

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVIII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2003

SUMARIO

ARTÍCULOS

- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico* 487
- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (III)* 517
- T. MARCOS MARTÍNEZ, *Alrededor del Vaticano II* 589

TEXTOS Y GLOSAS

- H. ANDRÉS, *Observaciones sobre las nuevas Constituciones OSA (II)* 611

- LIBROS 623
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2003

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico* 487
- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (III)* 517
- T. MARCOS MARTÍNEZ, *Alrededor del Vaticano II* 589

TEXTOS Y GLOSAS

- H. ANDRÉS, *Observaciones sobre las nuevas Constituciones OSA (II)* 611
- LIBROS 623

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**
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 PRECIOS DE 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, 2003

La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico

La serpiente ha jugado un papel importante en las creencias de diversos pueblos. Debido a la forma de su cuerpo, a sus movimientos, a su veneno, la serpiente es uno de los animales que más miedo infunde al hombre. Su carácter siniestro y peligroso causa temor. Por salir de agujeros y de la maleza, parece pertenecer al mundo subterráneo. Muchas veces la serpiente, sólo con mirar a su víctima, la hechiza antes de matarla con su veneno, por eso es símbolo de la muerte (cfr. la saga griega de Laocoonte). A causa de su costumbre de exponerse al sol, es comparada con él. Según una concepción del antiguo Egipto, en el reino de los muertos viven demonios en forma de serpientes que vomitan fuego o están armados con un cuchillo; pero, como ojo del dios solar Ra, la serpiente rechaza todo mal y se convierte en emblema en la frente de los reyes. Por su capacidad de regeneración, parece emparentada con la luna y remite a la inmortalidad. La serpiente de Esculapio enroscada en un bastón es todavía hoy un signo de la profesión médica. Su naturaleza enigmática y ambivalente hace que se la considere como un demonio y causa de muerte, pero por otra es poseedora de poderes benéficos e incluso divinos. Por eso, no es de extrañar que en algunas religiones las serpientes sean a la vez maldecidas y adoradas. Así en la Biblia puede ser símbolo de vida (Num 21,6-8) y de muerte (Gen 3).

Nuestro estudio intentará presentar y analizar la figura de la serpiente, así como su simbolismo en los textos bíblicos y en la mitología germánica. Me llamó la atención que en las dos culturas la serpiente estuviera de alguna manera relacionada al árbol de la vida, aunque aquí nos limitaremos, por cuestión de espacio, a la serpiente. Para ello presentaré en primer lugar un sumario de los diversos significados de la serpiente que ofrece la mitología comparada, para pasar posteriormente a analizar más específicamente el mundo bíblico y el mundo germánico. Concluiremos con una reflexión sobre los datos obtenidos.

1. La serpiente como símbolo religioso¹

En religiones comparadas, el término “serpiente” hace referencia a un número de criaturas, reales o imaginarias, que poseen características físicas de las serpientes. En esta categoría se incluyen diversos tipos de ofidios: además de las serpientes (culebras), designa a bestias tales como serpientes marinas (normalmente enormes monstruos marinos), dragones² (reptiles con forma de serpiente y con cuatro patas o dragones alados con dos patas, en inglés denominados wyvern), basiliscos y hydras (serpientes con multitud de cabezas). Aunque cada tradición religiosa percibió los símbolos de la serpiente dentro de su propia visión del mundo, se pueden señalar algunos rasgos comunes.

1.1. La serpiente y los orígenes del mundo

En la mitología de muchos pueblos, las serpientes están relacionadas con el origen del mundo y con la creación. La creación del universo surgiendo de una lucha titánica de deidades, monstruos, o de ambos, es un motivo bastante recurrente. En el Antiguo Testamento (AT) frecuentemente encontramos el tema de la batalla divina contra el monstruo del caos con forma de dragón o serpiente que vive en el agua. Es con la victoria sobre Rahab que se secan las aguas (Is 51,9-10). En otras culturas, las serpientes ayudan o son las creadoras del mundo. Son símbolo de la creación y del caos.

A su vez son representantes de los poderes cósmicos. En términos cósmicos, el universo siempre está amenazado de recaer en el caos. El cosmos ordenado incluye a serpientes como figuras centrales en la concepción del mundo creado. Frecuentemente es la serpiente la que mantiene unido al universo, la que rodea a todo el universo, como un cinto atado mordiendo la cola en su boca (cfr. Midgardsormr). Manteniendo unido el universo de esta forma, cualquier movimiento de la serpiente causará terremotos. Por eso, la serpiente es tanto protección contra el caos como un peligro potencial. Esta representación simboliza los límites del mundo creado y la noción

1. Cfr. M. LURKER, “Snakes” 370-374; L.K. Handy, “Serpent” 1113-1116; A. GHEERBRANT, “Serpiente” 925-938. Otra literatura secundaria a la que no he tenido acceso, aunque es importante, B. MUNDKUR, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, New York: Albany 1983; M. LURKER, *Adler und Schlange. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker*, Tübingen 1983.

2. Para una representación de los diversos tipos de dragones cfr. C. LECOUEUX, *Monstres* 211-212.

de eternidad. El hecho de que la serpiente rodee la tierra indica claramente que es enorme y poderosa, algo así como una serpiente marina cósmica. No es muy distinta de *Itm* de los mitos ugaríticos o del Leviatán del AT.

En mitología es frecuente la noción de un árbol cósmico que forma el centro del universo creado. Éste está concebido para alcanzar los cielos desde el mundo subterráneo, formando un pilar natural en el cual existen todos los niveles del cosmos. Bien en sus raíces o al rededor de su tronco hay normalmente una serpiente, la cual aparece enfrentada al águila situada en las ramas superiores. El mito de Etana, la historia de Gilgamesh y el árbol Huluppu reflejan estas ideas. La serpiente puede estar custodiando o destruyendo el árbol. El águila y la serpiente son símbolo de la enemistad perpetua, lo que parece ser un tópico que refleja las batallas eternas entre el bien y el mal, o entre el orden y el caos.

La serpiente no sólo está asociada a la tierra y al agua, sino también a los cielos. Puede representar la luz³, el arco iris. Tiene un significado lunar, y del mismo modo que la luna crece y mengua, así también la serpiente es símbolo de muerte y resurrección.

1.2. Las serpientes y los espíritus de los antepasados

La serpiente contendría el alma del primer antepasado de la familia, como símbolo del *genius loci* o deidades tutelares del lugar. Las almas de los jefes y taumaturgos se transforman en serpientes después de la muerte y continúan viviendo, cuidando las casas de sus descendientes y otorgando salud y prosperidad. Serpientes y dragones son custodios de propiedades, tesoros y riquezas (cfr. el dragón Fáfñir que custodiaba el tesoro de los Nibelungos). Según algunas concepciones, el alma podría abandonar el cuerpo en forma de serpiente, no sólo después de la muerte sino incluso en sueños.

1.3. La serpiente como símbolo de sabiduría y de poder

Las serpientes conocen todos los misterios. Si una persona come su carne (o el corazón de un dragón, como hizo el héroe germano Siegfrido) le son reveladas muchas cosas; en concreto puede entender el lenguaje de los animales, o recibir el don de profecía a través de oráculos. Estos ofidios son el símbolo de la inteligencia y la astucia (Mt 10,16: “Sed sabios como serpientes”); han sido presentadas como ejemplo de astucia, malicia, engaño y

3. Antiguas tradiciones relacionaban a la serpiente con el rayo que serpentea al fulgar, véase L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario* 769-770.

seducción. Todas esas características se han usado para configurar la serpiente que aparece en el Edén. Finalmente, aparecen como objetos normales de los presagios contra la enfermedad y como símbolos de poder y soberanía en China y Egipto.

1.4. La serpiente y la muerte

Las serpientes aparecen de distintas formas relacionadas con la muerte, como su causante (veneno) o transmisora. Juegan un papel importante en concepciones religiosas sobre los orígenes del pecado, por ejemplo en la caída de Adán y Eva. La serpiente representa a las fuerzas malignas portadoras de la muerte. En la cristiandad se asocia frecuentemente con el pecado, con el príncipe de las tinieblas y el infierno.

1.5. Signo de vida e inmortalidad

La función más ambigua de la serpiente es aquella en la que viene presentada como asesina o curandera. Las serpientes muerden a la gente y causan la muerte, pero su veneno también puede ser usado para salvar vidas. Transforman la muerte en vida por el poder de una planta que sólo ellas conocen (cfr. los cultos de Asclepios y Glycon). Los “caduceos”⁴ se han convertido en el símbolo de la medicina en la tradición europea. La historia de las serpientes venenosas enviadas para matar y la imagen de la serpiente usada para curar en Num 21,8-9 puede reflejar este aspecto ambivalente de la serpiente. Es asociada con el fruto de la vida, con la fertilidad y el agua de vida. Tiene una ambivalencia sexual, la cual se traduce en un simbolismo por el hecho de que es a la vez matriz y falo.

Por su ambivalencia, pueden ser asociadas con los demonios y con los dioses (Is 6,2). En algunas culturas, como portadoras de salvación y dadoras de vida, llegaron a ser animales divinos como ocurrió entre los lombardos, los lituanos y entre la secta gnóstica de los ofitas, quienes adoraban la cabeza de Dios en forma de una serpiente.

2. La serpiente en el mundo bíblico⁵

En mitología, la serpiente no representa un animal concreto, sino que puede significar dragones u otros animales monstruosos, pues no aparece

4. Véase L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario* 798-802.

5. Para el significado de la serpiente en el AT existe un libro significativo y citado por todos los estudios al respecto, pero al que no he tenido acceso, K.R. JOINES, *Serpent Sym-*

distinción entre ofidios y saurios, por lo que no tenemos un único término en el mundo judío antiguo para designar a este animal. En el texto Masorético de la biblia encontramos fundamentalmente los siguientes términos: לִוְיָטָן (Leviatán), שָׂרָפ (en 54 ocasiones: serpiente, culebra, áspid, dragón; puede aparecer en sentido propio o como animal fantástico o mitológico: Gen 2-3; Ex 4,3; 7,15; Am 9,3), יָמָר (14 veces: dragón, monstruo marino, cocodrilo, cetáceo), שָׂרָפִים (6 veces: serpiente, dragón, áspid, serafines). Estos términos fueron traducidos en la biblia griega (LXX) con los siguientes conceptos: δράκων (en 41 ocasiones), ὄφις (40 veces), βασιλίσκος (2) y ἄσπίς (38). Como vemos, el campo semántico es amplio y aparecen indistintamente.

Aquí sólo nos interesa el ámbito mitológico de la serpiente o el dragón y dichos términos son intercambiables en el lenguaje simbólico. Por su misma figura, que contradice a la naturaleza, el dragón se encuentra en la mayoría de las religiones del Próximo Oriente como un ser hostil a Dios. La victoria sobre el dragón significa en los mitos y fábulas la victoria sobre el caos y las tinieblas. El dios babilónico Marduk vence a Tiamat, la personificación del mar primigenio (= la materia primigenia), y de sus dos mitades crea el cielo y la tierra. El adversario del monstruo suele ser el dios del sol o el dios de la luz; en el mito griego se cuenta cómo Apolo aniquila con sus flechas de rayos al dragón Pitón, que tiene forma de serpiente. En la cosmogonía israelita se encuentran también vestigios del dragón, llamado Leviatán o Rahab, que tiene una relación llamativa con el mar. Dios hendió “el mar con su fuerza”, destrozó “las cabezas del dragón marino” y aplastó “las cabezas del Leviatán” (Sal 74,13s).

Analizaremos fundamentalmente la función de la serpiente en el relato de la creación y la figura del Leviatán.

2.1. La serpiente en el relato Yahvista de la creación (Gn 3)

La serpiente tuvo un carácter religioso en Siria-Palestina desde la mitad del segundo milenio. La primera afirmación bíblica sobre la serpiente menciona la astucia como su característica principal; más aún, “era el animal más astuto de cuantos el Señor Dios había creado” (Gn 3,5). Su lengua bífida está en consonancia con su “doble”; mediante sus falsas promesas –“seréis como Dios” (Gn 3,5)– seduce a la primera pareja a comer el fruto prohibido. La aparición de la serpiente marca el momento decisivo del

bolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological and Literary Study. Haddonfield, N.J.: Haddonfield House 1974.

drama del paraíso: promete vida –“Nada de pena de muerte!” (Gn 3,4)–, pero en realidad trae la muerte. La maldición de Dios recae sobre la serpiente: “Te arrastrarás sobre el vientre y comerás polvo toda tu vida” (Gn 3,14). Entre ella y el hombre, Dios pone hostilidad y anuncia a la serpiente que su cabeza será pisoteada (Gn 3,15).

Se han intentado dar varias explicaciones sobre la naturaleza de esta serpiente. Ha sido interpretada como un personaje mitológico relacionado con poderes mágicos o tomado como un símbolo de la curiosidad humana, del culto a la fertilidad, del caos o de la maldad. Hay quien propone que la voz de la serpiente es la voz interior de cada persona. Otros consideran el texto como una respuesta polémica contra la apostasía de la magia, o una desmitologización del culto de la serpiente, la cual se veneraba en el Oriente Medio. Y la opinión tradicional entre los exégetas cristianos y judíos es que la serpiente es un instrumento de Satán⁶. Veamos algunos de estos intentos de explicación.

Según Th.C. Vriezen la serpiente no puede ser interpretada como una criatura mitológica antidivina ni como animal dualístico representando a la vida y a la muerte. La serpiente no es símbolo de muerte en el mundo semita. No es la serpiente, sino Dios quien trae la muerte en Gen 2-3, pues Dios castiga al hombre. La enemistad entre el hombre y la serpiente es provocada por Dios (3,14-15). La serpiente puede ser interpretada como un animal mágico de vida y sabiduría, como se puede deducir de 2 Rey 18,4 y Num 21,9, donde se menciona la serpiente de bronce de Moisés, llamada Nejustán, y que los israelitas adoraban. Dado que la serpiente cambia su piel y se renueva cada época, es un animal de vida. Por eso, la serpiente representa en el mundo semita la fertilidad, el poder de otorgar la vida. Esta presentación de la serpiente como animal de vida y sabiduría es usada por el autor de Gen 2-3. Él lo hizo así no porque estuviera de acuerdo con esa concepción, sino porque quiso presentar un contraste polémico y rechazar esa concepción. La serpiente representa al tentador del hombre en cuanto le seduce para que desee conocer y ser como Dios. Esta es la tentación que el autor desapruueba. Es por esto por lo que la serpiente será maldicida: de ser el animal más sabio se convierte en la criatura más despreciable⁷.

6. K.A. MATHEWS, *Genesis* 233. La tradición rabínica consideró que la serpiente del Edén era Satán disfrazado, o sea el arcángel Samuel, véase R. GRAVES - R. PATAI, *Mitos* 74-79.

7. Cfr. Th.C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijs-voorstelling bij de oude Semietische Volken*, Wageningen 1937, 173-180, tomado de C. WESTERMANN, *Genesis* 323-324.

C. Westermann⁸ no acepta la teoría anterior. ¿Cómo se puede atribuir que el Yahvista, autor de Gen 3, atribuya un poder hostil y engañoso a la serpiente, cuando explícitamente en 3,1 es llamada creatura de Dios? Si la hubiera considerado enemiga de Dios, no habría podido escribir este versículo. Según C. Westermann, la serpiente no es hostil a Dios, simplemente juega su papel en el todo de la transgresión: es la solución misteriosa a la cuestión referente al origen del mal. El mal no surge del hombre o de Dios, sino de un fenómeno misterioso como la serpiente.

K.R. Joines interpreta la serpiente como un símbolo de vida o juventud regenerada, sabiduría y caos. Para los dos primeros significados simbólicos ofrece una buena cantidad de material textual comparativo, pero para el último no ofrece ningún texto bíblico y pocos textos extrabíblicos. La serpiente de Gen 3 representa la encarnación de una extraña combinación de vida, sabiduría y caos. El propósito subrayado por esta serpiente es engañar y destruir la humanidad, por lo que simboliza básicamente el caos.

Por su parte, F. Landy⁹ considera a la serpiente como un mediador entre oponentes, entre desnudo (עירום) y astuto (ערום), para lo cual se sirve de la similitud de las dos palabras hebreas. Al comienzo, los animales eran astutos y el hombre estaba desnudo. Por acción de la serpiente, se invierten los papeles: el hombre se convierte en astuto. Según este estudioso, la serpiente es una criatura ambigua, pero enfatiza los aspectos destructivos, caóticos y malignos. Es el principio destructor de la serpiente la que determina la generación de nueva vida. El conocimiento y sabiduría de la serpiente es un conocimiento que produce caos. Aquí llega F. Landy al problema de su argumentación: ¿En qué consiste este poder caótico y destructivo de la serpiente que por una parte representa vida y sabiduría, pero que por otra trae muerte, decepción y enemistad? Consiste en que la serpiente cuestiona todo y obrando así, trae la pluralidad de significados al mundo, la ambigüedad y la apariencia engañosa. Esto conlleva implicaciones anárquicas: la serpiente incita a la rebelión tentando a la mujer que sea Dios y destruye el status quo. Le hace creer que lo impensable es posible. El ser humano se convierte en una criatura curiosa y analítica.

E. van Wolde¹⁰ propone otra interpretación. A partir del campo semántico de las palabras hebreas conocer (יָדַע) y astuto (עָרוֹם), la serpiente hace abrir los ojos a los hombres para que conozcan y vean. Haciéndoles ver su desnudez, los seres humanos se dan cuenta de la diferencia entre la mujer y

8. C. WESTERMANN, *Genesis* 322-327.

9. F. LANDY, *Paradoxes* 228-245.

10. E. VAN WOLDE, "Exegesis" 18-20.

el hombre. Este conocimiento es la base de la procreación, de la renovación de la vida. Así como el conocimiento de la serpiente en relación al árbol del conocimiento (3,5) está íntimamente relacionado a la vida y a la dimensión renovadora de la vida, del mismo modo el conocimiento del hombre-mujer está relacionado con la procreación y su capacidad renovadora de la vida. Este poder para crear vida, hace al hombre similar a Dios. Esta similitud entre Dios y el hombre es captada por la serpiente y confirmada por Dios (3,22). Es la serpiente quien ha hecho conocer al hombre esta realidad.

Pero la serpiente tiene un aspecto negativo. No es que ella diga algo falso, pues todo lo que dice se cumple. Tampoco es un aspecto negativo el hecho de que seduzca a la mujer (3,13). La parte negativa de la serpiente es que no haya dicho toda la verdad. En Gn 3,4 la serpiente afirma la existencia de una vida sin muerte, y según Gn 3,1-7 es cierto en cuanto que no hay una muerte inmediata, pero sí que hay una muerte al final de la vida. La serpiente niega las diferencias y límites entre Dios y el hombre, pero en Gn 3,7b se perciben diferencias, dado que adquieren el conocimiento de la fragmentación y discontinuidad de la existencia.

La intervención de Dios altera la relación entre el hombre y la serpiente. De ser el animal más astuto, ahora se convierte en un animal maldito. La serpiente deja de ser guía y ayuda del hombre para convertirse en su enemiga. Sólo una cosa permanece igual para ella: la continuación de la existencia mediante una vida renovada (3,15). Dios confirma el poder procreador tanto de la serpiente como del ser humano. La mujer será responsable de la supervivencia humana.

Karl Jaroš¹¹ estudia el texto desde el trasfondo histórico-cultural. Supone que en el relato pre-Yahvista se hablaba del “árbol en medio del jardín”. El hombre en este jardín es considerado como mortal. El árbol sagrado en medio del jardín constituiría una prueba o examen para él. Según la antropología mítica, el hombre podía alcanzar la inmortalidad saboreando sus frutos. Sin embargo, no puede alcanzar la inmortalidad de los dioses y todo intento violento del hombre por alcanzarla le acarrea en lugar de una vida feliz en el jardín, una vida llena de cansancio, sufrimiento y trabajo, cuyo final es la muerte. El Yahvista crea el concepto del árbol del conocimiento del bien y del mal, y toma para ello el tema del mito oriental del anhelo del hombre por alcanzar la sabiduría divina. El hombre ya no confía más en Dios y quiere una autonomía total. La consecuencia es un acor-

11. K. JAROS, “Motive” 204-215. Cfr. K. HOLTER, “The Serpent in Eden as a Symbol of Israel’s Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?”, en: SJOT 4 (1990) 106-112.

tamiento temporal de la vida. El relato quiere mostrar que el anhelo del hombre por alcanzar una total autonomía lleva a lo contrario y por eso quiere prevenirlo. El significado del árbol sagrado es imagen o metáfora de la plenitud de vida. El árbol sería símbolo del Dios de la fertilidad, del amor, de vida y de fuerza.

K. Jarös cree que el Yahvista tomó el tema del mundo cananeo para indicar que el mal entró en Israel por los cultos cananeos de la fertilidad. Dado que la serpiente es el animal sabio, el Yahvista lleva el simbolismo a su totalidad. La total autonomía, sabiduría y conocimiento propios de Dios y a los que el hombre aspira, permanecen inalcanzables.

Muchos estudiosos modernos rechazan interpretar que el engaño de la serpiente sea en último término la voz de Satán. Dado que no hay trazas de un demonio personal en las primeras partes del AT ni una identificación de la serpiente con Satán, los exégetas modernos dudan si ésta es la intención del narrador. Se ha visto a la serpiente como símbolo de los cultos de la fertilidad cananeos, y por tanto Gen 3 ilustraría la elección que tiene ante sí Israel: ¿deben obedecer a Yahveh o seguir a Baal? Pero es bastante improbable que Gen 3 hubiera mencionado la serpiente creada por el Señor Dios, si quería representar el enemigo de la verdadera fe. Ha sido propuesto también que en las culturas orientales las serpientes eran símbolos de vida, sabiduría y caos, temas todos ellos presentes en nuestra narración, aunque es dudoso que ésta sea una explicación satisfactoria para la presencia de la serpiente. Puede que tengamos aquí un relato mitológico muy conocido, como es el poema épico de Gilgamesh. Nuestra narración es distinta, pero tenemos también la serpiente, el hombre, plantas, la promesa de la vida, aunque aquí el hombre pierde la inmortalidad por la desobediencia, mientras que en el poema la pierde por la mala suerte. Además, según la clasificación de los animales presentada en Lev 11 y Deut 14, la serpiente es el arquetipo de animal impuro y, por tanto, el que menos posibilidades tenía de poder ser ofrecido en sacrificio. Dentro del simbolismo animal del AT, una serpiente es obviamente una buena candidata para ser símbolo del anti-Dios, a pesar de haber sido creada por Dios. Para un israelita, familiarizado con los valores simbólicos de los distintos animales, no había ninguna creatura mejor que la serpiente para representar a la que lleva al hombre lejos de su creador¹².

En la Biblia encontramos también el significado ambivalente de la serpiente como símbolo de vida (juventud¹³) y de muerte, como muestra el

12. Esta interpretación es la que ofrece G.J. WENHAM, *Genesis 72-73*.

13. Este significado lo encontramos en la épica de Gilgamesh: Este personaje intenta buscar la inmortalidad y Utnapishtim revela el secreto sólo conocido por los dioses y por él

pasaje de la serpiente de bronce de Moisés (Num 21,8; cfr. 2 Rey 18,4). Se nos narra cómo Yahveh envía serpientes abrasadoras¹⁴ que mordían al pueblo y la gente moría. Como antídoto, Moisés hará la serpiente de bronce, y todo aquel que mire cuando le haya picado una serpiente, sanará. Este simbolismo será utilizado por el Nuevo Testamento (NT) para presentar a Cristo como la “serpiente de bronce” (Jn 3,4)¹⁵. La serpiente más famosa de bronce es la llamada Nejustán, la cual fue destruida según nos cuenta 2 Rey 18,4. Es comúnmente aceptado que formaba parte del panteón judío y lo más probable es que fuera una deidad de curación. Esta serpiente de bronce estaba en lugar de la deidad, y aunque no se menciona su nombre, se ha sugerido que podría ser Horón, deidad relacionada con Asclepios. Este dios habría tenido un campo específico de actuación: curar a éstos que habían sido picados o mordidos por serpientes venenosas, por lo que esta deidad tendría un papel secundario dentro del panteón hebreo. La serpiente que Ezequías destruyó, representaba a un dios capaz de matar y de curar¹⁶.

La serpiente es la imagen de antítesis a la creación, representando las fuerzas poderosas que se oponen al dios creador. Esta imagen aparece en Gn 1,21 donde los monstruos (*tannin*) del antiguo mito no son más que “criaturas marinas” –no fuerzas hostiles– creadas por la palabra creadora divina. Este monstruo es el mismo que el Leviatán de muchas cabezas o “serpiente”. “Rahab” se identifica como serpiente derrotada por la mano omnipotente de Dios en la creación (Job 26,12-14). Esta creación imaginaria viene utilizada también en los salmos y entre los profetas para presentar cómo Dios, que derrotó a los poderes enemigos en la creación, es el único cuyo gran poder puede derrotar a los enemigos de Israel (Sal 74,13-14; Isa 51,9). De la misma manera, la serpiente en el jardín simboliza la oposición hostil a la mujer y a su descendencia (3,5).

En Gen 1,21 vemos cómo difiere considerablemente la concepción hebrea del mito de la batalla primigenia existente entre otros pueblos del

mismo: existe una planta en el fondo del mar que puede rejuvenecer la vida. Gilgamesh la obtiene, pero le es robada por una serpiente la cual puede cambiar su piel como símbolo de rejuvenecimiento.

14. El mismo término hebreo designa en Is 30,6 una serpiente alada o dragón. De la misma raíz provienen los serafines (Is 6,2), los cuales son figuras humanas provistas de seis alas, que recuerdan a seres misteriosos que tiran del carro de Yahveh en Ez 1. Algún autor ha mencionado que se trataría de serpientes amarillas que podrían volar (cfr. Herodotos II 75, III 109).

15. Sobre la influencia de esta imagen en el cristianismo, véase la Serpiente-Cristo en los báculos pontificales en L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario 775-776.784-790*.

16. L.K. HANDY, “Serpent” 1116.

Levante. Los tannin, tan temidos, son mostrados aquí como simples criaturas marinas. Aunque grandes para las dimensiones del pensamiento humano, nuestro pasaje muestra que estas criaturas están mencionadas con las más pequeñas del mar a los ojos de Dios. Leviatán, con toda su fuerza, es a los ojos de Dios sólo un pez para ser pescado u objeto de diversión (Job 40,25-29; Sal 104,26).

2.2. El Leviatán

El nombre Leviatán aparece 6 veces en la biblia, y sólo en textos poéticos: Job 3,8; 40,24; Sal 74,14; 104,26; Is 27,1 (dos veces). Deriva de la raíz לִי, la cual significa “un ser sinuoso” designando un tipo de serpiente marina mitológica, un dragón o un monstruo del tiempo de la creación. Se encuentra tanto en masculino como en femenino¹⁷, lo que indica que es un término prestado, procedente probablemente del ugarítico¹⁸ o proveniente de la palabra egipcia *mhn*, epíteto de la serpiente Apophis.

Muchas veces se ha propuesto la hipótesis de que ya en el Génesis se hace referencia al dragón primordial cuando se habla del abismo originario (en hebreo, *tehom*, en analogía con el *tiamat* acádico-babilónico), sobre el que se cierne el aliento de Dios (Gn 1,2). Pero el texto bíblico que más extensamente trata la figura del Leviatán es Job 40,25-41,26¹⁹. Estos versículos son parte de un discurso en el que Yahveh subraya su poder. Contienen una descripción del monstruo sugiriendo que vive en el mar, expulsa fuego y su visión es terrorífica. Ningún arma humana lo puede destruir, y las aguas hierven cuando él nada en el mar. Según Dios, nadie puede pescarlo: “¿le pescarás tú a anzuelo, sujetarás con un cordel su lengua?”. El autor de Job puede que haya incluido algunos rasgos del cocodrilo en la descripción del Leviatán, pero estos caracteres son incidentales para la criatura mítica que describe²⁰. Es probable que tengamos aquí el mismo Leviatán mitológico testimoniado en otros textos del AT. El versículo muestra el argumento de Dios: si Job no puede vencer al Leviatán (Job 41,3: “¡Nadie bajo la capa de los cielos!”), tanto menos puede esperar vencer en su disputa a Dios, quien ya derrotó a Leviatán.

17. El libro de Enoc habla de un leviatán femenino: “Un monstruo femenino llamado leviatán, vive en las profundidades del mar sobre las fuentes del agua” (1 [Eth.] En. 60,7).

18. Cfr. J.A. EMERTON, “Leviathan” 327-331; J. DAY, “Leviathan” 295-296.

19. Un estudio exegético de Job 41,2-3 lo encontramos en H. ROWOLD, “Leviathan” 104-106, así como en el magnífico comentario de H. STRAUSS, *Hiob* 380-385.

20. J. DAY, “Leviathan” 296, se expresa contundentemente contra la identificación de “Leviatán” con el cocodrilo o con otra de las bestias existentes.

Un segundo pasaje donde viene mencionado el Leviatán es Job 3,8²¹, donde parece que hay una relación con textos de encantación aramaico-judíos. Estas palabras forman parte de un pasaje en el que Job aireado lamenta el día de su nacimiento, deseando haber sido cubierto con las tinieblas. Que el despertar del Leviatán conlleva oscuridad, es comprensible si ello implica lo contrario al proceso de la creación. Gen 1,2 describe el estado caótico de la precreación. Como suele ocurrir en la poesía mitológica, el mar representa las aguas rebeldes y está en paralelo con Leviatán. Este versículo hace referencia a los gigantes Ohya y Ahya que lucharon contra el Leviatán antes de que fueran destruidos por el diluvio. Si esto es así, Job 3,8 aludiría a una tradición mitológica que posteriormente encontró su expresión en el Libro de los Gigantes.

Is 27,1 es tal vez el texto más importante del AT que trata del Leviatán. En él, leemos una derrota escatológica de Leviatán a manos de Yahveh. Aquí el Leviatán personifica los poderes malignos que serán destruidos en el día de Yahveh: “Aquel día castigará Yahveh con su espada dura, grande, fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar”. El hecho de que un conflicto originalmente asociado con la creación pudiera llegar a ser un elemento de la imaginaria escatológica es explicado por el principio de “Urzeit wird Endzeit”, lo cual aparece también en otros textos apocalípticos, como en las nociones de paraísos recuperados y de un nuevo cielo y una nueva tierra. El autor de este versículo, quien probablemente vivió en periodo persa, adaptó un texto mitológico antiguo para expresar la idea de que Yahveh al final triunfará sobre todo. No es posible determinar con exactitud qué poder histórico pretende designar aquí con Leviatán, aunque es posible que se refiera a Egipto o el poder mundano dominante de su tiempo²².

Otras alusiones a Leviatán aparecen en Job 7,12; 9,13; 26,12s; 38,8-11. En esos pasajes, el Leviatán es descrito como un monstruo marino dominado por Yahveh después de una gran batalla. Con su poder sacudió “el Mar, con su destreza machacó al Caos; a su soplo, el cielo resplandece, y su mano traspasó la serpiente huidiza” (Job 26,12s). Isaías evoca este tiempo primigenio cuando invoca así a Dios: “Despierta, despierta;... despierta como

21. Job 3,8: “Maldíganlo [el día del nacimiento de Job] los que maldicen el mar, los dispuestos a despertar al Leviatán”. El texto hebreo no es claro, por lo que se han propuesto diversas correcciones.

22. J. DAY, “God” 423-436. J.D.W. WATTS, *Isaiah* 348, interpreta la figura del Leviatán como un simbolismo para Tiro: “She [Tyre] will no longer be a threat to her neighbors, especially Israel/Judah”.

antaño, en las antiguas edades. ¿No eres tú quien destrozó al monstruo y traspasó al dragón?” (Is 51,9). Esta concepción también subyace en el Sal 74,13s, que alude a una batalla primigenia entre Yahveh y el monstruo personificando las aguas del caos. El Leviatán de Sal 74,13s tiene múltiples cabezas, mientras que según Job 41 tiene una sola, sin embargo ambos son denominados Leviatán. Sal 104,26, cuyo texto a veces ha sido cuestionado injustificadamente, contiene la idea (como Gen 1,21) que los monstruos marinos fueron creados por Dios. En este versículo, el término Leviatán ha sido interpretado en ocasiones como una ballena, pero es más probable que aquí también se refiera a una criatura mitológica²³.

El tema del Leviatán también aparece en la literatura judía posterior²⁴. Según 2 Esd 6,49; 2 Apoc. Bar 29,4; Gen.Rab. VII 4; Targ Ps-J. sobre Gen 1,21, Dios creó los dos grandes monstruos Leviatán y Behemoth en el quinto día, los cuales serán comidos en el banquete mesiánico. 1 (Eth) En 60,7s parece que conoce una tradición distinta, según la cual fueron creados en el tercer día. Ambas tradiciones asignan las aguas profundas como morada de Leviatán (1 [Eth.] En. 60, 7; 2 Esd 6,52).

En el NT no aparece el concepto de Leviatán, pero en el Apocalipsis tenemos el dragón, símbolo del adversario divino, que bien pudiera hacer referencia al Leviatán. Este dragón es de color rojo y, con sus siete cabezas y diez cuernos, aparece como un monstruo antinatural (Ap 12,3)²⁵. “Su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó a la tierra. El dragón se quedó delante de la mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo cuando naciera” (Ap 12,4). En la “mujer envuelta en el sol” probablemente está simbolizada la comunidad de Dios; después se vio en ella una referencia a María. Miguel y sus ángeles precipitaron sobre la tierra “al gran dragón que se llama Diablo y Satanás” (Ap 12,9). Para que el dragón no extravié a los pueblos es arrojado al abismo y encadenado durante mil años (Ap 20,2) y finalmente es arrojado para siempre al lago de fuego y azufre (Ap 20,10). Del mismo modo, aparece una bestia con siete cabezas (Ap

23. C. UEHLINGER, “Laviathan” 499-526, quien estudiando una imagen de un sello con semejantes elementos descritos en el salmo, concluye que “das ruhige Hin und Her der Schiffe auf dem Meer positiv mit der Entmachtung des Leviathans korrespondiert” (pg. 521). Véase también Am 9,3.

24. Sobre la descripción de los monstruos primitivos bíblicos en la literatura rabínica cfr. R. GRAVES - R. PATAI, *Mitos* 41-48, quienes recogen las tradiciones de comentarios rabínicos respecto a Ráhab, Príncipe del Mar, Leviatán y Behemoth.

25. R. HALVER, *Mythos* 98-100. D.E. AUNE, *Revelation* 667-676, analiza las diversas versiones antiguas del combate mítico y las posibles fuentes para la versión de Ap 12 (fuentes griegas, egipcias y gnósticas).

13,1; 17,3), la cual ha sido interpretada en la exégesis del pasaje como una referencia al poder opresor romano.

Los textos bíblicos, que usan la figura del Leviatán, tomaron la idea de otras literaturas circundantes. Así Is 27,1 estaría influido por la épica ugarítica de Ba`al y la mayoría de los textos restantes reflejan una procedencia cananea. El motivo hebraico del Leviatán proviene muy probablemente de la tradición cananea del sur, cuyo héroe divino fue reemplazado, lógicamente, por Yahveh. La tradición hebrea pudo haber alcanzado su forma literaria como parte de la historia de la batalla de Yahveh con Rahab y otros monstruos marinos. A éstos también se refieren otros textos bíblicos y post-bíblicos. Un mito semejante existía también en Mesopotamia, en Anatolia y en el norte de Siria. La Hydra griega con muchas cabezas y la historia de su destrucción por Hércules con la ayuda de Iolau deriva o procede de un prototipo antiguo del medio oriente.

Unidos al Leviatán aparecen otros animales o monstruos con semejantes características. Behemoth (בְּהֵמוֹת) es un misterioso animal bíblico que aparece en Job 40,15-24. Su nombre es plural de *behema*, que significa cuadrúpedo. La interpretación zoológico-racionalista más común, que, sin embargo, ignora el contenido simbólico del texto bíblico, es que la bestia no es sino una transfiguración mitificada del hipopótamo. Puede entenderse como un enemigo mítico del dios creador y como grandes poderes mítico-históricos. Behemoth podría ser uno de los grandes monstruos marinos de Gen 1,21. Job 41,25 diría que no hay ninguno como Leviatán sobre la tierra. El poeta de Job 40,15 conoció los cultos de los hipopótamos en Egipto y asimiló o tomó la terminología egipcia en su presentación. En la literatura apocalíptica, Behemoth aparece unido a Leviatán como una bestia mítica del final de los tiempos. Según 1 En. 60,7-9 Leviatán vive en los abismos del mar sobre las fuentes de agua, mientras que Behemoth recibe un desierto desolado, Dendain²⁶.

Otro ser mítico que con frecuencia se confunde con Leviatán es Rahab (רָהַב). Este nombre viene aplicado a un gran dragón o monstruo mitológico (Sal 40,5; 89,11; Job 9,13; 26,12; Is 51,9). Es una personificación mítica de las aguas primitivas, símbolo del caos y de las fuerzas contrarias a la divinidad del AT. Se identifica a menudo con el Ángel de la muerte; su aspecto es comparable al de una serpiente de mar. Su nombre significa violencia. En Is 30,7 viene aplicado a Egipto²⁷: “Por tierra de angustia y aridez, de leona

26. G.J. BOTTERWECK, “Behemah” 19-20.

27. Cfr. K.-D. SCHUNK, “Jesaja 30,6-8 und die Deutung der Rahab im Alten Testament”, en: ZAW 78 (1966) 48-56.

y de león rugiente, de áspid y dragón (serpiente) volador, llevan a lomos de pollino su riqueza... a Egipto... Por eso he llamado a ese pueblo Rahab la cesante”. También en el Sal 87,4 viene aplicado a Egipto, aunque junto a Babilonia. Según una leyenda, Dios destruyó a Rahab porque éste se oponía a la separación de las aguas superiores de las inferiores, o porque había intentado impedir la huida de Egipto. En un caso Rahab actúa de forma positiva para el hombre, demostrando su pertenencia a la clase de ángeles. Se dice que Rafael entregó a Noé un libro de medicina mágica, el *Sefer Raziel*. Otros ángeles, envidiosos de que el saber revelado en el libro hubiera sido puesto a disposición del hombre, lo arrojaron al fondo del mar. Rahab fue en su búsqueda y se lo devolvió a Noé²⁸.

E. Lipinski nos resume la función teológica del Leviatán bíblico²⁹: Hay que considerar a éste como un motivo poético mítico cuyo objetivo primario era glorificar al Dios guerrero de Israel. Aunque las conexiones entre la serpiente sumeria de siete cabezas y el Leviatán cananeo permanecen inciertas, la estrecha relación del Leviatán bíblico con el Leviatán cananeo de los textos ugaríticos ha sido demostrada claramente. Proceden de las mismas raíces, aunque *ltn* ugarítico no puede ser visto como el prototipo del Leviatán hebreo. Cuando los israelitas conocieron las tradiciones de Leviatán y de otros monstruos marinos, efectuaron varios cambios en las tradiciones mismas: los elementos politeístas de los mitos originales fueron suprimidos (Sal 74,13s; Job 3,8; 7,12; 9,13; 26,12s; 38,8-11; 40,25-41,26) y fueron introducidas nuevas ideas, especialmente, en periodo postexílico. Una innovación fue el rechazo de Leviatán y de otros monstruos marinos como oponentes míticos de Yahveh. Ahora eran consideradas como simples criaturas creadas por el Creador en su propio tiempo y lugar (Sal 104,26; cfr. Gen 1,21; 1 [Eth.] En 60,7; 2 Esd 6,49; 2 Apoc Bar 29,4; Gen. Rab VII 4; Targ Ps.-J. sobre Gen 1,21). La segunda mayor innovación de los israelitas fue el hecho de que entre los judíos estos monstruos simbolizaron todos los poderes del mal, mientras que la victoria de Dios sobre ellos representa su última victoria al final de los días (cfr. Is 27,1; y Ap 11,7; 13,1-10; 17,3.7-17). La bestia que surge del abismo (Ap 11,7) y la que surge del mar, “que tenía diez cuernos y siete cabezas” (Ap 13,7), deriva en parte del motivo antiguo del Leviatán. El “monstruo marino con siete cabezas” (Bab Qidd 29b; Odas

28. R. GRAVES - R. PATAI, *Mitos* 41: “En la época anterior a la creación, Rahab, Príncipe del mal, se rebeló contra Dios. Cuando ordenó: ‘Abre tu boca, Príncipe del Mar, y traga todas las aguas del mundo’. Él exclamó: ‘¡Señor del Universo, déjame en paz!’. Inmediatamente Dios lo mató a patadas y hundió su cadáver bajo las aguas, pues ningún animal terrestre podía soportar su hedor”.

29. E. LIPINSKI, “Levitan” 509.

Sal 22,5) es también un símbolo de depravación. Una forma posterior de esta tradición del Leviatán, basada en el Sal 74,14, aparece en la noción del banquete escatológico, en el cual los justos y elegidos comerán la carne del Leviatán³⁰.

Hasta la alta edad Media no aparece una imagen fija para el dragón: un reptil con alas y escamas, a menudo con cabeza de cocodrilo o de lobo. Los motivos del dragón empleados en el románico y en las iniciales de libros simbolizan siempre la derrota del mal. En el siglo XV se concibe el dragón apocalíptico como dragón de los pecados mortales: los siete cabezas simbolizan los siete pecados. La figura del dragón-serpiente puede también transformarse en la del basilisco³¹, que, con sus alas, garras en las patas y cabeza de ave, recuerda a un gallo; pero, por lo demás se parece a una serpiente. Un tema preferido del arte cristiano es la victoria sobre el dragón, que se convierte por ello en un atributo del arcángel Miguel y de los santos Jorge y Margarita.

3. La serpiente en el mundo germánico

El problema para conocer el tema de lo sagrado entre los germanos y escandinavos son las fuentes a partir de las cuales debemos trabajar. Tenemos poca información sobre los germanos, y los documentos no pertenecen, salvo excepciones, a los propios germanos, sino a épocas más recientes, esto es, a partir de la cristianización. Estos textos fueron redactados, con rarísimas excepciones, por autores cristianos al menos dos siglos después de la conversión de aquellos países al cristianismo. Cristianizadas o no, estas fuentes muestran una mentalidad que, como sabemos, no evolucionó sino muy lentamente, especialmente en los planos ético y religioso²². Por lo que se refiere a nuestro tema, las fuentes³³ no aportan tantos datos como para formarse una idea precisa y concreta del simbolismo de la serpiente. Los

30. Bab. *B. Bat* 74b-75a; Jer. *Meg* I 7b; III 74a; Jer. *Sanh* X 29c; Targ Ps.-J. sobre Gen 1,21; *Tanh. B.* 34b; *Midr.* Ps sobre Sal 23,7; 2 Apoc. Bar 29,4; 2 Esd 6,52.

31. Desde tiempos de David, el basilisco fue considerado uno de los cuatro monstruos que son imagen del poder infernal: el áspid, el basilisco, el león y el dragón. También se relacionó con el Anticristo: "De la raza de la serpiente nacerá el basilisco, parirá al dragón volante" (Is 16,29). Sobre los basiliscos véase L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario* 642-646.

32. Sobre el valor histórico de las fuentes germánicas cfr. R. BOYER, "Sagrado" 232-233.

33. La edición aquí usada de las fuentes es la preparada por E. BERNÁRDEZ, *Snorri Sturluson*.

datos son aislados y a veces inconexos. Lo que sí podemos afirmar es que la figura de este ofidio está íntimamente unida a la cosmología, de la misma forma que lo estaba en el mundo bíblico, y a la demonología.

Un pensamiento preside toda la cosmogonía y teogonía germánica: el orden es el valor absoluto; el caos, el único mal inexpiable, y las potencias del destino, que se supone dispensan uno y otro, puesto que ambos están en la naturaleza de las cosas, han velado por mantener el equilibrio. Dichas potencias son responsables de este equilibrio del que los dioses son garantes y del que los hombres deben ser ejecutores. Y será en ese contexto donde busquemos el significado y la importancia simbólica de la serpiente.

Este ofidio debió poseer un valor simbólico muy elevado en la vida religiosa de los germanos, sobre todo en la edad de bronce. Entre los estudiosos se discute si fue objeto de culto. J. de Vries³⁴ afirma que existen ciertos indicios de culto de las serpientes entre los germanos. Las representaciones de serpientes en la edad de bronce sobre piedras y en los cuchillos cúlticos deben ser considerados como símbolos de un culto de la fertilidad. Es significativa la estrecha relación entre la serpiente y el caballo, la cual se muestra en las imágenes donde el cuerpo de la serpiente, enroscada en sí misma, termina con una cabaza de caballo. Según este autor, tampoco faltan testimonios en tiempos históricos para el culto de las serpientes. La descripción de la vida de S. Barbatius menciona que los longobardos habían adorado *bestiae simulacro, quae vulgo vipera nominatur*. Así mismo, J. de Vries se apoya para afirmar el culto de la serpiente en textos de Tácito, quien nos habla en su *Germania* c. 7, que los germanos cogían imágenes de los bosques y las portaban a la batalla. Y en su *Historia* IV 22, nos concreta que tomaban imágenes de animales salvajes. Estos pasajes los relaciona J. de Vries con las representaciones de la columna de Trajano, donde un germano llevaba una imagen de una serpiente para la lucha, como si fueran estandartes de los ejércitos. De estos indicios concluye la adoración de la serpiente. Las características de este culto, sin embargo, permanecen para nosotros desconocidas. Por el contrario, Simek³⁵ cree que no se puede deducir de esos datos su culto, sino simplemente que eran estimadas por su valor simbólico.

3.1. La función demoniaca de la serpiente

Del mismo modo que los dioses podían tomar formas de animales, así también los demonios aparecen frecuentemente con rasgos de animales. El

34. J. DE VRIES, *Religionsgeschichte*, Vol. I, 362.371.

35. R. SIMEK, *Lexikon* 355.

hombre ha representado el espantoso poder de lo numinoso en la caricatura de un animal. Las fábulas de animales medievales y los bestiarios muestran claramente cómo el hombre reconoció en las distintas formas de los animales las virtudes y especialmente los vicios de los hombres. En la mitología germana hay muchos demonios pertenecientes a las creencias populares. A veces poseen una función pedagógica con rasgos muy fantasiosos, a los cuales se refieren las sagas. Remitiéndonos a las fuentes que presentan a demonios en forma de animales, destaca en primer lugar el lobo, quien es temido como ser demoniaco y símbolo de lo salvaje. Íntimamente relacionado con este animal está la serpiente, pues se nos dice, como veremos, que son hermanos y el lugar donde habita es claramente demoniaco. La terminología para designar a este ofidio y su presentación son variadas. Snorri en su poética skaldica nos indica que hay tantas serpientes en Hvergelmir que no hay lengua que las pueda contar, y algo parecido menciona el *Discurso de Grimmir*³⁶. Los nombres de la serpiente son éstos: dragón, Fáfnir, Jormundgandr (Midgardsormr), Natter, Nidhögggr, Lindwurm, Otr, Goin, Moin, Grafwitnir, Grabak, Ofnir Swafnir, Grim. Veamos algunas de las características que les atribuyen.

Nidhögggr (dragón envidioso), es el dragón que también viene presentado como una serpiente enorme, y en la mitología germánica mora a los pies del fresno Yggdrasil. Daña el árbol, pues mordisquea sus raíces³⁷. Es un monstruo que habita en el Hel. Ratatˆskr (diente raedor) es una ardilla³⁸, que sube y baja corriendo por el fresno y lleva habladerías y chismes entre el águila, la cual se sienta sobre las ramas del fresno y es muy sabia, y Nidhögggr. La figura de la ardilla es una alegoría y un simbolismo de las continuas y nuevas discordias en el mundo. Otr: Otter, un hijo de Hreidmar, hermano de Fafnir y Regin. A él se refiere un kenningar que se refiere a la penitencia de Otter: El dios Loki, a quien mató, cuando él, en la figura de una víbora o nutria pescadora, estaba comiendo un salmón, debe recoger tanta cantidad de oro para reparar el daño cometido como en Otterbalg. Él recogió el oro de Andwari y consiguió con ello una maldición que destruyó la familia de Hreidmar³⁹. Swafnir es un sobrenombre de Odin como serpiente⁴⁰. Lindwurm es otra denominación para el dragón que significa gusa-

36. *Discurso de Grimmir* 34. Esto mismo nos lo refiere SNORRI, *Gylfaginning* 16.

37. SNORRI, *Gylfaginning* 40; *Discurso de Grimmir* 32: "Ratatosk es la ardilla que habrá de correr en el fresno Yggdrasil; las palabras del águila llevará, abajo, las dirá a Nídhögg".

38. SNORRI, *Gylfaginning* 41.

39. U. DIEDERICHS, *Götterlehre* 190-193, recoge seis historias a cerca del oro.

40. SNORRI, *Gylfaginning* 2.

no radiante. El resto de las serpientes roen las raíces del Yggdrasil: “Más serpientes hay, bajo el fresno Yggdrasil que imaginen los tontos simios; Góin y Móin –son hijos de Grafvitnir– Grábak [lomo gris] y Grafvöllud [que escarba en el lomo]; Ofnir y Sváfnir [que dormita] creo que siempre raerán las ramas del árbol”⁴¹.

De todas las mencionadas, la que más nos importa aquí es la Serpiente del Mundo o de Midgard, denominada en los textos Midgardsormr (alt-nord.) o Jörmungandr (“varita mágica gigante”). El nombre de Serpiente de Midgard no aparece ni en las Edda ni en los Skalden. Solamente Jormungandr, Ormr, Nadr (serpiente, dragón) aparecen en las Edda. Será Snorri (Gylf 33, 46, 47,50,52) quien sistematice las indicaciones anteriormente dispersas.

Conocemos la genealogía y familia de Midgardsormr. Loki procrea de una manera muy heterosexual con la gigante Angrboda a sus tres hijos monstruosos, Hel, la diosa de los infiernos, Midgardsormr, el “Leviatán” nórdico, y el perro (o lobo) Fenrir (o Garmr), que son sus propias hipóstasis⁴². Esto no lo inventó Snorri, sino que también es mencionado en Thórsdrápa 1 de Eilíf (siglo X) y en el *Cantar de Hymir* (Hym 22 y 23). La presentación de Loki como padre del monstruo es, sin lugar a duda, antigua.

3.2. La serpiente en la cosmogonía

Los germanos han concebido una de las más bellas fabulaciones o formulaciones de este tema natural. Se trata del fresno (o quizá del tejo) Yggdrasill. Nacido de la tierra, alimentado por el agua, tiende hacia el sol. Mantiene el mundo en su lugar, justifica su orden, tronco erecto, salido de la roca, con las raíces sumergidas en la blanca agua arcillosa, primitiva y fecunda, disparando su flecha hacia la cima del mundo. En la Germania continental se llama Irminsul (columna de Irmin, una palabra que no deja

41. *Discurso de Grimmir* 34.

42 Cfr. los hijos de Loki, en SNORRI, *Gylfaginning* 34: “Loki tuvo aún más hijos. Angrboda se llama una gigante del Jötunheim. Con ella tuvo Loki tres hijos: uno era el lobo Fenrir, otro Jörmungard, es decir, la serpiente del Midgard, y el tercero es Hel”. Los dioses deciden robar los hijos de Loki porque suponen un peligro para la humanidad. Pero “cuando llegaron ante él arrojó a la serpiente a un profundo mar que rodea todas las tierras, y la serpiente creció de tal modo que ocupa el mar que rodea todas las tierras, y se muerde la cola. A Hel la arrojó al Niflhelm y le dio poder sobre nuevos mundos, para que proveyera en todo a los que allí se le enviaran, que son los hombres muertos de enfermedad y de vejez... Al lobo lo criaron los Ases en su tierra, y Tyr tenía el valor de ir a darle comida al lobo”.

de evocar el elemento jörmun de Jörmungard, otro nombre de la serpiente de Midgard, responsable también de la disposición y mantenimiento del estado del universo). El Árbol es la fuente de la vida, es el guardián o depositario de todo el saber, pues la memoria del mundo se halla en su base en la persona de Mimir. Preside todos los destinos, los de los vivos y el del universo, puesto que las Nornas velan en su base, cerca de la fuente de Urdr.

“Existen sorprendentes similitudes entre Yggdrasil que sostiene el mundo y la gran serpiente de Midgard que lo mantiene en su lugar en los pliegues de su cuerpo. El día en que Midgardsormr se desenrosque (cuando Yggdrasil se desplome), el mundo perecerá. Ahora bien, Midgardsormr es llamada también Jörmungandr: literalmente “gigantesca varilla mágica”⁴³.

Midgardsormr se llama un monstruo de la mitología nórdica, que vive en el océano primitivo que rodea el mundo, abraza la tierra y se mantiene unida al círculo de la tierra. Así la describen los Skalden. Ulfr Uggason la denomina como “fuerte cuerda, cinta de la tierra” (Skj I, 129 Str. 5) y el poeta del *Cantar de Hymir*: “el cinto de todas las tierras”⁴⁴. Por esto se llama Midgardsormr (la serpiente del mundo humano) o Jörmungandr (el violento ser mágico). Midgardsormr es un ser demoniaco de gran tamaño. Se encuentra, mordiéndose la cola rodeando a Midgard, la tierra habitada, en el mar del mundo⁴⁵. Es el monstruo que mantiene unida la tierra y evita su disgregación. Cuando bebe la gran serpiente, entonces tenemos la marea baja. Por el contrario, cuando expulsa el agua, sube la marea. Esta serpiente doblada en círculo completo y que tiene en la boca la punta de la cola se denomina en lenguaje técnico el “uroboros”, palabra griega que significa que “devora la cola”.

El concepto de una serpiente que rodea la tierra era también conocido fuera de los pueblos escandinavos como muestran citas del siglo XI (*De mundi constitutione* I, 52ss) y del XIV (Konrad von Megenberg, *Libro de la naturaleza* II, 32), en los que se atribuyen los terremotos al movimiento de una de tales serpientes. Es más, parece ser que los antiguos griegos tomaron este emblema de los egipcios, quienes lo habían relacionado con manifestaciones siderales y le habían dado significados metafísicos. Posteriormente lo

43. R. BOYER, “Mitología” 208.

44. Estr. 23: “El valedor de los hombres sujetó al anzuelo
–el matador de la sierpe–, de la cabeza de toro
y mordió el anzuelo la por todos odiada,
que enrosca su cuerpo por todas las tierras”.

45. R. SIMEK, *Lexikon* 272-273.

usaron los romanos y alguna secta gnóstica, como los ofitas. En la Edad Media fue utilizado frecuentemente por los alquimistas, los hermetistas y los heraldistas religiosos y nobiliarios. En la Edad Media cristiana se asoció Midgardsormr con Leviatán del AT.

El sentido más conocido del uroboros⁴⁶ es el que lo relaciona con el tiempo, que es la única cosa, junto con Dios, que no tuvo principio ni tendrá fin, puesto que es el hilo de que está tejida la eternidad. También el uroboros, doblado en círculo, unido por la presión de sus mandíbulas los dos extremos de su cuerpo, forma un todo único sin solución de continuidad. Une el principio y el fin, por lo que representa las cosas eternas. Es la inevitable y regular renovación de los ciclos cuya ininterrumpida sucesión forma la eternidad⁴⁷. Otro significado que poseía el uroboro era el movimiento y la perpetuidad de la fuerza que lo acciona, porque al estar curvado en círculo puede rodar como una rueda, y así mismo la serpiente, privada de los órganos locomotores, se mueve como el resto de los animales y con verdadera rapidez, sólo con el movimiento interior de sus costillas y de sus placas ventrales. Esa fuerza interior hizo que se convirtiera en imagen del movimiento cósmico. Del mismo modo, es símbolo de la renovación de la vida, pues se reconstituye a partir de su propia sustancia, devorando su propia cola. Rejuvenece al envejecer y renace en sí misma. Finalmente, los antiguos mitos del mundo hacían de la serpiente, como del dragón, el custodio nato de todos los tesoros y se traspuso la idea de infinito del interior del círculo al de la serpiente circular, situando así todas las cosas en él y bajo su custodia.

Dado que el antiguo concepto mitológico del ser cósmico que rodea el mundo, ya a principios del tiempo literario había sido humanizado en una serpiente marina mítica, en la mitología germánica aparecerá también esta enorme serpiente marina, la cual será enemiga de Thor. Los mitos en los que se narra cómo Thor llegó a enfrentarse violentamente con los gigantes, están narrados en un estilo de cuento-novela. Como enemigo de Thor encontramos mencionado en diversos mitos la serpiente del mundo. En distintas historias de los Skaldos⁴⁸ se relata que Thor había pescado en su

46. Sobre los distintos significados de uroboros cfr. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario* 803-813.

47. Probablemente este significado surgió de la propiedad que tienen las serpientes de cambiar periódicamente de piel, lo cual indicaría que el reptil renovaba también su vida.

48. BRAGI, *Ragnarsdrápa*, 16 [Skj I,3] (siglo IX) y U. UGGASON, *Húsdrápa*, Skj I, 131-132 (siglo X).

anzuelo a la serpiente del mundo en mar abierto. La misma escena será tratada literariamente por Snorri (*Gylf.* 46,47) y en el *Cantar de Hymir*⁴⁹.

Analícemos brevemente este Cantar. El poema trata de la adquisición del caldero en el que se preparará la cerveza para el festín de los dioses. En el relato aparecen una serie de mitos que conocemos por otras fuentes, los cuales han sido ampliados con muchos elementos fabulosos añadidos. Según U. Diederichs⁵⁰, tenemos aquí dos antiguas fábulas, la adquisición del caldero y la pesca de la serpiente de Midgard, la cual se ha insertado en la primera. Se nos cuenta que Thor y Hymir estaban remando juntos en alta mar, pero que Hymir no quería ir más allá, pues era donde se encontraba la serpiente del Midgard.

Snorri⁵¹ narra los hechos de la forma siguiente: Van a pescar Hymir y Thor, quien lleva como cebo una cabeza de buey. Llegan al banco de peces, pero Thor quiere remar mucho más, y siguieron avanzando. Dijo Hymir entonces que habían llegado tan lejos que era peligroso quedarse tan mar adentro, por la serpiente del Midgard. Pero continuó. Thor preparó el sedal y el anzuelo con la cabeza de buey. La serpiente del Midgard mordió la cabeza del buey, y el anzuelo se clavó en el paladar de la serpiente. Y cuando se dio cuenta tiró tan fuerte que los dos puños de Thor salían por la borda. Entonces Thor se irritó y se acreció su fuerza divina, empujó con el pie tan fuerte que atravesó el barco con los dos pies, y apretó contra el fondo; entonces subió la serpiente a bordo. Y puede decirse que nadie ha visto tan horrenda visión como la de Thor mirando fijamente a la serpiente y la serpiente mirándole a su vez, escupiendo veneno. Hymir se asustó al ver a la serpiente. Cuando Thor cogió el martillo y lo blandió en el aire, el gigante cogió un cuchillo para cortar el cebo y cortó la carnada de Thor echándola por la borda. Y Thor lanzó el martillo tras ella y dicen que le acertó en la cabeza, cuando ya estaba en el fondo, pero yo creo que es cierto lo que te digo, que la serpiente del Midgard aún vive y yace en el mar, rodeando a las tierras. Thor cerró los puños y golpeó a Hymir en los oídos.

49. Estr. 24: “Sacó osadamente Thor el valeroso
la letal serpiente, y la subió a bordo,
golpeó su martillo el monte del cabello
de la muy odiosa Hermana del lobo”.

Estr. 25: “Retumbaron los ogros, resonaron las rocas
la tierra antigua tembló toda entera
Sumergiose en el mar después de esto la fiera”.

50. U. DIEDERISCHS, *Götterlehre* 62.

51. SNORRI, *Gylfaginning* 48.

Este mito fue también un motivo muy apreciado para representaciones iconográficas, tal y como lo ha mostrado J. de Vries⁵², dado que se encuentra también representada en tres imágenes sobre piedra del tiempo de los vikingos. Tanto en los “Gosforthkreuz” ingleses como en las piedras “Altuna” escandinavas (suecas) encontramos representadas estas escenas (cfr. lamina XVII). Podría extrañar que Jörmungandr pueda ser pescado aquí como un monstruo marino, dado que se creía que circundaba el mundo en un círculo cerrado y que sólo en el Ragnarök se movía libremente en el mar. Es muy probable que aquí se hayan mezclado narraciones de serpientes marinas gigantescas, las cuales también aparecen todavía en las sagas de pueblos modernos.

Referente al fin del mundo (Ragnarök), hay distintas representaciones. Nos interesa aquí la que expone el *Voluspa*, poema que describe el principio y el fin del mundo de forma apocalíptica puesto en boca de una vidente. La vidente nos relata cómo los demonios moran en todas partes fuera de Midgard y se preparan para la próxima batalla. En la naturaleza aparecen las señales que anteceden a los mensajeros del Ragnarök: eclipses solares y una climatología muy adversa. Los gallos comienzan a chillar, el lobo a aullar. Aparecen actos morales indignos: los hermanos luchan entre ellos y cometen incesto. Ya no hay más moderación ni consideración. El Árbol cósmico tiembla y se resquebraja. De todas las direcciones acuden las fuerzas demoniacas: por el mar cósmico se acerca la serpiente cósmica golpeando las olas, se da prisa en la destrucción del mundo hacia el lugar donde viven los dioses⁵³. Loki con los hijos de Muspell llegan en el barco Maglfar. Finalmente llega Surtr. Los montes y rocas se desploman y los hombres mueren. *Voluspa* 66, continúa diciendo:

“Llegará volando el oscuro dragón
la sierpe brillante, desde Níðafjöll
llevará en sus plumas los muertos a Níðhögg.
Allí se hundirá”⁵⁴.

52. J. DE VRIES, *Religionsgeschichte*, Vol. 2, 142.

53. *Voluspa* 50: “Hrym llega del este llevando su escudo,
se encrespa Jörmungard con furor de trol,
la sierpe azota el mar, el águila gañe
desgarra los muertos, se suelta Naglfar”.

54. Es una estrofa difícil de entender según U. DIEDERICHS, *Götterlehre* 35: “Den Drachen Níðhögg sahen wir in der Wasserhölle seines Amtes walten; es überrascht, daß er und seine Leichen das Versinken der Erde, die allgemeine Vernichtung, überdauert haben und jetzt erst, aus der Neuen Welt, endgültig verschwinden. Man dünkte an einen visionären Nachhall, wenn dieser Drache für das Vorangehende ein wenig mehr bedeutet hätte”.

J. de Vries⁵⁵ nos ofrece la siguiente interpretación. Hablando del poder y de las fuerzas mágicas, algunas enfermedades se consideran causadas por astillas o flechas lanzadas por seres malignos. También se usa para animales mágicos o encantados. La palabra *gandreid* se menciona frecuentemente en escandinavo, pero con ello no se indica un “bastón para cabalgar” como después las brujas frecuentemente usaban, sino el viaje sobre un animal encantado. También el nombre Jörmungandr para la serpiente del mundo parece que tiene este significado. Es posible que aquí tengamos relaciones de distintas culturas según las cuales los chamanes llegaban a los infiernos sobre algunos animales concretos para recuperar las almas de los enfermos.

Aquí tenemos que pensar en la representación de una peligrosa serpiente gigante que habitaba en los mares y que aparecía de vez en cuando, como todavía hoy en algunos lagos escoceses se muestran y ésta, como es natural, se muestra enemiga de los dioses en el Ragnarök⁵⁶.

En ese momento, los dioses libran su último combate a los monstruos que representan las fuerzas del caos. Odín tiene como enemigo al lobo, quien le da muerte. Surtr mata a Freyr. La muerte de los dioses significa el final. Fenrir engulle la luna y el sol. El sol se vuelve negro y la tierra vuelve a hundirse en el mar, las estrellas desaparecen y una llama caliente llamea hacia el cielo. En el Ragnarök, la serpiente del Midgard surge del mar y provoca una inundación general. El gigante Surt avanza a la cabeza de sus tropas y ataca Asgard, la morada de los dioses. La serpiente del mundo lucha con Thor. Se matan uno a otro. Thor muere como consecuencia del veneno de la serpiente, pero es sin embargo el vencedor, pues consigue dar nueve pasos antes de morir. Esta escena pertenece a la representación posterior del fin del mundo.

El Ragnarök no es un fin definitivo. Será seguido de una regeneración universal en la que únicamente los dioses “buenos”, los dioses justos, revivirán, mientras que, entre los humanos, una pareja milagrosamente salvada al pie del árbol Yggdrasil asumirá la perpetuación de la especie humana. Los miembros de esa pareja se llamarán Lif (vida) y Lifprasil (apasionada por vivir). ¿Y qué harán los dioses? Jugar a las “tablas”, un juego de azar. Por eso la muerte no es un esperpento ni una atrocidad, sino un consentimiento, puesto que significa el retorno a lo sagrado, la reconciliación completa con un destino del que se habrán conocido las bendiciones, pero también los contratiempos. No se encuentra jamás la menor lamentación ante

55. J. DE VRIES, *Religiongeschichte*, Vol. 1, 297.

56. *Ibidem*, Vol. 1, 256.

la muerte, salvo en los textos que, de manera visible, llevan una impronta cristiana⁵⁷.

Se nos menciona que en el nuevo mundo habrá muchos lugares buenos y muchos malos. Entre los malos viene descrito un palacio grande y horrible “cuya puerta mira al norte y que está hecho con los esqueletos de las serpientes, como una casa de mimbre, y las cabezas de las serpientes miran hacia dentro de la casa y escupen veneno, de forma que por las salas corren ríos de veneno. Esos ríos han de vadearlos los que rompieron juramentos y los asesinos”⁵⁸.

3.3. La metamorfosis de la serpiente

Encontramos algún texto donde la gran serpiente de Midgard es capaz de transformarse en un gato mágico para ridiculizar al dios Pórr en persona, lo cual aparece también de las sagas legendarias⁵⁹. Se nos narra en la estancia de Thor en Utgarda: “No creo que fuera menos meritorio levantar al gato. Y a decir verdad, todos los que vieron cómo le levantaste una pata del suelo se asustaron, pues ese gato no era lo que parecía, sino la serpiente del Midgard, que yace en torno a todas las tierras, y apenas le bastó con toda su longitud para seguir tocando la tierra con la cola y la cabeza, tanto la alzaste que llegó cerca del cielo”⁶⁰.

Pero no sólo es ella capaz de transformarse en otro animal, sino que incluso Odín se convierte en serpiente⁶¹ en la narración del mito de la obtención del hidromel, que nos transmiten dos fuentes⁶². Odín roba a un gigante, Suttungr, el hidromel gracias a que la hija de éste, Gunnlod, se había enamorado locamente de Odín, ésta le permite beber de la cuba donde estaba la bebida. Este robo recibió en la Snorra Edda una larga prehistoria, en la que probablemente confluyen diversos mitos. En un concordato de paz, los ases y los vanes habían escupido en una cuba y de la saliva habían hecho un hombre, Kvasir. Dos enanos mataron a este hombre en secreto y mezclaron su sangre con miel. El líquido se llama desde entonces hidromel, y todo el que bebe de él se convierte en poeta o en sabio. Los enanos (llamados Fjalarr y Galarr) mataron a un gigante Gillingr arrojándolo desde un barco al mar. Suttungr recibió como reparación por la muerte de

57. R. BOYER, “Sagrado” 267.

58. SNORRI, *Gylfaginning* 52.

59. R. BOYER, *Sagas* 208.

60. SNORRI, *Gylfaginning* 47.

61. J. DE VRIES, *Religiongeschichte*, Vol. 2, 15, explica este hecho por tener tanto Odín como Jormundandr la misma etimología.

su padre Gillingr el hidromel del poeta, el cual guardó en un monte y lo confió a la custodia de su hija Gunnlod. Odin para llegar a la bebida, trabaja para Baugi, hermano de Suttungr, quien le lleva a Suttungr, pero éste se niega a darle la bebida. El monte será perforado, y Odin se desliza como serpiente por el agujero. Seduce a la joven, roba el hidromel y huye con la forma de un águila. Suttungr lo persigue, pero encuentra la muerte.

Es sorprendentemente grande el número de sobrenombres de Odin, que lo representan o caracterizan como un animal. Entre las varias denominaciones tenemos las palabras Ófnir y Sváfñir, que significan tanto serpiente como Odin.

Es por esto por lo que el dragón-serpiente juega un papel importante en los cuentos populares y en las sagas legendarias. Asume ciertos valores de transmutación de la temporalidad y de la localización. Preside, como por naturaleza, una forma de disipar las fronteras naturales o la transgresión de reinos. Como los héroes, traspasan el umbral entre el mundo de los hombres y el universo de los dioses.

Los verdaderos y característicos monstruos mitológicos del norte escandinavo son los gigantes y los enanos. Estos personajes están ampliamente enraizados en la mitología y están en conflicto con los dioses por sus apetitos sexuales. Que ocupan un puesto importante en la mitología escandinava lo vemos en la batalla escatológica, el Ragnarök, inmortalizada por Richard Wagner bajo el nombre de “Crepúsculo de los dioses”. La figura de la serpiente no juega un papel tan importante ni es una característica exclusiva de la mitología germánica, pero la influencia de Midgardsormr se expandió también a los pueblos eslavos⁶³.

4. Conclusión

Una vez expuestos y analizados los textos donde aparece la serpiente, es hora de sacar algunas conclusiones. Somos conscientes de que las fuentes, tanto bíblicas como nórdicas, no transmiten una idea unívoca y clara del simbolismo de la serpiente. Además, las fuentes son fruto de un largo proceso de reelaboración, reflexión y desarrollo, y muchos aspectos proceden de influencias de culturas vecinas, por lo que también ha existido un proceso de sincretismo. Es decir, las fuentes son fruto de una larga evolución donde todavía se pueden encontrar distintos estratos o tradiciones.

63. R. BOYER, “Mitología” 239.

Especialmente se constata esto en la biblia, y así viene aceptado por la mayoría de los exégetas bíblicos: la evolución-progreso de las creencias politeístas hacia un monoteísmo omnipotente y creador de la nada, hizo readaptar y jerarquizar mitos primigenios propios o de las culturas circundantes. Esto no lo vemos tan claro en la mitología germánica donde la perspectiva histórica es breve.

Tanto en el mundo bíblico como en el germánico aparece la serpiente fundamentalmente en dos ámbitos concretos: la cosmología-cosmogonía y en la demonología. En la representación germánica de la cosmología se supone que ha influido el lugar geográfico. Los habitantes de la costa y de las islas es lógico que narren en forma de fábula la existencia de un mar cósmico que rodea la tierra. Al final del horizonte habría un abismo profundo lleno de agua, donde habitaría la serpiente del mundo que mantenía unida la tierra.

La figura del Leviatán bíblico tiene rasgos que también aparecen en Midgardsormr. Ambos son animales cósmicos peligrosos que habitan en el fondo del mar, y que son opuestos o antagónicos al Dios creador o las divinidades buenas. Nos podríamos plantear la pregunta si la aventura de Thor con la serpiente de Midgard no haya sido una copia o imitación de la leyenda cristiana del Leviatán (Job 40,25). Además, hemos mencionado un texto donde Dios pregunta a Job si éste es capaz de pescar el Leviatán. Tenemos, por lo tanto, la misma temática. Estaríamos frente al tema del sincretismo de la cultura germánica o la influencia del cristianismo en las tradiciones antiguas nórdicas.

J. de Vries⁶⁴, quien no excluye la posibilidad de ciertos influjos de representaciones orientales en la cultura germánica, no cree que este mito nórdico sea producto de la influencia del cristianismo. Cuando se considera que en otros pueblos indogermánicos la lucha de un Dios con un dragón es un motivo mítico primitivo (Apollo y Python) y también tiene resonancia en costumbres posteriores, así demuestran los numerosos casos donde se describe o representa esa aventura de Thor, pero que no debemos considerar como un mero motivo literario. Es más probable que esta batalla sea una representación germana antigua. No obstante, ve influjos cristianos en la serpiente que se muerde la cola⁶⁵.

64. J. DE VRIES, *Religionsgeschichte* Vol. 2, 349, es de la opinión, "daß verschiedene Einzelheiten im Kult, sowie Göttergestalten und Mythologeme in die gemeinsame Urzeit zurückreichen, besonders wenn sie in sozial-religiösen Anschauungen verwurzelt sind".

65. Ibidem, Vol. 2, 373: "Wenn die Snorra Edda erzählt, daß sie [Schlange] sich in den Schwanz beißt (SnE 34), so ist diese Vorstellung, die nicht in den poetischen Quellen vor

Creo que no ha habido una cristianización del mito de la serpiente cósmica⁶⁶ germánica, pues antes de “cristianizar” a la serpiente, se habría intentado imponer el principio monoteísta del Dios creador personificado. La serpiente desempeña una función secundaria y, en parte, negativa, como aparece también en otras mitologías. Este ofidio, como símbolo de lo demoníaco, parece ser un arquetipo dentro de diversas culturas para explicar el mal inexplicable. Los textos utilizan símiles a base de serpientes o dragones cada vez que se trata de expresar peligrosidad, crueldad astuta o maldad. El dragón-serpiente es un arquetipo, y procede del miedo visceral del hombre hacia lo desconocido⁶⁶.

El movimiento propio de la serpiente es la ondulación, y su posición de reposo consiste en enrollarse sobre sí misma. La serpiente es una espiral viva, un ocho tendido del que han hecho el signo de lo infinito, símbolo de la larga y lenta iniciación, y como el hombre ya no distingue su cabeza de su cola, cree que forma un círculo eterno, el del tiempo inmortal. La serpiente o el dragón son invariablemente presentados como criaturas hostiles, antagonistas típicos. Su aspecto, detalles de su anatomía, los parajes mismos en que viven hacen que el hombre desconfíe de estos animales y les teman.

5. Bibliografía

- AUNE, D.E., *Revelation 6-16* (WBC 52B), Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998.
- BOTTERWECK, G.J., “Behemah”, en: G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 2, Grand Rapids, Mi.: B. Eerdmans 1972, 7-20.
- BOYER, R., “Lo sagrado entre los germanos y los escandinavos”, en: J. RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol 2: El hombre indoeuropeo y lo sagrado* (Colección Paradigmas), Madrid: Trotta 1995, 231-269.
- , *Les sagas légendaires* (Vérité des mythes), Paris: Les Belles Lettres 1998.
- , “Mitología Germano-Nórdica”, en: Y. BONNEFOY, *Diccionario de las mitologías. Vol. 4: Las mitologías de Europa*, Barcelona: Destino 1998.

kommt, aber bei orientalischen Völkern wohlbekannt ist, kaum altgermanisch und erst mit mittelalterlich-christlicher Gelehrsamkeit nach dem Norden gelangt. Aber die Vorstellung selbst ist gewiß uralt”.

66. No creo que la serpiente cósmica sea fruto del recuerdo colectivo que la especie humana conservó de los enormes reptiles de la era Secundaria.

- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, Vol. 2, Barcelona: Sophia Perennis 1997.
- DAY, J., "Leviathan", en: D.N. FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, New York: Doubleday 1992, 295-296.
- , "God and Leviathan in Isaiah 27:1", en: *Bibliotheca sacra* 155 (1998) 423-436.
- DIEDERICH, U. (Ed.), *Germanische Götterlehre nach den Quellen der Lieder- und der Prosa-Edda* (DG 46), München: Diederichs 1993³.
- EMERTON, J.A., "Leviathan and ltn. The vocalization of Ugaritic word for the Dragon", en: *VT* 32 (1982) 327-331.
- GHEERBRANT, A., "Serpiente", en: J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT (Ed.), *Diccionario de los simbolismos*, Barcelona: Herder 1986, 925-938.
- GRAVES, R. - PATAI, R., *Los mitos hebreos*, Madrid: Alianza Editorial 1988.
- HALVER, R., *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse* (ThF 32), Hamburg: Evangelischer Verlag 1964, 98-100.
- HANDY, L.K., "Serpent (Religious Symbol)", en: D.N. FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, New York: Doubleday 1995, 1113-1116.
- JARÓS, K., "Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3", en: *ZAW* 92 (1980) 204-215.
- LECOUTEUX, C., *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1993.
- LIPINSKI, E., "לְוִיָּאֵת", en: G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7, Grand Rapids, Mi.: B. Eerdmans 1995, 504-509.
- LURKER, M., "Snakes", en: M. ELIADE (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, New York: MacMillan Library 1995, 370-374.
- MATHEWS, K.A., *Genesis 1,11:26* (The New American Commentary 1A), Broadman & Holman 1996.
- MOBERLY, R.W.L., "Did the Serpent get it right?", en: *JThS* 39 (1988) 1-27
- ROWOLD, H., "Leviathan and Job in Job 41,2-3", en: *JBL* 105 (1986) 104-106.
- SIMEK, R., *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart: Kröner 1995².
- SNORRI STURLUSON, *Textos Mitológicos de las Eddas*. Edición preparada por E. Bernárdez, Madrid: Editora Nacional 1982.
- STRAUSS, H., *Hiob*. 2. Teilbd: 19,1-42,17, (BK 16/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000.
- UEHLINGER, C., "Laviathan und die Schiffe in Ps 104, 25-26", en: *Biblica* 71 (1990) 499-526.
- VRIES, J. DE, *Altergermanische Religionsgeschichte*, Vol. I-II, Berlin: Walter de Gruyter 1970³.
- WATTS, J.E.W., *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco, Texas: Word Books 1985.
- WENHAM, G.J., *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco, Texas: Word Books 1987.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.

WOLDE, E. VAN, "A Reader-oriented Exegesis Illustrated by a Study of the Serpent in Genesis 2-3", en: C. BREKELMANS - J. LUST (Ed.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the 13th Isot Congress-Leuven 1989*, Leuven: University Press 1990, 11-21.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO CUARTO

TERCERA PARTE

N.B. Esta tercera parte está dedicada a estudiar su segunda parte del capítulo que, según la estructura anteriormente señalada, comprende los párrafos 7-9. Continuaremos con el mismo procedimiento seguido hasta ahora: a la lectura de los párrafos desde la historia del monacato seguirá una síntesis de la interpretación teológico-espiritual del texto dada por otros autores, acompañada de nuestra valoración personal; a continuación ofreceremos nuestra propia interpretación.

15. Datos desde y para la historia

Por su misma naturaleza, esta segunda parte del capítulo es parca en datos sobre la historia del monacato. Aunque su extensión es, comparativamente, notable, su contenido, reducido a normas disciplinarias, libera poco espacio para ellos, pero sí alguno. En efecto, al historiador del monacato no deja de interesarle cuanto concierne al ámbito específico de la disciplina.

15.1. Corrección de las faltas

El aspecto disciplinar que primero salta a la vista en esta segunda parte del capítulo cuarto de la Regla es el de la corrección. Hasta tal punto que, como ya se indicó, en ediciones antiguas constituía un capítulo distinto. Y, aún hoy, el epígrafe que suele presidirla es precisamente «La corrección fraterna». Los párrafos del séptimo al décimo nos aportan datos no despreciables sobre tal disciplina. En concreto, nos informan sobre qué faltas estaban sometidas a dicha «corrección», sobre quién o quiénes la debían hacer,

sobre el procedimiento concreto que se debía seguir y sobre las consecuencias últimas. En vez de seguir el análisis del texto párrafo por párrafo, consideraremos los aspectos indicados de modo global en el orden fijado.

15.1.1. Faltas sometidas a «corrección»

La primera falta es la mirada lasciva. Es la *oculi petulantia* de que habla explícitamente el párrafo séptimo ¹. Al respecto no cabe discrepancia alguna.

En el párrafo décimo, el legislador ordena que se haga con los demás pecados lo que ha establecido que debe hacerse con la mirada lasciva ². Entre los diversos comentaristas de la Regla hay un acuerdo prácticamente total en entender que, en este segundo momento, el legislador extiende la corrección a todo tipo de faltas ³. Pero nosotros no estamos tan seguros de ello. Juzgamos más que probable que «los demás pecados» han de interpretarse de manera restrictiva, esto es, los que puedan cometerse en el ámbito de la sexualidad como fruto de la lascivia. En apoyo de nuestro parecer podemos aducir varios argumentos. El primero lo tomamos de la estructura de la Regla: si la segunda unidad de la sección B toma en consideración la concupiscencia de la carne, y el capítulo cuarto específicamente dicha concupiscencia en cuanto se manifiesta en el ámbito sexual, parece lógico interpretar todo su contenido desde esa clave. El segundo argumento lo ofrece la estructura del capítulo: si la primera parte la hemos interpretado íntegramente como terapia preventiva contra el mal de la lascivia, parece lógico interpretar también íntegramente la segunda como terapia curativa del mismo único mal. Lo confirma el hecho de que, después de haber extendido en el párrafo décimo a «los demás pecados» la forma de proceder antes establecida, el contenido del undécimo se mantiene dentro del mismo ámbito. En efecto, las cartas y regalillos de cualquier tipo que el legislador prohíbe al siervo de Dios recibir de una mujer hay que entenderlos también como dirigidos a alimentar la recíproca pasión lasciva ⁴. Como tercer argu-

1. «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, l. 106-108).

2. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis, uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur, cum dilectione hominum et odio uitiorum» (*praec.* 4,10, l. 130-133).

3. Cf. A. MANRIQUE - A. SALAS, 181; BOFF, 124.135 («el caso particular de la modestia en la mirada sigue siendo un caso paradigmático y privilegiado»); AGATHA MARY, 180.191; MARIE-ANCILLA 140-141. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 47 NA I,111; DE VOGÜÉ 3,174.192.

mento está el hecho de que el mismo texto del capítulo da pie para una interpretación en el sentido que proponemos. Primero menciona el pecado de dejar los ojos prendidos en una mujer; luego alude a «los demás pecados». Ahora bien, sólo hace falta volver al párrafo cuarto. En él el legislador señala tres modos como se muestra activo el deseo lascivo de mujeres o de las mujeres: a través del tacto, a través del afecto y a través de la mirada, al que podría añadir, como cuarto modo, el de la conversación, aludido en el mismo párrafo, pero sólo de forma indirecta ⁵. En vez de tomarlos todos en consideración, se centró en uno de ellos, el de la mirada; pero, tras haber dicho sobre él cuanto le pareció oportuno, lo extiende a los demás casos. En definitiva, se trata de una pura opción metodológica. Después de haber indicado –volvemos a la imagen– los diversos síntomas del mal de la concupiscencia, lo lógico era que actuase terapéuticamente con cada uno de ellos, y así lo ha hecho. Pero en el modo indicado.

Con esto en ningún modo queremos indicar que el santo limite el ejercicio de la «corrección» al ámbito de la lascivia, pues es bien conocida la gran importancia que él asigna a esa práctica en la vida cristiana y, además, aparece otras dos veces en la Regla ⁶. Pero probablemente sí el procedimiento que propone en su integridad. Sobre ello volveremos.

15.1.2. A quién o quiénes está confiada la corrección

En este contexto es habitual hablar de «corrección» *fraterna* y con razón. Si el legislador considera hermanos de quienes hacen la «corrección» a quienes la reciben ⁷, nada más correcto que hablar de «corrección» *fraterna*.

La «corrección» es responsabilidad de los siervos de Dios. Pero no de algunos en concreto, sino de todos sin excepción. El texto es suficientemente claro; el empleo de la segunda persona del plural ⁸ incluye a todos. Si

4. Es cierto que no se sigue de forma absoluta; pero en caso contrario, el párrafo décimo aparecería como una cuña que rompería la unidad temática del capítulo, un caso único en la Regla. En ella cada capítulo mantiene su unidad temática formal de principio a fin, como hemos visto para el segundo y tercero y esperamos poder mostrar para los restantes.

5. Al indicar que los corazones, aún sin mediar palabra alguna («etiam tacente lingua»), pueden transmitirse mensajes impuros.

6. «... quos plus iusto forte *corripitis*» (*praec.* 6,3, l. 214); «... *corripiat* inquietos» (*ib.* 7,3, l. 228-229).

7. «Magis quippe innocentes non estis, si *fratres* uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim *frater* tuus...» (*praec.* 4,8, l. 114-116).

quedara alguna duda, la despeja el uso del indefinido «cualquiera que»⁹. Ningún hermano queda excluido del deber de ejercer la «corrección», cuando se den las circunstancias requeridas.

Pero limitarse a hablar de «corrección fraterna» no hace justicia al texto. A ella hay que añadir la «corrección» que incumbe al prepósito. No es menos «corrección» por el hecho de ser diferente. Para entender la diferencia hay que tener en cuenta dos particularidades. En primer lugar, que el prepósito la ha de ejercer no sólo en virtud de la fraternidad, sino también de la autoridad legal de que está investido; en segundo lugar, que su actuación no tiene la misma categoría que la de los demás hermanos, como lo deja ver el distinto verbo empleado¹⁰.

Llegados aquí, procede señalar el doble significado del verbo «corregir» en español. En una de sus acepciones, su relación inmediata es con la persona; en la otra, con la falta. Según la primera, «corregir» significa reprender y amonestar a una persona a fin de que desista de determinada conducta; según la segunda, «corregir» significa modificar de hecho un comportamiento acomodándolo a la norma. Para indicar el primero, el legislador se sirve de los verbos *admonere* y *corripere*¹¹; para referirse el segundo, de *corrigere*¹². En el texto de la Regla la acción del siervo de Dios que, para ejercer la «corrección», no tiene más títulos que la fraternidad se expresa con el verbo «amonestar» (*admonere*); la del prepósito, en cambio, con el verbo «corregir» (*corripere*). Al presbítero no se le asigna papel ninguno en este nivel.

15.1.3. Los dirigentes del monasterio

La obligada mención del prepósito y del presbítero nos indica que es el momento para introducir un breve paréntesis, referido a los miembros del

8. Normalmente el santo renuncia a explicitar el sujeto, ya implícito en la persona del verbo; el sujeto explícito sólo aparece una vez: «Nec uos iudicetis esse maliuolos...» (*praec.* 4,8, l.113).

9. «... quicumque hoc potuerit inuenire» (*praec.* 4,8, l. 111).

10. Para referirse a la actuación de los demás miembros de la comunidad, el legislador se sirve de *admonere*; para la del prepósito, de *corripere*.

11. «... statim admonete» (*praec.* 4,7, l. 107); «Si autem et post admonitionem...» (*ib.* 4,8, l. 109); «... secretius correptus» (*ib.* 4,9, l. 122). Sobre esta *correptio* secreta, aunque en el marco más amplio de toda la comunidad cristiana y ejercida por el pastor de la misma, cf., L. J. VAN DER LOF, *La «correptio secreta» chez saint Augustin. Deux questions préliminaires, en Augustinus* 12 (1967) 449-472.

12. «... quod indicando corrigere potestis» (*praec.* 4,8, l.115); «... si admonitus neglexerit corrigi» (*ib.* 4,9, l. 21-22).

monasterio con función directiva. Breve, porque su función será considerada con más detenimiento en el comentario al capítulo séptimo. Ahora sólo apuntaremos lo necesario para que resulte inteligible lo que se ordena en esta segunda parte del capítulo.

El lector de la Regla ya conoce la figura del prepósito desde el capítulo inicial. Allí se le presenta como el que debe distribuir a cada uno de los moradores en el monasterio el alimento y el vestido ¹³. En el presente capítulo hace su aparición la otra figura de relieve en el monasterio, el presbítero. El prepósito y el presbítero coexisten simultáneamente en el monasterio, sin que, en principio, haya interferencias entre sus respectivas funciones. El prepósito es quien gobierna a la comunidad en cuanto comunidad monástica y el responsable del cumplimiento de las leyes dictadas con el fin de que los miembros del monasterio alcancen el objetivo para el que entraron en él; el presbítero, en cambio, ejerce su función sobre los miembros de la comunidad en cuanto que siguen siendo miembros de la Iglesia. A su actuación está confiado poner los medios para que puedan alcanzar el objetivo que justifica el ser miembros de ella.

Valorar la función de uno y otro únicamente por la información que ofrece el presente capítulo llevaría a una falsa comprensión de la realidad. En efecto, su ámbito de actuación es mucho más amplio que el de las trasgresiones contra la legalidad monástica o evangélica. Los datos que aporta el capítulo son restringidos por un doble motivo: de un lado, se refiere exclusivamente a su función coercitiva; de otro, su función coercitiva queda limitada aquí al ámbito de determinadas faltas.

15.1.4. El procedimiento de la «corrección»

Hecho el paréntesis, el tema que nos ocupará a continuación nos lo señala el epígrafe.

Cuando hablamos de procedimiento nos referimos al conjunto de pasos que deben darse desde que se percibe la comisión de la falta hasta que la falta queda corregida, es decir, eliminada. El procedimiento incluye la acción combinada de los dos sujetos a quienes el legislador ordena intervenir: los distintos hermanos y el prepósito. Se contempla, pues, la eventualidad de que el culpable haya hecho caso omiso de la amonestación del hermano, eventualidad que abre las puertas a pasos ulteriores.

13. «... et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum...» (*praec.* 1,3, l. 6-7).

San Agustín presenta el procedimiento con extraña amplitud. Lo expone en los párrafos octavo y noveno, dos de los más largos en la presentación del editor L. Verheijen. Pero tal amplitud no va acompañada de claridad. Es un particular que no deja de anotarse ¹⁴ y, además, resulta evidente cuando se leen las interpretaciones dadas por los diversos autores.

No todos los comentaristas de la Regla han tomado en consideración este procedimiento ¹⁵. Otros lo hacen de forma muy somera. A. Sage distingue dos momentos: el de la corrección y el de la denuncia; en esta última distingue a su vez otras dos etapas: denuncia, primero, al prior (en privado) y luego, si es necesario, ante toda la comunidad. Y añade: «Pero, previamente a cualquier paso, pone como condición que el pecado haya sido comprobado por dos o tres miembros de la comunidad» ¹⁶. Hay que decir, sin embargo, que esto último no responde al contenido del texto. En él se indica expresamente lo contrario, esto es, que la falta ha de manifestarse al prepósito antes que a cualquier otra persona. Justamente buscando que no llegue a conocimiento de ellas, si no es necesario ¹⁷. El docto agustino asuncionista ha anticipado una etapa.

Que a la hora de establecer el procedimiento, san Agustín se ha inspirado en el evangelio de san Mateo (18,15-17) no admite la menor duda. La mayor parte de los comentaristas reconocen que el procedimiento presentado en la Regla es el mismo del evangelio, acomodado a una comunidad monástica. La acomodación consistiría en introducir el recurso al superior ¹⁸. En conformidad con este planteamiento, las etapas, formuladas en distintos términos, serían las siguientes: 1) amonestación al culpable, a nivel privado, por parte del testigo de la falta; 2) puesta en conocimiento del prepósito; 3) recurso al testimonio de otro u otros dos hermanos; 4) censura en presencia de la comunidad / imposición del castigo ¹⁹.

14. Cf. más adelante.

15. Por ejemplo, CILLERUELO.

16. SAGE, 234.

17. «Sed antequam aliis demonstratur, per quos conuincendus est, si negauerit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius correptus, non innotescere aliis» (*praec.* 4,9, l. 20-22).

18. Cf. ZUMKELLER, 86; SAGE, 231 (estos dos autores no hacen referencia a la novedad que significa introducir el recurso al prepósito); A. MANRIQUE - A. SALAS, 172. 183; VAN BAVEL, 63; BOFF, 124; MARIE-ANCILLA, 135; MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, 260.

19. Tal es el planteamiento de A. MANRIQUE - A. SALAS, 183; TRAPÈ, 124; VAN BAVEL, 63, CILLERUELO, *Comentario*, 371; MARIE-ANCILLA, 137-138. ZUMKELLER, 86-87 sólo considera las dos actuaciones en privado: del siervo de Dios y del prior. CILLERUELO, *Comentario*, 371: «Todo esto parece suponer ya una praxis jurídica establecida para estos casos, lo que sería casi inconcebible en el ambiente de san Agustín».

Aunque existe coincidencia en las etapas en general, hay alguna diferencia que merece ser tomada en cuenta. A propósito de la tercera etapa, A. Manrique y A. Salas se encuentran más cerca del texto de la Regla que A. Trapè, T. van Bavel y Marie Ancilla. En efecto, los primeros hablan de una invitación a otro u otros religiosos a seguir de cerca al culpable; esto es, tratan de convertirlos en testigos en el sentido más propio de la palabra, para que puedan dar testimonio con criterio personal cuando llegue el momento. En los últimos, en cambio, la función de ese segundo o tercer testigo queda desvirtuada porque propiamente no han sido testigos de la falta y no disponen de más información que la que les ha ofrecido el testigo inicial ²⁰.

Los mismos A. Manrique y A. Salas caen en un pequeño error al indicar que se debe informar a otros dos o tres hermanos. En efecto, el texto no habla de dos o tres personas, sino de dos o tres testigos, uno de los cuales es siempre el que primero advirtió la falta ²¹. Por tanto, más correcto es pensar en otro u otros dos hermanos, que, sumados al primero, harán dos o tres testigos.

C. Boff, a la vez que señala la falta de claridad ²², presenta los mismos cuatro pasos. Pero añade que los únicos claros son el primero y el tercero,

20. De hecho, A. Trapè se expresa en estos términos: «se anche questo fosse inutile, si dovrà *indicare* ad altri due o tre, affinché questi siano in grado di convincerlo davanti a la comunità» (*La Regola*, 124); T. van Bavel en estos otros: «Después hay que *informar* a más personas» (*Regla*, 63); y Marie-Ancilla afirma expresamente: «ces frères ne sont pas forcément de témoins oculaires» (*La Règle*, 138). Si ello es así, esto es, si la otra u otras dos personas no poseen más información que la ofrecida por el primer testigo, ¿qué valor tiene su testimonio? En ese caso, el testigo sigue siendo uno, no dos o tres, como indica el texto.

A. Manrique y A. Salas señalan que «Mateo exige el testimonio de dos o tres testigos, además del acusador» (*Evangelio y Comunidad*, p. 183; el subrayado es de los autores). Dato que no es cierto. En el evangelio se lee textualmente: «Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos (hermanos), para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos» (Mt 18,16). Si primero indica que el testigo inicial ha de tomar consigo solamente otro u otros dos (hermanos) y luego menciona dos o tres testigos, es porque a aquellos se ha añadido el testigo inicial.

21. «Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus» (*praec.* 4,9, l. 23-25). En el mismo sentido ha de entenderse lo dicho en el párrafo anterior: «... prius tamen et alteri uel tertio demonstratum» (*ib.* 4,8, l. 111-112). Es lo mismo que presenta san Mateo. Primero dice: a otro u otros dos, y luego habla de dos o tres testigos. Evidentemente aquí incluye ya el inicial.

22. «Se debe reconocer que la Regla no se destaca por la claridad en relación con el procedimiento que se ha de seguir en la corrección fraterna. La formulación de las etapas es confusa. De ahí la discordancia de los comentaristas sobre la secuencia correcta de los diversos pasos de la corrección y de lo que comportan» (BOFF, 129-130). Y aquí halla «una prueba más de que la regla era más bien un cuaderno de anotaciones prácticas... y no un código de normas bien elaborado en manos de toda la comunidad» (*ib.*).

apareciendo poco definido el intermedio. Son los siguientes. *Primero*: advertencia a solas; *paso intermedio*: aviso al prior e intervención privada de este; *segundo paso*: notificación a uno o dos testigos más e intervención de estos ante el acusado; *tercer paso*: denuncia por testigos, frente a toda la comunidad, y por consiguiente el castigo y la eventual expulsión ²³.

Diverso es el procedimiento que debe seguirse, según lo detecta Agatha Mary. El primer paso lo constituye, obviamente, la amonestación directa por parte de quien ha sido testigo de la falta. El paso siguiente consiste en que éste se procure otro u otros dos testigos de la falta. A continuación, confirmado ya su previo parecer con el testimonio de los nuevos testigos ²⁴, informa de ello al prior ²⁵, y finalmente a la comunidad. Pero antes de que tenga lugar la información al prior, la autora hace intervenir a los testigos complementarios ante el culpable. Y sólo cuando esta intervención no ha producido el efecto deseado, toma cartas en el asunto el prior, pero aún a nivel privado ²⁶. Y si, a su vez, fracasa también esta intervención, el prior mismo buscará la cooperación de otros miembros del grupo ²⁷. El procedimiento propuesto por la autora no sólo es diverso, sino incluso más compli-

23. BOFF, 129-130. Como el texto monástico habla de la eventualidad de que el culpable niegue los hechos, el autor se pregunta ante quién tendría lugar tal negación, si ante el prior o ante la comunidad, y juzga que se trata de esta última, aunque no lo ve claro. A nosotros nos parece claro que se trata de negarlo ante el prior, como lo exponremos de inmediato.

24. A diferencia de todos los demás comentaristas, la autora juzga que la falta han de conocerla dos o tres hermanos, además del testigo inicial, antes que el prior. Lo justifica argumentando que, al darla a conocer al responsable de la comunidad, adquiere ya un carácter oficial; de ahí que el testigo primero sienta la necesidad de caminar sobre seguro: «But it is a serious matter to make known a suspicion concerning another member of one's community. Just because of the basic pattern of group structures, once a matter is referred to the leader it immediately becomes an official concern; and a brother is reluctant to express his suspicions for fear of being in error or acting unjustly. The very fact that what he has witnessed has revolted him is a threat to his objectivity, and he needs the corroboration of others before it is judicious for him to lay the matter open to his prior. He will, says Augustine, be wise to share the matter with one or two trustworthy brothers; if they, too, notice the same undesirable behaviour then there is no error in fact» (AGATHA MARY, 173).

25. *Ib.*

26. «Therefore it is not appropriate at this stage to make the matter generally known. First it should be referred to the prior, if the warning of two or three brothers has gone unheeded and there has been no amendment... The witnesses' warning may have been ignored and the wrongdoer may have failed to "reform/correct" his ways (*corrigi*). It is then that the prior's intervention, which takes place in private, may produce a reformation by the way he signifies reproof» (*Ib.*, 179).

27. «Thus at this point Augustine advises the prior to engage the cooperation of other members of the group» (*ib.* 180).

cado, al multiplicar las instancias. Además, no responde al texto de la Regla, que procura que sea el prepósito el primero a quien se haga conocer la existencia de la falta. En cambio, la autora tiene a su favor el convertir en auténticos testigos de la falta a los otros hermanos a los que recurre el testigo inicial.

Hasta aquí el punto de vista de otros autores. Ha llegado el momento de presentar el nuestro. A nuestro modo de ver, hay que considerar cuatro etapas: el párrafo séptimo contiene la primera; el párrafo octavo no introduce ninguna nueva, aunque alude a la primera y anuncia la tercera; el párrafo noveno introduce las tres restantes.

Reducidas a sus elementos esenciales son las siguientes: 1) amonestación (*admonere*); 2) corrección (*corripere*); 3) la prueba (*conuinci*) y 4) la sanción (*coherceri/sustinere uindictam*). Veamos más detenidamente cada una de ellas.

a) *La amonestación*. En esta primera etapa, los protagonistas son dos: el siervo de Dios que ha cometido la falta y cualquier otro siervo de Dios que haya sido testigo de ella. Tal amonestación ha de hacerse en privado²⁸ y sobre la marcha; el objetivo es conseguir la rectificación inmediata, para evitar que el mal vaya a más²⁹.

b) *La corrección*. Tres son los protagonistas principales de esta etapa: el siervo de Dios que ha cometido la falta, el prepósito de la comunidad y el testigo inicial, que es quien debe darla a conocer al prepósito³⁰.

Los presupuestos para que se dé esta etapa son tres: que haya existido la falta, que el trasgresor haya sido amonestado por el testigo y que aquel no haya modificado su conducta, reincidiendo en la falta³¹. El centro de la misma lo constituye el hecho de la corrección (*correptus*) por parte del prepósito; el modo, en secreto; la razón por la que se elige ese modo: evitar que llegue a conocimiento de los demás³², se sobreentiende que de la comuni-

28. Así se deduce del párrafo octavo. Si la etapa siguiente implica la delación, es que la anterior se había mantenido en secreto: «*iam uelut uulneratum sanandum prodat*» (*praec.* 4,8, l. 110-111).

29. Cf. *praec.* 4,7, l. 106-108 (para el texto latino, cf. nota 1).

30. «... *iam uelut uulneratum sanandum prodat, quicumque hoc potuerit inuenire*» (*praec.* 4,8, l. 110-111); «*prius praeposito debet ostendi...*» (*ib.* 4,9, l. 121).

31. «*Si autem et post admonitionem iterum uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis*» (*praec.* 4,8, l. 109-110); «... *si admonitus neglexerit corrigi...*» (*ib.* 4,9, l. 121-122).

32. «... *ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris*» (*praec.* 4,9, l. 122).

dad. Como indica el modo con un adverbio en grado comparativo (*secretius*), debe existir el otro término de la comparación. El contexto no deja duda alguna sobre cuál es: una «corrección» con otros testigos del hecho ³³.

c) *La prueba*. En esta etapa aumentan considerablemente los actores. De una parte está el, hasta ahora, sólo presunto culpable; de otra, el testigo de la presunta falta. Entre uno y otro están, de un lado, el prepósito, ahora en función judicial; de otro, los demás miembros de la comunidad.

Los presupuestos para esta etapa son varios. Algunos, los mismos que en la anterior: la falta cometida y la amonestación previa a la que no siguió cambio de conducta. A ellos hay que añadir: la corrección por parte del prepósito, la negación de la falta por parte del delatado; el procurarse testigos por parte del delator, y la deposición testifical por parte de estos en favor del delator y en contra del delatado.

La negación de la falta por parte del delatado es contemplada únicamente como una posibilidad, al estar indicada con una condicional ³⁴. Por tanto, sólo en el caso en que se cumpla la condicional tiene sentido continuar con el procedimiento.

Es precisamente este hecho el que provoca que el delator tenga que apoyar su testimonio con el de otro u otros dos testigos. Sobra decir que este particular numérico tiene su base en el evangelio de san Mateo (18,16), que a su vez se inspira en el Antiguo Testamento (Dt 17,6; 19,15; cf. también 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19) ³⁵. Es esta acción del procedimiento la que más problemas ha causado a algunos intérpretes del capítulo, hasta el punto de que o dudan sobre el momento exacto en que ha de integrarse en el procedimiento o la duplican ³⁶. El problema lo origina, de una parte, el hecho de que es anunciada ya en el párrafo octavo ³⁷, aunque solamente en el párrafo siguiente se habla de su ejecución; y de otra, el que el santo mismo introduce un cambio. Es evidente que en el párrafo octavo el legislador tiene en mente un modo de proceder: amonestación, delación (descubri-

33. El legislador señala que, antes de hacer que otros lo sepan, se ha de indicar al prepósito para que, mediante esta corrección más secreta,...

34. «... si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 121). No nos queda ninguna duda de que la posibilidad a que alude se refiere a negar la falta ante el prepósito (cf. antes, nota 23).

35. L. Verheijen señala que en este contexto se halla el único uso de la segunda persona del singular en toda la Regla: «Si... frater tuus...», que es precisamente como empieza el texto de Mt 18,15: «Si... frater tuus...» (cf. *Le célibat*, 112).

36. Cf. antes, respectivamente C. Boff y Agatha Mary.

37. «... prius tamen et alteri vel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri» (*praec.* 4,8, l. 111-113).

miento al preposición) y, para asegurarse ante éste en el caso posible de que el culpable negara su falta, procurarse *antes* la existencia de otro u otros dos testigos ³⁸. Pero, luego, en el párrafo noveno cambia el orden del segundo y tercer paso. El cambio de parecer puede entenderse expresado en la conjunción adversativa (*sed*) con la que inicia el párrafo noveno.

El comienzo de este párrafo deja claros varios puntos. En primer lugar, el definitivo suceder de los momentos: antes de que otros presencien la falta, ésta se ha de dar a conocer al preposición ³⁹; luego, la motivación del cambio de orden: en bien del delatado, esto es, para evitar que su falta llegue innecesariamente a conocimiento de los demás ⁴⁰; en tercer lugar, su función: declarar convicto al culpable en el caso de que negara la falta ⁴¹.

Antes de pasar adelante en la descripción del procedimiento conviene hacer un alto y detenerse en cuestiones filológicas. El verbo latino utilizado por el legislador para señalar la acción del testigo inicial sobre los futuros testigos es *demonstrare* ⁴². Para interpretar correctamente el texto es imprescindible asignarle su significado propio. En las traducciones que ofrecen, todos los comentaristas le asignan como significado el que una persona haga conocer algo a otra, ya sea por comunicación directa, ya sea poniéndola en situación de ser testigo de ella. Los más siguen la primera opción ⁴³, los menos la segunda ⁴⁴. Ahora bien, a nosotros no nos queda la menor duda de que la interpretación del verbo ha de ir por la segunda opción. Sólo así tendría sentido el que entren en causa. Sólo si ellos han podido presenciar la falta pueden cumplir la función de testigos que les asigna el texto monástico. De lo contrario, como ya se indicó, el testigo seguiría siendo único, aunque hablase por boca de otro u otros dos más. El verbo *demonstrare*, pues, hay que entenderlo en modo tal que implique que otros presencien la falta.

38. «post admonitionem..., prodat... prius tamen... demonstratum» (*praec.* 4,8, l. 109-111).

39. «Sed antequam aliis demonstretur... prius praeposito debet ostendi» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

40. «... ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris» (*praec.* 4,9, l. 122).

41. «... per quos conuincendus est, si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

42. «... prius tamen et alteri uel tertio demonstratum...» (*praec.* 4,8, l. 111-112); «Sed antequam aliis demonstretur,...» (*ib.* 4,9, l. 120).

43. ZUMKELLER, 82: to point out / to make known; TRAPÈ, 251.153: indicare; BOFF, 33.34 y VAN BAVEL, 21: exponer; G. LAWLESS, *The Rule* 91: to be told / to reveal; CILLERUELO, *Comentario*, 34: manifestar; AGATHA MARY, 171.177: to point out; MARIE-ANCILLA, 25: mettre au courant.

44. SAGE, 233.234: s'assurer (de la existencia de otros testigos); A. MANRIQUE - A. SALAS, 183: invitándoles a seguir de cerca la conducta del culpable; L. VERHEIJEN, NA I, 22.23: tirer l'attention sur lui/le designer.

Atención particular merece también el término *nescienti*. Este participio plantea dos problemas: uno, el de la persona a que se refiere; otro, el de su traducción. De forma unánime, todos los comentaristas lo refieren al siervo de Dios que ha cometido la falta ⁴⁵. Nosotros somos del parecer que el participio se refiere al prepósito ⁴⁶ y que al verbo ha de dársele su significado primario, esto es, ignorar ⁴⁷. En consecuencia, nos imaginamos el siguiente escenario: el siervo de Dios testigo de la falta de otro miembro de la comunidad la revela al prepósito; el prepósito corrige su falta al autor y este la niega. Y es precisamente en este momento en que el prepósito se encuentra con dos informes contradictorios y no sabe lo que efectivamente aconteció cuando se hace necesario el testimonio de ulteriores testigos ⁴⁸, que prueben la falta ⁴⁹. Cuando sólo acusa un testigo, su testimonio queda devaluado; este sólo adquiere pleno valor cuando es confirmado por el de otros ⁵⁰. Por ello, esta tarea corre a cargo del acusador. Y no consiste simplemente en informar a otros, como ya se indicó, sino en ponerles en antecedentes para que ellos mismos puedan ser testigos oculares de la falta ⁵¹.

La negación de los hechos por parte del culpable provoca que el caso trascienda la dimensión privada que ha tenido hasta ese momento y entre en el dominio público. Por tanto, la solución del conflicto ya no tendrá lugar en el ámbito privado, aunque no totalmente privado ⁵², sino ante toda la comunidad ⁵³.

Después de que la deposición testifical del acusador y primer testigo ha sido confirmada por el testimonio de otro u otros dos testigos, el juez, en el

45. ZUMKELLER, 82; to feign ignorance; SAGE, 235 y L. VERHEIJEN, NA 1,23: a son insu; TRAPÈ, 253: preteso innocente; BOFF, 34 y VAN BAVEL, 107: el que disimula; AGATHA MARY, 177 y G. LAWLESS, *The Rule 93*: without his knowing; CILLERUELO, *Comentario*, 34: su disimulo.

46. El sujeto de *possit* no es la persona que se oculta bajo el *nescienti*, sino el mismo de *negauerit*.

47. La traducción «without his knowing» nos parece la menos acertada. Como bien indica AGATHA MARY, 180, tiene poco sentido en una Regla que, por prescripción de la misma Regla, se ha de leer cada semana (*praec.* 8,2, l. 241-241). A partir de aquí el siervo de Dios puede saber que iba a ser vigilado.

48. «Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii» (*praec.* 4,9, l. 123).

49. «... per quos conuincendus est, si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

50. «... ut iam coram omnibus, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuincit» (*praec.* 4,9, l. 124-125).

51. No se olvide lo dicho antes: «post admonitionem iterum, uel alio quocumque die» (*praec.* 4,8, l. 110-111), que supone que la acción no fue un hecho puntual, sino reiterado.

52. «... secretius...» (*praec.* 4,9, l. 122).

53. «... coram omnibus... » (*praec.* 4,9, l. 123-124).

caso el prepósito, tiene la prueba que necesitaba: el acusado queda «convicto» de su falta ⁵⁴.

Es ahora el verbo *conuinci* el que reclama nuestra atención. Su traducción e interpretación por los estudiosos no es unánime. Algunos colocan su significado en el ámbito psicológico: confundirle, hacer que se avergüence de su acción ⁵⁵; otros en el ámbito de la consciencia ⁵⁶, otros en el jurídico ⁵⁷; otros, por último, combinan diversos aspectos ⁵⁸. A nuestro parecer al término hay que asignarle un valor plenamente jurídico, esto es: indicador de la situación de un sujeto culpable al que se le ha probado su delito en una instancia judicial ⁵⁹. No importa, al respecto, que esta instancia esté dentro del monasterio. La interpretación psicológica resulta demasiado pobre en el contexto. Aunque no hay que excluirla, es consecuencia de la jurídica. A su vez, interpretarlo sólo en el ámbito de la consciencia no tiene cabida en el contexto de la Regla. El legislador contempla un caso en que la falta se ha cometido de hecho. Al respecto es significativo que no considera siquiera la posibilidad de que el acusador actúe de mala fe. Por tanto, si el legislador se pone en el caso de una falta cometida realmente, carece de sentido que contemple la posibilidad de que otros tengan que convencer al autor de la misma de que la falta existió. No queda, pues, sino la interpretación jurídica.

d) La sanción. Los personajes que en esta etapa entran en escena son, de una parte, el culpable; de otra, el prepósito y el presbítero, ahora en función sancionadora.

54. Basta con que eso acontezca objetivamente, sin que sea necesario el reconocimiento formal de la misma por parte del culpable. De hecho, el texto monástico contempla la posibilidad de que él no acepte el castigo, lo que haría suponer que tampoco reconoce los hechos que se le imputan.

55. Así interpretamos el «confondre» (SAGE, 233.235; MARIE-ANCILLA, 25).

56. Así interpretamos el «convencer (de su error)» (BOFF, 33.34; VAN BAVEL, 107), o el simple «convincere» (TRAPÈ, 251.253).

57. Así interpretamos el «to prove guilty» (ZUMKELLER, 82); «to be convicted / expose his failing» (G. LAWLESS, *The Rule* 91.93).

58. Así «be proved (in the) wrong» y «to be shown to be culpable» (AGATHA MARY, 171.177) que pueden referirse respectivamente al ámbito moral y al jurídico); o «confondre», «convaincre» y «prouver sa culpabilité» (L. VERHEIJEN, NA 1,22.23), que pueden ubicarse en los ámbitos psicológico y jurídico).

59. Sin que ello implique necesariamente que el acusado reconozca su culpabilidad. En una carta, el santo distingue netamente entre el probar a uno su culpabilidad (*conuictus*) y el reconocer, como consecuencia, la propia falta (*et ad confessionem conuictione perductus*) (*ep.* 15*,3, citado por MARIE-ANCILLA, 139).

Condición previa, por tanto, es la demostración de la falta ⁶⁰. El centro de interés del legislador está en que el culpable reciba el castigo por su falta, no en quien ha de imponérselo; este dato es un efecto derivado ⁶¹. En cuanto al castigo mismo, no se especifica cuál ha de ser. El texto también contempla la posibilidad de que el castigo no sea aceptado por el siervo de Dios declarado culpable, con una única consecuencia: su salida del monasterio. Salida que puede acontecer ya por propia iniciativa, ya por expulsión ⁶².

En su brevedad el texto plantea varias cuestiones a nivel histórico. Una de ellas, qué castigo o castigos tenía en mente san Agustín al escribir lo que ha escrito; otra, cuál era el papel específico del prepósito y del presbítero en estos casos. Cabría preguntar también si era frecuente el rechazo del castigo, el abandono del monasterio por iniciativa personal o la expulsión propiamente dicha.

Del texto se deduce que la competencia en el caso era específica del prepósito, aunque podía llevar asociada también la del presbítero. Es decir, no se trata de que en unos casos interviniera el prepósito y en otros el presbítero ⁶³; antes bien, el primero intervenía siempre y, en determinadas circunstancias, también el segundo ⁶⁴. Esta posible doble intervención permite pensar que la sanción disciplinaria podía tener un doble carácter: uno puramente monástico y otro eclesial, competencia respectivamente del prepósito y del presbítero.

Ignoramos qué castigos podía imponer el prepósito, pero con toda certeza los lectores de la Regla los conocían bien ⁶⁵.

60. «Conuictus uero...» (*praec.* 4,9, l. 125).

61. Los elementos esenciales de la oración guardan relación con el culpable; lo referente al sujeto sancionador aparece como una circunstancia: «Conuictus uero, secundum praepositi, uel etiam presbyteri ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium, debet emendatoriam sustinere uindictam» (*praec.* 4,9, l. 125-127).

62. «Quam si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate prociatur» (*praec.* 4,9, l. 127-128).

63. Estamos ante la primera aparición de esta «autoridad» en el monasterio. Volverá a aparecer en el párrafo undécimo de este mismo capítulo, en idéntico contexto, y en el capítulo séptimo. Digamos de paso que, en todos los manuscritos de la versión femenina del *Praeceptum*, esto es, en la *Regularis informatio*, en lugar de *uel etiam presbyteri*, se lee *uel etiam episcopi*, que falta en todos los manuscritos del *Praeceptum*. Apoyándose en este dato, L. Rubio deduce que la Regla fue escrita primero en versión femenina, aduciendo que el texto responde a la realidad eclesial (*De nuevo sobre la Regla monástica de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 [1995] 677-740: 697-708).

64. «... secundum praepositum, uel etiam presbyteri, ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium... » (*praec.* 4,9, l. 125-126).

65. A nuestro parecer atribuir esa falta de precisión a la conciencia del legislador de que cada época tiene sus normas, nos parece malinterpretar la naturaleza de la Regla: «Each age has attempted to deal with the problem according to his own insights and cus-

Un autor supone que podía imponer el ayuno, la abstinencia de carne y vino, la recitación de salmos o inclusive el castigo con varas ⁶⁶.

San Posidio nos informa de un castigo concreto: limitar la cantidad de vino en las comidas. Pero, según la información que nos ofrece, este castigo era impuesto específicamente a quienes, en el monasterio de clérigos, osaban jurar en el refectorio ⁶⁷.

No cabe descartar que el castigo o, al menos, un castigo, consistiera en apartar al culpable de la mesa común, siguiendo la orden de san Pablo de no compartir mesa con el hermano con fama de impúdico ⁶⁸. Nada tiene de extraño que el santo tomara al pie de la letra el precepto paulino. Tanto menos cuanto que, tras comentar ese texto del Apóstol, en su réplica a Parmeniano señala cuán fácil sería a un obispo, clérigo o prepósito excluir a alguien del orden de los clérigos, o del número de los pobres alimentados por la Iglesia, sin duda los monjes ⁶⁹, o de la misma asamblea de los laicos, prohibiéndoles comer con ellos ⁷⁰. Más aún; en un texto inmediatamente anterior ha indicado las circunstancias en que se puede llevar a cabo lo que acaba de calificar de fácil: cuando no se rompe la paz ni la unidad de la comunidad:

Es entonces cuando se puede uno abstener de juntarse con el malvado pensando en su salvación, hasta negarse a comer con él, pero no por rabiosa enemistad, sino para someterlo a disciplina desde la fraternidad ⁷¹.

toms. And it is as well that Augustine provides no specific precept as to how the wrongdoer in the Hippo monastery is to be helped» (AGATHA MARY, 181).

66. BOFF, 133, quien remite al *Ordo monasterii*, 10 y a la *Regla* de san Benito 28,30. Pero el *Ordo monasterii* refiere únicamente el castigo de los azotes, añadiendo incluso que estaba condicionado a la edad del culpable.

67. «Et ne quisquam facili iuratione etiam ad periurium decidisset,... instituerat, ne quis iuraret, nec ad mensam quidem. Quod si prolapsus fecisset, unam de statutis perdebat potionem: numerus enim erat suis secum commorantibus et convivantibus poculorum praefixus» (*Vita Augustini*, 25).

68. Cf. 1 Cor 5,11.

69. Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion, excommunication, dégradation*» (*L'expulsion "de numero pauperum quos pascit ecclesia" dans le Contra Epistulam Parmeniani III,2 (16)*), en *Augustiniana* 22 (1972) 5-29:19-22 NA 1,322-346: 336-339. El autor señala cuán cercanos están los textos por él examinados y la segunda parte del capítulo cuarto de la Regla, de modo especial en lo que a la terminología se refiere. Cf. pp. 25-26 NA 1,342-343.

70. «... quam facile de gradu clericorum quisque ab episcopo uel de numero pauperum quos pascit ecclesia uel de ipsa congregatione laicorum siue ab episcopo siue a clerico uel quocumque praeposito cui est potestas eximitur, ita ut cum eiusmodi a ceteris, quibus hoc praecipitur potest, nec cibus sumatur» (*c. ep. Parm.* 3,2,16; también 3,2,12 y *en. Ps.* 100,8).

71. «Tunc autem hoc sine labe pacis et unitatis et sine lesione frumentorum fieri potest... tunc se ab eius coniunctione salubriter continet, ut nec cibum cum eo quisquam sumat non rabie inimica, sed cohercitione fraterna; tunc etiam ille et timore percutitur et pudore sanatur» (*ib.* 3,2,13).

Es cierto que san Agustín habla del castigo de los pecados en el ámbito de la comunidad eclesial, no específicamente dentro del monasterio. Pero hay que reconocer, en primer lugar, que lo que admite para el ámbito eclesial, bien lo puede admitir para el ámbito monástico. Tanto más que en el texto citado anteriormente menciona a obispos, clérigos o *prepósitos*. Prepósitos son los obispos, prepósitos son también los clérigos respecto de la comunidad eclesial; por tanto, el que mencione junto a ellos a los prepósitos indica que está pensando en una categoría específica, con gran probabilidad los prepósitos de los monasterios. En segundo lugar, que, aunque el castigo aludido se pueda ejecutar con cualquier persona, rechazando por ejemplo su invitación a comer con él, es en el monasterio donde mejor se puede poner en práctica, dado el régimen de comida en común ⁷².

Dos consideraciones más añaden probabilidad a la hipótesis. De una parte, el hecho de que tal castigo lo establezca el Apóstol para el cristiano que haya cometido pecados de impureza; de otra, que esa misma práctica sea mencionada hacia el 400 por san Jerónimo como castigo monástico en su carta 108, conocida como epitafio de Paula ⁷³.

También se ha contemplado la posibilidad de un castigo corporal ⁷⁴. No cabe excluirlo. Aunque se trate de un escrito tardío, nos puede dar luz la obra titulada *Manual a Lorenzo*. En ella leemos que quien tiene la autoridad legal necesaria puede emendar sirviéndose de los azotes ⁷⁵. El texto adquiere más valor si lo asociamos a una de las cartas descubiertas por J. Divjak. Ella nos informa de un monje del monasterio de clérigos, al que, habiendo sido visto hablando a solas con religiosas, su prepósito le sometió al castigo de los azotes ⁷⁶. Aunque aquí se trate de algo más que la simple mirada provocativa de

72. Aunque en este caso no sería exactamente lo que ordena el Apóstol: «no comer con el culpable», sino algo ligeramente distinto: no dejarle comer con uno.

73. «Quam linguosam et garrullam ac procacem rixisque perspexerat delectari, et saepius commonitam nolle converti, inter ultimas et extra conuentum sororum ad fores triclinii orare faciebat, et separatim cibum capere: ut quam obiurgatio non correxerat, emendaret pudor» (*ep.* 108,20,6). A propósito de este texto: «les deux premières notations ("au dernier rang" et "en dehors de l'assemblée des soeurs") se rapporteraient à l'oratoire, tandis que les deux suivantes (prier aus portes du triclinium et "prendre son repas à part") se situent évidemment aux abords du réfectoire» (DE VOGÜÉ, 5,42). Aunque se trata de prácticas en un monasterio femenino y ubicado en Oriente, indican el comienzo de una praxis que poco a poco se irá afianzando también en occidente.

74. MARIE-ANCILLA, 139.

75. «etiam ... eleemosynam dat, et qui *emendat uerbere* in quem potestas datur» (*ench.* 72). Cf. L. VERHEIJEN, «*Pour le rendre meilleur*» (*Emendatorius, terme augustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23:22 NA 1,315-321:320.

76. «Erat in monasterio nostro ex notario meo quidam qui me gemente non bonus euaserat et a praeposito monasterii eo quod inuentus fuerat solus hora importuna cum qui-

que habla el capítulo de la Regla, dos datos nos acercan a él: de una parte, es el preósito el que ejecuta el castigo y, de otra, para referirse a él recurre al verbo *cohercere*, el mismo empleado en el párrafo octavo ⁷⁷ y en el texto del escrito contra Parmeniano, citado con anterioridad.

En cuanto al castigo añadido por el presbítero cabría pensar o en agregarlo al número de los penitentes o en privarlo de la comunión eucarística. Puede resultar sorprendente que una simple mirada lleve a penas tan duras, reservadas habitualmente para pecados más graves. Pero ha de tenerse en cuenta la naturaleza de esa mirada que explica el que en el párrafo cuarto la considerase como un *crimen* (*criminosum*), esto es, un pecado grave ⁷⁸. Además, el castigo ya estaba comenzando a imponerse en el monacato, incluso para faltas de menor trascendencia ⁷⁹.

En cuanto a la expulsión del monasterio existen ejemplos en otros escritos agustinianos. El texto antes citado de la réplica a Parmeniano señalaba, sin aducir casos concretos, cuán fácil era ⁸⁰. La expulsión por el motivo indicado es contemplada en la carta 78 ⁸¹. La carta 64 nos habla de un monje expulsado, pero no se nos indica el motivo ⁸². Una y otra carta nos indican también que la expulsión no estaba exenta de consecuencias. Al sujeto de la misma le quedaba prohibido, a nivel eclesial, el acceso a la clericatura y, a nivel monástico, el ser preósito en otro monasterio en el que eventualmente pudiera ingresar ⁸³.

busdam sanctimonialibus loquens plagis coercitus contemptibilis habebatur» (*ep.* 20*,5). A este texto remitía Marie-Ancilla; cf. nota 74.

77. «... conuinci et competenti seueritate *coherceri*» (*praec.* 4,8, l. 112-113). L. Verheijen piensa más bien que ese sería el castigo más severo (*gravius*) a que alude en el párrafo undécimo (cf. *Les Lettres nouvelles et la vie monastique autour de saint Augustin*, en *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris 1983, pp. 123-127: 125).

78. La naturaleza de la mirada que el legislador contempla la examinaremos más adelante a propósito de la *oculi petulantia* del párrafo séptimo.

79. Refiriéndose a la *ep.* 108,20 de san Jerónimo (cf. el texto latino en nota 73), comenta un estudioso: «... on a là une des toutes premières mentions de ce qui deviendra le châtiment classique des moines fautifs et obstinés: l'excommunication» (DE VOGÜÉ, 5,42-43, quien añade que ni el *Ordo Monasterii* ni el *Praeceptum* de san Agustín habían precisado tanto qué entendían ellos por «estar sometidos a la disciplina del monasterio» o «sufrir un correctivo»).

80. Cf. antes, nota 70. Cf. también L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 21 NA 1,338.

81. «Cum... (non) inuenirem, quo modo unum e duobus conuinceretur, quamuis magis presbytero credidisset, cogitaueram primo sic ambos deo relinquere, donec in uno eorum, qui mihi suspectus erat, aliquid existeret, unde non sine iuxta et manifesta causa de nostro habitaculo proiceretur» (*ep.* 78,3). Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 23-25 NA 1,340-342.

82. Cf. *ep.* 64,3. Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 22 NA 1,339.

83. Cf. las dos notas anteriores.

De autoexclusiones del monasterio no faltan testimonios en la obra agustiniana. Por la carta 60 conocemos al monje Donato y su hermano que desertaron de la comunidad monástica buscando ser elegidos clérigos, objetivo que consiguieron ⁸⁴. El comentario al salmo 99 habla de un siervo de Dios que abandona el monasterio, pero no porque no aceptase el correctivo, sino por su incapacidad para soportar a los demás ⁸⁵. Sin que coincida exactamente con la situación examinada en la Regla, se acerca a ella el caso del siervo de Dios ya mencionado, quien, después de sufrir el castigo que le impuso el prepósito, abandonó el monasterio. Ignoramos si lo hizo por considerar el castigo injusto o excesivo ⁸⁶. El caso más parecido, sin embargo, lo encontramos en el escrito de réplica a Parmeniano, ya citado. El contexto es el mismo. Tras invitar a poner en práctica el consejo apostólico de la corrección fraterna (2 Ts 3,15), no buscando desarraigar al culpable de la comunidad, sino su enmienda, añade: «Si no se reconoce culpable y rehúsa enmendarse por la práctica de la penitencia, él mismo se irá fuera y, si queda separado de la comunión de la Iglesia, será por su propia voluntad». La diferencia con el texto de la Regla es que aquí no se trata de la comunidad monástica, sino de la comunidad eclesial ⁸⁷.

15.2. Regalos a los siervos de Dios

Esta segunda parte del capítulo nos ofrece algún dato más de interés histórico. Ubicado el monasterio en un contexto urbano, era prácticamente imposible que los siervos de Dios no mantuviesen algún tipo de relación con personas de fuera. De esa relación habla el último párrafo del capítulo. Fruto de ella es la recepción de cartas o regalos.

84. «... Si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eliguntur...» (*Ep.* 60,1). Cf. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca 1959, 222-234: Fallos en los monasterios de Agustín.

85. «Et paucorum hominum molestia irritatus, dum non perseveraverit implere quod vovit, fit desertor tan sancti propositi, et reus voti non redditi» (*en. Ps.* 99,12).

86. «Iste deserto monasterio ad episcopum de quo agimus mox ut se contulit, ab illo presbyter ordinatus est, me inconsulto atque nesciente. Nam prius audiui factum quam futurum credere potuissem, etiam si mihi aliquis cui credendum fuerat indicasset» (*ep.* 20*,5). Como indica el texto, para mayor mortificación de san Agustín, consiguió ser ordenado presbítero burlando la legislación vigente.

87. «... sed corripite ut fratrem (2 Tes 3,15). Non enim ad eradicandum fit, sed ad corrigendum. Quod si se non agnouerit neque poenitendo correxerit, ipse foras exiet et per propriam uoluntatem ab ecclesiae communionem dirimetur» (*c. ep. Parm.* 3,2,13).

Explícitamente el texto habla sólo de recibir *a escondidas* cartas o regalillos de cualquier tipo de una mujer ⁸⁸. Lo que el legislador rechaza no es el recibir cartas o regalillos; ni siquiera el que provengan de una mujer, sino que se haga a hurtadillas. Del conjunto del capítulo hay que deducir que las cartas a que se refiere tienen un contenido amoroso y que los regalos van encaminados a mantener vivo el amor, por supuesto lascivo. De ahí la voluntad de ocultarlo. Pero si lo que está prohibido es recibir a escondidas tales cartas o regalos de una mujer, es lógico deducir que el legislador no lo prohíbe cuando carecen de ese carácter secreto. Y, a su vez, si acepta una y otra cosa, aunque provengan de una mujer, con más razón hay que suponer que lo admitía cuando la generosidad provenía de un varón.

Pero aceptar la existencia de donativos no es sólo cuestión de lógica. La misma Regla lo afirma con todas sus letras en el párrafo tercero del capítulo quinto. Allí contempla explícitamente la posibilidad de que los padres y allegados puedan ofrecer algo al siervo de Dios. Hasta indica qué podía ser: una prenda de vestir o cualquier otra cosa juzgada necesaria ⁸⁹. De forma igualmente explícita, en un sermón el santo acepta que personas ajenas al monasterio ofrezcan alimentos a los siervos de Dios. Pero se refiere al monasterio de clérigos y al caso específico de que algún siervo de Dios se halle enfermo o convaleciente ⁹⁰. Por otra parte, en cuanto a las cartas, él mismo, tan escrupuloso en el trato directo con mujeres, mantuvo correspondencia con varias ⁹¹.

El legislador señala también el comportamiento que se ha de tener con el siervo de Dios que haya cometido la falta señalada: si lo confiesa espontáneamente, se beneficiará del perdón y de la oración de los demás; en caso contrario, ha de recibir un correctivo más severo ⁹². Al historiador del

88. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum, ut occulte ab aliqua (femina) litteras uel quaelibet munuscula accipiat...» (*praec.* 4,11, l. 134-135).

89. «... si quis filiis suis, vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum...» (*praec.* 5,3, l. 161-162).

90. «Etiam illud dico: si forte in nostra domo, in nostra societate aeger est aliquis, uel post aegritudinem, ut necesse sit eum ante horam prandii reficere: non prohibeo religiosos uel religiosas mittere quod eis videtur ut mittant» (s. 356,13). Nótese cómo el predicador indica expresamente que pueden ofrecerlo personas religiosas tanto de uno como de otro sexo.

91. Al menos diecinueve cartas del epistolario agustiniano tienen por destinataria a una mujer. Son las siguientes: *ep.* 92, 124, 126, 127, 130, 131, 147, 150, 188, 208, 210, 211, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 20*.

92. «si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur» (*praec.* 4,11, l. 136-138).

monacato le gustaría saber en qué consistía ese correctivo más severo. Ya indicamos con anterioridad el parecer de L. Verheijen. Tomando pie de un caso referido por san Agustín en la carta 20*, juzgaba que podían ser los azotes. Los dos textos se colocan en el mismo ámbito: el de las relaciones improcedentes con mujeres, pero difieren en la falta específica: la Regla se refiere a recibir de ellas ocultamente cartas o regalillos; la carta, a estar hablando a solas con ellas. Consideramos probable que tal sea el correctivo que contempla el legislador. Pero dudamos de si con el *gravius* (con mayor severidad) se señala la aplicación de una nueva pena, o simplemente se quiere indicar una aplicación más severa de la que se imponía ya en otros casos pero con más lenidad.

16. Interpretación ascético-espiritual

Fieles a nuestro proceder habitual, en esta sección recogemos sintéticamente los aspectos puestos de relieve por los demás comentaristas.

16.1. Planteamientos generales

También los comentarios de esta segunda parte del capítulo cuarto han estado muy influenciados, cosa totalmente lógica, por el artículo de L. Verheijen sobre el celibato en la Regla, ya citado ⁹³. Él marca en cierto modo una línea divisoria, sobre todo en lo que se refiere a los aspectos generales ⁹⁴.

Con él comienza un modo de valorar el capítulo, que luego han seguido otros autores ⁹⁵. Él ha recordado que no se puede leer un documento

93. Cf. *Le célibat*.

94. Donde mejor se puede ver es comparando los textos de L. Cilleruelo de 1947 en *El monacato* y los muy posteriores en *Comentario*.

95. Él indica que esta sección de la Regla deja un sabor desagradable y la impresión de hallarnos en un estado policíaco (*Le célibat*, 48 NA 1,112). Juzga, además, que, para valorar lo que prescribe san Agustín, se ha de tener en cuenta: a) que se recomienda una cierta discreción (1º al superior); b) que todo ha de hacerse por amor a los hombres y odio a los vicios; c) que el conjunto del texto no está superado (*ib.* 52 NA 1,116). Siguiendo sus pasos, otro comentarista habla de «la penosa impresión de algo obsesivo» (BOFF, 124), o de que «parece recargar las tintas y crear una atmósfera tensa, con tendencia a lo trágico, distante de la simplicidad y serenidad con que trata el evangelio el asunto... Campea en toda esta parte... un clima de denuncia, acusación y castigo, que puede traer a la memoria algo así como casos policíacos. Todo esto corre el peligro de sentirse hoy como una intole-

antiguo sin sentido histórico, y, partiendo del contexto histórico-eclesial, ha ofrecido una explicación del procedimiento establecido por san Agustín ⁹⁶. Él también sacó a la luz la amplísima base bíblica que tienen los preceptos dados en esta sección de la Regla que, dice él mismo, maravillará a los objetos del texto agustiniano ⁹⁷. Pero la importancia de Mt 18,15-17 es bien tenida en cuenta y en algún caso es objeto de un examen atento ⁹⁸; por otro lado, se reconoce que el pasaje de la Regla no es una aplicación al pie de la letra del texto evangélico ⁹⁹.

Siempre a nivel general, a propósito de esta segunda parte del capítulo, se llama la atención sobre el hecho de que siendo tan corta la Regla, dedique un capítulo tan largo a la corrección fraterna ¹⁰⁰ y de que sea la única parte del texto monástico donde se establece un procedimiento preciso, que una autora interpreta como debido a las circunstancias excepcionales que lo provocaron, que ella no indica ¹⁰¹. Se anota cómo no sólo implica a los supe-

nable intromisión en la vida privada de la persona» (*ib.*, 126); habla también de «un tono extraño» (*ib.*, 127).

96. Consiste en verlo desde la práctica penitencial de la época, en que faltaba la praxis posterior de la confesión privada. A partir de ahí, para comprender bien el capítulo cuarto de la Regla hay que considerar que, a nivel de monasterio, la expulsión era lo mismo que a nivel de «mundo» la «excomunicación» (*Le célibat*, 51-52 NA 1,115-116). La misma explicación aducen, tras él, AGATHA MARY, 191 y BOFF, 126-127. Este último autor lo complementa con estos datos: «A todo esto se añade, por una parte, la aguzada susceptibilidad personal de Agustín por los asuntos relacionados con la sexualidad, y, por otra, el extremado individualismo burgués de nuestra propia sociedad. Juntando estos dos datos, no nos extrañaremos tanto de los preceptos de esta parte de la Regla» (*ib.* 127). Afirmar que la expulsión del monasterio equivalía a la excomunicación fuera de él, reclamaría pruebas más evidentes. Habría que probar antes que dentro del monasterio no había lugar para la excomunicación.

97. Además del influjo manifiesto de Mt 18,15-17, muestra cómo el servirse de dos o tres testigos evocan Dt 19,15; 17,16; 2 Co 13,1 y 1 Tm 5,19; cómo 1 Tm 5,20 y Gal 2,14 están detrás del *coram uobis*. Asimismo, en todo el pasaje está presente la imagen médica, que tiene una de sus fuentes en Mt 9,12; *si hoc ultro confitetur, parcatur illi* remite a St 5,16; Si 20,3; *dilectione hominum et odio vitiorum* a Lv 17,19; el carácter «misericordioso» de la severidad a Sal 140,5; Prov 3,13; Hb 12,6; Jb 5,17; 2 Ts 3,14-15; 1 Co 5,5; Ga 6,1; el *statim admonete* a Si 19,17; Ez 3,16-21; 33,1-19; la dureza a 1 Co 5,2; 5,13; 2 Co 13,2; Tt 3,10 (*Le célibat*, 48-50 NA 1,112-114). BOFF, 124 señala, a su vez: Mt 18,15-17; 1 Tes 3,14-15; Gal 2,11-14; 1 Cor 5; 1 Tim 5,19-20; Tit 3,10; St 5,16; 19,21; Ez 33,1-19. ZUMKELLER, 85 remite también a Gn 4,9 y a 1 Cor 12,26. A. MANRIQUE-A. SALAS, 169 apuntan también a St 5,19-20; AGATHA MARY, 174 a Dt 17,6; 19,15; 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19; SAGE, 236 para el párrafo noveno a 1 Cor 5,9; 5,5; 1 Tim 1,20.

98. A. MANRIQUE - A. SALAS, 173-177.

99. MARIE-ANCILLA, 135, interpretado desde s. 82.

100. ZUMKELLER, 83. Téngase en cuenta que él trabajaba con una edición que dividía la Regla en doce capítulos.

101. AGATHA MARY, 191.

riores, sino a todos los miembros de la comunidad ¹⁰². Se pone de relieve el extraño carácter jurídico de esta parte, que no se justifica con el simple remitirse a Mt 18,15-17 ¹⁰³.

En cuanto a la «corrección» en sí misma, si un autor lamenta que esté concentrada en el tema de la castidad, específicamente en la petulancia en el mirar ¹⁰⁴, otro lo justifica por ser la castidad el bien más precioso de una comunidad religiosa ¹⁰⁵. El legislador, se sostiene, establece el principio, el presupuesto (esto es, la caridad) y la técnica de la «corrección» ¹⁰⁶. Considerada como medicina del pecado ¹⁰⁷ y como la más importante de las obras espirituales de misericordia ¹⁰⁸, se la fundamenta psicológica ¹⁰⁹ y teológicamente, dentro de la teología del Cuerpo místico de Cristo ¹¹⁰ y se la valora en su relación especial con la vida monástica ¹¹¹. No se la entiende como una tutela sobre el hermano, sino como función de la caridad ¹¹², como una forma de ejercer la solidaridad y la responsabilidad mutua ¹¹³. Y es precisamente esta vinculación con la caridad la que la convierte en obligatoria ¹¹⁴. Se hace hincapié también en el modo como debe ejercerse ¹¹⁵, y en el espíritu con que debe ser aceptada ¹¹⁶. Es muy frecuente que se aluda también

102. ZUMKELLER, 83; CILLERUELO, *Comentario*, 372.

103. CILLERUELO, *Comentario*, 370-371: «Teniendo en cuenta que para san Agustín la corrección fraterna es una función de la caridad, sorprende la actitud jurídica de la Regla. En primer lugar sorprende que la corrección fraterna se aplique concretamente a las miradas lascivas, sin haber hablado del celibato o de la virginidad, ... pues todo parece indicar que se trata de casos concretos... Algunos, para eludir dificultades, apelan al paralelismo con el evangelio (Mt 18,15-17). Pero este paralelismo falla cuando se ve de cerca. En el caso del evangelio se trata de faltas que implican prácticamente la apostasía, y por lo mismo sería demasiado rigor hablar aquí de paralelismo. Sería también demasiado rigor aplicar el proceso del evangelio a un monje por una mirada lasciva o por muchas, cuando hay una evidente complicidad».

104. BOFF, 124.

105. SAGE 237.

106. TRAPÈ, 122.

107. MARIE-ANCILLA, 135.

108. ZUMKELLER, 84.

109. ZUMKELLER, 84.

110. ZUMKELLER, 84-85; A. MANRIQUE - A. SALAS, 169. 172.177-178.

111. «In Augustine's view, correction... is specially appropriate in monastic life where it helps the community to mature and serves to protect individuals in it... (the) practice of correction is not only usefull but necessary in a monastic community» (ZUMKELLER, 84.85).

112. ZUMKELLER, 85; MARIE-ANCILLA, 135: «... un processus qui n'est autre qu'une mise en oeuvre de sollecitude mutuelle inhérente à toute charité fraternelle authentique»; CILLERUELO, *Comentario*, 370.

113. VAN BAVEL, 63; BOFF, 124.

114. A. MANRIQUE - A. SALAS, 170; CILLERUELO, *Comentario*, 371-372; ZUMKELLER, 85, citando s. 13,8.

115. TRAPÈ, 123; BOFF, 136, quien cita la *Carta a un ministro* 9,12 de san Francisco de Asís).

116. ZUMKELLER, 88. El autor suple el silencio de la Regla al respecto con *ep.* 210,2.

al ejercicio de la corrección fraterna por parte de san Agustín y a la dificultad que él mismo experimentaba al respecto ¹¹⁷, para añadir que la dificultad nunca debe servir como excusa ¹¹⁸. A la vez que se la pone en relación con los pecados de omisión, se habla también de la «corrección» fraterna como vicio ¹¹⁹.

Más allá de lo que puede ser el conocimiento de lo que pensaba el santo, los autores valoran su propuesta desde la validez para los tiempos actuales. A un nivel concreto, se admite que no todas sus propuestas son válidas para hoy, porque la Iglesia ya ha determinado otro proceder ¹²⁰. A nivel de principios, se juzga que, en cuanto a la responsabilidad de los unos para con los otros, la sensibilidad moderna está en sintonía con la de san Agustín, aunque los pasos concretos señalados por él no hayan de ser tomados al pie de la letra, pues lo importante es el espíritu con que se debe hacer y recibir la corrección ¹²¹. Mientras un autor sostiene que el proceder propuesto por san Agustín podría cuestionar nuestro extremado privatismo moral, sobre todo en relación a la sexualidad ¹²², otro cree que, con su sentido de responsabilidad en el campo del mal, los fieles y monjes fervorosos de entonces podrían guiar a quienes hoy desean salir de una concepción demasiado individualista del sacramento de la penitencia ¹²³.

16.2. *Parágrafo séptimo*

A propósito del primer párrafo de la segunda parte del capítulo cuarto, se manifiesta la extrañeza de que la corrección fraterna esté concen-

117. SAGE, 238; A. MANRIQUE - A. SALAS, 184; BOFF, 135-136 y MARIE-ANCILLA, 140: todos ellos remiten a *ep.* 95,3. Cf. también ZUMKELLER, 85; VAN BAVEL, 68 y CILLERUELO, *Comentario*, 381.

118. CILLERUELO, *Comentario*, 381.

119. CILLERUELO, *Comentario*, 381: «¿Y qué es el vicio de la corrección fraterna? Es pretender corregir al prójimo y arreglar el mundo sin caridad, como simple desahogo personal».

120. ZUMKELLER, 87.

121. AGATHA MARY, 191.

122. BOFF, 127. «Y la cuestión subjetiva de cómo cada uno lidia con su propia afectividad, en particular con la sexualidad, ¿no sigue siendo un tema tabú en las comunidades...? ¿Esto no lleva a tratar la cuestión de la relación con las personas del otro sexo como cosa estrictamente privada, donde nadie debe "meter el pico"? ¿No somos aquí víctimas de una ideología burguesa, con su individualismo exacerbado? ¿Esta mentalidad no nos ha impedido comportarnos como corresponsables de la consagración de aquellos que conviven... con nosotros? ¿No nos ha eximido de la corrección fraterna en este campo? Y ¿no estaría también allí una de las causas de la "salida" de muchos de nuestros compañeros?» (*ib.*).

123. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 52 NA 1,116.

trada sólo en la castidad ¹²⁴, o de que hable sólo de «miradas indiscretas» (*petulantia*) cuando antes había descrito el pecado con más fuerza y reprobación ¹²⁵. El que la corrección haya de hacerse al instante, se explica por lo resbaladizo que es el terreno de la lascivia y por el dinamismo del vicio que, una vez desencadenado, puede resultar incontrolable ¹²⁶.

Asimismo, se señala que no se trata de caer en una curiosidad fuera de lugar ni de convertirse en policías dentro de la comunidad, pues la corrección ha de ejercerse sobre aquellas faltas con que uno topa sin dedicarse a buscarlas ¹²⁷. La corrección se entiende como una llamada al sentido de responsabilidad del trasgresor de la norma ¹²⁸; como un procedimiento pedagógico más que como un proceso judicial, a pesar de las impresiones contrarias ¹²⁹. Se justifica tal corrección y se invalida cierto tipo de disculpas ¹³⁰, pues el formar parte de una comunidad implica responsabilidad no sólo por el bienestar, sino también por el bien obrar de los demás ¹³¹. De ahí que se considere como un deber ineludible. No cumplirlo sería un pecado contra la caridad, más grave que el cometido por el otro contra la modestia ¹³²; e ignorar la falta, un error ¹³³.

Se indica el modo como ha de llevarse a cabo ¹³⁴, la dificultad que conlleva ¹³⁵, la oración como medio para superar esa dificultad ¹³⁶, la experien-

124. BOFF, 124.

125. AGATHA MARY, 168-169.

126. ZUMKELLER, 87; SAGE, 231; BOFF, 124-125 quien compara el texto con *praec.* 6,1 y anota cómo ambos casos acaban con la posibilidad de expulsión. De ahí que sea mejor prevenir que remediar.

127. SAGE, 231, citando Rom 14,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, citando s. 82,1.

128. AGATHA MARY, 169.

129. BOFF, 124, quien, sin embargo, marca bien la diferencia con el evangelio, pues en la Regla la corrección reviste un carácter más formal, casi canónico, incluyendo la presentación de testigos y luego la pena. «Aquí el clima es otro, más estrecho y cargado, más cercano al ambiente del foro que de la asamblea fraterna. Aquí uno puede tener la penosa impresión de que se quiere poner al acusado contra el muro, doblarlo, someterlo a la humillación. Apenas impresión» (BOFF, 131).

130. SAGE 231-232.

131. AGATHA MARY, 167.

132. SAGE, 231.233, citando Rom 14,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, citando s. 82,1.

133. AGATHA MARY, 167.

134. SAGE, 232, remitiendo a Gal 6,1; MARIE-ANCILLA, 136-137, citando s. 82,7; *ep.* 210,2 y *en. Ps.* 140,13; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, con referencia a *Ex. Gal.* 46 que expone el criterio de crecimiento espiritual; AGATHA MARY, 168-170.

135. CILLERUELO, *Comentario*, 380: «Hay jueces profesionales, pero son infinitos los jueces privados. Todos nos arrogamos el papel de juez y muchos no hacen en su vida otra cosa que juzgar a los demás, olvidados totalmente de sí mismos»; AGATHA MARY, 167-168.

136. SAGE, 232.

cia positiva que tuvo san Agustín corrigiendo a su amigo Alipio ¹³⁷. No falta quien se detiene ante la reacción del testigo de la falta o advierte que el legislador no contempla una posible intención viciada en él ¹³⁸ o quien juzga que, en un contexto adverso a la castidad como es el actual, la práctica de la corrección fraterna ha de ser un signo y un medio para la emergencia de un nuevo ethos de la castidad ¹³⁹.

16.3. *Parágrafo octavo*

Buena parte de la atención que suscita el presente párrafo, al menos en su primera parte, está relacionado con Mt 18,15-17. Aparte la consideración de los pasos que han de darse, ya tratados con anterioridad, se pondera el influjo del evangelista ¹⁴⁰ y se comparan los dos textos en distintos aspectos: del hecho de que san Agustín introduzca la corrección secreta por parte del prepósito se deduce que el santo es más condescendiente que el evangelista con el culpable, que le supera en delicadeza para con el pecador ¹⁴¹, que el texto de la Regla pierde el cariz jurídico y legalista de san Mateo ¹⁴²; se señala, afirmación errónea, que san Mateo reclama dos o tres testigos, mientras que san Agustín sólo uno, para evitar en lo posible, toda publicidad ¹⁴³. La mención de los dos testigos da su juego: hay quien justifica la doble aparición, en los párrafos octavo y noveno ¹⁴⁴, quien considera su presencia excesiva para la mentalidad moderna ¹⁴⁵, quien juzga que son introducidos en beneficio del trasgresor ¹⁴⁶, quien recuerda que no son ellos los principales sanadores ¹⁴⁷. Se matiza que quien corrige no ha de ser un

137. SAGE, 232.

138. AGATHA MARY, 167.

139. BOFF, 125.

140. Se habla de un profundo influjo bíblico en el legislador, pero sin que éste acepte sin más los puntos de vista del evangelista; de hecho se advierte que imprime una proyección nueva y típicamente agustiniana a la corrección fraterna (A. MANRIQUE - A. SALAS, 185).

141. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

142. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

143. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

144. VAN BAVEL, 64: en el octavo, porque se atiene al texto evangélico; en el noveno, porque lo aplica a la comunidad monástica.

145. BOFF, 126.

146. AGATHA MARY, 174-175.

147. ID., 174: su función sería sólo la de llevar al paralítico en la camilla, con referencia a Mc 2,3-5.

delator (*proditor*)¹⁴⁸ y se advierte que es preciso ver si existe mala fe en el denunciante¹⁴⁹. Del procedimiento expuesto se afirma que es tan claro como sabio¹⁵⁰. Se insiste en las razones comunitarias para llevar a cabo la corrección¹⁵¹, en el objetivo de no dañar la reputación del culpable¹⁵² y en la dificultad de llevar a la práctica lo mandado¹⁵³.

Por supuesto, se advierte que ya el mismo legislador presiente la dificultad¹⁵⁴. Se presta atención a la imagen médica o incluso la de equipo médico que él introduce¹⁵⁵. Desde esa imagen se establece la analogía con una enfermedad infecciosa¹⁵⁶. Se establece la comparación entre el proceder en la dolencia física y la dolencia espiritual¹⁵⁷. A partir de ahí se argumenta que es preferible ser duros desde el amor antes que nocivos desde la cortesía, pues el dar a conocer la falta del hermano no es una delación sino un verdadero ejercicio de amor¹⁵⁸, aunque se dé la paradoja del amor cruel¹⁵⁹; que ante la caída del hermano no caben sentimentalismos ni falsas conmiseraciones¹⁶⁰; que el único remedio es el aplicado con misericordia, largamente descrito¹⁶¹; que la condición para actuar es la esperanza de curación del enfermo y el poner a Dios como fundamento¹⁶², así como actuar con humildad y orar¹⁶³. A nivel filológico se expone el significado de

148. SAGE, 234, que remite a s. 82,10.

149. MARIE-ANCILLA, 137; AGATHA MARY, 177.

150. SAGE, 233.

151. AGATHA MARY, 173-175, aunque sin olvidar el bien del pecador.

152. MARIE-ANCILLA, 137.

153. SAGE, 233.

154. BOFF, 128.

155. AGATHA MARY, 170; CILLERUELO, *Comentario*, 371.

156. AGATHA MARY, 175; el empleo de *putrescere*, igual que en *conf.* 6,15,25, lleva a un autor a preguntar si aquí san Agustín no se deja llevar por la propia experiencia: «Quizás Agustín con el estilo dramatizante de los números anteriores intente prevenir a otros para que no pasen por la misma experiencia dolorosa... que el vivió» (BOFF, 129).

157. SAGE, 233; VAN BAVEL, 67, que remite a s. 83,7,8.

158. ZUMKELLER, 86, citando la *ep.* 93,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 183; TRAPÈ, 123.

159. BOFF, 128, quien remite a s. 83,7,8. La misma corrección es presentada como una especie de limosna.

160. BOFF, 128.

161. AGATHA MARY, 171, con referencia *Io. eu. tr.* 33,46 en que el obispo Hipona comenta el comportamiento de Jesús con la adúltera: «Compassion means a willingness to enter the hell of another» (*ib.* 172).

