





# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 55 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2020



---

## ARTÍCULOS

HERNÁNDEZ CARRACEDO, José Manuel, <i>El pueblo de Israel y la Iglesia primitiva... ¿siempre en salida?</i> .....	219
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad</i> .....	241
DE VERA, Gilbert, <i>Max Scheler's Ethical Personalism</i> .....	281
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>¡Dios salve a la razón y... a la religión! de J. Ratzinger a Benedicto XVI. Discurso de Ratisbona</i> .....	313
IBARRA, Fray Orlando, OSA. <i>Edith Stein. La Ciencia de la Cruz en los reveses de la Historia</i> .....	347
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>En el 75 aniversario de la muerte de Dietrich Bonhoeffer</i> .....	367
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Un desconocido catecismo español del siglo XV</i> .....	409

## ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

### ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2020  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@gmail.com

### SUSCRIPCIÓN 2020

España:	54 €
Extranjero:	70 €
Nº suelto:	20 €
IVA no incluido	

Depósito Legal: VA 423-2020  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2020

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR  
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR  
Pío de Luis Vizcaíno

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín  
José Vidal González Olea  
Tomás Marcos Martínez

### COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio  
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)  
José Luis Alonso Ponga  
(*Prof. Univ. Valladolid*)  
Marceliano Arranz Rodrigo  
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)  
José Silvio Botero  
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)  
Martin Ebner  
(*Prof. Univ. Bonn*)  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)  
Virgilio P. Elizondo  
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)  
José Román Flecha Andrés  
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)  
Esther Miquel Pericás  
(*Investigadora independiente*)  
Peter G. Pandimakil  
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)  
Fernando Rivas Rebaque  
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)  
Gonzalo Tejerina Arias  
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)  
Luis A. Vera  
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

### Colaboraciones

*Estudio Agustiniiano* admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

#### Normas para los autores:

<https://www.agustinosvalladolid.es/estudioagustiniano.html>

### Acceso libre a los artículos de los vols. 1-53

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

# **El pueblo de Israel, Jesús y la Iglesia primitiva... ¿siempre en salida?**

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CARRACEDO

**RESUMEN:** El artículo quiere presentar los relatos bíblicos que pueden servir de paradigma en este momento de la historia de la Iglesia. El pueblo de Dios ha sido llamado a «salir» de sí mismo como un camino pastoral y misionero. El trabajo recorre la historia de la salvación desde la creación hasta el inicio de la Iglesia de los orígenes exponiendo las distintas travesías del hombre, de Israel, de Jesús y los discípulos para que se puedan convertir de telón de fondo en el discernimiento a la hora de responder a esta llamada apremiante del Papa Francisco.

**PALABRAS CLAVE:** Historia de la Salvación, Creación; Abraham, Éxodo, Destierro, Jesús y las fronteras, Discipulado, Iglesia de los orígenes.

**ABSTRACT:** The article wants to present the biblical stories that can serve as a paradigm at this time in the history of the Church. The people of God have been called to “come out” of themselves as a pastoral and missionary journey. The work traces the history of salvation from creation to the beginning of the early Church by exposing the different journeys of man, Israel, Jesus and the disciples so that they can become the backdrop for discernment in responding to this pressing call of Pope Francis.

**KEYWORDS:** History of Salvation, Creation; Abraham, Exodus, Exile, Jesus and the borders, Discipleship, Church of the origins.

## 1. Introducción

El origen de este artículo se encuentra en una charla impartida en la Semana de Pastoral de Salamanca de 2019. La expresión «Iglesia en salida» se ha convertido en una gran luz para definir el camino pastoral y misionero impulsado por el Papa Francisco en esta hora de la Iglesia. Se debe recurrir a las fuentes bíblicas desde una perspectiva histórico-salvífica para iluminar esta apasionante llamada a todo el pueblo de Dios. Voy a presentar distintas «salidas», travesías que narra la Biblia. Son historias fundacionales y paradigmáticas: los momentos decisivos y definitorios de la identidad de Israel y de la Iglesia, porque proporcionan las claves para interpretar la historia posterior<sup>1</sup>. Este trabajo no quiere hacer una exégesis exhaustiva, sino un comentario en torno a las distintas «salidas» que pueden ayudar a definir la identidad de una Iglesia en salida, su pastoral y su presencia en el mundo.

## 2. No tengáis miedo

El primer día de la semana los discípulos estaban encerrados en casa (Jn 20,19). Tenían miedo. Se sentían fracasados y desilusionados. Ellos esperaban alcanzar junto a Jesús un puesto en la vida, «ser alguien». La oferta del Maestro les había seducido, pero también habían querido aprovecharse de la gracia para sus intereses. En las últimas etapas del camino y en el trance final sintieron el más hondo de los fracasos. No encontraron en Jesús lo que ellos esperaban<sup>2</sup>. A la hora de cenar Jesús se presentó en medio del grupo. El que les había llamado y acompañado. Al que los poderosos de este mundo habían condenado y crucificado, está vivo en medio de ellos con los brazos extendidos y las manos abiertas con las marcas de la cruz (Jn 20,20)<sup>3</sup>. Jesús aparece ante los discípulos como el Elevado, el que ha ido al Padre y les revela la existencia pospascual prometida

---

<sup>1</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *La primera evangelización* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos138), Sígueme, Salamanca 2013, 19.

<sup>2</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1987,16; *Evangelii Gaudium* 87.

<sup>3</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 17.

en su último diálogo con ellos (Jn 14-17): es la aparición misma de la gracia, la revelación de la misericordia entrañable del Padre (Jn 1,14.17)<sup>4</sup>.

El encierro y el temor están motivados por «el miedo a los judíos». Esta situación refleja la experiencia del pequeño grupo expulsado de la sinagoga que vive en medio del mundo que les humilla y les persigue. Su salud de paz disipa el miedo que les atenaza el corazón (Jn 20,21; cf. Jn 14,27). La existencia de los discípulos ya no está situada bajo el signo del miedo y la tristeza, sino de la alegría (Jn 20,20b)<sup>5</sup>. Conmovidos, contemplan el rostro, las manos y el costado en los que amanece la luz<sup>6</sup>.

Con la resurrección se abre un tiempo nuevo: el tiempo del envío, del don del Espíritu y del perdón (Jn 20,22-23)<sup>7</sup>. Alentados con el mismo amor, con que el Padre amó a Jesús, son incorporados a él. El encuentro se convierte en misión: han de irradiarlo al mundo. No pueden permanecer en casa con las puertas cerradas, sino salir a recorrer los caminos del mundo<sup>8</sup>.

Esta aparición del Resucitado es eficaz. Hace pasar a los discípulos del miedo y el encierro, a la alegría y a la asunción de una responsabilidad: ofrecer a todos los hombres la vida en plenitud<sup>9</sup>.

Desde el envío de la Pascua releemos la historia de la salvación. La Pascua es el centro del tiempo de la Historia de la salvación. De ella nace la misión de la Iglesia y en ella se unen la creación y la nueva creación. El «soplo» del Espíritu sobre los apóstoles, además de ser el Pentecostés joánico, es el inicio de la nueva creación, que impulsa a la Iglesia a una nueva salida: a reconocer cuanto ha sido amada desde el inicio (Ef 1,3-10) y a salir al mundo en una embajada misionera de misericordia y redención hasta el final de los tiempos, hasta la vuelta del Hijo, hacia la consumación (Col 1,12-20).

---

<sup>4</sup> ZUMSTEIN, JEAN, *El evangelio según Juan (13-21)* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 153), Sígueme, Salamanca 2016,359; LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 17.

<sup>5</sup> ZUMSTEIN, JEAN, *El evangelio según Juan (13-21)*, 360.

<sup>6</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 17.

<sup>7</sup> ZUMSTEIN, JEAN, *El evangelio según Juan (13-21)*, 361.

<sup>8</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*,18-19; *Evangelii Gaudium* 23.

<sup>9</sup> ZUMSTEIN, JEAN, *El evangelio según Juan (13-21)*, 364.

### 3. La salida primordial

La creación entera ha salido de las manos del Padre. El hombre está llamado a una doble salida: hacia Aquel en el que se sustenta y hacia lo que se le ha dado: la casa común (el mundo) y la familia humana.

En el primer capítulo del Génesis, Dios crea separando. Lo contrario de la creación es el caos, el desorden. En la separación es como las creaturas pueden asumir su identidad, su verdadero ser. El hombre es hombre en la medida que acepta su diversidad respecto de las cosas, de los demás hombres y de Dios. Es la diversidad lo que le define como un «ser en comunión»<sup>10</sup>. La distinción no es enfrentamiento, afirmación de uno frente a otro, sino necesidad de uno para otro. Solo en comunión el hombre puede ser y caminar<sup>11</sup>. Quien reniega de la alteridad, reniega de la creaturalidad, reniega de ser verdaderamente hombre.

La imagen del Padre en nosotros es capacidad de ser, de decidirse, de darse<sup>12</sup>. Esto se hace explícito en el segundo relato de la creación del hombre y de la mujer. *El Señor Dios se dijo: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle a alguien como él, que le ayude»* (Gen 2,18). Al ser creada la mujer exclamó Adán: «*¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será “mujer” (isah), porque ha salido del varón (ish)»* Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne» (Gen 2,23-24). Es la primera vez que escuchamos la voz del ser humano en la Biblia, y oímos una palabra de reconocimiento de la que es distinto de él, reconociendo su igualdad. Una palabra de comunión y de encuentro<sup>13</sup>.

El texto da el verdadero sentido de qué y quién es la persona: una paradoja. El hombre es una realidad carencial, en su vivir, en su crecer y en su desarrollo tiene que integrar esta carencia radical por medio de la

<sup>10</sup> VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 18), Sígueme, Salamanca 1988, 71; RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Teología de la creación* (=Presencia Teológica 24), Sal Terrae, Santander 1987, 42.

<sup>11</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1987, 58.

<sup>12</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1987, 55; *Evangeli Gaudium* 39.

<sup>13</sup> RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Antropología teológica fundamental* (=Presencia teológica 49), Sal Terrae, Santander 1988, 35.



acogida de la alteridad. El hombre necesita a otro (persona, Dios) con quien compartir, reconociéndose en él, compartiendo el ser y el camino desde lo que son: gracia y amor<sup>14</sup>. El ser humano para ser en plenitud está llamado a salir de sí mismo y unirse a otro formando una nueva realidad<sup>15</sup>.

«Estar solo» no es lo mismo que «ser uno solo». Lo primero supone renuncia a la comunión, lo segundo es una común-uniión que integra la diversidad.

#### 4. La salida del Paraíso

En su salida el hombre se vuelve hacia sí mismo. Tras el pecado, el hombre debe abandonar el Edén, pero no pierde la gracia. En esta salida Dios le revela la necesidad de «salir», de no cerrarse en sí mismo para salvarse. Esto aparece en los famosos «castigos bíblicos» que no son tales. Dios simplemente está diciendo cuáles son las consecuencias del mal que ya se ha producido, porque es el mal el que castiga al hombre<sup>16</sup>.

Cuando Dios interviene incluso el camino del hombre pecador señalado por el miedo, la opresión, el dolor y la muerte se convierte en camino para salir de sí mismo y salvar su vida. El texto debe entenderse simbólicamente ya que presenta las consecuencias del pecado tomando los dos lugares típicos en los que el hombre y la mujer se asemejan más a Dios: dar a luz y trabajar<sup>17</sup>.

Dios vuelve a dirigirse a sus creaturas. *A la mujer le dijo: «Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará»* (Gen 3,16). Por un lado, está diciendo que las relaciones con la vida han sido alteradas, pero por otro, este dolor, misteriosamente, le ayudará a no engañarse a sí misma pensando que puede ser como Dios al dar vida, le revela, que necesita a otro. En su debilidad buscará la ayuda del varón, en cambio el fuerte, en lugar de inclinarse hacia la debilidad para ayudarla, usará su fuerza para dominarla. Entonces, la debilidad de la mujer le permite abrirse a Dios, el único fuerte que salva sin oprimir.

---

<sup>14</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 57.

<sup>15</sup> RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Antropología teológica fundamental*, 46.50.

<sup>16</sup> RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (=Presencia Teológica 63), Sal Terrae, Santander 1991, 66-67.

<sup>17</sup> VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis*, 112-113.

*A Adán le dijo: «Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol del que te prohibí, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Comerás el pan con sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste sacado; pues eres polvo y al polvo volverás»* (Gen 3,17-19). Cuando el hombre trabaja se asemeja al Dios creador. Pero si crea con sudor, ya no puede engañarse creyendo que es Dios. Si aún se engaña pensando que es todopoderoso porque domina a los otros, entonces aparece la muerte. Ante la muerte no hay posibilidad de engaño. Así paradójicamente, la muerte se convierte en la oportunidad definitiva para abrirse a Dios y ser salvado.

El hombre y la mujer, al ser expulsados del jardín entran en una nueva historia y en una nueva relación con el mundo, marcadas por el mal. En esta historia, Dios los acompaña. Los que estaban desnudos salen vestidos por Dios (Gen 3,21)<sup>18</sup>. Las prendas dicen que han pecado, porque si no hubiesen pecado no habría necesidad de ropa, pero a la vez, señalan que este pecado Dios puede y quiere sanarlo, que Dios entra en la realidad del pecado para transformarlo en un lugar de perdón, amor y gracia.

Toda la historia de la salvación es una salida del padre hacia su pueblo y su creación. A continuación describiremos tres «salidas»: la de Abrahán, salida en la obediencia en la fe; la del Éxodo, salida de la esclavitud a la libertad; y la del destierro, salida del bienestar a la pequeñez sostenida por el Señor.

## 5. La salida de Abrahán

Existe una doble tradición sobre el lugar de origen de Abrahán: Jarán y Ur. Son lugares distintos y demasiado distantes como para unificarlos. Los dos se pueden considerar el punto de partida de su viaje<sup>19</sup>. El texto está organizado de modo que la llamada de Abrahán se encuadra dentro de una partida que ya ha tenido lugar: la salida de Ur. En Gen 12,1 se le pide partir nuevamente. Cuando Dios le pide que salga, Abrahán ya ha partido, ya era un emigrante. No cambia ni siquiera su itinerario, porque a donde le dice que vaya, ya está yendo.

---

<sup>18</sup> VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis*, 116.

<sup>19</sup> VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis*, 190.

Cuando Dios llama a un hombre (o a un grupo) a una vocación particular, lo hace siempre dentro de un camino que ya ha comenzado. En el momento en el que Dios aparece, el hombre se comprende dentro de su propio camino y su propia historia. El hombre reconoce que, en realidad, Dios estaba en el origen de la llamada.

La primera partida de Abrahán es una emigración determinada por situaciones históricas y sociológicas. Cuando parte por segunda vez, su salida es totalmente distinta. No es una emigración normal, sino que se transforma en un evento que salvará al mundo y que cambia la maldición en bendición. Canaán no es solo una tierra para buscar nuevos pastos, sino la Tierra Prometida. Sara ya no será la estéril, pues al que no tenía hijos le constituye en padre de una multitud de pueblos.

Esta salida transforma la historia del hombre en historia de salvación, y se realiza de forma paradójica<sup>20</sup>. Abrahán es llamado a recibir la bendición y hacerse él mismo bendición para todos, pero su situación es de total maldición: no tiene hijos; se va a otra tierra que no es la suya; tiene riquezas que se convierten en fuente de conflictos, por su causa se debe separar de Lot (Gen 13,7).

La orden de Dios lo hace extranjero para siempre. Al sacarle de su tierra de origen, Dios le promete otra tierra, pero va a un país que no es suyo y que jamás podrá serlo: siempre estará detrás de los oriundos del lugar, sin derechos, sin tutela: en el último puesto.

Así son las llamadas y las promesas de Dios en la historia: sus dones, para que lo sean, es necesario que sean cosas que uno no puede poseer. Porque si lo posees es tuyo, ya no son de Dios, y no sirven a nadie. Para que el don de Dios pueda servir es necesario que se acoja, pero sin apropiárselo. Es necesario que Abrahán posea la tierra, pero sin apropiársela; que sea bendito, pero dentro de la aparente maldición.

¿Qué hace Abrahán al llegar a la tierra y ver que nada de lo que se le ha prometido aparentemente es verdad? *El Señor se apareció a Abrahán y le dijo: «A tu descendencia daré esta tierra». Él construyó allí un altar en honor del Señor que se le había aparecido* (Gen 12,7). Abrahán será causa de bendición porque en la maldición no ha maldecido a Dios, sino que lo ha bendecido levantando un altar. Entrando en la maldición confiesa que Dios es bueno y así la maldición se transforma en bendición.

---

<sup>20</sup> VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis*, 193-194.

## 6. La salida de Egipto

Nada más salir de Egipto, Israel se encuentra en una situación que parece desmentir la promesa de Dios. Ha escapado de Egipto para ser el pueblo de Dios, pueblo libre y soberano en una tierra que les perteneciese. Ahora se encuentra rodeado por dos fuerzas hostiles, dos monstruos: delante, el mar; detrás, Egipto. La promesa de Dios es falsa o Dios la ha retirado. Esta es la cuestión que trata el relato del paso del Mar Rojo (Éx 14), el de la fe que se pone a prueba cuando los acontecimientos desmienten las promesas de Dios.

Israel se encuentra ante el mar, signo del caos y de la muerte. No hay camino en el mar. Tras Israel, está Egipto con toda su potencia. ¿Qué hace Israel?

El pueblo grita. *Dijeron a Moisés: «¿No había sepulcros en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto?; ¿qué nos has hecho sacándonos de Egipto? ¿No te lo decíamos en Egipto: “Déjanos en paz y serviremos a los egipcios, pues más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto?”»* (Gen 14,11-12). Es una queja que acusa a Dios mismo. Un grito que se distancia del camino de vida y libertad y que siente nostalgia de Egipto, un país de sepulturas. Prefieren Egipto al desierto, la esclavitud a la libertad, el mundo conocido del Faraón al mundo desconocido de una aventura con Dios<sup>21</sup>. Ellos esperaban una libertad regalada pero no comprometida ni padecida arriesgándose a la muerte<sup>22</sup>. El miedo a morir les conduce al pasado. Israel prefiere, guiándose por su mentalidad de esclavo, la muerte en vida. Su angustia se expresa en el grito que acusa a Moisés y a Dios. Dios nos ha engañado, prometiéndonos un camino de vida y por el contrario los acontecimientos dicen que el camino de Dios es un camino de muerte. Pero Israel habla de morir en el desierto, sin darse cuenta de que su temor nace de los egipcios que les persiguen y los matarán si no aceptan la esclavitud. A causa del miedo, la realidad se confunde y el juicio se nubla, haciendo estallar un instinto de conservación que no distingue entre la vida biológica y la verdadera existencia humana.

---

<sup>21</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa. Itinerarios Bíblicos*, Verbo Divino, Estella 2005, 36.

<sup>22</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 132.

Y así prefieren permanecer vivos, renunciando a la vida ofrecida por Dios<sup>23</sup>.

El pueblo se encuentra ante un cruce de señoríos: someterse al faraón o acogerse al Señor. Hay que romper el miedo y la angustia, creer en su amor y abandonarse (Is 30,15). Si el pueblo acoge la liberación del Señor se pondrá en marcha desplegando la energía de Dios en él, y las sendas serán más hondas y más anchas, de lo que ellos esperaban (Ex 14,22.29; 15,2.3.12-13; Dt 32,6)<sup>24</sup>.

*Moisés respondió al pueblo: «No temáis; estad firmes y veréis la victoria que el Señor os va a conceder hoy: esos egipcios que estáis viendo hoy, no los volveréis a ver jamás. El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad tranquilos»* (Ex 14,13-14). La intervención de Moisés apela a la fe. No a una respuesta operativa, programada, diseñada o falsamente ilusoria, sino a la fe que entra en la impotencia, para asumir con plenitud la potencia y la acción de Dios: dejar que Dios actúe. Hay que ir por un camino que no se ve atravesando el mar: Dios va a actuar, no se sabe cómo, ni dónde... pero actúa<sup>25</sup>.

Dios combate e indica el camino a través de las aguas. Israel sale de la tierra firme y entra en el mar. Es el mismo Señor a la cabeza de su pueblo, camino de la tierra de la herencia, el que hace camino (Ex 14, 17.18). Es el Señor con sus entrañas de misericordia, el que toma de la mano a la pequeña y pobre familia de sus hijos, que está en la esclavitud, para arrancarle las cadenas y conducirla a la mesa de la tierra prometida<sup>26</sup>.

Israel realiza una travesía pascual. Comienza al amanecer (Ex 14,9), camina de noche (Ex 14,20-21) y acaba al amanecer (Ex 14,27); se encamina desde el ocaso (oeste) hasta el amanecer (este); desde las tinieblas a la luz; de la esclavitud a la libertad<sup>27</sup>.

Israel atraviesa el mar, el mundo ambiguo, peligroso, hostil, indómito, símbolo del caos y de la muerte. Los egipcios son devorados porque son

<sup>23</sup> COSTACURTA, BRUNA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (=Analecta Biblica 119), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 100-101.

<sup>24</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 132.

<sup>25</sup> Cf. *Evangelii Gaudium* 85-86.

<sup>26</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 130.

<sup>27</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa*, 30-31.

ciudadanos del mundo de la violencia, la opresión y la muerte<sup>28</sup>. Esta victoria total y definitiva de Dios señala la definitiva liberación de Israel. Con el fin de la batalla entre Dios y el faraón cesa el miedo de Israel y su nostalgia de la esclavitud y puede entrar en una vida completamente nueva<sup>29</sup>. El pueblo sale del miedo y entra en el temor de Dios (Ex 14,30-31)<sup>30</sup>. El grito blasfemo se convierte en canto de alabanza: «Cantaré al Señor, pues se cubrió de gloria, caballos y jinetes arrojó en el mar» (Ex 15,21). El pueblo que contempla el alba es un Israel transformado, transfigurado, regenerado por su experiencia<sup>31</sup>. Israel ha quedado purificado de su mentalidad “egipcia y “faraónica” y resurge renovado como pueblo del Señor<sup>32</sup>.

## 7. El retorno del Exilio

Especialmente significativa es la narración de la salida de Babilonia. La vuelta del exilio es mucho más que un simple retorno a la patria. El Libro de la Consolación de Jeremías (Jer 30-31) es la cumbre del mensaje de esperanza de su profecía. El Señor se dirige a los «supervivientes» de Israel para anunciar un nuevo éxodo y una peregrinación a Sión, que inaugura una era de alegría y bienestar<sup>33</sup>.

Los judíos en Babilonia se habían situado bien, aunque mantenían su fe, se habían insertado profundamente en los engranajes socioeconómicos y políticos del imperio. A la hora de “salir” muchos de ellos no querían dejar sus posesiones (Jos., Ant 11,1.3). Solo un pequeño resto salió<sup>34</sup>. Veamos más de cerca la peregrinación<sup>35</sup>:

«Gritad de alegría por Jacob, regocijaos por la flor de los pueblos; proclamad, alabad y decid: *¡Salva, Yahveh, a tu pueblo, al resto de Israel!* Los traeré del país del norte, los reuniré de los confines de la tierra. Entre ellos habrá ciegos

<sup>28</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa*, 33.

<sup>29</sup> COSTACURTA, BRUNA, *La vita minacciata*, 103.

<sup>30</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa*, 27.

<sup>31</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa*, 23. Es la misma experiencia del bautismo que se expresa en Rom 6,1-14.

