún tipo de fuerzas a todas aquellas personas que por una y mil causas están en lo que solemos entender por decadencia. Es bueno, pues, para los que se encuentran abatidos o a punto de rendirse, porque pueden encontrar en su lectura a alguien que camina con ellos intentado infundirles una cierta dosis de fortaleza de ánimo y esperanza. Refleja situaciones humanas de sufrimiento muy dispares, reflexionando en cristiano con los fracasados, solitarios, enfermos crónicos, enfermos conflictivos, ancianos en sus muy diversas situaciones; hablando en voz alta de lo que les hace sufrir, como la angustia, la ansiedad, el miedo, el dolor con sus variantes físicas o psíquicas, sin olvidar el sufrimiento moral, tan difícil de cuantificar y clasificar.

Larrañaga recuerda a sus lectores el sentido de la fe, para que encuentren en ella las fuerzas necesarias que les ayuden a sobrellevar esa prolongación actual de la ancianidad (que ronda los 15 años), que lleva a la persona humana a límites no conocidos anteriormente, por ese deterioro progresivo e inexorable de sus capacidades humanas. Caminar con los demás hasta la frontera de la muerte, haciendo suyo el pensamiento de san Agus-

tín, que desde el momento de nacer empezamos a morir, haciéndoles ver que la muerte es parte integrante de la vida; y les recuerda, con la experiencia del mismo Cristo, que la muerte no es el final, sino la transformación de nuestra única vida. En definitiva: un mensaje de vida y de amor, que puede ayudar a muchas personas que se encuentran en esos difíciles estadios de la existencia.– J. M. BALMORI.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*. Ed. Palabra, Madrid 2003, 21,5 x 13,5, 342 pp.

Con un estilo coloquial y familiar el autor se dirige a los jóvenes y formadores para orientar la vida matrimonial y familiar, desde los inicios de la relación. Tras analizar la manipulación que limita la libertad interior, nos descubre experiencias para distinguir dos modos de acceder a la realidad y por tanto a las relaciones humanas, el nivel de los objetos, en el que se tiende a cosificar y el de los ámbitos que ofrece posibilidades reales de crecimiento para la persona y su entorno, y nos presenta la realidad amorosa como un encuentro entre personas, en el que la generosidad y la entrega son el secreto para convertirla en una forma elevada de unidad, en algo fecundo. La sexualidad tiene sentido en tanto procura la felicidad del otro y genera nuevas vidas.

El libro expresa desde un planteamiento cristiano de la existencia, la estrategia para transformar el matrimonio y la vida familiar en un estilo de vida gozosa y abierta a la trascendencia. En los tiempos que vivimos, en los que no faltan experiencias traumáticas como el divorcio o la violencia doméstica, nos abre una perspectiva para evitar el fracaso y vivir la familia en plenitud, como lugar de crecimiento y enriquecimiento mutuo. Es preciso destacar la valentía con que se aborda el tema, pues en nuestra sociedad actual son muchas las personas que interpretan este enfoque como trasnochado o fuera de lugar. La claridad de la exposición es otro de los valores que hacen del texto una lectura recomendable.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FERNÁNDEZ-CARBAJAL, Francisco, *El día que cambié mi vida* (= Col. Mundo y Cristianismo), Palabra, Madrid 2003, 21 x 14, 326 pp.

URTEAGA, Jesús, *Sí* (= Col. Mundo y Cristianismo), Palabra 2003, 21 x 14, 350 pp.

Dos buenos comunicadores, autores de varios libros en esta editorial, inauguran una nueva colección “Mundo y cristianismo”. Su tesón y experiencia nos permite esperar lo mejor. Fernández-Carbajal nos ofrece sus experiencias personales de creyente cristiano en 79 reflexiones sacadas de lo cotidiano y proyectadas bajo el prisma de la experiencia cristiana. Tienen como finalidad la “esperanza de poder ayudar a otros a dar un rumbo nuevo a sus vidas”, a no quedar rezagados y a confiar en la novedad siempre gozosa del evangelio de Cristo-Jesús. Jesús Urteaga, viejo luchador en estas lides, nos transmite la experiencia cristiana de entrega generosa en sesenta narraciones, en que se apuesta de manera decidida por un SÍ a lo positivo de la existencia, bajo la guía siempre liberadora del evangelio. No se trata de libros de investigación, se trata de mensajes destinados al amplio público inquieto que no se conforma con que “le vivan” su existencia.– V. DEL VAL.