162. AGATHA MARY, 175.

163. TRAPÈ, 123 que remite a la obra *de correptione et gratia*.

coherceri y *seueritas* ¹⁶⁴ y del uso de la segunda persona del singular, interpretado como signo de la importancia atribuida por san Agustín a este acto de misericordia ¹⁶⁵.

16.4. *Parágrafo noveno*

En el párrafo noveno el legislador introduce la primera intervención del prepósito, que se considera vinculada a su función de padre ¹⁶⁶. Se la distingue, en cuanto *correptio*, de la *admonitio* efectuada por el simple hermano ¹⁶⁷. Aunque hecha en privado, se juzga que tiene más de amonestación oficial que de privada ¹⁶⁸. Se vuelve a recordar que, como obispo y superior, san Agustín tuvo que intervenir en casos semejantes, exponiendo el modo e indicando que el superior debe imitar su discreción ¹⁶⁹. Los autores insisten en que el procedimiento repercute no sólo en bien del individuo, sino también en el bien de la comunidad, que así quedará preservado ¹⁷⁰.

En cuanto al momento de hacer pública la falta a la comunidad, momento en que interviene la *potestas*, se señala que tiene lugar cuando no son suficientes ni el consejo ni la autoridad ¹⁷¹, o cuando se han agotado todos los demás recursos ¹⁷². Se valora como una admirable demostración de la extrema seriedad con que la Regla trata las exigencias de la vida religiosa y en particular la transparencia del testimonio de la castidad. Es esto lo que justifica el rigor, pues siempre hay personas que, además de carecer de humildad, son insubordinadas e incorregibles ¹⁷³. No falta la pregunta que mira hacia el presente, esto es, si no se pierden tantos hermanos en el camino por no aplicar remedios como el propuesto, aunque parezca inquisitorial ¹⁷⁴.

El paso siguiente es el de la sanción, competencia del prepósito o, también, del presbítero. En estas dos personas se ve la estructura y edificación

164. AGATHA MARY, 176.
165. MARIE-ANCILLA, 138.
166. SAGE, 235.
167. AGATHA MARY, 179.
168. ZUMKELLER, 87.
169. SAGE, 234.
170. ZUMKELLER, 85.
171. SAGE, 235.
172. BOFF, 131.
173. ZUMKELLER, 87.
174. BOFF, 131-132.

de las fundaciones monásticas agustinianas, así como su condición de monacato laico ¹⁷⁵. Por supuesto se delimitan bien las funciones: al prepósito le compete la dirección general del grupo y al presbítero la proclamación de la fe y la vida sacramental ¹⁷⁶, pues el monasterio es una Iglesia en pequeño ¹⁷⁷. En cuanto al prepósito, se presenta su rol ¹⁷⁸, ahora ya como juez ¹⁷⁹. Respecto del presbítero, hay quien lo ve como un monje del monasterio y quien lo considera externo a él, como un auxiliar nombrado por el obispo ¹⁸⁰.

Se indica que, al proponer la pena de la expulsión, san Agustín se mantiene dentro tanto de la tradición cristiana como de la monástica ¹⁸¹. La pena se justifica desde el contexto histórico ¹⁸² y desde el carácter voluntario de la vida religiosa ¹⁸³, y se presenta como medicina extrema, pues quien no quiere respetar las reglas elementales de juego, es inútil que permanezca en el campo ¹⁸⁴. Se le asigna como objetivo curar a los débiles y desprenderse de los ya muertos ¹⁸⁵.

Se insiste en que no debe proceder del deseo de venganza, sino de un acto de misericordia y de esperanza ¹⁸⁶; de un acto de amor, aunque sea duro ¹⁸⁷; en que, aunque sea expulsado de la comunidad, no debe serlo de la caridad ¹⁸⁸. Se justifica argumentando que el temor es el inicio de la sabiduría ¹⁸⁹. Como motivo aparece el bien del culpable cuya corrección se

175. VAN BAVEL, 66; BOFF, 132.

176. VAN BAVEL, 66; BOFF, 132.

177. BOFF, 133.

178. AGATHA MARY, 182-186, vinculándolo también con la dirección espiritual (*ib.* 184).

179. SAGE, 235.

180. BOFF, 132; CILLERUELO, *Comentario*, 371.

181. AGATHA MARY, 187-188, remitiendo a Pacomio y Basilio (*Regulae fusius tractatae*, 28) y anotando cómo este último consideraba obligatorio defender tanto al trasgresor como a la comunidad.

182. MARIE-ANCILLA, 139, quien, siguiendo a L. Verheijen, señala el paralelismo, en cuanto a la penitencia por una falta, entre la excomunión en el ámbito eclesial y la expulsión en el ámbito monástico.

183. VAN BAVEL, 64-65.

184. BOFF, 133.

185. A. MANRIQUE - A. SALAS, 179-181.

186. MARIE-ANCILLA, 139; BOFF, 135, que remite a 1 Cor 5,5.7 y escribe: «Conservar en la comunidad a alguien que niega en la práctica sus fundamentos, implica desacreditar el proyecto mismo de la vida consagrada» (*ib.*). AGATHA MARY, 178, quien señala cómo la corrección nunca ha de enmascarar un falso sentimentalismo.

187. SAGE, 236, citando *ep.* 153,17; MARIE-ANCILLA, 140 que remite a *en. Ps.* 54,9.

188. SAGE, 236.

189. SAGE, 235.

busca ¹⁹⁰ y el honor y bien de la comunidad, que actuando así se autoprotege ¹⁹¹. Se juzga que, al persistir en su conducta indebida, el monje se ha separado de sus hermanos *de facto*, si no *de iure*. En consecuencia, la comunidad, al expulsarlo, está haciendo explícita la intención del trasgresor, incluso si él ha declinado hacerlo de propia iniciativa, pues previamente se ha roto la comunión ¹⁹². También se contemplan los sentimientos de los miembros de la comunidad ante la expulsión que ha tenido lugar ¹⁹³. Por último, se convierte en ocasión para la reflexión: en el trasfondo de todo está el hecho de que la vida religiosa no es el camino de los perfectos, sino el sendero de los que buscan la perfección del evangelio, lo que impone distinguir entre caer en el error y persistir en él ¹⁹⁴.

16.5. *Parágrafo décimo*

Según una autora, en este parágrafo san Agustín alcanza el auténtico núcleo de su comprensión de la vida monástica ¹⁹⁵. Como ya hemos indicado, los diversos comentaristas interpretan en sentido amplio la expresión «los demás pecados» ¹⁹⁶. Se considera que, según el texto, a todo pecado grave hay que aplicarle la misma medicina ¹⁹⁷, pero que no cabe pensar que el santo proponga andar criticando y desaprobando a quién sea ¹⁹⁸. A nivel filológico se señala que *obseruetur* aparece sólo en lugares enfáticos de la Regla ¹⁹⁹, que por primera vez se usa el término *peccatum*, y se busca delimitar con exactitud el significado de *fideliter* y *diligenter* ²⁰⁰. El procedimiento que se propone en el parágrafo suele pasarse por alto ²⁰¹.

190. TRAPÈ, 125.

191. SAGE, 235, quien trae a colación uno de los significados de *vindicta*, esto es, la regla con que se manumitía al esclavo; BOFF, 132.135; SAGE, 236; VAN BAVEL, 64; TRAPÈ, 124; AGATHA MARY, 186.187.188.

192. AGATHA MARY, 187.189.191.

193. AGATHA MARY, 189. La autora señala cómo lo que empezó en el parágrafo cuarto como un desagradable ejemplo de mala conducta de un miembro de la comunidad, al final del noveno se convierte en asunto de real sufrimiento y reto para todo el grupo.

194. BOFF, 133, que remite al célebre texto de la *ep.* 78,8.

195. AGATHA MARY, 189.

196. cf. nota 3.

197. MARIE-ANCILLA, 141.

198. ZUMKELLER, 89.

199. Cf. *praec.* 1,1, l. 1; 8,1, l. 236.

200. AGATHA MARY, 190.193.

201. AGATHA MARY, 191 representa la excepción.

La mayor atención, como era de esperar, se centra en la frase «con amor a los hombres y odio a los vicios». En ella, y en su explicación, se pone el máximo énfasis ²⁰²; se considera un principio básico ²⁰³, pues la *dilectio* es la característica suprema de la vida monástica ²⁰⁴. Como apoyo bíblico, se aduce Ga 6,1; 2 Ts 3,15; 2 Tim 2,25 ²⁰⁵. Ese amor al hombre se fundamenta en su condición de imagen de Dios ²⁰⁶ y se interpreta sobre todo desde 1 Jn y las homilías del santo sobre la carta ²⁰⁷. Se aprovecha también la ocasión para hablar de la centralidad del amor en la Regla y para indicar por qué el legislador no lo propone ya desde su mismo comienzo ²⁰⁸. El principio se aduce como justificación del contenido del párrafo contra sus críticos ²⁰⁹, juzgando que, de hecho, mitiga la severidad anterior ²¹⁰. Al mismo tiempo se señala que la validez del principio no anula la extrañeza ante el mandato de que el procedimiento se extienda a todos los demás pecados, porque se corre el riesgo de convertir el monasterio en un colegio de vigilados y educandos ²¹¹. De hecho, se advierte que, si bien ese aire indefinido de tribunal puede suscitar, sobre todo en los jóvenes, cierta aflicción, revela la seriedad con que la comunidad antigua trataba las faltas de sus miembros y la solidaridad que se sentía ante su pecado y conversión ²¹². Por último, al párrafo se le asigna cierto valor estructural ²¹³.

16.6. *Parágrafo undécimo*

Como base de las consideraciones propuestas, se ve el actuar conjunto de quien ha cometido la falta y de la comunidad ²¹⁴. Entrando en detalles,

202. SAGE, 237, con referencia a *ep. Io. tr. 7,8* («dilige et quod vis fac»); A. MANRIQUE - A. SALAS, 182; VAN BAVEL, 68-69 con referencia a *ep. 153,1,3* y *ep. Io. tr. 7,11*.

203. ZUMKELLER, 87-88; TRAPÈ, 122.

204. AGATHA MARY, 190.

205. BOFF, 136.

206. MARIE-ANCILLA, 141, con referencia a *ep. Io. tr. 7,8*.

207. AGATHA MARY, 194-200. «Saint's John penetration into the meaning of love has a direct bearing on what Augustine has to say in the Rule» (Ib., 198).

208. AGATHA MARY, 200-202.

209. CILLERUELO, *Comentario*, 391-393.

210. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 47 NA 1,111.

211. CILLERUELO, *Comentario*, 371.

212. BOFF, 135.

213. Cf. AGATHA MARY, 202: «When love is at work, then true unity, true togetherness, is to be found. Up to this point, the *Rule* has been primarily concerned with the ways in which individuals are to be helped to live the common life of the monastery; from here onward, it is the community as a whole whose ways are discussed».

214. AGATHA MARY, 202: «The working-together of a wrongdoer and the community forms the basis of the considerations of the last paragraph of chapter IV».

se señala que las cartas y regalos de que habla son juzgados como un atentado contra la castidad ²¹⁵. Por lo que se refiere específicamente a las cartas, se pone el énfasis en el hecho de que sean recibidas en secreto, dato que, en el contexto de la antigüedad, implica que se trataba de cartas de amor ²¹⁶. En cuanto al recibir regalos a escondidas, se interpreta que la falta consiste en no ponerlos al servicio de la comunidad ²¹⁷. En este contexto, se señala que las relaciones con el exterior han de ser abiertas, sin exclusivismos, y transparentes, sin ambigüedades ²¹⁸.

En cuanto a la falta, se hace ver que el texto no indica si el reconocimiento de la misma ha de tener lugar en público o en privado ²¹⁹. En cuanto al trato dado al que la ha cometido, se advierte un cambio de actitud respecto a la mostrada en los párrafos anteriores, pues une el rigor del principio con la comprensión hacia el culpable en el caso concreto ²²⁰, dado que ni es sometido a un estricto proceso de corrección, ni al juicio de toda la comunidad, pues toda acción queda limitada al presbítero o al prepósito, ni se contempla la expulsión ²²¹. Al hacer recaer el castigo sobre los hipócritas, se pone al legislador en la estela de Cristo que fue duro con los fariseos y comprensivo con los publicanos y prostitutas ²²². El supuesto trato más clemente se justifica desde Sir 20,3 y Sant 5,16, dado que reconocer el pecado se ve como un paso hacia la liberación de él ²²³. Sin olvidarlo ²²⁴, se pone

215. SAGE, 237; MARIE-ANCILLA, 141.

216. VAN BAVEL, 69-70, seguido luego por AGATHA MARY, 203; BOFF, 137, que añade que la misma norma se halla en san Basilio, sin indicar referencia concreta y en el capítulo 54 de la Regla de san Benito. De ese carácter secreto se olvida CILLERUELO, *Comentario*, 371, quien continúa así: «Es verdad que algunas de estas fórmulas se encuentran en las obras de san Agustín, aunque referidas a casos más graves, pero la impresión penosa y la extrañeza no pueden ni deben ocultarse».

217. VAN BAVEL, 70; BOFF, 137, que remite a s. 356,13 y la *ep.* 5 de san Jerónimo; DE VOGÜÉ, 3,192; AGATHA MARY, 203, quien señala cómo un problema de castidad lleva a actuar contra la pobreza y comunión de bienes. A este respecto, la autora juzga que el párrafo se halla en marcado contraste con los anteriores por pasar del ámbito de la castidad al de la comunión de bienes: «Previously the monk was faced with a temptation against his commitment to chastity; the corollary of this in an abandonment of commitment to poverty and total sharing. Augustine here makes no attempt to uncover motives, nor does he labor his point in his short paragraph... It suffices that the contingency he has described is an offense against the common life, whatever its motive» (*The Rule*, 203).

218. BOFF, 137.

219. AGATHA MARY, 203.

220. BOFF, 137; ZUMKELLER, 89.

221. AGATHA MARY, 204-206.

222. BOFF, 137-138.

223. MARIE-ANCILLA, 142, citando *Io. eu. tr.* 12,13 y *ep.* 15*,3.

224. AGATHA MARY, 203, que ve un eco de Sant 5,16.

poco énfasis en la recomendación de orar por él pecador. Por último, a este párrafo se le considera puente entre las dos partes de la Regla ²²⁵.

16.7. Valoración

Los puntos de vista recogidos son, como se ha visto, abundantes. Con muchos de ellos sólo se puede estar de acuerdo, de otros hay que discrepar y otros merecerían ser matizados. Detenernos aquí en mostrar los puntos de desacuerdo es innecesario porque aparecerán implícita o explícitamente en lo que sigue, al hilo de nuestra propia exposición. Ahora, por tanto, nos limitamos a algunas consideraciones de carácter general.

En el conjunto de los comentarios, sobre todo los posteriores al artículo ya varias veces citado de L. Verheijen sobre el capítulo cuarto de la Regla, se nota una actitud a la defensiva: se trata de justificar una praxis que se considera chocante para la mentalidad moderna. Pero, si ya resulta una violencia al texto de la Regla hablar de la corrección como un tema autónomo, desvinculado del contexto al que sirve ²²⁶, también se le hace violencia cuando no se integran armónicamente todos y cada uno de sus preceptos contenidos. Es lo que se advierte leyendo algunos comentarios.

Al mismo tiempo, hay que decir que se empobrece esta segunda parte del capítulo cuando no se ve en ella más que la «corrección fraterna»; se trata de una simplificación que no hace justicia al texto.

17. Nuestra interpretación: Terapia curativa

Nuestra interpretación se atenderá, como es lógico, a la estructura que en su momento propusimos. El capítulo es contemplado como un todo. Lo

225. AGATHA MARY, 206: «Until now, the main emphasis has been on each individual monk's adaptation to the demands of the common life. This life itself is to be characterised by a deep unity which binds together the disparate members of the group. It demands recognition of the positive and negative aspects of each personality, of each one's strengths as well as his weaknesses and sins... In this paragraph the approach to a monk's failure is positive and accepting. There is no suggestion of his being rejected because of his actions even though they do in fact represent a more advanced stage in an undesirable relationship than that of the eye-contact that gave rise to the *Rule's* whole discussion of his sort of difficulty. The wrongdoer, however his wrong comes to light, is to be dealt with prayer and helped toward healing. Such an attitude is love in action».

226. Es el caso de Marie-Ancilla y A. Trapè. Dejamos de lado el comentario de A. Zumkeller por ser anterior a la edición crítica de L. Verheijen, y consideraba esta segunda parte del capítulo cuarto como un capítulo independiente.

que une sus diversas unidades o párrafos es la enfermedad de la lascivia o lujuria que se está incubando en el corazón de todo hombre, incluido por tanto el del siervo de Dios, debido a los gérmenes infecciosos que heredó de Adán. Cómo actuar para que esa incubación no llegue a su término, es lo que ordena el legislador en la primera parte del capítulo (párrafos 1-6); cómo actuar cuando, de hecho, ha llegado a su término es lo que prescribe en la segunda parte (párrafos 7-11). En este segundo caso contempla todavía dos posibilidades: que la enfermedad revele sus primeros síntomas (párrafos 7-10) o que manifieste otros síntomas indicadores de un estado más avanzado de la misma (párrafo 11).

Presentar el capítulo cuarto o, al menos, su segunda parte, en términos de enfermedad no es pura arbitrariedad. El mismo texto lo afirma expresamente en el párrafo octavo. Los autores interpretan como simple imagen o metáfora el pasaje en que el santo sostiene que al trasgresor hay que considerarlo como a una persona herida que ha de ser curada²²⁷, pero ahí hay algo más que una metáfora. Las palabras tienen su sentido propio. La enfermedad es real, pero espiritual, del alma. Si se puede hablar de imagen, es sólo en cuanto que toma como punto de comparación otra clase de enfermedad, la física, la del cuerpo.

Englobar todos los párrafos de esta segunda parte del capítulo bajo el epígrafe «corrección fraterna» implica una equivocación: la llamada «corrección fraterna» no abarca ni mucho menos todo su contenido, sino sólo una parte pequeña. Al respecto hay que tener en cuenta que la «corrección» «fraterna» es la intervención, desde la simple condición de hermano, de un siervo de Dios ante otro que ha faltado en algo a fin de conseguir su enmienda. Así entendida, queda reducida a la *admonitio* del texto monástico. La razón es que en la intervención inicial del prepósito, la *correptio* del texto, él no interviene propiamente en su condición de hermano, sino de prepósito. Difícilmente se puede hablar, pues, de corrección «fraterna» al respecto. Pero, aunque se la pudiera designar de esa manera, los pasos siguientes del procedimiento, el de la prueba (*conuinci*) y el de la sanción (*uindicta*), superan el concepto de simple «corrección fraterna». En consecuencia, aunque se haya impuesto de manera casi unánime, descartamos el concepto de «corrección fraterna» como epígrafe para esta segunda parte del capítulo. Más adecuado nos parece el señalado en su momento: «Terapia curativa». Su primer elemento: «terapia» sirve para mantener la

227. «... iam uelut uulneratum sanandum prodat... Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore...» (*praec.* 4,8, l. 110. 115-116).

unidad del capítulo, y el segundo: «curativa» para indicar su especificidad. Es lo suficientemente concreto, y a la vez lo suficientemente amplio como para admitir en su seno, sin violencia, el contenido de todos y cada uno de los párrafos que la integran.

17.1. Estadio incipiente de la enfermedad

Si una enfermedad ha franqueado el estado de incubación se manifiesta en determinados síntomas. Por lo que se refiere a la enfermedad de la lascivia o lujuria, objeto de consideración en el capítulo cuarto de la Regla, uno de esos síntomas es la mirada lasciva. No es el único, pero sobre él centra su atención el legislador, y ya vimos por qué. Otros posibles síntomas son determinados contactos físicos, la expresión de determinados afectos o incluso una determinada forma de hablar. Tales síntomas indican, a la vez, que la enfermedad está presente y que se halla en su etapa incipiente: la del deseo ²²⁸, que aún no ha llegado a la de la ejecución y menos aún a la de la costumbre o hábito ²²⁹.

17.1.1. Actuación sobre el síntoma de la mirada lasciva

La mirada lasciva es el síntoma sobre el que centra su atención el legislador, para actuar terapéuticamente sobre la enfermedad. Es lo que hace en los párrafos 7-9. Veamos cada uno de los pasos que propone.

7.1.1.1. Primera fase del procedimiento terapéutico (párrafo séptimo)

En este párrafo el legislador prescribe una actuación puntual y con un objetivo preciso. Esta actuación deben llevarla a cabo ciertos sujetos en una determinada condición ²³⁰ y se muestra en continuidad con la conclu-

228. «Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, *adpetitur et adpetit* concupiscentia feminarum» (*praec.* 4,4, 1.86-88).

229. San Agustín ve en las tres resurrecciones efectuadas por Jesús según los evangelios, la de la hija de Jairo (Mt 9,18-19.23-26), la del hijo de la viuda de Naim (Lc 7,11-17) y la de Lázaro (Jn 11,1-44), la expresión de las tres etapas del pecado: a nivel puramente interior o de deseo (la hija de Jairo fue resucitada en su casa), a nivel ya de ejecución del deseo (el hijo de la viuda de Naim fue resucitado fuera, ya en la calle), y a nivel de hábito o costumbre (Lázaro llevaba cuatro días en el sepulcro y ya hedía). Cf. s. 98,6,6.

230. «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, 1. 106-108).

sión de la primera parte del capítulo que terminaba señalando cómo todos los siervos de Dios tenían un papel que desempeñar en la terapia preventiva del mal (parágrafo 6). Pero, si entonces se prescribía que unos protegiesen la pureza de los otros, esto es, que se anticipasen al mal, ahora se les ordena intervenir para procurar su curación.

La actuación que el legislador requiere consiste en una amonestación (*admonere*). Este particular implica que san Agustín se aparta, sin duda conscientemente, del texto evangélico que le inspira y que prescribe propiamente una corrección (*corripere*)²³¹. En este contexto, dicha amonestación busca, a la vez, la toma de conciencia de una falta y la enmienda de la persona amonestada. ¿De qué falta y de qué personas se trata aquí? La respuesta la obtendremos, si averiguamos quién la debe hacer. Pero antes procede aportar algunos datos de carácter filológico.

Como hemos indicado, en las lenguas modernas es habitual hablar de «corrección» fraterna a propósito de este parágrafo y de los dos siguientes. Pero san Agustín no usa ni el verbo *corrigere* ni tampoco *corripere*, como cabría esperar desde la etimología o desde la semántica respectivamente. «Corrección», en efecto, proviene etimológicamente del verbo *corrigere*, pero no se puede decir lo mismo desde el punto de vista semántico en el caso específico de la «corrección fraterna». Con la expresión se entiende el hecho de intervenir ante un hermano que ha cometido una falta para hacerle tomar conciencia de ella y conseguir su enmienda. Ahora bien, este es el significado propio de *corripere*. En el lenguaje agustiniano *corrigere* indica más bien la finalidad y el fruto del *corripere*, esto es, el cambio positivo que eventualmente haya tenido lugar como efecto de la intervención indicada²³². Sólo muy raramente el verbo *corrigere* tiene en san Agustín el significado posterior de reprender a quien ha cometido una falta, significado que asume el verbo *corripere*²³³.

La misma lengua latina, pues, impedía el uso del verbo *corrigere* para indicar la intervención de un hermano ante otro. Pero ¿por qué el santo no

231. «Si peccauerit in te frater tuus, corripe illum..» (Mt 18,15), según lo cita san Agustín (cf. s. 82,5,8).

232. El verbo «corregir» en español puede tener como objeto una persona y equivale a «censurar», «reprender», o un vicio o defecto de cualquier naturaleza y entonces equivale a eliminar. A la primera acepción corresponde la acepción «corregir a una persona» y a la segunda la de «corregir algo» o «corregirse una persona de algo».

233. Cf. V. GROSSI, *Correptio - correctio - emendatio in Agostino d'Ippona*, en *Augustinianum* 38 (1998) 215-222: 219. El autor señala como ejemplo de los pocos casos en que *corrigere* significa «reprender»: s. 113 B,4; c. *ep. Parm.* 3,2,4; *gr. et pecc. or.* 2,23,26 (*ib.* n. 24). Pero, de una parte, ¿hasta qué punto tenemos el texto auténtico? Y de otra, ¿no admiten una interpretación diferente?

recurre al verbo *corripere*, que representa el equivalente semántico y, además, es el que utiliza el texto evangélico? Quizá por su significado demasiado fuerte, pues implica siempre un reproche, inseparable de una relación de cierta conciencia de superioridad de quien corrige sobre la persona corregida, conciencia que él quiere evitar. El verbo *admonere*, en cambio, es más suave ²³⁴ y, por ello, reduce las distancias entre quien hace la amonestación y quien la recibe. Por otra parte, incluye los dos aspectos antes señalados: la advertencia sobre una falta y la invitación a la enmienda. En este párrafo no se indica en absoluto que la amonestación haya de ser secreta, pero el párrafo octavo lo deja suponer y el noveno ya no deja dudas.

Respondamos ya a la cuestión formulada con anterioridad. El sujeto del verbo de la oración principal (*admonete*) es el mismo del verbo de la condicional (*aduerteritis*). Como el santo se limita a emplear el verbo en segunda persona del plural, sin explicitar de otra forma el sujeto, hay que entender que se refiere a todos los destinatarios del texto monástico, a todos y cada uno de los siervos de Dios que viven en el monasterio. Por tanto, si se quiere ser fiel a los términos empleados por el legislador, lo más exacto es hablar para el caso aquí contemplado de «amonestación» fraterna. El calificativo de «fraterna» es correcto, una vez que considera hermanos de quienes hacen la «amonestación» a quienes la reciben ²³⁵.

Por su propia naturaleza, tal intervención sólo cabe en determinada circunstancia: cuando un siervo de Dios haya advertido en alguno de los demás la mirada lasciva de que ha venido hablando el legislador. Esta manera de expresarse aporta claridad para una correcta comprensión de la primera parte del capítulo: señala su unidad. En sólo dos palabras: «mirada lasciva», ha sintetizado su contenido. ¿Sólo a partir del párrafo cuarto? No, desde su mismo comienzo. Con esa mirada lasciva en el trasfondo se entienden perfectamente también los tres primeros párrafos, según hemos expuesto ²³⁶. Desde esta constatación tiene poco sentido lamentarse y considerar desafortunado el que la corrección fraterna se centre sólo en esa mirada ²³⁷. El rigor metodológico justifica ese proceder. Si antes el santo se ha ocupado de

²³⁴. Esta suavidad ha pasado al castellano «amonestar» que, en su primera acepción, significa «reprender *sin mucha violencia* a una persona conminándola a enmendarse» (M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid 1994¹⁹, 166).

²³⁵. «Magis quippe innocentes non estis, si *fratres* uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim *frater* tuus...» (*praec.* 4,8, l. 114-116).

²³⁶. La «mirada lasciva» no tiene que ser necesariamente de un siervo de Dios; basta con que él consienta a la que le pueda llegar de otra persona del sexo opuesto.

²³⁷. Cf. BOFF, 124.

evitar sólo ese mal, es lógico que se centre únicamente en indicar cómo curarlo, una vez que se haya detectado su presencia.

«Mirada lasciva» es nuestra traducción de la *oculi petulantia* del texto latino. Recordemos cómo una comentarista manifiesta su extrañeza ante el hecho de que el legislador hable sólo de «miradas indiscretas» (así entendía ella el significado de *petulantia*), habida cuenta que antes había descrito el pecado con más fuerza y mayor reprobación ²³⁸. Pero esa extrañeza está fundada en una interpretación *light* del sustantivo *petulantia* ²³⁹. Aquí está su error. Veremos cómo esa interpretación queda excluida por el mismo Santo. Pero antes de mostrarlo, digamos que el contexto no admite para *petulantia* un significado que no guarde relación con la lascivia ²⁴⁰. San Agustín mismo deja bien claro que la *petulantia* va a asociada a la deshonestidad (*impudicitia*) ²⁴¹ y lo confirma con casos concretos. En una de sus cartas se ocupa en refutar a los astrólogos, quienes juzgan que la vida humana está predeterminada por la posición de los astros. Para conseguir su objetivo encuentra un óptimo argumento en el proceder de uno cualquiera de ellos que castiga a su mujer por haberla sorprendido en la ventana «no ya con gestos provocadores (*petulantius iocantem*), sino simplemente con miradas indiscretas» ²⁴². Aquí la *petulantia* aparece contrapuesta a esas simples miradas indiscretas y con mayor grado de culpabilidad. Al mismo argumento recurre todavía en otra ocasión, con términos parecidos ²⁴³. El caso

238. AGATHA MARY, 168-169: «In the first place, the wrongdoing, which in the preceding paragraphs is described with considerably more force and disapproval, is here simply referred to as "indiscreets looks" (*oculi petulantiam*)».

239. «Petulantia is a fairly light word within the category of sexual misdemeanor; perhaps one could say that it is a cheap word... This is not severe censure and there are not penal overtones» (AGATHA MARY, 169).

240. A. Blaise ofrece una única acepción: «ardeur immodéré», y una única referencia tomada de san Gregorio Magno (*Hom. eu. 9,1*): *se a carnis petulantia... custodiunt* (*Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, p. 622).

241. Préstese atención a este texto: «... quibus casti adhibent uerecundiam, *impudici petulantiam*, Deus iustitiam» (*c. Faust. 6,3*).

242. «... non solum uocibus sed etiam plagis emendat uxorem, non dico si *petulantius iocantem* sed si inmoderatus per fenestram aspicientem animaduertit» (*ep. 246,2*). A la carta se asigna como fecha posible el año 402.

243. Cf. *en. Ps. 140,9*: «ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo *petulantius* uiderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere...» (*en. Ps. 140,9*). Cabe pensar que los tres casos que contempla están presentados en forma progresiva de más a menos gravedad, a juzgar por los adverbios utilizados: *petulantius*, *improbe*, *crebro*. A.-M. La Bonnardière fecha el sermón entre los años 397 y 405 (cf. *Die Enarrationes in Psalms prêchés par saint Augustin à l'occasion des fêtes des martyrs*, en *Recherches Augustiniennes* 7 [1971] 73-103:95.104). Cf. también *Io. eu. tr. 13,11*: «videat illam aliquanto *petulantius* per fenestram attendere aut iocari cum aliquo...».

de David respecto de la mujer de Urías le brinda una nueva oportunidad para presentar la gravedad, por el peligro que conlleva, de la *petulantia*. El rey cayó en el adulterio por no apartar sus ojos de la *petulantia*²⁴⁴. Con «ojos petulantes» el predicador no quiere indicar otra cosa que la mirada lasciva del rey judío hacia la mujer de Urías, Betsabé, que acabó en el adulterio y, luego, en el asesinato. Pero existe otro pasaje en la obra agustiniana que, por el contexto, puede ser todavía más elocuente. En polémica con los maniqueos, trata de hacer ver que la castidad de que tanto presumían los «elegidos» de la secta era sólo aparente, pura simulación. En prueba de lo cual aduce un caso del que él fue testigo presencial en Cartago. Hallándose en una plaza muy concurrida vio, no sólo a uno, sino a más de tres del grupo de los «elegidos» relinchar como garañones en celo tras algunas mujeres que pasaban junto a ellos, recurriendo a gestos tan lascivamente provocadores, que excedían con mucho la desvergüenza y deshonestidad más groseras²⁴⁵. De estos textos cabe deducir, pues, que la *oculi petulantia* es algo más que una simple mirada indiscreta; que indica más bien una mirada lasciva o incitadora dirigida a la persona de sexo opuesto, cargada de mala intención, no ya de sola frivolidad o curiosidad. A partir de aquí se comprende el interés del legislador en erradicarla de los siervos de Dios.

Tampoco hay que pasar por alto el verbo empleado en la condicional: «advertir» (*adverteritis*). Advertir equivale a tomar conciencia de algo que ocurre en presencia de uno. Se trata propiamente de un conocimiento inesperado, de algo con lo que uno topa de improviso, en ningún modo de algo buscado. En el precepto, pues, no se esconde el más mínimo espíritu policiaco. Nos parece conveniente llamar la atención sobre ello, dado que algún autor habla incluso del deber de los siervos de Dios de vigilar a sus hermanos²⁴⁶.

244. El dato lo aporta sólo de forma indirecta, al hablar de quienes rehúsan seguir su ejemplo: «Reprimunt enim oculos a *petulantia*, non se facile adiungunt, non miscent se mulieribus alienis, non levant oculos faciles ad aliena maeniana, ad aliena solaría» (*en. Ps.* 50,3; el texto fue citado con mayor amplitud en el artículo anterior; cf. nota 157).

245. «Vidimus ergo in quadrevio Carthaginis, in platea celeberrima, non unum, sed plures quam tres electos simul post transeuntes nescio quas feminas *tam petulanti gestu adhinire*, ut omnium trivalium impudicitiam impudentiamque superarent» (*mor.* 2,19,68). Cf. también más adelante, en su contexto: «Nam omnibus *petulanter iocantibus* lucerna extincta placuerat» (*ib.* 2,19,70).

246. «Toujours ensemble, les frères s'observent mutuellement, et chacun a le devoir de *surveiller*, reprendre, et denoncer son prochain en cas de délit» (DE VOGÜÉ, 3,190). Aunque el autor habla del capítulo cuarto en su conjunto, y no específicamente del parágrafo séptimo, creemos que su interpretación no responde ni a la letra ni al espíritu del texto. Por de pronto, en el parágrafo que nos ocupa, el texto no expresa tal *deber*, y el décimo que probablemente inspira la afirmación del sabio benedictino, admite una interpretación distinta,

El objetivo que persigue la amonestación está explícitamente formulado: evitar que la mirada lasciva, ya presente, no vaya a más, sino que cuanto antes se ajuste a rectitud. Bajo estas palabras se ocultan dos ideas. La primera se refiere a la naturaleza dinámica de la lascivia. Si todo vicio, que encuentra su primera existencia a nivel de deseo, busca convertirlo en realidad, el que nos ocupa lo hace de un modo particular. Justamente porque el placer sexual es el mayor entre los placeres sensibles ²⁴⁷, es mayor su fuerza de arrastre y, una vez desencadenado el vicio, es más difícil contenerlo ²⁴⁸. El mismo san Jerónimo, en la carta a la virgen Eustoquia que ya hemos citado repetidamente y con referencia al ilícito placer carnal, la aconsejaba: «Degüella al enemigo mientras es pequeño; la maldad hay que estirparla en germen» ²⁴⁹. Utilizando la imagen médica a que recurrirá en el párrafo siguiente el santo, lo que busca es curar de raíz para no tener luego que mutilar ²⁵⁰. De ahí la doble urgencia que manifiesta el texto: urgencia a la hora de amonestar y urgencia a la hora de que se enderece lo torcido ²⁵¹. Y así entramos en el segundo pensamiento. Según lo indicado antes, el verbo no ha de entenderse en el sentido de que la mirada lasciva sea objeto de reprensión, sino en la otra acepción del verbo español corregir: eliminar el defecto, no la realidad misma en que se encuentra el defecto. Si nos atenemos a la etimología de la palabra, «corregir» significa ajustar a lo recto ²⁵². Según esto, corregir la mirada no significa en ningún modo renunciar de forma absoluta a mirar a la mujer, sino mirarla en la forma «correcta», no *male*, esto es, sin malicia, como ha señalado antes en el párrafo quinto. El texto no oculta ningún espíritu misógino; al contrario. El

más coherente con el pensamiento del santo y con el tenor literal del texto. Pero de ello hablaremos en su momento.

247. Cf. *ciu.* 14,16.

248. Cf. la imagen del torrente que emplea en *conf.* 2,2,2 y lo dicho en el artículo anterior, p. 117. La misma idea subyace, en diferentes términos, en la pregunta de Tertuliano sobre qué es más perfecto: prohibir el adulterio o frenar la solitaria concupiscencia de los ojos (cf. *Apologeticum* 45,3).

249. «Non soluat fascia pectoralis, sed statim ut libido titilauerit sensum, ut blandum voluptatis incendium dulci nos calore perfunderit, erumpamus in uocem... Nolo sinas cogitationem crescere... Dum paruus est hostis, interfice; nequitia elidatur in semine» (*ep.* 22,6, p. 210). Aunque aquí se hable del pensamiento y en la Regla de la mirada, la idea de fondo es la misma.

250. *Ex. Gal.* 56.

251. «statim admonete... de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, l. 107.108).

252. «Quid est corrige?... Cum tibi ergo perversus displicueris, teque illo qui creavit adiuvante correxeris, rectus servabis iustitiam. Placebit enim tibi Deus, si rectus fueris. Non discrepabis a recto, nisi pravus atque perversus: *rectus autem recto convenies...*» (s. 48,2; cf. también s. 9,8,9).

mal no lo ubica en la mujer, sino en el varón que eventualmente la mira con torcida intención. Es esta torcida intención la que, en última instancia, ha de ser «corregida».

17.1.1.2. El procedimiento terapéutico global. Propuesta y justificación (parágrafo octavo)

Este párrafo consta de dos partes. La primera anticipa las líneas generales de un procedimiento que se explicitará y completará en el párrafo siguiente; la segunda, lo justifica.

Respecto al procedimiento, señala en qué circunstancias se ha actuar, quién ha de actuar y los pasos que ha de dar, sin olvidar el objetivo apetecido. El texto es el siguiente: «Si, al contrario, le viereis hacer de nuevo lo mismo tras la amonestación o cualquier otro día, quien pudo advertirlo delátelo ya como a sujeto herido que necesita curación. Previamente, sin embargo, haga que presencien su falta una segunda o una tercera persona, para que por boca de dos o tres pueda quedar convicto y sometido a disciplina con la adecuada severidad»²⁵³.

Según el texto, solamente se ha de dar curso al procedimiento cuando, además de la falta, ha precedido una amonestación que no ha producido el resultado apetecido: la enmienda. El dato que aporta el texto, referido al momento en que se ha de proceder, resulta un tanto confuso. Literalmente dice: «si lo viereis hacer lo mismo por segunda vez (*iterum*) tras la amonestación, o (*uel*) cualquier otro día». La disyunción (*uel*) no parece bien planteada porque los términos de la misma responden a diversos criterios: el primero a un criterio cuantitativo, el segundo a un criterio cronológico, pudiendo coincidir sin plantear disyunción. Sería el caso, por ejemplo, si el *iterum* tuviese lugar «cualquier otro día». Por tanto, para que la disyunción –y el texto– tenga sentido, juzgamos que hay que sobreentender en el primer término una circunstancia temporal, que podía ser bien el adverbio presente en el anterior párrafo: de inmediato (*statim*). Según ello, habría que entender el texto de la siguiente manera: «si lo viereis hacer lo mismo por segunda vez inmediatamente tras la amonestación, o cualquier otro día...».

253. «Si autem et post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum prodat, quicumque hoc potuit inuenire; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri» (*praec.* 4,8, l. 109-113).

Tampoco abunda en claridad la referencia al sujeto del procedimiento. El problema está en el nivel de la interpretación, pues su formulación gramatical no ofrece duda: «cualquiera que pudo descubrirlo». Lo que de algún modo sorprende es que emplee el indefinido «cualquiera que» (*quicumque*), cuando cabía esperar una referencia muy concreta: a la persona que hizo la amonestación previa. No todas las traducciones del pasaje nos parecen hechas con la debida atención ²⁵⁴. De una parte, no siempre se respeta el tiempo pasado del verbo (*potuit*); de otra, suelen referir el *hoc* a la segunda falta, lo que llevaría a la conclusión de que todos los siervos de Dios están ya al corriente de la amonestación previa y, por consiguiente, cualquiera que sea testigo de la nueva caída puede dar los pasos ordenados por el legislador.

Pero tal interpretación no es aceptable. No cuadra ni con la lógica ni con el texto. Si ese fuera el caso, quedaría sin sentido el procedimiento mismo, que establece las etapas por las que la falta ha de llegar al conocimiento de los demás. Además, el tiempo y el modo del verbo (*potuit*), pasado e indicativo, indican que estamos ante un hecho real acontecido en un determinado momento. De haber indicado la simple posibilidad de que alguien advirtiese la recaída, se podría esperar un perfecto de subjuntivo (*potuerit*). Sólo cabe admitir, pues, que al escribir «cualquiera que» (*quicumque*) el legislador está pensando en el testigo inicial de la falta, el que hizo la amonestación al sujeto que la cometió. Entonces, ¿por qué se expresó de esa manera? ¿Por qué recurrió al relativo indefinido? Para indicar que el procedimiento que propone obliga, sin excepción, a todos los que han sido testigos de la falta inicial y de la recaída posterior ²⁵⁵. Quienes sólo han sido testigos de la recaída se hallan, a nivel de procedimiento, en la etapa señalada en el parágrafo séptimo: la de la amonestación privada. Sin duda, el legislador podía haber sido más directo y expresarse en términos como estos: «el que ya amonestó al que cometió la falta, si le viera recaer, proce-

254. ZUMKELLER, 82: whoever had occasion to discover this (el *this* se refiere a la segunda falta); TRAPÈ, 251: chiunque se ne accorga lo riveli (el *lo* se refiere a la nueva falta); VAN BAVEL, 107: el que le sorprenda; BOFF, 33: el que lo sorprenda; AGATHA MARY, 170: he who has noticed it (el *it* se refiere a la segunda falta); CILLERUELO, *Comentario*, 34: quien lo haya advertido (el *lo* se refiere a la nueva falta); MARIE-ANCILLA, 25: que tout frère qui a pu le remarquer; L. VERHEIJEN, NA 1, 22: et ce devoir vous concerne tous sans exception; G. LAWLESS, *The Rule*, 91: whoever happens to discover this (el *this* se refiere a la nueva falta); SAGE, 233 pasa por alto la literalidad del texto, limitándose a un genérico *vous*.

255. Aunque pueda parecer lo contrario, esta interpretación no coincide con la que revela la traducción de L. Verheijen (cf. nota anterior). El texto no indica simplemente «todos sin excepción», sino que, manteniendo la universalidad, lo limita a quien haya sido testigo inicial de la falta.

da de la siguiente manera». ¿Por qué, entonces, optó por esa formulación más general: «cualquiera que»? En ningún modo hay que ver en ello ineptitud literaria ni ganas de complicar las cosas. La explicación nos parece ser otra: cabe pensar que los siervos de Dios no tenían dificultad en aceptar la actuación recomendada en el párrafo anterior, la amonestación privada, pero se resistían a dar el paso siguiente que implicaba una delación. Por eso el legislador insiste en que todos deben proceder como indica. Prueba indirecta de ello es que en la segunda parte del párrafo tiene que empeñarse en la defensa de los pasos que propone. Tal defensa puede explicar el *quicumque*. Si ello es así, habría que pensar que los siervos de Dios a los que se dirige la Regla no eran tan primitivos y espiritualmente toscos como algún autor ha apuntado ²⁵⁶. Tener reparos en dar publicidad a faltas de compañeros o hermanos es un indicador de un cierto nivel espiritual. En consecuencia, en la hipótesis de un bajón en el nivel espiritual de la Regla, no cabría explicarlo como debido a la escasa altura moral de los siervos de Dios ²⁵⁷.

Antes de entrar en los pasos concretos, es preciso detenerse todavía un poco más en la frase que nos ocupa. Pero ahora no ya en el sujeto, sino en el complemento directo del mismo verbo *potuit*, el infinitivo *inuenire*. *Inuenire* significa «hallar», «encontrar». Ahora bien, uno puede hallar o encontrar porque ha buscado o por pura casualidad. Tenemos la impresión, y volveremos sobre ello, de que en la base de algunas críticas a este capítulo de la Regla, como puede ser la de instaurar una especie de estado policiaco en el monasterio, hay una identificación inconsciente entre hallar y buscar; o, al menos, no se concibe un hallar sin una previa y consciente búsqueda. No es este el caso de la Regla ni en el presente párrafo, ni el anterior. Al «hallar» a que se refiere el legislador no precede ninguna búsqueda; es fruto del azar, se podría decir. De ser cierta nuestra interpretación, este *inuenire* equivale al *aduertire* del párrafo séptimo: topar con algo sin pretenderlo.

La primera parte del párrafo anticipa los pasos que ha de dar el testigo de una caída y de la recaída. Como tales pasos ya los consideramos en el apartado histórico anterior, no nos detenemos en ellos. Nos limitamos a insistir en que aquí el santo se inspira en el evangelio de san Mateo (18,15-17), pero no va más allá. Tras la amonestación con resultado negativo, el legislador ordena hacer pública (*prodere*) la falta. De lo que se trata ahora,

256. Cf. DE VOGÜÉ, 3,190-191. Cf. primera parte, nota 105.

257. Aunque siempre queda en pie la posibilidad de que los reparos indicados estuvieran al servicio de una especie de autodefensa.

sin embargo, es de averiguar a quién se ha de dar a conocer. Si nos atuviéramos al texto evangélico, habría que responder que a la comunidad, porque no contempla ninguna otra alternativa. Pero el texto de la Regla admite otra posibilidad, la del prepósito, mencionado en el párrafo siguiente. Nos parece la interpretación más lógica, si se considera el segundo motivo que aduce para ordenar que presencien la falta otra u otras dos personas: para que sea sometido a disciplina con la adecuada severidad. Esta instancia con poder de coerción a la que sirve la deposición testifical de todos los testigos, el inicial y el otro u otros dos, bien puede ser el prepósito ²⁵⁸. Es difícil pensar que tal poder de coerción pueda recaer sobre el conjunto de la comunidad ²⁵⁹.

Una vez que queda probada la falta por el testimonio de los dos o tres testigos, uno de los cuales es siempre el inicial, la función de la «instancia» indicada es atajarla con la severidad adecuada. Pero este «adecuada» puede referirse a los diversos planos en que puede actuarse: a nivel de disciplina monástica y a nivel de disciplina eclesial, si es el caso, como cabe deducir de la intervención del prepósito y del presbítero de que habla el párrafo siguiente.

Como indicamos, en la segunda parte del párrafo octavo el legislador justifica el procedimiento. Su tenor literal es el siguiente: «Y no juzguéis que obráis con mala voluntad por dar a conocer la falta. Pues no causáis menos daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si, por callar, permitís que perezcan. En efecto, si tu hermano tuviese una herida corporal que quisiera ocultar por miedo al tratamiento de la cura, ¿no sería cruel el silenciarla y misericordioso el darla a conocer? ¡Cuánto más, entonces, debes descubrirle a él para que la podredumbre no invada su corazón con daño mayor!» ²⁶⁰.

Alguien pudiera ver en tal interés una especie de «mala conciencia» por parte del santo, que le lleva a justificar ante sí mismo la norma que establece. Pero, a poco que nos detengamos en la justificación, advertiremos que la interpretación ha de ser otra. Tal justificación no es de naturaleza abstracta o puramente teórica. Al contrario, es una respuesta a los juicios que están en la mente de quienes han de aplicar el procedimiento en sus primeras eta-

258. En san Mateo el segundo o tercer testigo tienen la función de tapan la boca al infractor; en la Regla tiene la función de cerciorar al prepósito de que la falta existió.

259. Cf. G. LAFONT, *Fraternal Correction in the Augustinian Community: A Confrontation between the praeceptum IV,6-9 and Matthew 18,15-17*, en *Word and Spirit* 9 (1987) 87-91, que no hemos podido consultar. También, A. CLERICI, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Palermo 1989.

260. *Praec.* 4,8, l. 113-119. El texto latino irá apareciendo a continuación.

pas, los siervos de Dios. Como a muchos lectores modernos, también a ellos les parecía que llevar a cabo lo que propone el legislador sólo podía hacerse desde la mala voluntad para con el que comete la falta. Por ello argumenta: «Y no creáis que obráis con mala voluntad por dar publicidad a la falta»²⁶¹. Los términos no dejan duda sobre quiénes se mostraban reticentes. Como la frase sigue inmediatamente al precepto de atajar la falta con la severidad adecuada, podría pensarse en la «instancia» a la que correspondía aplicar tal severidad. Pero resulta claro que lo que se puede achacar a mala voluntad es hacer pública la falta (*indicare*); en consecuencia, los reticentes sólo pueden ser aquellos sobre quienes recae esa orden: los eventuales testigos.

La frase siguiente indica también en qué se fundamentaba la apreciación del hecho: en el daño causado al autor de la falta. La naturaleza del daño no queda indicada, pero podía ser de naturaleza física, religiosa o moral. De naturaleza física, si el castigo consistía, por ejemplo, en ser azotado; religiosa, si acababa en la privación de la comunión; en todo caso moral, por la humillación y la lesión de la fama que se seguiría²⁶². Ese temor al daño que podían causar está implícito en las palabras del legislador: «Pues no causáis menos daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si, por callar, permitís que perezcan»²⁶³. Aquí es importante el término *innocentes*, que significa algo más que ser «inocentes». Si asignamos al término solamente el significado moral habitual en español²⁶⁴, la argumentación del santo pierde toda su fuerza. No cabe duda de que hay que interpretarlo en su sentido etimológico: «el que no daña» (*in-nocens*)²⁶⁵. El legislador, por tanto, no argumenta desde

261. «Nec uos iudicetis esse maliuolos, quando hoc indicatis» (*praec.* 4,8, l. 113-114).

262. Cf. lo dicho anteriormente sobre las eventuales penas que se le podían imponer.

263. «Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis» (*praec.* 4,8, l. 114-115). Textos similares no faltan en la obra del santo. Valga un ejemplo: «Quod audivimus hodie: Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum (Mt 18,15). Si neglexeris, peior es. Ille iniuriam fecit, et iniuriam faciendo gravi de ipsum vulnere percussit: tu vulnus fratris tui contemnis? Tu enim vides perire, vel perisse, et negligis? Peior es tacendo, quam ille conviciando» (s. 82,4,7).

264. El término «inocente» se aplica al que está libre de culpa o pecado o al que no ha cometido un delito o falta determinado. Otras acepciones: falta de mala intención, malicia o picardía; ingenuo. Aplicado a cosas, particularmente comidas o bebidas, inofensivo (cf. M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid 1994, 139).

265. San Agustín mismo se encarga repetidamente de recordar este significado: «Videtur iste innocens, quod quasi nulli noceat. Sed quomodo est innocens, qui non parcit sibi? Ille enim innocens est, qui nulli nocet» (s. 278,8,8); «... et despicit lacrymas miserorum; non est innocens. Sed quis est innocens. Qui cum alii non nocet, nec sibi nocet. Qui enim et sibi nocet non est innocens» (*en. Ps.* 100,4).

las consecuencias de carácter moral que se derivarían para el testigo de la falta que hace conocer a otros –dejaría de ser moralmente inocente, a causa de su delación–, sino desde el daño que causaría precisamente a aquel al que quiere proteger, daño del que él sería responsable. Si delata al culpable no le daña, es «inocente»; si silencia su enfermedad, deja de serlo, porque efectivamente le daña. El daño que se puede derivar para el que cometió la falta y, a la vez, el daño que causa quien opta por el silencio es precisamente la muerte (*perire*), obviamente moral-religiosa. Los que quieren librarle de un determinado daño son precisamente los que le conducen a otro incomparablemente mayor: la abominación indicada en Pr 27,20 (LXX), de que habla en el párrafo quinto, con todo lo que implica.

Con el verbo *perire* (perecer, morir) se indica el término natural de la enfermedad. Su aparición no llega de improviso. Fue precisamente la existencia de la enfermedad –más exactamente una herida– y la necesidad de su curación la razón aducida para delatar ante la persona con autoridad legal a quien cometió la falta ²⁶⁶. El legislador ha juzgado la mirada lasciva como el aflorar de un mal radicado en el interior del siervo de Dios. Un mal que necesita ser combatido pues, de lo contrario, conducirá a la muerte. Una muerte que puede ser evitada y que caerá sobre la conciencia de quienes no actuaron en la forma prescrita. De ella es responsable no por acción directa, sino por omisión el testigo que no actúa como debe ²⁶⁷. En la mente del legislador, la mención de la herida no es una simple imagen o una metáfora; es una realidad.

El empleo del verbo *perire* permite también evaluar el estado de salud religioso-moral del siervo de Dios que sufre la herida. En el espacio de pocas líneas, el santo hace una doble lectura del mismo, que puede considerarse como la del optimista y la del pesimista. Esta doble lectura no es puro capricho ni triquiñuela de un antiguo profesor de retórica, sino que responde a dos momentos diferentes. Cuando recomienda positivamente dar a conocer su falta, ofrece la valoración positiva que puede traducirse en los siguientes términos: está enfermo, pero aún no ha muerto y, por tanto, está abierto a la curación. Empero cuando defiende la medida propuesta aparece la perspectiva negativa: aún está vivo, pero si no se actúa a tiempo, acabará en la muerte. Entre otras muchas cualidades suyas hay que reconocer al santo la de saber echar mano de la psicología y emplear con habilidad sus recursos.

266. «... iam uelut uulneratum sanandumque prodat» (*praec.* 4,8, l. 110-111).

267. Es lo que deja entender el verbo «permítis».

Llama la atención que hable de «podéis» (*potestis*). Con dicho verbo deja en manos de los siervos de Dios la corrección del herido. Extraña en general que el santo ponga en el haber exclusivo del hombre una acción buena; y extraña más aún en el contexto del capítulo cuarto de la Regla, habida cuenta de que dos párrafos antes hablaba de que es Dios quien actúa, aunque sirviéndose de los hombres ²⁶⁸. ¿Pura inadvertencia? Es posible; pero también lo es que, tratando de hacer aceptable su propuesta, el legislador haya querido insistir sólo en la responsabilidad de unos para con otros. Traer a colación en este contexto la obra de Dios, en ningún modo negada, por supuesto, podría llevar consigo un debilitamiento del empeño del siervo de Dios que ya tenía dificultades para actuar. En su poder está, pues, conseguir la enmienda.

A continuación el legislador cambia de registro. Abandona el campo jurídico o semijurídico, en que se había mantenido y pasa al terapéutico. Desde este nuevo ámbito se entiende que el poder de los hermanos sea limitado; es un poder instrumental. Su misión consiste únicamente en llevar al enfermo al médico. Una vez que el médico conozca el mal, su conciencia profesional le llevará a actuar para erradicarlo. En todo caso, a partir de ese momento la responsabilidad recaerá sobre él.

El mencionado cambio de registro se introduce recurriendo a un giro tomado del texto de san Mateo que subyace a este párrafo: «Si tu hermano...» (Mt 18,15). La fórmula abre una comparación. Recordemos que el legislador está hablando de una enfermedad interior. Para justificar el modo de proceder que propone con vistas a curarla, toma como término de comparación el modo como actuaría cualquier persona en la hipótesis de una enfermedad física de un hermano carnal: «Si tu hermano tuviese una herida en el cuerpo que quisiera ocultar por miedo al tratamiento de cura, ¿no sería cruel el silenciarlo y misericordioso el revelarlo?» ²⁶⁹. De nuevo nos es posible adivinar bajo estas palabras no sólo el punto de vista del legislador, sino también el de quienes han de poner en marcha el procedimiento que ordena, así como la disposición interior del siervo de Dios que ha cometido la falta.

Con nuevos términos quedan expresadas las razones de la reticencia a las medidas propuestas: son juzgadas como crueles y faltas de misericordia. El legislador no hace sino dar la vuelta a la tortilla y, con un ejemplo, mostrarles que la auténtica crueldad se ejerce a través del silencio y que la ver-

268. «... uos custodiet ex uobis» (*praec.* 4,6, l. 105).

269. «Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod vellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur?» (*praec.* 4,8, l. 115-118).

dadera misericordia para con el enfermo se ejercita cuando se da a conocer su mal a quien puede curarlo.

La disposición interior de quien ha cometido la falta merece algo más de atención. En la comparación, el enfermo físico puede querer ocultar su herida, por una razón muy concreta: el miedo a ser sanado (*sanari*). Al tratarse del ámbito físico, parece que ha de entenderse como miedo al tratamiento de cura. Difícilmente se encontrará alguien que tenga miedo a la curación en cuanto tal. El miedo al tratamiento de cura es una hipótesis muy razonable, habida cuenta de la dureza de los métodos terapéuticos y, sobre todo, quirúrgicos de la época. El mismo san Agustín habla de ella con frecuencia ²⁷⁰. Pero dejemos el término de la comparación para ocuparnos del término comparado, esto es, del siervo de Dios que sufre la herida interior de la lascivia, revelada en su mirada. Como el enfermo físico, también este siervo de Dios puede querer que se mantenga oculta su herida por miedo a ser sanado (*sanari*). Un miedo que, teóricamente, puede interpretarse de dos maneras. En una se teme la dureza del tratamiento de cura, esto es, la sanción (*uindicta*) de que habla el párrafo siguiente. Pero difícilmente puede mantenerse esta interpretación porque no es condición indispensable para la curación ²⁷¹. En la otra interpretación se teme la curación misma. Esta circunstancia supone que el paciente está muy a gusto con su mal, convive en paz con él y sufriría si se le priva de su compañía. No quiere que se haga público, porque a partir de ese momento no podría convivir con él en el monasterio, pues tendría que renunciar ya sea de propia iniciativa, ya forzado o al mal en sí mismo o a seguir viviendo en el monasterio. La incongruencia que significa el que una persona rechace todo tipo de mal exterior y conviva gozoso con un mal interior es algo que san Agustín combate sin cesar, sobre todo en su predicación ²⁷². Y es precisamente ese miedo a ser curado o, en otros términos, esa voluntaria y gozosa convivencia con el mal lo que el santo quiere atajar.

Para terminar, el legislador saca una conclusión (*ergo*) que se deriva de lo anterior: «¡Cuánto más, entonces, debes descubrirle a él para que la podredumbre no invada su corazón con daño mayor!» ²⁷³. Bajo estas pala-

270. Cf. s. 77,3; 163,8; *Exp. Gal.* 56.

271. Aquí está la diferencia con el término de la comparación: a nivel físico puede no haber otra forma de atajar el mal que a través del sufrimiento que ocasiona la cirugía; en cambio en el ámbito espiritual no es necesario llegar a ella. La sanción (*uindicta*) sólo llega tras el *admoneri*, el *corripi* y el *conuinci*.

272. Cf. s. 20,4; 85,1,1; 107,5,6.

273. «Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne pernitiosius putrescat in corde?» (*praec.* 4,8, l. 118-119).

bras subyace un argumento *a fortiori*, en el que la mayor fuerza proviene de tratar con una herida espiritual, no con una física, y de que las consecuencias se sufren no en el exterior, sino en el interior (*corde*). Si el daño en el cuerpo es funesto, más dañino (*pernitiosius*) es el daño interior. En esta contraposición entre lo exterior y lo interior, unida a una valoración superior de lo segundo sobre lo primero, alguien podría percibir influjos platónicos. Pero la misma terminología orienta el pensamiento hacia el campo bíblico. En efecto, lo que se contrapone a la herida en el cuerpo (*uulnus in corpore*), no es la herida en el espíritu (*uulnus in animo*), sino en el corazón (*in corde*). Aquí ha abandonado el doble modo de expresarse, filosófico y bíblico, que vimos aparecer en el párrafo cuarto ²⁷⁴. Sin referencia explícita alguna, a excepción del término corazón (*cor*), san Agustín bien podría estar pensando en el texto del evangelio de san Mateo según el cual el mal está en el corazón (cf. Mt 15,18-19).

El mismo empleo del verbo *putrescere* tiene valor informativo: deja entrever la naturaleza del mal de la lascivia que se manifiesta en la mirada, tal como lo comprendía el legislador. El término expresa a la perfección el dinamismo a que aludimos anteriormente. La putrefacción es un fenómeno en expansión continua. Cuando un cuerpo entra en tal proceso, este no conoce límites y no para hasta que corrompe al cuerpo en su totalidad, si no se elimina el principio que la causa. Lo mismo se puede aplicar al «corazón». Aunque en esta acepción bíblica no es una realidad extensa, el expandirse de la corrupción amenaza igualmente en otro sentido: cuanto posee lo pone al servicio de la lascivia.

7.1.1.3. *El procedimiento terapéutico modificado. Ejecución y justificación de su última fase (párrafo noveno)*

En el párrafo anterior el legislador había comenzado a diseñar el procedimiento curativo del mal de la mirada lasciva advertido por un siervo de Dios en otro. Pero la conciencia de la oposición, percibida o sólo intuita, a los pasos entonces simplemente apuntados, frenó de momento su desarrollo. Antes de seguir adelante, el santo consideró oportuno salir al paso de las críticas a que conocía o suponía que podían dar pie. Es lo que acabamos de ver.

El presente párrafo consta también de dos partes bien definidas. La primera contiene el procedimiento de actuación. Una vez defendido su pro-

274. «... *animos ... pudicos... impudici cordis...*» (*praec.* 4,8, l. 88-89).

yecto, el santo vuelve sobre él para explicitarlo. La segunda, como en el párrafo anterior, justifica las medidas coercitivas establecidas.

Tampoco ahora nos detendremos en exponer el procedimiento, al haberlo hecho ya con anterioridad. No obstante, se hacen necesarias unas palabras que relacionen este párrafo con el anterior. Al respecto hay que resaltar que el procedimiento que aquí propone el legislador no es exactamente el mismo que el apuntado allí, sino que sale modificado. La modificación está apuntada en la conjunción adversativa «pero» (*sed*), con que comienza este nuevo párrafo. La oposición, diríamos en jerga política, se apuntó un tanto. El legislador no renuncia a lo fundamental, pero suaviza el rigor anterior introduciendo una instancia más: antes de que ningún otro siervo de Dios llegue a ser testigo de la falta por indicación del primer testigo, este ha de hacerla conocer al prepósito. El objetivo es evitar, en cuanto sea posible, el rubor del trasgresor ²⁷⁵.

La segunda parte, decíamos, justifica las medidas sancionadoras. Los términos propios del santo son: «debe sufrir un correctivo» ²⁷⁶. Juzgamos que los dos significativos términos latinos: *emendatoriam... uindictam*, quedan bien recogidos en el único castellano: «correctivo», que incluye tanto el sentido de penalización como su finalidad: conseguir la enmienda. Ante todo cabe poner de relieve que, en la defensa de su propuesta, el legislador vuelve a ubicarse de momento en el campo jurídico, dejando de lado el de la medicina al que había recurrido en la segunda parte del párrafo anterior. Tanto *uindicta* (pena, castigo) como *emendatoria* (con vistas a la enmienda) tienen su sentido en el espacio indicado. Pero afirmar que se mantienen en el campo jurídico no debe conllevar una valoración negativa. Es pura cuestión formal; la realidad es fundamentalmente la misma. A. Sage recuerda en su comentario que la *uindicta* era la vara con que se tocaba al esclavo al que se quería manumitir ²⁷⁷. De acuerdo con ello, la *uindicta* tiene su valor positivo, al aparecer en relación con la recuperación de la libertad. No sabemos si san Agustín tenía en mente esa realidad; en todo caso, aunque el sustantivo *uindicta* pueda contener una coloración negativa, la posi-

275. «... ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris» (*praec.* 4,9, l. 122). En el s. 82 san Agustín se enfrenta al distinto modo de proceder establecido por Salomón en Pr 10,10 según los LXX (*Quien censura en público, engendra la paz*) y por Jesús, según Mt 18 (*Corrígele a solas*) y explica la intención de uno y otro en estos términos: «Salomón quiere que le salgan los colores al pecador; Cristo quien ahorrar el rubor a quien se halla avergonzado» (*Salomon vult confundi frontem peccantis; Christus parcit pudori erubescens*) (s. 82,5,8).

276. «... debet emendatoriam sustinere vindictam» (*praec.* 4,9, l. 126-127).

277. SAGE, 235.

tiva del adjetivo *emendatoria* establece al menos un equilibrio. Este adjetivo es importante, no sólo por ser un neologismo agustiniano ²⁷⁸, sino por encerrar la finalidad de la *uindicta*. Esta no va orientada a salvaguardar los derechos de la ley, sino a conseguir el bien del culpable o, con el lenguaje de la medicina, la salud del enfermo.

Si el legislador había dejado de lado la terminología médica, fue sólo de modo provisional. A ella vuelve para justificar moralmente la última medida, la más drástica, que propone: la expulsión de la comunidad monástica del siervo de Dios reconocido culpable de la falta. Se trata aquí de una justificación moral, no jurídica. Desde este último punto de vista, no cabe duda de su legitimidad una vez que se ha probado la falta del infractor, él ha rehusado el correctivo que se le ha impuesto ²⁷⁹ y no ha abandonado el monasterio de libre iniciativa ²⁸⁰. La justificación moral la presenta en los siguientes términos: «Pues tampoco esto se hace por crueldad, sino por misericordia, para evitar que, con su contagio pestífero, lleve a la perdición a otros muchos» ²⁸¹.

Antes de ocuparnos más detenidamente de esta justificación, conviene fijarse en otro particular del texto. Aun reconociendo la predilección de la lengua latina por la voz pasiva, llama la atención el uso por el santo de los dos verbos que se refieren a la expulsión de la comunidad monástica: *proiciatur* y *fit*. Al no llevar ni uno ni otro complemento agente, el lector ignora quién ha de tomar la decisión. Mientras está claro que el correctivo lo impone el prepósito sólo, o el prepósito y el presbítero, la expulsión carece de paternidad concreta. ¿Por qué el santo prefiere esa forma de expresarse? ¿Da por supuesto que se trata de una competencia del prepósito y del presbítero? ²⁸² ¿Quiere indicar que, objetivamente, se trata de una autoex-

278. Cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin*. «Pour le rendre meilleur» (*Emendatorius, terme agustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23.

279. Es significativo que el legislador se ocupe únicamente del cumplimiento de la pena impuesta y no mencione la enmienda efectiva del culpable. Él da por hecho que aceptar el castigo llevaba implícita la enmienda. Era lógico desde el momento que se trata de una «*emendatoriam uindictam*». Pero ¿cómo habría que actuar en la hipótesis de que el culpable hubiese asumido la pena, pero no se hubiese emendado de hecho? El santo no lo dice expresamente, aunque lo deja entender: tendría que abandonar la comunidad igualmente. La razón es que, de hecho, no había aceptado en su totalidad el castigo, pues aunque hubiese aceptado la *uindicta*, no habría aceptado su condición de *emendatoria*.

280. «Conuictus... Quam (*emendatoriam uindictam*) si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate proiciatur» (*praec.* 4,9, l. 125-128).

281. «Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer» (*praec.* 4,9, l. 128-129). Cf. también *c. Faust.* 22,79; *en. ps.* 78,14.

282. Antes ha dicho de ellos: «ad cuius dispensationem pertinet» (*praec.* 4,9, l. 126).

clusión, al no aceptar el correctivo el declarado culpable? Pero justamente porque la expulsión tiene lugar cuando él no opta por irse de propia voluntad, alguien tiene que comunicarle la decisión. ¿O, al expresarse así, pretende simplemente indicar que el asunto es cosa de todos y que a todos concierne? No cabe excluirlo, aunque no es posible asegurarlo.

Vengamos ya a la justificación moral de la pena de la expulsión. El santo recurre a los mismos argumentos con que justificó el procedimiento: negar que se trate de un acto de crueldad y sostener que se trata de un acto de misericordia. La pregunta ahora surge espontánea: crueldad y misericordia, ¿para con quién? Parece obvio que la crueldad a que se refiere es la crueldad para con el siervo de Dios expulsado. ¿O hay que pensar en la crueldad que se ejerce sobre la comunidad al privarle de uno de sus miembros? No lo creemos. Cualquiera otra interpretación resultaría extraña al texto. En cambio, no parece tan claro quién se beneficia de la misericordia que se afirma. Cabe pensar en el siervo de Dios que sufre la pena. Parece lo más lógico, si la crueldad se refería a él. Pero cabe pensar también que el legislador tenga en mente la comunidad, a la que se haría un acto de misericordia, expulsando a quien no merece vivir en ella. Tal parece ser la interpretación más común²⁸³. En ello ha influido sin duda la finalidad que asigna a una medida tan severa: «para evitar que con su contagio pestífero lleve a la perdición a otros muchos»²⁸⁴. Con este modo de expresarse, el santo recurre de nuevo a la imagen tomada del mundo de la medicina; y de nuevo toma la enfermedad física como ejemplo de los efectos que se pueden seguir también de la enfermedad espiritual. A primera vista parece claro que la misericordia de que habla el legislador revierte sobre la comunidad al impedir que pierda muchos más miembros a consecuencia del contagio. Pero no estamos tan seguros. Más aún, varias razones nos llevan a pensar lo contrario: de un lado, el argumento del capítulo, todo él centrado en el siervo de Dios que puede caer o ha caído de hecho en una determinada enfermedad; de otro, la comparación con el mismo razonamiento en el párrafo anterior, en que no queda duda de que la crueldad y la misericordia se refieren a la misma persona, la del (entonces) presunto culpable; por último, nos parecería una construcción poco feliz referir a sujetos distintos esos dos adverbios coordinados por la conjunción «sino» (*non... crudeliter, sed misericorditer*).

Admitida esa interpretación, hay que mostrar cómo la finalidad que busca la medida: evitar que lleve a la perdición a otros muchos, se traduce

283. Cf., al respecto, la síntesis de las interpretaciones hecha en su momento.

284. «... ne contagione pestifera plurimos perdat» (*praec.* 4,9, l. 129).

en misericordia para con el expulsado. No resulta difícil. Se ejerce la misericordia con el expulsado al impedir que su conciencia tenga que cargar con la responsabilidad de que, por causa suya, se pierdan otros siervos de Dios. Y en este contexto cabe recordar la gran responsabilidad que hace recaer el santo sobre quien ha sido infiel a su compromiso ²⁸⁵. Una responsabilidad que caería también en buena medida sobre el que hubiese contribuido a esa infidelidad. A partir de aquí se entiende perfectamente la argumentación del legislador respecto de la crueldad y la misericordia. Aunque, el argumento aparece tanto en el párrafo octavo como en el noveno, no se puede hablar de repetición pura y simple. En el primero de ellos, el santo juzga crueldad dejar perecer al enfermo y misericordia el impedirlo; en el segundo, en cambio, juzga crueldad permitir que cargue sobre sí con los cadáveres espirituales de otros siervos de Dios, y misericordia el impedirlo. Del párrafo octavo al noveno se da el paso del aspecto puramente personal a las consecuencias sociales; con todo, quien está en el centro de la atención del legislador es siempre el siervo de Dios sorprendido en sus miradas lascivas. Pero también aquí hay matices: en la conclusión del párrafo octavo ese siervo de Dios es visto como un enfermo; en la conclusión del noveno es visto como alguien muerto o a punto de morir, pues se le ha detectado la enfermedad y no ha querido aceptar el remedio.

Que la atención del legislador está centrada únicamente en el culpable se puede deducir de modo indirecto de otro detalle que resulta de la comparación con el s. 82. En este sermón dedicado al tema de la «corrección» fraterna, inspirada en Mt 18,15-17, el predicador contrapone Mt 18,15 (corrección privada) a 1 Tim 5,20 ²⁸⁶ (corrección pública). Ahora bien, el legislador podía haber aducido para el momento «público» del procedimiento la misma motivación que aduce el texto de la carta pastoral: «para que los demás cobren temor». Pero no lo hace. Quizá porque introducir esa motivación hubiese significado desviar el centro de su atención: hacerla pasar del culpable a los demás siervos de Dios.

El texto que comentamos plantea aún otra cuestión: ¿cómo se efectúa ese pestífero contagio espiritual que, como en el ámbito físico, conduce a la muerte? Al respecto no cabe pensar sino en la imitación. Un texto de la obra *El trabajo de los monjes* nos aporta luz. Refiriéndose el santo a aquellos siervos de Dios procedentes de una situación de pobreza, a veces de extrema pobreza, que imitan a aquellos de quienes habla san Pablo en 1

285. Cf. *en. Ps.* 99,12. Aunque el caso contemplado no sea exactamente el mismo que en la Regla, siempre se trata de un compromiso no mantenido.

286. «Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant».

Tim 5,13, escribe:

Si exceptuamos las palabras ociosas y corruptas de estos, ... van a parar en el mismo defecto por un contagio pestífero: no sólo no imitan la obediencia de los santos que trabajan en paz, ... sino que hasta insultan a los mejores... 287.

Aunque en el presente texto se trate de un mal distinto al de la mirada lasciva, el de la vagancia, sirve a nuestro propósito. En él menciona el santo también el contagio pestífero (*pestifera contagione*), por el que unos caen en el vicio de otros. En lugar de imitar a quienes trabajan en paz, imitan a los holgazanes e, incluso, se permiten criticar a los primeros. Haciendo la aplicación al caso, el contagio pestífero significaría introducir un ambiente generalizado de lascivia, aunque sólo fuese en la mirada, una vez visto que no acarrea consecuencia extrema alguna 288.

Antes de concluir el comentario al párrafo, reclama un mínimo de atención el adjetivo *pestifera*, el escogido para calificar a «contagio». Hay que decir que la elección es sumamente acertada, en cuanto que no hace sino reforzar el significado del sustantivo. Ambos términos incluyen el sentido de epidemia: «contagio», una epidemia de poca importancia; *pestifera*, una epidemia grave como es la de la peste. El término hay que entenderlo en su sentido etimológico: «que trae la peste», donde la peste es sólo un término de comparación, una imagen. La utilidad de la misma está en su fuerza de propagación, en tiempo y en extensión 289. Los estragos que ha causado en determinados momentos de la historia son bien conocidos 290. El temor que se le tenía en Africa lo expresa bien el proverbio púnico que nos trasmite el mismo san Agustín y que suena así: «la peste te pide una moneda; dale dos, y que se vaya» 291. El adjetivo expresa lo que hemos repetido

287. «Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint; exceptis istorum otiosis corruptisque sermonibus.. in eandem labem *pestifera contagione* mutantur: non solum non imitantes obedientiam sanctorum quiete operantium...; sed etiam insultantes melioribus...» (*op. mon.* 22,26).

288. La idea la expresa, aplicado a otro caso, en una carta: «Sequuntur aliquando quae nolumus, siue in ipso, qui nostra intercessione liberatur, ut uel inmanius impunita grassetur audacia subdita cupiditati, ingrata lenitati atque unus morti ereptus plurimos necet, uel ipso per beneficium nostrum in melius commutato moribusque correcto, alius male uiuendo pereat sibique huius impunitate proposita alia uel grauiora committat» (*ep.* 153,6,18).

289. «Pestilentia est enim morbus late pervagatus, et omnes aut pene omnes involvens» (*en. Ps.* 1,1).

290. San Agustín habla de una «enorme peste» en Roma (*ciu.* 3,17,2).

291. «Nummum quaerit pestilentia; duos illi da, et ducat se» (*s.* 167,3,4).

ya en más de una ocasión: el fuerte dinamismo de la pasión lasciva y, por ello, cuánto ha de ser temida ²⁹².

17.1.2. Extensión del procedimiento a otros síntomas (parágrafo décimo)

Dividimos el comentario del parágrafo en dos partes. La primera dedicada a lo que ordena y la segunda al espíritu con que ha de llevarse a cabo.

17.1.2.1. Máximas garantías al juzgar cualquier clase de falta

Hemos hablado de otros síntomas. Se entiende que se trata siempre síntomas de la enfermedad de la lascivia o lujuria ²⁹³. Esos otros síntomas aparecieron simplemente apuntados en el parágrafo cuarto.