<sup>32</sup> SKA, JEAN LOUIS, *El camino y la casa*, 37.

<sup>33</sup> ALONSO SCHÖKEL, LUIS – SICRE, JOSE LUIS, *Profetas*, Cristiandad, Madrid 1987, 558.

<sup>34</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 196.

<sup>35</sup> Las cursivas son traducción propia.

y cojos, lo mismo preñadas que paridas: *Gran asamblea vuelve acá*. Vendrán todos llorando y yo los guiaré entre consuelos; los llevaré a torrentes de agua, por camino llano, sin tropiezos. *Porque yo soy para Israel un padre, y Efraín es mi primogénito*» (Jer 31,7-9).

Encontramos algunas expresiones chocantes en el texto. En el versículo 7, el Señor invita al pueblo a alegrarse: Porque esto dice el Señor: «Gritad de alegría por Jacob, regocijaos por la flor de los pueblos; proclamad, alabad y decid: ¡*Salva, Yahveh, a tu pueblo, al resto de Israel!*!» Si se eleva una alabanza debería decir: “el Señor ha salvado a su pueblo”. En el texto aparece una súplica (“*salva, Señor, tu pueblo*”). La petición de una salvación que todavía debe llegar, y que a la vez ya ha llegado y se ha experimentado, porque el pueblo vuelve del exilio. La alabanza se articula con la súplica, porque la alabanza del hoy, lo es por un evento histórico, pero que es promesa y anticipación de la salvación definitiva. No es ya la súplica de quien está en el exilio, en la oscuridad, y no experimenta la salvación y debe tan solo esperarla, sino que es la súplica de quien no necesita esperar más la salvación –porque la está experimentando– y esto lo proyecta en una salvación definitiva. Aquel que hoy puede alabar a Dios, porque Dios salva, se convierte en testigo, mediador e intercesor de la salvación futura.

Esta es la paradoja de la historia de Dios con los hombres, toda etapa de la salvación reenvía a una sucesiva.

Este retorno es signo de que se ha terminado la alienación del pueblo que había perdido su identidad. El pueblo tiene que pasar por la experiencia fundacional del Éxodo, que es la experiencia de la liberación y de vencer las amenazas. Allí se experimenta el amor de Dios<sup>36</sup>. Y este pequeño resto que vuelve se convertirá en una gran asamblea.

El versículo 8 dice: «*Gran asamblea, vuelve acá*». Vuelven a la patria y al templo del Señor el ciego, el cojo, la embarazada y la que ha dado a luz. Todos ellos vuelven con dificultad y caminan fatigosamente: el ciego porque no ve, el cojo porque tiene problemas para desenvolverse, la embarazada por el peso del niño que lleva y la parturienta porque se ha debilitado por el parto. Precisamente aquellos que por ser impuros no podrían entrar en el Templo son aquellos que vuelven.

---

<sup>36</sup> ALONSO SCHÖKEL, LUIS, – SICRE, JOSE LUIS, *Profetas*, 559.

No es un grupo de personas fuertes, sino un pueblo débil en el que se puede manifestar la fuerza de Dios y donde se puede descubrir la salida de Babilonia como gracia. En este grupo se sintetiza dolor y fecundidad: la preñez que estorba el caminar y es prenda de futuro, el parto que atezca con su dolor y suelta redoblando el gozo. Las mujeres llevan dentro de sí el resto, la sucesión<sup>37</sup>.

Vuelven en el llanto y en la súplica: «*Con lloro vienen y con súplicas los devuelvo, los llevo a arroyos de agua por camino llano, en que no tropiecen*». De nuevo la paradoja, antes la alabanza estaba articulada con la súplica, ahora la alegría está articulada con el llanto. El retorno del exilio es en realidad retorno a Dios, que es fundamentalmente conversión, que precisa el llanto y que se abre a la súplica<sup>38</sup>. Vuelven llorando y suplicando, pero todo esto es gracia y misericordia.

Esto se hace evidente en el v. 9: «*Porque yo soy para Israel un padre, y Efraín es mi primogénito*». Es la fórmula típica de la alianza, pero con la indicación particular de que Efraín es el primogénito. Aunque Efraín es el segundo, el hermano menor.

Es la elección del Dios de los pequeños y de los débiles. La raíz de todo está en el amor eterno de Dios que se traduce en lealtad a lo largo del tiempo y en favor en el momento dado<sup>39</sup>. Dios definitivamente se convierte en padre y el pueblo definitivamente se convierte en hijo. Es la alianza con el pequeño, que en modo absolutamente gratuito no solo retorna a la patria, sino que en este camino de vuelta hace experiencia del retorno a Dios que es gracia sobreabundante, que supera el exilio, que vence el pecado, que triunfa definitivamente sobre la muerte.

El texto continúa con la gran visión del pueblo reunido: «*vendrán y cantarán himnos en torno a Sión*». Retornarán al Templo donde todos se alegrarán, el luto se cambiará en alegría y el pueblo se saciará de los bienes de Dios. Se ve que este retorno a la patria es retorno a Dios. En esta vuelta se cumplen todas las promesas, porque serán reedificados Jerusalén y el templo, allí será posible encontrar de nuevo a Dios. Retornar del exilio es anticipar el retorno al Señor, verdadero cumplimiento de este retorno a Jerusalén y al Templo reedificado.

---

<sup>37</sup> ALONSO SCHÖKEL, LUIS, – SICRE, JOSÉ LUIS, *Profetas*, 561.

<sup>38</sup> *Evangelii Gaudium*, 25-26,30

<sup>39</sup> ALONSO SCHÖKEL, LUIS, – SICRE, JOSÉ LUIS, *Profetas*, 559.



Estamos en el *ya* (el retorno a la patria) pero en el *todavía no* (porque este retorno a la patria es promesa de otro retorno). Ya se experimenta el volver a Dios, que es lo importante; pero todavía hay que esperar, porque ese volver a Dios será definitivo solo en la escatología. La salida histórica se convierte en signo del cumplimiento definitivo en el futuro.

El nuevo éxodo es una salida de la idolatría y de la injusticia (Is 62,10-12). El Señor lo hará por la mano de su Ungido (Is 61,1-2). En realidad, a donde se encamina no es a restaurar el Templo y las murallas de la ciudad, sino a otra ciudad nueva, la nueva Jerusalén en donde se congregarán todos los pueblos de la tierra. El Señor con su pequeño resto (Is 24, 13-15a) va a realizar su victoria, y la gran señal será el monte convertido en mesa para compartir (Is 25,6-8) donde están invitados todos, sobre todo los pobres. Vamos hacia la nueva ciudad del pueblo nuevo (Is 60,1-3)<sup>40</sup>. Un triunfo que se hace realidad en el misterio pascual del Señor Jesús: en su «paso» al Padre.

## 8. La salida al Padre

El Hijo salió del Padre y vuelve al Padre, habiéndonos amado hasta el extremo. Su salida es paradigma permanente para la Iglesia (Flp 2,6-11).

«Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). El Padre lo envió a dar su amor a sus hijos divididos y enfrentados. Si los hermanos están en la brecha de la muerte, hasta allá hay que llegar. Porque todas las esclavitudes se concentran en la muerte. Por eso el exceso de amor es abrazar la muerte, llevar la gratuidad hasta la muerte.

Jesús entra en la conflictividad de la historia con mansedumbre y humildad de corazón, revelando el amor misericordioso del Padre, obediendo su encargo y poniéndose en sus manos. Se entrega a los hermanos como esclavo y les parte el pan, para hermanarlos, sellando la nueva y definitiva alianza en su cuerpo entregado y su sangre derramada en la cruz. Donde la gracia aparece como debilidad y como impotencia. Una vez más la paradoja. Parece que la muerte ha destruido

---

<sup>40</sup> LEGIDO, MARCELINO, *Misericordia entrañable*, 201.

a la vida, que el pecado ha vencido al amor, el dolor a la gracia, la injusticia a la justicia, la opresión a la libertad, la mentira a la verdad. Pero el sepulcro vacío es una brecha abierta en el muro de la muerte. La resurrección es la victoria de la gracia. Es la entronización a la derecha del Padre que a los ojos de Juan ya se ha producido en la cruz misma: «Y cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí. Esto lo decía dando a entender la muerte de que iba a morir» (Jn 12,32-33). En la cruz se manifiesta la gloria, la gracia y la verdad, la misericordia y la fidelidad del Padre con nosotros.

La pascua de Jesús es la última y definitiva salida que lleva a plenitud al hombre y a la creación. Salida a la que estamos provocados todos: “Así pues, salgamos donde él, fuera del campamento, cargando con su oprobio, que no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro” (Hb 13,13-14).

## 9.- Salir por sus mismas huellas

Jesús habitualmente caminaba por las fronteras: «Una vez, yendo camino de Jerusalén, pasaba entre Samaría y Galilea» (Lc 17,11). La salida de los cristianos debe ser siempre en sus mismas huellas: saliendo a la otra orilla, atravesando fronteras para encontrarse con la sed del hombre como discípulos desprendidos y valientes.

### *Jesús sale a la otra orilla*

En una dura travesía con viento contrario, Jesús se acerca a tierra pagana. Una salida al encuentro de los alejados<sup>41</sup>. Allí se encuentra con un endemoniado. Una víctima del mal, engullido por el sufrimiento. Vive aislado en un lugar desértico (el demonio de la soledad), en un lugar impuro, excluido de las demás personas (el demonio de la marginación y la muerte en vida), pasa las noches y los días gritando (lunático), se autolesiona y se autodestruye: el mal le conduce a la muerte. Perdido el control de sí mismo se encuentra a merced de las fuerzas del mal que le poseen. Al endemoniado nadie puede controlarle, encadenarle no sirve de nada, solo aumenta

---

<sup>41</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 130), Sígueme, Salamanca 2010,392.

su violencia. Paradójicamente a un encadenado por el mal, los hombres intentan encadenarlo aún más (Mc 5,2-5)<sup>42</sup>.

El endemoniado intenta exorcizar a Jesús, el mal se resiste a abandonar su conquista, regatea con él y le increpa. En cambio, Jesús entra en diálogo con el poseído, quiere conocer su nombre, la naturaleza exacta de su mal y de su sufrimiento. El nombre «Legión» pone de relieve la gran magnitud y el poder del mal. Hay que conocer el mal para sanarlo y erradicarlo para siempre (Mc 5,7-9).

Sobrecogidos por lo ocurrido los ciudadanos, muestran su rechazo a Jesús: ¿Se ha convertido en una amenaza? ¿Descubren en Jesús la obra del mal? ¿Temen por sus posesiones económicas? ¿Prefieren sus cerdos a un hombre sentado, vestido y en su sano juicio? (Mc 5,14-17)<sup>43</sup>.

El antiguo endemoniado pide convertirse en discípulo. Jesús no lo retiene junto a sí. Le envía a su casa, a los suyos, a su ambiente. Se convierte así en un heraldo del evangelio allí donde se encuentra, aunque sea un territorio hostil, porque no se olvidará fácilmente que era un endemoniado (Mc 5,18-20)<sup>44</sup>.

### *La salida a Samaría*

Al comienzo del capítulo cuarto el narrador del evangelio de Juan comenta el itinerario de Jesús desde Jerusalén a Galilea (Jn 4,3) presentando su paso por Samaría como inevitable: «Era necesario que él pasara a través de Samaría» (Jn 4,4).

Pero esto no es estrictamente cierto. De hecho, la ruta más cómoda y habitual es a lo largo del valle del Jordán. De esta forma se evita la ruta montañosa y el incómodo contacto con los samaritanos. Esta anotación geográfica puede leerse en un doble sentido. En primer lugar, explica el paso obligado de aquel que se traslada directamente y sin rodeos desde Judea a Galilea, así la nota disculpa el paso de Jesús por Samaría (Jn 4,9) que había llamado la atención de los fariseos y se aleja rápidamente (Jn 4,1).

---

<sup>42</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*,392.401-402; GUIJARRO, SANTIAGO, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús” en *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77, p.77.

<sup>43</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús”, 68.

<sup>44</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*,407.

En un nivel más profundo, la nota coloca este trayecto dentro del plan del Padre al utilizar el término (era necesario), que también aparece en los anuncios de la pasión y en el relato de Emaús (Mc 8,31 par.; Lc 24,26). Jesús desborda las fronteras del «verdadero Israel» por una «necesidad» divina e inscribe su revelación en un espacio heterodoxo y sincretista.

Jesús es aquel que sigue el plan divino. Unido a Dios, en permanente obediencia, traspasa las barreras sociales, de raza, religiosas y de género. El acceso a la fe de los samaritanos no se basa en los signos de Jesús, ni en las afirmaciones de la Escritura, sino en la búsqueda profunda del corazón del hombre simbolizado en la samaritana. El descubrimiento progresivo de la identidad de Jesús es la respuesta a esa búsqueda.

### *Por los Caminos del Espíritu: Felipe y Pedro*

La salida misionera de la iglesia de los orígenes no se debió a una programación diseñada por los apóstoles. Para ellos significó una auténtica conversión, tuvieron que reconocer la actuación del Espíritu que desbordaba sus cálculos y rompía sus esquemas. Veamos dos ejemplos: Felipe y Pedro.

El primero, judeo-helenista, se traslada a Samaría. La fuerza de los acontecimientos (persecución) y su convicción interior le han llevado a franquear las puertas que no solo estaban cerradas, sino incluso prohibidas. El evangelizador no es un funcionario, pero tampoco es un francotirador, una decisión tan importante es avalada por los apóstoles de Jerusalén, produciéndose el pentecostés de los samaritanos (Hch 8,14-17).

Más adelante, el Espíritu cambia sus planes y le dirige hacia Gaza en el momento más caluroso del día y cuando todo está desierto. En el camino se encuentra con un eunuco etíope (Hch 8,27) que ha ido a adorar a Jerusalén, pero está excluido del culto del Templo. Felipe debe acercarse, ponerse junto a él para saber lo que lleva dentro, escuchar, y subirse al carro del otro. Cambia Felipe y cambia el etíope<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup>AGUIRRE, RAFAEL, “Los caminos del Espíritu: Felipe, Pedro y Pablo” en SARMIENTO, P.M. – GROSSO, L. (eds.), *No apaguéis el Espíritu. Nuestra casa encendida*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, 85-114, 89.

En segundo lugar, al narrar el encuentro de Pedro con Cornelio se describe la conversión del primero. Pedro es un judío relativamente flexible, reside en Jope, una ciudad pagana, hospedado en la casa de Simón el curtidor, oficio impuro para la ortodoxia judía. Es el Espíritu el que le acerca a los paganos. Pese a su resistencia (Hch 10,28) Pedro anuncia el evangelio a Cornelio y a toda su casa, y, algo más, se hospeda con ellos (Hch 10,48). El Espíritu conduce a la superación de la barrera de la pureza y la impureza, de judío y griego. Asistimos a la mayor innovación histórica de la Iglesia primitiva<sup>46</sup>.

El Espíritu desestabiliza las cómodas rutinas, convulsiona equilibrios y convenciones arraigadas, porque continuamente abre a perspectivas más amplias y síntesis más ambiciosas.

Para escuchar al Espíritu hay que escuchar al otro, sobre todo al otro diferente, al que nos puede des-identificar porque tiene algo nuevo que decirnos. En él está el origen de las sendas más innovadoras para construir una Iglesia acogedora y universal y al mismo tiempo impulsa siempre a mantener la comunión con los hermanos que más dificultades pueden tener para comprender las nuevas fronteras que se abren<sup>47</sup>.

## 10.- Caminos sin salida

En el evangelio de Marcos aparece una sección en la que Jesús enseña, casi en exclusividad, a sus discípulos (Mc 8,27-10,52). Se pueden distinguir tres subdivisiones cada una de ellas compuesta por dos secciones, en las que la primera de ellas está compuesta por tres elementos fijos: anuncio de la pasión, resistencia de los discípulos y enseñanza de Jesús<sup>48</sup>. Efectivamente, a cada uno de los anuncios de la pasión le sigue una reacción de los discípulos que pone de manifiesto su incapacidad para entender y comprender el camino del seguimiento y da pie a una enseñanza del Maestro (Mc 8,32ss; 9,34ss; 10, 35ss)<sup>49</sup>. Los discípulos son invitados a replan-

---

<sup>46</sup> AGUIRRE, RAFAEL, "Los caminos del Espíritu: Felipe, Pedro y Pablo", 95-97.

<sup>47</sup> AGUIRRE, RAFAEL, "Los caminos del Espíritu: Felipe, Pedro y Pablo".

<sup>48</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù verso Gerusalemme (Mc 8,27-10,52)*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, 5.

<sup>49</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, Sígueme, Salamanca 2015, 63.

tearse la forma de seguir a Jesús, al situar estas enseñanzas en el horizonte de la Pascua<sup>50</sup>.

### *Ponerse delante de Jesús*

Inmediatamente después del primer anuncio del camino de la cruz, Pedro toma a Jesús con vehemencia y le increpa (Mc 8,31-33). Para el discípulo, su maestro está poseído por un espíritu inmundo<sup>51</sup>. Jesús lo coloca detrás de él, el lugar propio del discípulo y exhorta a todo el grupo a permanecer en ese lugar. De esta forma les recuerda y les reenvía al camino del seguimiento<sup>52</sup>. Las aspiraciones, los intereses, los deseos y sentimientos humanos espontáneos, por muy bienintencionados que sean, no concuerdan necesariamente con la voluntad de Dios<sup>53</sup>. En el camino del discipulado tendrán que renunciar a ellos mismos, perder la propia vida para ganarla (Mc 8,34-37). El anuncio de Jesús no encaja con la idea que ellos tienen sobre él y lo que significa ser sus discípulos, algo que se manifiesta claramente en los siguientes episodios, donde se concreta lo que significa negarse a uno mismo, tomar la cruz y perder la vida<sup>54</sup>.

### *Discutir por el camino*

Tras el segundo anuncio de la pasión, Jesús pregunta a los discípulos: ¿De qué discutíais por el camino?, es decir «Llegaron a Cafarnaún, y una vez en casa, les preguntó: “¿De qué discutíais por el camino?”. Ellos callaban, pues por el camino habían discutido quién era el más importante» (Mc 9,33-34). Los apóstoles no responden. No le abren su corazón. Siguen al Señor solo externamente. Ellos no han aceptado la invitación de “negarse a sí mismo”, pero Jesús no los abandona, sino que les dirige una declaración solemne: para ser el primero hay que ser el último y para ello hay que ser el servidor de todos: «Se sentó, llamó a los Doce y les dijo:

<sup>50</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 62-63.

<sup>51</sup> La expresión que utiliza el narrador es la misma con la que Jesús se dirige a los demonios en Marcos.

<sup>52</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 131), Sígueme, Salamanca 2011,694.

<sup>53</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*,44-48.

<sup>54</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 63.65.

“Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos”<sup>55</sup>. El servidor (διάκονος) es el que está atento a la necesidad del otro como un empeño permanente<sup>56</sup>. Jesús no rechaza su deseo de ser grande, sino el camino que han elegido: el de la autopromoción<sup>57</sup>.

El mismo argumento reaparece con toda su fuerza en la petición de los hijos del Zebedeo de sentarse a su derecha e izquierda en su reino (Mc 10,35-37). Su pretensión irrita y divide al grupo. Jesús, en su respuesta, repite la regla del servicio: «Jesús, llamándolos, les dijo: “Sabéis que los que son reconocidos como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen. No será así entre vosotros: el que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser primero, sea esclavo de todos”» (Mc 10,42-44). Enfatiza que entre sus seguidores nadie puede estar “por encima de los otros” (κατακυριεύουσιν, κατεξουσιάζουσιν) y añade el término esclavo (δούλος) al término servidor (διάκονος): el servicio no está ligado a la elección libre del discípulo, sino que es una obligación permanente e indispensable del discipulado<sup>58</sup>.

### *Cerrar el paso a los pequeños*

No se puede servir si no se acoge a los más pequeños. En Mc 10,13-16 los discípulos muestran su torpeza impidiendo e increpando a los que acercan niños a Jesús, ya que les acaba de enseñar la necesidad de recibirlos (Mc 9,33-37)<sup>59</sup>. Los discípulos deben empeñarse y dejar entrar en el ámbito de su propia vida a los más necesitados y vulnerables<sup>60</sup>. Justamente esto representan los niños en este pasaje, en la antigüedad la imagen del niño era su vulnerabilidad, dependencia y la marginalidad social<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 775.

<sup>56</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 124-127; GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 67.

<sup>57</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 778.780; *Evangelii Gaudium* 98.

<sup>58</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 158-160; *Evangelii Gaudium* 95.

<sup>59</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 825.

<sup>60</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 129.

<sup>61</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 825; *Evangelii Gaudium* 46-49.209-216.

### *Pretender la exclusividad*

Juan Zebedeo cuenta al Maestro cómo han impedido a un exorcista expulsar a un demonio en nombre de Jesús (Mc 9,38-40). Esta es una actividad propia de los Doce (Mc 3,15; 6,7-13), pero que no han sido capaces de realizar (Mc 9,18.28)<sup>62</sup>. La razón de la prohibición es que Juan le dijo: «...se lo hemos querido impedir, porque no viene con nosotros» o literalmente “porque no nos seguían” (ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖντ )<sup>63</sup>. Los discípulos no solo impiden hacer el bien en nombre de Jesús, sino que se erigen en el objeto de seguimiento ocupando el lugar de Jesús.

Una vez más, Jesús les reprende. Los discípulos deben valorar el mínimo gesto de bondad de parte de aquellos que no le siguen<sup>64</sup>. Jesús rechaza tajantemente el exclusivismo e invita a reconocer como un signo de Dios los exorcismos “no oficiales” en medio de la hostilidad predominante<sup>65</sup>.

## **11.- El ciego Bartimeo. Paradigma de una Iglesia en salida**

Al final del camino hacia Jerusalén aparece la escena de la curación de Bartimeo (Mc 10,46-52). Este episodio presenta características discipulares: se presenta al personaje por el nombre propio del padre y su oficio (Mc 10,35), al igual que en la llamada a los discípulos (Mc 1,19)<sup>66</sup>. Bartimeo evoca la figura de los discípulos: ciego, sentado fuera del camino e incapaz de seguir a Jesús<sup>67</sup>.

En los versículos 47-50 el ciego sentado supera su incapacidad de seguir a Jesús que camina. Bartimeo tiene un deseo irrefrenable de en-

---

<sup>62</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 158-130; *Evangelii Gaudium* 94. 131.238-258.

<sup>63</sup> MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 783.

<sup>64</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 132.

<sup>65</sup> Marcus descubre una posible alusión en esta escena a que esos exorcistas cristianos no pertenecían al círculo “oficial”. No se debe olvidar que Juan fue durante un tiempo una de las columnas de la Iglesia de Jerusalén (Gal 2,9) MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 783.

<sup>66</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 164.170; MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 873.

<sup>67</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 95.



contrarse con Jesús, grita reconociendo su mesianidad y se acoge a su compasión. No se rinde ni se deja intimidar ante la increpación de los discípulos (ἐπετίμων αὐτῷ)<sup>68</sup>. La voz y la tenacidad son las armas del ciego, como la de los niños, de los que son como ellos entran en el Reino de los cielos (Mc 10,32-33)<sup>69</sup>. Para entrar en la lógica divina solo hay un camino: la súplica confiada de quien se sabe incapaz de seguir al Señor por sí mismo; pensar y actuar como Dios es algo que solo Él puede conceder<sup>70</sup>.