TERESA DE JESÚS, *Orar es hablar con Quien nos ama. Experiencias de su oración* (= Colección Cuadernos Palabra), Edic. Palabra, Madrid 1994, 19 x 12, 305 pp.

En este libro se nos presenta Teresa de Jesús como gran maestra de oración, el mejor modo de cultivar el amor y la relación con Dios. Se trata de una cuidada selección de escritos realizada por Pedro Antonio Urbina, en los que se nos ofrece como tema central el camino que siguió Santa Teresa para llegar al matrimonio espiritual, a la unión con Dios, partiendo de una situación con grandes problemas de concentración tal y como puede acontecer a cualquier cristiano que intente ponerse en contacto con el Padre.

En primer lugar aparece una recopilación de textos del *Libro de la Vida* en la que muestra la manera de vencer las dificultades para entrar en comunicación con el Señor y cuáles son los pasos que aconseja dar para superar los cuatro grados de oración que define, desde una primera aproximación al encuentro hasta alcanzar la unión mística con Dios, pasando por la oración de quietud.

A continuación presenta una selección de *Camino de Perfección* en la que expone profundas reflexiones acerca de cómo rezar el Padrenuestro, conscientes de todo su significado y la forma en que es posible llegar a la oración sobrenatural, a partir de la oración vocal.

Finalmente se incluyen escritos breves de obras tales como *Primera Cuenta de Conciencia*, *Meditación del Cantar de los Cantares*, *Exclamaciones* y *de Castillo interior* y *Moradas*. En éste último describe los grandes favores espirituales que recibe el alma tras haber alcanzado el máximo grado de comunicación con Dios: oración de quietud, arrobamiento, visiones...

La obra tiene vigencia en nuestros días en los que hay tantas motivaciones exteriores que impiden profundizar en la oración y la convierten en numerosas ocasiones en algo puramente mecánico y rutinario. Santa Teresa, tal y como manifiesta en su legado escrito es un magnífico ejemplo de perfección en el encuentro con Dios y de los bienes que éste procura al alma, ya aquí, en este reino.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ELORRIAGA, Federico, *La música de lo cotidiano*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 19 x 12, 310 pp.

Es un conjunto de profundas reflexiones sobre acontecimientos de la vida cotidiana en los que se descubre y aprecia la presencia de Dios. La fe ilumina todo lo que sucede y provoca la escucha atenta del Amor Creador que dinamiza el mundo. Bien sea en la muerte de un hijo o en la convivencia diaria, la mirada desde el prisma de la fe hace que esto se sienta como signo divino que da sentido a la existencia.

Ante el tumulto y el ruido de la sociedad actual, que no nos deja detenernos a pensar sobre lo fundamental de nuestra vida, se nos presenta el mensaje de Jesús de Nazaret que supo contemplar y escuchar en todo la Palabra de Dios. Las orientaciones, adaptadas con sencillez y naturalidad, son fruto de la experiencia y labor sacerdotal. La obra no expone grandes teorías sino la actitud abierta y sincera ante la vida, el buen talante de un jesuita que intenta rescatarla de la mediocridad. Nos ofrece la idea de un Dios cercano que nos acompaña en el caminar de cada uno de nuestros días. Se trata de un libro de agradable lectura, lleno de imágenes y metáforas, que nos conduce al interior de nosotros mismos.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Pedagogía

ROUSSELOT, Pierre, *El problema del amor en la Edad Media*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004, 20,5 x 12,5, 189 pp.