Ya indicamos cómo, salvo error por nuestra parte, todos los comentaristas dan a este parágrafo una amplitud mayor de la que, a nuestro juicio, tiene. Los pecados a que hace referencia no hay que entenderlos en sentido global, sino en el sentido restringido que reclama la unidad temática del capítulo. Con esto no estamos sugiriendo que el santo no considerase oportuna o incluso necesaria la amonestación fraterna a propósito de otros pecados. Si lo exige al común de los fieles cristianos, con más razón lo reclamará a los siervos de Dios. Eso está fuera de discusión; por tanto, no entramos en ello. Lo que afirmamos es esto: lo que señala el parágrafo es que el *procedimiento* descrito en los tres párrafos anteriores ha de ser aplicado también a los otros síntomas del mismo mal.

El capítulo cuarto de la Regla ha sido objeto de fuertes críticas en el sentido de que parece instaurar un estado policíaco en el monasterio. Como ya las dimos a conocer, no volvemos sobre ellas. Ya indicamos también que hallan su más fuerte apoyo precisamente en este parágrafo décimo. Ahora nos toca ver si tienen suficiente fundamento.

292. En consecuencia, traducirlo por «pestilente» (algo que huele muy mal), indica no haber entendido su significado en el contexto. Lo mismo se puede decir de «nocivo», aunque de hecho el contagio resulte nocivo y mucho.

293. Este modo de proceder: anticipar un ejemplo que luego extiende a otros casos, no es raro en san Agustín: «Quod dixi de ebrietate, hoc de omnibus vitiis, de omnibus cupiditatibus...» (s. 151,5,5); «Quod dixi de amore uxoris alienae, hoc dico de amore ebrietatis, de amore pecuniae, hoc dico de amore superbiae et ceteris omnibus ubi sint amores mali et mores mali» (s. 335 J,3). Cf. también *pers.* 42; *en. Ps.* 124,7.

La pregunta que en realidad debe hacerse el lector y el comentador del párrafo bien puede ser esta: ¿está en la mente del santo establecer ese estado policíaco de que se le acusa, o se propone más bien asegurar un estado de derecho? Primero daremos los argumentos en contra de la primera posibilidad (a) y, luego, los argumentos en favor de la segunda (b). Con estas palabras hemos anticipado ya nuestra opinión. Juzgamos que tales críticas proceden de una inadecuada traducción y comprensión del texto.

a) *Más que un «estado policíaco» ...*

Entendemos por «estado policíaco» un modelo de convivencia en el que las personas están siempre ojo avizor para ver quien comete una falta a fin de hacerse valer ante quien la ha cometido o ante quien tiene que sancionarla. Así entendido, hay que afirmar que no tiene cabida en el capítulo cuarto de la Regla, tanto si se examina el tenor literal del texto, como si se examina el pensamiento del santo, valorando a este respecto lo que dice, lo que aprueba y lo que él mismo hace.

Comenzamos por el examen del capítulo cuarto de la Regla. En el párrafo quinto se dirige al siervo de Dios en peligro de caer, no a ningún otro. A él le dice que puede ser visto por otra persona. Se trata de un hecho objetivo, que puede acaecer sin que esta lo busque o incluso lo quiera. A nadie ha ordenado el legislador que se convierta en vigía del siervo de Dios.

En el párrafo sexto, el santo indica que Dios protegerá o custodiará a los siervos de Dios sirviéndose de ellos mismos. Pero eso no implica en modo alguno una tarea de vigilancia de los unos para con los otros. El simple estar juntos es ya una forma de protección o custodia.

En el párrafo séptimo utiliza el verbo «advertir» (*advertere*) que no comporta de por sí una investigación o vigilancia previa. Lo mismo cabe decir del verbo empleado en el párrafo octavo en el mismo contexto: ver, que es cosa distinta de estar al acecho.

Por último, en el párrafo décimo el santo habla de «hallar» (*inueniendis*). Mas, para averiguar su significado exacto y para poder lograrlo, es importante conocer el contexto en que se usa el verbo. Pero esto lo haremos un poco después. Antes, dejando de momento el texto de la Regla, anotemos el claro rechazo de san Agustín a toda curiosidad sobre la vida ajena. Al dar razón de por qué escribe el libro décimo de las *Confesiones* habla del «linaje curioso para averiguar vidas ajenas y desidioso para corregir la pro-

pia»²⁹⁴. Es siempre muy crítico con quienes curiosean las vidas ajenas, sobre todo si es con la finalidad de tapar las propias faltas²⁹⁵.

Hay que tener en cuenta, además, que la Escritura (cf. 2 Tm 3,4) incluye a los delatores en una larga serie de personas viciosas. El santo cita el texto repetidamente²⁹⁶. Más aún, aunque referido a un caso concreto, escribe sin ambages: «También la Escritura divina detesta al delator»²⁹⁷.

En lógica con todo ello, al que ha descubierto la falta de otro, el santo le invita a no ser delator²⁹⁸. El poco aprecio que tiene a la delación aparece en un sermón en el que invita a la corrección en secreto de una falta secreta. El predicador se expresa en estos términos: «Si sólo tú sabes que pecó contra ti y se lo quieres reprochar en presencia de todos, ya no ejercitas la corrección, sino la delación»²⁹⁹.

Lo que quizá mejor nos permita conocer el pensamiento de san Agustín al respecto es su juicio sobre el comportamiento de san José cuando advirtió que su prometida María se hallaba encinta. En un texto lo pone como ejemplo de cómo no se debe delatar a otra persona, a pesar de que en su caso tenía fundadas sospechas de que había cometido una falta muy grave³⁰⁰. La conclusión que extrae no puede ser más clara: «Actuemos así, pues así se ha de actuar, no sólo cuando alguien peca contra nosotros, sino siempre que peca otro: procurando que no lo sepa un tercero. La corrección la debemos hacer en secreto, en secreto debemos reprochar (*arguere*) la

294. «Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam» (*conf.* 10,3,3).

295. «Desperati autem homines quanto minus intenti sunt in peccata sua, tanto curiosiores sunt in aliena. Quaerunt enim non quod corrigant sed quid mordeant. Et cum se non possunt excusare, parati sunt alios accusare» (s. 19,2).

296. Cf. *ep.* 199,8,22; *Io. eu. tr.* 123,5.

297. «Etiam proditorem quippe divina Scriptura detestatur» (*mend.* 13,22). La obra está escrita hacia el 395, lo que indica que, en el momento de escribir la Regla el santo ya era muy consciente del texto de 2 Tm 3,4.

298. «Audis mala de uno ipsorum ab altero tamquam ab irato? Noli prodere: preme auditum ab irato convivium, da concordiae fidele consilium» (s. 53 A,12); «mala si quae audis ab altero de altero, noli prodere alteri... Audisti ab irato verbum, a dolente, a succensente; moriatur in te. Quare proditur, quare profertur? Non enim si in te fuerit, disrumpet te. Dic sane amico tuo, qui vult te facere inimicum amici tui: alloquere, et tanquam aegrotantem animum medicinae lenitate pertracta» (s. 49,6).

299. «Nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere, non es correptor, sed proditor» (s. 82,7,10).

300. «Attende quemadmodum vir iustus Ioseph, tanto flagitio quod de uxore fuerat suspicatus, tanta benignitate pepercit, antequam sciret, unde illa conceperat: quia gravidam senserat, et se ad illam non accessisse noverat... quid de illo ait Evangelium? Ioseph autem cum esset uir iustus, et nollet eam divulgare (Mt 1,19). Mariti dolor non vindictam quaesivit: voluit prodesse peccanti, non punire peccantem» (s. 82,7,10).

falta, no sea que, al querer reprocharla en público, delatemos a una persona»³⁰¹. Tal era también su modo personal de proceder. Él mismo refiere cómo había personas que le echaban en cara que apenas corregía a los pecadores, juzgando que o bien ignoraba lo que sabía o que callaba lo que bien conocía. De tales críticas se defiende argumentando, con el ejemplo de un caso particular, que la corrección no falta, pero procura hacerla en privado, porque busca curar, no acusar³⁰². Tampoco carece de interés en este contexto el que elogie a su madre porque, cuando una amiga se desahogaba con ella contándole las malicias de otra, ella nunca delataba nada a la dañada, sino lo que podía servir para reconciliarlas³⁰³.

Es indudable que, a excepción tal vez del caso de san José, los ejemplos a que se refieren los textos citados no coinciden con el caso contemplado en la Regla. Pero dado que implican un rechazo sin distinciones de la delación es difícilmente asumible que el obispo de Hipona la haya podido favorecer o estimular.

Pero, si ello es así, de inmediato surge la pregunta: ¿por qué acepta esa delación en la Regla? Sencillamente porque se siente apoyado por el evangelio (Mt 18,15-16). Y no se debe olvidar que, cuando tal delación acontece, ha precedido una primera «amonestación» y, por lo que se refiere a la pública, una primera «corrección». El hecho demuestra que la voluntad de delatar y hacer daño al autor de la falta no es la que prevalece. Un texto que

301. «Sic agamus et sic agendum est, non solum quando in nos peccatur, sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur. In secreto debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem» (s. 82,8,11); cf. *un. bapt.* 1,2.

302. «Unde aliquando homines reprehendunt nos quod quasi non corripiamus: aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio; quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus: nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus» (s. 82,8,11). En carta a san Jerónimo escribe: «Quod misericordia dei bonis piisque concedit, ut inter inimicos quoslibet futuros liberi securique uersentur, aliena peccata sibi commissa non prodant, quae prodi timeant, ipsi nulla committant» (*ep.* 73,3,10). «Mala si qua audis de altero ab altero, noli prodere alteri, ne forte sint postea amici qui modo sunt inimici, et proditores suos prodant sibi» (s. 49,6).

303. «... munus grande donaveras, quod inter dissidentes atque discordes quaslibet animas, ubi poterat, tam se praebebat pacificam, ut cum ab utraque multa de inuicem audiret amarissima, qualia solet eructare turgens atque indigesta discordia, quando praesenti amicae de absente inimica per acida colloquia cruditas exhalatur odiorum, nihil tamen alteri de altera proderet, nisi quod ad eas reconciliandas valeret. Parvum hoc bonum mihi videretur, nisi turbas innumerabiles tristis experirer nescio qua horrenda pestilentia peccatorum latissime pervagante, non solum iratorum inimicorum iratis inimicis dicta prodere, sed etiam quae non dicta sunt addere...» (*conf.* 9,9,21).

vuelve sobre el comportamiento de san José ante la sospecha de adulterio de María puede ser aleccionador sobre el pensamiento del santo respecto a las actitudes que deben poseer los implicados en el procedimiento. Dice así:

Sabía que procedía de otra parte lo que estaba cierto de que no procedía de sí. Y bajo ese «de otra parte» sospechaba que era un adulterio... ¿Por qué mereció que un ángel le sacase de su error? Porque su sospecha no estaba cargada de mala intención... Están cargadas de esa mala intención las sospechas de quienes calumnian; cargadas de buena intención están las de los que tienen la función de gobernar. Es lícito sospechar mal del hijo, pero no es lícito calumniarle. Sospechas que es malo, pero deseas descubrir que es bueno. Si tu sospecha surge de la buena intención deseas salir derrotado; pues entonces se alegra justamente cuando descubre que era falso lo que sospechaba. Así era José, respecto de su cónyuge ³⁰⁴.

b) ... un «estado de derecho».

Es preciso examinar de cerca el texto. Seleccionando lo que ahora nos interesa, suena así: «Y esto que he dicho a propósito de no dejar los ojos prendidos (en una mujer), obsérvese también ... a la hora de averiguar (*inuenire*), impedir (*prohibere*) y dar a conocer (*indicare*) los demás pecados y dejar convictos (*conuincere*) y castigar (*vindicare*) (a sus autores)» ³⁰⁵.

Ante todo es necesario dilucidar qué se esconde bajo el pronombre «esto». La referencia al «dejar los ojos prendidos (en una mujer)» podría hacer pensar que incluye todo lo dicho desde el parágrafo cuarto en que, por primera vez, lo menciona. Pero lo excluye el elenco de actuaciones que a continuación señala. Todas ellas tienen su lugar propio en la terapia curativa y, por tanto, en la segunda parte del capítulo. No en su totalidad, sin embargo. En efecto, el mismo elenco excluye el parágrafo séptimo, puesto que en él no aparece ninguna de las actuaciones aquí referidas. No queda,

304. «Aliunde esse credebat, quod de se non esse sciebat, et ipsum "aliunde" adulterium suspicabatur... Quare dignus fuit ab angelo corrigi? Quia non in illo erat maliuola suspicio... Maliuolae suspiciones sunt calumniantium, beniulolae suspiciones sunt gubernantium. Licet de filio suspicari, sed filio non licet calumniari. Suspiscaris malum, sed optas inuenire bonum. Qui beniule suspicatur, uinci cupit: tunc enim bene laetatur, quando falsum inuentum fuerit quod male suspicatur. Talis erat Ioseph circa coniugem suam...» (s. 343,3).

305. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis... obseruetur» (*praec.* 4,10, l. 130-132).

pues, sino pensar que «esto» incluye el contenido de los párrafos octavo y noveno. Es lo que cabe sostener desde el punto de vista material. Si lo juzgamos desde el punto de vista formal, habría que decir que el pronombre está puesto para todo el procedimiento ya conocido. Un procedimiento que repite en el párrafo décimo, aunque con terminología un tanto diversa. Veámoslo, examinando cada actuación por el orden inverso al que aparece en el texto.

La última actuación señalada es la sancionadora (*uindicandis*). La acción aparece explícita en el párrafo noveno³⁰⁶. Importante es advertir que el término nos ubica en el campo jurídico. Estamos ante un proceso que concluye con la sanción de un siervo de Dios que ha cometido alguna de las faltas indicadas en el párrafo cuarto³⁰⁷. La persona investida con el poder sancionador es, según el párrafo noveno, el prepósito y, en algunos casos, también el presbítero.

El paso previo consiste en probar que la falta ha sido cometida y dejar convicto de la misma al culpable (*conuincendis*). Esta actuación aparece también señalada tanto en el párrafo octavo como en el noveno, empleando siempre el mismo verbo³⁰⁸. Seguimos moviéndonos en ámbito jurídico. La demostración de la falta es condición imprescindible para que el prepósito y presbítero puedan llevar a efecto la sanción. Ha de ser objetiva y conforme a unos requisitos legales. Para quien, como san Agustín, se propone actuar conforme a lo prescrito en la Escritura, requisito mínimo es contar con el testimonio de dos o tres testigos. Tanto en la presente acción como en la anterior, el verbo tiene como complemento directo a personas; en concreto al siervo o siervos de Dios que han cometido la falta. Los verbos que refieren las acciones previas, en cambio, tienen como complemento la falta misma.

Una nueva acción consiste en el *indicare*. El verbo aparece dos veces en el párrafo octavo³⁰⁹. En ambos casos tiene por objeto directo la falta, por sujeto al testigo inicial de la misma, pero no tiene un destinatario especificado. Se le puede traducir por «dar a conocer», sin ulteriores distinciones. La prueba que reclama el *conuincere* del paso anterior se hace posible gracias a este *indicare*, que posibilita que otros puedan ser testigos de la falta³¹⁰.

306. «... debet emendatoriam sustinere uindicam» (*praec.* 4,9, l. 126-127).

307. Según nuestra interpretación.

308. «... ore conuinci ... per quos conuincendus est... a duobus uel tribus conuinci. Conuinctus uero...» (*praec.* 4,8, l. 112; 4,9, l. 120.125).

309. «... quando hoc indicatis. ... quos indicando corrigere potestis» (*praec.* 4,8, l. 114-115).

310. En esta síntesis del procedimiento que ofrece el párrafo décimo el legislador simplifica. En efecto, al describir el procedimiento en los párrafos anteriores, se sirvió de

En el orden seguido por el texto, la acción que precede es la de impedir (*prohibere*). Su objeto directo es evidentemente la falta, y su sujeto, en el contexto, no puede ser otro que el prepósito. La acción reclama un determinado grado de jurisdicción. El verbo no aparece en la descripción del procedimiento hecha en los párrafos anteriores. Sin embargo, es difícil que la acción no esté contemplada. Su equivalente bien podía ser la corrección (*correptio*) del prepósito.

Llegamos al primer verbo de la serie presente en el párrafo décimo: *inuenire*. El verbo apareció ya en el párrafo octavo, teniendo como sujeto al testigo inicial de la falta y como complemento directo la falta misma. Pero ahora nos ocupa esta nueva aparición del verbo. No existe duda de que su complemento directo es cualquier manifestación de la lascivia de las indicadas previamente. Pero ¿cuál es el sujeto del mismo en la mente del legislador? Nos parece lo más probable que sea el prepósito. Si él es quien debe intervenir en todas las acciones, salvo en la del *indicare* que, a su vez, está al servicio de su función, parece lógico que el *inuenire* le tenga a él por sujeto.

El verbo significa «hallar», «descubrir». Pero a nadie se le escapa que el hallazgo puede ser fortuito o resultado de una búsqueda; en este último caso puede significar «averiguar». Quien interprete el verbo referido a cualquier siervo de Dios y en la segunda de las posibilidades indicadas encontrará motivos para hablar de una especie de estado policíaco. Si, por el contrario, el verbo se refiere al prepósito, ya no cabe extraer esa consecuencia, aunque ese «hallar» vaya precedido de una investigación. Al contrario, será esa investigación la que legitime todo el proceso ³¹¹. En definitiva, lo que parece decir el legislador a sus lectores es que han de caminar sobre segu-

dos verbos: además de *indicare*, de *demonstrare* («Sed antequam aliis *demonstretur*» [*praec.* 4,9, l. 12]; «... alteri vel tertio *demonstratum*» [*ib.* 4,8, l. 111-112]). El verbo se puede traducir por «hacer conocer», con referencia siempre a la falta de la mirada lasciva. Pero en este caso los destinatarios de ese conocimiento están bien determinados: aquel otro u otros dos siervos de Dios que con su testimonio avalarán el del testigo inicial de la falta. Así, pues, *indicare* tiene un significado de alcance más general, que incluye el de *demonstrare*, más específico.

311. El mismo san Agustín señala este orden en un contexto judicial: «Prius ergo *quaerenda*, *inuenienda*, *constituenda* est ordinata inquietis perditis poena...» (*ep.* 9*,3). Personalmente intentó averiguar qué había de verdad en las habladurías que corrían sobre las relaciones sospechosas de cierto clérigo con una mujer de mala fama: «Qua ergo contritus, non tamen *temere* aliquid credens sed plane sollicitior factus operam dedi, si quo modo possem ad aliqua malae conuersationis eius certa iudicia peruenire» (*ep.* 65,1). El obispo interviene cuando ya corren las habladurías y, dice, sin creer nada sin fundamento. Su condición de pastor le obligaba a intervenir, pero no quería precipitarse sin tener más pruebas. Detrás de este proceder está la actitud interior reflejada en el texto citado antes del s. 343,3, citado en nota 304.

ro. Antes de hacer algo o sancionar una falta, es imprescindible cerciorarse de que la falta ha existido. La averiguación de la falta es necesaria; sólo que ha de hacerse de una determinada manera: salvaguardando al máximo los intereses y la fama del hasta entonces sólo presunto culpable.

Las garantías que el párrafo reclama no han de referirse sólo al conjunto del procedimiento, sino cada actuación en concreto, pues puede darse el caso de que no sean necesarias todas. Es decir, que, cuando sea preciso, tenga lugar una averiguación (*inuenire*); que la represión (*prohibere*) primera acontezca a nivel privado; que el dar a conocer la falta a otros (*indicare*) sólo se produzca cuando sea imprescindible; que sólo se recurra a la prueba, en presencia de todos, de que la falta tuvo efectivamente lugar (*conuincere*) cuando el culpable la haya negado; que sólo sea sancionado (*castigare*) cuando su falta haya quedado probada.

En definitiva, si es correcta nuestra interpretación, más que instaurar un estado policiaco, el texto propone algo muy distinto: un auténtico «estado de derecho». Esto es, reclama el máximo de garantías, que repetimos en síntesis ahora en orden inverso: que al castigo preceda la prueba de la falta ³¹²; que la existencia de la falta no deje lugar a dudas a la vista del testimonio de más de un testigo ocular; que los testigos sólo se procuren cuando no haya otra forma de conseguir que el culpable reconozca su culpa objetiva.

17.1.2.2. *Con amor a los hombres y odio a los vicios*

El legislador indica, además, la actitud interior con que han de llevarse a cabo los distintos pasos indicados. Los destinatarios de la Regla han de cumplirlos con esmero y meticulosidad ³¹³. Agatha Mary ha observado que

312. Un principio, obvio por otra parte, que el santo tiene siempre ante sus ojos es que a nadie se debe condenar sin pruebas. Escribe a propósito de un clérigo al que se le acusa de haber tenido una aventura con una mujer: «Hactenus mihi confessus est homo, unde *non eum iudico esse dammandum, nisi forte de mendacio conuincatur* et non uerba illius feminae audiantur et accipiantur aduersus eum, quae sine dubio perdita quaerit cui haereat, *sed aliqua existant alia documenta quibus huius flagitiosa detegatur improbitas*» (*ep.* 13,3). Al respecto léase también la *ep.* 78 a propósito de un conflicto surgido entre Bonifacio y Spes, ambos residentes en el monasterio de clérigos, que se acusaban mutuamente. Aunque se inclinaba a creer inocente a uno, el Obispo buscaba la prueba irrefutable de la culpa del otro: «Cum enim me causa ista diu cruciasset nec *inuenirem*, quo modo unus e duobus *conuinceretur*, quamuis magis presbytero credidissem, cogitaueram primo sic ambos deo relinquere, donec in uno eorum, qui mihi suspectus erat, aliquid existeret, unde *non sine iusta et manifesta causa* de nostro habitaculo *proiceretur*» (*ep.* 78,3).

313. «... diligenter et fideliter obseruetur» (*praec.* 4,10, l. 132).

el verbo cumplir (*obseruetur*) sólo aparece en otros dos lugares estratégicos de la Regla: en su primer párrafo y al comienzo del último capítulo ³¹⁴, refiriéndose en ambos casos al conjunto de lo preceptuado en ella. El que aparezca aquí de nuevo puede ser un indicador de la importancia que da el santo a la puesta en práctica del procedimiento en cuestión. No obstante, él lo refuerza con dos adverbios «con esmero y con fidelidad». Cada uno tiene su aportación específica. El primero de ellos alude al aspecto subjetivo, el segundo al aspecto objetivo. Los podemos interpretar del siguiente modo: los siervos de Dios implicados han de poner el máximo empeño en salvaguardar los derechos del encausado; eso lo conseguirán si respetan con meticulosidad el procedimiento indicado en cada uno de los pasos.

Lo que más reclama la atención de los comentaristas –ya lo indicamos– es el principio recogido en el epígrafe de esta sección: «Con amor a los hombres y odio a los vicios» ³¹⁵. Se le asigna una importancia especial, en línea con la interpretación del resto del párrafo. No sorprende que quien ve en él una extraña severidad valore el principio como bálsamo que suaviza la dureza del precepto que acompaña.

Sin duda el lector de hoy puede interpretarlo así, pero no parece que haya sido en modo alguno la intención de san Agustín. En primer lugar, porque el santo no tenía conciencia de que el procedimiento propuesto pecase de excesivamente duro; luego, porque para él el amor a los hombres no se identifica en absoluto con blanduras y melindres. En tercer lugar, porque, partiendo de la imagen médica a que ha recurrido con anterioridad, la mención de la crueldad, comprensible desde los métodos quirúrgicos de entonces, lleva consigo la idea del sufrimiento. Prueba de ello es el célebre aforismo «ama y haz lo que quieres» ³¹⁶.

La asociación de ambos conceptos aparece con frecuencia en la obra de san Agustín, aunque no siempre la formulación sea tan nítida. Su sentido inmediato es obvio a cualquier lector. No obstante, para una comprensión más plena conviene ubicar el pensamiento en el contexto doctrinal en que lo trata el santo.

Antes de nada hay que percibir el problema de fondo. Lo plantea el precepto evangélico conforme al cual se ha de amar al enemigo y, debajo de él, al pecador. La solución al mismo proviene de la antropología cristiana.

314. «Haec sunt qua ut *obseruetis* praecipimus...» (*praec.* 1,1, l. 1); «donet Dominus ut *obseruetis* haec omnia...» (*ib.* 8,1, l. 236).

315. «cum dilectione hominum et odio vitiorum» (*praec.* 4,10, l. 132-133).

316. «Dilige, et quod vis fac» (*ep. Io. tr.* 7,8). De este aforismo nos ocuparemos más detenidamente con ocasión del capítulo sexto de la Regla.

En todo hombre hay dos cosas: lo que es obra de Dios y lo que es obra del hombre. Obra exclusiva del hombre es su pecado, obra de Dios es todo lo demás: el conjunto de bienes físicos, espirituales, intelectuales, morales, religiosos. El pecado del hombre, por arraigado que esté, es siempre algo superficial a él; en última instancia, algo ajeno a su ser. Por mucho que le invada, siempre quedará en el hombre un núcleo irreductible: su condición de imagen de Dios, fuente de su valor y dignidad, que le hace merecedor de amor y, al mismo tiempo, principio de su siempre posible regeneración ³¹⁷. En consecuencia, amar al hombre nunca implica amar su pecado; al contrario, amarle en lo que propiamente es –y es lo que Dios ha querido que sea– conlleva necesariamente el odio a sus vicios o pecados. Más aún, el amor que se le tiene se puede medir por el esfuerzo que se hace para ayudarle a salir de su pecado.

El amor al hombre, a pesar de su pecado, tiene, pues, su fundamento en la antropología teológica. Lo expresa con claridad en este texto:

Pero si alguno, alejado del temor de Dios, se resiste quizá a corregir sus pecados, eso mismo es lo que has de perseguir en él, eso lo que intentarás corregir. Que pierda y desaparezca de él eso, ha de ser el objeto de tu esfuerzo, a fin de salvar al hombre, una vez condenado el pecado. Dos son, pues, los términos: hombre y pecador. Al hombre lo hizo Dios; pecador se hizo el hombre a sí mismo. Perezca la obra del hombre, quede liberada la obra de Dios. Pero no lo persigas hasta causarle la muerte, no sea que persiguiendo el pecado, hagas perecer al hombre. No lloves tu persecución hasta la muerte, para que haya quien pueda arrepentirse; no des muerte al hombre, para que haya quien pueda enmendarse. Manteniendo, oh hombre, en tu corazón este amor a los hombres, sé juez de lo que es tierra, y busca infundir miedo, pero ama. Si te muestras arrogante, que sea contra los pecados, no contra el hombre. Muéstrate cruel con lo que te desagrada hasta cuando se halla en ti, no con quien fue hecho como tú ³¹⁸.

317. De aquí que san Agustín recurra a la imagen plotiniana del escultor. Cf. *ep. Io. tr.* 8,10.

318. «Et si forte quisquam durus est ad corrigenda peccata, aversus a timore Dei, hoc ipsum in eo persequeris, hoc ipsum corrigere conaberis, hoc perdere et tollere laborabis, ut servetur homo peccato damnato. Duo enim nomina sunt, homo et peccator: hominem Deus fecit, peccatorem se ipse homo fecit; pereat quod fecit homo, liberetur quod fecit Deus. Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. Noli usque ad mortem, ut sit quem paeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur. Hanc in corde retinens homo in homines dilectionem, esto iudex terrae, et ama terrere, sed dilige. Si superbis, superbi in peccata, non in hominem. In illud saevi quod tibi displicet et in te, non in eum qui factus est sicut tu» (s. 13,7,8).

Está claro que en toda doctrina ética o moral subyace siempre una antropología. De igual manera, el comportamiento aquí ordenado remite directamente a la antropología del santo. De naturaleza antropológica es también su objetivo inmediato. En este contexto, el amor a los hombres y el odio a los vicios, a pesar de su diversidad formal, coinciden en su significado último. Son dos formas de expresar la misma realidad. Cuando se ama al hombre se ama sólo lo que él es y, por tanto, su vicio queda no sólo excluido de ese amor, sino incluso detestado en cuanto adversario del hombre al que se ama. A su vez, cuando se detesta el vicio de un hombre no se detesta una entidad abstracta, sino un agente dañino para el ser del hombre; en consecuencia este concreto detestar el vicio implica el amor al hombre.

El razonamiento presente en el texto citado no representa un caso único. Se repite de forma sistemática en los demás textos en que aparece el mismo principio de actuación ³¹⁹. Y también en el texto que ahora comentamos del capítulo cuarto de la Regla. No hay que olvidar que todo el capítulo lo venimos interpretando en clave de enfermedad; que como a un enfermo (*uulneratum*) trata el legislador al siervo de Dios que ha sido sorprendido cometiendo la falta; que incluso toma como comparación la enfermedad física para justificar el modo de proceder que propone. Y aquí, casi a la conclusión del capítulo, enlazamos con cuanto se dijo en la segunda parte de este estudio, tomando como punto de partida los otros textos agustinianos paralelos en estructura y contenido a este capítulo de la Regla. Por el pecado de Adán el hombre perdió la salud original que Dios le había otorgado. El déficit de salud era el equivalente a la presencia del vicio, en este caso la concupiscencia de la carne en su manifestación sexual.

Aplicando lo dicho, amar al siervo de Dios implica amarle en su realidad objetiva, en su plena salud, que coincide con la voluntad de Dios respecto de él, en la que en ningún modo entra la herida de la lascivia que se manifiesta en diversas formas. Amarle en esa realidad objetiva implica detestar lo que le daña: el vicio indicado. A su vez, detestar en él el vicio que va en detrimento de su plena salud, es señal de amarle a él. Como ni el amor ni el odio han de quedar en puras palabras, el santo ha propuesto el modo concreto para manifestar ese amor.

319. Cf. también s. 4,19,20; 19,1; 22,7,7; 32,10,10; 49,5-6; ep. 93,1,3; 153,1,3; *Io. eu. tr.* 12,13; *ciu.* 14,6.

17.2. *Estadio avanzado de la enfermedad*

En los párrafos anteriores, del séptimo al décimo, el legislador se ha ocupado de la enfermedad en su estadio incipiente, el de la mirada lasciva, y ha prescrito cuanto le pareció oportuno para atajarla a tiempo. Pero no siempre se consigue detectarla en esa fase inicial. Cuando no se da el caso, por su propio dinamismo la enfermedad avanza ³²⁰ y se manifiesta mediante otros síntomas. Es la situación de la que se ocupa el legislador en su último párrafo. Esto es lo que ordena: «En cambio, aquel que haya llegado a tal nivel de maldad que ocultamente reciba de alguna (mujer) cartas o regalillos de cualquier tipo, si lo confiesa espontáneamente, perdónesele y órese por él. Pero si es sorprendido y declarado culpable, reciba un correctivo más severo, según el juicio del presbítero o del prepósito».

Los síntomas de la enfermedad que ahora contempla son la recepción por el siervo de Dios de cartas y cualquier tipo de regalillos de parte de una mujer, recepción que procura mantener en secreto. Ya señalamos con anterioridad que, tanto una cosa como la otra, han de ser interpretados como expresión de una pasión lasciva entre ambos. Indicamos también cómo algunos comentaristas piensan que el santo condena el hecho específico de la recepción de regalos por juzgarlo contra el principio de la posesión de todo en común o contra el «voto de pobreza». Tal interpretación nos parece totalmente fuera de lugar. El concepto todavía no ha aparecido en la Regla y sólo hará acto de presencia en el capítulo quinto. Se puede objetar que, ya en su primer capítulo, se ordena con todas las letras que quienes posean algo acepten de buen grado que todo sea común, pero allí se refiere exclusivamente a los bienes que se poseían antes de entrar en el monasterio ³²¹, mientras que

320. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum...» (*praec.* 4,11, l. 134). Antes había dicho «ne coepta progrediatur» (*ib.* 4,7, l. 107). La conjunción *autem* reclama un breve comentario. Su carácter adversativo opone lo que dice a lo anterior; pero precisamente porque lo opone se muestra en continuidad con ello. Ahora habría que ver a qué se refiere la oposición. Parece claro que la adversativa contrapone los dos estadios de la enfermedad, el incipiente, de que se ha ocupado en los párrafos anteriores y sobre todo en el más inmediato, el décimo, y el avanzado, de que se ocupa a continuación. Pero justamente el que contraponga el párrafo undécimo al décimo lleva a la conclusión de que el tema es el mismo en ambos. Y como parece claro que en el undécimo el legislador sigue a vueltas con el mismo mal, el de la lascivia, hay que concluir que es ese el contemplado también en el décimo. Con otras palabras: en el décimo el legislador no se refiere a cualquier clase de pecados en general, sino específicamente a los pecados contra la virtud de la castidad, según hemos interpretado.

321. «Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune» (*praec.* 1,4, l. 11-12).

aquí se trata de algo que se recibe morando ya en él. Además, leído el pasaje en su contexto, no admite otra motivación de la condena que no sea su relación con la enfermedad de que se ocupa: la de la lascivia, único tema del capítulo. A la misma conclusión lleva la comparación con el párrafo tercero del capítulo quinto en que trata de la aceptación de donativos recibidos de padres y allegados. Allí el santo limita la aceptación, que ha de ser siempre manifiesta, a donativos que sean juzgados necesarios ³²². El detalle se explica porque lo que se ventila en el párrafo es la posesión, que el santo limita a lo necesario; si en el presente párrafo no indica nada al respecto, se debe a que lo que le ocupa es la cuestión distinta ya indicada y a la que no afecta directamente ese particular ³²³.

Lo mismo ha de decirse del recibir cartas de mujeres. Al emplear el indefinido (*aliqua*), como ha sido su habitual modo de proceder en la Regla, el santo no excluye a ninguna. No se trata de que el carteo a escondidas esté prohibido con una categoría de mujeres y con otras no. La norma vale tanto si se trata de una mujer de mala fama como si se trata de una sierva de Dios. La fuente del mal no está en su condición de mujer, ni en su profesión, sino en la pasión lasciva que está en el origen de las cartas y regalos, de la que es prueba la voluntad de que se mantengan ocultos. Recordamos que san Agustín mismo, tan prudente en el trato con las mujeres ³²⁴, recibía y escribía cartas de y a mujeres y admitía regalos de ellas ³²⁵.

Al lector moderno le sorprende que san Agustín considere un avance considerable del mal la mencionada recepción de cartas y regalillos de parte de alguna mujer ³²⁶. Pero el santo no valora la acción desde el hecho en cuanto tal, sino desde la actitud de la persona que trata de esconder algo y a través de ese esconder se delata a sí misma. Significa un estadio más avanzado de una enfermedad que, abandonada a su curso, no conoce modo de detenerse. Siguiendo al evangelio (Mt 5,28), san Agustín mide todo desde el metro de lo que pasa en el corazón. No se queda, sin embargo, en el

322. Cf. *praec.* 5,3, l. 161-164.

323. El santo emplea el diminutivo «regalillos» (*munuscula*), claramente despectivo. Si el problema estuviera en la posesión o no posesión, tenía en su insignificancia un motivo para aconsejar rehusar tal donativo, y sin embargo no entra en ello.

324. Según san Posidio, si alguna vez acudían a él mujeres para verlo o saludarlo, nunca se presentaba ante ellas sin acompañamiento de clérigos, ni conversaba con alguna a solas, ni siquiera cuando había algún secreto (*Vita Augustini*, 26). Pero ha de tener en cuenta que es el comportamiento que cabía esperar de él como obispo, habida cuenta que el Sínodo de Hipona del año 393 había decretado que los obispos y presbíteros sólo debían visitar a mujeres en compañía de clérigos o laicos respetables.

325. Cf., respecto de las cartas, nota 91; respecto de los regalos, s. 356,13.

326. «in tantum progressus fuerit malum» (*praec.* 4,11, l. 134).

hecho formal del consentimiento, sino que tiene en cuenta las acciones en que se traducirá ese deseo. Acciones que, sin duda, aumentarán a su vez el deseo, que puede conducir a donde ni los interesados pensaban llegar.

El hecho de que el santo contemple como última etapa del avance del mal el recibir cartas y regalos no significa que no haya otras. Si sus preceptos se detienen en ella, cabe que se deba a que era la posibilidad normal de que disponían los siervos de Dios de condescender de algún modo con la pasión lasciva, mientras permaneciesen dentro del monasterio. En ningún modo, sin embargo, queda excluida la posibilidad de la deserción de la vida monástica y de la posterior satisfacción carnal y pecaminosa de dicha pasión, que representaría una fase posterior de la enfermedad. Sólo que, una vez que el siervo de Dios en cuestión ha dado el paso del abandono del monasterio, el legislador ya no tiene nada que ordenar al respecto. Pero sí lo hace para que no se den las condiciones que puedan conducir a ello.

El modo de proceder con quien ha incurrido en la falta indicada varía según la manera como ha llegado a conocimiento de los demás. A nuestro parecer es erróneo juzgar que a este respecto el santo se muestra más indulgente que a propósito de la mirada lasciva³²⁷. Esa mayor indulgencia no aparece si se establecen debidamente los términos de la comparación. El legislador contempla dos posibilidades. La primera, que el culpable confiese espontáneamente su culpa. En este caso, ordena que se le perdone y se ore por él³²⁸. Nada extraño. Si Dios perdona a todo el que reconoce sinceramente su pecado y se arrepiente de él, los siervos de Dios deben hacer lo mismo. Orar por él es también prescripción lógica, porque el mal puede volver a aparecer y sólo con la ayuda divina se consigue su erradicación plena. Pero aquí no cabe comparación alguna con lo prescrito sobre la simple mirada lasciva, porque a este respecto el legislador no contempla el caso de la confesión espontánea.

La segunda posibilidad consiste en que el siervo de Dios que ha cometido la falta sea sorprendido en ella. En este caso el legislador establece que reciba un correctivo más severo según el parecer del presbítero o del preposito, pero sólo después de haber quedado convicto de la falta³²⁹. Salta a la vista que aquí no cabe hablar de trato más suave. De una parte, prescribe un correctivo más severo, del que ya hablamos³³⁰; de otra, en cuanto al

327. Las opiniones de los comentaristas en el apartado 16.6.

328. «... si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo» (*praec.* 4,11, l. 135-136).

329. «si autem deprehenditur atque *conuincitur*, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius enmendetur» (*praec.* 4,11, l. 136-138).

330. Cf. apartado 15,2.

procedimiento, la lógica pide que sea el mismo indicado a propósito de la mirada lasciva, del que sólo menciona los dos últimos pasos: la prueba de que cometió la falta (*conuincitur*) y la sanción (*emendetur*). El verbo empleado para indicar la sanción expresa la naturaleza de la misma: no se aplica con el propósito de vengarse del culpable, sino con la intención de que se corrija. Aquí se mantiene a nivel de procedimiento, por tanto con jerga jurídica, sin recurrir a la médica como anteriormente.

¿Qué hacer si el siervo de Dios cuya culpabilidad se ha demostrado no acepta el castigo? Aunque el legislador no lo dice expresamente, el lector entiende que se ha de proceder, *a fortiori*, por tratarse de un estado más avanzado de la enfermedad, como en el caso de la mirada lasciva. El santo no tenía necesidad de repetirlo.

Un último detalle. Como en el caso de la mirada lasciva, también en el presente corresponde al prepósito y al presbítero determinar la sanción. Pero cabe señalar una doble diferencia: la primera, el orden: en el párrafo noveno se menciona antes al prepósito y después al presbítero, mientras que en el undécimo aparece antes el presbítero y luego el prepósito; la segunda, el adverbio «también» (*etiam*) referido al segundo término de la disyuntiva (el presbítero), presente en el párrafo noveno, adverbio que falta en el undécimo. En cuanto al orden, podría pensarse que responde a motivaciones literarias, esto es, que el santo ha hecho recurso a la *variatio* retórica, resultado de la cual sería un quiasmo³³¹, recurso frecuente en la Regla, incluido este mismo capítulo³³². Pero la presencia del adverbio *etiam* en el primer texto lleva a buscar otra explicación, que podría estar relacionada con la mayor gravedad de la falta. En el caso de la mirada lasciva quien ha de sancionar la falta es el prepósito, o también –pura posibilidad– el presbítero. Esto es, considerada la naturaleza de la falta, no parece muy seguro que el legislador requiera la intervención del presbítero con su penalización eclesial-sacramentaria. En cambio, en el segundo caso, cuando el mal está ya más avanzado, lo que coloca en primer lugar es la sanción por parte del presbítero. Esto es, la naturaleza de la falta lleva a anteponer la disciplina eclesial sobre la simplemente monástica. Es una posibilidad.

331. Esto es: Prepósito/presbítero - presbítero/prepósito.

332. Cf. artículo anterior, apartado 12.2.2.1 y 13.1.2.

18. Reflexiones finales

Lo primero que hay que poner de relieve respecto de esta segunda parte del capítulo cuarto de la Regla es su unidad temática: contiene sólo la terapia curativa para una enfermedad espiritual de la que el legislador se ha ocupado también en la primera parte desde otra perspectiva. Es de justicia señalar el rigor metodológico del legislador. Se ciñe estrictamente a la curación del siervo de Dios que sufre la enfermedad moral, dejando de lado otros aspectos que fácilmente podían vincularse al caso. Por ejemplo, no toma en consideración la eventualidad de que quien se presenta como testigo de la falta actúe por envidia, rencor u otro sentimiento menos noble; ni contempla la posibilidad de que su acusación sea falsa, por lo que cabría esperar también una sanción para él. El legislador se pone ya de entrada en el caso de que la acusación es verdadera, aunque, por exigencias del «derecho» bíblico, sean necesarios varios testigos³³³. A él sólo le preocupa curar al enfermo del mal que le aflige; otros eventuales males los aparca para considerarlos en otro momento, si le parece oportuno. La sanción es puesta sólo en función del bien del culpable, no de aquellos a quienes eventualmente pudiera dañar.

En segundo lugar hay que resaltar su estructura conceptualmente armónica, pero incompleta y desequilibrada. Armónica, en cuanto que contempla dos posibilidades, tomando como criterio el estadio en que se encuentra la enfermedad: incipiente o avanzado; incompleta porque no contempla que el mal pueda alcanzar un posterior grado de desarrollo, de mayor gravedad; desequilibrada, en fin, por la extensión de cada una de sus dos partes.

El lector experimenta una cierta dificultad al intentar seguir las distintas etapas del procedimiento terapéutico que se propone, debido a la falta de claridad expositiva³³⁴. Pero el proceso tiene una indudable lógica interna. Para percibirla hace falta separar los dos momentos, concretados en los párrafos octavo y noveno, y percatarse de la novedad que aporta el segundo respecto del primero, junto con la razón de la misma.

Esta segunda parte suscita más de una reserva. Baste con citar este comentario, complemento de otros ya citados con anterioridad:

Asusta toda esta atmósfera de indiscreción curiosa sobre la vida de los demás, ese aire hosco de delación y denuncia, que no pocas veces acaba en desenmascaramiento público del culpado, en el castigo y hasta en la expulsión. Es

333. El otro u otros testigos no aparecen presentados por exigencia del prepósito, sino por decisión del primer testigo para avalar su deposición.

334. Y, a veces, cuando no se lee en la lengua original, a una deficiente traducción.

necesario decirlo sin miedo: ¡todo esto es algo en extremo repulsivo y penoso! ³³⁵.

A punto de concluir nuestro comentario al capítulo, sólo podemos decir que tal juicio no responde al contenido del texto. Este no da pie para hablar de tal «indiscreción curiosa» o, al menos, nosotros no la hemos percibido. De atenerse a su tenor literal, nadie debe estar interesado en averiguar deficiencias ajenas, ni siquiera movido por una buena intención. Tampoco resulta del texto un aire de delación y denuncia y menos aún un «aire hosco». Al contrario, el legislador busca limitar al máximo el número de los que lleguen a conocer la falta de un miembro de la comunidad ³³⁶. Al culpable –y no se olvide que san Agustín se pone siempre en el caso de que la falta no sea inventada, sino real– se le ofrece siempre la posibilidad de evitar que la conozcan los demás. Antes de que llegue al conocimiento del prepósito, ha recibido una fraterna amonestación privada; antes de darlo a conocer a otro u otros dos, que han de comprobar la existencia de la falta, y luego a toda la comunidad, ha recibido la corrección, también privada, del prepósito. El mismo legislador indica explícitamente su voluntad de evitar, si es posible, que la falta se haga pública. Tan fuerte es esta voluntad que le lleva a alterar el procedimiento indicado por el evangelio de san Mateo, introduciendo como novedad el paso de la corrección secreta por parte del prepósito. Si tales precauciones parecen pocas y se critica el hecho de dar a conocer la falta primero al prepósito, luego a otro u otros dos y, por último, a la comunidad, pero sólo cuando la obcecación del culpable lo han hecho necesario, entonces la crítica no ha de hacerse a san Agustín, sino al evangelio. El legislador se sentía un cristiano que quería vivir y actuar conforme al evangelio. Con el evangelio en la mano, al santo sólo se le puede acusar de haberlo suavizado en beneficio del culpable ³³⁷. Y, siempre en beneficio del mismo, el legislador pretende asegurar un «estado de derecho», muy lejos, por tanto, del que algunos suponen.

Esta segunda parte lleva también a formular una pregunta, a la que no es fácil responder: ¿por qué el legislador introduce esta terapia curativa

335. BOFF, 102. Si bien el autor pone este juicio en boca de dos jóvenes religiosos, él parece asumirlo.

336. En la obra *Quaestiones evangeliorum* san Agustín indica de la razón por la que la Escritura exige dos o tres testigos es esta: evitar tanto una divulgación innecesaria como la falta de corroboración testimonial: «*In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum* (Mt 18,16), ut enim neque vulgaretur quod dicebat neque careret humani testimonii firmitate» (*qu. eu.* 1,27).

337. Se le podría objetar, no obstante, que aplica un procedimiento evangélico a una falta que no es precisamente la contemplada en el evangelio.

sólo en el capítulo cuarto o, lo que es lo mismo, sólo a propósito del mal de la lascivia? Se puede intentar explicar desde la sexomanía, o desde la sexofobia del santo o desde sus propios complejos. Sin duda, bajo los diversos preceptos de la Regla está la propia experiencia espiritual de su autor en el momento de escribirla ³³⁸. Con todo, no creemos que caminando en esa dirección se halle la respuesta a la pregunta. Más bien hay que buscarla en la conjunción de dos factores, uno de carácter institucional y otro de carácter antropológico.

De una parte, hay que considerar que la castidad es requisito formal y esencial de la vida monástica, un elemento constitutivo de la misma ³³⁹. Pero esto no basta, porque también la comunión de bienes tiene para san Agustín cierto valor «institucional» y, sin embargo, en la Regla no instituye con relación a ella ningún procedimiento corrector y sancionador público, a pesar de que faltas han de darse inevitablemente. Por tanto, al factor «institucional» ha de añadirse el otro, que hemos llamado antropológico. Al expresarnos así nos referimos a la fuerza que tiene el impulso sexual en el hombre. Lo que se contempla no es propiamente que se trate de un pecado de naturaleza sexual, sino su fuerte dinamismo por el que, si no se le corta a tiempo, es capaz de conducir a situaciones en principio impensables. Este segundo factor tampoco da respuesta por sí solo a la pregunta planteada. La prueba es que también la ira tiene su dinamismo propio en virtud del cual puede acabar en odio, como la yema acaba convirtiéndose en una viga, y, sin embargo, el santo tampoco instituye procedimiento alguno contra ella. Pero la explicación en este caso puede estar en el hecho de que es inverificable la sinceridad de un perdón concedido de palabra.

El hecho de interpretar «todos los demás pecados» del párrafo décimo como referidos a faltas relacionadas con la lascivia ¿implica aceptar una aplicación restrictiva de la praxis de la corrección, de la que quedaría excluido el resto de las faltas? En ningún modo. En principio, la corrección de las faltas es un ejercicio tan asentado en la doctrina espiritual de san Agustín

338. De ello puede ser prueba la similar estructura y fundamental paridad de contenidos entre el libro décimo de las *Confesiones* y la Regla. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270.

339. Téngase en cuenta que, apoyándose en Ez 14,13-16, el santo distingue tres categorías de fieles en la Iglesia: los ministros, personificados en Noé, los monjes personificados en Daniel, y los laicos, personificados en Job. Ahora bien, un fundamento para identificar a los monjes con Daniel es precisamente su deseo de servir a Dios fuera del matrimonio (cf. *en. Ps.* 132,5; también L. VERHELJEN, *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* [Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino], Torino 1975, 806-817:813-816 NA 1,45-56: 52-55).

que reducirlo a un sólo campo equivaldría a juzgar que el santo consideraba a los siervos de Dios como separados de la espiritualidad cristiana y evangélica, lo cual carece de todo sentido. Ya en concreto, la corrección de cualquier falta aparece ordenada por dos veces en el capítulo séptimo ³⁴⁰. Pero en ambos casos, igual que en este capítulo cuarto, el legislador la asigna al prepósito (o al presbítero). Por lo tanto, no se trata propiamente de «corrección fraterna», entendida como corrección entre iguales; en la Regla de san Agustín la «corrección» va siempre ligada al ejercicio de la autoridad legalmente constituida.

Comenzamos el comentario del capítulo cuarto presentando el severo juicio de L. Verheijen sobre él y dejamos para este momento conclusivo responder a la pregunta de si el contenido del capítulo merece realmente un tal juicio. Si nuestro comentario ha dado en la diana, la respuesta sólo puede ser negativa.

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico agustiniano
Valladolid

340 . «... sed emendandum *corrigendum*que curetur, ad praepositum praecipue pertinere; ita ut ad presbyterum... referat, quod modum uel vires eius excedit» (*praec.* 7,2, l. 221-224); «*corripiat inquietos...*» (*ib.* 7,3, l. 228-229).

Alrededor del Vaticano II

La pretensión de este estudio se comprende tomando el título en sentido literal. No se intenta un análisis del concilio Vaticano II, tema sobre el que, por lo demás, ya hay abundante bibliografía¹, sino más bien echar un vistazo a las causas que condujeron a la revolución eclesial que significó, primero, y a las expectativas y consecuencias que de él derivaron, después. O sea, dejando el durante, pararnos en el antes y el después del parto. Así veremos si los "signos de los tiempos"² que acuciaron el concilio han recibido una respuesta fallida o lograda.

1. Impulsos hacia un concilio

Cuando en el advenimiento de la Edad Moderna se rompió la Cristiandad, aquella sociedad medieval regida por principios cristianos, la Iglesia recibió un golpe difícil de asimilar. Fue un trauma del que a duras penas ha empezado a sobreponerse hacia la segunda mitad del pasado siglo. Era como un general acostumbrado a mandar, al que de súbito y prematuramente, según su parecer, le llega la jubilación. El Renacimiento ponía al hombre, al individuo, como referencia central del pensamiento, relativizando la necesidad del engranaje social y eclesial; el arte buscaba la inspiración en la época clásica greco-latina, saltando por encima de la larga tradición cristiana; y la teología dejaba de ser la "reina de las ciencias", sustituida por un nuevo y atractivo método de conocimiento, experimental e inductivo.

1. Una selección en castellano: G. BARAÚNA (ed), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia. I-II*, Barcelona 1966-1968; R. LATOURELLE (ed), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989; J.M. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997; G. ALBERIGO (ed), *Historia del concilio Vaticano II. I-II*, Salamanca 1999-2002 (proyectado en cinco); S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002.

2. La expresión, hecha famosa por Juan XXIII al convocar el concilio (*Humanae Salutis*: AAS 54, 1962, 6), tiene un sentido popular: característica epocal, y otro cristiano: vislumbres del Reino (Mt 16,1-3). Aun siendo diferentes, ambas acepciones parecen mezclarse.

Para colmo, el protestantismo y sus ramificaciones confesionales acabaron de rebajar el otrora amplio y penetrante dominio de la Iglesia. Y por si todo esto fuera poco, la culminación del proceso en la Ilustración reducía la fe al mínimo, por no decir que la eliminaba, supeditada a lo que le permitiese la razón. Un conocido escrito de Kant es ilustrativo desde su título: *La revelación dentro de los límites de la mera razón*. La práctica política de las ideas ilustradas generó el crudo enfrentamiento de los Estados decimonónicos contra las instituciones eclesiales, tras los pasos de la Revolución Francesa³.

La Iglesia tuvo que actuar a la defensiva. En la formación teológica de sus escuelas superiores apareció a mitad del siglo XVIII un nuevo tratado denominado *Apologética*, que ensimismado en la urgencia demostrativa de sus posiciones se olvidaba de exponer el contenido⁴. El Syllabus de Pío IX rechazaba innovaciones tales como la libertad religiosa (DH 2915s), la aconfesionalidad del Estado (DH 2955) o eliminar el poder temporal vaticano (DH 2976), pues de ningún modo "el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" (DH 2980). Y ante los Estados europeos, tan ufanos de su independencia y capacidad, se elaborará el concepto de Iglesia como *sociedad perfecta*, esto es, completamente autónoma, que remachará la publicación del *Código de Derecho Canónico* en 1917. Se disparaba contra todo lo que se movía.

a) *Envites sociales*

La marcha de la etapa comenzada hacia el siglo XVI y llegada hasta nosotros, conocida como modernidad, fue desarrollándose en una serie de profundas transformaciones socio-políticas que en el siglo XX inundaron todos los ámbitos y desembocaron en lo que podríamos sintetizar como dos características principales.

1. *Mentalidad racionalista y secular*. Las ciencias naturales surgieron a partir de estudiosos innovadores, que parecieron extravagantes por la reiteración y minuciosidad de sus experimentos (Galileo), o por crear alternativas a una asentada tradición filosófica (Bacon), o por comenzar su saber dudando de todo (Descartes). La eficacia del nuevo método del saber, basa-

3. Sobre todo esto, P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander 1990.

4. Constaba de tres demostraciones: religiosa (existencia de Dios desde la razón), cristiana (revelación de Cristo, verificada en sus milagros y profecías) y católica (necesidad salvífica de la Iglesia, al ser instituida por Cristo). Tras el Vaticano II, profundamente renovado, el tratado se llamará "teología fundamental". Ver R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Salamanca 1989, 20s.

do en lo observable más que en principios inteligibles por sí mismos, fue teniendo más y más adeptos desde entonces, explicando más y mejor las cosas del mundo, ganando terreno a lo que antes era coto privado de la fe. Pero sólo en el siglo pasado se ha generalizado masivamente su aceptación, con el progreso tremendo de la ciencia y la abundancia y calidad de los nuevos inventos⁵, creándose una nueva mentalidad que sólo acoge lo empírico y se mueve fascinada por la tecnología. El empuje científico y el desarrollo técnico generan a su vez en el hombre la convicción de la suficiencia del mundo y de sí mismo. Las características germinales del comienzo de la Era Moderna, racionalidad empírica y secularización, han adquirido en las sociedades desarrolladas de nuestro tiempo un peso insuperable.

Una mentalidad rígidamente racionalista puede conllevar derivaciones negativas: si sólo se rinde ante lo demostrable, desechando toda metafísica y credo, acabará comportándose igual ante los valores humanos, básicamente emocionales y superracionales, como la justicia o la libertad. Y la autosuficiencia de lo mundano no deja de ser engañosa: la naturaleza es autónoma en sus leyes, pero ¿de dónde vienen éstas?, ¿quien las ha armonizado?, ¿qué finalidad tienen además de su conservación? Con todo, tanto el racionalismo como la secularidad derivada, si no se absolutizan, son conquistas positivas. La mente es lo que hermana a los humanos y lo que les distingue del resto de la creación, sólo sus principios pueden generar convivencia y progreso. En cuanto a la autonomía de lo terreno, la superación de obligadas tutelas religiosas aporta un suelo mínimo de acuerdo interhumano, la realidad mundana, permitiendo luego distintas interpretaciones del hecho sin imponer ninguna, fomentando la tolerancia.

2. *Efervescencia de la individualidad.* El nominalismo de Ockham ya adelantaba el valor indeducible de lo particular contra la sistematización escolástica basada en conceptos generales, los universales. Fue continuado con Descartes y su visión del sujeto pensante como criterio de verdad, y Kant, que basó la moral en la autonomía de la conciencia. Pero sólo con Kierkegaard, tan crítico hacia la compacta totalización hegeliana de su tiempo, adquirirá la persona una preponderancia radical, introduciendo en filosofía la categoría "individuo". Más allá del empirismo o racionalismo filosóficos, que buscan en la experiencia sensible o en las evidencias de la razón el arranque del conocimiento, para Kierkegaard sólo la existencia

5. El mejor ejemplo del avance científico en el siglo XX es la física, con la *física cuántica* de Planck o la *física relativista* de Einstein. En cuanto a los avances técnicos, son interminables desde el XIX: teléfono, radio, electricidad, automóvil... A. Udías, *El universo, la ciencia y Dios*, Madrid 2001.

humana individual, única e irrepetible, eterna y absoluta, es el auténtico punto de partida para captar la realidad. "La verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando"⁶. No se da la verdad despojada de matices subjetivos y prácticos; las cuestiones existenciales de cada hombre, el dolor o el sentido o la muerte, son las únicas que importan. Su pensamiento visceralmente subjetivista fertilizará la cultura del siguiente siglo. Con él comienza la época contemporánea.

En el siglo XX la filosofía existencialista se hizo muy popular, con su exaltación de la libertad y su amargura ante el absurdo del destino personal, y abarcó otras esferas artísticas, como la literatura y el cine. La psicología terapéutica, centrada en la curación del alma, ha conectado con las masas más rápidamente que ninguna otra ciencia, respondiendo a la pulsión personal de búsqueda de la felicidad. Y la filosofía posmoderna encuentra en el desencanto hacia lo colectivo y en el disfrute individual una de sus señas de identidad, completando y reemplazando en la segunda mitad de siglo el camino abierto por el existencialismo.

En lo práctico, la democracia se ha ido difundiendo lenta y persistentemente en todo país que pretenda ser moderno y próspero, considerada la mejor o menos mala forma de Estado. Pues bien, la democracia se asienta en valoraciones individualistas: un hombre, un voto; y Estado de derecho, esto es, igualdad de todos y cada uno, sea quien sea, ante la ley. Por su parte, la emancipación de la mujer, que irrumpió entre los dos siglos anteriores y se ha afirmado inexorablemente después, es una inevitable consecuencia del relieve de lo individual, en este caso en el lado femenino de la conciencia humana.

b) Movimientos eclesiales

Todo lo sucedido en el campo socio-político no podía dejar de influir en la comunidad cristiana y en sus instituciones. La Iglesia vive en el mundo y por él es permeada en todos sus poros, por más que se empeñe en decir que no es del mundo⁷. De la repercusión de los cambios sociales en la Iglesia surgirán unas corrientes renovadoras que desembocan en el concilio Vaticano II.

6. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid 1972, 136.

7. En Pablo y Juan *kósmos*, aparte del obvio sentido geográfico (la tierra) y antropológico (la gente), tiene una acepción mitológica de raíz gnóstica: el mal (la materia), lo que se opone a la fe (lo espiritual); ver R. BULTMANN *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 309-314 (Pablo) y 430-432 (Juan). Por más profundamente que haya impregnado la teología cristiana, va siendo hora de proscribir semejante acepción.

1. *La promoción de lo secular* será uno de los caracteres distintivos del pasado entresiglo eclesial. Aunque de modo más bien inconsciente, el mundo va a dejar de ser una realidad de la que había que huir para ser perfecto, la *fuga mundi* del monaquismo primero, o uno de "los enemigos del alma", según se acuñó en la patrística tardía. Se percibe en diferentes ideas y corrientes refrescantes que hacen a los "seglares" imprescindibles para el impulso eclesial.

A finales del siglo XIX surgió con fuerza arrolladora un viento renovador denominado *movimiento litúrgico*. Su punta de lanza estuvo en los benedictinos, honrando su dedicación programática de *ora et labora*, y su núcleo, más allá de reformas rituales o embellecimientos del culto, consistió en acercar la liturgia a los fieles, que todos pudiesen involucrarse en ella, entenderla. Comenzaron a ser traducidos al vulgar misales y vísperas dominicales, incluso a ser considerados auténtico libro de oración, superiores a cualquier devocionario. Contra las resistencias tradicionalistas que advertían de la degradación de lo sacro, el refrendo papal lo hizo invencible: la revitalización de la fe precisa "la participación activa de los fieles en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia"⁸. El movimiento litúrgico obtuvo su ratificación teológica con el también benedictino Odo Casel: interpretó la eficacia sacramental no desde la mera recepción pasiva, a estilo escolástico, sino desde la implicación individual en la representación salvífica simbolizada, como sucedía en el origen de los sacramentos cristianos⁹, lo que suponía la comprensión de la celebración por parte del receptor. De la fuerza de este movimiento da idea que la *Sacrosanctum Concilium* fuera el primer texto conciliar en ser debatido y aprobado.

Además de en lo litúrgico, los seglares serán reclamados en el apostolado eclesial. El acoso social, económico e intelectual de los Estados a la Iglesia a partir del siglo XVIII provocará el nacimiento de asociaciones laicas católicas en defensa de los valores e instituciones cristianas, movimiento centralizado y organizado por los papas de comienzos del siglo XX, que denominaron *Acción Católica*. Definida como "la participación y colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico"¹⁰, el movimiento adolecerá siempre de connotaciones políticas, pero eso no empaña el reconocimiento a los laicos de su imprescindible responsabilidad religiosa. Los seglares estaban llamados a llevar testimonio de fe desde su vida y profe-

8. Pío X, *De musica sacra* (ASS 36, 1903-4, 331).

9. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953. Sobre la validez de su teoría, demasiado dependiente de la *Religionsgeschichte*, escuela comparativa de las religiones del protestantismo liberal que derivaba los sacramentos de las religiones místicas helenistas, ver L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, Paris 1956, 115-130.

10. Pío XI, *Ubi arcano* (AAS 14, 1922, 695).

sión adonde no llegaba la Jerarquía. Atrás iban quedando los tiempos de la pasividad ovina cristiana, cuya única tarea era obedecer a los pastores. El Vaticano II dará un significativo paso más: no hablará ya de la colaboración laical con la Jerarquía, sino de su corresponsabilidad (AA 1).

Esta recuperación de los laicos para la liturgia y el apostolado incluía una evidente asunción de la individualidad cristiana como valor: sólo sería posible un auténtico culto comunitario si cada participante entiende lo que celebra; sólo desde el decidido compromiso personal podría lograrse un testimonio común y eficaz de los católicos en la sociedad.

La creación de los *Institutos Seculares* denota asimismo la revalorización de lo mundano. Idea germinal previa al siglo XIX, con el surgimiento de las llamadas Congregaciones Seculares, religiosos que acentuaban el compromiso educativo o benéfico, encontró floración y reconocimiento canónico en la primera mitad del siglo XX¹¹. Su aportación consistió en aunar los consejos evangélicos y el trabajo civil, dicho en plata, realizar los votos religiosos sin una vida comunitaria conventual. Se trataba de juntar vida de perfección y vida mundana, a quién se le ocurre, casi como mezclar el agua y el aceite, hasta entonces tal idea había sido una flagrante contradicción. Era una consagración de la secularidad, la elevación del laicado y lo profano a la altura de lo religioso y sagrado.

Finalmente, hubo un movimiento eclesial de acercamiento a una de las realidades más desecradas y opuestas que podían imaginarse, el mundo comunista, con los sacerdotes obreros. La explicitud atea del marxismo le hizo desde el principio un enemigo declarado del cristianismo y las crecientes masas proletarias de la revolución industrial se convirtieron en un campo ingente de increencia. Recordando los primigenios métodos misioneros del esfuerzo de acercamiento –si la montaña no va a Mahoma habrá de ir Mahoma a la montaña– y de acomodación al lugar en que se predica, o inculturación, se intentó que la Iglesia se hiciera presente en el ambiente laboral¹². Sacerdotes desligados de obligaciones parroquiales se insertarían en el mundo obrero, codo con codo con los trabajadores, compartiendo oficio y preocupaciones, para intentar ganarles a la fe. La experiencia fue recusada por Roma a los diez años de andadura, las reclamaciones obreras no se condecían con la sacralidad sacerdotal, pero la trocha abierta ya no pudo cerrarse, intentándose incluso una revitalización conciliar (PO 8).

11. Pío XII, *Provida mater* (AAS 39, 1947, 114-124).

12. Punto de partida fue el libro H. GODIN – Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, París 1943, y la consiguiente creación por el arzobispo de París, cardenal Suhard, de la “misión de París”.

2. *La aceptación de métodos científicos* por la teología quedará patente con la generalización del estudio histórico-crítico de la Biblia. Su éxito ha sido arrollador y deslumbrante, y en él se nutre y fermenta la teología de hoy. Su uso devendrá tan universal, remontando las resistencias iniciales, que provocará el derrumbamiento de la escolástica, un estilo imponente de hacer teología que había durado poco menos de un milenio, ahí es nada, que había superado desautorizaciones intracristianas, tachado en principio de innovador y racionalista, y resistido después el desprecio ilustrado, que lo tildaba de todo lo contrario, que la *Humani generis*, en 1950, sigue pensando como el único válido para los estudios eclesiásticos (DH 3880) e incluso todavía se recomienda en el nuevo *Código de Derecho Canónico* de 1983 (CIC 252,3).

La escolástica había nacido en la madura Edad Media, al calor de las ciudades independientes y la creación en éstas de escuelas que las reflejasen, las universidades, como un modo racional de entender la revelación, una manera de apuntalar la fe con argumentos. No bastaba la fe sin más, abrigada por la Escritura y los Padres; se precisaban apoyaturas dialécticas, deducciones lógicas, que la iluminasen. San Agustín ya había dejado dicho "entiende para creer"¹³, pero ahora, todavía más, se quería mostrar que creer era razonable. Esto causó gran polémica, oposición de santos, papas, obispos y monjes: parecía quererse demostrar la fe, lo que sería desvirtuarla. Sin embargo, el estilo escolástico, la teología como "ciencia de la fe", acabó arrasando en todas partes, imponiéndose como sofisticado método sistemático y totalizador, siendo copiado por concilios ecuménicos¹⁴ y durando lo que sus iniciadores ni siquiera podían soñar. Pero los frunces de sus innovaciones ocultaban el germen de la disolución: su potencia lógica la llevó a enredarse en la teoría, a recrearse en abstracciones, a volverse irreal; su afán omnicompreensivo la intrincó en detalles nimios, perdiéndose en discusiones inútiles, *escolásticas*¹⁵.

La sustitución de la escolástica provino de la asimilación eclesial de las modernas ciencias experimentales. La escolástica seguía un método depu-

13. *Sermones* 43,9.

14. La parte sacramental del decreto de unión con los armenios del concilio de Florencia está tomada de Tomás de Aquino (DH 1310ss).

15. El *doctor communis* demuestra la existencia de Dios desde el principio de causalidad con una lógica aplastante (*Suma Teológica* I,2,3), pero sin contrastar con la simple realidad: en vez de rechazar el *regressus in infinitum* (porque no es racional) confesar que no se sabe, el hombre no puede abarcar el todo. Dentro de su amplia reflexión sobre los ángeles, considera si un ángel puede estar en varios sitios a la vez o si muchos ángeles pueden estar simultáneamente en el mismo sitio (*Suma Teológica* I,52,2-3).

radamente racional, pero no empírico; deductivo, partiendo de las verdades necesarias, no inductivo, basado en la percepción sensible. ¿Serviría este segundo estilo para hacer teología? La teología encontraba desde siempre, tras los primeros testigos de Cristo, su primera y central fuente de reflexión en la Biblia. Ahora bien, la Escritura no es solamente el libro cristiano de la revelación. Era también un *objeto*, por tanto, algo susceptible de análisis empírico, objetivo. Así que el escudriñamiento científico de su entraña era algo a lo que no podría sustraerse la Iglesia, dada la progresión de los tiempos en esa dirección y la importancia de dicho libro para ella, fundamento básico de la fe.

El método histórico-crítico parte de la consideración de la Biblia como documento humano –aunque no sea sólo eso–, analizable racionalmente, para averiguar su sentido desde demostraciones universales. Además de la argumentación razonada, la verificación común o intersubjetiva es la base de las ciencias modernas, sean humanísticas o naturales. Este método tuvo su punto de arranque en el humanismo renacentista, que con el estudio de las lenguas antiguas, y ayudado por la imprenta, inició las *ediciones críticas*: el texto original con las variantes de los diversos manuscritos. En una evolución lenta pero irrefrenable, desde la base de dicha crítica textual¹⁶, llegar al significado propio de un texto implicará también la crítica literaria: autor(es), fuentes, géneros literarios, porque el sentido literal no es sin más el sentido de un escrito; y asimismo la crítica histórica: comprobar la veracidad de lo que cuenta un texto comparándolo con otros documentos paralelos, presuponiendo condicionamientos e intereses de cada escrito y escritor. Con este método, teología y ciencia habían quedado mutuamente hermanadas, mal que les pese a los anticlericales de oficio, si la teología analítica había preanunciado la ciencia experimental ahora ésta revitalizaba aquélla. Sólo faltaba la sanción oficial.

La idea luterana de la Escritura como única autoridad, que se interpreta a sí misma sin necesidad de mediaciones, no podía sino alentar el desarrollo del análisis histórico-literario, lo que sucedió con el protestantismo liberal del siglo XIX. Más tarde, en el siglo XX, a pesar de los pesares, la onda expansiva invadía la zona católica. Primero en corrientes vanguardistas: el *modernismo*, intento de compaginar la dogmática con la ciencia

16. El empleo de la palabra "crítica" resulta algo confuso. Para los humanistas, siguiendo a Aristóteles, significa "análisis gramatical" (H. HÖPFL, *Critique biblique: Dictionnaire de la Bible. Supplément. II*, Paris 1934, 175ss), mientras que después de Kant indica "fundamentación racional" (N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, México 1974, 269). Decir "método histórico-crítico" o "crítica histórico-literaria" es hablar de lo mismo desde distinto punto de vista.

moderna, inmediatamente condenado (DH 3401-3465; 3475-3500); el *movimiento bíblico*, renovación de estudios y traducciones bíblicos, que encontró apoyo en el imparable movimiento litúrgico, pues la Escritura era la base de cualquier celebración, y en la apertura ecuménica católica, que aprendió de las investigaciones bíblicas protestantes; la *nouvelle théologie*, llamada así precisamente porque abandonaba la escolástica para imbuirse del pensamiento coetáneo. Luego la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, en 1943, se abrió a la exégesis crítica (DH 3829-3831) y el Vaticano II le dio carta de naturaleza definitivamente entre católicos (DV 12).

2. El tiempo de después

Tras el Vaticano II se llevaron adelante importantes cambios: el culto se hizo en lengua vernácula y se renovaron todos los rituales; la idea de Iglesia partía del conjunto de los fieles, se acercaba a los "hermanos separados", incluía el pluralismo teológico; había una visión más positiva de lo extracristiano, que admitía la secularidad y valoraba las otras religiones; flotaba un aire de mayor libertad, sin excomuniones ni *Índices*, con sacerdotes y religiosos de *paisano*. Los que vivieron las reformas quedaron estupefactos, estuvieran a favor o en contra, frotándose los ojos. Los que crecieron en medio de ellas veían normal lo que vivían, ignorando los sudores y escaramuzas que había costado. De estas transformaciones, algunas se manifestaron pujantes, imparables, caso de la liturgia. Otras parecen haberse quedado a medio camino, entre Pinto y Valdemoro, como el ecumenismo. Y otras, por último, apenas han asomado la oreja, como la reestructuración de la cúpula eclesial.

a) La recepción del concilio

Recepción es la aceptación, indiferencia o rechazo del pueblo hacia normas genéricas o disposiciones de la autoridad. Socialmente posee un valor importantísimo, como los mismos decretos, sin el que éstos decaen. "El uso es más fuerte que los césares", sabía el derecho romano. La Iglesia es una colectividad, no puede sustraerse a principios sociales básicos, y la recepción es una realidad con la que hay que contar.

La recepción del Vaticano II ha abarcado todos los matices, de positiva a regular, incluyendo la pésima. En general, la valoración del posconcilio ha sido muy buena, ha sido alabado por Estados, religiones no cristianas y confesiones acatólicas. Intracatólicamente, más allá de percepciones individuales, el mejor espaldarazo le ha venido del II Sínodo Extraordinario de

Obispos, en 1985. Convocado para conmemorar el vigésimo aniversario del Vaticano II y revisar su aplicación, los augurios iniciales eran pesimistas: no se entendía su carácter *extraordinario* no habiendo ninguna perentoriedad¹⁷, y convencionalmente era más significativo el 25º aniversario; había poco tiempo de preparación, 10 meses frente a los 3 años habituales; y apareció entremedias el *Informe* [negativo] *sobre la fe* del cardenal Ratzinger, nada menos que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que no podía dejar de condicionar los prolegómenos. Aunque parecía olerse la encerrona, el concilio y la evolución posterior merecieron gran apoyo, tanto cualitativo como cuantitativo, de los padres sinodales¹⁸. Y ya se sabe que una tal asamblea de obispos, si no otra cosa, al menos es bastante representativa de la Iglesia universal: en su composición, dos tercios son elegidos por las Conferencias Episcopales y el 15% por el papa, a los que se añaden los obispos curiales (10%), más patriarcas y metropolitanos de la Iglesia Oriental (5%) y Superiores Generales de los religiosos (5%).

Ha sido rechazado minoritariamente¹⁹, como en el caso de los seguidores del arzobispo y padre conciliar Marcel Lefebvre, acusándolo básicamente de oponerse la tradición, con lo que han mostrado, de paso, bastante ignorancia. ¿Acaso los primeros concilios no fueron regionales, naciendo la colegialidad episcopal antes que el primado? ¿Por qué, sino para inculturarse, se escribieron los evangelios en griego y la lengua oficial de la Iglesia fue el latín si la primera fe se expresó en arameo (1Cor 16,22)? ¿No se habla en la Biblia sólo de un sacerdocio común (1Pe 2,5; Ap 1,6) justamente para superar un sacerdocio especial? Siempre resulta pintoresco cuando se predica ardiente amor y obediencia a la Iglesia... hasta que contraría la propia opinión.

Otra corriente eclesial, aun aceptando buenamente la asamblea ecuménica, ha expresado desconfianza hacia los resultados. Habla de un desarrollo exagerado del concilio, del confusionismo creado en los fieles por las variadas teologías, del tremendo bajón social de lo religioso, prácticamente inculcando al Vaticano II de todos los males de la Iglesia²⁰. La realidad es

17. Según CIC 346,2 se convocaría en situaciones de emergencia. Así fue el caso del I Sinodo Extraordinario, 1968, ante la crisis de autoridad pontificia provocada por la publicación ese mismo año de la *Humanae vitae*.

18. Sobre el particular, M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los obispos*, Madrid 1996, 271-299.

19. D. MENOZZI, *El anticoncilio (1966-1984)*: G. Alberigo – J.P. Jossua, La recepción del Vaticano II, Madrid 1987, 385-413.

20. Es muy representativo de esta posición J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985.

que los cambios suponen riesgos, al pisarse terreno desconocido, y que ha podido haber equivocaciones, pero hay que asumirlo si se ve necesario emprender nuevas vías. La discusión teológica no tendría por qué sorprender, a no ser que se habite en un cementerio ideológico; no puede ser de otro modo dado el tema que trata, y ha sido lo normal en la tradición cristiana²¹. En cuanto a la disminución de la práctica cristiana, mejor así que forzada o inauténtica, como en buena medida era antes. Por otro lado, el indiferentismo religioso se debe más bien a la evolución cultural, al materialismo y consumismo extremos, que tachan lo trascendente e improductivo de irreal e inservible.