Jesús llama al ciego. Este abandona el manto que le cubre en las noches y donde recoge la limosna durante el día, rompe con su vida anterior (Cf. Mc 1,18; 10,50), se levanta y se acerca a Jesús<sup>71</sup>. Bartimeo recibe la misma pregunta que los Zebedeos (Mc 10,36) pero no pide los primeros puestos, sino ver y alcanzar la vida en plenitud que él mismo no se puede dar<sup>72</sup>. De esta manera se opera el cambio, el ciego camina como discípulo tras Jesús<sup>73</sup>.

## 12.- Conclusión

La Pascua es el acontecimiento clave para evitar la auto referencialidad de la Iglesia. Debe salir a encontrarse con el hombre salido de las manos de Dios, llamado a dar-se y no a ser-se para ser, porque el hombre es transcendencia. Salir al encuentro del hombre en su fragilidad, para juntos hacer salir al mundo, a la casa común, de la explotación, de la destrucción, del caos.

La Iglesia debe realizar una salida en la obediencia de la fe, de liberación, provocada por el Señor, desde el bienestar y la cristiandad para sostenerse solo en Él en la pequeñez y la insignificancia social. Salir como

---

<sup>68</sup> Son los mismos verbos que utiliza Pedro para dirigirse a Jesús en Mc 8,32 y los discípulos para recriminar a las personas que acercan los niños a Jesús en Mc 10,32.

<sup>69</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 160.

<sup>70</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 97.

<sup>71</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 167; MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 873.

<sup>72</sup> GUIJARRO, SANTIAGO, *El camino de los discípulos*, 95.

<sup>73</sup> STOCK, KLEMENS, *El camino di Gesù*, 165; MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, 880.

discípula para acercarse a los nuevos endemoniados de la historia, hablando al corazón del hombre en la palestra de la cultura, la ciencia, la política, la economía, la justicia. Salir del mundo, de la secularización (Ap 18,4), sin dejar de estar en el mundo en búsqueda, con toda la humanidad, de los cielos nuevos y la tierra nueva (2Pe 3,13).

## **Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad**

“Los pobres, al interceder por los ricos ante el Señor, colman la riqueza de estos y, a su vez, los ricos, al dar a los pobres lo necesario, colman las vidas de estos... Bienaventurados los que poseen y comprenden que han recibido la riqueza de Dios. Pues el que comprende esto podrá hacer un servicio” (*Sim* 2.10)

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

**RESUMEN:** La biografía de Hermas y la recurrente temática de la riqueza - pobreza en su obra nos permiten vislumbrar la composición social de su comunidad romana. Varios de sus miembros han logrado ascender en la escala social gracias a la adquisición de riquezas materiales por medio de sus florecientes negocios e intentan integrarse en la sociedad conforme a su nuevo *status* adquirido. Ello provocará que se distancien del grupo más numeroso de cristianos que continúan siendo pobres e indigentes, lo que provocará una fragmentación de la comunidad. Ante esta realidad comunitaria y exhortando a los ricos, Hermas aboga por la integración de los diferentes estratos sociales en una única comunidad mediante el patronazgo, donde el rico desempeñará un *servicio* importante gracias a la solidaridad que debe mostrar con los pobres, especialmente mediante la limosna y la hospitalidad... Por su parte, los pobres se especializarán en orar por los ricos, estableciendo así un intercambio mutuamente provechoso. Este pragmatismo de Hermas permitirá la integración de diversos estratos sociales en una única comunidad sin buscar la supresión de las diferencias económicas o sociales y otorgando una orientación social a las riquezas de los ricos.

**PALABRAS CLAVE:** Pastor de Hermas, ricos, pobres, solidaridad, limosna, ascenso social.

ABSTRACT: Hermas' biography and the recurring theme of wealth - poverty in his work allow us to glimpse the social composition of his Christian Roman community. Several of its members have managed to move up the social ladder thanks to the acquisition of material wealth through their flourishing businesses and are trying to integrate into the society according to their new acquired status. This will cause them to distance themselves from the larger group of Christians who continue to be poor, which will cause a fragmentation of the community. Faced with this community reality and exhorting the rich, Hermas advocates for the integration of the different social strata into a single community through patronage, where the rich will perform an important *service* thanks to the solidarity they must show with the poor, especially through almsgiving and hospitality... For their part, the poor will specialize in praying for the rich, thus establishing a mutually beneficial exchange. This pragmatism of Hermas will allow the integration of various social strata into a single community without seeking the suppression of social and economic differences and giving a social orientation to the wealth of the rich.

KEYWORDS: Shepherd of Hermas, rich, poor, solidarity, almsgiving, social promotion.

Roma, capital del imperio romano, constituía el epítome del mundo, en la que ciudades enteras e incluso pueblos se habían asentado. Dentro de este conglomerado de pueblos y cultos extranjeros asentados en la Urbe, los seguidores de Jesús formaban una minoría insignificante durante las primeras décadas del siglo II d.C. Su reducido número no implicaba, sin embargo, uniformidad entre ellos. Al contrario. El cristianismo romano se caracterizó por su enorme diversidad cultural y teológica: pluralidad de grupos activos con formas organizativas, orientaciones teológicas y actitudes hacia el imperio muy diversas derivadas de su ubicación en el principal centro cosmopolita del Imperio<sup>1</sup>. A pesar de esta pluralidad, la iglesia romana se definió por una marcada tendencia moderada frente a extremismos radicales, rechazando el rigor ascético de Marción<sup>2</sup> e Hipólito, así como el elitismo teológico y espiritual del gnóstico Valentino y el profeta Montano. Además, el cristianismo

---

<sup>1</sup> Para el fraccionamiento y pluralismo teológico cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989<sup>2</sup>, 301-307; 320-334; Carolyn Osiek, "The Second Century through the Eyes of Hermas: Continuity and Change", *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 117-118.

romano tuvo desde sus orígenes un fuerte componente judío, que perduró durante un tiempo teológicamente, si no étnicamente, y dejó una fuerte impronta en escritos como 1 Clemente y Hermas. Con todos estos elementos no es de extrañar que las comunidades cristianas romanas hayan sido consideradas un laboratorio de la Iglesia tanto en sus relaciones *ad intra* como *ad extra*<sup>3</sup>.

En sus conexiones con el mundo circundante, el clima de florecimiento cultural, social y religioso de la capital romana posibilitó que algunos grupos cristianos encontraran un medio de interacción e integración dentro de la transformación más general del imperio, sintiéndose parte del mismo y adoptando valores sociales en los que estaban inmersos, aunque sin compartir el mundo religioso politeísta. Tal fue la actitud adoptada por el autor de 1 Clemente<sup>4</sup>. Probablemente, unas décadas más tarde, la actitud asumida por Hermas respecto a la integración de su comunidad dentro de la sociedad romana fuera distinta, tema que intentaré abordar en un próximo artículo. Un elemento central en todo proceso de integración o marginalización de un grupo minoritario lo constituye su composición social, así como los valores sociales y las aspiraciones económicas que anhelan sus miembros.

La biografía de Hermas nos mostrará a un liberto que tras adquirir su libertad se convertirá en un exitoso emprendedor hombre de negocios, lo que le posibilita su ascensión social. Otros compañeros creyentes se encuentran igualmente absortos en sus actividades comerciales que compatibilizan con su fe, pero esa dedicación exclusiva a los negocios les hace olvidar la solidaridad con los necesitados de la comunidad, lo que provoca ciertas divisiones comunitarias. Tras perder parte de sus riquezas y recibir unas visiones, Hermas compone su obra en la que exhorta a los ricos a valorar los bienes materiales como un medio

---

<sup>2</sup> Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2015, 293-317.

<sup>3</sup> J. Harrington, “The Local Church at Rome in the Second Century: A Common Cemetery Emerge amid Developments in This ‘Laboratory of Christian Policy’”, *Studia Canonica* 23 (1989) 167-188.

<sup>4</sup> D. Álvarez Cineira, “El cristianismo romano en 1 Clemente a finales del siglo I d.C.”, en: R. Aguirre Monasterio (ed.) *Entre Jerusalén y Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Ed. Verbo Divino, Estella (en prensa).

otorgado por Dios para solidarizarse con los pobres de la comunidad, de tal manera que la cooperación mutua a diferentes niveles sea fructífera para ambos grupos y así superar el conflicto intracomunitario. Hermas sabe adaptarse a la realidad de un cierto nivel de riqueza en su comunidad y afronta la renuencia de algunos antiguos colegas de negocios a compartir sus bienes con los pobres. Su estrategia será reintegrar a los ricos en la comunidad mediante la solidaridad y el patronazgo. Antes de abordar la composición social de su comunidad y de constatar la existencia de escaladores sociales, es preciso tener en cuenta algunas cuestiones previas generales de la obra para contextualizar el texto, tanto a nivel histórico, temporal, local.

## 1. Aspectos generales del *Pastor de Hermas*

El *Pastor de Hermas* (*Herm*) es una obra escrita en griego, enigmática y difícil de interpretar, en la que se mezclan diferentes géneros literarios. No obstante, diversos elementos permiten caracterizarla como un texto apocalíptico del cristianismo de los orígenes, con un enfoque parnéutico, catequético y pastoral. Su preocupación se centra en los problemas del pecado y el arrepentimiento tras el bautismo, así como en el comportamiento de los ricos y su relación con los pobres de la comunidad. Consta de tres partes de diferente naturaleza y extensión: cinco *Visiones*, diez *Mandamientos* y doce *Comparaciones* o “*Similitudes*” que están conectadas de manera flexible (la *Vis.* 5 sirve como introducción a los *Mand*) y con elementos repetidos (*Vis* 3 y *Sim* 9).

Esta falta de unidad literaria ha propiciado que se haya debatido desde el siglo XIX si el escrito constituía originariamente una pieza unitaria o varias obras, posiblemente de diferentes autores, combinadas posteriormente en un único libro. Esta incertidumbre ha complicado determinar su autoría<sup>5</sup>, proponiéndose en ocasiones múltiples autores. Así, S. Giet postuló tres plumas compositoras: *Vis* 1-4 provendría de un contem-

---

<sup>5</sup> Jonathan E. Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy* (SNT 176), Brill, Boston 2019, 10-20; J. Christian Wilson, *Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name ‘Jesus Christ’*, Mellen Biblical Press, Lewiston, NY 1995.

poráneo de Clemente de Roma, *Sim* 9 del hermano del papa Pío a mediados del siglo II y *Vis* 5, *Sim* 8 y 10 de otra persona<sup>6</sup>, mientras que W. Coleborne sugirió seis autores diferentes<sup>7</sup>. R. Joly<sup>8</sup> y Ph. Henne catalizaron un retorno a la teoría clásica de autoría única. Siguiendo a Ph. Henne<sup>9</sup>, C. Osiek constató la opinión de consenso de los años 90: “La mayoría de los estudiosos de hoy han vuelto a la hipótesis del autor único, aunque no se puedan descartar ‘múltiples fuentes’ o ‘múltiples redacciones’”<sup>10</sup>. La obra reflejaría un enfoque unitario y pudo haber sido compuesta, tal y como propone N. Brox<sup>11</sup>, por una sola persona durante un amplio periodo de tiempo en diferentes etapas redaccionales<sup>12</sup>. Esa misma *communis opinio* perdura en la actualidad tal y como constata un estudio reciente sobre el *status questionis*: “En la generación pasada, más o menos, ha surgido un consenso en la investigación que favorece la hipótesis de un autor único, aunque admitiendo la posibilidad, si no la probabilidad, de una elabora-

---

<sup>6</sup> Stanislas Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Presses Universitaires de France, Paris 1963. Criticado por Robert Joly, “Hermas et le Pasteur”, *Vigilia Christiana* 21 (1967) 201-218.

<sup>7</sup> William Coleborne, “The Shepherd of Hermas: A case for Multiple Authorship and Some Implications”, *Studia Patristica* 10 (1970) 65-70.

<sup>8</sup> Robert Joly, *Hermas. Le Pasteur* (Sources Chrétiennes 53bis), Éditions du Cerf, Paris 1958, 12-16.

<sup>9</sup> Philippe Henne, *L'unité du Pasteur d'Hermas* (Cahiers Revue Biblique 31), Gabalda, Paris 1992, y “Un seul ‘Pasteur’, un seul Hermas”, *RThL* 23 (1992) 482-88.

<sup>10</sup> Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 1999, 10. En su trabajo previo *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An Exegetical Social Investigation* (CBQMS 15), Catholic Biblical Association, Washington, DC 1983, 7, defendía la teoría de Giet.

<sup>11</sup> Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 26-28, propone que en un primer estadio se compuso *Vis* 1-4; en segundo lugar, *Vis* 5 hasta *Sim* 8, y finalmente *Sim* 9-10.

<sup>12</sup> Jannes Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: a Study of the Eleventh Mandate* (SNT 37), Brill, Leiden 1973, 23: “There is but one author who wrote the various parts of the book at different times; there is no conclusive evidence that the various parts ever had a separate existence”. Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford 1992, 46-61, ofrece argumentos detallados sobre la identidad de este autor único, un contemporáneo de Clemente de Roma, y sobre la cuestión de la datación. Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Vol. II (LCL 25), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 2003, 166, constata que la mayoría de los estudiosos favorecen la noción de un “solitary author”.

ción progresiva. Esta es la explicación más simple y persuasiva para la evidencia interna y externa”<sup>13</sup>. Este proceso de composición explicaría el tratamiento repetitivo y en ocasiones algo contradictorio del material.

Aceptando que se trata una obra de un solo autor, sin embargo también se ha discutido la identidad del mismo. Algunos estudiosos han defendido que nos encontramos ante una obra anónima, cuyo creador empleó el nombre de Hermas como seudónimo<sup>14</sup>. Por el contrario, la mayoría de eruditos consideran a Hermas como compositor de la obra: su nombre, insinuado de pasada, era frecuente y no existen razones convincentes para postular la seudonimia<sup>15</sup>. Quizás, el autor era un pequeño empresario (*Vis* 2.3.1), que perteneció originariamente a las clases sociales humildes, aunque con algún tipo de educación como deja traslucir su griego vulgar. La obra proporciona algunos datos prosopográficos que analizaremos en la siguiente sección.

La fecha de su composición suele situarse entre finales del siglo I y mediados del siglo II<sup>16</sup>. El *canon muratoriano* data la obra hacia mediados

<sup>13</sup> Jonathan E Soyars, *Shepherd* 20. En castellano se puede ver el artículo genérico de Manuel Ortuño Arregui, “‘El Pastor’ de Hermas”, *ArtyHum* 52 (2018) 32-47, 40, quien dedica un impreciso párrafo a la autoría.

<sup>14</sup> P. Henne, “Herms, a pseudonym”, *SP* 24 (1993) 136-9, sugiere que “Herms” en realidad no existió y el nombre tiene solo un significado simbólico, ya que es una forma dórica del nombre Hermes y, como tal, está destinado a evocar la noción de un mensajero divino encargado de transmitir una historia de transformación.

<sup>15</sup> Bart D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, New York 2013, 74 n. 16; 541, uno de los eruditos modernos más propensos a defender la seudonimia de las obras antiguas, considera al Pastor como ortónimo, o en realidad escrito por alguien llamado Hermas, como afirma la obra. El Pastor no proporciona mayor especificidad sobre la identidad de este Hermas y los Padres de la iglesia colmarían esa laguna.

<sup>16</sup> Cf. Andrew Gregory, “Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity”, en Peter Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster, Carlisle 2002, 142-66, 153. Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (ESCJ 11), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2002, 58, asume la composición “en algún momento cerca del finales del siglo primero”. C. Osiek, *Shepherd* 18-20. Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers* 169, propone la datación del 110-140. La estructura presbiteral de la comunidad en *Vis* 2.4.3 no necesariamente habla a favor de una fecha temprana, ya que se desconoce si hubo un episcopado monárquico en Roma antes de mediados del siglo II, cf. Lora Walsh, “*The Lady as Elder in the Shepherd of Her-*



del siglo II<sup>17</sup>, testimonio muy debatido, pero hasta la fecha no se han presentado argumentos concluyentes en su contra y faltan propuestas alternativas plausibles<sup>18</sup>. El *terminus ante quem* se fija a finales del siglo II, ya que en esa época el texto había llegado a la Galia (Ireneo) y a África (Tertuliano).

La tradición antigua y diversas referencias internas señalan a Roma o alrededores como lugar de su composición (cf. las referencias locales a Roma, al río Tíber, a la vía Campana, *Vis* 1.1.1-3; 2.1.1; 2.4.1, 3 y 4.1.2). Además, los préstamos lingüísticos del latín (*Vis* 3.1.4; *Sim* 5.1.1-2), la vegetación descrita (los árboles caducifolios en invierno en *Sim* 3 y el sauce en *Sim* 8) y la viticultura (*Man* 10.1.5; *Sim* 5.2 y 9.26.4), especialmente el *arbustum* (viñas que crecen junto a los olmos, *Sim* 2)<sup>19</sup>, corroboran su origen romano. Por el contrario, la referencia a Arcadia, donde Hermas es raptado por el Pastor (*Sim* 9.1.4), no habla en contra de su localización romana, ya que su uso poético y simbólico está ampliamente documentado en la literatura antigua (Virgilio, *Ecl.* 10).

El autor, que escribe principalmente para un auditorio romano<sup>20</sup>, no ofrece una descripción detallada de la organización de la iglesia local. Se supone que a principios del siglo II las comunidades de Roma todavía se reunían en casas o locales privados de un *οικοδεσπότης*, que actuaba como su líder o patrón, con reuniones ocasionales más amplias de varias comunidades domésticas de la ciudad. Referente a su estructura encon-

---

mas”, *Journal of Early Christian Studies* 27 (2019) 517-547, quien estudia la función de la mujer en esa estructura presbiteral.

<sup>17</sup> El autor del Canon Muratori (líneas 73-77) comenta que Hermas había escrito el Pastor “recientemente en nuestros tiempos” en Roma cuando su hermano Pío era allí *episcopos* (a mediados del s. II, cf. Eusebio, *HE* 4.11.6).

<sup>18</sup> David Ian Baker, “*The Shepherd of Hermas: A Socio-Rhetorical and Statistical-Linguistic Study of Authorship and Community Concerns*”, PhD diss., University of Wales, Cardiff 2006, 238, aboga por una datación temprana (c. 70 d.C.) tras criticar el uso del *canon moratorio* con este fin, y en su lugar propone la aplicación de estadísticas multivariadas para abordar la cuestión de la autoría.

<sup>19</sup> Martin Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im “Hirten des Hermas”* (FRLANT 150), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 113-126; C. Osiek, *Rich* 146-152; *Shepherd* 162.

<sup>20</sup> Hermas leerá el documento en su iglesia de Roma y “escribirás dos copias y enviarás una a Clemente y otra a Grapta. De esa forma, Clemente la enviará a las demás ciudades... En cambio, Grapta advertirá a las viudas y a los huérfanos” (*Vis* 2.4.3).

tramos indicaciones explícitas a *episcopos*, presbíteros, diáconos, maestros, apóstoles y profetas, así como exhortaciones generales a los dirigentes de las comunidades<sup>21</sup>. Parece que existía un modelo organizativo de tipo colegial-presbiterial, donde los *πρεσβύτεροι* aparecen como un grupo diferenciado que lidera la comunidad. Hermas no era uno de ellos, pero las revelaciones recibidas le otorgaban, al menos en su opinión, un estado equiparable a los dirigentes para la proclamación de su escrito: “Tú lo leerás en esta ciudad en presencia de los presbíteros que están al frente de la Iglesia” (*Vis* 2.4.3). Posiblemente fuera responsable de una comunidad doméstica romana<sup>22</sup>.

## 2. ¿Autobiografía de Hermas?<sup>23</sup>

¿Podemos transferir los detalles autobiográficos del narrador en primera persona del libro de las *Visiones*, conocido como Hermas, al autor<sup>24</sup>? El género literario apocalíptico y visionario no se caracteriza precisamente por ofrecer una biografía del autor, sino más bien mediante materiales ficticios y alegóricos pretende transmitir un mensaje. No es de extrañar, pues, que varios estudiosos, especialmente desde los estudios de Martin Dibelius, hayan considerado la historia narrada como mera ficción y la figura

---

<sup>21</sup> E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas* (Dissertationen der LMU München B. 6), Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2015, 41-48; 191-260. La distinción entre presbíteros y *episcopos*, que nunca se mencionan juntos en el mismo contexto y siempre en plural, no está clara. “Hay dos posibles explicaciones para esto: a) ‘Presbítero’ y ‘*episcopos*’ son dos nombres posibles para el mismo ministerio; b) Los dirigentes de las comunidades domésticas fueron designados inicialmente como ‘*episcopos*’ y posteriormente fueron llamados ‘presbíteros’ como miembros del colegio de dirigentes de la comunidad doméstica en Roma. Ambas explicaciones no son mutuamente excluyentes” (p. 268).

<sup>22</sup> Para las comunidades domésticas en Hermas ver E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 122ss.

<sup>23</sup> Véase la información prosopográfica sobre Hermas en N. Brox, *Der Hirt* 15-22; C. Osiek, *Shepherd* 20-24; P. Lampe, *Christen* 182-200; Alexander Weiss, “Hermas’ ‘Biography’: Social Upward and Downward Mobility of an Independent Freedman”, *Ancient Society* 39 (2009) 185-202.

<sup>24</sup> Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford University Press, Oxford 2014, 61, considera que es una suposición problemática, pero probable.

de Hermas como un producto literario, por lo que los datos biográficos de su persona no serían auténticos ni históricos. En opinión de Dibelius, la información aparentemente autobiográfica es insuficiente, contradictoria, poco fiable y de carácter ficticio<sup>25</sup>; además, las noticias sobre su familia se referirían en realidad a la comunidad cristiana. Robert Joly<sup>26</sup> también muestra sus dudas, pues los datos autobiográficos son irreconciliables con la información que proporciona el *canon muratoriano*. Al escepticismo sobre esa fiabilidad contribuyó el mismo Hermas cuando afirma: “En mi vida todavía no he dicho una palabra verdadera, sino que siempre conviví con todos de una manera astuta y a todos les presenté mi mentira como verdad. Y nadie me contradijo jamás, sino que se dio fe a mi palabra” (*Mand III 3*). Con esa declaración, se podría pensar que todo lo narrado anteriormente contendría pocos elementos auténticos sobre su vida<sup>27</sup>.

La historicidad de los datos prosopográficos es relevante, ya que la reconstrucción de su contexto social depende de la fiabilidad histórica<sup>28</sup>. No obstante, plantear la cuestión de si la información biográfica es histórica o no, pudiera establecer una falsa dicotomía. Contrariamente a la opinión de Dibelius, debe verificarse caso por caso si los datos son auténticos o puramente literarios<sup>29</sup>. Al mismo tiempo, la presencia de noticias biográficas no impide su uso y procesamiento literario, de modo que el autor pudiera haber proyectado conflictos y dificultades de su comunidad en su familia real<sup>30</sup>. Examinemos, pues, los datos prosopográficos dispersos en

---

<sup>25</sup> Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (Handb. z. NT, Erg.-Bd. IV), Tübingen 1923, 445.453s. analiza en detalle las razones contra la fiabilidad histórica de esta información.

<sup>26</sup> R. Joly, *Hermas* 17-21.

<sup>27</sup> M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 21s., considera que esta afirmación se refiere a sus negocios económicos, pero no a los datos biográficos.

<sup>28</sup> Cf. M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 23.