La edición española viene precedida de una amplia y cuidada introducción de Juan José Pérez-Soba, que ofrece diversas claves para la interpretación del texto y señala algunos límites y plantea unos interrogantes de interés. El texto de Rousselet es un estudio sobre el amor, cuestión fundamental de la existencia humana. Es ya un clásico, que ha sido tomado como referencia en numerosos trabajos posteriores. Aborda el tema desde una perspectiva histórica y analiza los planteamientos teológicos de diversos autores: Santo Tomás, Hugo de San Víctor, San Bernardo, San Gregorio Magno, Ricardo de San Víctor, Guillermo de S. Thierry... con un criterio propio. Presenta las dos teorías sobre el amor que coexistieron en la Edad Media: la teoría física y la teoría extática. Mientras que la primera parte del "dinamismo propio de la naturaleza en relación al momento de la creación y tiene como referencia necesaria la apetencia de un bien", la segunda comienza "con la percepción de la alteridad que es necesaria para que exista verdadero amor" y concibe el amor como algo extático, como un asunto de libertad. El autor, jesuita francés del siglo XX, expresa su preferencia por la teoría física, defendida fundamentalmente por Santo Tomás, que sitúa una unidad inicial en el movimiento amoroso. Sin embargo, el interés de Rousselet se centra en presentar a Dios como la fuente de la cual procede todo dinamismo amoroso que a su vez tiende a la unión personal con Él. Es un libro decisivo que aborda con profundidad y rigor la esencia misma del ser humano y revisa uno de los puntos fundamentales de la vida sobrenatural de la persona.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GIROUX, Henry A. *La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural*, Ed. Morata, Madrid 2003, 24 x 17, 166 pp.

Este libro examina la naturaleza de tres mitos que actúan para limitar la democracia, el bienestar de los niños y jóvenes, y la escuela socialmente comprometida. El primer mito, "el final de la historia" asume que el triunfo de la democracia liberal está íntimamente relacionado con la victoria de los valores del mercado, es decir, la cultura liberal se convierte en sinónimo de la cultura del mercado. El segundo mito, "la inocencia de la infancia", se estructura en la idea de que tanto la infancia como la inocencia reflejan aspectos de un estado natural y no son determinadas por la historia, la sociedad, el poder y la política. El tercer mito, "la escolarización desinteresada" indica que la enseñanza y el aprendizaje no están vinculados ni a la justicia social ni a la mejora del mundo, sino que tienen como finalidad la cultura académica de la profesionalidad y la ideología de la investigación científica desinteresada.

La obra va precedida de una introducción en la que se sientan las premisas de la investigación y consta de dos partes bien diferenciadas. En la primera parte se analizan diversos contextos culturales en los que no se ofrece la posibilidad para que los jóvenes estudien de forma crítica y se cuestionen las formas de vida dominantes. En concreto, presenta como diversas formas culturales dominantes tales como los concursos de belleza infantil, la industria de la moda y la comercialización de las escuelas públicas se apropian de la inocencia infantil. Más adelante trata las contradicciones y consecuencias de estas normas culturales en relación a la vida y bienestar de los niños y jóvenes, es especial de aquéllos que son marginados por el género, la clase social o la raza. En la segunda parte, se analiza el trabajo de teóricos de la educación como Antonio Gramsci, Paulo Freire y Stuart Hall para ilustrar el carácter educativo y el funcionamiento de la cultura como práctica pedagó-

gica y política y para demostrar el valor de la cultura en el desarrollo de una política democrática que afronte las relaciones de poder entre jóvenes y adultos.

El texto sólo puede entenderse en el contexto de la sociedad norteamericana y las prácticas culturales dominantes en ella. La tesis de una educación pública comprometida con la formación plena de la persona es extrapolable a la sociedad europea, aunque los puntos de partida son muy distantes.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

JUNG y L. E. LÓPEZ (comps) *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas*. Ediciones Morata, Madrid 2003, 24 x 17, 263 pp.

El libro está dividido en 12 capítulos, escrito cada uno de ellos por diversos autores, colaborando en esta obra un grupo de 14 profesores. En los distintos apartados se estudia la adquisición simultánea de dos lenguas, los contextos sociolingüísticos, las funciones del lenguaje en los procesos de enseñanza y aprendizaje, etc. También se hace un estudio de algunos casos de grupos indígenas en América Latina, y las interrelaciones entre su lengua materna y el castellano. La obra forma parte de una colección titulada “*Educación, culturas y lenguas en América Latina*”. Su finalidad es contribuir a la reflexión que hay en América sobre la educación de calidad y las necesidades de las sociedades americanas, y también ayudar al estudio sobre la heterogeneidad social, cultural y lingüística, con el fin de confeccionar una pedagogía que tenga en cuenta la diversidad de las sociedades. Con estas líneas de acción, quieren los autores dar pautas y orientaciones a los profesores que trabajan en contextos de diversidad cultural y lingüística, sobre todo cuando los educadores han comenzado a preocuparse por la calidad de las escuelas en comunidades indígenas y campesinas en América Latina.