Pero si la recepción del Vaticano II ha sido positiva, la cuestión es si no se habrá quedado corta, si la Iglesia ha respondido bien a lo que pretendió sustancialmente el concilio: adecuación a los signos de los tiempos. Parece un problema más de forma que de fondo, no se trataría de cambiar el evangelio sino de acomodarse a las exigencias de la época. Sin embargo, el evangelio va a quedar tocado, dependiendo de la decisión que se tome: desacreditado, ignorado o aceptado. Aunque el problema, en último análisis, no se refiera a la fe cristiana, ésta quedará afectada en su credibilidad. Sin querer ponernos dramáticos, se trata de un asunto urgente, en el que se pone en juego el futuro del cristianismo. Atender o no atender a las convicciones de los tiempos, he ahí el dilema.

Tanto la secularidad como el racionalismo que la sustenta parecen algo asumido por la Iglesia, bien que a regañadientes, por la vía de los hechos consumados. No hablamos de secularismo (siguiendo esa disquisición un tanto escolástica, pero cómoda), la negación de toda trascendencia, el empirismo a ultranza, sino de la emancipación de lo mundano de la tutela eclesial y la investigación de todo de modo racionalista. El celo de los Estados modernos por su autonomía, tan quisquillosos ante cualquier injerencia externa, el orgullo humano por los adelantos técnicos y el progreso de la ciencia no permiten otro camino: o los aceptas o quedas fuera de juego. La acogida de la teoría evolucionista²² y la rehabilitación de Galileo²³, bestias negras de la Iglesia en la modernidad, son buenos símbolos de esto.

21. Baste aludir a las controversias patrísticas entre las escuelas alejandrina y antioquena, o las trifulcas escolásticas entre teólogos o teólogos y obispos, o el encenagamiento entre bañecianos y molinistas a propósito de la gracia. Ver Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, 276-350.

22. Pío XII, *Humani generis* (DH 3896).

23. JUAN PABLO II, *Alocución a la Academia pontificia de las ciencias* (AAS 85, 1993, 764-772).

Pero existen otras cuestiones igualmente vitales para una mente contemporánea, vinculadas al aprecio de la individualidad, que no parecen haber sido captadas en su pregnancia por la Iglesia, con lo que se arriesga a quedar desplazada. Tales cuestiones no son como las lentejas, que o las tomas o las dejas, y el desprecio hacia ellas tal vez resulte disolvente. Pueden ser un asunto, como dijera Lutero de la justificación, *stantis et ruentis ecclesiae*, por el que se mantiene o derrumba la Iglesia²⁴.

b) *Participación personal*

Entre las frases más repetidas del posconcilio, signo de que se captó bien una de las claves del Vaticano II, se cuenta la de que "la Iglesia somos todos". Aparecía en libros, se escuchaba en púlpitos, resonaba en grupos parroquiales de todo signo... Todo mundo estaba de acuerdo con ella, se celebraba y reivindicaba y transmitía. El problema es que es un lema vacío. Por un lado, no tiene un contenido concreto o práctico; por otro, no puede sentirse espontáneamente, no se interioriza en los fieles, lo que va apareciendo más claro tras el entusiasmo inicial.

Una anécdota personal puede ilustrar lo que quiero decir. Cuando siendo adolescente iba a mi pueblo de vacaciones, la gente me preguntaba, a modo de saludo: "¿qué, cuántos días te dan los frailes?" Yo respondía sonriente que un mes, si era verano, o quince días, en Navidad. En mi juventud la pregunta se repetía con naturalidad, y del mismo modo la respuesta. Hechos los votos solemnes y estando ya ordenado, la pregunta siguió inalterable. Pero entonces empezó a sonarme extraña: los frailes no *me daban* vacaciones, porque yo también era los frailes; pertenecía a la estructura, votaba los proyectos, tenía responsabilidad interna. Así que, en todo caso, yo *me daba* las vacaciones junto con el resto de la institución.

Para que la Iglesia sean, efectivamente, todos los cristianos, es necesario que todos conformen su actividad institucional, que puedan involucrarse en su entramado. Claro que no todos del mismo modo, pero sí todos de algún modo. Y no sólo en asuntos periféricos, sino en lo que atañe al alma y corazón de la estructura eclesial: la celebración cültica, la plasmación de la doctrina, la organización interna.

La reforma litúrgica vaticana pretendió "la participación plena, consciente y activa de los fieles" (SC 14) donde antes ejercían de meros espectadores. Aunque muchas cosas hayan cambiado positivamente, parecen necesarios nuevos pasos hacia adelante. "Las acciones litúrgicas no son

24. *Vorlesung über die Stufenpsalmen* 130,4 (WA 40/3,352,3).

acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia" (SC 26), por tanto, celebraciones sobre todo comunitarias. La presidencia litúrgica del sacerdote, por importante que sea, no puede absorberlo todo; presidir o dirigir no significa monopolizar. Habría que dar mayor peso a los fieles en la organización y celebración culturales, que ahora mismo se reduce a leer, responder (cantando o de palabra) y cambiar de postura. Reservando para el ministro lo referente al gesto y la palabra principales del sacramento (lo que los escolásticos llamaban *materia y forma*) y la parte oficial de su función (comentario magisterial de las lecturas), en los que representa la misión salvífica de la comunidad, el resto de partes de los sacramentos bien podrían realizarlas los laicos acompañando al sacerdote²⁵.

Todos los creyentes, precisamente por serlo, son responsables de la fe eclesial (LG 33-37). Es la apostolicidad de la Iglesia, su fidelidad a la fe de los orígenes, que concierne a todos, distinta de la sucesión apostólica, la función de velar autoritativamente por la unidad de dicha fidelidad, que corresponde a la Jerarquía. Desde el principio estuvo claro para los cristianos que todos poseían el Espíritu Santo (Rm 5,5; 1Jn 4,13), la inspiración debida a la fe para vivir coherentemente, el *sensus fidei*. La doctrina cristiana proviene de la revelación, vivida por los creyentes, explicada por los teólogos, custodiada por el Magisterio; así que todos los cristianos forjan el dogma practicando la fe desde su conciencia y libertad. La historia demuestra que el saber y costumbres de los fieles crean doctrina eclesial²⁶. Si sólo el Magisterio dictamina lo que debe o no debe hacerse como creyente (hasta hace no mucho, también como ciudadano) una pequeña parte de la Iglesia está acaparando una tarea común. Y cuando este intervencionismo incluye temas tan personales e íntimos como la vida conyugal, la contradicción resulta aparatosa. Si la Jerarquía no respeta la conciencia individual no puede esperar ser atendida por el individuo contemporáneo.

25. El Sínodo Interdiocesano de la República Federal de Alemania (Würzburg 1972-1975) solicitó la participación laical en la homilía eucarística; se concedió *ad experimentum*, durando hasta la publicación del nuevo Código, en que fue suprimida (767,1), aun permitiendo otros modos de predicación (766). De otro lado, muchos grupos eclesiales realizan en la eucaristía saludos, despedidas y "ecos" de la Palabra con toda naturalidad.

26. En el siglo IV los fieles salvaron la ortodoxia cristiana frente al mayoritario arrianismo episcopal (J.H. NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca 2001). La confesión secreta y reiterable se impuso en la baja Edad Media, con sudor de siglos, a la penitencia pública defendida por la Jerarquía (C. VOGEL, *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona 1999). La aceptación de la contracepción artificial, contra la postura de la *Humanae vitae*, es tan mayoritaria que puede llevar el mismo camino (C. O'DONNELL - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 915).

De la "dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia" se deduciría por simple lógica que tienen "la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia" (LG 37). Y verdaderamente esto no puede quedarse sólo en "exponer su parecer", sino que implica también participar en la construcción de la Iglesia, pues una responsabilidad plena no puede ser tener voz pero no voto, una especie de sí pero no, algo así como el café descafeinado o los dulces sin azúcar. Sin embargo, un trasnochado malentendido, vivo todavía en el Vaticano II, parece relegar su acción a las "ocupaciones seculares" del trabajo y la familia, reservando los asuntos intraeclesiales para el clero (LG 33-37). Tal división resulta imposible: ni el clero vive despreocupado del mundo –nunca lo ha hecho, sino todo lo contrario– ni el laicado debe pensarse al margen de la estructuración eclesial, so pena de demediar la Iglesia.

A la activa participación de todos los cristianos en la configuración institucional de la Iglesia se dedica también el apartado siguiente.

c) Democratizar la monarquía

Seguramente, aunque hubo varias cuestiones conflictivas en el aula conciliar (libertad religiosa, ecumenismo, celibato), la colegialidad episcopal fue la más vidriosa, la que mayores resistencias halló y donde la mayoría hubo de transigir más para no romper un consenso siempre buscado, admitiendo reiteradas citas del Vaticano I. Tal vez es la reforma en la que el posconcilio menos ha avanzado²⁷. El cogollo de la cuestión es la relación entre el primado papal el poder del episcopado. Reconocer la autoridad del conjunto del episcopado parecía significar una disminución de la autoridad papal, lo que se sentía como la destrucción de un cimiento eclesial imprescindible. Además, no era sólo un asunto doctrinal: recortar el poder del papa suponía también mellar el de la Curia, quien comandaba el grupo de la minoría.

El concilio Vaticano I había encumbrado la figura del papa a alturas de vértigo. Las afirmaciones sobre el primado jurisdiccional son excesivas hasta gramaticalmente, por lo reiterativo: potestad "plena y suprema", o sea, total y principal; no sólo sobre cuestiones "de fe y costumbres", esto es, de doctrina, moral y piedad, sino también de "régimen y disciplina", de organización eclesial; es "ordinaria e inmediata", es decir, propia (no delegada) y directa; y abarca "todas y cada una de las Iglesias, como a todos y cada uno de los pas-

27. Sobre el tema, J.M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el concilio*, Madrid 2001; J.R. QUINN, *La reforma del papado. El precioso llamamiento a la unidad cristiana*, Barcelona 2000.

tores y de los fieles" (DH 3064). Visto esto neutralmente la pregunta sería: ¿alguien da más? Pues por si esto fuera poco, la definición de la infalibilidad presiona todavía hacia arriba: las decisiones *ex cathedra* del Romano Pontífice "son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia" (DH 3074). Todo junto suena a omnipotencia depurada químicamente, a monarquía absoluta. No es de extrañar que la figura del papa haya quedado sobrevalorada desde entonces en la Iglesia católica²⁸.

Pero los enunciados del Vaticano I sobre el papa no pueden entenderse de modo absoluto, como por otra parte ningún otro dogma de la Iglesia, no deben asumirse en su literalidad. Los dogmas se comprenden sólo desde su contexto histórico, se han elaborado para remontar amenazas doctrinales o institucionales, enfatizando lo que la herejía o cisma negaba. Pasada la fiebre es innecesario el énfasis, o desequilibraría la afirmación misma; es decir, las definiciones valen en su contenido profundo, mientras en su revestimiento coyuntural pueden y deben cambiar²⁹. Por ejemplo, la rotunda afirmación tridentina de que Cristo instituyó todos y cada uno de los sacramentos (DH 1601) se encuadra bien dentro de la encarnizada discusión con el protestantismo, que sólo admitía dos, pero no puede aceptarse a la letra sin quebrar la cabeza a quien pretenda encontrarlo en los evangelios, mientras que es perenne la idea de fondo de que los siete sacramentos resumen la actividad de Jesús, y por ello han sido sistematizados por la Iglesia³⁰. Así también las definiciones del Vaticano I. Su desmesura se entiende en la conflictiva relación Iglesia-Estado del siglo XIX, en el que la autonomía de las naciones pasaba por anular el poder eclesial, y la Iglesia sólo podía defenderse fortaleciendo su institución más interestatal, el papado. Permanecen válidas en su núcleo esencial: el primado papal es símbolo y fundamento de unidad y la infalibilidad de su función, expresión de la indefectibilidad de la Iglesia³¹. Pero en su literalidad deben relativizarse³².

28. Así lo afirma un teólogo tan comedido como J.M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander 1986, 15ss.

29. El concepto *evolución del dogma* comienza a elaborarse con J.H. Newman y la escuela de Tubinga, en el siglo XIX, desde su diálogo con la Ilustración y con la filosofía hegeliana de la historia. Ver W. KERN - F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, 174-182.

30. La institución *indirecta* de los sacramentos por Cristo fue la aportación de un famoso libro de Rahner de 1960 (*La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964).

31. El primado se instituyó "para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe" (DH 3051), y la infalibilidad papal es "la que el Redentor divino quiso que tuviera su Iglesia" (DH 3074).

32. Como es sabido, esto lo hizo el mismo papa Pío IX, que en la polémica entre Bismarck y los obispos alemanes a propósito de la autoridad de éstos tras el Vaticano I,

Tal es lo que intentó el Vaticano II, compensando la unilateralidad papal de su homólogo anterior desde la colegialidad episcopal. La *Lumen Gentium* comenzó su capítulo sobre la Jerarquía resaltando el ministerio episcopal: institución divina, sucesión apostólica, plenitud del sacramento del orden, potestad derivada de la consagración y no del papa (LG 20-21). Indirectamente, parece sugerir que el papa es tal por ser obispo de Roma, y por tanto debe entenderse integrado en el colegio episcopal (LG 22a). Y finalmente, aplicó al colegio de los obispos lo mismo que el Vaticano I asertó del papa, "suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal" (LG 22b) e infalibilidad (LG 25), aunque tuvo que aceptar que estas prerrogativas fueran siempre matizadas, casi acosadas, por las citas de las definiciones del concilio anterior.

¿Quedan entonces dos instituciones igualmente infalibles y con potestad plena en la Iglesia? Teóricamente, esto no debiera causar problema, no son dos autoridades contrapuestas, sino dos aspectos de la misma autoridad: el colegio episcopal siempre deberá incluir al papa en cuanto su cabeza, por ser el obispo de Roma, y viceversa, el obispo de Roma se entiende necesariamente integrado en el colegio episcopal. Ahora en la práctica no hay problema, pero porque el poder de ambas instituciones resulta asimétrico, pues mientras la potestad papal tiene una concreción jurídica universal, la potestad del colegio episcopal no, a excepción de los concilios ecuménicos, que no son precisamente frecuentes. Si se quiere dar significado real a la colegialidad episcopal, el Sínodo de Obispos tendría que ser deliberativo, posibilidad contemplada desde su creación³³ pero nunca realizada, y las Conferencias Episcopales gozar de cierta capacidad jurídica en su región³⁴.

Lo crucial de todo esto no es trasvasar el poder papal al colegial, o repartirlo mejor, o dar más autonomía al obispo diocesano, lo que a la postre sería el mismo perro con distinto collar. De lo que se trata es de dar el primer paso para la corresponsabilidad eclesial, para ejercitar la subsidiariedad, para que todos los cristianos compongan la Iglesia. Lo que se dice del papa y los obispos a nivel universal vale para el obispo y sus presbíteros en la Iglesia local, al obispo se pide instituir en su diócesis sendos consejos presbiteral y pasto-

para el canciller alemán nula, dio la razón a los obispos (DH 3112-3117). En cuanto al *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*, debe verse como rechazo de la antigua afirmación galicana que pretendía el refrendo episcopal a las decisiones papales como condición para su irrevocabilidad (DH 2284).

33. *Apostolica Sollicitudo* 2 (AAS 57, 1965, 776). Así también luego CIC 343.

34. La discusión sobre la base teológica del poder de las Conferencias Episcopales es incomprensible. Los antiguos concilios regionales, sus claros precursores, tuvieron una autoridad reconocida e importante. Ver A. ANTÓN, *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca 1989.

ral (CD 27), y para el párroco y sus feligreses en la parroquia (CD 30), de donde se ha deducido la conveniencia del consejo parroquial³⁵. Y de la misma manera que se piden funciones deliberativas para la colegialidad episcopal, deben pedirse para los consejos presbiterales y laicales de diócesis y parroquias, o volvemos al café descafeinado. En Sudamérica, dada la carencia de sacerdotes, se han creado subdivisiones parroquiales, que al menos consiguen mayor implicación de sus integrantes, con nuevos ministerios acomodados a su situación –coordinadores o dirigentes de zona, mensajeros para informar y recibir información (una necesidad en sociedades analfabetas), animadores litúrgicos– y oraciones zonales en casas privadas que pregustan la eucaristía dominical, cuando ésta sea posible³⁶. En todo ello, como los países subdesarrollados son el pasado de Occidente, uno no puede evitar el recuerdo de los "carismas" e "iglesias domésticas" de que hablaba Pablo en nuestra antigüedad cristiana.

En suma, democratizarse o morir. No es una amenaza, es una descripción desde la actualidad.

d) *Con la mujer hemos topado*

Tras la intervención de Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, en 1994, la cuestión de la ordenación de la mujer ha quedado teóricamente zanjada en la Iglesia católica: "La Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia" (DH 4983). Pero los hechos son tozudos y no se obvian con órdenes, no se pueden ignorar los tiempos. Cortar un debate teológico con el sólo argumento de la autoridad es cerrarlo en falso, seguirá pugnando por una solución de modo disfrazado, como sucede con el inconsciente freudiano, y mantener la represión aboca a la neurosis. Si además es una urgencia de la época que afecta a la fe, una cuestión "por la que se cae o mantiene la Iglesia", no queda más remedio que abordarla.

Una de las señas de identidad del siglo XX ha sido la emancipación de la mujer, su participación paritaria a la del hombre en los derechos y deberes sociales. La convicción formal sobre ello es tan nítida que nadie podrá

35. El Código de Derecho Canónico pide también en cada diócesis y parroquia un consejo económico (CIC 492 y 537).

36. Inicialmente se llamaron "comunidades de base". Hoy día, despojadas de su trasfondo marxista, subsisten con otros nombres por la necesidad comunitaria de vivir la fe. Más reflexiones en L. BOFF, *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980.

afirmar lo contrario sin ser mirado como un troglodita. Y teniendo en cuenta que así se superaba una entera historia de insignificancia cultural y social, el hecho ha sido toda una revolución³⁷. Como no podía ser de otro modo, por ser mayoritaria en Occidente, la transformación ha tocado de lleno a la religión cristiana, y, con la excepción de la Iglesia Ortodoxa, todas las confesiones no católicas han aceptado en ese siglo el sacerdocio de la mujer, aunque con fuertes disensiones internas que han ido remitiendo con el tiempo³⁸. El Vaticano II, por su parte, reconoció la justicia de la evolución social a que hemos asistido: "la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre" (GS 9; también GS 29 y AA 9); pero sin dar el paso hacia la ordenación. ¿Por qué la Iglesia católica rechaza aplicar dicha emancipación a su estructura ministerial?

Los argumentos contra la ordenación femenina han sido elencados en declaraciones oficiales de la Iglesia, arrancadas por presiones internas y necesidades ecuménicas, sustancialmente en la declaración *Inter Insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe³⁹, en 1976, tras controversias intracatólicas que alcanzaron al Sínodo de Obispos y a diversos sínodos nacionales, y luego con la mencionada *Ordinatio Sacerdotalis*, tras la admisión de las mujeres al sacerdocio en la Iglesia Anglicana. Podrían sintetizarse en tres: a) el seguimiento de Cristo, que no eligió mujeres para el grupo de los Doce, origen del ministerio; b) el simbolismo sacramental, pues sólo el varón puede representar a Cristo; c) la tradición eclesial, que nunca ha constituido mujeres sacerdotes.

El primer argumento resulta cada vez menos convincente, pecando de literalismo. Sus diferentes raciocinios se escurren como el agua en un cántaro agrietado. Para empezar, Jesús no podía elegir mujeres entre los Doce, los representantes del nuevo Israel, porque sólo los hombres eran significativos en una cultura patriarcal como la judaica; si la mujer no tenía ningún peso socio-religioso en el judaísmo, la intención de Jesús de renovación de Israel hubiera carecido de credibilidad en caso de poner mujeres al frente. Puestos a seguir literalmente las decisiones de Jesús habría que escoger sólo judíos, preferentemente pescadores y a poder ser con barba y sandalias, lo que se ha convertido en un chiste clásico. En segundo lugar, los Doce no son

37. Desde la visión aristotélica de la mujer como "macho mutilado" (*Reproducción de los animales* 737a28) a la freudiana "envidia del pene" (*Una teoría sexual: Obras completas*. I, Madrid 1967, 800) el tiempo no parece haber transcurrido.

38. Sobre el particular, M. ALCALÁ, *Mujer, Iglesia, sacerdocio*, Bilbao 1995; D. FERNÁNDEZ, *Ministerios de la mujer en la Iglesia*, Madrid 2002.

39. AAS 69, 1977, 98-116. Compendiado en DH 4590-4606.

el origen del ministerio eclesial, sino sus precursores, pues los Doce son una institución jesuana dirigida a Israel, mientras los ministros posteriores surgen de las necesidades estructurales de la Iglesia naciente⁴⁰. En esta línea, la necesidad de sucesión a los apóstoles será el origen del ministerio, como ya corrige la *Ordinatio Sacerdotalis* (DH 4981), pero entonces resulta que los apóstoles no fueron sólo los Doce, sino muchos más (1Cor 15,5-9), y encima parece que habría mujeres: Junia es "ilustre entre los apóstoles" (Rm 16,7); Prisca es "colaboradora" en la misión (Rm 16,3), palabra utilizada para los apóstoles Apolo (1Cor 3,9) y Timoteo (Rm 16,21); de María, Trifena, Trifosa y Pérsida se dice que "se han fatigado" en el Señor (Rm 16,6.12), término inequívoco de acción apostólica⁴¹; del mismo modo, Evodia y Síntique estuvieron entre los "colaboradores" que "lucharon por el evangelio" (Flp 4,2s). Además del apostolado hubo también otros ministerios eclesiales primigenios asumidos por la mujer, como profetisas (1Cor 11,5)⁴² y administradoras (Rm 16,1).

El argumento del simbolismo se asienta en la escolástica, que aducía dos razones contra la ordenación de la mujer: la inferioridad, que la impedía recibir un cargo eminente, y el simbolismo, pues no podía representar a Cristo varón. Lo segundo fue lo desarrollado por la *Inter Insigniores*, olvi-

40. Los ministerios brotan y se desvanecen según perentoriedades eclesiales. Los Siete, pensados para la comunidad judeo-cristiana palestinese de lengua griega (Hch 6,1-6), pues su número, en correspondencia a los Doce, es la cifra de las naciones paganas de Canaán (Hch 13,19), pierden su objeto al ser expulsados de Palestina (Hch 8,1). Los Doce, por su parte, destinados a Israel, no serán renovados tras la muerte de Santiago, como se había hecho con Judas: resulta claro que el judaísmo les da la espalda (Hch 12,1ss). Los *apóstoloi* ("misioneros"), creados para el esfuerzo expansivo de la Iglesia (Hch 13,2s), hacen mutis cuando ésta prolifera en comunidades urbanas, precisándose entonces *epískopoi* ("supervisores") locales (1Tm 3,2-5). Las funciones de los profetas (animación espiritual, 1Cor 14,3) y maestros (explicación del AT cumplido en Cristo), los ministerios más importantes tras el apostolado (1Cor 12,28) serán también asumidas por los *epískopoi* (*Didakhé* 15,1), por lo que aquéllos desaparecerán.

41. Pablo utiliza la palabra *kopiáo* para referirse al trabajo físico (1Cor 4,12), pero sobre todo para dibujar el esfuerzo evangelizador del apóstol (1Ts 2,9; 3,5; Gal 4,11; 1Cor 15,10; 16,16; 2Cor 10,15; 11,23; Flp 2,16).

42. La acusación de misoginia por mandar a la mujer llevar el velo en las asambleas litúrgicas (1Cor 11,2-16) no advierte de que Pablo está cediendo en una cuestión secundaria, una tradición judía de pudor, para defender otra importante, que participen activamente en el culto. 1Cor 14,34s, que ordena a la mujer callarse en las asambleas, sería una interpolación posterior (del tipo de 1Tm 2,11s); por contradecir la idea dicha de Pablo y por la ruptura textual del pasaje. A. LEMAIRE, *Las epístolas de Pablo: la diversidad de los ministerios*: J. Delorme (ed), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 61-74.

dando decentemente lo de la inferioridad⁴³. Sin embargo, una tal interpretación del simbolismo resulta bien poco simbólica. En el caso de la eucaristía el simbolismo sacramental se refiere al pan y el vino, no tanto al ministro⁴⁴. Y en todos los sacramentos hoy día se prefiere hablar de la actuación del sacerdote *in persona Ecclesiae*, representando a la Iglesia, que bien puede hacerlo una mujer, más que *in persona Christi*, para desacralizar en lo posible el ministerio respecto del resto de cristianos⁴⁵. No es casualidad que en la *Ordinatio Sacerdotalis* se haya esfumado completamente el argumento simbólico.

El argumento que nos queda es el de la tradición: la Iglesia ha vetado desde el principio el sacerdocio de la mujer. Se nota ya en las Pastorales, que en la incipiente estructura ministerial de obispos-presbíteros (Tt 1,5-7) y diáconos (1Tm 3,8-13) limitan la participación de la mujer al diaconado. A diferencia de aquél, este encargo no conllevaba funciones de dirección, no se les exige liderazgo, fama, hospitalidad y veteranía, cualidades necesarias para presidir y representar bien una comunidad (1Tm 3,1-5; Tt 1,6-8); ni requería capacidades didácticas, imprescindibles para la correcta transmisión oficial de la doctrina (1Tm 3,2; 5,17; Tt 1,9). El trasfondo cultural no concedía a la mujer posibilidades de gobierno (Ef 5,21ss; 1Pe 3,1ss) ni de enseñanza (1Tm 2,11s). En la historia posttestamentaria, cuando empieza a aplicarse la interpretación sacerdotal al ministerio cristiano, sólo se tienen noticias de sacerdotisas de la nueva fe en grupúsculos gnósticos o cismáticos. En cuanto a las diaconisas, restringidas sus funciones a ayudar al sacerdote en el bautismo femenino, por razones de pudor, y a visitar enfermas o catecúmenas en sus casas, para atajar chismorreos, languidecerán a partir del siglo IV: la generalización del bautismo de niños inutilizará su tarea específica y la integración social de la Iglesia hará natural la asistencia domiciliaria de sus ministros a mujeres.

43. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I,92,1; *Suplementos* 39,1; otras citas en *Inter Insigniores* (DH 4600).

44. En una mesa redonda organizada en 1999 por la universidad de Valladolid sobre el ministerio femenino, contó una mujer: "Oí a mi párroco decir que la mujer no debía ser sacerdote porque en la consagración no podía decir 'esto es mi cuerpo'. Pensé: si cuando dices 'esto es mi cuerpo' te refieres a ti, mejor comulgo en otro sitio".

45. Ver G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Salamanca 1995; S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988. La desacralización comienza en el NT, que no sabe de un sacerdocio cristiano especial, sólo habla del sacerdocio de Cristo (Hb) y del sacerdocio común de los cristianos (1Pe y Ap), esto es, un sacerdocio metafórico, "existencial". Tras dos milenios de sacerdotalización del ministerio, el Vaticano II quiso retornar a los orígenes: el esquema *De Sacerdotibus* fue aprobado como *Presbyterorum Ordinis*.

Verdaderamente, este último es el único argumento válido, la Iglesia nunca ha ordenado mujeres. La tradición no significa sólo una costumbre secular, sino una sabiduría decantada por los siglos. Con todo, como nos enseñó la Ilustración, no puede considerarse intocable, sino sometida a revisión en su racionalidad, precisamente por el progreso del saber humano⁴⁶. Es decir, una tradición vale hasta que, críticamente, deja de valer. Pues bien, el argumento de tradición contra la ordenación femenina cae por sí solo al considerar que la mentalidad sobre la que se sostiene –la incapacidad de la mujer– se ha derrumbado en el pasado siglo. La Iglesia, en cuanto hija de su tiempo, habitante de la historia, participaba de un supuesto social común. Cuando ha cambiado dicho supuesto, además con la aquiescencia eclesial, ¿va a renegar la Iglesia de su época y buscar morada en la estratosfera? Está claro que el sacerdocio no es un derecho, como recuerda *Inter insigniores* en su parte final, que la mujer no tiene por qué reclamarlo. Pero la cuestión no es esa, sino la *igualdad* de la mujer en la Iglesia: no es un derecho ni para hombres ni para mujeres, pero sí una *posibilidad* sólo para hombres. Es obvio también que la Iglesia no puede cambiar la "sustancia" de los sacramentos⁴⁷; pero la esencia de un signo sagrado es el gesto (materia) y la oración (forma), que no tienen por qué cambiar con la ordenación femenina.

Pidiendo un poco menos, no puede entenderse de ningún modo la exclusión de la mujer de los ministerios laicales de lectorado y acolitado: si son laicales, ¿acaso no la incluye el adjetivo?; y si son preparación para el ministerio ordenado qué sus funciones las realiza de hecho cualquier cristiano, también la mujer? Tampoco se entiende la oposición a recuperar el diaconado femenino, ministerio histórico desleído al irse perdiendo la necesidad de sus funciones, que por la misma razón debiera apreciarse hoy día. En el paisaje del tercer mundo, con su vitalidad religiosa y carencia sacerdotal, las mujeres, en particular las monjas, realizan habitualmente tareas ministeriales: lideran parroquias y asumen responsabilidades diocesanas e interdiocesanas, organizan catequesis y presiden liturgias con homilía, administran sacramentos como el bautismo o realizan la atestación matrimonial, distribuyen la comunión y visitan a enfermos y escuchan arrepentimientos. No ya sólo diaconisas, es que prácticamente ejercen el presbiterado en su *triplex munus*. Suele decirse que la Iglesia va a remolque de las exigencias sociales, que la teología se rezaga de la pastoral; si hacen falta pruebas ésta es una. No habiendo razones teológicas irreversibles contra el

46. W. KERN – F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, 124-127.

47. *Inter Insigniores* cita aquí la fórmula del concilio de Trento (DH 1728).

sacerdocio de la mujer, avanzando la evolución cultural en su favor, presionando en el mismo sentido la situación ecuménica, la Iglesia católica ha quedado en un callejón sin salida. Sólo hay una dirección.

Democratización eclesial, participación real del laicado, ministerio femenino... Signos de los tiempos, presencia de Dios en el mundo, características de la época... Si no se les da una respuesta acorde con la renovación conciliar, el Vaticano II será sólo el grito de la imposible modernidad de la Iglesia.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

TEXTOS Y GLOSAS

Observaciones sobre las nuevas Constituciones (II)

I. INTRODUCCIÓN

Para contextualizar el artículo, empiezo recordando conceptos y realidades, implicados en el tema, que son de primordial importancia.

En la Iglesia, "persona moral por la misma ordenación divina", existen "otras personas jurídicas, que son sujetos de derechos y obligaciones" por derecho positivo de la Iglesia (cf. c. 113), entre las cuales se encuentra la Orden de S. Agustín.

En nuestra Orden, como en las anteriormente llamadas Mendicantes, han gozado siempre de capital importancia los *capítulos*.

Los capítulos son por naturaleza órganos colegiales y, por consiguiente, actúan siempre como tales. Se convocan periódicamente y proveen al gobierno extraordinario de la Orden. Gozan de propia autoridad, distinta y superior a la de los superiores del mismo nivel (general, provincial, local). Tienen toda la potestad de la persona jurídica a la que representan (Orden, Provincia, Casa). Y así recuerdan las Constituciones (cf. c. 13) "el poder supremo de gobernar se adjudica al Capítulo General..., de esta potestad participan, a tenor de las Constituciones, los Capítulos Provinciales, Vicariales y Locales, cada cual en su ámbito respectivo".

A ellos dedican las Constituciones seis capítulos: XIII (texto latino), XIV, XVII, XVIII, XXI y XXII.

Funcionan de manera muy esporádica (cada seis o cuatro años), excepto el capítulo local.

A los capítulos hay que añadir los *consejos*.

En teoría son de rango inferior, pero desde ciertos puntos de vista prácticos, no de menor importancia.

Los consejos son órganos estables, no colegiales de por sí, que proveen al gobierno ordinario, ayudando al Superior con su consejo o consenti-

miento, condición frecuentemente necesaria para que el Superior pueda proceder válidamente.

Funcionan habitualmente, excepto –podríamos decir– el local.

La figura de los consejos ha sido reforzada en la Iglesia para fomentar y concretar la necesidad de coparticipación en la dirección y gobierno.

Pero en ninguna otra institución eclesial tienen los consejos un puesto tan relevante como en los Institutos religiosos.

En las Constituciones no cuentan con ningún capítulo en exclusiva. Un número (339) sobre los consejeros de la casa y un capítulo (XX) sobre "Consejeros y otros oficiales de la Circunscripción" (así en el texto latino; en el castellano: "las Circunscripciones", quizá porque en el último número se aplica a otras lo que aquí se dice de la Provincia).

En las páginas siguientes me refiero a los consejos en cuanto proceden colegialmente.

Por lo dicho, podemos ya vislumbrar la gran importancia de los capítulos y consejos en todo lo referente al gobierno de la Orden: determinaciones, leyes, elecciones; tanto en planteamiento (capítulos), cuanto en su aplicación y cumplimiento (consejos).

Sin olvidar, por último, que no se trata de algo superficial o externo, sino que atañe a la vida y ministerio de la Orden, como han hecho resaltar numerosos documentos y las mismas Constituciones nos recuerdan: "por consiguiente, el concepto de elección y representación reviste gran importancia en la Orden" (nº 13). "La fraternidad en la Orden se expresa por medio de los conceptos de elección, representación y participación" (nº 309,b).

Interesa, por tanto, saber cómo han de proceder estos organismos o grupos o colegios o personas jurídicas, e interesa que dicho proceder sea *claro y preciso*.

De otra manera: ¿cómo se manifiesta la voluntad colegial de capítulos y consejos?

El voto es la expresión de su voluntad.

Las mayorías son las que deciden.

II. PUNTO CLAVE Y DE PARTIDA

Arrancamos del primero de los doce capítulos, que comprende la parte cuarta de las Constituciones, sobre el "Gobierno de la Orden".

Es el capítulo XIII, que, por cierto, en el texto latino se titula: "De capitulis", y en el español: "Elecciones, votaciones y capítulos".

Este capítulo recoge literalmente el correspondiente de las anteriores Constituciones (también XIII, nº 310-320).

Pero añade, hacia el final, un número, el 318, del cual se dice en la "Comparatio numerorum..." que equivale al antiguo nº 298, b y c; pero ni ese número está subdividido en letras ni trata de elecciones, sino de la fórmula llamada "modal" referida a leyes y determinaciones. Ese número 298 responde plenamente al actual 317.

Lo interesante, sin embargo, es el contenido. Reza así el nº 318: "a) En elecciones y determinaciones, a no ser que se requiera explícitamente mayoría de Hermanos, para la validez de la votación se computa la mayoría de los votos válidos, no contabilizando los votos nulos, ni en blanco, ni las abstenciones.

b) En caso de empate, en las elecciones échese a suerte; en las deliberaciones el presidente puede dirimir el empate con su voto".

Para ganar espacio, doy el texto español un poco corregido. En parte por exigencia del original latino, como es la segunda 'coma' del párrafo primero, colocada después de "votación", y que debe ir después de "Hermanos". Es decir, la validez de la votación va unida a la mayoría de los votos válidos, no a la de los Hermanos. Otra corrección, que parece exigida por la recta interpretación, es la supresión del adjetivo "una" unido a "mayoría", en la primera aparición de esta palabra. Parece indicar que se trata de cualquier mayoría, aún relativa y mínima, lo que sería incorrecto. Traduciendo "mayoría" simplemente, como se hace la segunda vez que aparece ese término en el mismo párrafo (en ambos casos 'maioritas' en el texto latino), debe entenderse mayoría absoluta como exige el sentido normal de la palabra misma y la 'praxis' canónica (por ejemplo la "mayor parte" del c. 119, según los canonistas significa "mayoría absoluta").

En buena ley, el nº 318 debería ser el 311, es decir, colocado después del primero del capítulo, el 310, porque éste recuerda una norma fundamental del Código de Derecho Canónico: "Respecto a los actos colegiales, mientras el derecho o los estatutos no dispongan otra cosa...". Es decir, se respetan los derechos particulares, como son nuestras Constituciones, y éstas fijarían su propio principio en el nº 318.

Lo dicho en ese canon para todos los actos de tipo colegial, se repite para las elecciones en concreto en el c. 164: "Si el derecho no determina otra cosa, obsérvese en las elecciones...".

Consignada, pues, la concesión del Derecho común (c. 119, que desafortunadamente no se cita ahí), debería venir a continuación la norma establecida por las Constituciones. Aquí radica, sobre todo, la importancia de este número: es un principio general, supletorio del vigente en el Derecho Canónico, y válido para todas las actuaciones colegiales, que realizan en la Orden los capítulos y consejos.

III. DERECHO COMÚN Y PROPIO

Para comprender el contenido y el sentido del derecho propio es imprescindible conocer el común; no sólo el actualmente vigente, por razones obvias, sino también el anterior, en vigor hasta 1983, porque de él se hace eco nuestro derecho particular.

El Código de Derecho Canónico, c. 119, en dos apartados, uno para las elecciones y otro para decisiones en general, establece lo siguiente: 1º, tratándose de *elecciones*, ha de hallarse presente la mayoría de los que deben ser convocados, es decir, de los componentes del colegio electoral; ha de lograrse la mayoría absoluta de los presentes; y si se llega a una tercera votación, hay que proclamar los dos que obtuvieron más votos en la segunda y ellos son los dos únicos elegibles en la tercera. Si persiste el empate, queda elegido el de más edad. (Como declaró la P. C. I., 8-V-90, no hay más de tres votaciones.- Sin duda se supone y fomenta la seriedad y conciencia de los votantes).

2º, tratándose de otros *asuntos*, valen las dos primeras condiciones, puestas para las elecciones, y si hubiera empate en la segunda votación (aquí hay sólo dos), el presidente puede desempatar con su voto. No está obligado, y si no lo hace, no se alcanzaría la mayoría absoluta y por tanto no queda aprobado lo propuesto.

Estas tres condiciones son, por una parte, tres novedades respecto del antiguo Derecho, y, por otra, todas ellas son esenciales para la validez de los actos colegiales.

El Código anterior, de 1917, en el c. 101, establecía para todos los "actos de las personas morales" y en un sólo número:

- se respeta en este asunto el derecho particular,
- se computa la mayoría en referencia sólo a los votos válidos de los presentes,
- en el tercer escrutinio basta mayoría relativa; si hubiere empate, lo resuelve el presidente con su voto, a no ser que, tratándose de elecciones,

no quiera hacerlo, y entonces se tendrá por elegido el más antiguo en la ordenación o en la primera profesión o en la edad.

- no se requiere la presencia de la mayoría absoluta de los componentes del colegio.

Nuestras Constituciones, nº 318:

- para la validez de la votación se computa la mayoría de los votos válidos, no teniendo en cuenta los nulos...,

- en caso de empate, en las elecciones se echa a suerte; en las deliberaciones el presidente puede dirimirlo con su voto,

- no se requiere la presencia de la mayoría absoluta de los miembros del colegio,

- tampoco se determina el número de escrutinios en los que se requiera mayoría absoluta o relativa.

- Hablan de una "mayoría de Hermanos", que pudiera exigirse en algún caso, pero aquí no lo hacen.

Recogen más bien el Derecho Canónico antiguo, no íntegramente (entonces tendríamos, al menos, una norma completa); pero sí en dos cosas importantes:

no exigiendo la mayoría absoluta de los miembros del colegio y computando la mayoría en referencia sólo al número de votos válidos de los presentes.

Ambas cosas se evitaron en el nuevo Código, en cuya redacción se rehizo toda esta materia, de manera que ni siquiera como fuente de interpretación se debe acudir al antiguo c. 101.

Se procuró obviar ciertas inconveniencias: "no exigiendo `quórum` y contentándose con los votos válidos de los votantes de hecho, cabía que sólo asistieran uno, dos o tres miembros, absteniéndose o votando nulo dos de ellos, un solo voto resolvía la cuestión; o que de un colegio de 27 miembros, asistieran nueve, con un resultado final de cuatro abstenciones, tres votos nulos, uno afirmativo y uno negativo; el presidente tenía que resolver con su voto, si era decisión, y si era elección podía resolverla él con su voto o la resolvía el derecho por el más antiguo o el de más edad; de esta forma un solo voto, o uno más la decisión del presidente o la del derecho, resolvía una cuestión importante de régimen de la persona jurídica, que era responsabilidad de 27 miembros: un absurdo de contenido, pero formalmente legal" (nota al c. 119 del Código de la BAC).

Parece obligado concluir que el contenido de la norma de las Constituciones no es el más acertado y, además, es incompleto.

Para tener una visión de conjunto sobre la regulación de esta materia en las tres fuentes apuntadas, he aquí un esquema:

Código actual (1983)
Can. 119:

Intr.: se respeta el derecho particular.
1°. En las elecciones tiene valor jurídico lo que, hallándose presente la mayoría de los que deben ser convocados, se aprueba por mayoría absoluta de los presentes; después de dos escrutinios ineficaces, se vota sólo a los dos que hayan tenido mayor parte de sufragios, o si son más, sobre los dos de más edad; después del tercer escrutinio, si persiste el empate, queda elegido el de más edad.
2°. En otros asuntos, es jurídicamente válido lo que, hallándose presente la mayor parte de los que deban ser convocados, se aprueba por mayoría absoluta de los presentes; si después de dos escrutinios persistiera la igualdad, el presidente puede resolver el empate con su voto.

Constit. (2001)
Nº 310:

En las elecciones obsérvese el Derecho común, a no ser que las Constituciones determinen otra cosa.

Nº 318

a) En elecciones y deliberaciones, "para la validez de la votación se computa la mayoría de los votos válidos, no contabilizando los votos nulos ni en blanco, ni las abstenciones".
b) " En caso de empate, en las elecciones, se echa a suerte; en las deliberaciones, el presidente puede dirimir el empate con su voto".

Código ant. (1917)
Can. 101,1°:

Se respeta el derecho particular.
En las elecciones y deliberaciones tiene valor jurídico lo que apruebe la mayoría absoluta de los votantes, descontados los votos nulos, o, después de dos escrutinios ineficaces, la mayoría relativa en el tercer escrutinio; si en el tercer escrutinio hubiera empate, lo resolverá el presidente con su voto; si se trata de elecciones y el presidente no quiere resolverlo con su voto, se tendrá por elegido el más antiguo en la ordenación o en la primera profesión o en la edad".

La expresión "para la validez de la votación", usada por las Constituciones, es incorrecta porque no se computan los votos para ver si la votación ha sido válida (aunque también esto entre de alguna manera, como sería si hay más votos que votantes), sino para comprobar si ha sido jurídicamente eficaz, para ver si "tiene valor jurídico", como dicen ambos Códigos.

Por lo demás, puede apreciarse que las Constituciones apenas recogen nada del Código actual, únicamente la libertad del presidente para dirimir o no con su voto, en caso de empate y tratándose de elecciones; pero nada de la mayoría de convocandos presentes en la votación ni de la aprobación por la mayoría de los presentes en las dos primeras votaciones ni de la tercera votación con mayoría relativa o empate.

IV. LA NORMA DEL N° 318 DE LAS CONSTITUCIONES

Hay un detalle, que resalta enseguida por lo nuevo: decidir por suerte en caso de empate. No se encuentra en el Derecho común, ni actual ni antiguo, pero es completamente legítimo: "en caso de empate, en las elecciones se echa (texto latino: échese) a suerte".

Ahora bien, el planteamiento en cuanto al uso del mismo, no es claro. Suena como si, a la primera de cambio, aunque fuera en la primera votación, si hubiera empate tuviera que resolverse echando suertes. Y, tanto en elecciones como también en deliberaciones, parece improcedente.

Este criterio se encontraba ya en las antiguas Constituciones. Si no me equivoco, en cinco casos. Y todos ellos se recogen en las actuales.

¿Cómo se aplica este criterio en las Constituciones?

- 1) N° 378. En este número solamente tiene aplicación inmediata dicho criterio, tal como suena. Se trata de la elección de consejeros y, realizada la primera votación "se considera elegido el que tenga mayor número de votos. En caso de empate, échese a suerte".
- 2) N° 355,a). Habla de los discretos y solamente en el tercer escrutinio se echaría a suerte, caso de empate.
- 3) N° 371,d). Sobre el Provincial. Se exige una mayoría absoluta en los tres primeros escrutinios; si no se obtuviera, quedan dos candidatos y si persiste el empate, se echará a suerte.

Como se ve, aquí se recoge un dato del c. 119, que, además, se cita al final: "cf. CIC 119,2°". En realidad no es el 2° sino el 1°: y la cita se ha comido en la traducción española.

4) N° 458. Para la elección del P. General se habla hasta de seis escrutinios antes de echar suertes.

5) N° 465. Tratando del Vicario General y Asistentes se mencionan tres votaciones previas antes de llegar a que decida la suerte.

En resumen, se aplica en cada caso como parece más conveniente. Creo que ni el hecho de mencionar este criterio se deba a su existencia en el n° 318, sino a su mención en las antiguas Constituciones.

Sospecho que lo mismo sucede con algunos términos, que se repiten:

"mayoría de votos válidos", "mayoría absoluta" o simplemente "votos". Confróntense, por ejemplo, los números de las Constituciones actuales y antiguas: 317-298, 355-331, 371-347, 458-424.

En esta misma dirección (olvido del n° 318) apuntan varios hechos:

- nunca se hace mención del mismo en las Constituciones;
- jamás se citan, salvo error u omisión, "los votos nulos, en blanco y abstenciones";
- tampoco se alude a la "mayoría absoluta de los presentes".

Considero innecesario detenerme en más largas explicaciones. Puede comprobarse cuanto vengo diciendo acerca de la ausencia de ese número 318 en las Constituciones, añadiendo a los anteriormente citados los siguientes números: 317, 380, 465, 468.

V. ¿HABLAMOS DE SOLUCIONES?

Frente a este panorama podríamos preguntar: ¿conviene pensar en alguna solución? y, en caso afirmativo, ¿qué solución concreta podría proponerse?

A la primera pregunta, pienso deba responderse positivamente. La razón fundamental sería que, en nuestra legislación sobre el gobierno, ni se aplica la norma del Código al existir otra en el derecho particular, ni tampoco la propuesta por las Constituciones, como estamos viendo. Y, aunque se aplicase, siendo tan incompleta, dejaría al descubierto muchos vacíos.

Alguien pudiera pretender justificar la situación alegando que ya hay normas propias para cada caso. Se justificaría la legalidad de la situación, pero no esa especie de falta de respeto por los principios generales, establecidos por las Constituciones mismas, y menos aún el desconcierto reinante.

A la segunda pregunta, me atrevería a proponer la siguiente solución.

Una *interpretación* del P. General, a tenor del n° 293 de las Constituciones, aclarando el contenido del n° 318.

Respetando, como aquí se sugiere, el contenido positivo del referido número, se trataría más bien de una *d e c l a r a c i ó n* interpretativa.

Motivaciones: importancia de un principio general regulador de las actuaciones colegiales en la Orden; vacío existente al respecto en nuestra legislación, pues no se remite simplemente al Derecho común y la norma sustitutoria del n° 318 es insuficiente.

Se tendría en cuenta el Derecho Canónico, especialmente el c. 119, y al mismo tiempo se respetaría la norma sustitutoria del n° 318 de las Constituciones.

Teniendo en cuenta todo lo cual se daría la siguiente declaración interpretativa:

Los actos colegiales, elecciones y deliberaciones, se rigen en nuestra Orden por la siguiente norma, a no ser que, para casos concretos, propongan las Constituciones criterios más estrictos.

a) Cuando se trata de elecciones, tiene valor jurídico aquello que, hallándose presente la mayoría de los que deben ser convocados, se aprueba por mayoría absoluta de los presentes, contabilizando los votos válidos, no los nulos ni en blanco ni abstenciones; después de dos escrutinios ineficaces, hágase la votación sobre los dos candidatos que hayan obtenido mayor número de votos, o si son más, sobre los dos de más edad; después del tercer escrutinio, si persiste el empate, échese a suerte.

b) Cuando se trata de otros asuntos, es jurídicamente válido lo que, hallándose presente la mayor parte de los que deben ser convocados, se aprueba por mayoría absoluta de los presentes, contabilizando los votos válidos, no los nulos ni en blanco ni abstenciones; si después de dos escrutinios persistiera la igualdad de votos, el presidente puede dirimir el empate con su voto.

Cabría, teóricamente hablando, una declaración más sencilla: el n° 318 valdría para los capítulos, en cuyo campo propio se encuentra colocado, pero no para los consejos, que, por lo demás, tienen algunas otras normas propias; por ejemplo, los cánones 127 y 627.

Ahí queda ya insinuada la posible razón de semejante aclaración. Y es importante hacer notar que si los Consejos se atienen únicamente al n° 318 pudieran a veces actuar inválidamente, pues el c. 127, de manera absoluta, sin admitir normas distintas del derecho propio, exige "cuando el Superior necesita el consentimiento o consejo de algún colegio o grupo de personas...

para la validez de los actos, se requiere obtener el consentimiento de la mayoría absoluta de los presentes, o bien pedir el consejo de todos".

Por lo demás, las actuaciones de los Capítulos –excepto el Local- son muy esporádicas y están sobradamente atendidas en las Constituciones; no así las actuaciones de los Consejos.

En este supuesto, las actuaciones colegiales de los Consejos se regirán por la norma general del c. 119.

VI. UNA ÚLTIMA OBSERVACIÓN SOBRE LOS CONSEJOS

Los Consejos, desde su especial relevancia práctica y cotidiana, especialmente los Provinciales, merecerían más detenidas consideraciones.

De momento, por exigencias de brevedad, me limito a una última observación relativa a la existencia de los mismos, una vez denunciado un *error* más bien serio de traducción y un *olvido* intrascendente en el Índice.

El error atañe al Consejo Regional y por considerarlo serio, hago esta llamada, aunque es de suponer que haya sido ya detectado. "Nº 418, a) "Compete al Vicario Regional con su Consejo...". Es decir, obtenido el parecer o consejo de los Consejeros. El texto auténtico es muy distinto: "Vicario Regionali, cum sui Consilii consensu, competit...". Se requiere el consentimiento y, más grave aún, para las elecciones poscapitulares, cuya validez está en juego. La ignorancia, aunque sea inculpable como en este caso, "no impide la eficacia de las leyes invalidantes" (c. 15, 1").

El olvido atañe también al Consejo Regional, término que no aparece en el Índice analítico, aunque se cita, por lo menos, en dos números: 418 y 420. Como tampoco aparece la voz "convocatoria", tan íntimamente ligada a las actividades de los Capítulos y Consejos, y a la que hacen referencia algunos números, por ejemplo: 324, 356, 423, a y b, 438. Sí aparece, en cambio, el Consejo Federal, con la denominación de "Consejo de la Federación de Provincias" y se le atribuye "poder erigir Vicariatos"; cosa inexacta, pues el texto constitucional dice que el Consejo de Federación de Circunscripciones" puede pedir al P. General "la erección de un Vicariato".

Pero vayamos al punto principal, teniendo como siempre presentes el Código de Derecho Canónico y las Constituciones.

Código: "C. 627, 1: Conforme a las normas de las Constituciones, los Superiores *tengan* su Consejo propio, de cuya colaboración *deben* valerse en el ejercicio de su cargo.

2: Además de los casos prescritos en el derecho universal, el derecho propio determinará las ocasiones en las que, para actuar válidamente, se requiere el consentimiento o el consejo que habrá de pedirse conforme a la norma del can. 127".

Por tanto, los Superiores, sin distinción, es decir *todos*, tienen obligación (los verbos imperativos "habeant" "oportet" "requiratur" no dejan lugar a duda) de tener su propio Consejo. Concretar todo lo demás se deja al derecho particular.

Constituciones, n° 251: "los Priors General y Provinciales... se les da el nombre de Ordinarios. Todos tienen sus propios Consejeros".

Por una parte, se limitan a constatar un hecho, lo cual no es igual que recordar o imponer una obligación; por otra, se mencionan sólo los Superiores Mayores, a pesar de citar entre paréntesis el c. 627.

Es curioso que las anteriores Constituciones, n° 242, correspondiente al actual 251, incluían a los Superiores locales: "Estos superiores, a excepción del Prior local, son Superiores Mayores... Todos tienen sus propios consejeros...". En las actuales, no sé por qué, se suprimió ese inciso relativo al Prior local, y así quedan excluidos estos Priors de la obligación de tener su propio Consejo.

De todas las maneras, no debió de ser un mero lapsus porque dicho error viene más claramente confirmado en el n° 339: "la Casa que cuente al menos con diez hermanos, debe tener Consejeros; si tiene menos de diez provean los Estatutos circunscripcionales".

Todo auténtico Superior ha de tener su "propio Consejo" (c. 627). Y es auténtico Superior el de muchas casas con menos de diez Hermanos. Solamente cuando no hay *tres* Hermanos, al menos, con voz activa, entonces el Superior no está obligado a tener Consejo, por la sencilla razón de que no es Prior "en sentido estricto" (n° 254).

Un cierto eco de este error resuena en el n° 324: "Todos los que deben ser convocados... y de alguno de los Consejeros, *si existen* ...".

Lo mandado por el Código categóricamente no puede ser dejado al arbitrio de los Estatutos Circunscripcionales. También aquí llama la atención el hecho de que en las antiguas Constituciones, n° 319, se daba por supuesta la existencia de Consejeros en las Casas: "El oficio de los Consejeros, que no pueden ser más de cuatro...". Se dejó de lado lo perfecto, y se copió lo que no lo es tanto, como afirmar que el oficio de los Consejeros es "asistir con su consejo y trabajo *lo mismo* al Prior que a los Hermanos".

Este n° 251 es heterogéneo y rico. El segundo párrafo suena así: "Los Priors provinciales, Superiores Provinciales y Vicarios Regionales y sus Consejeros necesitan la confirmación del Prior General (cf. CIC, 625, 3)".

Aunque los Consejeros no se encuentran en el citado canon, legítimamente los incluyen las Constituciones.

No es tan legítimo excluir a los Superiores locales, que sí están incluidos en ese c. 625,3. En él, después de mandar en el párrafo primero que el Superior General sea elegido, en el párrafo tercero establece: "Los demás Superiores..., si son elegidos, necesitan la confirmación del Superior Mayor competente". La decisión es clara; habrá que mejorar el nº 251.

Así parece reconocerse, a pesar de su redacción un tanto obscura, en el nº 491: "Corresponde al Prior General...:

a) Sola confirmación de las actas de los Capítulos Provinciales y Vicariales, no las modificaciones de los Estatutos, sin la cual las *elecciones*, nombramientos y determinaciones carecen de valor definitivo".

HELIODORO ANDRÉS, OSA
Iparraguirre, 24
48009 Bilbao

LIBROS

Sagrada Escritura

ALBERTZ, Rainer, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israel* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft – 326), unter Mitarbeit von Gabi Kern, hrsg. Von Ingo Kottsieper und Jakob Wöhrle. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, 24 x 16 cm. X, 396 pp.

Con motivo del cumplimiento de los sesenta años sus discípulos y ayudantes recogen en este libro 17 artículos del autor, 15 de los cuales ya publicados. Albertz es bien conocido por su famoso libro *Historia de la religión de Israel en tiempos del A.T.* traducido y editado en español por Trotta en 1999. No es una historia de la religión al uso, es decir, una historia de las ideas religiosas desde el punto de vista conceptual sino desde el punto de vista histórico-social. La religión es un elemento social, en la sociedad está arraigada y los cambios sociales influyen en la religión y al revés. Estos aspectos socio-históricos han sido una constante en las investigaciones de Albertz, y naturalmente aparecen en los artículos variados aquí recogidos. Casi todos los trabajos están escritos cuando el autor preparaba la Historia anteriormente citada o como prolongación de los puntos allí tratados. Por esta razón los temas estudiados abarcan campos variados de la historia de Israel. Los cuatro primeros estudian la historia de los orígenes que es comparada con los relatos babilónicos. Quisiera llamar atención sobre algunos artículos que me parecen más interesantes. Es notable el dedicado al trasfondo socio-histórico del libro de Job y de la teodicea babilónica, así como el siguiente sobre el tipo de la sabiduría religiosa que aparece en este libro sapiencial. Es típico de la obra citada de Albertz individuar las diferentes fuerzas políticas y religiosas que se manifestaron en Judá en los momentos críticos de fines del s. VII y comienzos del siglo VI. Este tema ha sido tratado ampliamente en el último libro publicado por el autor *Die Exilszeit. 6 Jahrhundert v. Chr.* (Stuttgart 2001). Varios artículos recogidos en esta colección tratan temas propios del destierro y de la restauración, término éste que por cierto no le gusta nada a Albertz. Sin duda ha sido una buena idea que hay que agradecer a los editores publicar de nuevo estos artículos, no siempre fáciles de encontrar– C. MIELGO.

HÜBNER, Ulrich- KNAUF, Axel Ernst, *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palestina und Ebirânî für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag* (= Orbis Biblicus et Orientalis - 186). Freiburg, Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 24 x 16 cm, viii- 331 pp.

Con motivo del cumplimiento de los 65 años de M. Weippert sus colegas le dedican esta *Festschrift* que se compone de 19 colaboraciones. El homenajeado ha cultivado especialmente el campo de la arqueología de la Palestina. Los editores han querido que las colaboraciones cumplieran el objetivo que el título señala: Israel no es una isla. Por tanto se les

pidió que en sus trabajos expusieran los contactos culturales con los pueblos del medio oriente. No todos tocan temas propiamente arqueológicos; varios tratan puntos de historia, de economía, política o de libros bíblicos. Es notable que tres estudien la influencia griega en la Biblia. En lo sucesivo este apartado será más tenido en cuenta, dada la tendencia a fechar tardíamente los libros bíblicos. En general los artículos son breves ya que tratan puntos muy particulares. Al final Helga Weippert presenta el elenco de todos los trabajos escritos por el homenajeado hasta la fecha. Llama la atención que el editor en la presentación señale que dos artículos manifiestan puntos de vista metodológicos anticuados hoy en el estudio de la Biblia. El lector averigua fácilmente a qué autores se refiere. No hacía falta echar “esta flor” a quien en teoría se considera amigo.— C. MIELGO.

SEYBOLD, Klaus, *Poetik der Psalmen* (= Poetologische Studien zum Alten Testament -1). W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 24 x 16 cm., 407 pp.

Este libro inicia una colección que publicará estudios de poética del A.T. Pretende llenar un vacío existente en la investigación literaria de la Biblia. La estética no ha sido precisamente un tema preferido en la lectura bíblica, que se ha interesado más por el contenido. La atención se dirigía y se dirige aún hoy a lo *que dice* el texto, no al modo *bello de decirlo*. El autor es un conocido especialista de los salmos y ha escrito mucho sobre los mismos; señalamos especialmente un buen comentario, y una concisa introducción que es un estupendo manual. El autor advierte que el libro requiere del lector un esfuerzo considerable. La razón es sencilla. Ya advertía R. Lowth, prácticamente iniciador del estudio poético de la Biblia, a quien el autor cita, que “la poesía hebrea sólo puede ser apreciada si se lee en hebreo”. La belleza se esfuma fácilmente en las traducciones. El libro se compone de cinco partes que van desde la historia de la composición sálmica hasta la edición del salterio. La primera parte que trata del origen y lenguaje de los salmos resulta familiar para quienes hayan leído la introducción escrita por el autor. Las opciones que hace son las mismas. Notemos que es partidario de la relativamente alta antigüedad de algunos salmos, a mi juicio, más de lo que es normal. La segunda parte trata de la estilística poética y de la versificación. En estos capítulos presentan varias estadísticas con el vocabulario y estilo típicamente poético. Luego en la siguiente parte trata del plan y forma del texto: es decir estructura estrófica, el mundo de las imágenes, sentido y estrategia de los textos. En la parte cuarta los temas sobresalientes son la retórica, la pragmática y ejecución de los salmos. Finalmente estudia la recepción de los salmos, es decir, la reelaboración de los salmos, la formación de colecciones y la edición en varias fases del salterio. Felicitamos al autor por la cuidadosa elaboración y las finas observaciones especialmente sobre la sonoridad con los numerosos ejemplos que presenta.— C. MIELGO.

SCHELLENBERG, Annette, *Erkenntnis als Problem-Qohelet und die alttestamentliche Discussion um das menschliche Erkennen* (= Orbis Biblicus et Orientalis- 188). Freiburg- Göttingen, Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 24 x 16 cm, XII, 333 pp.

El libro es una tesis presentada en la facultad de teología de la Universidad de Zürich y tiene todas las cualidades de esta clase de trabajos: ordenada, detallada, sin salirse del guión trazado. Examina el problema del conocer humano en aquellas corrientes de pensamiento que se cuestionan la validez de esta actividad humana. El libro contiene dos partes

desiguales. Como se advierte en el título, el objetivo principal de la tesis es examinar el problema del conocimiento en Qohelet, porque es el libro que más límites advierte en este tema, o dicho de otra forma, es el más escéptico. La segunda parte trata de otras cinco corrientes que también se interrogan sobre el conocimiento: Job, la sabiduría teológica (Prov. 1-9, Sir y Sap), Gen 2-3, la literatura profética (en realidad Isaías) y la apocalíptica (Daniel). Antepone la autora una introducción donde clarifica la terminología examinando el significado preciso de los verbos de este campo semántico. Basándose en Qoh entiende que conocer es una forma del saber, que por su contenido verdadero y su fundamentación se diferencia del no saber y del saber aparente. No es una mera actividad intelectual, aunque este aspecto cognitivo es el que se tiene en cuenta en el libro. La autora propone tres preguntas a las que intenta responder: dónde, cómo y por qué se percibe el conocer como un problema. Ya hemos indicado en qué corrientes halla la percepción del problema. Las otras dos preguntas las contesta en las dos partes de la tesis. Primeramente en Qoh, quien es quien más intensamente se ocupa de los límites del saber humano, que según él son tres: la muerte, el futuro y el obrar de Dios; éste como sujeto y objeto (Dios es causante de la ignorancia y objeto del no saber). Las tres pertenecen a la condición humana que sumen a Qoh en la resignación. 16 textos de Qoh tratan de estos límites que la autora comenta desde todos los ángulos de vista. Estos límites no impiden que el hombre no pueda hacer algunas afirmaciones en otros ámbitos. Otro tema tratado es el de las fuentes del conocimiento. De la tres que se admiten generalmente en el A.T., Qoh solamente aplaude la experiencia. La tradición no garantiza la verdad. La persona es la que decide sobre la falsedad o no de lo transmitido. A pesar de todo, las afirmaciones de Qoh no son tan universales como parece. Admite cosas que no son objeto de experiencia: admite a Dios como creador y al hombre como criatura; además sus afirmaciones se refieren a lo que hay “bajo el sol”, porque sólo en este campo el conocimiento empírico es factible. En la tercera parte hace un estudio más rápido de los otros cuerpos donde se cuestiona el conocer humano señalando las diferencias con Qoh. La tesis está bien hecha y la bibliografía es amplísima.— C. MIELGO.

BARTON, John - WOLTER, Michael (eds.), *De Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons= The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft –118). Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, 24 x 16 cm, 306 pp.

Desde hace ya mas de veinte años las facultades de Teología de la Universidad de Oxford y de la universidad Friedrich Wilhelm de Bonn colaboran en seminarios y otras actividades docentes. Fruto de estos encuentros durante los años 1999 al 2002 es el libro que presentamos que versa sobre los problemas del canon: unidad y pluralidad del mismo. Las colaboraciones recogidas (diez en total) tratan de temas históricos (origen del canon, criterios de canonicidad en la iglesia primitiva etc.), pero también de cuestiones teológicas (autoridad del canon, iglesia y canon, canon dentro del canon, etc.). Los trabajos han sido escritos con espíritu ecuménico. La S. Escritura les une a todos. En realidad se trata de profesores de confesión anglicana y luterana. Como el título indica, las colaboraciones tratan de articular la unidad de la Escritura y la diversidad interna del canon. La unidad de la iglesia se basa en la unidad de la escritura, pero esta unidad debe ser comprendida de tal manera que dentro de ella se pueda hablar de diversidad. Pero los autores no sólo tratan de este tema importante, sino de otros relacionados con el canon: la autoridad del A. T. para los cristianos; la relación entre A. y N. Testamento; la autoridad teológica del canon dada la

formación azarosa del mismo; la unidad de fe, supuesta la multiplicidad de los los escritos bíblicos; relación entre Escritura y canon, la relación entre canon de la fe y canon de los libros etc. Los temas están bien seleccionados y expuestos todos ellos con altura científica.
– C. MIELGO.

HARPER, Charles D. *Finding Morality in Diaspora?. Moral Ambiguity and Transformed Morality in the Books of Esther*. (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft - 328). Walter der Gruyter, Berlin-New York 2003, 24 x 16 cm, 274 pp.

El olvidado libro de Ester ha tenido que justificarse ante la moral. Ya en la antigüedad los cristianos y los judíos lo miraron con suspicacia. Se suele citar el juicio de Lutero: “Soy tan enemigo de este libro (2 Mac) y del de Ester que desearía que no existieran, porque ellos son judíos en exceso y contienen mucha malicia”. No gusta lo que contiene y menos aún lo que no se halla en el libro. La tesis presentada en la Universidad de Edinburgh es un estudio de la moralidad del libro de Ester en sus tres formas textuales o mejor el carácter moral de los protagonistas de la leyenda. Es sabido que el libro de Ester tiene tres formas textuales: el Texto Hebreo, la versión griega de los LX y el Texto Griego A, publicado por Lagarde en 1883. El autor estudia las tres formas textuales como si fuera un libro entero. El objeto es observar el carácter moral de los personajes. La conclusión ya está insinuada en el subtítulo: *Ambigüedad y transformación*. *Ambigüedad* por lo que respecta al TM. A excepción de Amán (dibujado como perverso) los demás actores de la historia son figuras abiertas moralmente hablando. De ellas se puede pensar diversamente, o porque los rasgos quedan poco definidos, o porque las motivaciones de su actuación quedan al burbujero del lector. En todo caso no son figuras ejemplares. El hecho de que el libro se coloque en la diáspora puede y debe dulcificar un tanto el juicio. Por lo que se refiere a las versiones griegas, puede hablarse de *transformación*. La tendencia ha sido a hacer más morales a las figuras, pero la transformación no ha llegado hasta el final. La ambigüedad sigue rondando a todas ellas. Destacamos la atención esmerada en la lectura del texto, observando las más leves insinuaciones.– C. MIELGO.

HÄUSL, Maria, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (= Herders Biblische Studien -37). Herder, Freiburg 2003, 24 x 16, IX, 419 pp.

Las metáforas femeninas y de género usadas en el libro de Jeremías es el objeto de esta tesis presentada en la Facultad de teología de la universidad de Würzburg. Se intenta saber qué relación tienen las metáforas con la vida real de las mujeres y en qué medida están impregnadas del patriarcalismo de la época. Se parte del supuesto de que la personificación femenina de la ciudad o de la tierra no tiene nada que ver con el hecho de que estos nombres en hebreo sean femeninos, puesto que pueblo (*'am*) es masculino y, no obstante, también se le personifica en femenino. Habiendo presentado la historia de la investigación en el primer capítulo, comienza el análisis de los textos estudiando aquéllos en que *hija* y *virgen* califican a entidades geográficas o colectividades en todo el A.T. Cuando tal sucede, la comparación se establece entre el destino de la ciudad o de la tierra con la violación de una hija y con la ruina del futuro de una joven casadera. Como en las guerras las violaciones y atropellos de las mujeres son frecuentes, el destino de la ciudad tiene una relación metonímica con el destino de la parte femenina de la población. En la mentalidad patriarcal de entonces la metáfora atañe también al padre, puesto que este tiene el papel de defen-

der el honor de la hija. Los defensores de la ciudad no son capaces de garantizar la seguridad. La metáfora tiene también un sentido emocional. Indica también conmiseración y compasión con el destino desgraciado de la ciudad o del país, pues el punto de comparación es el papel de víctima. A continuación se analizan los textos en los que se establece la comparación con la mujer dando a luz. En este caso la metáfora no se basa en la diferencia de género. Lo que la comparación pone de relieve es la falta de salida, la situación extrema, el peligro total. Por su parte el inciso “los hombres serán como mujeres”, se basa evidentemente en la diferencia de género y se tiene una valoración negativa de la feminidad. Luego la autora centra su atención en el libro de Jeremías. Y primeramente en los Cap. 46-49, es decir, en los oráculos contra las naciones. En estos exclusivamente se habla de la destrucción de las ciudades, que se encuentran desprotegidas en el papel de víctimas. Precisamente en este papel se basa la personificación femenina de las ciudades y países, que responde a la realidad vivida por los mujeres en las guerras. El siguiente capítulo se dedica al examen de los cap. 1-10. Aquí la personificación tiene dos objetivos: expresar la experiencia de la amenaza mortal, y la presentación de Jerusalén como desprovista de poder y sin protección. Los capítulos 11-22 son el objeto del siguiente capítulo. Encuentra que el significado de la metáfora cambia. Falta la designación de “hija” aplicada a la ciudad. No se la presenta en lamentaciones o en gritos de súplica. Predomina la interpretación teológica de la desgracia. La metáfora no se usa como imagen del sufrimiento de la población, sino para presentarla como culpable. La sección Jer 2, 1-4,2 es estudiada a continuación. Esta perícopa quiere convencer al lector que tras la catástrofe causada por la apostasía, una nueva relación con Dios es posible si reconoce la culpa, pero es difícil vista la gravedad de la misma. Por ello la autora coloca su origen en el destierro. La figura femenina aquí presentada es totalmente negativa, entregada a una vida obscena, promiscua, que nada tiene que ver con la realidad. Muy distinto es el significado de la metáfora en Jer 30-31, que la autora considera cronológicamente como la última etapa en la composición del libro; estos capítulos recogen textos e imágenes de todas las secciones precedentes: es una mujer nueva con responsabilidades e igual en dignidad al hombre. Del examen de la metáfora, la autora saca una conclusión sobre la ordenación cronológica del libro, que ya hemos indicado, terreno más peligroso, si bien la autora no basa su argumentación exclusivamente en el uso de la metáfora. El libro va acompañado de una bibliografía específica bastante amplia.– C. MIELGO.

BRANDSCHEIDT, Renate- MENDE, Theresia (eds.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag*. Paulinus. Traer 2002, 22 x 16 cm. 410 pp.

Con motivo del cumplimiento de los 70 años los discípulos y colegas le dedican este homenaje a Ernst Haag. El título corresponde bastante bien a la actividad del homenajeado. Su atención se ha dirigido a la creación. Conocida es su monografía sobre Gen 2-3. Pero también ha publicado numerosos trabajos sobre los demás libros del A. T. Una bibliografía completa de Haag se ofrece al final del volumen. Un esfuerzo del profesor ha sido unir la investigación bíblica con la pastoral y la espiritualidad. Los editores han querido reflejar esta doble actividad en las contribuciones recogidas. Llamamos la atención de un artículo escrito por F. Ronig sobre la iconografía de los Salmos; las imágenes tomadas de salterios medievales, que se reproducen aquí, dan al libro un carácter colorista y atractivo. Otro artículo de J. Mohr trata de la espiritualidad de Sor Isabel de la Trinidad, que quiso ser imagen de Dios en la tierra, tema tratado repetidas veces por el homenajeado; se reproducen varias

fotografías de la venerable. Se encuentra también un cuadro de Nika Bakhia, artista georgiano afincado en Alemania, cuadro que H. Steinlein comenta. Evidentemente estos los citamos porque llaman la atención. El resto trata de textos o libros del A. T. con profundidad. Solamente quisiéramos citar un artículo de Antón Schoors sobre el Dios en Qohelet, excelente bajo el punto de visto filológico. C.– MIELGO.

WOSCHITZ, Karl Matthäus, *Fons Vitae-Lebensquell. Sinn-und Symbolgeschichte des Wassers* (= Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte -3). Herder, Freiburg 2003, 23 x 16 cm, XVIII, 677 pp.

Este grueso volumen es un libro de historia de la literatura y de la filosofía, pero sobre todo de Biblia y de historia de las religiones. Es la historia del agua, de su significado y de su simbolismo. El agua es un elemento fundamental; pertenece a la experiencia más elemental. Y, como casi todos, es ambiguo; representa la infinitud de lo posible, contiene el germen y origen de todo desarrollo pero también es ominosa y representa amenaza, destrucción y ruina. Es fuente de vida, como indica el título del libro, medio de purificación y centro de regeneración. El libro se compone de cuatro partes desiguales. La primera parte es la más larga. Tras una reflexión hermenéutica y la historia del simbolismo en la filosofía, pasa a presentar el agua como elemento cosmogónico. Egipto, Babilonia, Grecia y Roma y sus mitologías sobre el origen del mundo son el tema de un largo capítulo. A continuación trata el tema del agua en la historia humana como dispensadora de vida: El Nilo, el Ganges y otros muchas concentraciones de aguas han sido mitologizadas y se han convertido en símbolos de vida, de fertilidad, pureza, sabiduría y virtud. Un breve capítulo trata del espejo del agua, es decir, del mito de Narciso y de su presencia en diversas culturas. Fundamental es el simbolismo del agua como elemento de limpieza y regeneración espiritual. Finalmente un capítulo no muy largo trata de la presencia del agua en el mundo de los muertos. La segunda parte está dedicada toda ella a la Biblia, al simbolismo del agua en el A. y N. T. Quizá se la parte más cuidada; es extensa y completa. Es, sin duda, la parte más asequible para el lector occidental. Las dos partes finales son breves: el agua en la gnosis y en los mitos del grial. La erudición es amplísima y supone muchas lecturas. No es fácil de leer, pero merece la pena el esfuerzo que se haga. Lástima que el libro sea pobre en índices. Solamente hay uno de nombres de personas. Se esperaría otro de textos religiosos y no religiosos citados y de lugares de la S. Escritura, al menos. Y, ¿ por qué no presentar la bibliografía al final? C.– MIELGO.

DENAU, A., (ed.), *New Testament textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (BETHL CLXI), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2002, 24,5 x 16, 391pp.

El libro es una colección de artículos dedicados a Joel Delobel, profesor emérito del departamento de estudios bíblicos de la Facultad de Teología de Lovaina, con motivo de su jubilación. Ya que su campo de investigación se circunscribió a la obra lucana y a la literatura paulina, centrándose en la crítica textual, el presente volumen ha optado por conjugar la relación mutua entre la crítica textual y la exégesis. Algunas contribuciones tienen un aspecto general del tema. Así Barbara Aland muestra los criterios usados para juzgar el valor de los fragmentos más pequeños del NT, Johan Lust compara la investigación de la crítica textual del AT y la del NT; W.L Petersen estudia la forma primigenia del texto del

evangelio: “la génesis del Evangelio”. Otros artículos se centran en un texto específico: J.K. Elliott analiza la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-32), C.Focant “un silencio que hace hablar” (Mc 16,8); T. Baarda, “una versión no canónica de Lc 7,42b”; C.M. Tuckett, “la agnía en el jargón y el evangelio de Lucas” (Lc 22,43-44); F. Neiryck presenta una posible interpolación antidocetista (Lc 24,12); G. Van Belle, Señor o Jesús en Jn 4,1; M.-É. Boismard estudia el texto de Jn 12,31, según el cual el príncipe de este mundo será arrojado al abismo. Bieringer se enfrenta a los problemas de crítica textual de Jn 16,13; C. Amphoux se centra en las variantes y la historia del decreto apostólico (Hech 15,20.29; 21,25), mientras que E.J. Epp presenta los factores de crítica textual, exegéticos y socio-culturales referentes a la variación de Junia/Junias en Rom 16,7. Otros artículos están dedicados a 1 Cor 2,1 (V. Koperski), al desarrollo del texto crítico de la epístola de Santiago (D.C. Parker), a Ap 13,9-10 (J. Lambrecht), al número de las bestias del Ap 13,18 (J.N. Birdsall). J. Verheyden presenta el texto del NT en el siglo segundo y especialmente en los escritos de Justino.