<sup>29</sup> Cf. P. Lampe, *Christen* 184. Como criterio de autenticidad, menciona la cuestión de si estos datos pueden ser verificados por los “lectores romanos” contemporáneos. En este sentido también James S. Jeffers, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 22. Carolyn Osiek, *Shepherd* 24: “A more nuanced interpretation would be that there is a basis of historicity upon which the author builds to emphasize his message”.

<sup>30</sup> En este sentido, N. Brox, *Hirt* 42 y P. Lampe, *Christen* 186, consideran que la familia de Hermas no tiene que constituir una ficción, aunque Hermas la ha estilizado literariamente como modelo. C. Osiek, *Shepherd* 24, señala que después de la reelaboración lite-

el libro para ver su grado de historicidad, aunque muchos detalles quedan en completa oscuridad, p.ej. cuándo y cómo se convirtió en cristiano.

## 2.1. De esclavo a liberto

La primera oración de la obra ofrece una información relevante referente a su pasado como esclavo: “El que me crió me vendió a una tal Roda en Roma” (Ὁ θερέψας με πέπρακέν με Ῥόδη τινὶ εἰς Ῥώμην (*Vis* 1.1.1). El término θερέψας deja claro que Hermas era un θερεπτός, un adjetivo pasivo del verbo τρέφω, que significa más o menos “alimentado” o “criado”. Según la respuesta de Trajano a una carta de Plinio, en la que este se mostraba preocupado por ciertos problemas legales de actualidad en la provincia de Bitinia y Ponto respecto a “la condición y a los gastos de mantenimiento de los denominados θερεπούς”, el término designa a “personas libres que fueron abandonadas al nacer, recogidas y criadas en esclavitud por quienes las rescataron”<sup>31</sup>. Pero el concepto no tiene un uso exclusivamente legal y en la epigrafía puede aludir a relaciones de otro tipo. En Asia Menor es bastante frecuente encontrar *threptoi* en las inscripciones funerarias, a menudo mencionados como componentes de la familia del personaje. En contextos rurales, los *threptoi* no parecen ser tratados de forma muy diferente a los hijos naturales: se trataría simplemente de hijos adoptivos.

Un estudio clásico del tema fue realizado por Teresa Giulia Nani, quien clasificó a los esclavos *threptoi* en tres categorías diferentes<sup>32</sup>: (a)

---

raria de los datos biográficos “the family becomes a literary mirror of the whole community”. Kenneth Willis Clark (selected by J.L. Sharpe III), *The Gentile Bias: And Other Essays* (SNT 54), E.J. Brill, Leiden 1980, 46 afirma: “There remains the impression that Hermas was a historical figure, and there is still the picture of a representative Christian family with its moral problems in a time of undefined theology. But we may not be persuaded that Hermas personally experienced all the problems and all the major sins which are discussed”. E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 157: „Tatsächlich ist es gut möglich, dass Mitglieder der christlichen Gemeinde des Hermas als Teil der Familie des Hermas erachtet wurden oder man sogar teilweise von einer Identifikation zwischen der Familie des Hermas und seiner Gemeinde sprechen könnte, weil die Gemeinde des Hermas seine Hausgemeinde war, die er als Hausvater leitete“.

<sup>31</sup> Plinio, *Ep* X 65.1; 66.1.

<sup>32</sup> T.G. Nani, ‘Threptoi’, *Epigraphica* 5/6 (1943–4) 45–84. Patricio Guinea Díez, “La peculiaridad de los threptoi en el Asia Menor”, *DHA* 24 (1998) 41–51; D.D. Dry, “Threp-

*threptoi alumni* o *expositi*; (b) *threptoi sanguinolenti* que son consanguíneos con su *threpsas* (“alimentador”) y surgió de una relación entre el patrón y una de sus esclavas, sus *ancillae*; (c) *threptoi oikogeneis*, que han nacido como esclavos en la casa del amo<sup>33</sup>. A partir de nuestro texto, es difícil dilucidar a cuál de las tres categorías pertenecía Hermas. P. Lampe, M. Leutzsch, N. Brox<sup>34</sup> y, de manera similar, R. Joly, piensan que era un esclavo nacido en la casa, un *oikogenes*, en latín *verna*. Un *verna* es un esclavo nacido y criado en la casa de su amo, que ocupa una posición algo privilegiada, aunque, según la ley, su posición no era diferente de la de cualquier otro esclavo<sup>35</sup>. Otros eruditos, como Lane Fox, C. Osiek, J. Rüpke y A. Weiss lo consideran un expósito, criado en la casa de acogida como un esclavo<sup>36</sup>. Ante las dificultades de documentación que ofrece el tema,

---

toi”, en: Roger S. Bagnall (ed.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2013, 6732.

<sup>33</sup> Marijana Ričl, “Legal and social status of *θηρεπτοι* and related categories in narrative and documentary sources”, en: Hannah M. Cotton – Robert G. Hoyland – Jonathan J. Price – David J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 93-114: “In all of the available sources – epigraphic, legal and literary – the same varied, multi-layered picture of the position and role of *θηρεπτοι* emerges. Some were legally slaves, others, legally free, were treated as children in childless marriages, while others, though legally slaves, held a special position in the household thanks to their masters’ affection. Many were manumitted, some even adopted. Some received bequests from their nurturers and many were entrusted to other family members or even communities for care. Many cherished *θηρεπτοι* were so designated even as adults, and we often find them commemorated along with biological sons or daughters” (110).

<sup>34</sup> Martin Leutzsch, *Wahrnehmung* 139: „Herimas, der ‚Zögling‘ seines Herrn, dürfte bereits als Sklave geboren sein; dies ist wahrscheinlicher als die Annahme, er sei als Säugling ausgesetzt worden“. N. Brox, *Hirt* 79: „..., der Bezeichnung für den im Haus geborenen bzw. aufgezogenen, also nicht gekauften Sklaven, so dass *θηρέψας* sein Ziehvater und Besitzer ist“. Juan José Ayán Calvo, *Herimas, el Pastor* (Fuentes Patrísticas 6), Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995, 59, n.1.

<sup>35</sup> William Warwick Buckland, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 9 (original 1908).

<sup>36</sup> C. Osiek, *Rich* 131: “The term usually referred to a child exposed by its parents and raised as a slave but with a special relationship to the adoptive family”; *Shepherd* 42: “One picked up as a foundling and usually raised in the house as a slave”. W.V. Harris, “Child-exposure in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies* 84 (1994) 1-22, 9: la esclavitud era el destino más común de los expósitos. Las palabras de apertura del Pastor de

tal vez tengamos que conformarnos con exponer las dos opciones, sin posibilidad de optar por una de ellas. Importante para nuestro tema es constatar su *status* social de esclavo durante su niñez.

Hermas no ofrece indicaciones sobre los primeros años de su vida. Su nombre está atestiguado en toda Grecia continental, las islas y Asia Menor, así como también en la capital del imperio, por lo que pudiera ser que hubiera nacido y crecido en Roma, siempre y cuando εἰς Ῥώμην signifique que había sido vendido “en Roma” y no “a Roma”<sup>37</sup>. Desconocemos el tipo de educación recibida durante su niñez o juventud y nada específico puede deducirse del texto, pero aprendió a leer y escribir en griego<sup>38</sup>. Los datos de la obra tampoco permiten determinar cuánto tiempo permaneció con su primer patrón, ni a la edad en que fue vendido a Roda. En opinión de C. Osiek acontecería cuando todavía era un “niño o como un joven adulto” (p. 42), por tanto antes de que alcanzara la edad adulta. El tipo de trabajos que desempeñó al servicio de Roda también permanece en el campo de la especulación, ya que es difícil determinar cuáles eran las tareas precisas de los *threptoi*, pero no existen razones para dudar de que su trabajo no diferiría del de otras categorías de esclavos domésticos<sup>39</sup>.

¿Qué le sucedió a Hermas después de servir a Roda? C. Osiek cree que Roda lo revendió más tarde a otro propietario<sup>40</sup>, quien posterior-

---

Hermas muestran lo que se daba por descontado: No es que la esclavitud fuera la única posibilidad, pues un pequeño número podía convertirse en hijos adoptados en sustitución por alguno hijo natural fallecido y se adoptaron un número incierto. Jörg Rüpke, “Fighting for Differences: Forms and Limits of Religious Individuality in the ‘Shepherd of Hermas’”, en: J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford 2013, 331, n.93.

<sup>37</sup> P. Lampe, *Christen* 182, sitúa su nacimiento en “algún lugar fuera de Roma” y fue vendido a Roma; semejante William Jerome Wilson, “The Career of the Prophet Hermas”, *HThR* 20 (1927) 21-62, nacido en las provincias, tal vez en Grecia. N. Brox, *Hirt* 79, el significado de la preposición es cuestionable.

<sup>38</sup> Sobre el nivel de educación - formación, lenguaje y habilidad literaria P. Lampe, *Christen* 191-197.

<sup>39</sup> Arjan Zuiderhoek, “Sorting Out Labour in the Roman Provinces: Some Reflections on Labour and Institutions in Asia Minor”, en: Koenraad Verboven - Christian Laes (eds.), *Work, Labour, and Professions in the Roman World (Impact of Empire Roman Empire, c. 200 B.C.–A.D. 476, vol. 23)*, Brill, Leiden – Boston 2017, 27.

<sup>40</sup> P. Lampe, *Christen* 182, considera las dos posibilidades, que Roda lo revendiera o lo dejara en libertad.

mente lo habría manumitido, pues Hermas aparece en la obra como un liberto durante el resto de su vida. Su argumento principal para esta suposición radica en que Hermas afirma que se reencontró con Roda solo “muchos años después” ( *Vís* 1,1,2)<sup>41</sup> y que esto sería imposible si Roda lo hubiera manumitido, porque los deberes regulares, las *operae libertorum*, que un liberto tenía que cumplir hacia su antiguo dueño, requerirían encuentros periódicos. Por su parte, A. Weiss considera más plausible que Roda haya manumitido a Hermas, basándose para ello en la categoría de “libertos independientes” propuesta por Peter Garnsey<sup>42</sup>, es decir, libertos que actuaban de forma independiente de sus antiguos patronos y exentos de las *operae libertorum*<sup>43</sup>. Ello explicaría que su antiguo esclavo no haya visto a Roda durante muchos años. Por su parte, J. Rüpke postula la posibilidad de que Roda lo hubiera manumitido y liberado del servicio posterior de los libertos tras la conversión al cristianismo de su señora<sup>44</sup>.

El siguiente encuentro con su antigua propietaria acontece cuando esta se está bañando en el Tíber y el antiguo esclavo le ayuda a salir del río. Sin embargo, la escena ha despertado dudas en cuanto a su carácter autobiográfico, pues era inconcebible en la antigüedad que un antiguo es-

---

<sup>41</sup> C. Osiek, *Shepherd* 42; *Rich* 131.

<sup>42</sup> Véase el artículo, “Independent freedmen and the economy of Roman Italy under the Principate”, recogido en Peter Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in social and economic history* (Walter Scheidel, ed.) Cambridge University Press, Cambridge 1998, 28-44; para las características de los “libertos independientes” cf. pp. 36-8: libertad, riquezas y posiciones de responsabilidad. Para los varios modelos de relaciones entre los libertos y los patronos analizando el significado social y económico de la manumisión en Puteoli y Ostia, cf. John H. D’Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts - London 1981, 140-148: “A clear majority of the Augustales named in our texts belonged to the category of independent freedmen, in the sense of “independent’ employed here: a freedman released from the restricting controls of a former master and his *familia*, and in a position both to accumulate wealth in commercial and manufacturing ventures where success depended upon his own capacities, contacts, and initiative, and to establish and maintain social relationships which were largely of his own choosing” (p. 146). Estos libertos serían independientes de sus antiguos patronos a nivel jurídico, económico y social. En contra Henrik Mouritsen, *The Freedman in the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2011, 246.

<sup>43</sup> A. Weiss, “Herms’ ‘Biography’” 195s.

<sup>44</sup> J. Rüpke, *From Jupiter* 62.

clavo realizara un acto semejante, por lo que el episodio del baño parece ser más bien una ficción literaria con rasgos eróticos<sup>45</sup>.

Desconocemos la forma en que Hermas obtuvo su libertad, bien pagando la tarifa de manumisión requerida o por deseo de su propietario<sup>46</sup>. Una vez libre, creó un hogar convirtiéndose en *paterfamilias* con mujer<sup>47</sup> e hijos, aunque el texto no informa respecto al número, género y edad de los mismos. Su esposa es cristiana e igualmente los hijos, o al menos estos lo habían sido. Sin embargo, el comportamiento de la prole socava su papel de *paterfamilias*. La imputación más sobresaliente contra los hijos es doble: han “blasfemado contra el Señor” y “traicionaron a sus padres con gran maldad” (*Vis* 2.2.2; cf. 1.3.1: “actuaron sin ley contra Dios y contra ti, sus padres”), al margen de cometer excesos y acumulado perversidades. Su esposa, por otro lado, es acusada de “no moderar su lengua con la que peca” (2.2.3), sin especificar a qué se refiere.

## 2.2. Hermas, un liberto rico

Hermas supo abrirse camino en la vida y se convirtió en un emprendedor hombre de negocios<sup>48</sup>, hasta adquirir riquezas, lo que le permitió ascender en la escala social<sup>49</sup>. No obstante, cuando escribe el Pastor ha

---

<sup>45</sup> P. Lampe, *Christen* 183s; C. Osiek, *Shepherd* 43: “Its historicity is heavily in doubt”. M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 28-49, estudia y compara otros ejemplos de mujeres bañándose en el río.

<sup>46</sup> Para las diversas posibilidades de manumission, cf. Egbert Koops, “The Practice of Manumission through Negotiated Condition in Imperial Rome”, en: Giuseppe Darimattiacci - Dennis P. Kehoe (eds.), *Roman Law and Economics: Volume II: Exchange, Ownership, and Disputes*, Oxford University Press, Oxford 2020, cap. 14; H. Mouritsen, *Freedman* 159-185; H. Mouritsen, “Manumission”, en: Paul J. Du Plessis - Clifford Ando - Kaius Tuori (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford University Press, Oxford 2016, 402-415; Peter Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ. 2018, 181-206.

<sup>47</sup> Sobre la mujer de Hermas véase M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 169-174.

<sup>48</sup> Harry O. Maier, “Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighborhood Transformations”, en *Religion in the Roman Empire* en 2019

<sup>49</sup> Para la cuestión de los libertos inmersos en negocios y su ascenso en la escala social C. Osiek, *Rich* 127-132; H. Mouritsen, *Freedman* 206-247; Rose Maclean, *Freed Slaves and Roman Imperial Culture. Social Integration and the Transformation of Values*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.



perdido la mayor parte de esas riquezas, tal y como se deduce de las palabras que la figura alegórica de la anciana dirige a Hermas: “cuando eras rico” (*Vis* 3.6.7), aunque ello no implica que ahora se haya convertido en pobre o necesitado<sup>50</sup>.

Existen varias alusiones a su participación en negocios y asuntos comerciales, τὰ πράγματα (*Vis* 3.3.1), ταῖς πραγματείαις (*Vis* 2.3.1; *Mand* 3.5), sin concretar qué tipo de actividades económicas o negocios gestionó, por lo que es difícil saber cómo obtuvo su riqueza. No obstante, se han postulado diversas propuestas, aunque difíciles de verificar. Así, P. Lampe, tras exponer algunos contextos profesionales de donde Hermas toma sus ejemplos literarios, considera factible que se dedicara al almacenamiento y comercialización del aceite o el vino (*Mand* 11.15; 12.5.3)<sup>51</sup>. Otros ven en él un agricultor con fincas<sup>52</sup> o dueño de una empresa constructora por la importancia de la parábola de la construcción de la torre. Sin embargo, la descripción del proceso de edificación de la misma, con los cimientos estrechos en la parte inferior del edificio (*Sim* 9.5.4) y las paredes que se ensanchan en la parte superior, denota sus escasos conocimientos arquitectónicos. Además, el propio Hermas confiesa su desconocimiento en el arte de la construcción (*Sim* 9.9.2). Paul McKechnie sugiere que Hermas gestionaba préstamos de dinero, como algunos prestamistas a quienes dirige su exhortación (*Mand* 8.10) y se refiere al ejemplo análogo del obispo romano posterior, Calixto, quien también fue un antiguo esclavo<sup>53</sup>. No obstante, todos estos ejemplos son conjeturas.

En realidad solo obtenemos dos detalles específicos sobre el negocio de Hermas: estuvo involucrado en “asuntos malvados” (*Vis* 2.3.1) y solía mentir en sus negocios (*Mand* 3,5), por tanto tendríamos un astuto hombre de negocios, dedicado al comercio. No sabemos si anteriormente ha-

---

<sup>50</sup> Para la terminología sobre ricos y pobres, cf. C. Osiek, *Rich* 39-41. Para la relación de riqueza y negocios en Hermas (*Vis* 3.6.5; *Man* 10.1.4; *Sim* 9.20.1), *Rich* 47-49.

<sup>51</sup> P. Lampe, *Christen* 187.

<sup>52</sup> J. Jeffers, *Conflict* 23, afirma que, como liberto, Hermas era un agricultor de cereal, que trabajaba tierras arrendadas y cultivaba espelta. Para C. Osiek, *Rich* 131, la referencia al campo y a alguna actividad agrícola, no hace de él necesariamente un “agricultor”.

<sup>53</sup> Existen libertos que acumularon suficiente capital para dedicarse posteriormente a los negocios bancarios de préstamos, cf. H. Mouritsen, *Freedman* 216.245;

bría sido un terrateniente, propietario de fincas, casas y esclavos<sup>54</sup>, ajustándose así a los valores romanos, pues la posesión de tierras confería nobleza, posibilitaba adquirir reputación y aceptación entre las clases sociales acomodadas (*Mand* 10.1.4)<sup>55</sup>. El estatus y la riqueza parecían inseparables en el mundo romano y la posesión de propiedades se asoció con la respetabilidad y la moral. Esta supuesta conexión entre propiedad y moralidad fue, por supuesto, un intento de parte de la clase dominante para reforzar la posición social. Pero la existencia misma de ricos libertos representaba un desafío para el *gradus dignitatis* de los nacidos libres. Por este motivo, los autores romanos separaron la riqueza del honor para mantener la integridad de ambos conceptos, así como el vínculo convencional entre ellos. O dicho de otra manera, la riqueza es esencialmente buena, pero se corrompe cuando está en manos de antiguos esclavos, quienes se ven seducidos por sus posesiones<sup>56</sup>.

Cuando escribe el Pastor y después de haber perdido su riqueza, se nos menciona que Hermas disponía y trabajaba un campo, sin especificar que fuera propio o arrendado, situado a diez estadios (c. 1.850 m.) de la vía Campana (*Vis* 4.1.2; cf. 3.1.2s.). Esta calzada partía desde una de las puertas de la ciudad de Roma, la *Porta Portuensis*, a lo largo de la margen derecha del Tíber, hasta el *Campus Salinarum* junto al mar. La descripción de la parcela se realiza con el término *χονδορίζεις* (*Vis* 3.1.2), un *hapax legomenon* asociado con el sustantivo *χόνδος*, que significa generalmente grano de trigo o escanda<sup>57</sup>. Desde M. Dibelius se ha impuesto la interpretación de que Hermas cultivaba un campo de cebada o espelta (en latín, *far* o *alica*), con la que se preparaba una especie de papilla y constituía el alimento básico en la época antigua, aunque en tiempos de Hermas ya

---

<sup>54</sup> Cf. P. Lampe, *Christen* 185. M. Leutsch, *Wahrnehmung* 53, no excluye que incluso poseyera esclavos cuando era cristiano. Para el tema de la esclavitud en Hermas, véase pgs. 138-155.

<sup>55</sup> A. Weiss, "Herimas' 'Biography'" 198.

<sup>56</sup> H. Mouritsen, *Freedman* 118s.

<sup>57</sup> J. J. Ayán, *Herimas* 83, traduce con "grano". N. Brox, *Hirt* 110: "cebada mondada o espelta". C. Osiek, *Shepherd* 62, opta por una variante mejor atestiguada *χρονίζεις*, "permanece". Cf. Henry George Liddell - Robert Scott - Henry Stuart Jones - Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford 1996, 1997, segunda acepción "groats of wheat or spelt".

había sido reemplazada por el pan. Ahora, quien compraba ese producto pertenecía a los pobres<sup>58</sup>.

Por su parte, J. Rüpke considera que la descripción de la tierra cultivada con el uso del *hapax legomenon*  $\chi\omicron\nu\nu\delta\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$  (*Vis* 3.1.2) sugiere que Hermas era un productor de sal<sup>59</sup>. Esto coincide etimológicamente con el término para sal gruesa ( $\chi\acute{\omicron}\nu\delta\rho\omicron\varsigma$ )<sup>60</sup>, así como con la referencia autobiográfica de Hermas que se encontraba de camino en la vía Campana (*Vis*. 4.2), que era la calzada hacia los campos de sal al norte del Tíber. Además, las descripciones y los orígenes de los bloques utilizados para construir la torre en *Vis* 3 y *Sim* 9 coinciden con las prácticas de cultivo y extracción de sal marina. En *Vis* 3, los bloques para la edificación de la torre se obtienen del mar y de la tierra (*Vis* 3.2.5-6) y se “construyen sobre el agua” (3.2.4). Las descripciones de las diferentes piedras probablemente tienen como punto de referencia empírico los bloques de sal, la práctica de la extracción de sal, la reelaboración o deshecho de bloques agrietados, así como aquellos que son negros o de otro color debido a la presencia de impurezas por el proceso de secado mediante el uso de fuego. La visión de la iglesia como una torre con piedras cuadradas agrietadas, descoloridas y perfectas refleja el tipo de productos fabricados en las salinas. La edificación es una torre de sal y los miembros son diferentes arquetipos de “piedras de sal”, un lenguaje visual que tendría mayor atractivo para quienes, al igual que Hermas, eran productores y comerciantes de este producto y tal vez estaban asociados en un gremio<sup>61</sup>.

Según J. Rüpke, los cambios topográficos que acontecen durante las revelaciones son sorprendentes: después de los interludios en la casa de Hermas, las dos visiones “en el camino a Cumas” son seguidas por dos más en el campo de sal y en el camino hacia su campo. Desde un punto de vista religioso es posible constatar un cambio ocupacional del protago-

<sup>58</sup> P. Lampe, *Christen* 186.

<sup>59</sup> Jörg Rüpke, „Apokalyptische Salzberge. Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas‘“, *ARG* 1 (1999) 148-160, 155-158; *From Jupiter* 70-76.

<sup>60</sup> H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1997, primera acepción: “granule or lump of salt”.

<sup>61</sup> Conocemos los gremios de los comerciantes de sal, *apolusimoi*, en algunas ciudades de Egipto (Tebtunis), cf. Philip F. Venticinque, *Honor Among Thieves. Craftsmen, Merchants, and Associations in Roman and Late Roman Egypt*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2016, 45-49.

nista: en primer lugar, contemplamos a Hermas como comerciante, por lo tanto un astuto hombre de negocios de camino hacia la lejana Cumas, una antigua ciudad de la Magna Grecia, cerca de la actual Nápoles. Posteriormente encontramos a Hermas, el trabajador honesto, trasladándose a la salina que posee o alquila. Existiría pues una progresión en el ámbito profesional del autor al valorar en mayor medida las ganancias del trabajo productivo y previsible, representado en los campos de sal, frente a las ganancias versátiles previas del hombre de negocios representado en el comerciante. Incluso Hermas consideraría la situación psicológica del hombre de negocios, preocupado por su activismo y carácter irascible<sup>62</sup>. Asimismo, existiría un contraste entre el mundo de los negocios realizado en la ciudad frente al mundo rural, caracterizado por el trabajo manual. La topografía concreta nos acerca a un verdadero entorno biográfico: un romano, que vive en el Trastévere, sale de la ciudad por la vía Campana para dirigirse a las salmueras del Tíber.