Este libro recoge las contribuciones de los participantes en dos seminarios que se realizaron en 1966 en Bolivia y Chile, sobre la enseñanza del castellano como segunda lengua. La pregunta que subyace en el texto es sobre cómo se aprende, cuáles son las relaciones entre el dominio oral y el escrito. Hablar sobre la enseñanza del lenguaje en contextos en los que aprenden los estudiantes indígenas americanos, nos pone ante la necesidad de revisar nuestras concepciones sobre el lenguaje y la enseñanza. En todo caso, se propone ir a la búsqueda del diálogo y la complementariedad entre las manifestaciones verbales de las sociedades indígenas y las propias de las sociedades urbanas.– R. PANIAGUA.

HAYDON, G., *Enseñar valores. Un nuevo enfoque*. Ediciones Morata. Madrid 2003, 24 x 17, 222 pp.

El autor plantea los diversos enfoques del estudio y la práctica docente de los valores. Su destinatario natural es el profesor y las personas que se dedican a la docencia, y a ellos les pide Haydon que creen su propia reflexión. Sin duda la propia sociedad agradecerá a los docentes esta reflexión, porque es importante para la formación de los alumnos. Este libro se ha escrito para dar respuesta a lo que el público espera que las escuelas defiendan y ayudar a los docentes a responder a esas expectativas. No puede olvidarse que los docentes aportan sus propios valores a la enseñanza y su influencia es incuestionable. Hoy se acepta la idea de que la escuela y el orden social están íntimamente conectados, sobre todo porque ocupan un lugar importante en la promoción de la cultura moral y en el desarrollo social, cultural y espiritual.

El libro de Haydon no se queda en un manual de funciones o instrucciones prácticas sobre la moralidad, sino que se centra en las cuestiones éticas y políticas que subyacen a la práctica docente. Como se nos dice en la presentación del libro, la obra trata de propor-

cionar un plan para la reflexión personal, y el análisis cooperativo de los fines y valores que deben informar, y justificar la práctica de los docentes en la asistencia personal a los alumnos y en la educación personal y social.– R. PANIAGUA

AUNGER, Robert, *El meme eléctrico, una nueva teoría sobre cómo pensamos*, Paidós, Barcelona 2003, 23,5 x 15,5, 421 pp.

El título por sí mismo es una motivación para leer el libro con avidez. Realiza valiosas aportaciones a la revolucionaria teoría expuesta ya por Dawkins acerca de cómo pensamos y cómo generamos comunicación y cultura. La palabra “memes” tiene similitud con el término “genes” y con la raíz de “memoria” y “memética”, y hace referencia a unidades básicas de transmisión de cultura en evolución continua, de forma similar a la que acontece en biología con la reproducción genética. La hipótesis es que habitan en el cerebro y no sólo se transmiten dentro del mismo, sino que la “replicación” se da de un cerebro a otro. Los memes serían el resultado de una cadena de neuronas conectadas entre sí; de ahí la sugerencia de que tienen también algo eléctrico. A través de señales producidas por éstas pueden replicarse en otros organismos.

El libro parte de las teorías biológicas y etológicas acerca de los replicadores respectivos y los analiza para hacer un estudio diferencial –genes, priones, virus informáticos y finalmente llegar a lo memes–. También presenta tesis competidoras con la memética, tales como las expuestas por la sociobiología y psicología evolutiva. Más adelante, dedica un espacio a argumentar la ubicación de los memes en el cerebro. Los últimos capítulos, núcleo central del libro, exponen la evolución de los memes desde sus inicios hasta lo que se ha dado en llamar memética social.

La importancia del tema radica en la perspectiva que abre en un nuevo tipo de conocimiento sobre los procesos evolutivos, el funcionamiento de los grupos sociales y nuestra propia naturaleza. La investigación queda abierta a nuevas formulaciones que demuestren lo que de momento es tan sólo una hipótesis atractiva pero aún sin constatar.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta Agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo 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.
- APARCICIO 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.
 - , *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
 - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
 - , *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^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
 - , *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilías, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., -, *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1^a 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.
- , *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- 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.