Como suele suceder en este tipo de colección de colaboraciones, se echa en falta una mayor unidad temática, aunque el tema general podría ser la crítica textual de diversos textos. Algunos artículos muestran claramente cómo las variantes no se explican por cambios puramente mecánicos, estilísticos o inconscientes, sino que muchos de ellos están motivados teológicamente.- D.A. CINEIRA.

BARTOLMÉ, Juan José, *Cuarto evangelio. Cartas de Juan. Introducción y comentario* (= Colección Claves Cristianas -13), Editorial CCS, Madrid 2002, 24 x 17, 455 pp..

Tras una introducción, donde ofrece un intento de reconstrucción del período post-paulino, el autor muestra cómo al tiempo de la fuerte expansión proselitista siguió una época de repliegue e interiorización; su público son cristianos amenazados en su fe por herejías. Trata de identificar el período cristiano en el que ha de situarse la comunidad joánica, su desarrollo histórico, así como sus características peculiares. Es una comunidad original, como se refleja en su literatura.

El evangelio de Jn ha gozado siempre en la iglesia de una especial consideración. Para facilitar su comprensión, el autor analiza las cuestiones introductorias más importantes con cierto detenimiento. Dedicó especial atención a la cuestión joánica en la historia de la investigación hasta llegar a los años 80, cuando los estudios se centran en el texto como unidad coherente y significativa. Respecto a la relación de Jn y los sinópticos, el autor cree que no hubo una dependencia literaria, aunque es posible que Jn conociera de alguna forma la tradición sinóptica escrita. Por lo que hace referencia a las cuestiones de crítica literaria, se acepta el largo y complicado proceso histórico de producción de Jn. Interesante es el resumen sobre el trasfondo religioso y cultural donde surgió el Ev, situándolo dentro del judaísmo palestino. Presenta las diversas teorías sobre el autor, tiempo y lugar de origen del evangelio, para pasar al contexto histórico y el pensamiento teológico, destacando la concentración cristológica del Ev.

Una vez ofrecida la estructura del evangelio, el comentario pretende ser una primera lectura del Ev. que busca desvelar su organización formal, identificar los temas más relevantes y descubrir el peculiar modo de argumentar. No estamos ante un comentario rigurosamente exegético donde se analicen las palabras ni se enfrasca en las diversas interpretaciones propuestas para cada perícopa por infinidad de estudiosos. Por eso no es de extrañar la ausencia de artículos y bibliografía que uno pudiera echar en falta. El libro es fruto

de su labor docente y pretende estimular a los alumnos a continuar estudiando. El comentario se enmarca dentro del resurgir actual de los estudios joánicos.– D. A. CINEIRA.

HAAR, Stephen, *Simon Magus: The First Gnostic?* (BZNW 119), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2003, 24 x 16, 385 pp.

El objetivo de esta tesis es examinar el retrato literario de Simón de Samaría mediante una revisión crítica y analítica de las fuentes, dado que no conservamos nada de la doctrina original de Simón. Intenta clarificar las certezas que rodean la figura de Simón, denominado el primer gnóstico.

El estudio de las fuentes primarias (Hechos, Justino, Ireneo, Hipólito, Epifanio, la literatura Pseudo-Clementina y los Hechos apócrifos de Pedro) mostrará el desarrollo y evolución de la imagen de Simón constatando la influencia e interdependencia, así como continuidad y discontinuidad. Para los antiguos escritores cristianos, Simón fue el padre de todas las herejías. Afirman que enseñó una fuente diferente de conocimiento que la de los apóstoles. El cap. 2 muestra las respuestas de la investigación a las cuestiones que plantea la figura de Simón en las fuentes. Se trata de una investigación histórico-cronológica y constata que la figura de Simón ha sido utilizada como un caso de prueba para determinar el valor histórico de Hechos y el origen del gnosticismo. El cap. 3 estudia las fuentes primarias para la figura de Simón, donde incluye también un estudio del concepto *magos* en la literatura greco-romana. En el siglo I, magos tenía un significado positivo (sabiduría, servicio a los dioses, adivinación, predicción del futuro, enseñanzas, y modos de vida distintos). Gnóstico se usaba para referirse a ciertas cualidades humanas y nunca aplicado como una descripción personal de individuos o grupos. Según la definición de Messina, Simón sería una figura pre-gnóstica aunque en algunos aspectos (su enseñanza) se acomoda más a la mitología griega y filosofía contemporánea. El cap. 4 analiza la reputación de Simón como mago con un resumen sobre la magia en el mundo greco-romano y en el mundo judío y la relación entre Simón y otros magos en Hechos. Cap. 5 presenta a Simón como gnóstico, para ello analizará el concepto de gnosis y gnosticismo, así como los argumentos aducidos para afirmar que Simón fue el primer gnóstico. ¿Fue Simón el primer gnóstico? No se puede dar una respuesta afirmativa ni negativa debido a la naturaleza compleja de las informaciones y a las diferencias terminológicas. Es difícil responder si era un pre- o protognóstico desde los testimonios cristianos porque estas categorías están asociadas al presupuesto moderno del gnosticismo. La identidad de Simón nunca existió como una cualidad inherente o abstracta, sino que fue generada en interacción con otros, a través de una contribución simultánea de un complejo conjunto de factores culturales, sociológicos, psicológicos y geográficos. La cuestión de la identidad de Simón es vista desde 3 perspectivas: desde la definición de gnosticismo propuesta en Messina, desde el punto de vista de los antiguos escritores cristianos antes del 400 y desde un número de reconstrucciones de tradiciones originales de Simón.

Según los escritores cristianos, Simón fue considerado un hereje y autor de todas las herejías: practicó la antigua magia, fue influenciado por la filosofía griega y las formas nacientes de cosmología y antropología gnóstica. Sus enseñanzas acomodaron un amplio grupo de opiniones y prácticas, que la emergente forma de cristianismo normativo consideró como desviaciones teológicas y morales.

Desde las evidencias de la reconstrucción de su enseñanza, se concluye que fue una figura carismática, adepto a las tradiciones de los magos, quien poseía habilidad, autoridad e influencia. Simón no habría rechazado la noción de ser un gnóstico. Enseñó una fuente

de verdad y salvación que difería del pensamiento y praxis mayoritario judío y gozó del favor público y un respeto que se extendía desde Samaria a Roma. D.A. CINEIRA.

RHOADS, David-DEWEY, Joanna - MICHIE, Donald *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio* (BEB 104), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 222 pp.

Dentro de los nuevos enfoques literarios para estudiar el NT, la narratología juega un papel importante. El libro presenta el EvMc como relato, a la vez que muestra cómo la crítica narrativa puede analizar y estudiar un texto, aplicándolo a Mc. Pretende ser una interpretación o una lectura desde sus posiciones particulares e intenta sugerir formas de lectura. El relato de Mc es coherente, pues presenta un “mundo narrativo” diseñado en el relato. Tras una breve introducción donde presenta el Ev. Mc como relato, el libro se centra en los aspectos clave de la narración para su análisis (narrador, escenario, trama, personaje, retórica). El narrador cuenta una historia llena de lagunas, salpicada de misterios y comparaciones, que el lector tiene que descifrar. Los escenarios transportan a los lectores a otro tiempo y lugar, a las posibilidades y limitaciones de una nueva manera de ver el mundo. La trama muestra la soberanía de Dios que trastoca las normas culturales imperantes y nos presenta a Jesús como protagonista que mediante ironías y paradojas, nos propone retos e ideales para una nueva vida. Los lectores modernos podemos entrar en el mundo de este relato con la imaginación y mediante tal inmersión le permitimos que ejerza su magia en nosotros.

El libro está concebido para iniciarse en el estudio del Ev desde la narratología, por ello puede constituir una buena ayuda para los estudiantes interesados en las nuevas perspectivas exegéticas, e incluso ofrece en dos epílogos ejercicios para el análisis literario y narrativo de Mc.- D.A. CINEIRA.

Teología

CASSIODOR, *Institutiones divinarum et saecularum litterarum. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Bürsgens, (= Fontes Christiani -39/1), Herder, Freiburg in Breisgau 2003, 19'5 x 13, 290 pp.*

Las *Institutiones* es el escrito que alcanzó mayor difusión de todos los publicados por Casiodoro. Los estudiosos le han prestado particular atención, en cuanto síntesis peculiar de la cultura tardo-antigua. La obra fue escrita como programa de estudio para los monjes del monasterio de *Vivarium*, fundado por el mismo Casiodoro. Consta de dos libros, el primero titulado *Institutiones divinarum litterarum* y el segundo *Institutiones saecularium litterarum*. La obra que presentamos ofrece únicamente el primer libro en su original latino con traducción en lengua alemana, precedida por una amplia introducción al conjunto de la obra.

Esta introducción consta de tres partes. La primera, dedicada a la persona de Casiodoro; la segunda, al estado de las ciencias en el momento componer las *Institutiones*; la tercera, a las *Institutiones* mismas. A propósito de la vida, W. Bürsgens se detiene en el significado de la conversión del autor antiguo; descarta que haya que entenderla como un paso al estado clerical y la interpreta como la entrega a un estilo de vida más profunda-

mente cristiano, un cambio que comienza en su etapa de político y concluye en la adaptación a un modo de vida monástico, que no le prohibía el ideal aristocrático del *otium cum dignitate*. También se ocupa de las peculiaridades del monasterio de *Vivarium* al que se retiró. Junto a otras, destacamos: el significar una especie de contracultura monástica, representada por las misma obra de las *Instituciones*; el estar compuesto de dos comunidades, una de cenobitas y otra de anacoretas, y las afinidades con la escuela teológica de Nísibe, probable fuente de inspiración de la organización del monasterio. En cuanto al estado de las ciencias en aquel momento, respecto de las ciencias seculares, pone de relieve que Casiodoro es uno de los primeros en poner el *quadriuium* junto al *triuuium*, inspirándose quizá en el neoplatónico alejandrino Ammonio Hermenui (s. V-VI) de quien habría tomado, además del número siete de *artes*, el orden entre las mismas. Mérito suyo considera haber formulado con esa decisión metodológica un canon científico que sólo perdió vigencia en la época de la Ilustración. Con referencia a las ciencias del espíritu, muestra la dependencia de Casiodoro respecto de Agustín, sobre todo de su obra *De doctrina christiana*, aunque siguiese caminos propios; la estima de Jerónimo con quien coincide en el acercamiento filológico y crítico-textual a la Escritura; por último, la diferencia con Benito de Nursia. En cuanto a la tercera parte, después de indicar el criterio que regula el orden de los dos libros, la *aeterna salus*, el primero, y la *saecularis eruditio*, el segundo, expone la organización desde el punto de vista formal y de contenido de cada uno de ellos.

El texto latino es el de la edición de R. A. B. Mynors, del que conserva el aparato crítico. La traducción va acompañada de abundantes notas; la mayor parte de ellas son o de naturaleza filológica, o de carácter histórico o de referencias a otras obras, ya de Casiodoro, ya de otros autores antiguos.— P. DE LUIS.

JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*. Introducción, traducción y notas de Juan pablo Torrebiarte Aguilar (= Biblioteca de Patrística -59), Ciudad Nueva, Madrid 2003, 21'5 x 13, 346 pp.

San Juan Damasceno es una figura significativa de la teología griega y suele considerarse el último de la larga serie de Padres griegos. En cuanto figura teológica se muestra a la vez como creador y como epígono. El primer aspecto queda de manifiesto sobre todo en su defensa teológica del culto de las imágenes; el segundo, en la obra que presentamos, la *Exposición de la fe*, que no es sino la tercera parte, la más importante, de su obra más famosa, titulada *La fuente del conocimiento*. Las dos primeras partes contienen, respectivamente, unos *Capítulos filosóficos* y un tratado sobre las *Herejías*. La *Exposición de la fe*, a su vez, consta de cien *Capítulos*, reducible y reducida en la presente edición a cuatro partes. La primera está dedicada a la Trinidad, la segunda a la creación visible e invisible, la tercera a la cristología y la cuarta a temas diversos (fe, cruz, sacramentos, santos, imágenes, Escritura, etc.). Sin que admita ser comparada con las posteriores Sumas occidentales, puede considerarse como la primera presentación sistemática de la teología griega. Es obra de síntesis, para cuya elaboración Juan Damasceno ha bebido abundantísimamente —a veces la obra se parece a un centón— en autores anteriores que le ofrecían la máxima confianza por su ortodoxia. Programáticamente se propone no decir nada propio, sino hacer un compendio de lo que ha tomado de *los mejores maestros*. El maestro por excelencia, que aparece citado a lo largo de toda la obra, es el *teólogo* san Gregorio Nacianceno; a él se añaden en teología trinitaria el Ps.-Cirilo de Alejandría; en el tema de la creación, Nemesio de Emesa, y en Cristología, san Máximo el Confesor.

En la introducción, su autor presenta de forma concisa y clara el contexto histórico en que se desarrolló la vida y obra del autor griego, así como una breve biografía y presentación de sus obras principales. En un segundo momento se centra ya en la *Exposición de la fe*, colocándola en el marco eclesial que la vio nacer, poniendo de relieve las fuentes ya indicadas y, dato particularmente útil para el lector, indicando el sentido preciso dado por Juan Damasceno a los términos teológico-dogmáticos que emplea.

La traducción, la primera en lengua castellana, está hecha sobre el texto griego de la edición crítica de B. Kotter (Berlín 1973). A las citas de la edición de B. Kotter, añade otras referidas al Ps.-Dionisio, señaladas por S. Lilla. Aparte de estas simples referencias, pocas son las que añade por su cuenta el autor. Las más son datos sobre los personajes mencionados en la obra y sólo algunas son explicaciones de carácter teológico. En p. 117 se lee que “por este (el cuerpo) ella (el alma) es capaz de crecimiento, de vida, de sensibilidad, de engendrar”. Sin duda hay un descuido de traducción, pues no es el alma la que otorga al cuerpo lo señalado, sino el cuerpo al alma. Como descuido ortográfico señalamos el *papa-gallos* de p. 105.– P. DE LUIS.

GIUSTOZZO, M., *Il nesso tra il culto e la grazia eucaristica nella recente letteratura teologica del pensiero agostiniano*. (= Tesi Gregoriana, Serie teologica -62), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 24 x 16'5, 452 pp.

El año 2004, ya a las puertas, representa el 1650º aniversario del nacimiento de san Agustín. Pero, a pesar de los dieciséis siglos y medio, el santo sigue siendo, en muchos sentidos, un hombre de nuestro tiempo. El último siglo y, sobre todo, sus últimas décadas, han sido prolíficos en estudios agustinianos. Todas las facetas de su personalidad y los más variados aspectos de su pensamiento han suscitado el interés de un sin fin de investigadores.

El presente estudio se ubica en el ámbito teológico y, específicamente, en el del pensamiento eucarístico del santo. M. Giustozzo trata de descubrir, como reza el título, el nexo necesario entre el culto y la gracia eucarística, entre celebración y vida cristiana. Determinadas actitudes y comportamientos que el obispo de Hipona exigía a los fieles no son simples complementos morales sino contenidos intrínsecos a la misma celebración eucarística. No en vano para san Agustín la Eucaristía es, por excelencia, el sacramento de la unidad. Pero el estudio tiene algo de novedoso: el autor no accede directamente a teología eucarística del obispo de Hipona, sino sólo a través de la lectura que tres conocidos estudiosos modernos han hecho de ella. Se trata del jesuita H. de Lubac, del agustino A. Trapè y del franciscano A. Hamman. Los tres se han ocupado de la teología eucarística del santo; los tres lo han hecho teniendo la mirada puesta en el presente de la vida eclesial, ajenos al simple intento de inventariar el pasado; pero cada uno desde una perspectiva propia. La de A. Trapè es noético-espiritual, poniendo de relieve la sintonía entre el pensamiento de san Agustín y el magisterio de la Iglesia; la de H. de Lubac es existencial-eclesial, en el gran marco de la doctrina del *corpus mysticum*; por último, la de A. Hamman es ético-social, viendo la teología eucarística agustiniana como la respuesta, a partir de la fe, a la compleja realidad social con sus múltiples injusticias.

La obra consta de tres partes. En la primera (cap. 1º y 2º), el autor ofrece un *excursus* histórico-teológico sobre el redescubrimiento de la teología eucarística agustiniana entre el pontificado de León XIII y el de Pío XII; en la segunda presenta la teología eucarística agustiniana en el pensamiento de los tres autores citados, dedicando un capítulo a cada uno

(cap. 3º, 4º y 5º); la tercera consiste en una valoración teológica del pensamiento de los tres autores, incluyendo perspectivas de futuro.

Con referencia a la doctrina de san Agustín, cabe señalar su profunda unidad que, sin embargo, no obsta a las distintas perspectivas señaladas, expresión inequívoca de riqueza. Con referencia al estudio en sí nos ha parecido claro en el fondo (planteamiento y exposición) y repetitivo en la forma: el lector topa una y otra vez con las mismas ideas. Aunque, al tratar los tres estudiosos sobre los mismos textos, resulta inevitables las repeticiones, podían haberse limitado. Cuando se constata que a los tres autores ha dedicado casi exactamente las mismas páginas, es fácil pensar que el autor se propuso intencionadamente ese trato igual, alargando a veces los temas hasta conseguirlo. Por último, a veces hemos tenido la impresión de que el autor exprime demasiado los textos de los estudiosos mencionados. Lo dicho vale, sobre todo, para A. Trapè, que dejó muy poco publicado sobre la Eucaristía en san Agustín. Ciertamente al trabajar el autor básicamente con materiales inéditos, el juicio hecho puede resultar poco fundado. La obra no incluye más índice que el general.— P. DE LUIS.

BARROS, Paulo César, «*Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debetis*». *A eclesiología eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de Hipona e o movimento ecumênico*. (= Tesi Gregoriana, Serie Teologica -83), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 24 x 16'5, 338 pp.

Como bien lo recoge el largo título, el presente estudio versa sobre la eclesiología eucarística agustiniana en el marco del interés ecuménico. De hecho, fue el interés ecuménico lo que llevó al autor a elegir la doctrina eucarística del obispo de Hipona como tema para la disertación doctoral. Es un dato importante que se ha de tener en cuenta para valorar el escrito y no esperar de él lo que no pretende dar.

La obra consta de tres partes, precedidas por la introducción general con sus apartados habituales, entre ellos una breve historiografía del tema y la indicación de la importancia del tema de la eclesiología eucarística en el contexto del diálogo ecuménico. La primera parte se ocupa del marco histórico específico en que hay que colocar buena parte de la eclesiología eucarística del obispo de Hipona y sus afanes por la unidad de la Iglesia, que justifica que sea un referente ecuménico: la polémica contra los donatistas. La segunda parte presenta la predicación agustiniana de la unidad de la Iglesia como manifestación de la experiencia trinitaria del santo, dedicando un capítulo a cada una de las Personas divinas. La tercera parte se centra en la celebración eucarística como experiencia de la Iglesia una y como convocación al empeño en pro de la unidad eclesial. La doctrina eucarística del santo encuentra su lugar en el marco de la segunda y tercera parte. El estudio lo cierra un epílogo en que presenta la actualidad del mensaje eclesiológico del obispo africano.

En el aspecto formal hay que resaltar que, como ya la obra misma, todos los capítulos de la segunda y tercera parte e igualmente todos sus apartados, a excepción de la introducción y conclusión, llevan como epígrafe una frase del santo en el original latino que sintetiza la idea que el autor va a desarrollar. En cuanto al contenido, sea eclesiológico, sea de doctrina eucarística, en el estudio no hemos encontrado aportaciones novedosas, pero aporta una valiosa síntesis. Por otra parte, no puede negarse que poner la eclesiología eucarística del santo al servicio del ecumenismo es una idea que puede ser fecunda no ya sólo a nivel de teólogos, sino también al nivel del pueblo de Dios, y el autor ha sabido ponerlo bien de relieve.—P. DE LUIS.

KRAIENHORST, H. Bernhard, *Buss- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen*, Augustinus-Verlag, Würzburg 2003, 222 x 15, 586 pp.

En el n.º 12 del decreto *Orientalium Ecclesiarum* el Concilio Vaticano II expresaba el deseo de que se restaurase la antigua disciplina sacramental vigente en las Iglesias Orientales, incluida, por tanto, la de la penitencia. Pero ¿existe en el rito bizantino una disciplina antigua de este sacramento obligatoria para todos? En efecto, a diferencia de la unidad que se da en los ritos de iniciación, falta una única tradición litúrgica referida a la penitencia que se haya desarrollado orgánicamente. Debido a circunstancias históricas y, también, a las diversas concepciones que manifiestan los ritos de la confesión monástica y la presbiteral, no existe un formulario bizantino único para dicho sacramento.

El presente estudio muestra, con amplia documentación de fuentes y de bibliografía, la evolución de los ordenamientos rituales de la penitencia y la confesión en los libros litúrgicos del rito bizantino, sobre todo en las distintas ediciones de los Eucologios para los sacerdotes y de los Trebniks (eucologios) eslavos, poniendo de relieve cómo ha influido en ella la teología sacramentaria latina, resultando complementarias las tradiciones oriental y occidental. De hecho, la publicación del Eucologio bizantino dio pie a discusiones teológicas en occidente y, a su vez, esas discusiones influyeron en la elaboración del Eucologio publicado por el Papa Benedicto XIV y antes, en ámbito ortodoxo, en los Trebniks del metropolitano de Kiev, P. Mohila, en el s. XVII.

La obra consta de siete partes, amén de la introducción y del elenco de fuentes y bibliografía. La primera estudia brevemente los elementos litúrgicos de la penitencia canónica en el este griego. Junto a los datos recabados de los s. III y IV (Orígenes, Didascalia siria y Constituciones Apostólicas), el autor examina la documentación canónica antigua y, con más detenimiento, la *Diataxis* de Metodio para la reconciliación de los apóstatas. La segunda parte ofrece las diversas oraciones y formularios para la confesión ante el confesor tras la crisis de la penitencia pública; en concreto, las presentes en el más antiguo Eucologio bizantino (s. VIII) y el Trebnik de Kiev, editado por el obispo G. Balaban en 1606. La tercera presenta el marco occidental en que los libros litúrgicos bizantinos y en especial el Eucologio, fueron primero editados y luego objeto análisis histórico y teológico, así como la edición de Benedicto XIV (1854) y la del metropolitano de Kiev P. Mohila. La cuarta vuelve sobre la *Diataxis* de Metodio, analizando la repetición de la unción con el “myron” y la doctrina del “carácter indeleble”. La quinta, centrada en la *Acolouthia* (*ordo*) de los penitentes y la doctrina de la absolución como acto judicial, analiza la fórmula de absolución indicativa en los ítalo-griegos y en los rutenos, la disciplina de la confesión en los escritos de P. Mohila, el rito de la confesión en la Iglesia griego-católica de Ucrania y en el Eucologio de Benedicto XIV de 1754. La sexta ofrece una visión de conjunto, estableciendo la comparación con el *Ordo penitentiae* de la Iglesia Romana de 1973. La séptima contiene, como anexo, un extracto del acta de la sesión de la Congregación particular para la corrección de los libros eclesiásticos de la Iglesia Oriental del 26 de enero de 1749.

El estudio está hecho con meticulosidad. El autor aduce siempre los textos en traducción alemana. A la presentación de su estructura fundamental, sigue el comentario detallado, atento a las variantes de cualquier signo respecto de otros textos, aunque sea la simple adición o sustracción de una sola palabra (por ej., la supresión de Roma en conexión con Pedro y Pablo), aportando siempre la motivación y sentido. La necesaria comparación de los distintos textos se facilita al lector mediante los oportunos cuadros sinópticos. Las evidentes diferencias las coloca en su contexto, que globalmente pueden tener su origen en la misma tradición bizantina o fuera de ella. En el primer caso, están las dos líneas de cele-

bración de la penitencia que sucedieron a la penitencia pública de la Iglesia antigua; dos líneas bien definidas, según se tratara de la penitencia presbiteral, la celebrada ante sacerdotes, más rica, o de la monástica, la celebrada ante monjes no ordenados, más austera. En efecto, tras la victoria contra los iconoclastas, de que fueron especiales agentes, los monjes consiguieron un papel preponderante en la dirección de las almas. En el segundo caso hay que contar con el influjo de la teología occidental. La manifestación más visible está en el *Trebnik* de P. Mohila de 1646, que transforma el material eucológico de la tradición bizantina bajo el influjo de la escolástica latina. En el examen, H. B. Kraienhorst discierne la herencia bizantina y los préstamos del Ritual o Pontifical Romano y, más en general, los cambios introducidos por el metropolitano que tienen su origen en la teología escolástica. Como consecuencia, elementos ya presentes en la tradición, colocados en un contexto o teología diferente, adquieren otro sentido; otras veces, al perder su sentido anterior, desaparecen. Por ejemplo, la teología escolástica del carácter irrepetible del sacramento de la Confirmación conduce a la supresión en determinados casos de la unción con “myron” de la *Diataxis* de Metodio. Lo cierto es que las deudas del *Trebnik* de P. Mohila de 1646 respecto de la teología latina son muy numerosas. Entre otras, el imponerse de la fórmula de absolución en forma indicativa, eventualmente precedida de una oración optativa; el asociar a ella el momento de la concesión del perdón; el ver la absolución como un acto judicial, con el consiguiente nuevo modo de ver al confesor: en vez de padre espiritual, sacerdote; en vez de médico, juez, etc. En este contexto, el autor establece la comparación entre el *Nomocanon* de Kiev (1629), el *Trebnik* de Mohila (1646), el de Vilna (1618) y el de Balaban (1606) para mostrar las variantes. Asimismo muestra, con varios ejemplos, la pervivencia, hasta el s. XX, sobre todo en la Ucrania greco-católica, de la obra de P. Mohila, aunque fuera en formas mixtas. A propósito del Eucologio de Benedicto XIV, pone de relieve cómo, con referencia a la fórmula de absolución, lograron imponerse las consideraciones dogmáticas, apoyadas por la autoridad de S. Tomás de Aquino, sobre los datos inapelables de la teología histórica. A pesar de que en occidente hasta el s. X desconoció la fórmula indicativa y en oriente se había usado siempre la deprecativa, prevaleció aquella.

Ante el reconocimiento de la disciplina sacramental oriental por el Vaticano II, H. B. Kraienhorst se hace la pregunta de si “la restauración de la disciplina antigua” es posible y conveniente y si cabe pensar también en la revitalización de la confesión ante monjes no ordenados. La obra concluye varios índices: de personas y autores, de lugares y materias, de conceptos y términos griegos, de manuscritos, de las impresiones de los textos litúrgicos y de los Archivos.— P. DE LUIS.

Dictionary of the Ecumenical Movement, 2nd edition, World Council of Churches (WCC) Publications, Geneva 2002, 24 x 16, XXVII + 1296 pp.

Han pasado ya más de diez desde la primera edición de esta magna obra *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Si fue un riesgo la publicación de la primera edición en 1991 a causa del carácter siempre movedizo del panorama ecuménico, más fuerte parece el riesgo en nuestros días, cuando algunas de las orientaciones tradicionales del ecumenismo se plantean como interrogantes. Pero el Diccionario se convirtió en un instrumento indispensable para todos aquellos que buscaban una orientación certera en el vasto campo del ecumenismo contemporáneo y no podían tener acceso a las fuentes documentales de primera mano. Konrad Kaiser, Secretario General del WCC hasta finales del 2002, en el prólogo redactado en octubre de ese año, hace alusión a una nueva generación de líderes ecuménicos a cargo de diferentes iglesias, así como a las nuevas realidades políticas, sociales y religiosas

que han aparecido en este tiempo: el final de la confrontación bipolar durante la guerra fría (caída del muro) y la aparición del proceso de “globalización”. Por otra parte, han surgido situaciones nuevas, como los numerosos conflictos interreligiosos, particularmente entre musulmanes y cristianos, que han hecho el diálogo en esta área más difícil y a la vez más necesario. Otras situaciones, como “la teología de las religiones” y el “pluralismo religioso” han aparecido con fuerza entre los pensadores cristianos. Social y moralmente han surgido problemas serios de genética, bioética, sexualidad humana que han multiplicado tensiones y controversias no solamente entre las Iglesias, sino también dentro de las mismas iglesias. Un montón de dificultades demuestran que “el reino de este mundo no ha llegado a ser aun el reino de Dios y de su Cristo”. Ser consciente del pasado para interpretar el presente y para mirar con esperanza el futuro de una nueva existencia cristiana, hacen del ecumenismo una exigencia y una necesidad. Y el Diccionario contribuyó y seguirá contribuyendo a estos fines.

La edición que ahora presentamos, a doble columna y perfectamente encuadrada, sin cambiar el carácter básico de la obra, pone al día bastantes artículos y añade otros cuarenta nuevos. La reflexión teológica en torno a la unidad, llevada a cabo por la Comisión de *Fe y Constitución*, se ha centrado en el concepto de *koinonia*; a la vez que se resalta la postura del Papa Católico Juan Pablo II en el carta encíclica *Ut Unum Sint* (1995), en que reafirma el compromiso ineludible de la Iglesia Romana para con el ecumenismo e invita a los líderes religiosos y a los teólogos de las iglesias a un “diálogo paciente y fraternal” sobre el posible ejercicio de un ministerio universal de la unidad en una nueva situación. El Diccionario ofrece contribuciones Protestantes, Ortodoxos y Romanos Católicos, y ahora también Pentecostales y Evangélicos, mostrando con claridad y sinceridad cómo el movimiento ecuménico es vivido dentro de las diferentes perspectivas confesionales.

Mención especial merecen los seis editores del Diccionario: N. Loosky, ortodoxo ruso; J. Mígues Bonino, metodista argentino; J. S. Pobe, Anglicano de África; T. Stransky, católico romano; G. Wainwright y P. Webb, metodistas británicos. Sobre ellos recayó corporativamente la dura tarea de la elección de los contenidos y la selección de los autores. Cada editor se responsabilizó de un determinado número de entradas según la respectiva competencia de cada cual, aunque cada uno podía aportar sus propias sugerencias al trabajo de los demás. En conjunto: una obra ejemplar de la cual debe sentirse orgulloso el Consejo Ecuménico de las Iglesias y que servirá al menos durante otros diez años, al igual que la primera edición.— A. GARRIDO.

BURGGRAF, Jutta, *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo* (= Biblioteca de Iniciación teológica), Ediciones Rialp, Madrid 2003, 20 x 13, 381 pp.

La autora, doctora en Teología por la Universidad de Navarra, es en la actualidad profesora de Dogmática en la Facultad de Teología de la misma universidad. Y nos ofrece ahora este trabajo que bien podríamos denominar “Manual de Ecumenismo”, apto para nuestros Centros de formación teológica de diversos niveles. No solamente es una “modesta contribución que ayuda a conocer y comprender a nuestros hermanos en la fe”, sino también una descripción, aparentemente sencilla por su lenguaje y su metodología, de la teología ecuménica, de las principales ramas del cristianismo, de los errores del pasado y de los esfuerzos del presente. La autora conoce perfectamente el terreno, como lo demuestra en la numerosa y selecta bibliografía citada a pie de página, que fundamenta las afirmaciones hechas en el texto.

Tras una *Reflexión previa* sobre el escándalo de la división y la necesidad del perdón, el contenido del libro se divide en cinco grandes apartados: Orientaciones básicas sobre las actitudes ecuménicas, siguiendo el decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio*; análisis de las Iglesias Orientales (71-134), Iglesias provenientes de la Reforma Occidental (137-248), descripción histórica y teológica del Movimiento Ecuménico moderno (251-325) y "logros y desafíos" en torno a realidades concretas como el primado romano, los matrimonios interconfesionales, la Eucaristía y la Intercomuni3n. Se trata de una buena aportaci3n acad3mica, con una plausible visi3n de la realidad ecum3nica actual desde el punto de vista cat3lico, de f3cil lectura, aunque rigurosa y documentada. Felicitamos a la autora y le animamos a que siga ofreci3ndonos p3ginas de alta divulgaci3n, sin perder de vista la profundidad de los temas.– A. GARRIDO.

JEREMIAS, Joachim, *La 3ltima Cena. Palabras de Jes3s* (2ª edic.), Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 20'50 x 13 cm., 423 pp.

La figura de J. Jerem3as (1900-1979), es de las que han dejado una huella importante en el estudio de la ex3gesis neotestamentaria y, como consecuencia, tambi3n para la teolog3a y la espiritualidad que hunden sus ra3ces en la Palabra Revelada. Este ilustre profesor de la Universidad de Gotinga - donde pas3 la mayor parte de su vida-, est3 asociado con el concepto de "ipsissima verba Iesu", y a la b3squeda del fundamento hist3rico del texto evang3lico. En esta l3nea es donde se coloca el presente estudio sobre la 3ltima Cena y la b3squeda de las palabras originales pronunciadas por Jes3s en aquel 3ltimo 3gape de despedida con sus disc3pulos, en el umbral de su muerte.

Se comienza pregunt3ndose por el car3cter pascual de la 3ltima Cena. Tras presentar lo que eran otros tipos de comidas, como el "qiddus" la "habura" o las de los esenios se exponen las razones que llevan a defender la estrecha relaci3n entre 3ltima Cena y comida pascual. Se llega a la conclusi3n que la 3ltima Cena de Jes3s estuvo rodeada de una atm3sfera pascual a3n en el caso de que se celebrara la tarde anterior a la Pascua. A continuaci3n se presenta detalladamente el relato de la 3ltima Cena en sus cuatro versiones (Pablo, Marcos, Mateo y Lucas). El an3lisis de la cr3tica literaria pone de manifiesto la autonom3a y la gran antig3edad de las tradiciones de las palabras de la 3ltima Cena. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que estos relatos son el resultado de un proceso vivo de crecimiento de la tradici3n. Por eso, en el cap3tulo siguiente se investiga sobre el influjo del culto en los textos de la 3ltima Cena. De hecho el uso lit3rgico de los textos de la Cena influy3 de diversas maneras en la transmisi3n y en la formulaci3n de dichos textos.

En un amplio cap3tulo se hace un estudio detallado de las palabras de la 3ltima Cena, comparando las diversas redacciones y buscando el texto m3s antiguo. Finalmente se expone el sentido de las palabras de Jes3s, teniendo en cuenta su contexto convivial, pascual, lit3rgico y escatol3gico, que hace que, el comer con Jes3s a la misma mesa sea donaci3n anticipada de la consumaci3n definitiva. Aunque han aparecido otros estudios sobre el argumento y algunas de las tesis no son hoy compartidas por todos los exegetas, de todos modos, esta obra sigue siendo imprescindible para comprender la realidad de la eucarist3a. Por ello considero un acierto esta segunda edici3n.– B. SIERRA DE LA CALLE.

LEAHY, Brendan, *El principio mariano en la eclesiolog3a de Hans Urs von Balthasar*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2002, 14,5 x 22, 188 pp.

El autor es un sacerdote irlandés, profesor de Teología en la Universidad de Dublín. Con esta obra da a conocer al gran público las interesantes aportaciones de su tesis doctoral.

En la primera parte se ofrece al lector una perspectiva histórica, con referencia al principio mariano de la Iglesia, a través de los siglos; en la segunda se pone de manifiesto la estructura fundamental de la teología de Von Balthasar con la mirada puesta en el objetivo de contextualizar sus reflexiones respecto al principio mariano. En la tercera parte se resaltan los rasgos relevantes de la figura de María y de los que Von Balthasar llama su "papel teodramático", y la cuarta es una consideración directa del principio mariano como principio constitutivo de la Iglesia. Han Urs von Balthasar habla de un principio mariano específico dentro de la esfera de vida de la Iglesia. Dios nos ha dado a María como un principio que lo abarca todo, un punto de encuentro por así decir, entre las distintas dimensiones de la Iglesia.

El autor, en relación con la Iglesia –que tiene su origen en el misterio de Dios uno y trino–, fija la mirada en la apertura y disponibilidad de María "Ancilla Domini" en el corazón de la Iglesia. El vínculo entre el principio mariano y la vida de comunión en la Iglesia es examinado a través de la perspectiva de la Iglesia "Sponsa Verbi". La tercera dimensión estudiada es el principio mariano desde la perspectiva de la misión de la Iglesia.

La quinta parte –basándose en los escritos de Von Balthasar–, sugiere algunas dimensiones concretas del principio mariano en la Iglesia de hoy: María es el modelo para la vida cristiana; es el prototipo que puede contemplar la mujer para encontrar el lugar que le corresponde en la Iglesia; es el "estilo" de los movimientos eclesiales que desempeñan –según Von Balthasar– su misma función de cohesión, mostrando la unidad en la vida de la Iglesia. María es además el camino que conduce al ecumenismo y al diálogo interreligioso. Es la que puede hacer que el cristianismo supere el riesgo imperceptible de volverse inhumano y que la Iglesia supere el riesgo de volverse funcionalista, sin alma. Una buena aportación al estudio de las relaciones entre María y la Iglesia, con implicaciones prácticas también para la vida cristiana. – B. SIERRA DE LA CALLE.

NOVO, A., *Jesucristo, plenitud de la Revelación* (= Religiones en Diálogo -17), Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 19,5 x 17, 277 pp.

En muchas de las publicaciones recientes sobre la relación entre el cristianismo y las otras tradiciones religiosas, incluidos los últimos documentos del magisterio de la Iglesia, aparece a menudo la expresión "plenitud de la Revelación" (DV 2). Pero ¿qué significa que Jesucristo es la plenitud de la Revelación? En este libro se plantea la cuestión considerando sus dos polos: Jesucristo y Revelación. Con respecto a Jesucristo, el autor considera que no se puede preguntar con rigor sobre la aportación del cristianismo al mundo de las religiones sin pararse a valorar el modo que tuvo Jesús de "ser religioso dentro de su religión", es decir, el modelo que ofrece Jesús sobre cómo plantearse la vida religiosamente. En cuanto a la Revelación, si la particularidad histórica de Jesús es su "plenitud", "si no se nos ha dado bajo el cielo otro nombre por el que podamos salvarnos" (Hb 4,12), no tiene sentido la pregunta que tantas veces se plantea: "¿son las religiones no cristianas caminos de salvación?", porque ya sabemos que la respuesta es "no" (con todas las matizaciones inclusivas que se quieran hacer). En cambio, desde Jesucristo sí podemos buscar un camino de salvación para las religiones, incluida la cristiana. Jesús de Nazaret no opone sistemas religiosos, sino modos de vivir la religión.

Según el autor, es una simplificación afirmar que el judaísmo es la religión de la ley y el cristianismo la religión de la gracia. Tanto una como otra coexisten en ambas tradiciones y prácticamente en todos los sistemas religiosos. La cuestión de fondo es cómo vivirlas. Y esto, según el judío Jesús (cf. Lc 10,29-37; Mt 15,31-46) no depende ni del concreto sistema religioso ni de sus mediaciones.– R. SALA.

AVELINE, J.-M., *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch* (= Cogitatio Fidei - 227), Du Cerf, Paris 2003, 21,5 x 13,5, 757 pp.

El presente libro quiere ofrecer la contribución del teólogo luterano P. Tillich a la teología de las religiones. En concreto presenta su “teología *crístológica* de las religiones”. Con ligeras correcciones, contiene el trabajo defendido por el autor en el 2000 de forma contemporánea para la obtención del doctorado en Filosofía de la facultad de estudios superiores de la Universidad Laval de Québec y el doctorado en Teología de la facultad de teología y ciencias religiosas del *Institut Catholique* de París. La publicación está prologada por el arzobispo de Estrasburgo Mons. J. Doré. En los estudios que tratan sobre las interpretaciones actuales del valor salvífico universal de Cristo, los autores suelen coincidir en señalar a Tillich como el iniciador del llamado “modelo normativo”. Este planteamiento original, que se separa de los extremos tanto de signo exclusivista como pluralista, ha sido compartido posteriormente, en sus líneas básicas, por teólogos de la talla de H. Küng, J. Dupuis o C. Geffré.

En una conferencia inédita pronunciada en Tubinga (1963), que se transcribe como primer apéndice del libro (673-715), Tillich presentaba el tema del encuentro del cristianismo con las religiones como la emergencia nueva de una problemática antigua. La que ya había introducido a principios de siglo E. Troeltsch con su famosa obra *La absolutez del cristianismo y la historia de las religiones* (Tübingen-Leipzig 1902). En el debate actual sobre el pluralismo religioso, las ideas filosóficas y teológicas de Troeltsch siguen siendo invocadas a menudo por los representantes del llamado “modelo pluralista” (J. Hick, P.F. Knitter). De ahí la importancia del debate con Troeltsch para perfilar la posición de Tillich sobre la materia, que es propiamente el objeto de la tesis.

La primera parte (cap.1-3) toma como punto de partida el cuestionamiento crítico que el historicismo de Troeltsch representa para la pretensión de absolutez del cristianismo. Este pensador rechaza tanto la vía sobrenatural de la tradición teológica católica y protestante, que considera la religión cristiana como absoluta por ser divinamente revelada, como la vía histórico-evolutiva del idealismo hegeliano, que veía en el cristianismo la culminación del desarrollo del espíritu absoluto. Troeltsch propone una tercera vía, mucho más modesta: la de la verificación histórica, afirmando “la más alta validez” (*Höchstgeltung*) de la religión cristiana. Por su parte, P. Tillich en dos artículos que consagra a la obra de Troeltsch, en vísperas de la publicación de su *Dogmática* (Marburg 1925), busca una nueva vía entre el cristomonismo barthiano y el puro relativismo historicista.

La segunda parte (caps. 4-5) está totalmente consagrada al análisis del texto de la *Dogmática* de Tillich. Tras examinar su teoría de la revelación, se centra en la teología de la redención. Cristo aparece como “centro de la historia”, como interpretación teológica de la historia. Aquí es donde las tesis crístológicas orientan de modo decisivo la teología de las religiones de Tillich y preparan su respuesta a la cuestión de la misión universal del cristianismo. Esa última cuestión es abordada directamente por el autor en la última parte de su tesis (cap. 6-7). En el cap. 6 analiza la posición elaborada por Tillich en sus obras de los años 60 y en el cap. 7 hace un balance de su contribución al debate contemporáneo sobre el

tema. Con la propuesta de una teología cristológica de las religiones propugna un modelo teónimo, en el que Cristo aparece como *kairos* normativo del sentido de la historia y que toma distancia a la vez tanto de los paradigmas exclusivistas e inclusivistas, como del esquema pluralista basado en el rechazo explícito de la salvación constitutiva en Jesucristo.

La obra termina con dos anexos: el ya citado de la conferencia de 1963 (en versión original y traducido) y la versión francesa de un artículo aparecido en 1923 en el contexto del debate mantenido en la revista *Theologische Blätter* en diálogo abierto con K. Barth y F. Gogarten.– R. SALA.

LUTTERBACH, H., *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003, 23,5 x 15, 483 pp.

Esta original investigación histórica del Dr. Lutterbach, profesor de historia de la Iglesia de la Universidad de Essen, tiene su génesis en 1998. El autor estaba realizando un estudio sobre la historia del movimiento cuáquero en un semestre de trabajo en la Universidad de Yale. Como ocurre con otras denominaciones cristianas, también los miembros de este grupo protestante, surgido en el s. XVII, se tratan entre sí como “hijos de Dios”. A raíz de esta constatación se suscitó en el autor el interés por el significado de la noción de filiación divina para el cristianismo occidental.

El autor hace un documentado recorrido por la historia sociocultural del tema a través de sus manifestaciones en el arte y la espiritualidad cristiana. Consta de siete capítulos. Los tres primeros sirven para introducir el objeto de estudio. En el primero se hace una breve presentación de la expresión “*Gotteskindschaft*” desde los puntos de vista filosófico y teológico-bíblico. En el segundo se trata del rito bautismal como lugar del nacimiento a la filiación divina del cristiano: el significado de las varias metáforas de la maternidad celestial (“Dios o Cristo como madre”, “la Iglesia como madre”, “María como madre de los bautizados”), la “eucaristía bautismal” y la naturaleza del nacimiento a la vida de Cristo. El tercer capítulo muestra como el monacato, considerado un segundo bautismo, es para la tradición cristiana el modelo por excelencia de la filiación divina del cristiano. Particularmente curioso el apartado dedicado a los abades u obispos de los niños (el S. Nicolás característico del tiempo navideño en los países del norte de Europa).

Los cuatro últimos capítulos siguen un esquema cronológico. El cap. 4 recorre el tema en relación con la historia social de la infancia en el período que va desde el s. IV al s. XVI. Es decir, desde el cristianismo social con la generalización de la práctica del bautismo de niños, hasta los albores de la modernidad con la Reforma protestante. El cap. 5 repasa las consecuencias socio-históricas del ideal espiritual de la infancia entre los ss. XVII y XIX, una de cuyas manifestaciones emblemáticas es la veneración de la figura del “niño Jesús”. Recoge las aportaciones de cinco autores de la época: el card. P. de Bérulle, M. von Beaune, F. Fénelon, J. H. Pestalozzi y F. Fröbel. El cap. 6 tiene como tema la relación de la cristiandad ultramontana con el modelo ideal de la “Sagrada Familia”. Por último, el capítulo final se centra en el s. XX (secularización, derechos del niño...) y en exponer las conclusiones del estudio. La “filiación divina” constituye una metáfora representativa, tomada del lenguaje religioso, que forma parte del acervo cultural de occidente. El libro está encuadernado en pastas duras. Además de la bibliografía del trabajo y de unos completos índices (bíblico, de lugares, de nombres y temático), incluye una interesante serie de ilustraciones en blanco y negro que son un magnífico complemento gráfico de algunos de los aspectos de la temática abordada.– R. SALA.

DULLES, A., *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Herder, Barcelona 2003, 16 x 25, 256 pp.

El teólogo norteamericano Avery Dulles es conocido de todos por su labor docente, competencia teológica y espíritu conciliador. Jesuita, decano universitario, presidente de asociaciones teológicas católicas e interconfesionales, autor de apreciados libros (algunos traducidos en castellano), últimamente cardenal (por superar los 80 años, sin derecho a voto). Nos presenta aquí un libro que recoge artículos y conferencias anteriores, algunos de ellos todavía no publicados, en todo caso revisados y actualizados o ampliados, originales de las décadas de los 80 y 90 del siglo (y milenio) anterior. El criterio de selección ha sido que tocan temas básicos de la teología fundamental, resultando una obra unitaria y fluida en la que no se percibe la variopinta procedencia de tiempo y ocasión. El libro procede de una primera edición de 1992, a la que, en la presente, se han añadido dos nuevos artículos-capítulos. Haciendo una vez más honor a su carácter, escribe en la introducción que pretende cumplir con las dos exigencias irrenunciables de toda teología: científicidad (o racionalidad) y eclesialidad. Apoyarse en exceso en una de las dos lleva al desequilibrio, como puede comprobarse con la época preconiliar, donde sólo valía la autoridad del magisterio, o el inmediato posconcilio, en que tradición y jerarquía parecían apéndices inútiles de la razón teológica. Acepta también que sus ideas no sean compartidas por todos, y que sólo espera que su libro “ayude a reestablecer una comunidad más amplia de discurso, de tal modo que la teología, construyendo sobre su propio pasado, pueda alcanzar un mayor consenso y servir de manera más eficiente a todo el pueblo de Dios en cuanto que se edifica a sí mismo en unidad y amor” (p. 14). Frases que retratan grandeza de ánimo.

Los tres primeros capítulos abordan el método teológico. Defiende la teología *poscrítica* -que asume las fuentes de la revelación y duda de la duda como camino de veracidad, por cuanto la duda como principio es ya suposición-, simbólica -único modo de acceso a lo inefable- y la superación del método escolástico, rebasado por los tiempos. Otro capítulo se centra en la credibilidad del mensaje cristiano, cuya clave es para él la *conversión* que provoca, lo que resulta un buen criterio para sobrepasar el intelectualismo teológico. A continuación, en respectivos capítulos, las fuentes principales de la teología, esto es, Escritura, tradición y magisterio; las relaciones de la teología con la filosofía y las ciencias naturales; la libertad y disenso teológicos; la liturgia como fuente teológica; y los condicionamientos admisibles de ecumenismo e historicismo para la actualización radical de la teología. A mi juicio, lo más discutible de sus ponderadas posiciones es el apoyo a la necesidad de obediencia al magisterio *auténtico* (además del infalible y definitivo) y la limitación de la evolución de los dogmas cuando se tocan conceptos muy arraigados, como *sustancia* o *persona*.

La edición de Herder es impecable, elegante, sobria y nítida, algo a lo que nos tiene acostumbrados, pero no por eso tiene menos mérito. Tiene índice de materias y nombres al final, y al principio una explicación de abreviaturas y modos de citar, en el que incluyen tanto el libro original citado como su traducción española cuando existe. Sólo han fallado en la cita del libro clásico de Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (p. 97), pues sí hay traducción en español (Edicep). También es equivocado no distinguir entre *Escritura* y *escritura*, pues aunque está bien no abusar de las iniciales mayúsculas, en este caso puede crearse confusión, lo que se ha visto refrendado por el uso.- T. MARCOS.

MENKE-PEITZMEYER, M., *Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas 'Selbstoffenbarung Gottes' in der Theologie Karl Barths*, Aschendorff Verlag, Münster 2002, 15'5 x 23, 637 pp.

Tesis doctoral para la facultad de teología católica de la universidad alemana de Münster sobre pesos pesados de la teología, tanto temáticos como onomásticos. El tema es la Trinidad y los autores estudiados son san Anselmo, Schleiermacher y Hegel, focalizados desde Karl Barth. La fe trinitaria es una de las características centrales del cristianismo y que más quebraderos de cabeza ha causado a la teología. La aproximación de Karl Barth ha sido una de las más logradas, renovadoras e influyentes, y tal constituye el objetivo del presente trabajo. Sabido es que el punto de partida barthiano es la absoluta libertad de Dios, inasequible a nuestra comprensión de no ser por su "automanifestación". El concepto es de origen hegeliano, pero Barth lo explicita de modo original, en contradicción con él. La tesis es estructura en dos partes. La primera bucea en las fuentes de inspiración de la idea de revelación en Barth. El primer capítulo se centra en Schleiermacher y su reducción teológica a la antropología, siguiendo el giro kantiano, que así anula la libertad divina, y sirve a Barth para su intensificación de lo opuesto. El capítulo segundo analiza a san Anselmo, para Barth un redescubridor de la dialéctica de la incomprendibilidad y, al tiempo, accesibilidad de Dios. Y en el tercer capítulo Hegel es percibido como la intensificación kantiana: la reducción de la revelación a su contenido lógico. La segunda parte su vuelca en la teología de Barth y su concepción de la Trinidad como autorrevelación de Dios. Revelación y Trinidad son para él la misma cosa, no sólo que conocemos la Trinidad únicamente por la revelación, sino que la revelación es sólo Trinidad. Es decir, es Cristo que revela al Padre e infunde el Espíritu en su Iglesia. Más concretamente, la revelación es "gracia". En este sentido debe interpretarse la predestinación (a lo que se dedica un capítulo), como gracia que interpela al hombre. La Trinidad es una autointerpretación de Dios, su absoluta subjetividad, su concreción como gracia en Cristo. Finaliza el libro con la bibliografía utilizada, índice de nombres e índice temático.- T. MARCOS.

JÜNEMANN, A., *Kirche, Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie*, Paulinus Verlag, Trier 2003, 16'5 x 23'5, 350 pp.

Tesis doctoral para la facultad teológica de la universidad alemana de Trier, reelaborada y reducida para su publicación como libro. Su tema es el estudio de la eclesiología pneumatológica -o de la "Iglesia, instrumento del Espíritu", como dice el título principal-, según tres teólogos alemanes, aunque uno de ellos es un español que escribe en alemán. Comienza con el estudio de la encíclica *Mystici corporis* del papa Pío XII, que acentúa la idea del Espíritu Santo como "alma de la Iglesia", según la expresión de san Agustín, que comparaba la función del Espíritu en la Iglesia con la que realiza el alma en el cuerpo. La idea fue postergada con el triunfo en el Vaticano II de la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios, pero en modo alguno olvidada, sino retomada bajo otras expresiones, como sacramento de salvación o comunión. A continuación pasa a analizar los proyectos eclesiológicos de tres teólogos, a dedicándoles un capítulo a cada uno. Primeramente Hans Küng, centrado en su libro sobre la estructura carismática de la Iglesia, y la igualdad fundamental y corresponsabilidad de todos los cristianos en ella. Luego, la eclesiología eucarística de Miguel Garijo-Guembe, catedrático de la universidad de Münster y prematuramente desaparecido, en su obra principal sobre la Iglesia como *Comunión de los santos*, la unión mística entre todos los cristianos por la participación en las mismas expresiones de la fe.

Finalmente, la eclesiología de Medard Kehl, que se centra en la clave de la unidad comunicativa de los creyentes, entendida la comunión en el aspecto externo de relación y comunicación. Finaliza su trabajo con un capítulo propio sobre la Iglesia como comunidad del Espíritu juntando las aportaciones estudiadas.– T. MARCOS.

DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église* (= Oeuvres Completes –VIII), Cerf, Paris 2003, 13'5 x 21'5, 505 pp.

Nadie va a descubrir que Henri De Lubac es un clásico de la teología del siglo XX. Se intenta por ello una edición de todas sus obras, que recupere escritos ya agotados y reúna artículos suyos dispersos o inéditos. El plan prevé nada menos que 50 volúmenes. Que el esfuerzo que esto suponga es digno del homenajeado nadie podrá dudarlo. De Lubac ha sido uno de los esforzados que cambió la teología para siempre, teniendo que pagar por ello. El primero que intentó abrir una rendija para ventilar el sofocante recinto escolástico fue Chenu, pero un cachete a tiempo sirvió para ajustar la ventana. Poco después, recobrado el adormilamiento ambiental, De Lubac la descerrajó, pillando a todos en el sopor de lo bien atado. Las componendas posteriores fueron inútiles, el frescor exterior había sacudido la siesta, colores y sonidos entraban a raudales... llegó el Vaticano II. El libro presentado, *Meditación sobre la Iglesia*, corresponde exactamente a la etapa de transición. De Lubac había sido apartado de la enseñanza y a algunos les pareció la palinodia, un intento de congraciarse con la Jerarquía, y a otros un rebajamiento, la renuncia a las propias convicciones. Pero resulta que había sido confeccionado antes de 1950, el año de la *Humani generis* y su desgracia, reuniendo sus charlas sacerdotales. Que le permitieran la publicación, en 1952, estando todavía bajo sospecha, habla de la espiritualidad del libro, y que éste procediera de antes de 1950, de la inocencia u ortodoxia del autor. Y es que ni el mundo académico de la teología está libre de parecer un patio de cotillas.

La obra aquí presentada va introducida por el arzobispo de París, con el prólogo de Von Balthasar para la edición alemana y una "nota histórica" del director de edición para ponerla en su contexto. Además va seguida de tres artículos de De Lubac sobre María, para él estrechamente ligada a la Iglesia, y un inédito suyo en francés sobre la fe en la Iglesia aparecido en alemán en el homenaje a Hugo Rahner, *Sentire Ecclesiam*. Aparte de los índices temático y onomástico, destaca otro de traducciones de las frases griegas y latinas que tanto le gustaban, y una fe de erratas. Esto último parece un poco rácano; ¿no hubiera sido mejor una reedición en vez de la reimpresión de la última?– T. MARCOS.

MENNECKE-HAUSTEIN, U., *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Heidelberg 2003, 396 pp.

Tesis de *habilitación* (oposición para enseñanza universitaria alemana) para la universidad protestante de Gotinga. El tema podría ser considerado prototípico de lo que se pide a una tesis: original y analítico. Trata de la conversión de un teólogo protestante al catolicismo. Hasta ahí, todo (más o menos) normal. Pero éste (Federico Stafilo) "se pasó" al lado católico en la época del afianzamiento protestante (1552). La introducción considera al converso intracristiano (todavía hoy día) como una persona marcada, aislada e incomprendida para siempre. Los del bando que deja le llamarán traidor o hereje (lo más fino), mientras en la facción que le acoge se desconfiará de él (quien ha traicionado una vez, puede

volver a hacerlo) y de su conversión (se buscarán intereses ocultos). La grandeza de todo converso está en su malditismo o heroicidad, en su soledad y arrojo. Y en los tiempos tumultuosos del nacimiento de la Reforma la cosa era todavía más seria, los vientos ecuménicos y el indiferentismo religiosos han vuelto esta cuestión casi menor, un episodio íntimo, al borde de la intrascendencia social. La autora ha realizado este estudio mientras se casó, trasladó su hogar y se preparó para una nueva familia, que le obligó a largas interrupciones y retomas del trabajo iniciado, lo que supone un mérito añadido a su esfuerzo. Aparte de unas relativamente breves introducción y conclusión, la tesis se divide en dos partes, una centrada en el periodo luterano del estudiado, discípulo de Melancton, profesor en Königsberg y Breslau, enfrentado a sus colegas sobre la eficacia de la gracia (fundamental en el protestantismo); y otra dedicada a su etapa católica, profesor de teología en Ingolstadt, a pesar de ser laico y casado, incisivo apologeta e impugnador de las doctrinas luteranas. Cierra el trabajo con una tabla cronológica del autor, más la bibliografía consultada, más índices bíblicos, topográficos, onomásticos y temáticos.– T. MARCOS.

VV AA, *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, Ediciones Palabra, Madrid 2003, 13'5 x 21'5, 279 pp.

En la encíclica papal *Ut unum sint* (1996) pretendió impulsar el adormecido movimiento ecuménico, reconociendo que su propio ministerio era uno de los obstáculos en liza. Pedía sugerencias para “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” (n. 95). Esta sencilla frase encierra el entero asunto de la cuestión del caso: “el ejercicio del primado” y “lo esencial de su misión” son a la vez el problema y la solución de lo tratado. Y ahí es donde no hay acuerdo. Para los católicos el primado jurídico pertenece a la esencia del ministerio papal, mientras para los no católicos tal es un ejercicio abusivo. La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó al poco tiempo su interpretación como colofón a un Simposio promovido por ella sobre el tema. Es el documento que se recoge aquí. Naturalmente que ya conocemos su opinión, como en un debate en las Cortes sobre un decreto del gobierno sabemos lo que va a decir el grupo político del gobierno, pero se trata de explicar la propia posición, punto de partida de toda discusión, y de razonarla. Y como complemento, la edición recoge comentarios y aportaciones científicas sobre la doctrina católica. Destacamos el análisis de Rudolf Pesch sobre los fundamentos bíblicos, el estudio histórico de la praxis del primer milenio que hace Roland Minnerath, la comparación de Pedro Rodríguez sobre la idea del primado entre el Vaticano I y el II, y la comparación más genérica entre primado y episcopado de Philip Goyret.– T. MARCOS.

GARCIA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*. Ed. Rialp, Madrid 2003, 16 x 24, 248 pp.

El Reino de Dios es uno de los temas fundamentales de la predicación de Jesús. Ya el AT. nos habla de la soberanía de Dios y de Yahvé como rey de Israel. En la plenitud de los tiempos se insiste en la llegada del Rey y la proclamación del Reino a través de las bienaventuranzas, las parábolas del Reino y la exaltación del Crucificado. Los ciudadanos del Reino son un pequeño rebaño en quienes el Padre se ha complacido y a quienes Jesús transmite su Reino. Así podemos hablar del Reino y la Iglesia y de María y el Reino. De este

modo el Reino se trasmite a todo el pueblo de Dios. Por lo demás muchos son los bienes del Reino. Entre otros se pueden destacar: el bien de la salvación, la unión con Dios, la felicidad, el Reino de la vida de la nueva tierra prometida, el reino de la justicia, del amor y de la gracia, el reino de la misericordia y de la familia definitiva de todos los hijos de Dios. Esta obra nos pone en contacto con uno de los temas fundamentales de la teología bíblica que es imprescindible para comprender la realidad de la Iglesia y de la salvación cristiana.– D. NATAL.

SEBASTIÁN, F.-De CARDEDAL, O., *La fe en Dios, factor de paz o de violencia*. San Pablo, Madrid 2003, 14 x 20, 336 pp.

Los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, las auto-inmolaciones de palestinos, y las guerras en las que se apela a la religión y la fe, han permitido afirmar a algunos que toda religión lleva a la violencia y la intolerancia. R. Girard había entrado hace años en este tema muy de frente y eso obliga a distinguir entre las responsabilidades divinas y las humanas entre la religión y su perversión, entre la religión de la paz y de la violencia. En esta obra unos cuantos teólogos, biblistas e historiadores se enfrentan al tema sobre la fe como factor de paz o de violencia, la violencia en el AT., el Dios de la paz en el mensaje de Jesús, el juicio de Dios y la paz del Dios de la misericordia, la Iglesia comunión entre la libertad y la intolerancia, el radicalismo evangélico y el fundamentalismo religioso, la fe cristiana como factor decisivo de paz, para terminar con un amplia reflexión sobre la fe del hombre, la realidad de Dios y el destino del mundo. Autores de reconocido prestigio han abordado con auténtica profesionalidad un tema de muy sangrante, y nunca mejor dicho, actualidad.– D. NATAL.

GRÄB, Wm. & WEYEL, B. (eds.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur* (= *Praktische Theologie und Kultur -9*), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 22.5 x 15, 546 pp.

Esta colección de artículos consta de ponencias presentadas en el Congreso sobre *Teología Práctica y Cultura Protestante*, celebrado en Berlín del 22 al 24 de junio de 2001, y al mismo tiempo honra al teólogo berlinés Prof. Peter C. Bloth por su 70º cumpleaños. Fieles al espíritu protestante, los congresistas abarcan la pluralidad religiosa y social, las múltiples formas en que se expresa y vive la religiosidad, el desafío que presentan al cristianismo, y la autonomía que nutre y crea la cultura actual. De consecuencia los temas tratados son muy variados y vastos; lo que les une es la perspectiva específica que se deja formular así: ¿cómo el protestantismo caracterizado por su inserción y pre-ocupación del mundo laico, expresada ya en la disciplina teología práctica, logra recuperar, fomentar y hacer valer su perfil en la cultura de hoy? ¿Cuáles son los fenómenos culturales a tener en cuenta, y qué perspectiva teórica les hacen integrar en la praxis cristiana? Entre las respuestas dadas por las 16 ponencias, 11 replicas y 12 discusiones, destaco, por ejemplaridad, dos: la sobre Troeltsch y la sobre la misión / comunicación. B. Sockness observa justamente que la crítica del historicismo avanzado por Troeltsch consta en fondo de una ética universal que sería de actualidad para confrontar el pluralismo contemporáneo. Desde esta perspectiva, no el rechazo total del historicismo que caracteriza la teología protestante del incipiente siglo veinte, sino la fundación de la ética cristiana como principio inexorable del conocimiento histórico mismo. B. Weyel estudia la relación entre los conceptos misión y

comunicación, y considera que la comunicación, por su mutualidad y por no considerar al otro como extraño, sería la forma más adecuada para relacionarse con el mundo contemporáneo. Aun no sin crítica, la preferencia dada por el término comunicación se justifica, según Weyel, que es precisamente en su réplica B. Reymond cuestiona poniendo en relieve la importancia del contenido del mensaje cristiano que por su comunicación debe dependerse totalmente de su fuerza interior. Testimonio, diríamos, sería la mejor forma de comunicar la fe y constituye, así, la esencia de la misión. Este libro que consta también de un índice de personas es provechoso para conocer e afrontar el mundo en que vivimos como cristianos. P.- PANDIMAKIL.

KLEFFMANN, T., *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie* (= Beiträge zur historischen Theologie - 120), Mohr Siebeck, 2003, 23.5 x 16, 633 pp.

Este libro por lo cual la universidad de Gotinga confiere al autor el título de catedrático en teología sistemática se ocupa del concepto de la vida en Nietzsche y su recepción en la teología protestante representada por los teólogos A. Schweitzer, P. Tillich y K. Barth. Los dos aspectos centrales –el concepto Nietzscheano de la vida y su recepción crítica– ocupan respectivamente la primera y la segunda parte del estudio; a lo que precede una introducción que examina la noción de la vida desde la perspectiva lingüística, filosófica y neo-testamentaria. La sección ‘tesis sobre la verdadera vida’ (*Thesen zum wahren Leben*) provee una cierta conclusión. El concepto Nietzscheano de la vida se deja fácilmente colocar en el ámbito de la autocrítica del conocimiento racional siguiendo la tradición trazada por Schelling, Hegel y Schleiermacher, según la cual se ha de recuperar el sentido de la vida, para vivir y superarla. Sólo en la experiencia del dolor, uno se conoce y supera la vida: la vida es superación de la negación de ser para sí mismo. ¿Constituye esa superación, entonces, la esencia de la vida? No como un principio, sino como un momento del pensamiento. Pues, según Nietzsche, la esencia de la vida consiste en reconocer la insignificancia del mundo para el espíritu reflexivo que en superar la vida cambia totalmente todas sus actitudes hacia el mundo. La superación es entonces absoluta, la persona se llega a ser el Dionisio. Esta noción central de la filosofía Nietzscheana corre el peligro de deificarse a sí mismo.

La reacción de la teología protestante representada por los teólogos arriba mencionados es débil: por ejemplo, aún acusando a Nietzsche de sustituir el concepto de Dios por el de la vida, Tillich no analiza el concepto a fondo, ni logra integrar el aspecto dionisiaco en la teología; Barth, en contrario, pone de relieve un punto importante: todo el pensamiento filosófico que no reconoce la ‘línea de muerte’ entre Dios y hombre como verdad, termina justificándose a sí mismo, negando la verdad y exaltándose a sí mismo como Dios. El Ateísmo de Nietzsche queda así bien marcado, pero llevado a la esfera no-histórica. ¿Hay una posible salida? Según el autor la respuesta consistiría en el modo en que define teológicamente la inmediatez dionisiaca de la vida. El libro consta de una buena bibliografía y de índices de personas y materias. P.- PANDIMAKIL.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

MARTÍNEZ FRESNEDA, F.-PARADA NAVAS, J. L. *Teología y Moral Franciscanas* (= Serie menor -21), Instituto Teológico Franciscano–Espigas, Murcia 2002, 12 x 19, 324 pp.

Esta obra comienza por ambientar la Escuela Franciscana en su contexto histórico, socio-cultural y doctrinal, filosófico y teológico, con sus antecedentes y concomitantes en la Alta Edad Media, la teología monástica, la Preescolástica y la Escolástica, Escuela Dominicana incluida. Integrar los pensamientos platónico-agustiniano y aristotélico-tomista fue uno de los objetivos primordiales de sus representantes, entre otros: Antonio de Padua, Alejandro de Hales, Rogelio Bacon, Buenaventura, Duns Escoto, Ramón Llull y Ockam.

A los Hermanos Menores se les recuerda que la vida de oración y recia sencillez no está reñida con una sólida formación bíblica, teológica y espiritual, y más en tiempos con abundancia de movimientos heréticos. En consecuencia, brota una moral *académica* vinculada a las cátedras y a la vida universitaria, al mismo tiempo que insertada en la comunidad, uniendo fe y racionalidad, lo creído y lo vivido. Esta moral se *inspira* en la Sagrada Escritura, expone pedagógica y didácticamente la Revelación sin equipararla a una sistematización epistemológica de la moral o a un recetario, y procura no distraerse con las “cuestiones disputadas”. También es una moral *teo-cristo-antropocéntrica*, cuyo maestro de vida y modelo ejemplar primero y único es Cristo, camino que el discípulo debe seguir (ética del itinerario, *homo viator, reditus-exitus*); el cristiano, conformado ópticamente con Cristo, expresará en el comportamiento su filiación divina. El hombre que *está-en-el-mundo* no es un ser aislado sino en relación, religado, fraterno, en tensión indefinida e infinita, forjado en la soledad y desarrollado en la comunidad: «independencia y entrega, autonomía y misión, soledad y convivencia son momentos dialécticos de la persona humana que la impulsan a ser constantemente una síntesis nunca acabada» (186). Su apertura al otro se traduce en la paz como fruto de la justicia –la cual «ocupa en el ámbito de la praxis lo que la verdad representa en el campo de la teoría» (203)–, cultiva el estilo de la no violencia y la extiende a toda la creación, loada como la madre tierra en cuyas criaturas son visibles las huellas de la Trinidad Creadora y en la que se ha manifestado la humildad de Dios con su Encarnación y sobre todo con su Cruz. Esta dinámica exalta la autohumillación como suma del seguimiento y supera la reducción especulativa valorando la afectividad, la compasión y la experiencia. El pecado, en cuanto aversión a Dios y conversión a las criaturas, es un misterio de iniquidad e injusticia contra Dios, Sumo Bien y Último Fin, contra el prójimo, *alter ego* en el plano óptico y moral, y contra sí mismo al frustrar la propia realidad de *homo viator*, aunque la última palabra está en la reparación del Verbo Encarnado.

Francisco M. F. y José Luis P. N. Han logrado mostrarnos la frescura y validez de unos planteamientos situados en otras circunstancias históricas pero cercanos en lo que a condición humana se refiere, arraigados en el Misterio del Verbo Encarnado y unidos a una razón dialógica. «Si el cristianismo hubiera seguido a los a los Menores, Europa sería de otra manera, porque la fe no hubiera sido un obstáculo para la razón» (158).– J.V. GONZÁLEZ OLEA.

LACADENA, J. R., *Genética y Bioética* (= Cátedra de Bioética), Universidad Pontificia Comillas–Desclée de Brouwer, Madrid–Bilbao 2002, 14,8 x 21,5, 719 pp.

Juan Ramón Lacadena nos presenta un extenso trabajo cuyo título marca bien el objetivo, pues el orden de factores sí podría cambiar el producto: anteponiendo *Genética* está indicando que el punto de partida son los datos científicos, y de ahí se extraerán las posibles implicaciones éticas.

En 15 intensos capítulos toca todo lo relacionado entre ambas disciplinas, tanto el mundo personal como el de animales, plantas y medio ambiente, definiendo los conceptos,

precisando los datos científicos e históricos, mostrando las diversas técnicas y recopilando la gran cantidad de legislaciones y resoluciones *ad hoc* (en cada capítulo y todo el XVI). El nacimiento de la Genética (I) está marcado por los descubrimientos del agustino Gregorio Méndel (1865) y de Avery, McLeod y McCarty (ADN, 1944); a los constantes avances trata de responder una normativa ético-jurídica que suele ir a remolque de los hechos científicos consumados; de ahí la necesaria interdisciplinariedad para un mejor discernimiento. Y anticipa algo que saldrá más veces: que lo *artificial* no es negativo de por sí como tampoco lo *natural* es positivo sin más. En la *reproducción humana* (II-IV) deja bien sentado el *estatuto antropológico del embrión*, fundamental para los planteamientos posteriores (intercepción, manipulación del embrión, células embrionales, embriones sobrantes, clonación...): el comienzo del “ciclo vital humano” lo sitúa en la *fecundación*, rechazando otras posiciones científicas que lo postergan a la anidación (14º día) o incluso al paso de embrión a feto (8ª semana, aplicando el criterio filosófico de *suficiencia constitucional* para alcanzar el estatuto ontológico propio de un ser humano). Las problemáticas asociadas de la individualización, unicidad y unidad, mismidad o la identidad genética, amén de la continuidad y la emergencia instantánea de propiedades nuevas o los muchos abortos espontáneos preimplantatorios, no le hacen cambiar su postura de que en la fecundación comienza un *tertium* y que la realidad de gemelos monocigóticos o quimeras y mosaicos no debe ignorar la compatibilidad de saltos cualitativos con la gradualidad o continuidad de los procesos biológicos. Prefiere la terminología *células troncales a células madre*, distinguiendo entre *totipotentes, pluripotentes y multipotentes*, según puedan generar un individuo completo (los blastómeros hasta el estadio de mórula de 16 células), todo tipo de células tejidos u órganos, pero no un organismo completo (salvo alguna excepción), o algún –no todos– linaje celular diferenciado. En este contexto, como más adelante en los transgénicos, denuncia la incoherencia de colectivos defensores de plantas y animales y al mismo tiempo favorables al aborto, o las campañas tan orquestadas contra los transgénicos y tan escasas contra la clonación. Explica en qué consisten las técnicas de inseminación artificial y fecundación in vitro con transferencia de embriones, situaciones en las que se aplica y porcentaje de éxito, bastante menor de lo que parece creer la opinión pública, completando este tema con diversos informes de Comisiones y toda la legislación española (Ley del 22-11-1988). En la *clonación* (V), comenzada con anfibios (1952) y seguida con ratones, ovejas y vacas, monos y cabras, cerdos y gatos, el porcentaje de éxito es mínimo –la Oveja Dolly fue el único individuo que sobrevivió de un total de 277 fusiones celulares logradas de un total de 400 óvulos–, aunque *cualitativamente* la cosa sea distinta; en lo referente al envejecimiento precoz de células los resultados son aparentemente contradictorios según especies; la humana plantea muchos problemas éticos: la persona no puede ser tratada como medio, no hay diferencia ética entre clonación reproductiva y no-reproductiva (investigación o terapéutica) dado que el embrión *somático* (obtenido por clonación) goza del mismo estatuto antropológico que el embrión *gamético*; también desmitifica lo de la “fotocopia”: los citoplasmas y el ambiente intrauterino son diferentes, y no digamos los factores ambientales físico-químicos y culturales en el posterior desarrollo psíquico. El estudio general de las *bases biológicas y genéticas del sexo* (VI) y el particular de algunas variantes con su posible influencia en determinados comportamientos sexuales confluyen en una multitud de resultados tales (biológicos y estadísticos) que no permiten “dogmatizar” ninguna teoría; los genes pueden predisponer más que determinar, y la homosexualidad sigue siendo una asignatura pendiente tanto para la reflexión teológica como para la sociedad. En *el proyecto Genoma humano* (VII) los interrogantes miran al uso en medicina, al derecho de información, a los riesgos de discriminación social y genética, al derecho o no a patentar...; el cuerpo humano no es un objeto de disposición a voluntad, y los resultados han de ponerse a disposición

de toda la comunidad científica, pero «¿los genes son parte del cuerpo humano?» (322). La *terapia génica* (VIII) –administración de material genético para corregir un defecto genético o para dotar a las células de una nueva función– puede ser *somática*, que es aceptada científica y éticamente, y *génica*, cuestionada por unos –las alteraciones genéticas en los espermatozoides, óvulos o células originantes pueden propagar efectos imprevisibles en las generaciones futuras–, aunque otros la aprobarían en determinadas condiciones y si el beneficio es cierto –se transmitiría el gen corregido y no el deletéreo, cosa que sucede en la somática–. Los estudios genéticos de la *deficiencia mental* (IX) muestran que la especie humana está sometida a las mismas leyes genéticas que cualquier otro organismo vivo, entre ellas la mutación; esos cambios génicos o cromosómicos son el substrato de variabilidad genética necesario para la evolución. El *asesoramiento genético* (X) busca evitar la degeneración de “la raza”; sigue los criterios de confidencialidad, autonomía, información, beneficencia y justicia para ejercitar una paternidad *responsable* evitando la *irresponsable* gracias a la *corresponsable* (asesoramiento); se revisa todo tipo de diagnóstico, desde el pre-conceptivo hasta el postnatal, advirtiendo del riesgo de favorecer el aborto. La *Genética forense* (XI) analiza el polimorfismo genético aplicado a problemas judiciales –investigación de la paternidad biológica, crímenes o identificación de restos de cadáveres o personas desaparecidas–. Modificar plantas y alimentos (XII) mediante la incorporación de genes de otra especie (transgén) tiene sus ventajas y riesgos: mejoras y mayor producción frente a virus recombinante, problemas ecológicos de dispersión del transgén, manipulación genética y social... Dígase lo mismo de los *animales transgénicos* (XIII), donde no hay problema si es en beneficio del hombre o en los xenotrasplantes; en el animal sí lo habría cuando provoca anomalías fisiológicas importantes o viola sus “derechos”, aclarando que los animales no son sujetos morales, pero sí objetos morales. En *mutagénesis y sociedad* (XIV) sostiene que los factores ambientales también pueden modificar la información genética lo mismo que las diversas radiaciones o las sustancias químicas como pesticidas, productos industriales, aditivos alimenticios, fármacos y drogas, preparados biológicos utilizados en medicina... Por último, la *evolución biológica y cultural de la humanidad* (XV) pone de manifiesto el determinismo biológico-genético: no hay conciencia hasta llegar a la cerebralización y es innegable en algunas enfermedades –daltonismo, incapacidad gustativa o auditiva, epilepsia, esquizofrenia, psicosis maníaco-depresiva...–; pero sin olvidar que hay interacción mutua entre naturaleza y ambiente cultural; también la aparición de la ética y la religión necesita el soporte biológico, aunque los parámetros genéticos de una especie no lo son todo; y lo mismo que desaparecieron especies de animales o vegetales también hay profesiones, idiomas y tradiciones que se pierden.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FLECHA, José Román., *Moral de la persona* (= Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología -28), B.A.C., Madrid 2002, 14,5 x 21,2 304 pp.