### 2.3. ¿Cómo perdió Hermas su riqueza?

Varios estudiosos suponen que su debacle económica fue causada por una “persecución” y, en concreto, se suele mencionar la de Trajano<sup>63</sup>, cuando los cristianos, tras ser denunciados, eran llevados ante los tribunales por causa de la fe, según la famosa carta de Plinio, o durante el reinado de Hadriano<sup>64</sup>. No creo que se pueda hablar de una persecución de Trajano. Si Hermas hubiera sido acusado de ser cristiano y llevado ante los tribunales, habría perdido no solo sus posesiones, sino también la vida.

Tampoco se puede interpretar el pasaje en que se recrimina a los hijos de Hermas por haber traicionado a sus padres (*Vis* 2.2.2<sup>65</sup>) como si les hu-

---

<sup>62</sup> J. Rüpke, “Fighting” 327s.; *Jupiter* 70s.

<sup>63</sup> W.J. Wilson, “Career” 27, n. 4, supone que *Vis* 2.4.3 hace referencia a la persecución de Domiciano, mientras que *Sim* 9.28 a la de Trajano.

<sup>64</sup> Para la actitud de Hadriano hacia los cristianos, véase Marco Rizzi, “Hadrian and the Christians”, en: Marco Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians* (Millennium Studies 30), De Gruyter, Berlin – New York 2010, 7-20.

<sup>65</sup> “Tu descendencia se desentendió de Dios, blasfemó contra el Señor, traicionó a sus padres y, a pesar de que los habían traicionado, no se beneficiaron, sino que todavía añadieron a sus pecados los desenfrenos y confusiones de la maldad, y así colmaron sus iniquidades”.

bieran delatado ante las autoridades<sup>66</sup>. La ‘traición’ puede aludir a cualquier tipo de comportamiento público no cristiano, el cual pudiera haber tenido un impacto negativo en su bancarrota, pero lo más probable es que su negocio simplemente fracasó. En cualquier caso, ese texto testimonia que Hermas asume el concepto social y legal romano del *paterfamilias* y su responsabilidad jurídica por cualquier daño causado por su familia, incluidos sus esclavos, así pues se considera miembro de la sociedad romana y presupone que sus compañeros comparten este marco que limita la libertad individual.

La consecuencia directa de esta desgracia económica fue la pérdida de su *status* social previo, ese de los ricos libertos. En el ámbito económico pasó a ser un productor de sal a pequeña escala, sin que hubiera quedado relegado a una situación de penuria. Es precisamente desde esta nueva situación social y económica, desde la que Hermas presenta su nueva visión acerca de la riqueza, sin mostrar nostalgia por sus bienes perdidos, sino valorando de forma distinta su relación con los bienes materiales, en cuanto que constituyen un medio otorgado por Dios para solidarizarse con los pobres. A su vez, la posesión o carencia de dichos bienes determinará la fragmentación social de la comunidad o comunidades a las que se dirige, así como los destinatarios directos de su escrito.

### 3. La riqueza y la pobreza, causas de la fragmentación social<sup>67</sup>

El uso y abuso de la riqueza y su antónimo, la pobreza, con gran proliferación de términos vinculados a las mismas<sup>68</sup>, constituyen, aún sin ser

---

<sup>66</sup> N. Brox, *Hirt* 98, sitúa las acciones de los hijos a causa de la persecución de los cristianos. C. Osiek, *Shepherd* 54, considera que los términos empleados podrían relacionarse con una persecución política, pero no necesariamente, ya que teniendo en consideración *Vis* 1.3.1, sus pecados hacen relación a asuntos prácticos.

<sup>67</sup> C. Osiek, “Second Century”.

<sup>68</sup> C. Osiek, *Rich* 92s. Por otro lado, Justino (*Apol.* 1.67), escrito en Roma, afirma que los más ricos ayudan a los pobres. Los acomodados de la iglesia de Hermas probablemente estaban formados por prósperos libertos (como Hermas) que, como era posible para los ex esclavos emprendedores en este período, ganaron sus riquezas a través de negocios y comercio (Cf. C. Osiek, *Rich* 134-5). Pierre Ndoumaï, “Richesse et foi selon Clément de Rome et Hermas”, *Theoforum* 38 (2007) 185-209, compara el pensamiento antitético de 1Clem y Hermas sobre la actitud de los cristianos ante los bienes materiales y financieros.

el eje transversal que vertebra la obra, temas recurrentes a lo largo de la misma, lo cual es indicativo no solo del interés que el autor otorga a esta cuestión, sino también de la disparidad social entre creyentes ricos y pobres, lo que contribuyó a una crisis interna de una comunidad compuesta por personas de distintos rangos sociales.

### 3.1. La insolidaridad de los ricos como origen de la división comunitaria

Los *Mandatos* y las *Similitudes* reflejan una comunidad cristiana que incrementa su número de miembros y, al mismo tiempo, varios de ellos han ascendido en su *status* social gracias a la prosperidad obtenida mediante la participación en el comercio y los negocios. Disponen de propiedades y de liquidez monetaria, la cual prestan a cambio de intereses (*Mand* 8.10: “No agobiar a los deudores e indigentes”), asumiendo así una de las funciones de los patronos frente a sus clientes<sup>69</sup>. Poseen tierras y casas bien amuebladas (*Sim* 1). Se deleitan en el lujo (*Mand* 6.2.5; 8.3; 12.2.1). Sus mesas rebosan de succulentos manjares y algunos enferman por comer demasiado (*Vís* 3.9.3). Varios de estos correligionarios han logrado adquirir esa riqueza después de convertirse en seguidores de Jesús (*Sim* 8.9.1) y no consideran incompatible ser cristiano con el ejercicio de sus actividades empresariales.

Estos libertos o emprendedores exitosos no han tenido una educación literaria cualificada, pero han logrado, al igual que Hermas, subir en la escala social (movilidad social ascendente), por lo que ahora gozan de un *status* adquirido gracias a su riqueza, aunque carecen del *status* atribuido, experimentando como consecuencia una cierta “disonancia de *status*”<sup>70</sup>. No es de extrañar que en esa situación buscaran activamente

---

<sup>69</sup> Thomas Wiedemann, ‘The patron as banker’, en: K. Lomas - T. Cornell (ed.), ‘*Bread and Circuses*’. *Euergetism and municipal patronage in Roman Italy*, Routledge, London – New York 2003, 12–27.

<sup>70</sup> Según Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox, Atlanta 1981, 30, existirían dos tipos de honor: “honor atribuido” y “honor adquirido”. El primero es el honor con el que uno nace: por etnia, reputación familiar, género, riqueza, etc. Este honor tiende a ser menos dinámico que el honor adquirido, que se puede ganar y perder a diario a través de actos de *euergetismo* y el concurso agnista de desafío y respuesta. En la terminología romana provenían de los *humiliores* (clase

integrarse en la sociedad circundante y se acomodaran a varios aspectos de la vida romana aprovechando el período de relativa paz y prosperidad del que gozó la iglesia. Ante la complacencia espiritual de ciertos creyentes ricos como resultado de su preocupación por la riqueza y las actividades comerciales, Hermas les advierte de los peligros que conllevan la contemporización y la acomodación de la ética cristiana a los atractivos de la cultura circundante<sup>71</sup>. Los profetas normalmente exhortan al arrepentimiento cuando los tiempos son relativamente poco desafiantes y este parece ser el escenario de esta obra.

Para ello, Hermas, en una serie de visiones de la torre cósmica (es decir, la iglesia escatológica), expone el lado negativo de las riquezas: su peligro radica en su apego al mundo actual, lo que mantiene a las personas preocupadas por su propia seguridad y bienestar, descuidando su responsabilidad social de cuidar a los necesitados. Algunos cristianos ricos están demasiado ocupados en sus negocios y actividades económicas con el objeto de incrementar su patrimonio. Participan en la extravagancia y el esplendor de los paganos (*Sim* 1.1), lo que lleva a otro problema: Cultivan contactos y amistades con no cristianos (*Mand* 10.4), compartiendo con ellos parte de sus valores, al tiempo que la participación en el mundo colorea su moral: el engaño (*Sim* 1.11; cf. *Mand* 3.3) y la codicia (*Sim* 1.11; 6.5.5; *Vis* 3.9.2) se cuelan en sus prácticas comerciales. Al adquirir riquezas, se glorían de las mismas y son estimados en el mundo, pero su soberbia y arrogancia dañan la vida de la comunidad (*Sim* 8.9.1; cf. *Vis* 1.1.8; 3.9.6). El cristianismo de estas personas se vuelve superficial y su compromiso con la comunidad cristiana disminuye (*Sim* 8.8.1; 8.3.1), hasta el punto de evitar el contacto con los pobres para que estos no les pidan limosna (*Sim* 9.20; 8.9.1)<sup>72</sup>. La mayor parte de esos creyentes ricos no se han alejado de Dios, pero no practican las obras de la fe (*Sim* 8.9.1). Algunos, sin embargo, han abandonado sus creencias (*Sim* 8.9.3) o apostado (*Vis* 3.6.5; *Sim* 8.8.2).

---

baja), pero ellos o sus antepasados han cruzado la frontera hacia las filas de lo que hoy denominaríamos sub-élite o clases medias.

<sup>71</sup> Para la ética cristiana cf. N. Brox, *Hirt* 512-520.

<sup>72</sup> P. Lampe, *Christen* 71-73.

Frente a estos ricos, Hermas constata la existencia de gran número de pobres en la comunidad<sup>73</sup>: viudas, huérfanos, indigentes, personas que pasan hambre, varios ancianos que afrontan dificultades sociales y de pobreza (*Vis* 3.12.2). También existen referencias a esclavos en la parábola del Señor y su esclavo (*Sim* 5.2) y el mismo Hermas era un esclavo liberado. De entre los necesitados en general, las viudas<sup>74</sup> y los huérfanos<sup>75</sup> reciben una mención especial, pues aparecen como los destinatarios permanentes del cuidado social de la iglesia (*Mand* 8.10; *Sim* 1.8; 5.3.7; 9.26.2; 9.27.2 y en *Vis* 2.4.3 como grupo)<sup>76</sup>.

La negligencia de algunos creyentes al declinar su responsabilidad hacia otros cristianos pone en peligro un bien superior a las riquezas materiales. “Es necesario que todo hombre sea sacado de sus apuros. Pues el que está necesitado y sufre apuros en la vida cotidiana, está en un gran tormento y necesidad... Quien saca a una de estas almas de la necesidad, se procura un gran gozo... Muchos a causa de este tipo de calamidades, se suicidan al no poder soportarlas” (*Sim* 10.4.2-3). La salvación escatológica y la riqueza no son compatibles a menos que esta última esté “sepa-

---

<sup>73</sup> *Sim* 2; 9.26.2; 27.2; 1.8; 5.3.7; *Mand* 8.10; *Vis* 3.9.2-6; 2.4.3. C. Osiek, *Rich* 133, considera que los pobres y los necesitados no constituían una parte importante de la comunidad de Hermas. Tampoco la pobreza económica o la difícil situación de los pobres eran las principales preocupaciones de Hermas.

<sup>74</sup> Según Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. I: Verwitwung und Wiederverheiratung* (HABES 16), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 73, el 40 % de las mujeres en edades comprendidas entre 40 y 50 años eran viudas y que, como grupo, constituían casi el 30 % de las mujeres del mundo antiguo. Para la posición social y económica de las viudas, especialmente viudas con hijos menores de edad y viudas que vivían solas cf. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen* (HABES 17), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 253s: “Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau generell lässt sich am deutlichsten bei den Witwen aufzeigen. Sie gerieten in Armut und wurden in den verschiedensten Situationen Opfer von Gewalt und Betrug; ihre Möglichkeiten, sich hiergegen zur Wehr zu setzen, waren begrenzt... Die Witwen waren in Römischen Reich eine gesellschaftliche Randgruppe, kollektiv wenig geachtet, von Armut bedroht”.

<sup>75</sup> Para la situación jurídica y social de los huérfanos en el imperio romano cf. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. III: Rechtliche und soziale Stellung von Waisen* (HABES 18), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995.

<sup>76</sup> E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 47.



rada” de los ricos. Sin embargo, aquellos que se arrepienten “rápidamente” al buscar a los hambrientos y hacer el bien con su riqueza, “hasta que la torre esté terminada”, entrarán en el reino.

En otros pasajes<sup>77</sup>, Hermas instruye a los miembros más ricos de la comunidad acerca del uso responsable de la riqueza<sup>78</sup>, para lo cual deben ayudar y cuidar de los miembros más pobres mediante la caridad y las limosnas<sup>79</sup>. La parábola de las dos ciudades, que refleja los contrastes conceptuales entre este mundo y el venidero, entre las riquezas celestiales y terrenales, transmite el mensaje de que los cristianos no deben perseguir la riqueza terrenal, sino la de otro mundo a través del cuidado de los afligidos.

“Sabéis que vosotros, los siervos de Dios, habitáis en tierra extranjera, pues vuestra ciudad está lejos de esta ciudad. Por tanto, si conocéis la ciudad que vais a habitar, ¿por qué os prepararéis aquí campos, alardes de lujo, construcciones y casas inútiles? El que procura estas cosas en esta ciudad no espera regresar a su propia ciudad. Hombre insensato, vacilante y desgraciado, ¿no comprendes que todas estas cosas son extrañas y están bajo el poder de otro? Pues el señor de esta ciudad dirá: ‘No quiero que habites en mi ciudad, sino que salgas de esta ciudad porque no respetas mis leyes’. Si tienes campos, casas y otras muchas riquezas, cuando seas expulsado por aquél, ¿qué harás con tu campo, tu casa y todo lo demás que te has procurado? ... Como el que habita en tierra extranjera, no te procures nada más que lo estrictamente necesario y está preparado para que, cuando el señor de esta ciudad quiera expulsarte por haberte opuesto a su ley, salgas de su ciudad, te vayas a tu ciudad y cumplas tu ley con alegría... En lugar de campos, comprad almas atribuladas, según las posibilidades de cada uno; cuidad de las viudas y de los huérfanos; no los despreciéis; gastad vuestra riqueza y vuestros lujos en esta clase de campos y casas que habéis recibido de Dios. Pues el Señor os enriqueció para esto, para que le prestéis estos servicios. Es mucho mejor comprar tales campos, bienes y casas porque las encontrarás en tu ciudad cuando vivas en ella. Este lujo es bueno y santo pues no ofrece tristeza ni temor, sino alegría. No practiquéis el lujo de los paganos pues es perjudicial para vosotros, los siervos de Dios” (*Sim 1.1-10*).

---

<sup>77</sup> H.O. Maier, *The Social Setting* 59-64.

<sup>78</sup> *Vis* 1.1.8-9; 3.3.5-6; 3.9.2-10; *Man* 6.2.5; 8.3,10; 10.1.4; 12.2.1-2; *Sim* 1.1-11; 2.1-10; 5.2.9-11; 9.19.3; 9.20.1-4; 9.30.4-5; 9.31.2; 10.4.2.

<sup>79</sup> *Man* 10.4.2-3; *Vis* 3.9.4-6; *Man* 2.4-6; 8:10; *Sim* 1.8-11; 5.2.9-10; 5.3.7-8.

Los dirigentes de la iglesia (οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας) o una parte de ellos son cristianos ricos, a quienes se les exhorta a ser generosos y actuar como mecenas de las iglesias, así como a evitar las divisiones (*Vis* 3.9.1-10). En el fondo de esta advertencia subyacen conflictos que se pueden atribuir a la falta de solidaridad con los pobres (vv. 2-6). Otra razón para estos enfrentamientos entre los líderes se puede encontrar en *Sim* 8.10.3, donde son alabados los cristianos ricos que recibieron “con gusto” a los siervos de Dios (cf. *Sim* 9.27.2 que veremos más adelante), lo que insinúa que las divisiones entre los líderes podrían tener algo que ver con la acogida de los siervos de Dios en sus hogares.

Existen, pues, indicios de tensión entre los escaladores sociales recién adinerados que sienten su disonancia de *status* y los que quedan atrás (*Sim* 8.8-9; 9.20.2<sup>80</sup>). Estas divisiones no tienen que ver solo con el apoyo monetario caritativo, sino también con la fuerza y la calidad de las relaciones entre iguales. Hermas critica a los creyentes ricos no solo por descuidar a los pobres, sino por negarse a asociarse con sus antiguos compañeros menesterosos.

### 3.2. Propuesta de integración social: el patronazgo espiritual

A pesar, o precisamente, a causa de los bienes, “el rico ante el Señor es un mendigo, pues anda ocupado en su riqueza y se ocupa poco de la oración al Señor”, mientras que “el pobre es rico en la oración y en la confesión y su oración tiene un gran poder ante el Señor”, por lo que los pobres deben interceder por sus benefactores (*Sim* 2.1-10; 5.2.9-10). Esta dependencia por parte de los ricos para obtener la salvación mediante la intercesión de los pobres viene ingeniosamente formulada mediante la analogía del olmo y la vid: la vid entrelazada con el olmo, que es un árbol infructuoso, da mucho fruto, pero si sus sarmientos se encuentran desparrramados por los suelos, entonces su fruto se pudre. De forma análoga, el Pastor emplea esta imagen tópica del mundo de la viticultura romana (*ar-bustum*)<sup>81</sup> para simbolizar la ayuda fraterna entre el rico y el pobre. La

<sup>80</sup> C. Osiek, *Rich* 47-49.

<sup>81</sup> Este método de cultivo viene descrito por Ovidio, Plinio el Viejo y Columela y era un motivo tópico entre los escritores romanos y posteriormente entre autores cristianos, cf. C. Osiek, *Rich* 146-152; *Shepherd* 162; M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 113-126.

parábola promueve un modelo de intercambio espiritual - material recíproco entre dos grupos específicamente identificados como “los pobres y los ricos”:

“Ahora bien, cuando el rico se entrelaza con el pobre y le suministra lo que necesita, creyendo que lo que hace por el pobre podrá encontrar recompensa ante Dios (Porque el pobre es rico en la oración y en la confesión, y su oración tiene un gran poder ante Dios), el rico le procura al pobre todo sin vacilar. Y el pobre ayudado por el rico intercede por éste, dando gracias a Dios por lo que le dio.... Ambos cumplen su obra. El pobre hace oración, en la cual es rico y la cual recibió del Señor. La devuelve al Señor que se la dio. E igualmente, el rico, sin vacilar, da al pobre la riqueza que recibió de Dios... Los pobres, al interceder por los ricos ante el Señor, colman la riqueza de éstos y, a su vez, los ricos, al dar a los pobres lo necesario, colman las vidas de éstos. Por tanto, los dos participan en la obra justa. El que haga esto no será abandonado por Dios, sino que será inscrito en el libro de los vivos (*Sim 2.5-9*).

La interpretación tradicional y mayoritaria ha sido alegorizar la parábola de tal forma que el olmo simboliza al rico y la vid al pobre, pero también se ha defendido la identificación contraria, sin que cambie la enseñanza de la misma<sup>82</sup>. Para Hermas, los olmos son los ricos que sostienen las vides, que pueden dar fruto. Las cepas son los pobres, quienes, apoyados económicamente por los ricos, pueden dar el fruto de la oración y la intercesión de los favorecidos por Dios. Hasta ahora, teología tradicional. Pero en lugar de simplemente castigar a los ricos por las injusticias y negligencias cometidas por estos, como es habitual en este tipo de tratados, y de hecho, como hace Hermas en otros lugares, aquí el autor defiende que tanto ricos como pobres son necesarios para lograr y cumplir la buena obra de Dios.

Esta famosa parábola prevé la cooperación y dependencia mutua entre los ricos y los pobres en preparación para el mundo venidero. Basado en la noción tradicional de que los ricos son deficientes en las cosas de Dios debido a su riqueza y distracción, mientras que los pobres son ricos en intercesión y alabanza con poder efectivo, solo trabajando juntos, al igual que la vid fructífera y el olmo estéril, ambos grupos pueden ser

---

<sup>82</sup> C. Osiek, *Shepherd* 163.

ricos y obtener apoyo y beneficio mutuo a través de sus respectivos servicios. Es lo más positivo que se puede decir acerca de la riqueza en toda la literatura cristiana primitiva hasta ese momento. De hecho, la parábola concluye con una bendición para aquellos ricos que entienden que su riqueza es de Dios y debe ser utilizada para este propósito: “Bienaventurados os que poseen y comprenden que han recibido la riqueza de Dios” (2.10). ¡En ningún otro lugar los ricos se convierten en objeto de una bienaventuranza (contraste Lc 6,24)!

Hermas probablemente constituye la primera versión del modelo completo articulado por el que la limosna “redentora”<sup>83</sup> se ha convertido en el medio estándar para expiar el pecado y preparar un lugar en el cielo para el donante<sup>84</sup>. En la división de funciones, el pobre se especializa en producir oraciones potentes para salvar al rico, mientras que este se especializa en producir riqueza para sustentar al necesitado. Por lo tanto, en el ámbito económico se diría que el intercambio mutuamente provechoso hace fructífera la especialización. C. Osiek habla de una espiritualización de la institución del patronazgo: el *obsequium* y las *operae* que el cliente debe al patrón, adquieren la forma de una oración de intercesión<sup>85</sup>.

Esta autora se cuestiona si dicha interdependencia tiene lugar a nivel comunitario o son relaciones personales entre patrón-cliente. Según *Mand* 2.4<sup>86</sup> parece que Hermas pide que este intercambio se realice en el ámbito personal y privado entre la persona adinerada y el pobre. C. Osiek considera plausible que se instara a los ricos no solo a contribuir a un fondo

<sup>83</sup> Para antecedentes y explicación de la limosna redentora en Hermas, cf. Fernando Rivas Rebaque, “¿Los ricos pueden salvarse? La limosna redentora en el *Pastor* de Hermas (*Sim.* II: parábola del olmo y la vid)”, *Didaskalia* 44 (2014) 47-60; Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (JSNT 77), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 86-94.

<sup>84</sup> *Sim* 2.5-7; 9.20.1-4; *Mand* 9.1.4. De forma análoga, 2 *Clem* 16,1-4 promovería la importancia redentora de la limosna y reflejaría una situación social en la que los cristianos “ricos” son exhortados a donar dinero a los creyentes “pobres”. David J. Downs, “Redemptive Almsgiving and Economic Stratification in 2 *Clement*”, *Journal of Early Christian Studies* 19 (2011) 493-517, considera que el texto es una invitación para que todos los creyentes practiquen la asistencia mutua dentro de la “iglesia de la vida”.

<sup>85</sup> C. Osiek, *Shepherd* 164.

<sup>86</sup> *Mand* 2.4-5: “Obra el bien, y del fruto de los trabajos que Dios te ofrece, da con sencillez a todos los necesitados, sin dudar a quién darás o a quién no. Da a todos. Pues Dios quiere que se dé a todos de sus propios dones”.

común, que ya existía de alguna forma<sup>87</sup>, sino también a establecer relaciones de patronazgo con miembros necesitados de la comunidad<sup>88</sup>.