¡Por fin ve la luz una obra cuya publicación venía frenándose desde el milenio pasado! No sé si alguien encontrará heterodoxia, herejías o cosas del género en este *manual*, fruto de muchos años de docencia, sino iluminación para ver que la sexualidad humana, querida por Dios como algo bueno ya desde los albores de la Creación, es intrínseca al mismo ser de la persona humana. La sexualidad es una realidad dada y por hacer, integrada dinámicamente por unos elementos antropológicos que han de ser afirmados todos sin descartar ninguno y sin reducirse exclusivamente a alguno: corporeidad y espiritualidad, individualidad y relación, oblatividad y menesterosidad, gesto y significado. La moral vendrá en ayuda de su desarrollo con unos criterios tomados de la razón y de la revelación, para humanizar

(y “divinizar”) lo que el egoísmo, la mentira o la violencia pueden destruir. No siempre los criterios han acertado con la verdad del hombre, perdiéndose entre los extremos del angelismo, miedos y prohibiciones o del animalismo, trivialización y permisividad. Gracias al cuerpo-corporeidad el individuo puede descubrir y realizar su identidad personal y entrar en relación-comunión con los otros y con el Otro, tanto en el camino del matrimonio como en el del celibato. El redescubrimiento del pudor y la reconciliación con el placer han capacitado al cristianismo para superar tanto la visión condenatoria como los optimismos ingenuos, invitando a no cosificar nunca a la persona y a vivir una actividad que sea personalizadora y expresión del amor oblativo. En la sexualidad se encuentran las vocaciones unitiva y procreativa de las personas que viven su amor esponsal como encuentro del yo-tú para construir el nosotros en un proyecto de comunión, donación y aceptación mutuas, y en el que se inserta la vocación a la fecundidad en continuidad con la obra del Creador; todo lo cual exige un discernimiento para ejercer un juicio ético sobre intenciones y actitudes, sobre las condiciones en las que se ejerce tal vocación y sobre los medios empleados; queda descartado el aborto y se apela a la conciencia de los esposos para valorar la diferencia cualitativa de otros medios disponibles que respeten la verdad significativa de la relación esponsal. Las vivencias de la sexualidad-genitalidad en el autoerotismo-masturbación, homosexualidad y relaciones sexuales fuera del matrimonio no defienden la verdad de la sexualidad humana, la correspondencia entre ideal y realidad, signifiante y significado; la enseñanza del Magisterio es tajante en el juicio negativo sobre su moralidad objetiva, aunque la responsabilidad subjetiva puede variar, debiendo conocer los factores psicológicos de la situación personal, fomentar actitudes de comprensión y acogida, aplicar la ley de la gradualidad al itinerario moral de las personas desde la perspectiva de la historia de la salvación.

Según tengo entendido, el original de este trabajo del Decano de la Facultad de Teología de Salamanca equivale a sus Apuntes de 1997, *Moral del amor y de la sexualidad*; en ellos aparecían algunos apuntes críticos, como, por ejemplo, los de las páginas 249 y 254 sobre el riesgo de aporías en la *Casti connubii* y la no muy clara coherencia sobre el “intrínsecamente malo” en la *Humanae vitae*, que aquí no aparecen (deberían estar en la 248 y 254). Esperemos que algunos criterios epistemológicos o de influencias colaterales no desanimen al personal en su labor de renovación investigadora. Damos las gracias y la enhorabuena a quienes asumieron la responsabilidad de impulsar una publicación que sabe integrar los conocimientos científicos, los valores racionales y evangélicos y la dinámica histórica personal logrando una visión integral y humanizadora de la sexualidad accesible a toda la gente de buena voluntad, creyente o no creyente, que quiere ser persona asumiendo en plenitud su realidad sexuada de hombre o mujer.-J. V. GONZÁLEZ OLEA.

LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana* (= Presencia teológica - 125), Sal Terrae, Santander 2003, 21 x 14,5, 344 pp.

Este libro supone un intento más de López Azpitarte por la renovación de la moral para que corresponda a las exigencias de Dios y para hacerla atrayente y coherente al hombre de hoy. Sigue con la misma intención que en su libro de ocho ediciones “La fundamentación de la ética cristiana”: “Queremos dar un explicación razonada de nuestro estilo de vida. Si hay que estar dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación (1Pe 3,15), con mayor motivo aún tenemos que estar preparados para justificar una determinada conducta que, si es válida y buena para la persona, no puede serlo simplemente por estar mandada”. Aquí aparece claramente la intención del libro. La

ética cristiana no se justifica solo por la fe. Tenemos que dar razones de ella para que el hombre de hoy, aunque no sea cristiano, la respete y entienda su coherencia. La moral de fe tiene que presentarse como razonable y, al mismo tiempo, la ética de la razón no puede perder su riqueza sobrenatural y trascendente. Al vivir en una sociedad postmoderna pluralista y tolerante “es necesario descubrir la función de la ética cristiana. Ha de vivir abierta a otras ideologías y mentalidades sin ningún tipo de fanatismo o imposición, pero sin renunciar a su sensibilidad evangélica. Aunque no cambien sus contenidos éticos, su forma de actuar y proponer el mensaje cristiano sí adquiere nuevos matices para que nuestra oferta tenga eco en un mundo secular”. Justifica cada tema con los aportes de la filosofía y de las distintas ciencias que le puedan valer para cada uno de los estudios que realiza. Ha omitido conscientemente las notas al pie de página para que sea más fácil la lectura de aquellos que buscan solamente una formación general; sin embargo, al final de cada tema pone una amplia bibliografía en castellano para que le sirva al que quiera profundizar en algún aspecto de lo tratado.

Parte de la crisis de la moral con los planteamientos que le hace la nueva cultura y reconociendo los errores propios. Después razona el que la moral corresponda a nuestras propias estructuras antropológicas. En el tercer tema se plantea directamente la justificación de la moral solamente por la razón o por la revelación, y se decanta por una postura intermedia integradora: razón y fe. Trata a continuación la relación de tolerancia y respeto que debe haber entre la ética civil y la moral cristiana. Al mismo tiempo, plantea cómo debe comportarse y actuar un cristiano en la sociedad civil, y cómo evangelizar la ética civil. En el quinto tema se refiere a la autonomía y autenticidad del comportamiento, y propone pasar de una moral heterónoma e impositiva a una conducta adulta y responsable. En el sexto tema habla de valores en lugar de ley a secas. Habría que definir la moral como la ciencia de los valores y toca la cuestión de la ley natural. El tema séptimo se refiere a la ética normativa y dice, por ejemplo, que “Lo único que puede orientar con eficacia es el conocimiento concreto de los valores que humanizan o destruyen a la persona en cualquiera de sus comportamientos”.

Sigue con temas importantísimos de moral fundamental en esa línea de plantear los problemas que hoy nos cuestionan, acudir después a las ciencias humanas que puedan dar luces, utilizar la razón para su comprensión correcta y plantear la conexión adecuada con la revelación. Así sigue tratando la ética personal; función moral de la conciencia; el magisterio de la Iglesia; dimensión religiosa de la ética cristiana; especificidad de la ética cristiana; libertad y discernimiento de los hijos de Dios; opción fundamental; pecado personal; pecado colectivo. Podemos acabar diciendo que es un libro de actualización fundamental para los sacerdotes y animadores de grupos cristianos, y para cualquiera que quiera actuar con un comportamiento moral adulto.– E. ALONSO ROMÁN.

SOVERNIGO, G., *Il celebrante fedele o presidente. Dinamiche personali e partecipazione* (= Caro salutis cardo -5), Messaggero, Padova 2003, 21 x 13,5, 366 pp.

Como subrayan los místicos, hablar de la fe simplemente en términos de experiencia de Dios puede inducir a error y provocar engaños. Si la práctica religiosa en la mayoría de los países occidentales está en franco retroceso (cf. *Time* Junio 2003) ello manifiesta claramente que aquí la fe está quedando reducida a “sentimiento religioso”. De este estudio de pastoral litúrgica, realizado por un psicólogo y psicoterapeuta, se desprende un dato importante: que la práctica litúrgica no sólo presupone la intención creyente, sino que la forma progresivamente siempre que se cuida la calidad de los componentes expresivos de la fe.

Hacer una experiencia de Dios a través de la celebración litúrgica no es en absoluto fácil ni automático. En toda celebración cristiana interactúan cuatro factores esenciales: el texto y contexto celebrativo, la persona y la comunidad celebrante. En una publicación precedente, *Rito y persona. Simbolismo y celebración litúrgica* (Padova 1998), el autor se centraba en el estudio de la ritualidad en cuanto tal. Este nuevo libro continúa la investigación, ahora centrada en los sujetos participantes de la celebración (celebrantes y fieles, presidente y asamblea).

El texto está articulado en tres partes. La primera trata de la "participación" del fiel celebrante (cap. 1-5). La segunda, de las condiciones del ejercicio de la presidencia celebrativa (cap. 6 y 7). Y la última, de la relación entre la celebración litúrgica y las diversas etapas evolutivas de la religiosidad del ser humano (cap. 8-12). De la mano de expertos como F. Imoda, K. Frieligsdorf o A.-M. Rizzuto ofrece valiosas indicaciones y sugerencias. Presenta la bibliografía al comienzo e ilustra el texto intercalando un conjunto de esquemas explicativos. La presentación del libro corre a cargo del prof. A. Vergote.- R. SALA.

GROLLA, V., *L'agire della chiesa. Teologia pastorale*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, 14 x 21, 431 pp.

Con la pastoral de la Iglesia sucede como con el tiempo para san Agustín: todos sabemos lo que es, pero nadie acierta a explicarlo. En su sentido más amplio, pastoral es la acción de la Iglesia, lo referido a la vida práctica y contrapuesto a la doctrina o teoría. Algo más en concreto, se refiere a la labor de autoridad y organización en la Iglesia, que no se circunscribe sólo a la Jerarquía; tal vez es el sentido más antiguo, derivado de la imagen del pastor como modelo de la suave autoridad eclesial. Como ambos sentidos en parte se parecen y en parte se diferencian, y no siempre deslindamos cuándo sí y cuándo no, nos vemos sumidos en cierta confusión. Se percibe esta ambigüedad también en este libro -a pesar de que describe bien las dos acepciones-, que pretende ser una introducción a la teología pastoral, con sólo ver su estructuración temática. La primera parte trata de la conciencia eclesial de la necesidad práctica de la fe, y del nacimiento y evolución de la teología pastoral como doctrina, a partir de la Ilustración. Una segunda parte aborda la organización eclesial, bien que sumariamente, el episcopado y papado y organizaciones anexas (curia, sínodos, conferencias), y diócesis y parroquia y estamentos derivados (consejos), todas ellas cosas que se reparten entre la eclesiología y el derecho canónico. La tercera parte trata del ministerio jerárquico, vida religiosa y laicado, y la cuarta del *triplex munus* cristiano, y de ambas se puede decir lo mismo que antes, que corresponden a otra rama. La quinta y última parte analiza el método de la teología pastoral, y sólo ésta y la primera parte parecen adecuarse al campo estricto de esta disciplina.- T. MARCOS.

ROUCO VARELA, Antonio María, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 25 x 17, 764 pp.

El presente volumen recoge un conjunto de trabajos escritos por el autor, actual Arzobispo de Madrid, a lo largo de su actividad investigadora y docente, así como del ejercicio del ministerio episcopal. Muchos de ellos han sido ya publicados en revistas especializadas, pero algunos aparecen por primera vez en castellano. La Introducción del Dr. W. Aymans, Presidente del Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de München, cla-

rifica el proceso de la elaboración del libro, a la vez que sitúa la personalidad de Rouco Varela en el contexto académico alemán de los años sesenta, donde obtuvo el grado de doctor en 1964. Rouco fue discípulo del gran canonista K. Mörsdorf, quien llevaba tiempo proclamando la necesidad de una renovación de la disciplina canónica a través de la reflexión de sus principios teológicos. Su tesis se centró en la definición de la canonística como una “disciplina teológica con método jurídico”. Rouco se centró pronto en la investigación de los principios del Derecho de la Iglesia, tratando de demostrar que el derecho Eclesiástico pertenece teológicamente a la esencia de la Iglesia.

Con estos preliminares se hace fácil la comprensión del contenido de este volumen de los escritos de Rouco. Se ordenan las aportaciones científicas bajo tres aspectos: fundamentos teológicos del Derecho Canónico, dimensión eclesiológica de la regulación del Derecho Canónico, y la relación entre la Iglesia y el Estado. No se trata solo de una justificación teológica del fenómeno del Derecho Canónico, sino también de su desarrollo teológico; de ahí la necesidad de hablar de una teología del Derecho Canónico. Aunque algunos “juristas eclesiales” formulan sus temores ante esta nueva perspectiva, la llamada “teología del Derecho Canónico” quiere descubrir la existencia y la esencia de todo aquello que pertenece a la dimensión jurídica de la Iglesia, haciendo ver que el Derecho Canónico “emana de la esencia teológica de la Iglesia”. Los trabajos de la tercera parte “están orientados a problemas de la competencia de la Iglesia en el campo de las relaciones con el Estado, especialmente en España”. De hecho, la tesis doctoral de Rouco en Munich versó sobre “Estado e Iglesia en la España del siglo XVI”. Unos apéndices finales nos ofrecen la procedencia de los trabajos aquí publicados, así como la bibliografía completa de Rouco, terminando con un completo índice onomástico. De la preparación y edición de los textos se ha cuidado R. Serres, quien merece nuestro aplauso por su bien-hacer. La edición de Cristiandad es espléndida.– A. GARRIDO.

Filosofía-Sociología

WALDENFELS, Hans, (Hrsg.), *Religion. Entstehung, Funktion, Wesen*. (Grenzfragen -28). Karl Alber, Freiburg 2003, 21,5 x 14,5, 250 pp.

El Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias de la Görres-Gesellschaft celebró un congreso del 25 al 29 de agosto de 2000 sobre la religión. Las ponencias presentadas son recogidas en el presente volumen. En la introducción, el editor de la obra, Hans Waldenfels expone sucintamente la problemática planteada por el fenómeno de la vuelta a lo religioso, con una religión sin Dios personal, en un contexto de pluralismo de creencias. Las contribuciones recogidas se pueden clasificar según las tres palabras clave que dan título al libro. Un primer grupo está compuesto por los artículos de Narr, Lüke y Meschede. K. J. Narr estudia el tema de las religiones prehistóricas. Al hilo de una revisión histórica de cómo han sido tratadas desde el siglo XIX, plantea la situación actual de interpretación del origen y significado de las mismas. U. Lüke analiza la dimensión religiosa del hombre desde el punto de vista etológico y paleontropológico. Muy interesante resulta su interpretación no objetiva, sino relacional, del alma. Cierra la sección D. Meschede con una exposición sobre las relaciones epistemológicas entre religión y ciencia natural. Sobre la función de lo religioso en la sociedad actual se ocupa K. Gabriel con una contribución que estudia la religiosidad postmoderna, la secularización entendida como individualización y la actual situación de desprivatización de lo religioso con fenómenos tales como el fundamentalismo. El

artículo de M. Volkenandt reflexiona sobre la preocupación por la salud como cuasireligión para muchos de nuestros contemporáneos. De la esencia de la religión, de su verdad, tratan las contribuciones de M. Lutz-Bachmann, P. Neuner y G. Pöltner. El primero expone el tratamiento que se da a las religiones y a sus pretensiones de verdad una vez que, en gran parte, ha desaparecido la comprensión de la filosofía de la religión como crítica de la religión, comprensión que está en los orígenes de la disciplina en la modernidad y que la ha impregnado hasta prácticamente nuestros días. P. Neuner y G. Pöltner, en sendos artículos, estudian la pretensión de verdad de la religión en el contexto de tolerancia y pluralismo que envuelven nuestras sociedades. Los índices de autores y materias cierran la obra. Una obra que sin duda será de interés para todos aquellos que estudian la antropología y la sociología de la religión, así como la teología fundamental en su más amplio sentido.– F. JOVEN.

HERMANNI, F., *Das Böse und die Theodizee*. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2002, 22.5 x 15, 361 pp.

¿Qué es el mal? ¿Porqué existe en el mundo? ¿Podemos, no obstante, creer en Dios? Son estas las preguntas que el presente libro –tesis de Habilitación presentada en la Escuela Superior Eclesiástica de Bethel en el año 2001– afronta, y busca responder trazando la historia del pensamiento occidental sobre el *malum*. La primera parte, dedicada al aspecto ontológico del mal, hace ver la congruencia de la respuesta de Agustín quien expone la irracionalidad del dualismo maniqueo en igualar a Dios con el mal, pues el mal no tiene ningún ser; es sólo privación. A pesar del rechazo contemporáneo de esta postura, fue mantenida por milenio y medio no sin razón: abandonar la tesis de privación tiene consecuencias onto-teológicas. En su formulación positiva, la tesis de la privación afirma que Dios es el creador de todo ser en cuanto ser, y por eso, todo lo que existe es bueno; el mal no procede directamente de Dios. Rechazar la tesis sería rehusar a creer en el Dios *summum bonum*, y caerse en el dualismo como los cátaros o valdenses. Eso explica la postura de Tomás de Aquino quien completa la tesis de Agustín. El autor termina esta parte tanto con observaciones críticas de esta postura como con la presentación de las alternativas avanzadas desde el Aquinate.

En la segunda parte se examina el sentido del mal. La cuestión ¿porqué? se responde con una teleología representada por Leibniz y Hegel. Especialmente la postura de Leibniz tiene buena acogida, pero también la crítica que nos lleva a la tercera y última parte que es teológica. La problemática de creer en un Dios omnipotente, omnisciente y totalmente bueno se desarrolla en confrontación con el ateísmo, la teología del Dios sufriente, y la postura *Free-Will-Defense*. Contra los proponentes de tales tendencias argumenta el autor que la afirmación de un Dios totalmente bueno, omnipotente y omnisciente es lógicamente compatible con la realidad del mal y con el teísmo. Además es todavía desconocido si entre los males reales hay alguno totalmente sin sentido, entendiéndolo también según la postura de Leibniz. En consecuencia, puede creer en un Dios sumamente bueno que ha creado un mundo insuperablemente bueno a pesar del mal que se encuentra en ello. Corriéndose el riesgo de la posible crítica de ser o parecer cínico, el autor defiende esta postura que se deja llamar la *No-Better-World-Defense*. El libro que consta de una bibliografía y de un índice de personas, ofrece una visión provechosa de la problemática contemporánea del mal que tiene repercusiones en vivir y transmitir la fe cristiana.– P. PANDIMAKIL.

COTTIER, Georges, *La vie della ragione. Temi di epistemologia teologica e filosofica*. (Universo Filosofia -33). San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 21 x 13,5, 348 pp.

Estamos ante la traducción italiana de una obra cuya edición original en francés data de 1997. El P. Georges Cottier, dominico suizo nacido en 1922 y teólogo de la Casa Pontificia, no necesita presentación; recientemente ha sido nombrado Cardenal por S. S. Juan Pablo II. La obra se divide en tres partes. La primera, fe y teología, expone a lo largo de varios capítulos la relación entre fe y razón, la universalidad de la fe en el pluralismo de culturas de nuestro mundo, la vocación del teólogo dentro de la Iglesia, la relación del saber teológico con la cultura, la enseñanza de la teología, su relación con la universidad y el proyecto de una teología sapiencial. La segunda parte, fe y filosofía, analiza la necesidad que tiene la fe de la filosofía, reflexiona sobre la encíclica *Aeterni Patris*, estudia la consideración que debe darse a la filosofía de Santo Tomás, considera la pluralidad de opciones filosóficas y termina con un análisis del estatuto epistemológico de la filosofía de la religión y el papel de la filosofía en la elaboración de la enseñanza social de la Iglesia. La tercera parte se preocupa de las ciencias humanas, estudia la mediación que realiza la filosofía entre la ciencia y la fe, así como la relación de la fe y de la filosofía con las ciencias humanas. La exposición está profundamente inspirada en numerosos lugares por el pensamiento de Santo Tomás y las notas se reducen al mínimo imprescindible. Estamos ante un libro muy interesante, de modo especial para todos los preocupados por la teología fundamental; dicho interés no radica sólo por la categoría intelectual del autor, sino por la influencia que ha ejercido en el pensamiento de Juan Pablo II, dado que el P. Cottier ha sido uno de sus teólogos más cercanos. Confíemos en que la obra sea traducida al español.— F. JOVEN.

CALTAGIRONE, Calogero, *Scienze e Teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*. (Corso di teologia sistemática, Complementi - 9). Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, 24 x 17, 210 pp.

Dentro de la espléndida serie de manuales *Corso di teologia sistemática* aparece publicado este volumen complementario que estudia la relación entre ciencia y teología. Un diálogo entre ambos campos del saber propiciado especialmente por los teólogos y cuyos términos se establecen dentro del campo de la epistemología. La obra comienza con el estudio de varios casos históricos en los que se han arbitrado diferentes respuestas a un mismo problema: Galileo, el darwinismo y la obra de Teilhard de Chardin. El capítulo segundo expone las opciones ante la metafísica y la teología del neopositivismo lógico y de la filosofía analítica; estudia el desafío que hizo Flew en su día y las diferentes respuestas dadas. El tercer capítulo trata de la racionalidad científica y de la razón teológica, ¿cuál es el estatuto de los enunciados teológicos?, ¿es factible una epistemología teológica? Se estudian las respuestas de G. Sauter y W. Pannenberg, insuficientes según el autor, el cual se decanta por las opciones de la “Escuela de Milán”, con G. Colombo a la cabeza, y las aportaciones de B. Lonergan. El capítulo cuarto está dedicado a la epistemología postpositivista que se inicia en la década de los sesenta con la obra de Thomas Kuhn y el uso que se ha hecho de ella en términos teológicos especialmente por H. Küng. El quinto capítulo profundiza en el tema de los modelos, la metáfora y la analogía cuyo uso es compartido por el lenguaje científico y el lenguaje teológico. Finalmente, el último capítulo se preocupa del desafío actual de la *transdisciplinariedad*. Diferentes niveles de estudio de una misma realidad requieren disciplinas distintas pero interconectadas. La obra se sigue bien y será de gran interés para los profesores y alumnos de teología fundamental. Las notas suelen ser

largas y en ellas se incluyen amplios textos de los autores, con ello se descarga el cuerpo del libro haciendo mucho más asequible su lectura. F. JOVEN.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen* (= Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität -16), IKO, Frankfurt a. M. / London 2003, 21 x 14.5, 239 pp.

Este libro contiene las ponencias del IX Congreso Internacional sobre *teoría y práctica de la democracia en las culturas* organizado por el Programa Diálogo Norte-Sur, en la ciudad México del 12 al 15 de marzo de 2002. Su tarea consiste, como la introducción clarifica, en democratizar la democracia que implica la enculturación de la democracia misma. Desde esta perspectiva analizan los congresistas, por un lado, las varias democracias del mundo, como por ejemplo la de Venezuela, Argentina, Corea del Sur, etc., y por el otro, examinan el concepto de la democracia y las repercusiones que ella ha tenido después del 11 de Septiembre de 2001. Tanto los derechos humanos como la democracia lleguen a tener una importancia especial en el mundo contemporáneo caracterizado por la globalización y la búsqueda de valores universales. En este contexto hay que destacar, p.e, la ponencia de K.-O. Apel que aborda la tesis de J. Rawls "Justicia como 'fairness' política", y su interpretación por R. Rorty. Mientras Rawls busca desligar la política de la metafísica, Rorty entiende la tesis de Rawls como defensa de la sociedad multicultural. Ni el uno o el otro propone la solución adecuada, argumenta Apel, para fundar la política universalmente. Para ello se necesitaría recurrir a fundamentos más allá de la esfera política, p.e. a la transcendencia pragmática. En alguna manera concuerda con esta postura la ponencia de Nyeme Tese que, examinando globalmente la democracia en África, defiende la importancia de valores universales que solo la sustentaría en el continente negro. Además tendría que hacer caso del valor propio Africano, el diálogo o discurso, el poder de la palabra, que es capaz de sanar discordias y crear la armonía necesaria para la democracia. El empeño de las iglesias cristianas va en esta dirección saludable. Las demás ponencias abordan temas similares, ofreciendo una visión útil sobre el desafío que la humanidad de hoy afronta.- P. PANDIMAKIL.

MÜLLER, W. E. (ed.), *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 23 x 15, 243 pp.

Los catorce artículos de este libro, que se originan de las mesas redondas dadas en la universidad Carl von Ossietzky de Oldemburgo durante el año académico 2001/02, se concentran en una persona, H. Jonas, examinando y explicando los varios aspectos de su pensamiento filosófico y teológico. Siguiendo su itinerario intelectual, se dividen en tres grupos temáticos: investigación sobre la gnosis; filosofía natural que comprende la interpretación fenomenológica de la biología y la re-habilitación de la teleología; y finalmente la ética que se desarrolla desde el concepto del Dios retirado y la consecuente responsabilidad del hombre por salvar el mundo para las futuras generaciones. El artículo introductorio de Müller se ocupa de estas tres etapas y traza la transición desde la preocupación teológica-filosófica sobre la gnosis de la antigüedad hasta la praxis ética y eco-filosofía adecuada para la generación tecnológica. El interés de Jonas en la gnosis, suscitado por el estudio bíblico junto con Bultman, le lleva a examinar el concepto desde la perspectiva filosófica que finalmente ha también ayudado a Bultman en su desmitificación del nuevo testamento. Para

Jonas, la gnosis representa el pensamiento dualístico que de consecuencia aísla al hombre desde Dios. Este antiguo nihilismo se encuentra en forma nueva en el pensamiento Cartesiano por lo cual la modernidad rechaza la teleología que Jonas re-habilita basándola en el concepto de libertad: la transición desde la materia muerta a materia viva. El organismo caracterizado por la libertad y la teleología debe su origen a Dios. Ser y Dios existían sin alguna distinción. Al desposeerse del Ser, Dios ha creado el espacio para el universo. Este Dios que no es omnipotente sino bueno y escrutable; que padece y no se arrepentiría por haber creado el mundo si el hombre actuaría con responsabilidad. Jonas entiende la ética así como cargada de responsabilidad hacia al Dios y a las generaciones futuras. El fundamento de la ética es metafísico: el *ordo creationis*, ni la necesidad social ni la autonomía del individuo. Dada la importancia de la ética en Jonas, la mayoría de los artículos se dedica a este tema, sin descartar los otros aspectos de su pensamiento. No faltan tampoco observaciones y posturas críticas, especialmente en relación con la ética de la responsabilidad. En su conjunto es un libro muy provechoso para una introducción completa al pensamiento de Jonas que sigue siendo una inspiración y desafío para la teología cristiana.— P. PANDIMAKIL.

BRUCKNER, Pascal, *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. Tusquets, Barcelona 2003, 21 x 14,3, 232 pp.

Ni que decir tiene que para cualquier lector el título de la obra de Bruckner remite de inmediato a la *Miseria de la filosofía* de Marx, publicada en 1847 como réplica bastante destructiva a la poco antes aparecida *Filosofía de la miseria* de Proudhon. Ahora bien, ¿qué hay de común entre los libros de Marx y de Bruckner? Poca semejanza hay a primera vista entre la pormenorizada crítica del primero y la audaz ligereza del segundo; entre un mundo construido sobre un gris y minucioso análisis, y otro edificado en la deslumbrante esfera de las brillantes síntesis. Existe, sin embargo, un punto en que ambos se tocan: el rechazo de las abstracciones sociales, sea ese Prometeo de Proudhon, sea esa extraña bandera a que hemos convenido en llamar globalización, y que suscita muchos más amores y odios que esfuerzos de comprensión. Comparten los dos el intento de hablar de una sociedad concreta en un momento histórico determinado. Bruckner somete a su crítica el mundo surgido del hundimiento soviético cuando por un momento pareció que se iniciaba un período de expansión ilimitada de la libertad y de la prosperidad. Hoy sabemos que persisten los conflictos, que las desigualdades entre los países, y dentro de cada uno de éstos, entre los ricos y los pobres, no se han reducido, y que el futuro continúa siendo el reino de la incertidumbre y de la angustia. Ha pasado la fugaz era del optimismo. Si el derribo del muro de Berlín fue una explosión de júbilo, que nos hizo creer que todo estaba al alcance de la mano; el atentado de las Torres Gemelas nos ha puesto de nuevo frente a lo precario de nuestra condición. La euforia ha cedido el puesto al temor. En tanto, denuncia Bruckner, un nuevo ídolo, el mercado, se ha erguido sobre las ruinas de las ideologías. Si para unos, los liberales, es fuente de todo bien, para otros, los contrarios a la globalización, de él proceden todos los males. Por más que parezcan oponerse, unos y otros coinciden en que han hecho del dinero, del beneficio económico, el eje de sus preocupaciones. Es más, los segundos ni siquiera son capaces de idear algo distinto, y se limitan a expresar un rechazo frontal, a escupir y apedrear a una divinidad sin la cual no podrían, sin embargo, concebir su propia existencia.

La crítica del capitalismo se hunde no sólo en su propia desmesura y en la falta de alternativas, sino que también cae víctima de un mercado que lo invade todo hasta el punto

de que la hostilidad y la provocación se convierten a menudo en provechosas fuentes de ingresos para anticapitalistas profesionales. Los males, sin embargo, son reales, aunque para ser justos, hemos de reconocer que la mercantilización de la vida ha venido acompañada por la conquista de una inestimable libertad personal. No se trata, opina Bruckner, en contra de ciertos ideólogos liberales, de dos fenómenos necesariamente ligados. Es más, a menudo pueden ser antagónicos y sus relaciones resultan conflictivas, pero conforman los dos polos entre los cuales estamos obligados a movernos. De un lado, el capitalismo, creador de riqueza, de otro, la democracia, que provee el marco jurídico en el que aquel puede desarrollarse en tanto que fuerza civilizadora. Mercado, sí, pero confinado en su ámbito natural, el de la producción y distribución de bienes, en tanto, que las instituciones democráticas garantizan la separación de poderes y la protección de los individuos. Como concluye el autor “entre desesperación y convicción ciega, existe otro camino: el del escepticismo activo que sabe reconocer humildemente sus límites sin abandonar por ello toda voluntad de reforma” (p. 205).— F. J. BERNAD MORALES.

TIPPELSKIRCH, D. C. von, “*Liebe von fremd zu fremd...*” *Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth*. Alber Thesen, Karl Alber Verlag, München 2002, 14 x 22, 391 pp.

El problema del otro constituye a todas luces una de los temas fundamentales de nuestro tiempo. En este sentido se estudian dos autores que han sabido entrar en este problema fundamental, de toda cultura y especialmente de nuestra civilización, de una manera decisiva. Para Derrida el otro es la comprobación de que nuestra capacidad de comprender la realidad no se ha reducido al pensamiento único que asola nuestro presente. K. Barth construyó toda su teología sobre la base de que Dios es exactamente o totalmente otro a todo pensar humano o quizá demasiado humano: si lo entiendes ya nos es Dios, decía san Agustín, y nos recordó R. Otto. Por tanto invocarle en este tema del próximo y el amor a los enemigos es un caso muy apropiado. Estamos ante un escrito que nos invita a reflexionar, desde la filosofía y la teología, sobre el problema del conflicto de los tiempos presentes que no pueden resolverse simplemente con la apelación a la fuerza bruta y al poder de las armas como esperanza definitiva.— D. NATAL.

SANTOS, B. de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. I. Para un nuevo sentido común: *La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Palimpsesto. Derechos humanos y desarrollo. Desclée, Bilbao 2003, 15 x 22, 470 pp.

Estamos ante una obra paradigmática sobre el momento presente. El autor muestra cómo se ha llegado a la conciencia neutra y neutralizada sobre nuestra situación actual que ya sufrimos como mera realidad evidente. La ciencia se ha convertido en un elemento puramente regulador y nada emancipador, y el derecho ha perdido su sentido de la justicia para quedar reducido a una serie de reglas sin alma ni espíritu que ha degenerado en un conjunto de normas de seguridad desalmada en la que la capacidad de pensar con perspectivas diferentes a las establecidas queda vedada, ya que no es posible tener dudas, pues se confía plenamente en la fuerza irracional de las armas, e incluso los estados débiles pretenden aparecer como fuertes, frente a sus propios ciudadanos, a los que basta con anunciar normas futuras para hacerles ver que los problemas se han arreglado aunque nada se haya

hecho. Así hemos llegado a una racionalidad indolente, con un ademán impasible y una visión única, que ha cristalizado en el espacio doméstico y en vida ciudadana (p. 311), en el mundo como empresa y como supermercado, en la que nada parece tener sentido ni es posible pensar en un nuevo modelo de vida ni de sociedad ni a nivel de espacio inmediato ni en el mundo en general. Así se suprime toda posibilidad de cambio emancipador. Para llegar a estos asertos el autor ha abordado un detallado estudio de la ciencia y el derecho en su transición paradigmática que explican muy bien la ceguera actual ante el sufrimiento humano. Finalmente, se trata de ver la manera de pasar de una epistemología de la normalización, como es la actual, a una ciencia de la emancipación que todos necesitamos. Por eso, el autor nos advierte, a pesar de todo, que: “no disparen contra el utopista”, ya que todas las grandes utopías ha sido tachadas de necedades. Pues como decía Gandhi: “En nuestra situación actual, somos mitad hombres, mitad animales, y en nuestra ignorancia y hasta arrogancia decimos que cumplimos plenamente los designios de nuestra especie siempre que a un ataque respondemos con otro ataque y que, para tal, desarrollamos el grado necesario de agresividad” (1951:78) (p.427). Estamos ante una obra diferente, enormemente sugerente, que nos invita a pensar más despacio, en un mundo, como el nuestro, que se ha convertido, para una gran parte de los humanos, en un callejón sin salida.– D. NATAL.

SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la Religión*, (= Hermeneia -54), Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13,5, 302 pp.

Profesor emérito de la Universidad de Bochum, Schaeffler es una importante personalidad en el campo del ecumenismo, tanto en los diálogos con teólogos evangélicos como en los diálogos de los cristianos con el mundo judío. Como investigador ha cultivado temas fronterizos sobre filosofía de la historia y filosofía de la religión. Esta obra que presentamos en su segunda edición (1998) apareció por vez primera en 1983 en la serie *Manuales de filosofía (Handbuchs der Philosophie)* haciendo ver lo difícil de ofrecer una “sólida información sobre lo que acaece en el ámbito de la filosofía de la religión sobre resultados seguros, métodos suficientemente contrastados y estado actual del debate”, y siendo muy consciente de que no se trata de un campo unificado de temas y cuestiones. Por eso el autor trataba de clarificar la formulación de los problemas de esta disciplina que han servido de interpretación y valoración filosóficas de fenómenos religiosos. Quince años después aparece la segunda edición, sin añadir nada a los capítulos 1-5. Lo que hace es añadir los llamados “complementos” o “suplementos” (223-277) en los que se aventura a ofrecer su visión personal sobre la filosofía de la religión, dados las nuevas situaciones de nuestros días: proceso de secularización, sacralización de la política, los encuentros interculturales y el diálogo entre las religiones, las diferencias entre lo religioso y sus deformaciones, temas de religión-cultura-sociedad, así como las nuevas metodologías en la consideración y tratamiento de dicha problemática. Es de justicia agradecer a la editorial Sígueme y al director de esta colección, Miguel García-Baró, la publicación de estas obras-marco que nos posibilitan acercarnos a un mundo intelectual no fácilmente accesible.– H. IZQUIERDO BARTOLÍ.

BURGOS, Juan Manuel, *Antropología: una guía para la existencia* (= Colección Albatros -7), Ediciones Palabra, Madrid 2003, 22 x 13,7, 423 pp.

¿Qué es el ser humano? Esta pregunta tan compleja es lo que intenta desentrañar el libro. Desde la corriente filosófica humanista, el autor (doctor en Ciencias Físicas y en Filosofía, y director de dos colecciones de filosofía en ediciones Palabra), analiza al hombre en todo su conjunto. La estructura del libro consta de un prólogo hecho por López Quintás, Catedrático emérito de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, una introducción, donde expone de una manera sintética lo que va a tratar junto con los objetivos a los que quiere llegar. Seguidamente sigue el desarrollo del ensayo, que se divide en cinco partes: La persona: hombre y mujer; la estructura de la persona; ámbitos del obrar humano; los otros y el destino de la persona.

El libro hace un alegato a la dignidad de la persona y al peligro que se corre al dualizar el cuerpo, pudiendo caer en el rechazo del cuerpo físico como cárcel del alma, según pensaba Platón, o el aspecto contrario caer en un monismo, como el cientificismo materialista, olvidándose de otros aspectos fundamentales de la persona. Por ello el personalismo habla de que tiene que haber una unidad entre lo físico, lo psíquico y lo trascendente (alma) en la persona. Este manual puede ser útil para comprendernos un poco mejor como somos nosotros.— L. FERNÁNDEZ.

FERRERO CARRACEDO, Luis, *Entre la luz y la palabra*. II. Los semitas y nosotros. Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, 17 x 24, 157 pp.

En este escrito, el autor nos presenta la relación entre la palabra y la luz del ser en tres momentos claves de la historia del pensamiento humano. Así nos hacer ver que la palabra es el instrumento de la luminosidad del ser. De este modo muestra que la palabra es demiúrgica y creadora en el estoicismo primitivo, que es irradiadora y transfigurante en el plotinismo y, así mismo, es iluminante y luz elocuente en Agustín de Hipona. Se trata de una elaboración muy cuidadosa y detallada de los orígenes del pensamiento humano en la que cada cosa tiene un misterio y el pensamiento nos lleva al misterio de las cosas, como dijeron, de diversas maneras, entre nosotros, Salinas, Lorca y Juan Ramón Jiménez. Como decía este último: “Yo quiero siempre los fondos del hombre y de la cosa. El fondo me trae la cosa o el hombre en su ser y estar verdaderos” (J. R. J. *José Martí*). O como decía Machado: El alma del poeta se orienta hacia el misterio. De ahí que los poetas y artistas se encuentren muy presentes en este escrito, constantemente aludidos e invocados en él. Estamos ante un escrito que nos pone en contacto con las fuentes del pensar y del ser, sobre todo del misterio del ser humano y del sentido de la vida que tanta falta nos hace.— D. NATAL.

PASTOR RAMOS, G., *La familia en España. Sociología de un cambio* (= El peso de los días -35), Sígueme, Salamanca 2002, 13,5 x 21, 199 pp.

Pastor Ramos, catedrático y ex-Rector de la Pontificia de Salamanca, nos ofrece un panorama de la familia española desde la perspectiva sociológica del cambio y sus mutaciones en los s. XX -XXI. Pero, ¿está en crisis esta institución? Desde hace siglos que está cambiando a un ritmo lento, hasta llegar a este último que, como en todos los ámbitos, los cambios son muy rápidos y la familia no escapa a esta realidad. Podemos afirmar que la familia se adapta a las nuevas formas de vivir. Los cambios producidos en la economía, en el terreno laboral, en el plano religioso,... implican cambios en la pareja que, sin lugar a dudas, se ven reflejados en la familia que han de formar. Las rupturas tempranas (favore-

cidas quizás por las leyes y por las uniones inmaduras) son “un indicador, no único pero sí de los más expresivos, para analizar la desorganización familiar”, dice Pastor. Las uniones extramatrimoniales, la incorporación de la mujer al trabajo (a lo que podemos sumar el importante valor que le dan al éxito laboral y la imposibilidad de conjugarlo con la maternidad), las migraciones frecuentes por cuestiones de trabajo (a veces sólo de uno de los cónyuges), son algunas de las causas de la crisis de las familias españolas (y europeas en mayor o menor medida). Siendo conscientes de esta realidad, ha comenzado una política social favorable a la familia. Ciertamente que en España tenemos mucho que aprender de nuestros vecinos europeos, por ejemplo en las ayudas a familias numerosas, a la adquisición de vivienda, al permiso de paternidad retribuido,... En nuestro país esta política es diferente según Comunidades Autónomas. Aun con todo esto, dice el autor en el epílogo que pese a la existencia de criterios catastrofistas, la historia nos hace ver un rayo de esperanza.– L. J. SERRANO.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Lo inolvidable y lo inesperado* (= Hermeneia -51), Sígueme Salamanca 2002, 13,5 x 21, 155 pp.

Toda esta obra gira alrededor del olvido. Este término, frente a todo lo que se ha dicho hasta ahora, puede ser algo positivo para el hombre. Esta tesis es la que defiende el profesor de la Universidad de París. Divide el libro en cuatro capítulos. El primero de ellos nos muestra el pensamiento de Platón sobre el olvido. Se basa en los diálogos *Menón*, *Fedón* y *Fedro* a la luz de Leibniz; y *El Banquete* leído desde el *a priori* de Kant. Es precisamente el olvido originario lo que hace al hombre buscar la verdad y a sí mismo. El segundo capítulo busca en otros filósofos, desde Aristóteles y S. Agustín, pasando por S. Juan de la Cruz o Nietzsche, hasta Péguy, Bergson o Kierkegaard. Para todos ellos, o bien no existe el olvido definitivo, o bien el olvido ayuda a la memoria porque prescinde de lo inesencial. Chrétien cuestiona todo esto. Los dos últimos capítulos versan sobre los términos contenidos en el título de este libro. Lo inolvidable es “un sufrimiento a propósito del cual no tenemos poder alguno de rehuir. Habría que decir más bien que es él quien no nos olvida”, dice. Hace también una reflexión sobre la ¿cita? de Cristo en la cruz del Salmo 22: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Lo inolvidable no es algo puntual; el hombre no deja de olvidar. Pero lo inesperado tampoco es algo puntual; siempre se llega a explicar su probabilidad. Son, ambos, conceptos que hacen referencia al pasado y al futuro respectivamente. Y es el presente y lo “incesante” un lugar privilegiado para engarzarlos. Termina el autor con un apartado diferente en el que explica que esta obra sigue el hilo del conjunto de su pensamiento y de sus libros anteriores.– L. J. SERRANO.

EGUIBAR, Mercedes, *La nueva identidad femenina* (Serie Pensamiento – 22), Ediciones Palabra, Madrid 2003, 21 x 13, 268 pp.

La autora es Doctora en Filosofía, con una larga experiencia profesional en el campo del periodismo, ya que ha sido directora de *El Magisterio Español*, a la vez que ha cultivado el campo de la biografía histórica. El libro tiene como finalidad el “abrir una ventana por donde puedan colarse aires nuevos, vivificadores y una luz apacible que, a su vez, proporcione a la lectora o al lector buen oxígeno para los pulmones...”. Después de un repaso por el ayer de la historia, con su carga negativa sobre el sexo femenino, la autora analiza el “ser de hoy” femenino, con su fuerza arrolladora en diversos campos del saber y de la acti-

vidad profesional, a la vez que hace una dura crítica a la “mujer objeto”, manipulada por el dinero fácil y por el uso-abuso de su propio cuerpo. A raíz de esa reflexión histórico-crítica, la autora hace un repaso objetivo a las nuevas situaciones: hogar y maternidad, aportación profesional y política, autonomía económica, la mujer como paradigma de “compasión y la magnanimidad” y otros muchos detalles de nuestra actualidad. Merece la pena leer el libro con mente abierta y espíritu crítico. No abarca todo el panorama femenino de hoy, sino que se centra esencialmente en su propio contexto de clase media, formación universitaria, ambientes medio-altos, etc.. Hay también “otra mujer” en nuestra sociedad española: la que sufre su propio infierno en el hogar y la que se ve obligada a un trabajo infra-remunerado para sacar adelante a la familia. Sería bueno que, en próximas ediciones, la autora reflejara nuevas situaciones de la mujer en las áreas duras y conflictivas de la periferia de las grandes urbes, con escenarios muy diversos a los descritos aquí. No obstante, bienvenidas sean siempre reflexiones de este tipo.– A. GARRIDO.

Historia

RICHÉ, Pierre, *Henri Irene Marrou. Historien engagé*. Préface par René Rémond. Cerf, Paris 2003, 23,5 x 14,5, 418 pp.

Todo cultivador de una ciencia conoce a aquellas personas que han destacado o destacan en ella. Pero a menudo ese conocimiento se limita a la dimensión estrictamente científica. Los demás aspectos de su vida suelen resultar lamentablemente desconocidos. Decimos lamentablemente porque de ordinario testimonian una extraordinaria calidad personal que explica también su misma categoría científica. Quienes se dedican al estudio de los Padres, de san Agustín en particular, y del cristianismo antiguo, conocen la obra científica de H. I. Marrou, sin duda uno de los grandes patrólogos del siglo XX. Obras como *San Agustín y el fin de la cultura antigua*, *Historia de la educación en la antigüedad*, *Del conocimiento histórico*, entre otras, certifican su categoría excepcional. Pero la biografía escrita por P. Riché les permite conocer más ampliamente la rica personalidad del erudito francés. Ya el subtítulo, *Historien engagé*, deja entender que, además de historiador del cristianismo antiguo, fue un hombre comprometido con otras múltiples causas. Con devoción de alumno agradecido, bebiendo en los escritos del mismo Marrou, en los propios recuerdos y en los datos que le aportaron otros muchos que fueron amigos o alumnos, P. Riché ha tejido un relato de agradable lectura.

El autor divide la biografía en tres partes. La primera, que lleva por título “Descubrimientos, trabajos combates (1904-1945)”, contiene el período de su formación en el ámbito científico y en el de la vida social y religiosa, primero en Francia y luego en Roma, Nápoles y El Cairo, y sus años como profesor en Lyon. Es el período en que se encuentra con san Agustín a través de la lectura de las *Confesiones* y con Manuel Mounier, que le ligó por mucho tiempo a la revista *Esprit*. Ambos hechos fueron decisivos en su vida. La segunda parte se ocupa de “Les belles années (1945-1968)”. Corresponde al período en que fue docente en la Sorbona, época de gran actividad, no sólo académica: época en que vieron la luz muchas de sus obras, unas bajo el nombre de H. I. Marrou, otras bajo el pseudónimo de H. Davenson; época de intenso compromiso sindical dentro del SGEN (Sindicato general de la educación nacional), político y eclesial. La tercera parte está dedicada a “Los años difíciles (1968-1977)” en que tuvo que sufrir en sus carnes tres dolorosas crisis: la de la

Universidad, ligada al Mayo del '68, la del sindicato SGEN y la de la Iglesia que siguió al Vaticano II.

A lo largo de las más de 400 páginas, el lector encuentra a un personaje claro en sus ideas y coherente en sus actitudes y comportamientos. Lo que otro puede percibir como paradojas en su vida no lo eran para él. H. I. Marrou aparece como una persona que, lejos de refugiarse en el *otium* de la ciencia, no rehuye el *negotium* en causas que cree justas: de hecho se opuso al fascismo italiano, luchó por la liberación de Francia, fue muy crítico con la represión francesa en Argelia y con la misma colonización, juzgando que la naturaleza económica de la idea colonial la hace necesariamente inhumana. Lamentó la barbarie americana de que eran víctimas los obreros, alabando a los americanos que la criticaban. Aun cuando admiraba el pasado, no soñaba con restaurar sus viejas estructuras.

Hombre de ciencia, tenía entre sus temas preferidos el de la cultura popular, siendo muy crítico con la burguesía que desprecia cuanto concierne al pueblo; amaba la cultura inglesa, pero no tanto la germánica que no comprendía bien. A ejemplo de san Agustín, escribe sus propias retractaciones, tildándose de joven bárbaro ignorante y presuntuoso. Como historiador, renueva la historiografía clásica, reconoce que la historia es inseparable del historiador, y se extraña del poco aprecio por la historia de las ideas, de la cultura y del espíritu de los neo-científicos. Por su condición de católico fue ignorado por los partidarios de la *Nouvelle histoire*.

Como sindicalista intervino en la reforma de los tres niveles de enseñanza. Entre otras cosas, abogó por la supresión a lo largo de toda la carrera de los exámenes –en los que, por otra parte, los alumnos le temían, no obstante mostrarse siempre simpático y sonriente– y concursos, reemplazándolos por otros métodos de evaluación; defendió el humanismo y los estudios clásicos; a pesar de ser católico militante sostuvo que la escuela debía ser laica, pues el ideal de la escuela confesional lo consideraba prácticamente irrealizable, políticamente inoportuno y cristianamente infecundo. Asimismo ayudó a quienes intentaban desconfesionalizar la Confederación francesa de los trabajadores cristianos (CFTC).

H. I. Marrou fue un católico convencido que se implicó muy activamente en la parroquia universitaria. Pero, no obstante ser hombre de Iglesia, tenía sobre la mesa de su despacho el busto del modernista A. Loisy, excomulgado por Pío X; estimaba que hay un anticlericalismo cristiano necesario a la salud de la Iglesia. Su libertad le permitió tomar posición sobre corrientes de pensamiento opuestas. Fue tenido por un católico de izquierdas, pero que se opuso a los cristianos “progresistas” y al marxismo, temiendo que contaminara a los jóvenes cristianos; combatió igualmente el neo-modernismo y el integrismo. Abogó por una renovación doctrinal, denunciando la incompetencia de los clérigos y la ignorancia de los laicos. Consideraba que el intelectual cristiano debe ser un teólogo. Alimentado de Agustín se opuso al tomismo, pues la escolástica le parecía de una tecnicidad excesiva y de una enseñanza esclerotizada. La teología le interesó hasta la muerte. Supo valorar el concilio, satisfecho de modo particular de la decisión conciliar a favor de los judíos. Algunas de sus propias ideas fueron recogidas en la *Gaudium et Spes*. Fue tal el nivel de su compromiso con la fe que R. Rémond, se pregunta, al final de su prefacio, si no llegará el día en que la Iglesia reconozca su santidad para proponerlo como un ejemplo de intelectual cristiano.

La obra concluye con una selección de textos significativos, alguno inédito, de este gran autor.– P. DE LUIS.

GRÜN, Anselm, *Benito de Nursia. Espiritualidad enraizada en la tierra*. Traducción del alemán de Roberto H. Bernet, Herder, Barcelona 2003, 19,5 x 12, 176 pp.

Las fuentes básicas de que disponemos para conocer algo sobre san Benito son el libro segundo de los *Diálogos* de san Gregorio Magno y su propia *Regla* monástica. Pero ninguna de las dos ofrecen los datos suficientes, en cantidad y fiabilidad histórica, que permitan al historiador hacer un retrato cabal, en todos los aspectos, del patriarca del monacato benedictino. Lo que sí es posible, sin embargo, es lograr un retrato espiritual. En ello se ha empeñado el autor de esta obra, hijo él de san Benito. El empeño le ha surgido de la vida misma. De hecho, a menudo hace referencia a su propia experiencia. Confiesa que en sus primeros años de benedictino el contenido de la Regla le resultaba algo ajeno, como testimonio de un pasado remoto. Asimismo refiere cómo un posterior encuentro con el monacato budista y la psicología de C. G. Jung le brindó de improviso un nuevo acceso a la riqueza espiritual del monacato y a la sabiduría psicológica de san Benito, experimentando de nuevo el gozo de vivir como monje benedictino y de responder a las preguntas de nuestro tiempo en el espíritu de san Benito. Esa espiritualidad plenamente actual, no sólo para los monjes, sino también para la sociedad en su conjunto, descubierta en su Regla monástica es la que ofrece al lector, contrapuesta a menudo a su primera comprensión de ella. Pero no sólo la Regla; también el conjunto de datos más o menos históricos aportados por san Gregorio Magno son interpretados, inspirándose en la psicología de C.G. Jung, como caminos de desarrollo interior, de la vida del espíritu. El libro es, sin duda, enriquecedor y se lee con agrado.— P. DE LUIS.

BRUNELLI, D. *Clara de Asís, camino y espejo*, BAC, Madrid 2002, 13,5 x 20,5, 243 pp.

Clara de Asís es una de las figuras más importantes de la historia de la Iglesia. Últimamente ha sido rescatada del olvido en el que ha permanecido durante siglos. La celebración del octavo centenario en 1994 fue ocasión para que se publicaran numerosas investigaciones y se divulgara su vida y su obra. Brunelli trata con ternura y cariño a esta mujer que trazó un camino singular de seguimiento a Jesucristo, que aún en nuestros días cuenta con numerosos seguidores.

La obra se divide en dos partes. La primera presenta el contexto histórico de Clara de Asís, en él se estudia el gran despertar evangélico que tuvo lugar durante los siglos XI-XIII en toda la Iglesia de occidente, cuyas notas más sobresalientes fueron la importancia concedida a la predicación de la Palabra de Dios y la necesidad de llevar una vida de pobreza para seguir realmente a Jesucristo. También se detiene en analizar la espiritualidad de este renacer de los movimientos en los que las mujeres tienen un protagonismo esencial, analizando la evolución del modelo evangélico al modelo místico. La segunda parte expone y desarrolla el núcleo central de la espiritualidad de Clara de Asís: el seguimiento de Jesucristo pobre y humilde, que asumió nuestra humanidad. Después de dar unas pinceladas históricas sobre la vida de la santa, trata sobre su relación con Jesucristo y la dimensión contemplativa, en la que Jesucristo se manifiesta como camino y espejo que refleja la belleza de Dios y transforma al que contempla, llevándole a una vida de testimonio misionero.

El libro sitúa a Clara de Asís en el lugar que le corresponde en la historia de la Iglesia por tratarse de la primera mujer que redacta una *Forma de vida*, es decir, una Regla para la Congregación de las hermanas de San Damián y por ser testimonio vivo de experiencia cristiana eliminando la separación que pudiera darse entre vida evangélica y contemplativa.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SPINELLI, Mario, *San José de Calasanz: el pionero de la escuela popular*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2002, 20 x 13, 256 pp.

El notable despertar de la literatura hagiográfica en nuestros días es evidente. La figura de José de Calasanz (1557-1648), fundador de la “primera escuela pública popular y gratuita de Europa” (las *Escuelas Pías*) es buen ejemplo de ello. Severino Giner, el mejor biógrafo del santo, publicaba en España en 1992 (BAC Mayor) una biografía crítica, de 1200 páginas, con el título de *San José de Calasanz, maestro y fundador*. Nuestro autor, Spinelli, como él mismo confiesa, “hace aquí una exposición de tipo divulgativo, espiritual y literario, sin pretensiones científicas”, siguiendo en buena parte las aportaciones de Giner. José de Calasanz vivió casi noventa y un años, treinta y cinco en España y el resto en Roma. La vida en España transcurre en el reinado de Felipe II, con sus avatares religiosos y culturales, con la reforma eclesiástica promovida en Trento, poniendo su persona a disposición de la iglesia española, especialmente en su propia diócesis de Urgel. Sus cincuenta y seis años de vida en Roma le ofrecen la oportunidad de encontrarse con grandes personajes de la época, a la vez que se compromete “con todas las iniciativas apostólicas de caridad, piedad popular y asistencia a los necesitados”, ofreciendo a la Iglesia y al mundo su gran aportación de la fundación de la Orden de las Escuelas Pías. La biografía de Spinelli nos describe, de manera sencilla, los diversos ambientes de la larga vida del santo, dando calor y color al relato. Tres partes componen el libro: el reformador, el educador y la víctima. Quizás la más llamativa sea la tercera, en que el santo ve casi destruida su obra, las Escuelas Pías, pero sigue confiando contra toda esperanza. No obstante, José de Calasanz ha pasado a la historia por su carisma de educador, en especial hacia los niños más necesitados. Tras él y su carisma aparecen otros ejemplos de entrega educativa: Juan Bautista de la Salle, Juan Bosco, Marcelino Champagnat, Guillermo J. Chaminade y otros muchos que transformaron los procesos educativos en Europa, siendo pioneros de la transformación social del viejo continente.— A. GARRIDO.

VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, *El Fundador del Opus Dei. II: Dios y audacia*, Rialp, Madrid 2002, 25 x 17, 759 pp.

Presentamos el volumen segundo de esta magna biografía. El primero comprendía desde el nacimiento de Escrivá en enero de 1902 hasta julio de 1936. Éste abarca desde julio de 1936 hasta junio de 1946. El autor, profesor y diplomático, amante de la historia y biógrafo de Tomas Moro, es digno de todo crédito; “conoció a su biografiado en 1942 y le trató con intimidad en diversas ocasiones, sobre todo durante las estancias de don Josemaría en Inglaterra (1958-1962)”. Los años aquí descritos con escrupulosidad de fino analista son fruto de la investigación sobre “Apuntes íntimos”, documentos, testimonios, cartas, notas de archivo, registro histórico del Fundador, así como el material recogido para los procesos de Madrid y de Roma. Se trata de la descripción de esos diez años, en un seguimiento minucioso y al detalle. Van desfilando los apellidos Zorzano, Albareda, Sainz de los Terreros, Jiménez Vargas, Casciaro, Alvaro del Portillo, Herrero Fontana, Calvo Serer, los Fisac, Alastrue, Sotomayor, Canals, Orlandis, etc... Todo aquello que el Padre manifestó necesidad de tener para la puesta en marcha de su empresa apostólica: apellidos ilustres que le ofrecieron apoyo de todo tipo, protección en los años duros de la guerra, sus traslados a Valencia, Barcelona, Francia, estancia en Burgos, etc.. Narración exhaustiva de viajes, retiros, encuentro con personalidades, febril actividad con los “suyos”, escritos de “consideraciones espirituales” de donde nació *Camino*, crisis personales de descontento e insatisfac-

ción, relaciones familiares, creación de nuevas residencias, numerosas tandas de ejercicios espirituales, “apostolado de la inteligencia”, puesta en marcha de la “rama femenina”, murmuraciones y calumnias en su entorno. El biógrafo trata de esclarecer la llamativas polémicas de Escrivá con las Congregaciones marianas de los jesuitas y con algunos miembros de la Compañía: PP. Vergés, Carrillo de Albornoz, Segarra y otros, así como la curiosa correspondencia sobre el tema. Igualmente resulta interesante contemplar de cerca el nacimiento de la “Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz”, sus problemas jurídicos del inicio y su desarrollo posterior. En fin: una narración pormenorizada de diez años de vida, trabajos, esfuerzos y entrega generosa a su obra.

Ya sé que frente a esta biografía y otras muchas repletas de loas sobre las acciones, omisiones, saberes y decires de Escrivá, hay escritos con narraciones de su vida y de su actuar en tono muy diferente y bastante más negativo. Y da a veces la sensación de tener delante dos películas casi contradictorias del mismo personaje. ¿Sería tan difícil, por el bien del mismo Opus y por el bien de la comunidad cristiana, llegar a un acuerdo de mínimos en este terreno, especialmente en este tiempo posterior a la canonización del Fundador? Creo que es un reto que los dirigentes de la Obra deben afrontar. Los cristianos se lo agradeceríamos. La presentación del libro es perfecta, así como la encuadernación, impresión, apéndices e índices. Felicitamos a la editorial Rialp por este bien-hacer.– A. GARRIDO.

SÁNCHEZ PÉREZ, Emiliano, OSA, *La familia Agustiniiana en el Río de la Plata: Argentina y Uruguay*, Montevideo 2002, 24 x 17, 687 pp.

El autor, antiguo alumno de este Estudio Teológico Agustiniiano, especializado en Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor de dicha materia durante muchos, reside actualmente en Montevideo (Uruguay). Ha publicado diversas monografías de temas históricos agustinianos. Ahora nos ofrece este amplio y documentado estudio sobre la presencia evangelizadora de la Familia Agustiniiana en las repúblicas de Argentina y Uruguay desde el siglo XVI hasta nuestros días. Los tres primeros capítulos sirven de introducción histórica sobre la Orden de San Agustín y su presencia en Argentina y Uruguay, centrándose especialmente en la “alternativa americana” de los agustinos españoles ante la pérdida de las Islas Filipinas. La llamada “investigación primaria”, con amplia documentación y enjuiciamiento crítico, recae sobre el actual Vicariato Agustiniiano de Argentina y Uruguay, aunque en el libro aparece “un mosaico de historias” de la familia agustiniana, ofreciendo en síntesis de fuentes ya publicadas la tarea evangelizadora de los Agustinos Recoletos, Agustinos Descalzos, Canónigos Regulares y Hermanas Agustinas misioneras. Los últimos capítulos exponen en síntesis las “expediciones de religiosos desde España”, las “biografías de los religiosos de la Viceprovincia” y un “apéndice documental”. Un buen índice de personas y lugares cierran el trabajo.– A. GARRIDO.

CAMPOS, F. Javier, (dir.), *El Monasterio del Escorial y la Arquitectura*, (= Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas -18), Ed. Estudios Superiores del Escorial, San Lorenzo del Escorial 2002, 24 x17, 748 pp.

Este extenso volumen recoge las Actas (Ponencias y Comunicaciones) del *Simposium* celebrado del ocho al once de septiembre de 2002, teniendo como tema El Monasterio del Escorial y la Arquitectura. Diez ponencias (7-369), presentadas por profesores procedentes de diversas Universidades y del Patronato Nacional, en que se describe el proceso de la

magna obra en sus diversos matices: proyectos para el Monasterio, Cratofanía escatológica del último Emperador, errores constructivos, economía relativa a la fabrica del Monasterio, la arquitectura jerónima, y los ecos de la arquitectura herreriana en los siglos posteriores. Mención especial nos merece la aportación de F. Javier Campos en su aportación sobre *El Monasterio en la historiografía jerónima de la primera época (175- 243)* en que analiza las fuentes jerónimas escorialenses: descripción del monasterio, reliquias, fiestas, justas y torneos, con atención especial a la primera biblioteca, obra preferente del monarca, las primeras entregas de libros “originales y exquisitos”, la elaboración de los cantorales, la encuadernación de los mismo, etc.. siguiendo las anotaciones de fray José de Sigüenza y otras abundantes fuentes. Las comunicaciones, en numero de dieciocho, nos presentan hermosos detalles históricos y estéticos en torno a la construcción del monasterio, así como la influencia de su arquitectura en diversas partes de la península. La edición de la obra es esmerada, con numerosos gráficos y fotografías que facilitan la comprensión de la misma.– A. GARRIDO.

CAMPOS, F. Javier, (dir.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, (= Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas - 19), 2 vol., Ed. Estudios Superiores del Escorial, San Lorenzo del Escorial 2003, 24 x 17, 1206 + XXIII pp.

El Instituto Escorialense está tratado de sacar a flote la historia del ayer, buscando la verdad y sus matices, “para mejor comprender el hoy y sus relaciones. Pretende investigar con rigurosidad los aspectos políticos, religiosos, artísticos, científicos, económicos, culturales que han generado un edificio tan complejo como el Monasterio de San Lorenzo”. Los dos volúmenes de la presenta obra transcriben las Actas del *Simposium* tenido en septiembre de este año 2003 sobre el tema enunciado. La religiosidad eucarística en torno al monasterio (7-280) abarca el estudio de la vela al Santísimo, el culto eucarístico del Oficio Divino de los Jerónimos, documentos que lo avalan, estudios sobre la Santa Forma del Escorial y cofradías eucarísticas tanto del Real Sitio como de la Villa. Doce artículos componen la parte dedicada al culto eucarístico en la región de Andalucía: fiesta del Corpus, teología eucarística en los Sínodos, influencia del concilio de Trento, Hermandades de Caridad, protocolos de rentas de las Hermandades, etc.. El volumen segundo dedica su primera parte al análisis de la “devoción y culto en general (563-664): simbología de la ‘paloma’, la comunión frecuente, liturgia del antiguo rito latino, la práctica de las ‘cuarenta horas’ así como devoción de los monarcas de la casa de Austria. Y por fin, ofrece una perspectiva de la devoción eucarística en las diversas regiones de España (667-1206): Valencia, Castilla y León, Castilla-La Mancha, Murcia, Asturias, La Rioja, Canarias, Vasconia, Madrid, Galicia y Extremadura. Como era de esperar, a la vez que se estudia el culto, los autores hacen su interpretación del mismo, ofreciendo un hermoso panorama de la vida familiar y social de las ciudades y pueblos que analizan, sus costumbres, sus artes, su sentido del tiempo y sus visiones del presente y del futuro. Hay que felicitar al Instituto Escorialense y a la aportación cultural de muchos Religiosos Agustinos actuales que tanto están contribuyendo a rehacer el pasado para conocerlo y conocerlo para amarlo.– A. GARRIDO.

BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro. Sólo frente al poder*, Ediciones Palabra, Madrid, 2002, 22,5 x 14,5, 435 pp.

Un biógrafo no debe contentarse con ofrecernos el relato de lo acontecido a una determinada persona, sino que debe esforzarse por aproximarse a su vida, por penetrar en su intimidad y mostrar ante nuestra indiscreta mirada su ser interior, y así revelarnos sus inquietudes, sus angustias y creencias; ponernos, en fin, ante la riqueza del ser humano. Eso es algo que hace con creces Peter Berglar al narrar la vida de Santo Tomás Moro. En un primer libro, *El Ascenso*, el autor indaga en las afirmaciones contenidas en el epitafio redactado por el propio Moro. Nos adentramos así en sus relaciones familiares y en su carrera política, terminada bruscamente en lo más alto, cuando en 1532 dimite del puesto de Lord Canciller. Las múltiples y difíciles obligaciones en la corte no impiden a Moro ocuparse de los suyos con permanente y amorosa solicitud. Enternece en particular la atención que dispensa a la educación de sus hijos, sin distinguir entre varones y hembras. De hecho siempre sentirá una especial debilidad por Margaret, cuyas cartas en latín llega a mostrar con legítimo orgullo al obispo de Exeter. Es un hombre austero y modesto en medio de los lujos e intrigas de la corte; ama el estudio, pero opina que “letras sin virtud son perlas en el muladar”; cultiva el valor de la amistad y manifiesta un magnífico sentido del humor; nunca alardea de sí mismo, ni pretende ser ejemplo para otros. Al leer a Berglar no puede uno evitar preguntarse si Cervantes no tomaría a Moro –el amigo de Erasmo– como modelo para el caballero del Verde Gabán.

Pero es en el segundo libro, *El Testimonio*, donde se revela toda la grandeza del Moro. No desafía al rey, no busca el martirio, pero Enrique VIII no se contenta con un silencio que no puede interpretar más que como desaprobación. Acorrala a Moro para que jure el Acta de Supremacía, pero éste calla. Siempre ha sido un servidor leal de su soberano y en su espíritu no hay cabida para algo que pueda semejar aun lejanamente una traición, pero es de eso precisamente de lo que se le acusa. Como explica a Margaret en una carta “ningún hombre habría prestado con más alegría que yo el juramento, si hubiese visto la posibilidad de cumplir la voluntad del rey sin ofender al mismo tiempo a Dios”. Sometidos a exigencias incompatibles, Moro, Fisher y muchos otros afrontaron la muerte en lugar de doblegarse ante una imposición ilegítima. Es una enseñanza que debemos tener particularmente presente los hombres de nuestra época, supervivientes del nazismo y del comunismo, a fin de que el poder no reclame de nuevo el imperio sobre la conciencia.– F. J. BERNAD MORALES.

MATTINGLY, Garret, *Catalina de Aragón*, Edit. Palabra, Madrid, 2002, 22,5 x 14,5, 552 pp.

Garret Mattingly, especialista en la historia de la diplomacia en la Edad Moderna, nos ofrece esta biografía de la hija menor de los Reyes Católicos. He de confesar que mucho antes de leerla ya me había conmovido el destino de tantas princesas prometidas ya en la infancia a lejanos herederos y, apenas entradas en la adolescencia, alejadas de familia y amigos, entregadas, como prenda de una siempre frágil alianza, a un rey extraño en un país desconocido. Algo de real hay en esta romántica imagen, y, sin duda, Catalina parece un buen ejemplo para ilustrarla. Tras haber recibido en Castilla, al igual que sus hermanas y hermano, una esmerada educación, muy superior a la común a las mujeres de su época, incluso a las de más alto rango, parte para casar con Arturo, el heredero de la corona inglesa. En este momento se diría que es una pieza sin voluntad en el complejo juego de intrigas que enfrenta a los tres grandes monarcas de la Cristiandad: Fernando de Aragón, Luis XII de Francia y Enrique VII de Inglaterra. La temprana muerte de Arturo hace además que Catalina quede en una posición incierta, pues aunque prometida a su cuñado Enrique,

la boda se aplaza una y otra vez al compás de las fluctuantes relaciones entre su padre y su suegro; en tanto que la tacañería de ambos la somete a crecientes privaciones.

Mattingly, con su profundo conocimiento de los entresijos de la diplomacia, nos muestra la sucesión de tratados inevitablemente incumplidos, guerras y traiciones de los que depende la suerte de Catalina, para poner de relieve como ésta, lejos de ser un juguete a merced de hombres poderosos, mantiene sin vacilaciones una actitud firme en defensa de sus intereses de familia, siempre más importantes que los propios, de su dignidad y de su honor. Tras el paréntesis de los primeros años de su matrimonio con Enrique VIII, nuevas adversidades ponen a prueba el temple de Catalina. Ha pasado el tiempo de los viejos zorros de la política. Sus sucesores, Carlos V, Francisco I y Enrique VIII, aportan con la misma falta de escrúpulos, salvo en el caso del primero, una dosis de ardor y de entusiasmo juvenil. Por otra parte, el optimismo de los primeros humanistas, con su sueño de paz universal, desaparece pronto ante los sombríos enfrentamientos que desgarrarán la Cristiandad. Catalina, que no ha dado a Enrique el hijo varón que éste necesita para asegurar la continuidad de la dinastía, se ve arrinconada y sometida a todo tipo de presiones, a fin de que admita la invalidez de su matrimonio. Lo que se le pide es, sin embargo, para ella imposible. Catalina, la hija de los Reyes Católicos, nunca aceptará componendas que, aunque pudieran aliviar su situación material, supondrían que había vivido en concubinato y que su hija María era bastarda. El apoyo del Papa Clemente VII llega quizá demasiado tarde. Enrique, a quien León X había otorgado mucho tiempo atrás el título de Defensor de la Fe, se ha proclamado cabeza de la iglesia de Inglaterra y ha contraído matrimonio con Ana Bolena. La Iglesia Católica ha sufrido así una nueva ruptura. Quizá Catalina, como deseaba Chapuys, el embajador del Emperador, hubiera podido ponerse al frente de una sublevación. El descontento era enorme, la reina –pues Catalina nunca aceptó que se dirigieran a ella con otro tratamiento– despertaba grandes simpatías, y muchos hubieran querido mantener la vieja fe. Sin embargo, ella, como Moro o Fisher, era incapaz de una traición. Su posición queda expuesta con toda claridad en una carta a su hija María: “obedece en todo al Rey vuestro padre, salvo que ofendáis a Dios o perdáis vuestra propia alma”.

Al concluir el libro, comprende uno que la primera impresión era errónea. Mattingly nos enseña que Catalina no era un instrumento al servicio de complejos intereses diplomáticos, sino una mujer llena de coraje y de sentido de su propia valía y del deber, cuya conciencia nunca flaquearía por mucho que se la sometiera a vejaciones y amenazas.– F.J. BERNAD MORALES.

ARJUZON, Antoine d', *Wellington*, Ed. Palabra, Madrid, 2003, 22,5 x 14,5, 518 pp.

Interesante y bien documentado acercamiento a la vida de Arthur Wellesley, primer duque de Wellington. Antoine d'Arjuzon narra de manera bastante pormenorizada los inicios del futuro duque en la vida militar: sus estudios en Francia, su bautismo de fuego en los Países Bajos y sus campañas en la India, donde su hermano mayor, Richard, ocupó el cargo de gobernador. Con detalle sigue su actuación durante las guerras napoleónicas, desde la Península Ibérica hasta Waterloo. A partir de este momento, la biografía se acelera. Parece que al autor la vida civil de Wellington le apasiona menos que la militar, lo cual sólo hasta cierto punto es comprensible. No debemos olvidar que cuando estuvo al frente del gobierno, en tanto que uno de los dirigentes más cualificados del partido *tory*, Wellington consiguió la aprobación de la Ley de Emancipación Católica, un paso decisivo en el desarrollo de las libertades civiles en el Reino Unido; o que, pese a su oposición inicial, terminó por usar su influencia para sacar adelante la derogación de las *Corn Laws*, las

leyes proteccionistas sobre el grano, caballo de batalla entre latifundistas e industriales. No se trata, naturalmente, de que d'Arjuzon omita estos hechos, sino de que, como él mismo reconoce al remitirnos a otras obras, no les presta la atención que merecen.

Wellington se nos presenta como un general brillante y prudente, deseoso de ahorrar la vida de los soldados y de evitar sufrimientos a los civiles, como un administrador escrupuloso y como un conservador dispuesto a hacer concesiones al espíritu de los tiempos, pero sobre todo como un caballero. Es este rasgo el que le diferencia claramente de Napoleón. Wellington parece asumir la guerra como una inevitable desgracia en que le ha tocado representar un importante papel, pero se muestra indiferente ante la opinión pública y ante la gloria personal. No busca conquistas ni fama, tan sólo cumplir con lo que considera su deber. Quizá sea este espíritu del más grande de los militares británicos, el que al perpetuarse ha permitido al Reino Unido, incluso en los momentos más difíciles de su existencia, mantener la indiscutida supremacía del poder civil. F.- J. BERNAD MORALES.

LE JOLY, E. *La Madre Teresa. Lo hacemos por Jesús*, Edit. Palabra, Madrid 1987, 22,5 x 14,5, 452 pp.

En este libro se refunden dos escritos del autor: *Lo hacemos por Jesús* y *Madre Teresa, mensajera del amor de Dios*. El primero se ha transcrito prácticamente en su integridad y el segundo se ha ido insertando en los capítulos correspondientes a los temas relacionados con él. Esta obra es la única autorizada por la Madre Teresa para describir los comienzos, fines y espíritu de las Misioneras de la Caridad y dar una explicación de su misión a amigos y benefactores.