Para J. Kloppenborg, sin embargo, esta interrelación mutua se realiza en el ámbito público comunitario. Considera que Hermas imita las prácticas *euergéticas* de las elites cívicas<sup>89</sup>, y su tipo de *euergetismo* encuentra analogías en la crítica filosófica de las prácticas extravagantes de los benefactores cívicos (cf. Cicerón, *De officiis* 2,16,56) o de algunas asociaciones greco-romanas donde los miembros más acomodados ayudaban a los miembros más pobres en dificultades (IG II2 1327 = GRA I 35): “Visto en este contexto, el consejo de Hermas para que los seguidores de Cristo dirijan su ‘extravagancia’ (πολυτέλεια = *prodigi*) a las viudas y huérfanos y para ‘comprar almas afligidas’ puede verse como una versión local de lo que, en la esfera pública, fue aceptado como una forma normal de *euergetismo*”<sup>90</sup>. En ese intercambio recíproco, la acción de “dar gracias” no es un acto mental privado de parte de los pobres. Consistía en una declaración pública. Típico de los decretos honoríficos de las asociaciones es que el homenajeado fuera honrado y aclamado públicamente dentro del grupo. “Herms imagina una dinámica mediante la cual el receptor agradecido da a conocer la identidad del donante y... casi no hay duda de que la reputación del donante como *καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ* sería reconocida por todos”<sup>91</sup>. Ello implica que el patronazgo no sería tan espiritual como proponía C. Osiek. Al contrario, los miembros acomodados, p.ej. libertos

---

<sup>87</sup> Según M. Leutsch, *Wahrnehmung* 73, no es claro si existía una única institución central o varias instituciones descentralizadas para la ayuda de los necesitados. El primer supuesto es más probable para el tiempo de redacción de *Vis* 2.4.3, a no ser que se asuma que ciertos grupos concretos de la comunidad (por ejemplo, viudas y huérfanos no confiados a Grapta) debieran ser excluidos del conocimiento del mensaje celestial.

<sup>88</sup> Sugerido por M. Leutsch, *Wahrnehmung* 123-126. En contra N. Brox, *Hirt* 293, n. 3.

<sup>89</sup> Para las diversas concepciones del *euergetismo* y su diferencia frente a la “antigua munificencia”, filantropía, caridad cristiana, beneficencia, donaciones o si los regalos tienen que hacerse a un particular o a la colectividad cf. Marc Domingo Gygax, *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Euergetism*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 1-18; Paul Veyne, *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism*, Penguin Books, London 1992, 10-13.

<sup>90</sup> John S. Kloppenborg, “Associations, Christ groups, and their place in the *Polis*”, *ZNW* 108 (2017) 1–56, 50.

<sup>91</sup> J.S. Kloppenborg, “Associations” 53.

(como Hermas) o miembros de los “grupos intermedios”<sup>92</sup> o “sub-élite”, es decir, personas que no pertenecían a las élites, pero disponían de recursos económicos suficientes, como era el caso de algunos comerciantes y artesanos, recibían honores e imitaban, por tanto, a la sociedad civil.

En opinión de Morris Silver, esta relación de intercambio debía ser mediada por la iglesia apoyándose para ello en la función de la torre, símil de la iglesia, en la que se deben insertar las piedras blancas (ricos), quienes no pueden ser encajados en la estructura hasta que “la riqueza que los seduce se cercene” (*Vis* 3.6-7)<sup>93</sup>. Así mismo, interpreta la expresión “siervos de Dios” en *Sim* 9.20 referido al clero cristiano, que determina quién y cuánto se debe aportar: “Los ricos difícilmente se unen a los siervos de Dios pues temen que les pidan algo”<sup>94</sup>. Según el modelo de depósito de un banco, la iglesia reuniría a donantes ricos y receptores pobres sin que los donantes tuvieran que asumir los gastos económicos y psíquicos de la interacción, incluido el coste de monitorizar las oraciones intercesoras de los receptores. La negociación fue entre los agentes humanos de Dios por un lado y el hombre rico por el otro. Al actuar como intermediario monopolista, la Iglesia se posicionó para determinar la cantidad que el creyente rico debía aportar. Este, que buscaba la salvación, no podría comprarla a bajo precio, pues la salvación cristiana, un producto mejorado, estaba a la venta pero no “en rebajas”.

En este tipo de cooperación y complementariedad de roles entre el rico y el pobre, Hermas es consciente, como sucede en otros textos cristianos antiguos<sup>95</sup>, que pudiera darse algún tipo de abuso, cuando “falsos” pobres optaban de forma fraudulenta a este tipo de ayudas: “Por tanto, los que reciban darán cuenta a Dios de por qué y para qué recibieron...”

---

<sup>92</sup> Bruce W. Longenecker, “Exposing the Economic Middle. A Revised Economy Scale for the Study of Early Urban Christianity”, *JSNT* 31 (2009) 243-278; Steven J. Friesen, “Poverty in Pauline Studies. Beyond the So-called New Consensus”, *JSNT* 26 (2004) 323-361.

<sup>93</sup> Morris Silver, “The Business Model of the Early Christian Church and its Implications for Labor Force Participation in the Roman Empire”, *Marburger Beiträge zur antiken Handels-, Wirtschafts und Sozialgeschichte* 32 (2014) 71-116.

<sup>94</sup> “Estos, por estar envueltos en muchos y variados negocios, no se unen a los siervos de Dios, sino que se extravían ahogados por sus acciones”.

<sup>95</sup> Véase un texto muy semejante en *Did* 1.5-6, con su famosa frase: “Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das”.

pero los que recibieron con engaño serán castigados” (*Mand 2.5*). No parece ser, sin embargo, un *modus operandi* frecuente, pues la exhortación viene mencionada de pasada. Toda la relevancia radica en la generosidad de los creyentes ricos que recibieron esa riqueza de Dios y actúan como administradores de unos bienes que no son suyos. Ahora bien, si procede de Dios, ¿es tan mala la riqueza?

### 3.3. Valoración de la riqueza

Según P. Ndoumaï<sup>96</sup>, en gran parte de la obra, Hermas valora la riqueza de forma muy negativa, mostrando aversión a la misma y condenándola formalmente, pues establece un vínculo entre la riqueza y el pecado de una parte (*Sim 4,5*), y la riqueza material y la privación de las riquezas futuras de otra. Por su vinculación al pecado, Dios rechaza a los ricos (*Vis 3.6.6*) y les exige el abandono de sus riquezas para ser agradables a su presencia. En otras palabras, es imposible ser cristiano y rico. Hermas denuncia la relajación que existe dentro de la iglesia que pierde paulatinamente el celo y, mediante su profecía, reclama un regreso a la edad de oro del cristianismo. “La posición que Hermas defiende frente a la riqueza y los negocios es una prueba de que se adhiere a una posición teológica que favorece la no integración de los cristianos en la sociedad ya que considera que se encuentran ‘en tierra extranjera’. Incluso es posible pensar que la comunidad de Hermas fuera un resurgimiento de la comunidad apocalíptica del tiempo apostólico que esperaba pronto el fin del tiempo, lo que justificaba su negativa a la integración. Su preocupación excesiva por los pobres sugiere que su comunidad estaba compuesta en gran parte por personas pobres”<sup>97</sup>.

Otros textos, sin embargo, matizan o incluso contradicen esa actitud (*Vis 1.3*). Mediante la adopción de la ética del patriarcado del amor, Hermas demuestra que él no juzga la bondad o maldad de la riqueza en sí misma, ni las desigualdades sociales que genera, sino solo su uso indebido, tal y como percibe en los creyentes ricos con los que solía codearse y él

---

<sup>96</sup> P. Ndoumaï, “Richesse” 197. Considera que Hermas coloca al mismo nivel a adúlteros, criminales y ricos (p. 200).

<sup>97</sup> P. Ndoumaï, “Richesse” 209.

mismo habría hecho cuando se dedicaba a los negocios. No encontramos la radicalidad de vender los bienes y dárselos a los pobres (Mc 10,21) y hacerse pobre como ellos. Su objetivo no es transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social y el enriquecimiento económico de algunos cristianos, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y a la cohesión de la comunidad. En *Vis* 3.9.3, por ejemplo, Hermas critica a quienes se atiborran de opíparos manjares, mientras que los miembros pobres de la comunidad se mueren de hambre. Pero su exhortación a compartir la comida con los pobres no implica el abandono de la riqueza, sino el reconocimiento de que la posición social de los ricos implica la responsabilidad del patronazgo. De hecho, las estructuras económicas de la comunidad se mantienen intactas como un medio de cohesión de la comunidad y, como resultado, están legitimadas por los buenos frutos potenciales que pueden producir.

Estos pasajes testimonian que el cristiano rico, que pone su riqueza a disposición del bien común, tenía un lugar importante dentro de la comunidad y su papel a nivel comunitario viene considerado como un “servicio” (*diakonía*, *Man* 2.6). La solidaridad hacia los pobres, expresada mediante la limosna, integra y legitima la presencia de los ricos en el grupo cristiano. Esta “es incorporada al campo normativo y es considerada como obligatoria legalmente, por lo que no solo se regula su práctica, sino que se intenta perpetuar. En Hermas, la limosna redentora se convierte en la piedra angular sobre la que se construirá las relaciones dentro de la comunidad entre ricos y pobres en lo que denomino ‘ciclo evergético’”<sup>98</sup>. El objetivo de estas *visiones* y *parábolas* no es denunciar la riqueza o a los ricos como tales, sino convencer a los ricos para que adopten medidas concretas por el bien de la comunidad y el suyo propio. Entre estos comportamientos pragmáticos, además de la limosna, se menciona la hospitalidad.

### 3.4. Exhortación a las buenas obras: la hospitalidad

En *Man* 8.10, el Pastor exhorta encarecidamente a la realización de buenas obras contenidas en una amplia lista, muchas de las cuales constituyen deberes tradicionales en las parénesis judías y del cristianismo pri-

---

<sup>98</sup> F. Rivas Rebaque, “¿Los ricos” 61.



mitivo, o prácticas de solidaridad comunitaria y acciones sociales en favor de los necesitados, entre las que se incluye la práctica de la hospitalidad y no oprimir a los deudores pobres:

“Escucha lo que se sigue de ellas: servir a las viudas, cuidar de los huérfanos y de los indigentes, liberar de sus necesidades a los siervos de Dios<sup>99</sup>, ser hospitalario (pues, en la hospitalidad, alguna vez se encuentra ocasión para una buena obra), no enfrentarse a nadie, ser tranquilo, hacerse el más pequeño de todos los hombres, venerar a los ancianos, practicar la justicia... no agobiar a los necesitados [deudores<sup>100</sup>] e indigentes”.

La costumbre de la hospitalidad jugó un papel destacado en la vida de la Iglesia primitiva<sup>101</sup>, la cual se enmarca dentro de la convención social mediterránea más amplia de la hospitalidad<sup>102</sup>. Como en contextos grecorromanos y judíos, la hospitalidad continuó siendo considerada un imperativo moral y una costumbre apreciada en varios escritos del cristianismo de los orígenes. Por ejemplo, Pablo (Rom 12,13), el autor de Hebreos (13,2), 1 Pedro (4,9) y Hermas (*Mand* 8.10) exhortan a los cristianos a brindar hospitalidad a los demás (cf. *Did* 12). El autor de las epístolas Pastorales ordena que los obispos sean personas hospitalarias (1 Tim 3,2; Tit 1,8). *1 Clemente* elogia a aquellos que han ofrecido la hospitalidad a otros (*1 Clem* 1.2; 10.7; 11.1; 12.1, 3).

El consejo de la hospitalidad en Hermas (*Sim* 8.10.3; 9.27.2) va dirigido, en principio, a todos los cristianos, pero presumiblemente estaba pensado en mayor medida para las personas pudientes, que disponían de los

---

<sup>99</sup> Según N. Brox, *Hirt* 234, existen dos referencias posibles: “O bien se entiende la compra gratuita de cristianos cautivos o el rescate de esclavos cristianos de casas no cristianas. Quizás también se esté considerando una ayuda general al necesitado. Es difícil optar por alguna de las opciones, pues la frase es en sí muy imprecisa para poder determinar a qué se refiere exactamente”. M. Leutsch, 141s.

<sup>100</sup> C. Osiek, *Shepherd* 128: “not to oppress debtors and the poor”.

<sup>101</sup> Para la hospitalidad en el cristianismo primitivo cf. O. Hiltbrunner – D. Gorce – H. Wehr, „Grastfreundschaft“, *RAC* 8 (1972) 1061-1123; Amy G. Oden (ed.), *And You Welcomed Me: A Sourcebook on Hospitality in Early Christianity*, Abingdon, Nashville 2003; Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Baker Academic, Grand Rapids 2012; *Wealth and Poverty in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2017, xix-xx.1-6.

<sup>102</sup> Andrew E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005, 122-127.

medios para hospedar, como era una casa espaciosa. Por consiguiente, Hermas espera que el creyente acaudalado no solo ponga a disposición del necesitado o de la comunidad bienes materiales, sino también abra las puertas de su casa a miembros de la iglesia y practique la hospitalidad. Tal vez se insinúe que estos creyentes adinerados desempeñaron un papel importante en la provisión de lugares de reunión para el culto de la comunidad, pues como patrones tenían mayor responsabilidad de crear un entorno propicio para una vida comunitaria armoniosa.

Precisamente, las tareas de la hospitalidad y el cuidado de los necesitados y las viudas<sup>103</sup> vienen mencionadas explícitamente entre las obligaciones expresas del *episcopo*. Ello está en línea con otros textos cristianos anteriores donde los anfitriones son frecuentemente obispos (1 Tim 3,2; Tit 1,8). Los *episcopoi* y los *φιλόξενοι* son alabados en Hermas por la hospitalidad que han mostrado con los siervos de Dios: “Los creyentes del décimo monte, cuyos arboles daban sombra a algunas ovejas, son así: Obispos y gente hospitalaria que recibieron siempre en sus casas a los siervos de Dios, con gusto y sin hipocresía. Estos obispos protegieron siempre, sin cesar, a los necesitados y a las viudas mediante su ministerio y llevaron siempre una conducta pura” (*Sim* 9.27.1-2). El contenido de esta tarea, sin embargo, es controvertida, pues no es clara la identidad de quiénes son los “siervos de Dios” que se hospedan en las casas los *episcopoi*. Mayormente se han interpretado como cristianos provenientes de otras comunidades fuera de Roma y que han llegado a la capital como viajeros<sup>104</sup>. Así lo entiende N. Brox: “los siervos de Dios no tienen por qué

---

<sup>103</sup> Es llamativo que se encargue a Grapta para la lectura de los libretos escritos por Hermas entre las viudas y los huérfanos (*Vis* 2.4). Desconocemos la identidad de esta mujer, pero podía ser una viuda y liberta, en grado de leer e instruir. Según C. Osiek, *Shepherd* 59, tal vez fuera una diaconisa encargada de la instrucción religiosa, pues según *Sim* 9.26.2 el diácono tendría la función del cuidado de las viudas y huérfanos. En contra, cf. N. Brox, *Hirt* 108s. quien siguiendo la tesis propuestas por Harnack, que Grapta es la persona responsable del “círculo diaconal”, compuesto por ayudantes y personas necesitadas de la comunidad, considera que era responsable del cuidado caritativo de la comunidad, que constituía una organización *a se*. P. Lampe, *Christen* 299, postula que el difunto marido de Grapta hubiera estado encargado de ese grupo y ella le habría sustituido tras su muerte.

<sup>104</sup> Frecuentemente los huéspedes eran misioneros itinerantes: Mt 10,5-42; Mc 6,7-11; Lc 9,1-6; 10,1-18; Rom 15,22-25; 1 Cor. 9,6-14; 2 Jn 10-11; 3 Jn 5-8; 9-10; *Did* 11-12; Hermas, *Mand* 11.12; *Sim* 9.27.2; Ev. Tom 88).

referirse a la comunidad, sino a individuos, especialmente a cristianos que viajan<sup>105</sup>, porque junto con las personas hospitalarias, los obispos son los responsables de la hospitalidad y, sobre todo, porque la hospitalidad se menciona junto al cuidado de los pobres, es decir, pertenece igualmente al área de caridad y no significa la invitación de toda la comunidad doméstica (para la asamblea y la Eucaristía), sino el servicio de alojamiento a correligionarios cristianos (extranjeros, viajeros). Además, el texto (VIII 10.3) muestra que Hermas entiende la acogida de los siervos de Dios como una virtud privada<sup>106</sup>. La acogida y la hospitalidad jugaron un papel importante en el desarrollo de conexiones entre las comunidades, especialmente aquellas distantes.

No obstante, el concepto de “siervos de Dios” (δοῦλους τοῦ θεοῦ) en Hermas es un término que mayormente designa a los cristianos en general, por lo que probablemente se esperaba que los obispos fueran generosos con los necesitados y compartieran sus hogares para cuestiones comunitarias. M. Leutzsch considera factible, aunque no se pueda determinar con certeza, que las viudas y los huérfanos se pudieran reunir, entre otros lugares, en el hogar del *episcopos* o diácono responsable, aunque no se puede probar que todos estos “especialistas” tuvieran su propia vivienda<sup>107</sup>. Además, considero que es plausible que algunos dirigentes comunitarios, que se habían convertido en patrones y supervisores de la comunidad doméstica que se reunían en sus casas, disfrutaran de una posición económica acomodada y dispusieran de casas espaciosas, por lo que se entendería mejor la exigencia de la hospitalidad y la preocupación por los necesitados dirigida a estos líderes, sin excluir que la exhortación se extiende a todos los que tienen medios económicos para realizar este deber caritativo.

### 3.5. Los diáconos y las riquezas

Colaboradores de los *episcopoi* en la tarea del cuidado de las viudas y los necesitados<sup>108</sup>, en concreto de los huérfanos (*Sim* 9.27.2), se encuentra

---

<sup>105</sup> C. Osiek, *Shepherd* 250, también considera el texto referido a anfitriones de viajeros cristianos.

<sup>106</sup> N. Brox, *Hirt* 453.

<sup>107</sup> M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 73.

<sup>108</sup> Este cuidado es una virtud y un deber de todos los cristianos (*Mand* 3.10 y *Sim* 1.8).

la figura de los diáconos, quienes podrían ser miembros de la comunidad que ayudaban a los *episcopoi* en la atención social, lo que permitía administrar los recursos financieros comunitarios. Es precisamente en esta faceta donde Hermas realiza una dura crítica contra algunos diáconos. Son acusados de malversación del dinero destinado para los necesitados: “Los que tienen manchas son los diáconos que sirven mal, saquean la vida de las viudas y de los huérfanos y se lucran del ministerio que recibieron para servir” (*Sim* 9.26.2). El contexto de esta situación son las actividades sociales y caritativas de la Iglesia. Dado que estos diáconos son mencionados en *Vís* 3.5.1 junto con los apóstoles, maestros y *episcopoi* y ya que su abuso de poder se centra en los servicios de socorrer a viudas y huérfanos, es posible que el término designe una figura instituida dentro de la comunidad de Roma que asistía al *episcopos*<sup>109</sup>.

La difícil situación de los pobres en Roma había llevado a una cierta institucionalización de la atención social intraeclesial, como demuestra la asignación de la responsabilidad de la ayuda social a los diáconos (*Sim* 9.26.2) y *episcopoi* (27.2). Hermas reprende el uso de la propia riqueza de manera inapropiada (*Vís* 3.9.4s), pues en el mundo antiguo la gestión de la riqueza privada es criterio para la gestión de los fondos comunes o corporativos. El patronazgo financiero colocaba a los miembros de estos grupos en posiciones especiales de liderazgo y honor.

La iglesia tuvo que adaptarse a la realidad de un cierto nivel de riqueza en muchas comunidades, así como a afrontar la renuencia de los ricos a compartir sus bienes con los pobres. Hermas representa un momento en el desarrollo de un conflicto creciente entre la enseñanza tradicional y la realidad social. Por vez primera dentro de cristianismo ya no se condena al rico o se pide su conversión, sino que se lo declara “bienaventurado” (*Sim* 2.10). En esta rehabilitación del papel de los ricos, Hermas se sitúa sin duda alguna del lado de los ricos<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> C. Osiek, *Shepherd* 249.

<sup>110</sup> F. Rivas Rebaque, “¿Los ricos?” 62.

#### 4. Integración de diferentes estratos sociales

Desconocemos si triunfó o fue aceptada la propuesta de Hermas. La autoridad que el Pastor ha jugado dentro de la iglesia antigua no se puede explicar si el autor no hubiera tenido una cierta notoriedad y audiencia dentro de la Iglesia de Roma. Al menos existía una red interna que estaba evolucionando y donde él propagaba sus ideas. Estaba orientado a acercar los estratos sociales dentro del cristianismo. Los ricos deben compartir sus posesiones. Más allá de eso, deberían limitar el tamaño de sus negocios y, por lo tanto, moverse un poco hacia abajo en la escala social. Los pobres, por otro lado, deberían experimentar algún avance social, porque el sistema de patronazgo a nivel personal o la comunidad cristiana les ayudaba a través de las donaciones de los ricos. Lo que Hermas pretendía y los cristianos probablemente también practicaban era un mínimo de integración de los diferentes estratos sociales. El cristianismo hizo una contribución a la vida de la sociedad en general digna de mención, incluso si no fue única. Los *collegia* funerarios paganos de la ciudad de Roma también proporcionaban algún tipo de integración social. Sin embargo, la diferencia respecto a las comunidades cristianas radica en el hecho de que tales agrupaciones paganas no desarrollaron una ética para la vida cotidiana en la forma en que lo hicieron los cristianos. El acercamiento de los estratos en estos *collegia* no tuvo muchas repercusiones en la vida cotidiana. Los cristianos, al menos en su cuidado por los pobres, interactuaban entre sí a diario<sup>111</sup>. Y los encuentros comunitarios en los ámbitos domésticos de la *oikos* (la casa) jugaron un papel muy importante en la creación y fortalecimiento de los vínculos personales entre ricos y pobres, y constituía un espacio muy favorable para favorecer cierta integración.

El otro ámbito de socialización que potenció la formación de la comunidad religiosa hay que buscarlo en los gremios ocupacionales o profesionales (*collegia*). En la capital del imperio, con su alto grado de movilidad entre los libertos, tanto en términos horizontales (geográficos) como verticales (sociales), la identidad ocupacional desempeñó un papel

---

<sup>111</sup> P. Lampe, *Christen* 78. Cf. John S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*, Yale University Press, New Haven - London 2019, 278-305.

central para las clases sociales que no pertenecían a la élite. Si la propuesta de J. Rüpke es correcta de que Hermas se dedicó a la producción de la sal, es muy probable que perteneciera a dicho gremio. Existe evidencia instructiva de que los productores de sal formaron asociaciones comerciales o gremios para asegurar los mejores beneficios económicos. Es posible que, al igual que otros grupos de artesanos en Roma y otras ciudades romanas que se agruparon en un lugar para la venta de sus productos, los productores y comerciantes de sal formaran agrupaciones urbanas donde podían establecer un precio común y vender la sal que se obtenía de las salmueras en la desembocadura del Tíber. No se puede determinar con certeza si Hermas está dirigiendo sus visiones y enseñanzas a otros productores de sal, dueños de negocios cuyos intereses económicos superan su devoción religiosa, aunque existen buenas razones para suponer que sí<sup>112</sup>: sus destinatarios son otras personas que cultivan sal de manera similar, tal vez una asociación religiosa compuesta por productores de sal creyentes en Jesús como él<sup>113</sup>. Por su parte, C. Osiek considera que los factores de la preocupación sobre la riqueza y el ascenso social hacen que la obra estuviera dirigida principalmente a un grupo grande e influyente de libertos en su comunidad<sup>114</sup>. Podemos estar de acuerdo con P. Lampe en que Hermas establece un tipo de estrategia social para integrar en una comunidad a los creyentes cristianos con diferentes capacidades económicas<sup>115</sup>, en la que los miembros acaudalados gestionen su negocio (*Sim* 4.5-7), a la vez que sus ganancias

---

<sup>112</sup> Harry O. Maier, "From Material Place to Imagined Space. Emergent Christian Community as Thirdspace in the *Shepherd of Hermas*", en: Mark Grundeken - Joseph Verheyden (ed.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality* (WUNT 342), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 148.

<sup>113</sup> H.O. Maier, "From Material Place" 143-60; de forma similar J. Rüpke, *Jupiter*, 72-78.

<sup>114</sup> C. Osiek, *Rich* 132. "Thus, it seems most likely that the 'rich' addressed and spoken of in the *Shepherd* are predominantly a large and influential group of freedmen and women in the Christian community" (pg. 134). "His 'rich' people are members of the lower classes of Rome who have enough money to advance in the acquisition of possessions and in social standing. Those who fit that description best are the freedmen and women who made up the majority of the tradesmen, craftsmen, and small business people of the city, and Hermas himself belonged to this class" (136s).

<sup>115</sup> P. Lampe, *Chisten* 72-78.

deben servir para fortalecer una relación de mutuo beneficio con los pobres de la comunidad.

Lampe argumenta que los cristianos romanos del tipo que Hermas representa y a los que se dirige, vivían en apartamentos de pequeños empresarios y comerciantes que se benefician de su ubicación en el área portuaria del Trastévere, un lugar que encaja bien con la representación de Hermas de sí mismo en *Vis* 4.2 camino a su finca en la vía *Campana*. Siguiendo un modelo de habitantes de viviendas agrupados en torno a una ocupación compartida, es tentador considerar las visiones relacionadas con la sal de Hermas como una forma de retórica ekfrástica dirigida específicamente a aquellos que estaban en una línea de negocios similar a la suya.

## 5. Conclusión

La obra de Hermas nos ofrece una radiografía, aunque no todo lo nítida deseable, de una comunidad cristiana romana durante las primeras décadas del siglo II d.C. Tanto la biografía del personaje como la temática de la riqueza – pobreza permiten dibujar una composición social de su comunidad que podemos resumir en varios puntos:

1.- El hecho de que la obra esté escrita en griego vulgar denota que tanto su autor como sus destinatarios no son originarios de la capital del imperio, sino que provienen mayormente de las regiones del Este, quienes conservan en Roma el griego como lengua vehicular dentro de la comunidad. Estamos pues ante extranjeros de procedencia, afincados en la Urbe. Sin embargo, no constituyen la élite extranjera de los estados vasallos de Roma que eran obligados a habitar en la capital o que buscaban una mejor educación (élite intelectual de pueblos subyugados)<sup>116</sup>. Las evidencias indican un contexto de habla griega con educación literaria limitada. Destaca, sin embargo, la figura de Grapta, encargada de leer el libro en griego compuesto por Hermas a las viudas y huérfanos. El nivel de alfabetización entre las mujeres romanas era bajo, a excepción de las perte-

---

<sup>116</sup> Para la élite judía unas décadas antes en Roma cf. G. W. Bowersock, “Foreign Elites at Rome”, en: Jonathan Edmondso - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 53-62.

necientes a la élite de la sociedad romana<sup>117</sup>. W. Harris estima que podría situarse por debajo del 10 % en la capital del imperio<sup>118</sup>, lo que implica que Grapta pudiera provenir de la parte oriental del imperio, de una familia con recursos económicos e interés por la cultura. Probablemente había abierto las puertas de su casa para la atención de viudas y huérfanos<sup>119</sup>.

2. La biografía de Hermas claramente demuestra que su autor, liberto, había medrado en la escala social. Existe información sobre la movilidad económica de los libertos en los primeros siglos del imperio<sup>120</sup>. Muchos permanecieron en circunstancias muy modestas, sirviendo a sus antiguos dueños en los mismos trabajos que habían desarrollado como esclavos. Algunos, entre los que se encontraba Hermas, más afortunados en el ámbito económico, hicieron dinero gracias al comercio y a los negocios. Los destinatarios del mensaje de Hermas, antiguos colegas de negocios y miembros de su iglesia, han podido correr una suerte similar y ahora están embarcados y absortos en sus actividades económicas, olvidándose de sus “obligaciones” comunitarias con los pobres. Tendían a socializar y formar asociaciones de ayuda mutua entre sí y a buscar las relaciones con los de su *status* social, aunque fueran gentiles. Por el contrario, intentan mantenerse distantes de los pobres de la comunidad, para evitar tener que colaborar con ellos mediante la limosna y mantener su *status* y honor.

3. Frente a este grupo de ricos, se halla otro grupo más amplio de necesitados. Se trata de pobres, viudas, huérfanos, personas con deudas económicas debido a los préstamos solicitados, hambrientos... Pertenecen a la plebe urbana que habitan los barrios densamente poblados por inmigrantes, como pudiera ser la región del Trastévere, imán para pequeños

---

<sup>117</sup> Emily A. Hemelrijk, *Matrona Docta. Educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, London – New York 1999.

<sup>118</sup> William V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 1989, 259, mientras que en las ciudades de oeste, la alfabetización femenina sería incluso inferior al 5 % (p. 266). Para el grado de alfabetización en el mundo romano, véase además A.E. Hanson, “Ancient illiteracy”, en M. Beard (eds.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor MI 1991, 159-198; W.A. Johnson - H.N. Parker (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>119</sup> Para las hipótesis de su identificación cf. *supra* n. 103.

<sup>120</sup> H. Mouritsen, *Freedman* 206-247.



artesanos, trabajadores portuarios, marineros, fabricantes de ladrillos, curtidores, molineros, etc.

No obstante, estos pobres no se hallan en situación de penuria hasta el punto que otros cristianos tuvieran que autoesclavizarse para poder socorrerles de su situación de pobreza, tal y como había sucedido en la comunidad de *1Clem* décadas antes (*1Clem* 55,2). No obstante, cuando se escribe *1Clem*, la situación ya había mejorado y existían varios creyentes con los medios necesarios para ayudar a sus correligionarios. En tiempos de Hermas se constata, al menos en su comunidad, un incremento sustancial de correligionarios mucho más acomodados, ricos, que disponen de medios suficientes para socorrer a los necesitados. No obstante, estos cristianos, emprendedores y hombres de negocios, necesitan descubrir que sus riquezas no constituyen un bien absoluto propio, sino que las riquezas provienen de Dios y ellos son sus administradores. En cuanto administradores tienen una función y tarea especial dentro de la comunidad cristiana que se adecúa a los planes de Dios: con los bienes materiales que han generado gracias a sus negocios, deben socorrer a los pobres, quienes en contrapartida rezarán por la salvación de los ricos.

Hermas concentra su mensaje ético-teológico principalmente en el problema de la riqueza, su base económica y los numerosos peligros derivados de ella. No pretende transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social y el enriquecimiento económico, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y cohesión interna del grupo. Los ricos deben ser guiados lejos de sus intereses comerciales hacia las preocupaciones de la comunidad en la medida en que deben tomar en serio la tarea de atender a los pobres mediante la limosna y la hospitalidad. Al mismo tiempo, solo la actividad comercial continuada puede garantizar un apoyo continuo a los pobres, quienes a su vez rezarán por los ricos. Insta, pues, a un tipo de cooperación y complementariedad de roles entre el rico y el pobre, siguiendo el modelo del patronazgo romano.

La iglesia comenzó a funcionar cada vez más como una unidad económica, en paralelo y eventualmente reemplazando al hogar como centro primario de distribución económica. Ese proceso se encontraba en sus primeras etapas a principios del siglo II cuando la comunidad cristiana comenzó a fomentar la interdependencia económica dentro de sus propias filas. Esto es precisamente lo que no estaba sucediendo con aquellos per-

cibidos como ricos que se negaron a asociarse con otros cristianos por temor a perder honor y parte de su patrimonio.

Este cuadro vendría corroborado por lo que nos cuenta Tertuliano acerca de Marción en Roma. Al parecer, este rico personaje, propietario de una naviera, cuando llegó y se estableció en la capital del Imperio (144/145 d.C) realizó una gran donación a la iglesia romana por el valor de 200,000 sestercios (*Prescripciones contra todas las herejías* 30.2<sup>121</sup>), por lo que, aunque es difícil calcular su riqueza, podemos concluir que era un hombre rico. Tras desavenencias doctrinales, él y la *ecclesia* romana se separan, lo que hace que Marción funde su propia iglesia. La iglesia de Roma a la que pertenecía previamente reembolsó a Marción la suma total de los 200.000 sestercios. Este hecho denota que la iglesia tenía la estructura y los medios para recaudar dicha cantidad o que la ruptura con Marción hubiera acontecido tan pronto, que no hubieran gastado el dinero, por lo que fácilmente se le pudo devolver esa suma<sup>122</sup>. Tanto el ejemplo de Hermas como el de Marción nos muestran a una iglesia que se adapta a las nuevas realidades de un cierto nivel de riqueza en algunas comunidades y rehabilita a los ricos mediante la asignación de una función especial: el patronazgo solidario con los pobres, ya fuera de forma directa o mediante un fondo común comunitario.

---

<sup>121</sup> Aunque es muy difícil dar una suma equivalente en la moneda actual, 200,000 sestercios probablemente era el valor de una casa dentro de la ciudad de Roma, cf. P. Lampe, *Christen*, 208. Para un estudio más completo del dinero y los precios en el mundo romano, ver Richard Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, University Press, Cambridge 1974; *Money and government in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, cf. cap. 2: “dinero, precios e inflación”.

<sup>122</sup> Sebastian Moll, *The Arch-Heretic Marcion* (WUNT 250), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 45.

# Max Scheler's Ethical Personalism

GILBERT DE VERA

ABSTRACT: As the title suggest, the present article elaborates Max Scheler's concept of *Ethical personalism*. The first section describes the relevance of phenomenology in Scheler's philosophical inquiry. It illustrates how he uses phenomenological approach by means of which he exemplifies a new understanding of the *emotive a priori*. Scheler agrees on the idea that intentionality serves as insight into essences, however, he contends that intentionality cannot be purely rational (Husserl). Phenomenology, for Scheler, is a psychic technique toward *emotive intuition*.

The second part deals primarily on Scheler's application of phenomenology to his concept of material or *non-formal* ethics. He carries out a shattering critique on the one hand on axiological *nominalism*, for which values are simply empirical facts, and on the other hand on ethical *formalism* (Kant). According to Scheler, values are the a priori grounds of emotion, the intentional objects of feeling. "Inclinations" (*emotions, feelings, sentiments*) are then important in the evaluation of moral experience.

From the objective theory of values, Scheler passes now to the analysis of his distinctive phenomenology on the person (the only carrier of values). Against positivistic, naturalistic and biological interpretation imposed on the person, Scheler defines the person as "the concrete unity of acts," which is not in itself objective; *the person is revealed in his actions*. He maintains that a person is not only given rationality and will but also a *heart*. Lastly, he concludes that a person is essentially *spiritual*, that is, a person has the ability to separate essence and existence (*ideation*) and as a spiritual being a person has an access to spiritual reality and, therefore, can posit the idea of God.

KEY WORDS: personalism, phenomenology, emotive a priori, material ethics of values, unity of acts, ideation, Spirit.

RESUMEN: Como sugiere el título, el presente artículo elabora el concepto de Max Scheler acerca del personalismo ético. La primera sección describe la relevancia de la fenomenología en la investigación filosófica de Scheler. Ilustra cómo utiliza el enfoque fenomenológico mediante el cual ejemplifica una nueva comprensión de lo *emotivo a priori*. Scheler está de acuerdo con la idea de que la intencionalidad sirve como una idea de las esencias, sin embargo, sostiene que la intencionalidad no puede ser puramente racional (Husserl). La fenomenología, para Scheler, es una técnica psíquica hacia la *intuición emotiva*.

La segunda parte trata principalmente de la aplicación de la fenomenología de Scheler a su concepto de ética material o *no formal*. Lleva a cabo una crítica demolidora por un lado del *nominalismo* axiológico, para el cual los valores son simplemente hechos empíricos, y por otro lado del *formalismo* ético (Kant). Según Scheler, los valores son los fundamentos a priori de la emoción, los objetos intencionales del sentimiento. Las “inclinaciones” (*emociones, sentimientos, sentimientos*) son importantes en la evaluación de la experiencia moral.

Desde la teoría objetiva de los valores, Scheler pasa ahora al análisis de su fenomenología distintiva de la persona (la única portadora de valores). Contra la interpretación positivista, naturalista y biológica impuesta a la persona, Scheler define a la persona como “la unidad concreta de los actos”, que en sí misma no es objetiva; *la persona se revela en sus acciones*. Sostiene que una persona no solo es racionalidad y voluntad, sino también *corazón*. Por último, concluye que una persona es esencialmente espiritual, es decir, tiene la capacidad de separar la esencia y la existencia (ideación) y, como ser espiritual, tiene acceso a la realidad espiritual y, por lo tanto, puede plantear la idea de Dios.

PALABRAS CLAVE: personalismo, fenomenología, emotivo a priori, ética material de valores, unidad de actos, ideación, espíritu.

## Introduction

Ethical personalism is a philosophical movement preludes formally in the early years of the 20<sup>th</sup> century. It enacts in a relative approach, a kind of a metaphysical, ontological, and anthropological thinking which can be traced back to the antiquity such as in Socrates, Plato, Aristotle, Plotinus and St. Augustine. The term *personalism* was first introduced by Charles Renouvier with his published work entitled *Le personalisme*<sup>1</sup>. However, the term has a

---

<sup>1</sup> Cf. H.E. LANGAN, *The Philosophy of Personalism and Its Educational Applications*, Washington, D.C. 1935, 3. The title of this book shall be shortened as *The Philosophy* for the next citations.

wide range of application and various classifications for there are many different forms of personalism. Hence, in order to understand what the term implies we try to present it by inquiring first into its terms.

First, when we speak of *ethics* we are referring, in a more general sense, to a system of moral principles concerned with the questions of how person ought to act and the search for a definition of right conduct and the good life. It is the normative science of human acts in the light of reason. On the other hand, the word *person* comes from the Latin *persona* which is equivalent to the Greek *prosopon*<sup>2</sup>, is traditionally referred to the mask used by an actor in a play wherein it represents the actor's role or character. In the course of time this component was interpreted in a deeper sense in which the dignity and value of its bearer became part of its meaning, the personhood. Now, what remains in the picture is the *ism* of the personalism. What would this *ism* denote? Just like other approaches to ethics, ethical personalism is a sort of approach that concentrates its philosophical reflections on the human person as its subject. Hence, it addresses ethics in terms of persons.

The adjective *personalism* explains somehow the role of the person in the field of moral and ethical realm. It deals about the centrality of the person with regard to, for instance, the foundation of moral duty, the foundation of moral values, the foundation of the moral laws and some other aspects. Also, when it comes to the social aspect, the person is seen at the center of this philosophical reflection. Thus, personalism addresses ethics in terms of individuals stressing their moral nature and acknowledges the unique value of the human person, its spiritual and self-conscious reality. The person is perceived not only as a social being but as an interpersonal being as well.

Having person as the subject of its philosophical investigation, ethical personalism shows also that subjectivity indicates the irreducible in humans. That is why it is common to personalists to defend the primacy and importance of the person against any attempt to reduce the person merely to any form of, for instance, a *thinking substance*, a *noumenal self*, an *object* etc. Thus, since the human person is central and foundational, ethical personalism centers its reflections on the dignity and value of its subject who is supreme both in reality and in value.

---

<sup>2</sup> Cf. I. PARACKAL, «Person», in *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. II, Bangalore, India 2010, 1019.

Indeed, the realm of the personal was Max Scheler's<sup>3</sup> innermost concern. In his *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* he tells us also the very scope of his investigations:

The most essential and important proposition that my present investigations would ground and communicate as perfectly as possible is the proposition that the final meaning and value of the whole universe is ultimately to be measured exclusively against the pure being [...] the richest fullness and the most perfect development, and the purest beauty and inner harmony of the *persons*, in whom at times all forces of the world concentrate themselves and soar upward<sup>4</sup>.

On the other hand, Scheler informs us about the central theme of his ethical theory. He writes:

At no point does the ethical personalism to which our investigation has led us reveal its distinctiveness from other present ethical currents to a greater degree than in the position that it allocates to the becoming and being of the spiritual individuality of the person as the bearer of moral value<sup>5</sup>.

Considering the above description, this article seeks to elaborate three particular points that constitute Scheler's ethical personalism, namely, the role of phenomenology in his philosophical system, his material or non-formal ethics of values and its application to his distinctive theory of the person.

## 1. Scheler's Phenomenological Approach

Accordingly, there are different kinds of approaches to reality. The first is the *natural approach* that is characterized by our daily life. This is what we

---

<sup>3</sup> Max Ferdinand Scheler (1874-1928) taught at the university of Jena, Munich, and Cologne. He studied under Dilthey and Simmel, and his philosophy of the "lived body" deeply influenced Merleau-Ponty. Edith Stein was one of his students, and Pope John Paul II wrote his postdoctoral thesis and many articles on Scheler. Scheler disagreed with Husserl's phenomenological methods and instead pursued psychic techniques toward intuition. He is also considered as the founder of philosophical anthropology.

<sup>4</sup> M. SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Illinois, 1973, XXIV. The title of this book shall be shortened as *Formalism* for the next citations.

<sup>5</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 508.

understood also as the “commonsense” approach, knowledge of reality. At the very foundation of this approach is the world vision. It deals about attaining reality through the world, in the society, a vision of the whole of the world. It describes the world without any scientific method. For instance, we know when the sun rises and sets in a particular time in a day without using any scientific procedures. Also, through commonsense, we learned unsurprisingly the difference between right and left. In other words, these things are part of our daily life experience, something that is natural to us and does not need any scientific experiment to know what it takes to be as such.

Next is the *scientific approach*. This type of approach to reality tries to take truth by using a method by elaborating an aspect or a fragment of reality. It seeks to explain and describe, individually a certain phenomena by means or with the help of symbols, data, just like in mathematics.

Another legitimate approach to reality is the *phenomenology*, a more natural and spontaneous approach. According to Scheler, this approach does not propose science as the starting point of investigation in order to arrive to a certain reality. “Phenomenological experience”, for him gives us the access to the essences. Every phenomenology is oriented to the essence of the things, to their essential structures, to pure phenomena. It tries to discover it not by means of scientific experiments as science do but by means of “emotive” intuition.

Hence, for Scheler, every phenomenology is oriented through essential structures and it tries to unveil reality through its immediate contact with the essences through an intuitive emotive contact. At some point, Scheler would agree to Husserl<sup>6</sup> on the idea that intentionality can serve as insight into essences, however, he prefers to speak of an emotive kind of intuition rather than a purely rational. Indeed, Scheler had a profound admiration for St. Augustine who is known for his interest and deep emphasis on the “reason or logic of the heart”. In the succeeding sections we will see how he makes use of this approach and how he applies it in his material ethics of value and in his distinctive theory of the person.

---

<sup>6</sup> Edmund Husserl, the founder of phenomenology, defines it as a sort of methodological attempt to reach the essences through an investigation of the pure consciousness, the objective content, which is known as the *phenoemenon*. For Husserl, consciousness is intentional and intentionality is understood as insight into essences.

### 1.1 Phenomenology is not to be based in a method

While Husserl's phenomenology implies methodology because it proposes a grasp of the phenomena it aims to investigate Scheler, on the other hand, doesn't consider it as a method.

Accordingly, phenomenological analysis is capable of fruitful application in a variety of fields, just like in the case of Scheler wherein he applies phenomenology in the fields of *values* while others have applied it in the fields of aesthetics, religious consciousness, etc.<sup>7</sup> We need to be very clear that in Scheler values are essences, values exist as real and objective reality. Here we see that although he began his analysis of phenomenological approach following Husserl he did not end up agreeing with its founder instead he makes use of it in his own field, namely in the fields of values. Manfred Frings<sup>8</sup> describes it this way: «The phenomenology of Scheler is distinct from all others by its wide subliminal range and aims. He does not confine himself to logical rigor because he emphasizes the emotive aspects of consciousness or the subliminal reasons of the heart»<sup>9</sup>. Indeed, Scheler does not see phenomenology only as an a priori science (purely rational) that can define the essential nature of being; rather, he sees that rooting intentionality could be best done within the emotive sphere.

Scheler contends that phenomenology is not to be based in a method. For him, the question of the methodology of phenomenology is a secondary question, «because we do not need to have a systematic definition of phenomenology in order to begin work on the things themselves- the essence of the material that is given to the intentional ray of consciousness»<sup>10</sup>. He argues that a method is a unified consciousness of a process in research that is a generalization based upon concrete work in some area of research and in phenomenology we don't apply that thing.

---

<sup>7</sup> Cf. F. COPLESTON, *A History of Philosophy, 8th and 19th century German Philosophy*, Vol. 7., London, 2017, 435.

<sup>8</sup> Manfred Frings is a professor of philosophy emeritus at DePaul University. Since 1970, he has been the editor of the collected works of Max Scheler.

<sup>9</sup> M. FRINGS, *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette Studies in Philosophy, Vol. 13, Milwaukee 1997, 182.

<sup>10</sup> E. KELLY, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht, 2011, 20. The title of this book shall be shortened as *Material Ethics* for the next citations.



In other words, what Scheler saw in phenomenology was «not so much a method as a particular attitude or mode of experience by which we attentively live through our experiences, intuitively apprehending matters as there are given in an immediate grasp of their essential eidetic contours»<sup>11</sup>, but an attitude. What do we mean by an attitude here? Attitude, wherein a psychic technique is being applied and which involved the suspension of all vital energy or impulsion. Contrary to Husserl's *phenomenological reduction*<sup>12</sup>, Scheler argues *bracketing* is reached by a psychic technique and not by any methodological or scientific process. This means that phenomenology does not provide a sort of series of actions to follow in order to arrive (for instance, step 1, 2, 3...etc.) at a given point as we have in methodology but, instead, phenomenology is an attitude or a special way of viewing the world in order to define the essential nature of being.

## 1.2 The “emotive” a priori or phenomenological experience

As we can see throughout his works, Scheler has chosen the emotive aspect of consciousness rather than a purely rational because he believes in the *logic of the heart*. Following St. Augustine and Blaise Pascal, he attempts to root intentionality in emotions rather than in pure reason. This is the key in understanding Scheler's position: he believes that the heart has its reasons that reason does not know. Now, in this context, he wants to demonstrate that just as values are pre-given to us objectively and so the emotive intentionality is also pre-given to all other acts. He explains:

All perception, willing and thinking are borne by the emotive experience of values. That every act is suffused by the person and that person varies in each different act by virtue of the qualitative direction of its acts encompasses, a fortiori, emotive intentionality that is, acts of feeling and their correlatives. Values are the pre-rational, intentional referents or *noemata* of emotive intentionality. Its essence is the act of love. Like colors, values are independent of their substrates<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> M. FRINGS, *The Mind*, 183.

<sup>12</sup> *Phenomenological reduction* is the initial bracketing of questions about the existence intended by consciousness. Within this process the empirical subjectivity is being suspended so that pure consciousness may be defined in its essential and absolute being.