El contenido está basado en las conversaciones públicas y privadas de la Madre, en sus cartas y en las Constituciones de la Congregación, redactadas por ella, así como en testimonios de las personas que han trabajado a su lado. Narra la historia que abarca desde que la Madre siente la llamada a entregar su vida por los pobres, llevándoles la Buena Noticia, hasta su muerte, pasando por todo el proceso que supuso ir creando poco a poco una Congregación y fundaciones de distinta índole, que han tenido y tienen como misión ofrecer amor a los moribundos, de forma que mueran en la paz de Dios, atender a niños si hogar, a disminuidos, a enfermos, con el único propósito de hacerles sentirse amados por Dios. La Madre insiste en el carácter religioso de la institución; no se trata de un grupo de asistentes sociales, profesoras o enfermeras, que cubren las necesidades de los pobres, sino de religiosas que actúan por Jesús. La proyección social de las Misioneras es tal que permite a la Madre defender públicamente, ante grandes foros internacionales, la postura de la Iglesia frente a los más controvertidos temas, tales como el derecho a la vida de los no nacidos, la eutanasia, la dignidad de la persona humana o la importancia de la conciencia individual en el devenir histórico.

El desarrollo y expansión de la orden por numerosos países, así como la organización de la rama contemplativa van parejas al trabajo incansable de la Madre Teresa en la formación de las hermanas y en el trabajo religioso y social en pro de los más pobres. Hasta conseguir el conocimiento mundial hay un camino de fe y entrega en la confianza de Dios. Se trata de la vida de una mujer carismática que refuerza la fe del cristiano que se aproxima a ella y hace sentir respeto por la Iglesia a los no creyentes que la escuchan y ven su testimonio. Es, pues, una excelente biografía de Teresa de Calcuta, muy completa y elaborada por una de las personas que más cerca estuvo de las Misioneras de la Caridad, siendo su director espiritual en no pocas ocasiones. C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

CHATELARD, Antoine. *Carlos de Foucauld. El camino de Tamanrasset*. Ed. San Pablo, Madrid 2003, 14,5 x 22, 338 pp.

Antoine Chatelard, Hermanito de Jesús, narra la apasionante vida de Carlos de Foucauld de una forma original, a través de la correspondencia entre éste y su director espiritual, el padre Huvelin, fundamentalmente, si bien también se sirve del testimonio de cartas con otras personas, como su prima María de Bondy. Después de una educación en el seno de una familia católica sucede un periodo de increencia que culmina con la conversión tras el contacto con gente apegada a Dios en el norte de África, cuando estaba en el ejército. El descubrimiento de Jesús lleva a Carlos de Foucauld a entrar en un monasterio de la Trapa, vivir en la más absoluta pobreza en Tierra Santa para seguir la vida de Jesús de Nazaret, redactar la Regla de la congregación de los Hermanos del Sagrado Corazón en el Norte de África y dedicarse con empeño a la evangelización de tuaregs. La vida oculta y solitaria de monje la comparte con la de misionero que predica con el silencio, viviendo en obediencia y pobreza, dando limosnas a aquellos que más lo necesitan y liberando hombres de la esclavitud.

A través de la lectura sosegada de la obra se descubre el talante de Carlos de Foucauld que irradia felicidad, bondad extrema y humilde mansedumbre. Es un hombre que elige vivir para Dios, sin ningún otro objetivo, lo que implica dejar lo que más ama: su familia y su posición, distanciarse para acercarse a Dios. El libro tiene el valor testimonial de un hombre entregado a la oración y a la contemplación, a quien le cuesta salir de su clausura y cuando lo hace es para ayudar a los demás sin pretender convencer si no es a través de su ejemplo. Sobrecoge la gran fuerza interior de Carlos de Foucauld que es transmitida con claridad y entusiasmo.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

AA. VV. *Huellas Agustinianas. Compendio de Historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, OALA, México 2002, 17 x 22, 280 pp.

Estamos ante un Manual de Historia de los Agustinos en América Latina que intenta orientar a los nuevos religiosos agustinos de aquella tierras en el sentido de la experiencia agustiniana y su repercusión en aquel continente. Así D. Aller presenta los orígenes del monacato y el proyecto de san Agustín así como una exposición sucinta sobre la Provincia de Castilla. R. Jaramillo expone el sentido de las Ordenes mendicantes en su historia y en la actualidad, la fundación de la Orden, la Gran Unión y su desarrollo desde el siglo XIII al siglo XX. Él mismo redacta los orígenes de la aventura agustiniana en América Latina, el Real Patronato, el Virreinato de la Nueva España, la Provincia del Ssmo. Nombre de Jesús de México, la Evangelización de Filipinas, la Provincia de N. S. de Gracia del Perú, las Antiguas Provincias en América Latina y las nuevas fundaciones del siglo XX en Brasil, Antillas, Argentina, Bolivia, Venezuela, Panamá, Centroamérica y la región de Chone. Finalmente presenta una exposición muy importante sobre la defensa de los derechos de los indígenas por Alonso de Veracruz. L. Monroy escribe sobre la Provincia de san Miguel de Quito y la Provincia de Nuestra señora de Gracia de Colombia. G. Carrasco hace la historia de la Provincia de N. S. de Gracia de Chile. J. García presenta el nuevo proyecto de Iglesia y los caminos de la inserción y la inculturación de los Agustinos América Latina. El P. F. Campo ofrece un amplio elenco los Agustinos preclaros en santidad, ciencia o artes en esta aventura América. Y, finalmente, el Secretario General de OALA, Mario Mendoza, recomienda el libro para que no suframos las reprensiones de Fr. Antonio de Calancha de que los Agustinos parece que hacemos cuarto voto de descuido acerca de nuestras cosas y

nuestras obras. Creemos que este escrito cumplirá plenamente su función de Manual para nuevos Agustinos, pero tampoco nos vendrá nada mal a los más veteranos. D. NATAL.

VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El fundador del Opus Dei. III: Los caminos divinos de la tierra*, Ed. Rialp, Madrid 2003. 17 x 24, 796 pp.

El autor es un clásico en la Biografía de Escrivá de Balaguer. En este tercer volumen aborda los caminos divinos de la tierra. La romanización de la Obra, su unidad y expansión apostólica, la época del concilio Vaticano II, y la santidad y grandeza de la Iglesia. El autor, biógrafo de Newman y de Tomás Moro, trató con intimidad, en muchas ocasiones, a Escrivá de Balaguer, especialmente en sus estancias en Inglaterra, donde nuestro autor fue Agregado de la Embajada española en Londres. Esto le permite ofrecernos una biografía palpitante de un hombre impaciente por rematar su obra, padre espiritual y guía de numerosos cristianos, que intentaron en esta vida llevar la luz del Evangelio a sus tareas profesionales. Quizá convenga destacar en este tercer volumen de la obra la semblanza del Padre tanto en su paternidad espiritual, como en su ser genio y figura con sus sinrazones de santo y en su amor apasionado de maestro espiritual que configura el carisma fundacional buscando el rostro del Señor.

Estamos ante una obra de gran porte histórico y de generosa amplitud para mejor gustar la vida, el vigor de espíritu, los amores divinos y las empresas humanas del nuevo santo. Este tercer volumen comprende desde el primer viaje a Roma en 1946 hasta la muerte del santo en junio de 1975. Y así se culmina una gran obra.– D. NATAL.

Espiritualidad

LUIS DE GRANADA, FRAY, *Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, ed. de J. Ramos Domingo, ilustraciones de C. H. Martín (= El rostro de los Santos -27), Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13,5, 153 pp.

El editor bajo este título reproduce íntegramente las “Primeras siete meditaciones de los días de la semana por la mañana”, que corresponde al cap. 2 de la primera parte del *Libro de oración y meditación* (Salamanca 1554) del místico dominico. La presente edición crítica ha sido realizada sobre la versión de esa obra contenida en el tercer tomo de las obras completas publicadas por Antonio de Sancha en 1786.

El *Libro de oración y meditación* de Luis de Granada fue la obra más publicada durante el Siglo de oro. Tuvo más de cien ediciones desde su aparición hasta 1679. Lo leyeron “príncipes, reyes y santos; lo hojearon con manos inquietas los estudiantes de la universidad y lo meditaron los viejos hidalgos...”, señala un comentarista. Se sabe que el otro Fray Luis, el agustino, tuvo esta joya literaria de fiel compañera durante su prisión.

En esta “Pasión” el autor se expresa con una vivacidad análoga a la de los imagineros del barroco español. Pinta (o talla) las escenas con gran emoción y despliegue de recursos, en un alarde de movimiento, colorido y dramatismo. Pero el texto no sólo pone delante de nosotros los cuadros (“pasos”) para contemplarlos como espectadores. Fray Luis nos invita a introducirnos en el hilo argumental para hacernos participar como actores en todo lo que sucede en su “teatro sagrado”. El texto de Fray Luis va precedido por el prólogo del editor y cuatro cartas de presentación. Particularmente interesantes desde el punto de vista

histórico la dirigida por S. Carlos Borromeo al Papa Gregorio XIII, la de éste al autor y la de Santa Teresa de Jesús también al autor.- R. SALA.

BELLELET, Maurice, *¿Comer y beber a Dios?*, Ed. Mensajero, Bilbao 2003, 22 x 15, 238 pp.

No se trata de un libro de teología, sino de un ensayo. Es una reflexión lúcida de un intelectual católico francés tratando de buscar un sentido a la realidad de la eucaristía, centro de la vida cristiana. La obra es provocadora desde la introducción donde leemos: "Se reúnen - dicen- para comer la carne de Dios y beber su sangre. Y se trata, sin embargo, de la carne y la sangre de un hombre ajusticiado, colgado de sus brazos hasta ahogarse, hace ahora dos milenios, víctima de un sacrificio humano ofrecido al Dios ofendido por la faltas de los hombres. Y afirman que este muerto está vivo y que, al comerlo y beberlo, reciben el don de vivir más allá de la muerte, y que cuando este mundo desaparezca sus cuerpo resurgirán para la vida eterna. ¡Qué tremenda rareza! ¿Qué especie de secta es esta? ¿Quien se atreverá a compartir tales ritos?". Pero lo que se pretende no es ir en contra de nadie. La intención del autor es que " al menos algunos encuentren aquí su bien". En cuanto al fondo y a lo sustancial, la eucaristía sigue siendo *eucaristía* y todas las construcciones externas que la rodean - el lenguaje, la problemática, las imágenes o los conceptos-, son provisionales.

En el primer capítulo , titulado "Una extraña rareza", afirma cómo la eucaristía ha acabado por diluirse en medio del banal mundo de hoy. Pero lo extraño de la eucaristía se muestra desde el evangelio. Allí constatamos que cambia a los discípulos, provoca una ruptura bastante más que cultural que afecta a todo el ser del hombre. Analiza a continuación el entrelazarse entre "rito y mística" en la eucaristía, para hacerse una serie de preguntas y confrontaciones relacionadas con la dimensión sectaria de la eucaristía (que une y separa, su relación con la carnalidad y la corporeidad, el rechazo de la física y la pregunta sobre qué es la realidad). En el capítulo "El árbol frondoso" se parte del principio de que " lo real está en la realización", es decir en los dones activos. Por eso la eucaristía alimenta a los que tienen hambre; en ella Cristo se hace presente para librar del dolor abisal; está orientada hacia el futuro. De todos modos se trata de una reflexión abierta que invita a cuestionarse todo de nuevo. Es una obra que no dejará indiferente al lector atento, y aunque son más los interrogantes que las respuestas, es novedosa en sus planteamientos y rica de fermentos e intuiciones que son ciertamente enriquecedoras. B. SIERRA DE LA CALLE.

EVDOKIMOV, Paul, *Las edades de la vida espiritual. De los Padres del desierto a nuestros días*, Sígueme (= Verdad e imagen -158), Salamanca 2003, 13,5 x 21, 254 pp.

Este autor, perteneciente a la iglesia ortodoxa rusa, nos escribe la evolución del método espiritual que es necesario para situarnos en el mundo actual que nos rodea. La espiritualidad de oriente puede dar luz a un occidente en el que la increencia deja su huella. Divide su obra en tres grandes temas. Comienza con un análisis de la separación cada vez mayor que existe entre el hombre y Dios. El autor lo llama indiferencia más que ateísmo. El segundo tema gira en torno al pecado, al mal, al sufrimiento; teniendo en cuenta también el mensaje de Salvación que hace posible la no desesperación. Y en su parte final nos muestra el método espiritual. Hay que volver a las raíces, pero teniendo muy en cuenta la situación actual: fidelidad creadora, desde los Padres hasta nuestros días, como reza el subtítulo. Tenemos falta de ascesis, que sería entendida hoy como gran dosis de silencio, que

conllevará a la oración y la contemplación. Evdokimov hace una llamada a los laicos, a vivir según el “monacato blanco”, es decir, el monacato interiorizado de los laicos del que habla en el capítulo segundo de una manera bastante extensa. Es pues, este, un libro que nos acerca al pensamiento de la Iglesia ortodoxa y que nos invita a tomar buenas notas.– L. J. SERRANO.

RANKKA, Kristine N., *La mujer y el valor del sufrimiento. Un tremendo y asombroso remar hacia Dios*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 21 x 15 cm, 318 pp.

El sufrimiento y el mal han sido siempre uno de los interrogantes más inquietantes para el ser humano. En esta obra la autora profundiza en la complejidad de esta realidad y reflexiona sobre cómo una mujer de fe, intenta aceptar la enormidad, la diversidad y, a veces, el aparente sin sentido del dolor humano. Se considera el sufrimiento desde el punto de vista de la mujer, por encima de las divisiones étnicas, económicas, sociales y culturales.

En primer lugar se define la experiencia del dolor y del sufrimiento desde una perspectiva histórica, desde la biomédica, la psicología y la teología. A continuación se revisa lo que algunas mujeres cristianas han dicho acerca del sufrimiento, y en qué sentido sus reflexiones se parecen o se diferencian de la teología del sufrimiento hecha por varones. Posteriormente, resaltando una visión trágica de la realidad, la autora se detiene en aspectos como la debilidad y la fragilidad humanas, la vulnerabilidad y la apertura, en un contexto más amplio de significado, de modo que podamos enriquecernos y avanzar hacia la esperanza y la compasión a través del sufrimiento. En el último capítulo se tienen en cuenta las implicaciones del estudio anterior y se centra en el papel de la espiritualidad para responder a la experiencia de sufrimiento de las mujeres.

Esta espiritualidad - denominada místico-política-, se caracteriza por la solidaridad, la protesta y la resistencia; pero también por el reconocimiento de nuestra inevitable falta de control sobre nuestra vida y, por lo tanto, de nuestra necesidad y apertura al dinamismo de la presencia de Dios que alivia y transforma el sufrimiento. Considero un acierto la traducción de esta importante obra al castellano. Se trata de una aportación seria, documentada e iluminante sobre una realidad - el sufrimiento-, en la que todos estamos implicados. Estoy seguro que será de gran ayuda para muchas personas.– B. SIERRA DE LA CALLE.

PRAENA, Antonio – ESCRIBANO, Asunción (coord.), *Cristianismo y poesía* (= Glosas - 35), San Esteban, Salamanca 2003, 22 x 14, 378. pp.

Encuentro entre la poesía y la teología, entre la palabra y Dios, entre la belleza y la bondad. Pudiéramos decir que este libro pretende resaltar el valor de la poesía como uno de los medios que plantea mas claramente las insatisfacciones y la indigencia del hombre a la vez que la necesidad de sentido válido, último, total, de inquietud trascendente. Para muchos poetas ese trascendente se plenifica en Dios. Se ha unido una serie de autores prestigiosos en literatura y en teología para estudiar la relación entre la poesía y la teología en una primera parte. En una segunda, pretende descubrir los contenidos teológicos de Dios y de Cristo que puede tener la poesía como plenitud y aspiración de escudriñar en el misterio y tratar de poseerlo para llenarse y no quedar en el vacío. Y en una tercera parte analiza poetas importantes y acaba haciendo una incursión en las corrientes de poetas actuales.

En la primera parte, ya desde el comienzo, el poeta Emilio Rodríguez recoge las palabras del poeta Walt Whitman que “encuentra cartas de Dios tiradas en la calles”, para darnos a entender que, al igual que ocurre con los “signos de los tiempos”, nadie va a percibir la belleza si no quiere, y nadie va a entender los signos de sí mismo, de lo sagrado, del misterio, de lo trascendente si no está atento, si va despistado por la vida. Por ejemplo, Antonio Colinas encuentra sintonía entre poesía y religión partiendo de que la poesía es una forma de ser o de estar y, por eso, conecta con la plegaria, el ensalmo, la oración. O Luis Fraile Delgado parte de que “la poesía es otro modo de conocer, un descubrimiento de la realidad por la interiorización a partir de la cual aparecen las interrogantes que se hace sobre sí mismo y sobre su entorno y lo que hay más allá que lo trasciende”, y no sólo la razón sino el corazón, también, me abre caminos para responder y llegar a Dios. Pero hay un elemento importante que no se puede olvidar: la soledad. La soledad es necesaria para la interiorización como vemos confirmado en los grandes poetas. Los poetas de esta primera parte desgranán cada uno su camino para presentar, como a través de su poesía encuentra o le lleva a Dios: es el camino del corazón; la poesía abierta a la interioridad y a la trascendencia; poesía y cristianismo en busca de la fuente cordial; en el cristianismo el corazón fue considerado como el centro: “en él Dios y el hombre libran la gran batalla del amor...Esta es la fuente de las figuras cristológicas del “necio humillado”, del naufragio y rescate, o figura, drama y verdad que acaba desarrollando, por ejemplo, Cecilia Inés Avenatti.

En la segunda parte, se le da fuerza a la parte teológica y estudian la figura de Jesús como forma y contenido de la poesía y como figura poética originante. Por ejemplo, Espeja plantea que después de haber dedicado grandes esfuerzos para comprender más racionalmente y mejor el contenido de la fe cristiana, la racionalidad lógica queda corta y descubre que hay otra dimensión “tan real como misteriosa que rebasa..., y solo es accesible por otras vías de conocimiento que no son la puramente racional”. Xabier Pikaza estudia a Jesús como profeta y como poeta y Miguel Ángel del Río estudia la liturgia y la poesía para acabar diciendo que “mediante la poesía accedemos al mundo de la belleza de Dios con mayor plenitud”. En la tercera parte se estudia a Dios y a Cristo en los poetas del nuevo siglo y en los clásicos San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Leopoldo Panero y Luis Rosales. Podemos acabar diciendo que es un libro que llena de placer y sabiduría.– E. ALONSO ROMÁN.

PHILIPPE, J., *La libertad interior*. Patmos. Ed. Rialp, Madrid 2003, 12 x 19, 164 pp.

El autor considera que la persona tiene un espacio personal de libertad que nadie puede arrebatarse. Y esto piensa que es fundamental para superar las incertidumbres del presente y los miedos excesivos que pueden agarrar a la persona en su vida humana y espiritual. La experiencia básica del autor es sencilla: la persona creyente consigue su libertad y conquista su identidad a medida que la fe, la esperanza y la caridad se van afianzando, verdaderamente, en su vida. En este sentido la esperanza es realmente decisiva, según recuerdan unos famosos versos de Péguy, que invitan a transformar las dificultades en peña hacia el nuevo futuro. Frente a la inmadurez de la rebelión y la sumisión, el autor nos invita a la gratuidad y la generosidad del amor y a la sencillez de los pobres de Yahvé que confían, en las facilidades y dificultades, plenamente en Dios, porque donde está el Espíritu, allí está la libertad.– D. NATAL.

VALENTINI, N.(ed.), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente* (= Saggistica Paoline - 0), Paoline, Milano 2002, 21,5 x 14, 248 pp.

La belleza no es un cuerpo extraño, una mera decoración exterior de la teología. Una mirada atenta a las semillas de belleza esparcidas a lo largo de los siglos en las tradiciones teológicas tanto oriental como occidental, revela claramente que *splendor veritatis* y *splendor pulchritudinis* se abrazan cada vez más estrechamente cuando se comprende la teología no sólo como *intellectus fidei*, sino también como *intellectus amoris*. Los ensayos recogidos en este volumen, cuya edición ha sido preparada por el P+rof. N. Valentini, son un buen testimonio de lo apuntado. De S. Agustín a Guardini, de Sto. Tomás a Maritain, de Dionisio Areopagita a Losskij, la vía de la belleza ha sido recorrida con extraordinaria fecundidad creativa tanto para la teología y la espiritualidad, como también para la cultura y el arte cristiano.

El libro contiene 7 ensayos y 4 apéndices. Entre los primeros y en relación con la tradición occidental destacan los de B. Forte y P.A. Sequeri. En "Belleza y esplendor de la verdad" (pp. 53-71), Forte se inspira en la teología agustiniana de la belleza. El ensayo de Sequeri, con el sugerente título "Lumen sensibus" (pp. 96-112), sigue, sobre todo, la teología estética de Von Balthasar. Sobre la tradición oriental es interesante el estudio de la prof. M. Tenace, "El cristiano filocálico" (pp. 113-125). Los "apéndices" son en realidad una antología de textos extraídos de las obras principales de dos maestros rusos contemporáneos: Florenskij y Losskij. Sobre este último se ha incluido un texto inédito (pp. 198-200). El libro, encuadrado en pastas duras, muestra una serie de 10 láminas en color sobre diversas obras de arte religioso. Y al final, ofrece una bibliografía sobre el tema en lengua italiana, seleccionada y comentada por el prof. R. Di Ceglie.- R. SALA.

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"* (= Colección Manresa - 26), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2001, 22 x 15, 359 pp.

Los familiarizados con los Ejercicios Espirituales ignacianos saben que "consolación sin causa precedente" es la expresión central de la segunda regla de discernimiento de espíritus que Iñigo de Loyola llama de "Segunda Semana". Está formulada de la siguiente manera en el n. 330 de los *Ejercicios*: "Sólo es de Dios nuestro Señor el dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina magestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obyecto, por el qual venga la tal consolación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad".

El encuentro de Dios con el hombre, según las claves que ofrece la "consolación sin causa", no tiene que ver con ninguna experiencia especial de acceso a lo divino. Entenderlo así sería incorrecto tanto desde el punto de vista formal como conceptual. Formalmente porque relacionar esta "consolación" con una visión especial de Dios, implicaría situar en ella la causa de nuestra experiencia espiritual, lo cual es contradictorio precisamente con el "sin causa" de la regla. Pero también es erróneo desde el punto de vista del significado. En la consolación sin causa lo que no hay es causa, pero lo que se mantiene es el efecto, es decir, la consolación: la consolación sola y nada más. Por eso pretender incluir en esta experiencia otros efectos más allá de los descritos como "consolación", es remitirse a otro tipo diverso de experiencias espirituales.

El estudio consta de dos partes. En la primera (cap.1-3), de carácter histórico-literario, el autor presenta y explica los textos ignacianos. En la segunda (cap. 4-6) ofrece una refle-

xión sobre las implicaciones teológicas del tema: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios permite mantener que ambos son seres para el encuentro; favorecer el despliegue de esa semejanza es ir siendo habitado por el Espíritu Paráclito. La imagen de la “emergencia” (título) ayuda a iluminar el proceso. Emerger Dios en nosotros es ir conociendo, valorando e interpretando más evangélicamente, más amorosamente nuestro yo y nuestro mundo. Vivir así es consolación. El libro ofrece al final un índice onomástico y una amplia bibliografía. En sus páginas entra en diálogo con los grandes maestros de espiritualidad cristiana (Agustín, Bernardo, Juan de la Cruz...), así como, sobre todo, con los autores contemporáneos que más detenidamente se han ocupado de este tema ignaciano (H. D. Egan, D. Gil, J. Gouvernaire y K. Rahner).– R. SALA.

ARRANZ, Clemente, *Cien rostros de María para la contemplación*, San Pablo, Madrid 2002, 24 x 16,5, 215 pp.

Después de la popular obra *Cien rostros de Cristo*, este sacerdote segoviano, instalado en Madrid, nos ofrece la irresistible fuerza de la belleza como camino certero de acercamiento a lo trascendente. Cien rostros: cuadros tomados de diversos museos, catedrales e iglesias, si bien el museo del Prado ofrece el mayor fondo, acompañados de otros tantos textos literarios del autor, con algunos versos de poetas clásicos y modernos (Lope de Vega, Gerardo Diego, Rafael Matesanz, Antonio Murciano y otros) nos permiten acercarnos a la vida de la Virgen y nos ofrecen una hermosa ocasión de reflexión espiritual que sirve de gozo y provecho a quienes lo leen y contemplan. Como confiesa el mismo autor, “no pretende este libro ofrecer un retrato exhaustivo de María, sino un instrumento para el conocimiento de la Madre de Dios. Pretende situar al creyente ante la colosal y singular figura de María, que tanto tiene que decir al hombre de hoy y de siempre. La edición es una maravilla de detalles y de buen gusto estético. Y una buena elección para el típico regalo navideño de este año.– A. GARRIDO.

SCHENK, Juan E., *La Palabra de Dios en mi vida*, Tomo II, Edicep, Valencia 2001, 17 x 13, 602 pp.

El P. Schenk, fundador del Movimiento “Lumen Christi” y benemérito clérigo valenciano, sigue siendo un gran apóstol de la pluma. Licenciado en Historia y Doctor en Teología, tiene en su haber una serie de títulos, tanto de índole pastoral como histórica. Este comentario a la Palabra de Dios de la Misa de cada día abarcará siete tomos. Presentamos el segundo: homilías o lecturas espirituales para el tiempo de *Cuaresma*, *Pascua* y *Pentecostés*. La finalidad es clara: “proporcionar a los sacerdotes un instrumento, mediante el que, fácilmente, puedan predicar la homilía en todas las misas y proporcionar asimismo al laicado material adecuado para realizar la meditación propia del día”.– V. DEL VAL.

LOARTE, José A., *Los Misterios del Rosario. Textos para la meditación*, Rialp, Madrid 2003, 24 x 16, 221 pp.

Con ocasión de la Carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* de Juan Pablo II (octubre de 2002), considerada como el documento más importante hasta la fecha sobre el santo

Rosario, el Dr. Loarte (sacerdote de la Prelatura "Opus Dei") nos ofrece un rico ramillete de textos de los Padres de la Iglesia, de los Papas y Santos, de escritores espirituales y de poetas de diferentes épocas. Después del enunciado bíblico de cada uno de los misterios –de gozo, de luz, de dolor y de gloria- aparecen estos testimonios de personajes históricos que vivieron en profundidad el Misterio de Cristo, juntamente con un encendido amor a María. Como novedad digna de reseñar es la sugerencia de Juan Pablo II de incluir en el rezo del Rosario los "Misterios de luz" tomados de la vida pública de Cristo, que ayudan a poner de relieve el sentido cristológico de la tradicional oración mariana.– V. DEL VAL.

CHEVROT, Georges, *El evangelio al aire libre* (= Colección Cuadernos Palabra), Ed. Palabra, Madrid 2003, 19 x 12, 250 pp.

Con una delicada sensibilidad estética y cristiana, Chevrot nos ofrece veintinueve reflexiones en torno a la predicación de Jesús de Nazaret en una doble relación: *Mirando a los animales* y *Contemplando la naturaleza*. La verdad y la belleza que encierran sus páginas bien merecen admiración y gratitud. Expuestas como tema de meditación dominical, va acentuando con machacona insistencia una visión positiva del hombre, de la naturaleza y de la historia, a pesar de las ambigüedades que ellas encierran. Sentados en la ladera del monte, o junto al lago, o mientras va caminando, los discípulos y admiradores del profeta de Galilea, van recibiendo lecciones de sabiduría y providencia divinas, basadas en los ejemplos de la naturaleza y de los animales. La dignidad y el valor de la vida humana quedan realzados en estos capítulos, cuya lectura infunden paz y esperanza.– V. DEL VAL.

PONS, Guillermo (ed.), *Los Ángeles en los Padres de la Iglesia* (= Colección textos Patristicos), Ciudad Nueva, Madrid 2003, 22 x 15, 128 pp.

Hay un interés creciente acerca del mundo de los ángeles, como se refleja en la abundante bibliografía aparecida en los últimos años. La Editorial Ciudad Nueva, en su línea de ofrecer las fuentes del cristianismo, ha juzgado oportuno presentarnos la visión de algunos Santos Padres acerca de estos seres espirituales. Escritura y Tradición parecen avalar su existencia y sus funciones mediadoras. La obra contiene 142 textos seleccionados por el editor Guillermo Pons, doctor en Historia de la Iglesia, profesor en diversos centros de Teología y publicista sobre temas de Mariología y Patristica. Los textos recogen la comprensión que la tradición cristiana de los Padres ha tenido de estas criaturas. En la Introducción (11-23), el autor nos invita a un discernimiento purificador respecto al interés creciente del mundo de la angelología y a ciertas manifestaciones que "cabe situar en el campo de la parapsicología".– V. DEL VAL.

Psicología-Pedagogía

STUART-HAMILTON, Ian., *Psicología del envejecimiento*, Morata, Madrid 2002, 17 x 24, 318 pp.

Aunque el envejecimiento no es un problema específico de los tiempos modernos, es en este último siglo cuando se está planteando con mayor seriedad este tema. En los tiem-

pos prehistóricos se estima que la vejez era sumamente infrecuente. Sin remontarnos tan lejos, en los siglos pasados, solamente un dos o un tres por ciento de la población superaba los 65 años.

En nuestro siglo ha mejorado lo que entendemos por calidad de vida, y los avances de la ciencia, especialmente de la medicina, han hecho posible que se mejore esa calidad de vida y en muchos casos se prolongue. Sin embargo vale la pena advertir que los factores ambientales, por sí solos, no son una explicación completa. La expectativa de vida queda determinada, hasta cierto punto, por la herencia genética, además de por los factores ambientales.

A la hora de tratar de definir el envejecimiento, el autor se pregunta en qué punto una persona pasa de ser de mediana edad a ser mayor. Reconoce la dificultad de encontrar una definición ideal, pues las personas no envejecen de la noche a la mañana. El cambio de las características físicas y mentales de una persona se puede observar durante varios años, pero sería difícil señalar un momento preciso en este proceso en el que atravesase claramente el umbral. Por eso el regirse por la edad cronológica es insatisfactorio. Por otro lado está la edad social, que depende de las expectativas de la sociedad. Después de un repaso por los diferentes sentidos: oído, vista...etc, señala que su influencia en el envejecimiento es evidente: la información que recibe el cerebro está limitada. Además, en el envejecimiento, no siempre el cerebro hace el mejor uso de la información que le llega. A lo largo de ocho capítulos va tratando temas de gran interés como el desarrollo biológico y las peculiaridades que se presentan en esta etapa evolutiva. Muy interesante para cualquier persona interesada por estos temas del envejecimiento y de lo que llamamos "tercera edad". - A. CASTRO.

LEER, Ursula - THOMAE, Hans, *Psicología de la senectud. Proceso y aprendizaje del envejecimiento*, Herder, Barcelona 2003, 25 x 15,5, 543 pp..

Es traducción de la novena edición alemana totalmente actualizada. El estudio que presentamos aparece como respuesta a una necesidad que se planteaba en Alemania a los que estudiaban gerontología para que ofrecieran una exposición de los conocimientos psicológicos y sociopsicológicos existentes sobre el envejecimiento. Los autores la hacen dando una perspectiva sintetizadora de las experiencias sobre el proceso de la ancianidad. Utilizan las investigaciones internacionales y la experiencia de ellos basada fundamentalmente en las investigaciones del Instituto Psicológico de la Universidad de Bonn. Con la primera edición en 1972 tratan de refutar el modelo que consideraba el envejecimiento como un proceso de deficiencias progresivas; y en esta última edición abogan por una gerontología diferencial, lo cual supone una variabilidad interindividual creciente de factores y procesos síquicos en el envejecimiento.

Esta edición de 1999 actualiza totalmente la obra. De ella se hace la traducción al castellano. Exponen los diversos enfoques teóricos de la gerontología psicológica y sus repercusiones en la investigación sobre los cambios que con el envejecimiento aparecen en la inteligencia, en la sicomotricidad, en la competencia de la vida cotidiana y en la creatividad. Recogen también las novedades sobre las conexiones entre la personalidad y el envejecimiento. Se muestra que la constancia y la mutabilidad en la edad adulta se convierten en constructores de cualidades como la actividad, la extraversión y el neurotismo. Presentan, también, cómo la dinámica de la personalidad se muestra en la estructura y el cambio de las estructuras vivenciales y en las convicciones sobre el mundo y sobre el propio sí-mismo, y en las emociones y sistemas de motivos. Se abordan metódica y sistemáticamente los

temas siguientes: Perspectivas históricas de la investigación sobre los procesos de envejecimiento; teorías psico-sociales sobre el envejecimiento; capacidad funcional y creatividad; la personalidad y el envejecimiento; el envejecimiento y la sociedad; la confrontación con la vida que se va apagando y con la muerte.

Pudiéramos concluir diciendo que es un manual sobre el proceso de envejecimiento que pone al día sobre los avances en esta rama y pretende una “visión de conjunto de los numerosos resultados de la investigación sobre las relaciones existentes entre esos variados factores de influencia y el envejecimiento, que podrían proporcionar al individuo algunas indicaciones para vivir su propio estilo de vida. Además podría servir de ayuda a la opinión pública para que comprenda mejor a los ancianos. Pero puede constituir también una base para que se adopte una política con respecto a la senectud que haga justicia a todos los ancianos”. Goza de claridad y concisión en la exposición así como de todas las características científicas, pues acaba con un índice bibliográfico actualizado, con índice onomástico y con otro índice analítico.– E. ALONSO ROMÁN.

BROCKBANK, Anne; Mc.GILL, Ian., *Aprendizaje reflexivo en la educación superior*, Morata, Madrid 2002, 17 x 24, 311 pp.

El libro está organizado en tres partes. La primera es de carácter teórico y en ella tratan de dar la fundamentación teórica del trabajo, que constituye la base de la práctica y se refleja en ella. Las partes Segunda y Tercera se refieren a la práctica. En la Segunda parte comienzan describiendo el contexto contemporáneo de la práctica en la enseñanza superior, para pasar después a sentar las bases de la práctica en el diálogo reflexivo y la facilitación; tratan de hacerlo de la manera más clara posible. La Tercera parte está pensada de manera que actúe el diálogo reflexivo y la facilitación, en el contexto de una praxis que recoja cómo pueden los profesionales contribuir a facilitar el diálogo reflexivo. Como consecuencia de ello, el estilo del libro es diferente según la parte que se lea. El Objetivo del libro es tratar el tema del aprendizaje en la enseñanza superior. Los autores intentan primordialmente señalar cómo puede promoverse eficaz y conscientemente el aprendizaje. Por eso comienzan planteándose estas dos preguntas clave: ¿Cuál es la finalidad de la enseñanza superior? ¿Qué tipo de aprendizaje debe promoverse? Con frecuencia, las instituciones de la enseñanza superior pretenden crear las condiciones del aprendizaje sin articular esas pretensiones. Dadas las aspiraciones relativas al aprendizaje, que incluyen el de carácter instrumental, aunque lo trasciendan, ¿cómo puede promoverse y estimularse un aprendizaje que sustituya estas aspiraciones?. Los autores nos indican que la clave está en la naturaleza del aprendizaje y en las interacciones y relaciones entre el personal universitario, así como entre los profesores y los estudiantes y entre los propios estudiantes.

Es un libro que no sólo pretende capacitar a los profesores y a los estudiantes para fomentar un aprendizaje más eficaz. Intenta promover un aprendizaje crítico, que nos capacite a todos a asumir el riesgo que supone ir más allá de la mejora necesaria de nuestras capacidades de aprender y de utilizar ese aprendizaje.– A. CASTRO.

JELLOUSCHEK, Hans, *El amor y sus reglas de juego. La crisis en la relación de pareja como oportunidad de crecimiento*, (= Colección Proyecto - 75), Sal Terrae, Santander 2003, 21 x 13, 191 pp.

Hans Jellouschek es un escritor teórico y práctico y, además, creyente. Está casado y es terapeuta de parejas. Ha tenido –en compañía de su esposa- que estudiar y experimentar en carne propia y en la asesoría de parejas. El libro quiere ser una respuesta práctica a la problemática de la pareja actual. Intenta dar respuesta a una pregunta clave: ¿Cómo se pueden mantener vivas las relaciones de hombre y mujer una vez superada la fase de enamoramiento? No trata de dar recetas sino que orienta como terapeuta a partir de ejemplos y en cada uno de los capítulos le pone al final –para el diálogo posterior a reuniones de grupo y de parejas- sugerencias, recomendaciones, reglas y preguntas que lleven a la búsqueda de soluciones de los problemas y a la aplicación a la vida práctica. También añade a cada capítulo alguna referencia bibliográfica para poder profundizar en el tema.

Trata los temas más importantes de las relaciones interpersonales con mucho tino y a través de casos prácticos. Temas tales como : ¿Son aun posibles unas relaciones duraderas?; Órdenes del amor; Diferencias entre el hombre y la mujer: molestas y estimulantes; ¿Qué es eso de la igualdad?; Los fallos del otro; Cómo el poder daña el amor; Orientar correctamente la agresividad; ¿Tienes que aceptarme tal como soy! Por ejemplo, aquí, en este problema concreto de exigir que el otro me acepte, se ve el estilo del autor. Analiza brevemente el caso y va dando pistas: “Entonces habría que tratar el asunto, en vez de buscar refugio... en el ordenador”... a partir de una pregunta: “¿Están equilibradas vuestras “cuentas” de dar y recibir, o hay uno que recibe menos que el otro en la relación?”

Sigue con temas cotidianos como: Cuando nos herimos mutuamente; Hombres en el trabajo y mujeres en casa; La mujer eternamente descontenta; ¿Puede haber secretos? ; Cuando se apaga la pasión; Los celos dan vida y destruyen; Cuando aparece la infidelidad; El contacto corporal fuera de la pareja; La crisis ocasión para crecer; Cuando un pareja se ha separado; Las segundas nupcias son otra cosa; ¿Qué hace estable un matrimonio? Y acaba con un capítulo interesante: Eros, sexo y religión. Trata de darle toda la dimensión de bondad que tiene el acto sexual en el matrimonio. Dice:“... el tema central de la religión es la experiencia de la separación y la superación mediante la unión con la divinidad. Pero ¿qué ocurre en el acto sexual? ¿No es eso “una reconciliación cósmica en pequeño”, o al menos una idea anticipada de lo que constituye la esencia de toda religión?” Libro interesante, breve y práctico para las parejas, los animadores de grupos y para los grupos de esposos.– E. ALONSO ROMÁN.

Varios

MÜLLER, Gerhard Anselm, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und –anspielungen bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen.* Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 23 x 15,5, 508 pp.

Los niños de lengua latina encontraban a Virgilio muy pronto en el currículo escolar. Basta leer las *Confesiones* (1,13,20ss). Esta obra maestra muestra también cómo la poesía del mantuano conquistaba los corazones infantiles. Al menos así fue en el caso del hijo de Patricio y Mónica. Pero esa afición al poeta fue algo más que un entusiasmo pasajero; de hecho, le acompañó, de una forma u otra, a lo largo de toda su vida. Basta tener en cuenta que Virgilio es, después de Cicerón, el autor clásico más citado por san Agustín y el primero entre los poetas. Esta constatación, amén de otros datos, es suficiente para estimular una investigación al respecto. Pero G. A. Müller no es en absoluto ningún pionero al respecto; sería un milagro que no le hubiesen precedido en la tarea otros investigadores. Él hace el

elenco de los mismos y enjuicia sus obras en un apartado de la introducción. Pero es difícil encontrar un campo patrístico y especialmente agustiniano respecto del cual se pueda decir que la investigación está ya concluida y que no pueda reabrirse desde los mismos o desde otros presupuestos.

El citar o no a un autor es un recurso literario, creativo y de gran fuerza de expresión, cuyo empleo y frecuencia programa san Agustín con distintas funciones. El autor investiga el uso de las citas (poéticas) paganas en las obras agustinianas, llegando a la conclusión de que el número, señalización y sentido de tales citas dependen de las obras mismas, es decir, de su temática y destinatarios, no de una eventual evolución del pensamiento agustiniano. Con referencia a Virgilio, sostiene que no cabe hablar de evolución alguna, salvo en el sentido de que se dé referida a los temas y destinatarios. El curso de la investigación le mostró la conveniencia de romper con la intención original de centrarse sólo en las citas de Virgilio y de ampliar la investigación a las citas de otros poetas y a buena parte de las citas de prosa literaria. Con todo, Virgilio sigue ocupando una posición única por número y calidad de citas y por su papel en debate con la poesía o cultura romana. San Agustín rara vez cita a Virgilio o a cualquier otro poeta por intereses estéticos; normalmente lo hace como autoridad sobre el tema, sobre todo en contextos apologeticos, o como autoridad lingüística.

Este extenso estudio consta de tres partes. En la primera expone y fundamenta el método seguido. El autor se detiene en un oportuno examen de la intertextualidad y señalamiento, sabedor de que estas nuevas cuestiones pueden contribuir a una más profunda inteligencia de las citas y alusiones, tanto en el plano de la descripción de las estrategias textuales como en el plano de la teoría. En un segundo momento, expone las tres etapas (descripción, análisis, y cuestiones ulteriores de interpretación) con su conjunto de 17 pasos necesarios para una investigación fructífera de cada pasaje. También ocupa la atención del autor el concepto de *chresis (usus iustus)* y los momentos de su estructura, tal como los ha desarrollado C. Gnlika; tras someterlo a crítica, concluye afirmando su limitada utilidad aplicado a la recepción agustiniana de Virgilio. Aunque pueda mostrarse eficaz en filosofía y ciencias, no lo es en la poesía.

La segunda parte es la más amplia con diferencia y la más importante; presenta con minuciosidad las citas y alusiones presentes en las distintas obras agustinianas, clasificadas por grupos, cronológicamente ordenados (escritos iniciales filosóficos y teológicos, escritos antimaniquicos, teológicos, antipaganos, cartas, sermones y escritos exegéticos, escritos antipelagianos y antidonatistas). Este proceder, además de responder al punto de vista objetivo de los temas y destinatarios, posibilita el acceso en mirada panorámica a una obra o conjunto de obras, pues dentro de cada grupo, junto a paralelismos, aparecen también claras diferencias.

En la tercera parte, de evaluación global, pone de relieve que el empleo de citas de Virgilio fue una decisión intencionada de Agustín de la que esperaba fuerza de persuasión ante un vasto público. El autor rehúsa tomar la distinción entre cita y alusión como criterio de clasificación de las referencias virgilianas; parámetros decisivos son para él que sean reconocidas e intencionadas. En cuanto a las formas de introducir las citas señala que son varios los procedimientos: la desacentuación (p. e., el recurso al *quidam*), el anonimato (sobre todo si los receptores son cristianos) o la cita de segunda mano, o los adjetivos elogiosos (p. e., *nobilissimus*), simples recursos literarios, no indicios de distintos métodos de trabajo; recursos retóricos para dar fuerza a la cita. Determinadas formas de señalización aparecen como relevantes estrategias de comunicación, que contemplan incluso una recepción escalonada, según la condición del lector/oyente. Por otra parte, san Agustín no muestra mayor interés por la perspectiva de las figuras literarias dentro de las obras citadas, a no ser que quiera explotarlas para su argumentación. En cuanto a la extensión de las lecturas

paganas de Agustín, admitiendo que no es pequeña, reconoce que es muy difícil juzgar de su amplitud, porque se sabe poco del mercado de libros en la antigüedad tardía, en concreto de las obras disponibles en Hipona o Cartago. En todo caso, el que rechazara en principio la lectura de los clásicos por motivos estéticos no permite conclusiones sobre el modo de trabajar del santo. En cuanto al trato de Agustín con sus fuentes, asigna gran importancia a la verdad del fragmento citado y la fidelidad respecto de un pre-texto. El autor rechaza la tesis de que hay una abundante tradición indirecta en las citas agustinianas de Virgilio, pues queda refutada por la independencia del santo en ellas. Señala cómo, en distinta medida y en diversas formas, el hiponense recurre a interpretaciones alegóricas del poeta, cuyo *locus classicus* es la 4^o égloga, que el santo valora de forma no uniforme. Las citas de Virgilio, y de otros autores clásicos, son la base para la discusión con la religión pagana. Sólo en pocos casos se puede hablar de una interpretación cristiana. En los escritos exegéticos recurre, como prueba, a los métodos de los gramáticos para esclarecer con paralelos de los autores paganos fenómenos estilísticos de la Biblia. Esta tercera parte concluye con un apartado dedicado a la importancia de Virgilio para san Agustín.— P. DE LUIS.

GOMBRICH, Richard, *El Budismo Theravada, Historia social desde la antigua Benarés hasta la moderna Colombo*. (= Fenomenología e historia de las religiones), Cristiandad, Madrid 2002, 12,8 x 20,4, 390 pp.

El autor, profesor de sánscrito en la Universidad de Oxford, es uno de los mejores especialistas de Budismo en el occidente, lleva varias décadas dedicándose al tema, publicando artículos especializados y promoviendo iniciativas “para impulsar el estudio riguroso del budismo y la difusión precisa de sus conclusiones”. Esta obra fue editada por primera vez en 1988 y desde entonces es considerada de obligada lectura para todo aquel que pretenda conseguir un conocimiento serio y profundo de esta rama del budismo. El *Thevarada* es una forma de budismo que se encuentra en el sur de Asia y cuya doctrina se mantiene esencialmente tal como aparece en el s. III a. C. Sigue usando el canon *pali* como principal fuente de escritura sagrada, interpretando la enseñanza de Buda de manera conservadora. *Theravada* significa “doctrina de los ancianos”, y estos ancianos son especialmente los monjes más viejos, que conservan la tradición. Esta denominación llegó a Ceilán hacia el 250 a.C. procedente de la India; en el s. VII pasó a Birmania y en los dos siglos siguientes se difundió por las zonas que ahora conocemos como Tailandia, Laos y Camboya, siendo aun hoy en estos países la religión oficial y disfrutando de un amplio apoyo social.

Después de una amplia Introducción (13-62), el autor analiza en tres capítulos (63-212) el contenido básico de esta denominación budista de *Thevarada*: *Gotama* Buda, el *Dhamma* de Buda y la disciplina de la *Sangha*, analizando posteriormente la acomodación del budismo a la sociedad de la India antigua y las diversas tradiciones budistas en Sri Lanka. El s. XIX asistió al desarrollo de lo que Gombrich llama “Budismo Protestante” entendiéndolo por ello la reacción de los budistas a los ataques de los misioneros cristianos. La característica más sobresaliente de esta etapa se tradujo en una mayor importancia de una religiosidad budista laical, sin necesidad de entrar en los monasterios, así como la percepción intelectual de que el Budismo era un sistema religioso a la par que el Islamismo o el Cristianismo, aunque “sólo Buda señala el verdadero camino de la salvación”. Felicitamos a Ediciones Cristiandad por esta colección y por el esmero que está poniendo en la traducción y publicación de estudios científicos sobre la materia.— H. IZQUIERDO BARTOLÍ.

QUENTRIC- SÉGUY, Martine *Cuentos de los sabios de la India* (= Colección Nueva Alianza -178), Sígueme, Salamanca 2002, 20 x 14, 222 pp.

La autora, etnóloga y psicoterapeuta, ha vivido durante dieciocho años en la India y hace suyo el famoso dicho de que “todos los países que ya no tienen leyendas están condenados a morir de frío”. La cultura india es eminentemente espiritual; y sus cuentos son fiel reflejo de su concepción de la existencia que gira en torno a las nociones, difíciles de entender para nosotros occidentales, de *dharma* y de *karma*. Su espiritualidad sostiene que toda acción humana deja huella sobre el porvenir individual o colectivo. Esta colección de cuentos nos adentra en los caminos y métodos que los sabios hindúes proponen para la reincorporación al estado divino y la liberación del sufrimiento y el engaño. Los cuentos que aparecen en esta obra recogen algunos de los caminos que los sabios hindúes proponen para llegar a ese estado. En el texto se utilizan algunas palabras de origen sánscrito, cuyo concepto se aclara a pie de página o bien en el Glosario que aparece al final del libro, con breves explicaciones de dichas palabras y de algunos nombres propios. La autora confía en que estos cuarenta y tres cuentos, recogidos por ella, “sepan conducirnos a lo más profundo de nuestra memoria para descubrir allí nuestros prodigiosos tesoros escondidos”. El lector tiene la oportunidad de reflexionar en tono a estas narraciones, que posibilitan la capacidad de una vida interior y rica espiritualmente.– L. FERNÁNDEZ.

MUÑOZ GARCÍA, J. José, *Cine y misterio humano*,. Rialp, Madrid, 2003, 13,5 x 20, 285 pp.

Parte el autor de la consideración de que en la actualidad nuestro conocimiento del ser humano se forja en gran medida a través del cine. La contemplación de películas tendría, pues, un papel socializador análogo al que en otras épocas desempeñaron el teatro, la novela o el cuento; en suma, los relatos –de los que el cine no es sino una modalidad– por medio de los cuales, los seres humanos hemos aprendido siempre a situarnos en el mundo y a interrogarnos sobre el sentido de nuestra vida. Juan José Muñoz nos conduce a una interesante reflexión sobre la felicidad, el dolor, el sacrificio y la trascendencia, en que, apoyado en ejemplos tomados de gran número de películas, por lo general recientes –escasean las referencias, con destacadas excepciones como *Ciudadano Kane*, a las que podríamos llamar clásicas–, muestra de una manera sólida y convincente el rechazo a interpretaciones reduccionistas del ser humano, como aquéllas que, revestidas de un barniz falsamente científico, pretenden reducirlo a mero producto de una combinación de genes o de influencias sociales, desprovisto, por tanto, de libertad y de responsabilidad.

El buen cine, al igual que la buena literatura, nos sitúa ante personas reales, capaces de dudar, de sufrir y de amar. Por eso enriquece nuestro conocimiento del ser humano. Las peripecias de Guido en *La vida es bella*, pueden ser inverosímiles, o cuando menos, muy poco probables, y sin embargo, él es capaz de despertar nuestra admiración y de conmovernos en su heroica lucha por proteger a su hijo de una realidad terrible que, sin su imaginación y voluntad sería totalmente desesperanzadora. Por el contrario, el mal cine nos presenta personajes carentes de profundidad, cuyas reacciones son totalmente previsibles. Rambo o Torrente sólo como contraejemplos podrían ilustrar una reflexión sobre la naturaleza humana.– F. J. BERNAD MORALES.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXXVIII, 2003

ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico*, 487
- BERJÓN MARTÍNEZ, M., *Identidad e iniciación cristiana (I)*, 393
- JERICÓ BERMEJO, I., *La pertinacia del hereje. Su culpa y su pena, según Pedro de Aragón (1584)*, 63
- LUIS, P., *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (I)*, 5
- LUIS, P., *Comentario a la regla de san Agustín. Capítulo cuarto (II)*, 231
- LUIS, P., *Comentario a la regla de San Agustín. Capítulo cuarto (III)* 517
- MARCOS FERNÁNDEZ, T., *Alrededor del Vaticano II*, 589
- MAZA BAZÁN, P., *Nietzsche y el Cristianismo*, 331
- PANDIMAKIL, P., *El diálogo interreligioso: problemas y promesas. Una perspectiva católica*, 107
- RESINES, L., *La primera edición castellana del Catecismo de Heidelberg (1627)*, 291

TEXTOS Y GLOSAS

- ANDRÉS, H., *Observaciones sobre las nuevas Constituciones O.S.A (I)*, 131
- ANDRÉS, H., *Observaciones sobre las nuevas Constituciones O.S.A (II)*, 611
- SINNIGE, Th. G., *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*, 147

LIBROS

Sagrada Escritura

- ALBERTZ, Rainer, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israel*, 623
- ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, 157
- AVEMARIE, F., *Die Taufersählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte*, 163
- BARTOLMÉ, J. J., *Cuarto evangelio. Cartas de Juan. Introducción y comentario*, 629
- BARTON, John - WOLTER, Michael (eds.), *De Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon*, 625
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Bibbia e Storia. Giudaismo, ellenismo, cristianesimo*, 421
- BRANDSCHEIDT, R.- MENDE, Th. (eds.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag*, 627

- CARREIRA DAS NEVES, J., *Evangelhos sinópticos*, 169
- COUTO, Antonio, *Pentateuco. Caminho da Vida agraciada*, 426
- CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al evangelio de Mateo*, 428
- CROSSAN, John Dominic, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, 426
- DENAUX, A., (ed.), *New Testament textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel*, 628
- DIETZFELBINGER, C., *Das Evangelium nach Johannes*, 164
- DÍEZ MACHO, A. - PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento. T. III*, 156
- GRÄSSER, Erich., *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel I,1-7,16*, 167
- GRÄSSER, Erich, *Forschung zur Apostelgeschichte*, 431
- GRAUPNER, A., *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte*, 161
- HAAR, Stephen, *Simon Magus: The First Gnostic?* 630
- HARPER, Charles D. *Finding Morality in Diaspora? Moral Ambiguity and Transformed Morality in the Books of Esther*, 626
- HÄUSL, Maria, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia*, 626
- HENGEL, Martín, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 431
- HÜBNER, Ulrich- KNAUF, Axel Ernst, *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palestina und Ebirnári für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 623
- JACOB, W. - JÜRGENSEN, A., (eds), *Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs*, 156
- KINET, D., *Geschichte Israels*, 154
- KLEIN, R. A., *Leseprozess als Bedeutungswandel. Eine rezeptionsästhetische Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen im Buch Genesis*, 161
- KUNTZMANN, R., *Typologie biblique. De quelques figures vives*, 157
- LANGE, A., *Vom Prophetischen Wort zur prophetischen Tradition. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der hebräischen Bibel*, 159
- LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains*, 170
- LEÓN-DUFOUR, Xavier, *Diccionario del Nuevo Testamento*, 429
- LISS, Hann, *Die unerhörte Prophetie. Kommunikative Strukturen prophetischer Rede im Buch Yesha'yahu*, 425
- MARTIN DE VIVIÉS, P., *Apocalypses et cosmologie du salut*, 166
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. II. Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas*, 429
- MÜLLER, Christoph Gregor, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk*, 428
- OWCZAREK, Ch., *Sons of the Most High. Love of Enemies in Luke-Acts*, 434
- POFFET, J. M., (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, 165
- QUESNEL, M. - GRUSON, P., (Dirs), *La Biblia y su cultura*, 153
- RAPP, U., *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel*, 162
- RHOADS, David-DEWEY, Joanna-MICHE, Donald, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un Evangelio*, 631

- REIMUTH, Titus, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsge-
schichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*,
422
- RO, J. Un-Sok, *Die sogenannte "Armenfrömmigkeit" im nachexilischen Israel*, 160
- ROBINSON, J.- HOFFMANN, P.- KLOPPENBORG, J., *El documento Q*, 168
- SCHELLENBERG, A., *Erkenntnis als Problem-Qohelet und die alttestamentliche
Discussion um das menschliche Erkennen*, 624
- SCHMID, H., *Gegner im 1. Johannesbrief. Zu Konstruktion und Selbstreferenz im
johanneischen Sinnsystem*, 430
- SEYBOLD, Klaus, *Poetik der Psalmen*, 624
- STIEWE, M. - VOUGA, F., *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans
le miroitement de ses interprétations*, 167
- TÁBET, M. A., *Introducción general a la Biblia*, 435.
- THEOBALD, Michael, *Herrenworte im Johannesevangelium*, 433
- VINEL, F., *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclésiaste. Traduction du texte grec de la Sep-
tante, introduction et notes*, 158
- VOLLENWEIDER, Samuel, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu
Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, 432
- VOSS, F., *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft. Eine Untersuchung zur
Soteriologie des 1. Korintherbriefes*, 169
- WENGST, K., *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21*, 164
- WHITLOCK, Jonathan, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirier-
ter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den pau-
linischen Briefen*, 423
- WOSCHITZ, Karl M., *Fons Vitae-Lebensquell. Sinn-und Symbolgeschichte des Wassers*,
628
- WRIGHT, G. E., *Arqueología Bíblica*, 158
- ZAPFF, B., *Jesaja 40-55. Kommentar zum Altem Testament mit Einheitsübersetzung*,
155
- ZENGER, Erich (Hrs.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im
Alten Oriente, im Judentum und in Christentum*, 424

Teología

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera carta de san Juan*, 173
- AVELINE, J.-M., *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-
Troeltsch*, 640
- BARROS, Paulo César, «*Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare
debeatis*». *A eclesiologia eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de
Hipona e o movimento ecuménico*, 634
- BOYCE, P. (ed), *Conoscere Newman. Introduzione alle opere*, 183
- BRAMBILLA, F. G., *El Crucificado Resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los dis-
cípulos*, 446
- BRANDT, P.-Y., *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfigu-
ration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc*, 443
- BUONO, G., *Missiology. Theology and Praxis*, 438

- BURGGRAF, J., *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*, 637
- CASSIODOR, *Institutiones divinarum et saecularum litterarum. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften*, 631
- CASTILLO, J. M., *La Iglesia que quiso el Concilio*, 449
- CIPRIANI, R.-MURA, G. (eds.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, 436
- COLLET, G., "Bis an die Grenzen der Erde." *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, 445
- COZZARIN, L., *Dio onnipotente e misericordioso. Padre, Figlio e Spirito Santo. Corso di teologia trinitaria*, 448
- DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, 644
- DELUZ, G., *La Résurrection de Jésus. Croire et comprendre*, 446
Dictionary of the Ecumenical Movement, 636
- DULLES, A., *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, 642
- FAMERÉE, J. (ed.), *Democracia en las Iglesias*, 183
- FHÜRER, W., *Das Amt der Kirche. Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, 174
- FLORISTÁN, Casiano, (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, 444
- FORTE, Bruno., *La esencia del cristianismo*, 181
- GARCÍA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, 645
- GAY BOCHACA J. (coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, 178
- GISEL, P.-TÉTAZ, J.-M. (eds.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, 435
- GIUSTOZZO, M., *Il nesso tra il culto e la grazia eucaristica nella recente letteratura teologica del pensiero agostiniano*, 633
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, 445
- GRÄB, Wm. & WEYEL, B. (eds.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, 646
- GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, 179
- HÄRING, H., *Glaube ja, Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, 184
- HAUSAMMANN, S., *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Bd. 3. Gottes Dreiheit - des menschen Freiheit. Trinitätslehre. Anfänge des Mönchtums. Augustin und Augustinismus*, 442
- IZQUIERDO, C. - MUÑOZ, R. (eds.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, 450
- JEREMIAS, Joachim, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, 638
- JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, 632
- JÜNEMANN, A., *Kirche, Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie*, 643
- JUNG, M.H., "Ein Prophet bin ich nicht... Johann A. Bengel: Theologe - Lehrer - Pietist", 177
- KEHL, M., *Introducción a la fe cristiana*, 186
- KLEFFMANN, T., *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie*, 647
- KRAIENHORST, H. Bernhard, *Buss- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen*, 635
- LEAHY, B., *El principio mariano en la Eclesiología de Hans Urs von Balthasar*, 638

- LEHMANN, K., *Es tiempo de pensar en Dios*, 175
- LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metaformosi del 'e doctrina cristiana'*, 171
- LINK, Ch., *In welchen Sinne sind theologische Aussagen wahr?. Zum Streit zwischen Glaube und Wissen*, 440
- LOBO MÉNDEZ, G., *Dios Uno y Trino. Manual de iniciación*, 181
- LONNING, Per, *Is Christ a Christian? On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon*, 437
- LÓPEZ DE MENESES, P. U., *Theosis, La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una Teología ecuménica de la Gracia*, 442
- LORIZIO, G., *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, 440
- LUTTERBACH, H., *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, 641
- MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Ecclesiología*, 182
- MARTÍN VELASCO, J., *El hombre y la religión*, 185
- MEN, A., *Jesús, el Maestro de Nazaret*, 180
- MENKE-PEITZMEYER, M., *Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas 'Selbstoffenbarung Gottes' in der Theologie Karl Barths*, 643
- MENNECKE-HAUSTEIN, U., *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Sta-phylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche*, 644
- MEYENDORFF, J., *Teología Bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, 441
- MICHAEL PSELLUS, *Theologica. Vol. II. Ediderunt L. G. Westerink et J. M. Duffy*, 174
- MOOREN, Th., *Gewürzstrasse des Glaubens. Ein interreligiöses Tagebuch*, 437
- NEUNER, P.-WENZ, G. (Hrsg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, 186
- NEUNER, P.-WENZ, G. (Hrsg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, 186
- NJOROGE WA NGUGI, J., *Creation in "The Catechism of the Catholic Church." A Basis for Catechesis in Post-Colonial Africa*, 439
- NOVO, A., *Jesucristo, plenitud de la Revelación*, 639
- NTAKARUTIMANA, E., *Vers une théologie africaine*, 176
- PALOMBELLA, M., *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, 450
- RAHNER, K., *Escritos de teología IV*, 182
- RAHNER, K., *Escritos de Teología V*, 448
- RODRÍGUEZ PANIZO, P.-QUINZÁ, X. (eds.), *Cristianismo y religiones*, 439
- SÁNCHEZ, U., *Las relaciones hombre-Dios en el tercer milenio. De la religión institución a la fe creíble y creadora*, 449
- SARAIVA MARTINS, Cardenal Jose, *Eucaristía*, 184
- SCHINDLER-JOPPIEN, U., *Das Neuluthertum und die Macht. Ideologiekritische Analicen zur Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern (1825-1838)*, 176
- SCHLATTER, A., *Glaube und Wirklichkeit. Beiträge zur Wahrnehmung Gottes*, 178

- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por K. Scholtissek*, 448
- SEBASTIÁN, F.-De CARDEDAL, O., *La fe en Dios, factor de paz o de violencia*, 646
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la Resurrección*, 447
- VERGOTE, A., *Modernidad y cristianismo*, 185
- VV. AA., *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 645

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

- BORGHELLO, U., *Las crisis del amor*, 458
- CALVO GUINDA, F. J., *Homilética*, 457
- CARLOTTI, P., *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*, 452
- CICCONI, L., *La vita umana. Eutanasia. Aborto. Legge civile -legge morale...*, 188
- CORDES, P. J., *El eclipse del padre*, 458
- FLECHA, J.-R., *Ética de la sexualidad*, 650
- FLECHA, José Román., *Moral de la persona*, 456
- GROLLA, V., *L'agire della chiesa. Teologia pastorale*, 653
- GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, 457
- LACADENA, J. R., *Genética y Bioética*, 648
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 651
- MARTÍN VELASCO, J., *La transmisión de la Fe en la sociedad contemporánea*, 190
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Teología y Moral Franciscanas*, 647
- MELENDO, T., *Familia, ¡sé lo que eres!*, 458
- MIDALI, M., *Teologia pratica. 3. Verso una effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella Chiesa*, 189
- MIDALI, M., *Teologia pratica. 4. Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, 189
- OSUNA, A., *Los Derechos Humanos. Ámbitos y desarrollo*, 190
- PALOS, J.-CREMADES, C. (ed.), *Diálogos de Teología III. Fundamentos de la moral cristiana. Espiritualidad sacerdotal. Diálogo interreligioso*, 454
- RÖMELT, J., *La coscienza. Un conflitto delle interpretación*, 187
- ROUCO VARELA, A. María, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, 653
- SEELBACH, L. C., *"Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen..."*. *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*, 451
- SOVERNIGO, G., *Il celebrante fedele o presidente. Dinamiche personali e partecipazione*, 652
- VILLEMEN, L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction*, 454
- WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe*, 457

Filosofía-Sociología

- ALESSI, A., *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 191
- ASHDOWN, L., *Anonymous Skeptics. Swinburne, Hick, Alston*, 192
- BERG, Christian, *Theologie im technologischen Zeitalter. Das Werk Ian Barbour als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie zu Naturwissenschaft und Technik*, 460
- BRUCKNER, P., *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*, 658
- BURGOS, Juan Manuel, *Antropología: una guía para la existencia*, 660
- CALTAGIRONE, C., *Scienze e Teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*, 656
- CASPER, B., *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, 201
- CASSIRER, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 462
- CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Lo inolvidable y lo inesperado*, 662
- COTTIER, G., *La vie della ragione. Temi di epistemologia teologica e filosofica*, 656
- DEUSER, H., (Hrsg.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, 464
- DOBER, H. M., *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk W. Benjamins*, 197
- EGUÍBAR, Mercedes, *La nueva identidad femenina*, 662
- ESFELD, M., *Einführung in die Naturphilosophie*, 196
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, 202
- FERRERO CARRACEDO, L., *Entre la luz y la palabra. II. Los semitas y nosotros*, 661
- FIDORA, Alexander, NIEDERBERGER, Andreas, (Hrsg.), *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert*, 459
- FLÓREZ, Ramiro, *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, 466
- FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, 657
- FORNET-BETANCOURT, R., *Modelle befreiender Theorie in der europäischem Philosophiegeschichte*, 200
- HERMANNI, F., *Das Böse und die Theodizee*, 655
- HERRMANN, F.W., *Wahrheit - Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Von Wesen der Wahrheit*, 197
- HIETSCH, E., *Gesammelte Schriften. II. Zur griechischen Philosophie*, 196
- HOESLE, V., (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, 465
- HOLZHEY, H., SCHMIDT-BIGGEMANN, W., MUDROCH, V., (Hrsg.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*, 193
- IHMIG, K.N., *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*, 193
- JANKA, Markus, (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, 461
- KOBUSCH, T., (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, 195
- LEIBNIZ, G. Wilhelm, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 459

- LIEBSCH, Burkhard, (Hrsg.), *Sozialphilosophie*, 462
 LIEDKE, U., *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*, 464
 MÈLICH, J. Carles, *Filosofía de la finitud*, 463
 MILLÁN PUELLES, A., *Léxico Filosófico. Biblioteca del Cincuentenario*, 200
 MÜLLER, W. E. (ed.), *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, 657
 PASTOR RAMOS, G., *La familia en España. Sociología de un cambio*, 661
 PIEPER, J., *Darstellungen und Interpretationen: Platón*, 464
 PINTOR-RAMOS, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, 198
 RAMOS CENTENO, V., *Bloch (1885-1977)*, 199
 RAMOS CENTENO, V., *Utopía y Razón práctica en Ernest Bloch*, 199
 RITTER, J., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11: U-V*, 191
 SAFRANSKI, R., *Un Maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, 465
 SANTOS, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I. Para un nuevo sentido común*, 659
 SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la Religión*, 660
 STAAB, G., *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu Vita Pythagorica de Iamblicos von Chalkis*, 463
 TIPPELSKIRCH, D. C. von, "Liebe von fremd zu fremd..." *Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth*, 659
 WADELL, P. J., *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, 202
 WALDENFELS, Hans, (Hrsg.), *Religion. Entstehung, Funktion, Wesen*, 654
 WOLF, Ursula, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, 461

Historia

- AA. VV. *Huellas Agustinianas. Compendio de Historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, 672
 ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa, III. Desde la "Devotio moderna", hasta el Concilio Vaticano II*, 213
Animali Simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I (Agnello-gufo), 467
 ARJUZON, Antoine d', *Wellington*, 670
 BERGLAR, Peter, *La hora de Tomás Moro. Sólo frente al poder*, 668
 BRECHT, M., *J. V. Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg: ihr Briefwechsel und ihr Umfeld*, 206
 BRUNELLI, D. *Clara de Asís, camino y espejo*, 665
 CAMPOS, F. J. (ed.), *La correspondencia del P. Enrique Flórez con los ilustrados españoles*, 212
 CAMPOS, F. Javier, (dir.), *El Monasterio del Escorial y la Arquitectura*, 667
 CAMPOS, F. Javier, (dir.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, 668
 CANO TELLO, Celestino A., *La legalidad del proceso de Jesús*, 471
 CÁRCCEL ORTÍ, V. *Historia de la Iglesia en la España contemporánea*, 468
 CHATELARD, Antoine. *Carlos de Foucauld. El camino de Tamanrasset*, 672

- COLOMBÁS, G. M., *La Tradición benedictina. Ensayo histórico. IX, 1 y 2. El siglo XX*, 208
- DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. T. VI*, 207
- GRÜN, Anselm, *Benito de Nursia. Espiritualidad enraizada en la tierra*, 664
- HERA, E., *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, 211
- JUNG, M. H., *Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945*, 203
- JUNGHANS, H., *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen*, 205
- LABOA, Juan María, *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión*, 469
- LABOA, Juan María, *Historia de la Iglesia: Época contemporánea*, 468
- LE JOLY, E., *La Madre Teresa. Lo hacemos por Jesús*, 671
- LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del pensamiento: Antigüedad y Edad Media*, 469
- LUNA, P., *Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de España (1926-2001)*, 216
- MARTÍNEZ GIL, J. L., *San Juan de Dios, fundador de la Fraternidad Hospitalaria*, 467
- MATTINGLY, Garret, *Catalina de Aragón*, 669
- MRATSCHEK, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, 209
- PÉREZ, M., *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, 210
- RICHE, Pierre, *Henri Irene Marrou. Historien engagé*, 663
- ROSE, M. (éd.), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, 214
- SAN CRISTÓBAL, S. A., *La Iglesia y el convento de San Agustín de Lima*, 471
- SÁNCHEZ, E., OSA, *La familia Agustiniiana en el Río de la Plata: Argentina y Uruguay*, 667
- SARANYANA, J (dir.) *Teología en América Latina. Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899 - 2001)*, 215
- SCHENK SANCHÍS, J.E.- CÁRCCEL ORTÍ, V., *Pío XII ¿Defensor de los judíos?* 470
- SCHICKETANZ, P., *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, 204
- SPINELLI, Mario, *San José de Calasanz: el pionero de la escuela popular*, 666
- UYARRA, B., *Tres siglos de presencia (1551-1851) de los agustinos en el Perú milenario*, 470
- VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, *El Fundador del Opus Dei. II: Dios y audacia*, 666
- VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, *El fundador del Opus Dei. III: Los caminos divinos de la tierra*, 673

Espiritualidad

- ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*, 224
- APARICIO, A. (ed.), *La vida religiosa. Documentos conciliares y posconciliares*, 222
- ARCHIMANDRITA SOPHRONY, *Ver a Dios como Él es. Autobiografía espiritual*, 219
- ARRANZ, Clemente, *Cien rostros de Maria para la contemplación*, 478

- BELLET, Maurice, *¿Comer y beber a Dios?*, 674
- BOADA, J., *Fijos los ojos en Jesús. La parábola del agua*, 223
- CASTILLO, J. M., *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual*, 476
- CHEVROT, Georges, *El evangelio al aire libre*, 679
- ESPEJA PARDO, J., *Un itinerario en la Iglesia. De la seguridad a la confianza*, 217
- EVDOKIMOV, Paul, *Las edades de la vida espiritual. De los Padres del desierto a nuestros días*, 674
- FERNÁNDEZ J., *Las Bienaventuranzas. Una brújula para encontrar le Norte*, 223
- FERRER, V. *Jesucristo, nuestro Salvador. Iniciación a la Cristología*, 220
- GALINDO, J. A., *Pedagogía de san Agustín*, 476
- GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, 677
- GRUEN, A., *Evangelio y psicología profunda*, 474
- HANNAN, Peter, *Tu me sondeas. Un viaje hacia la realización humana*, 222
- Juan Pablo II y los grandes de la tierra*, 221
- JUAN PABLO II, *Abrid las puertas al Redentor. Catequesis del Año Santo de la Redención*, 217
- La Misión compartida: 31 Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, 218
- LARCHET, J. C., *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, 472
- LIBANIO, J. B., *Discernimiento, Vida Consagrada y opción por los pobres*, 223
- LOARTE, José A., *Los Misterios del Rosario. Textos para la meditación*, 678
- LORDA, J. L., *El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo*, 474
- LUIS DE GRANADA, Fray, *Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, 673
- MARTÍNEZ, E., *El gozo de ser persona. Plenitud humana, transparencia de Dios*, 221
- NADEAU, M.-T., *¿Quién es María? Hablar de la Virgen hoy*, 475
- PALOS, J., (Coord.), *Sacerdotes para el tercer milenio: a la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá*, 221
- PARRAVICINI, G. (Ed.) *Vida de María en iconos*, 475
- PHILIPPE, J., *La libertad interior*, 676
- PONS, Guillermo (ed.), *Los Ángeles en los Padres de la Iglesia*, 679
- PRAENA, A.,- ESCRIBANO, A., (coord.), *Cristianismo y poesía*, 675
- PRONZATO, Alejandro, *Nunca hemos visto nada semejante. Comentarios al evangelio de Marcos*, 219
- RAHNER, Hugo, *María y la Iglesia*, 477
- RANKKA, Kristine N., *La mujer y el valor del sufrimiento. Un tremendo y asombroso remar hacia Dios*, 675
- REY BALLESTEROS, J. F., *Figuras de la Virgen en el Antiguo Testamento*, 474
- SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, *Obras completas. IV. Exhortaciones y pláticas*, 222
- SCHENK, Juan E., *La Palabra de Dios en mi vida*, 678
- SCOTT, H., *Dios te salve, Reina y Madre. La Madre de Dios en la Palabra de Dios*, 224
- STEIN, Edith, *Escritos esenciales*, 473
- STEIN, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, 472
- VALENTINI, N.(ed.), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, 677
- Y la Iglesia también. Elogio de la BAC a la Iglesia en tiempos de inclemencia*, 473

Psicología-Pedagogía

- BROCKBANK, A.- Mc. GILL, I., *Aprendizaje reflexivo en la educación superior*, 681
 COOPER, H., *Didáctica de la Historia en la Educación Infantil y Primaria*, 479
 CUMMINS, J., *Lenguaje, poder y pedagogía*, 479
 GIMENO SACRISTÁN, J., *El alumno como invención*, 480
 JELLOUSCHEK, Hans, *El amor y sus reglas de juego. La crisis en la relación de pareja como oportunidad de crecimiento*, 681
 KUSHNER, S., *Personalizar la evaluación*, 478
 LEER, U., *Psicología de la senectud. Proceso y aprendizaje del envejecimiento*, 680.
 STUART-HAMILTON, Ian., *Psicología del envejecimiento*, 679
 SUÁREZ-OROZCO, C., *La infancia de la inmigración*, 477
 VIÑAO, A., *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas*, 478

Literatura y varios

- BARRIO M., J. M^a., *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*, 483
 CASTIELLA, J., *Francisco Javier. Novena de la Gracia de san Francisco Javier*, 227
 CÓZAR CASTAÑAR, Juan, *Modernismo teológico y Modernismo literario*, 483
 DOLZ, M., *San Josemaría Escrivá*, 226
 GOMBRICH, Richard, *El Budismo Theravada*, 684
 HERZOG, R., *Spätantike. Studien zur römischen und lateinischen Literatur*, 224
 LACAVE, J. L., *Guía de la España Judía. Itinerarios de Sefarad*, 484
 MOLINA, P., y CHECA, F., (eds.), *La función simbólica de los ritos*, 483
 MÜLLER, G. Anselm, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, 682
 MUÑOZ GARCÍA, J. José, *Cine y misterio humano*, 685
Neocatecomunale Iter. Statuta, 226
 PÉREZ SIMÓN, L., *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción*, 226
 QUENTRIC- SÉGUY, Martine, *Cuentos de los sabios de la India*, 685
 RYKWERT, Joseph, *La idea de ciudad*, 482
 STRANGE, Susan, *La retirada del Estado*, 480
 ZAMBRANA, Justo, *La política en el laberinto. Salidas por la izquierda*, 481
 ZANZUCCHI, M., *Emmanuel Milingo. El pez recatado del agua*, 227
 ZIMET, BEN, *Cuentos del Pueblo Judío*, 225

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Biblia y Fe

Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta Agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *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^º, *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.
- 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.
- , *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*. Manila 1982.
- 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 P.P. 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. P.P. 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 Pfo de Luis), *Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- 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 caballeros 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 .
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*. Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*. Valladolid 2001.
- , *Fondo de filipiniana en la biblioteca de agustinos de Valladolid*. 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.
- VALLEJO, I., *Fray Diego Tadeo González*. "Archivo Agustiniano" n.º. 51 (1977).
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.