<sup>13</sup> M. FRINGS, *The Mind*, 190.

Emotive intentionality consists in the *act of preferring* higher or lower values to the values given. For Max Scheler, the ultimate principle of phenomenology is that there is an interconnection between the essence of the object and the essence of intentional experiencing<sup>14</sup>. Here, emotive intentionality is pre-given to all other acts. Scheler demonstrates that «phenomenology also has within itself the resources for illuminating the mystery of the concrete individuality of the persons»<sup>15</sup>. The difference between Husserl and Max Scheler then is that Husserl uses the phenomenological reduction in order to come to a pure descriptive study of the whole field of pure transcendental consciousness in the light of pure intuition, a purely transcendental subjectivity while Scheler prefers the intuition by *emotive a priori*.

The idea of the emotive a priori is significant in understanding Scheler's phenomenology because this constitutes the new way of looking at the structure of being by taking the path of the emotive sphere. The phenomenological experience for Scheler is a kind of approach to reality that is oriented to the essence of the things, to their essential structures and it tries to discover it not by means of scientific experiments but by means of emotive intuition of the essence. Indeed, he was ardently an intuitive philosopher.

Moreover, Scheler's concept of the phenomenological experience or emotive a priori is best understood with its relation to Kantian a priori because in dealing with this point Scheler himself presented it as a form of criticism against Kant's<sup>16</sup>. So, at this point let us try to show what we mean by this. First, Kant defines the a priori saying:

We shall understand *a priori* knowledge, not knowledge independent of this or that experience, but knowledge absolutely independent of all experience. Opposed to it is empirical knowledge, which is knowledge possible only a posteriori, that is, through experience. A priori modes of knowledge are entitled pure when there is no admixture of anything empirical<sup>17</sup>.

As follows, Kant's definition of the a priori suggests that we must abandon all empirical experiences and seek the a priori in knowledge of pure form. For

<sup>14</sup> Cf. M. SCHELER, *Formalism*, 265.

<sup>15</sup> J. CROSBY, *Personalist Papers*, 173.

<sup>16</sup> Cf. M. FRINGS, *Max Scheler: A Concise Introduction Into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh 1965, 40. The title of this book shall be shortened simply as *Max Scheler* for the next citations.

<sup>17</sup> I. KANT, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, New York 1929, 369.

him, a priori is pure formalism. Indeed, Kant connected a priori knowledge with the formal, spontaneity of reason, universality, and necessity<sup>18</sup>.

On the other hand, Scheler would not agree with Kant in defining the a priori as purely formalism. For Scheler, a PRIORI as expected will go with the emotive sphere and would consist in all those ideal units of meaning and those propositions that are self-given by way of immediate intuitive content, apart from any question of positing subjects or posited objects to which such units of meaning are applicable. He argues that, «we designate as a priori all those ideal units of meaning and those propositions that are self-given by way of an immediate intuitive content»<sup>19</sup>.

Indeed, the a priori in Scheler received a new significance. A priori for him is not purely *formal* and not just something added by the mind to what is given, but rather is to be found in the given itself. A priori, in this sense, is *emotive*, that is, not being reached outside the experience but instead inside the experience and given through the experience itself.

Thus, the fundamental difference between Kant and Scheler lies here, namely, that Kant identifies a priori knowledge with a constant organization of reason, whereas Scheler holds that reason is subject to historical change, and that only its ability to have forms of thinking, intuition, and valuation, is constant<sup>20</sup>. Scheler holds that Kant is mistaken in limiting the a priori to be purely formal. Thus, what constitutes phenomenology in Scheler is that he privileges the world of values-emotive realm because he is convinced that only emotive a priori possesses a phenomenological content.

## 2. Non formal ethichs of values

In the ethical camp, Scheler discovers that we should not think that our moral life is essentially under the surface of obedience to duties or under the prescriptions of the laws just like what Kant claims. This is an important point to consider as we begin in our analysis of Scheler's ethical theory because in most cases Scheler's positions would be the opposite of Kant's. In his *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Scheler presents a new

---

<sup>18</sup> Cf. M. FRINGS, *Max Scheler*, 40.

<sup>19</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 48.

<sup>20</sup> Cf. M. SCHELER, *Formalism*, 40.

perspective of ethical theory. This work somehow has an objective to destroy Kant's ethical system because according to Scheler it does not respect the fullness of the person's moral life.

Scheler accuses Kant of reducing the person to a sort of a merely rational being, that is, a person becomes a person by simply obeying the moral laws by means of reason (a rule-based theory). Scheler saw it as a sort of simplifying the essence of the human being to its rational capacity alone and thus, this way the supreme principle of morality rests on reason and not to the fullness of the person's moral life. Kant also argues that the *Categorical Imperative* is the fundamental principle by means of which we determine what is and what is not practically good for us. This imperative tells us to act only on the maxim by which we can at the same time will that it should become universal law valid to all circumstances. In this context, the person must observe this universal law categorically because this is what constitutes the moral life. Somehow, Kant's purpose in his ethical theory is simply to reveal the supreme principle of morality implicit in ordinary moral commitments<sup>21</sup>. He discovers the dignity of the person but conceived it simply as the obedience to the laws by means of reason. Besides, he also insinuates that this law is universally valid because it springs from our own will as a sort of intelligence and also from our proper self<sup>22</sup>.

In contrast to Kant's position Scheler would not accept this ethical theory because he believes that such theory reduces the person to a particular instance, namely, to a merely reason which is universal, therefore, it does not respect the fullness of the person's moral life. Scheler criticizes Kant for conceiving an ethics of duty that reduces the morality to merely obedience of the law, and so, reduces also the essence of the person into rationality alone. Remember that for Kant a person cannot act having motivated by what is essentially sensible like emotions, feelings etc. simply because emotions are irrational and so we cannot build ethics in such type of foundation.

For Scheler, a human being is more than that. A human being is essentially *spiritual* and is capable of intuiting values or essences, a thing that only human being is capable of doing. He would argue that duty is somehow a sign of a

---

<sup>21</sup> Cf. S. SEDGWICK, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*, Cambridge, 2008, 3.

<sup>22</sup> Cf. I. KANT, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, New York 1964, 49.

certain imperfection because someone who experiment to fulfill the duty may encounter in himself resistance in confronting what is good. The person, instead, is morally good without the idea of duty-compliance. Therefore he concludes that Kant's ethical theory does not lead to the fullness or to the sanctity of the person.

At this point Scheler speaks of what for him constitutes a person, that is, a being that enters in contact with others in daily living; a being that has not only reason but also a *heart*. Scheler insists that these "inclinations" (*emotions, feelings, sentiments*) important in constructing any ethical theory because it helps in the evaluation of moral experience.

The point of Scheler is that a person is not only given rationality and will but also a *heart*. Indeed, the heart is the center of the person. This term is very important in understanding his *non-formal* ethics of value. Accordingly, in moral life we can sustain that the conscience of the person can also be manifested in an emotive way. That is, the intentionality that discovers the world of values. We do not discover values by means of reason but through emotions. For instance, when we speak of spiritual or religious value, we discover them through sensible experience, through our contact with the empirical world. Also argues that we may discover the more basic values such as hedonistic, vital, spiritual, aesthetic values but religious values are being discovered only by means of an emotive intentionality. We feel the values, we discover them, and we intuit them. The person then becomes morally good when it responded to the hierarchy of values.

## 2.1 Formal and material or non-formal

The term *material* refers to matter as an adjective modifying an object, asserting its materiality. «*Material* refers to the substance of something that may not be physical at all, all the content of an argument at law, for example»<sup>23</sup>. Scheler uses this term to indicate that his ethics is not a rule-based theory or a normative one. Again, what he proposes here is the opposite of Kant's moral theory. Material or non-formal ethics for him is a kind of ethical theory that shows phenomenologically the value material from which all moral rules are drawn.

---

<sup>23</sup> E. KELLY, *Material Ethics*, 8.

On the other hand, the term *formal* signifies the opposite of material, formalism means without material content. Kant's *Categorical Imperative* is obviously a kind of formalism. For instance, whenever you are inclined to act in a certain way, to borrow money without any intention of paying it back, you must always ask yourself what it would be like if everyone acted that way<sup>24</sup>. Kant makes use an ideal, we say, to strive for respect for persons as fundamentally the same as respect for the moral law<sup>25</sup>.

Scheler, on the other hand, would not agree to it because for him this is something empty. Why? Because he believes that it has no "phenomenological or material content" that could justify its validity. He criticizes Kant by saying that this formula together with the other formulas of the Categorical Imperative is totally void because this system is purely formal. Scheler argues that ethics should not be merely formal but must deal with actual deeds, actual values, actual intentions, etc. In other words, an ethical theory that deals with the phenomenological content (material) from which all moral rules is drawn.

## 2.2 The concept of *values*<sup>26</sup> and it's functional existence

The first affirmation Scheler tosses in this section is that values have no real existence in themselves. Explicitly, values only have a functional existence by virtue of their relationship with an existing bearer. What do we understand by this? This means that values are independent reality of the things to which they have its place. Values are considered as something that does not pertain to things. Values are essences and are objectively given. This is what we call the *functional existence*<sup>27</sup>. According to this term values are inaccessible metaphysical real which means that they exist only when they are in function, namely, in human action and thought.

---

<sup>24</sup> Cf. A. KENNY, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, 2010, 581.

<sup>25</sup> Cf. T.E. HILL, «Introduction», in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Chichester, UK 2009, 7.

<sup>26</sup> The center of Scheler's philosophical thought was his theory of values. Values derive its meaning from the Greek word *axios* which refers to the worthiness of being or something. For Scheler, values are universal axiological quality (essences) that can be discovered a priori. They are given through emotive intentionality a process that is proper only to human being, namely, the only possible bearer of values.

<sup>27</sup> M. FRINGS, *The Mind*, 24. I would like to note that the term *functional existence* as such does not belong to Max Scheler. It is Manfred Frings who usually uses this term to explain the nature of the values.

We can appeal to the analogy of color to illustrate the way values are given and how the functional existence works. For instance, suppose I have a *red* object in my hand. I see its color, namely, red. I see red because that color is spread all over the object. Now, what I see is not really the red itself but the object in color red. Hence, I see its *redness* through a sort of functional existence, that is, by the help of the object in which the color is present. The functional existence of the color depends on the presence of the object. The same thing we can say about values, according to Scheler, just as colors exist when they are in function in any material objects also values exist as real and objective independently from the things we see. For Scheler, there is no creation of values, they are sensed and discovered.

Further, Scheler explicates that the value-being of an object preceded perception, that is, the reality of values exists prior to knowing. Values could only be felt, just as color can be seen. On the other hand, Scheler claims, pure reason could not intuit values simply because the mind could only recognize values in a hierarchy after they had been experienced. For instance, I see an object that pleases me, and I call it beautiful. Now, it follows that «even if we assume that beautiful is not just in the eye of the person who experience it or the beholder, but exists as a property of a beautiful object it is because I perceive the thing as beautiful and that I come to know what beautiful is»<sup>28</sup>. Hence, the reality of values is prior to knowing it.

### 2.3 Values and good

Scheler criticizes Kant for considering values to be abstracted from good. Here we see another difference between them. According to Scheler, we understand better the nature of values by its relation to what we call good, however, sustains that these two are not the same thing. The value is not the same thing as good. For him, value is an ideal entity that has its own way of being that is independent of what we think, of what we feel, of the things we like. It exists independently from the subject. He explains:

No more than the names of colors refer to mere properties of corporeal things-notwithstanding the fact that appearances of colors in the natural standpoint come to our attention only insofar as they function as a means for distinguishing various

---

<sup>28</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 9.

corporeal, *thinglike* unities- do the names of vales refer to mere properties of the *thinglike* unities that we call goods<sup>29</sup>.

The point he is trying to exemplify here is that values are different from good. For instance, let us say that I have a friend, now my friend is considered to be the good that makes me possibly understand what the value of friendship is all about. The good serves as an instrument for one to realize the value of friendship, while the value of friendship does not identify with my friend himself. I live the friendship we have but friendship is not exactly the person himself. This is to say that there are good in this world that makes present certain values.

Thus, we can emphasize two important points in this sense. First, is that, values are distinct from the objects of desire or good that serves as their bearers. Second, we can values are independent of the things that caused them to be felt. This means that a particular value could be experienced with a variability of objects. Scheler puts it this way:

A good is related to a value-quality as a thing is to the qualities that fulfill its properties. This implies that we must distinguish between goods and mere values which things have and which belong to things. Goods have no foundation in things such that in order for them to be goods they must first be things. Rather, a good represents a *thinglike* unity of value qualities or value-complexes which is founded in a specific basic value. *Thinglikeness*, not *the* thing, is present in a good<sup>30</sup>.

Thus, we cannot admit that *good* can be regarded as mere valuable things because if we understand well the essence of good we will see that its value does not appear to be placed on a thing or object but on the contrary, namely, that good thoroughly infused by values.<sup>31</sup>

## 2.4 Hierarchy of values

There exists a hierarchy of values that is *a priori*, unchanging, and independent of objective things<sup>32</sup>. Each of us responds to the world of values in

---

<sup>29</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 12.

<sup>30</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 20.

<sup>31</sup> Cf. M. SCHELER, *Formalism*, 22.

<sup>32</sup> Scheler asserts that value-qualities do not change with the changes that occur in things because the quality of values is something unchangeable, something immutable and universal. They are essences. Values are ideal entities that exist independently from the things that we know. They are objectivity, they make part of the world, and they are absolute and unchanging.



our own way. However, not all values have same weight and priority, some are more important than others. But when we speak of the hierarchy, we do not mean to devalue other qualities. Every value-modality in the ranks is important. The idea here is simply to reveal that there is a level of importance among values and not to show that other values are less important. Values can be classified into two groups, namely, *positive* and *negative* and one value cannot be both positive and negative at the same time.

Now, Scheler speaks of different value-modalities. He asserts that these value-modalities are the most important a priori relations obtain as an order of ranks among systems of qualities of non-formal values<sup>33</sup>. These modalities, namely, *sensible*, *utility*, *vital*, *spiritual*, and *religious* values have their own a priori order of ranks that precedes their series of qualities. He explains it this way saying: «the ultimate division of value-qualities [...] must be as independent of all factual goods and special organizations of living beings of all factual goods and the order of the ranks of the value-modalities»<sup>34</sup>.

The order of ranks is valid for good of correlative values because it is valid for the values of good. As he puts it, the order is, «the modality of vital values is higher than that of the agreeable and the disagreeable (sensible); the modality of spiritual values is higher than that of vital values; the modality of the holy (religious) is higher than that of spiritual values»<sup>35</sup>.

## 2.5 Moral values

It is interesting that we do not find any moral values in Scheler's proposed model. So, what could be the reason why Scheler does not introduce the moral values in the hierarchy? Maybe the term *introduce* would be too strong because it is not really to introduce it but to construct properly the values within the hierarchy of values.

Scheler does not include moral values in the hierarchy because it cannot be found in there. Let us try to explain what he means by it. For instance, when we choose to go to somewhere like church, for instance, instead of going to play basketball, we can realize moral values. How? Well, going to church could denote religious value while going to play basketball could implies a sort of

---

<sup>33</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 104.

<sup>34</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 105.

<sup>35</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 110.

vital value. Between the two activities, whatever choice we make we can somehow find moral values in it. Thus, the said activities lead us to the realization of a certain moral value. That is why moral values are not found in the hierarchy.

Now, the difficulty comes in, would it not be the same when we choose “voluntarily” to be just, merciful or simply just to be peaceful instead of something pleasurable like vital values? Scheler would say that we cannot choose moral values directly as an object of our behavior otherwise this would be a sort of *phariseism*. Accordingly, «good and evil are purely temporal phenomena and emotive instances of what phenomenological vocabulary calls passive synthesis. As such, the essences of good and evil are not objects»<sup>36</sup>. Therefore, such moral values could never be objective; we cannot construct objects for our values directly.

Finally Scheler tells us that the vehicle for attaining higher moral status is by what he calls “exemplar”, an ideal but nonexistent model of values. For instance, we follow as our example the person of Jesus or a saint such as Mother Theresa of Calcutta who we all know has been a role model for the entire humanity. This is what Scheler calls the *exemplars of persons*. Consequently, there are five ideal exemplars of personhood that correspond to the value-modalities. These are, in descending order of the value-modalities: the saint, the genius, the hero, the leading mind of civilization and the master in the art of living. These exemplars become vehicle for attaining a higher moral status. The existence of these five exemplars is the same with the existence of values, namely, of functional existence. This means that they exist only in the purpose of the pure outlines of personhood with a certain person in a historical era.

## 2.6 The act of preferring

We have seen earlier that emotive a priori pertains to the heights of the value ranks and to the positive and negative values of each rank. At this point we try to see how a priori of self-givenness of value-meanings is to be understood. Accordingly, «the self-given value a priori lies in the unmediated *act of preferring*, which is the foundation of the feelings of values. Only values given in acts of preferring can be felt»<sup>37</sup>. The act of preference here must be

---

<sup>36</sup> M. FRINGS, *The Mind*, 190.

<sup>37</sup> E. KELLY, *Material Ethics*, 32.

understood as the emotional cognitive act that gives us the relative height of a value as feeling gives its content. Scheler explains:

This *preferring* occurs immediately on the basis of the felt value-material and independent of its thing-bearers. It does not presuppose pictorial goal-contents or contents of purposes, whereas choosing does. [...], therefore, preferring belongs to the sphere of value-cognition, not the sphere of striving<sup>38</sup>.

All values stand essentially in an order of ranks, in relation to others, higher or lower and these relations are comprehensible only in preferring them or in rejecting them. Scheler is somehow showing here that we have access to the objective values, and it is up to us on how we are going to deal with it through preferring.

When we say *preferring*, we do not mean of choosing specific values directly, but it is more of a spontaneous “leaning toward” something. Accordingly, «this leaning toward is not found upon reason. It seats in the heart, the *ordo amoris*, whose reasons have logic of their own. Good and evil do not belong to the five value-ranks. They are not intentional referents that»<sup>39</sup>. Again, we do not choose what values are we going to tag to ourselves otherwise it will become a sort of phariseism. Moreover, the *act of preferring* is not the same with the act of *placing after*<sup>40</sup>. Scheler says that the proof to this is that we can choose only between actions. On the other hand, we can prefer one good to another, good idea to bad, good place to bad place etc.

### 3.- Scheler's phenomenology of the Person

At the heart of Scheler's system lies the problem of the human person. Scheler's theory of the person may sound strange for those who come from the classical anthropology in which the person is commonly define as a substantial unity of entities. For Scheler, to be a person is not the same as to have a soul or even to have selfhood.

Here, everything is different. Scheler presents us a stratified understanding of the human nature: the concept of the person involves maturity and complete

---

<sup>38</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 260.

<sup>39</sup> M. FRINGS, *The Mind*, 190.

<sup>40</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 260.

powers of judging and choosing. For him, the person is not a substance in this kind of the term. In fact, he wants to criticize, in the first place, the traditional conception of the person as merely substance. For him, as persons we must understand that we have the access to the world of values (values=essences) not only by means of intellectual capacity but by our affective and emotive propensities, and that is something especial. Persons are unique entities. Scheler believes that the human being is the original and only bearer of these values and because the moral value of all acts refers primarily to acting person since only human persons bear themselves a material value.

On the other hand, we must admit also that Scheler's anthropology is somehow not that easy to understand because in some instances he speaks of the person by referring to what does *not* constitute the person. For instance, he argues that the person is not a rational will, not an object, not an ego, not a world etc. He sometimes examines the being of the person not in a conventional way in order to arrive at his point. However, what remains clear is that Scheler establishes his theory of the person by going against any *substantialist* and *actualist's* point of view.

### 3.1 Person and reason

Once more, Scheler's concept of the person can be understood better by setting it in relation to Kant's because it is what caused him to develop his own anthropology. At the beginning of section *Person and reason* in his *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Scheler immediately criticizes Kant for holding that the being of the person as a logical subject, or as an *X* of intellectual activity and will. He sustains that it is not proper to designate the person simply as a rational because, according to him, rationality is not the totality of the person. Hence, the person cannot be reduced simply as a logical *subject of rational acts*<sup>41</sup>.

The person is more than its rational capacity. Hence, Scheler would criticize Kant's idea of the person as a rational subject because according to him it lacks phenomenological content and therefore, is something unacceptable. In particular, he criticizes Kant for holding that in every act of perception, imagination, etc., there is an *I think* presupposed, in which the *I* is the condition

---

<sup>41</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 371.

for the unity and identity of the object, which is by virtue of the *I* identified<sup>42</sup>. Scheler argues,

Instead of *first* showing what the essence of the person with its special unity consists in and then demonstrating that rational activity belongs to this essence, it is assumed that the being of the person is nothing but, and exhausts itself in, a point of departure, some X of a lawful rational will or a practical rational activity. Whatever a being called a person, for example, a certain human being [...], may be beyond this point of departure of lawful rational acts cannot serve as a foundation for the being of the person<sup>43</sup>.

It follows then that the person must not be identified merely as a subject of a rational activity. Anything beyond this definition would restrict or even relatively destroy the being of the person<sup>44</sup>. The person is more than the reason, he has *heart*, and he has emotions. Scheler asserts also that, «the person must never be considered a *thing* or a *substance* with faculties and powers [...] the person is, rather, the immediately co-experienced unity of experiencing [...] is not merely though a thing behind and outside what is immediately experienced»<sup>45</sup>.

The person for Scheler is, thus, *the unity of all acts*, the center of acts and the person exists in the measure of complying these acts. At some point, we can say that he agrees with Kant when he sustains the idea that the person are ends in themselves and can never be used merely as means. Kant underlines that the person cannot be treated as a thing or a means. Up to this point, Scheler is in accordance with Kant since the idea behind it promotes the value and dignity of the person. However, for Scheler defining person as merely rational or as a logical subject of acts would leads to the consequences that every concretization of the idea of the person in a concrete person coincides at once with a depersonalization. For, «that which is called person, namely, that something which is the subject of rational activity, must be attributed to concrete persons, indeed, to *all men* in the same way and as something *identical* in all men»<sup>46</sup>.

Scheler sustains that the being of the person is never exhausted in being a logical subject of rational activity of certain lawfulness no matter how his being must otherwise be more precisely conceived, and no matter how wrong it is to

---

<sup>42</sup> Cf., M. FRINGS, *Max Scheler*, 133-134.

<sup>43</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 371.

<sup>44</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 371.

<sup>45</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 371.

<sup>46</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 371.

conceive of this being as a thing or a substance. Also, he adds that the person could not even be obedient to the moral law. Why?, because the being of the person is also the foundation of any obedience. He would argue that the duty is a sign of a certain imperfection because someone who experiment to fulfill the duty may encounter in himself resistance in confronting what is good. Indeed, the person is morally good without involving in this kind of compliance to this resistance that one must overcome.

Moreover, Scheler emphasizes that Kant does not really speaks of the autonomy of the person but of the reason. He said that, «if we analyze it well Kant's definition of the rational person does not suppose autonomy but *logonomy* and at the same time extreme *heteronomy* of the person»<sup>47</sup>. Accordingly, Kant's definition of the person does not leads to the autonomy or dignity of the person. Therefore, the person is being reduced to just a merely subject of rational activity. On the other hand, for Scheler, «the person is much rather the concrete unity of acts whether emotional or intellectual, which is not in itself objective. This follows that the person is only revealed in its actions. The person should not be reduced to a mere subject of practical rationality, a *homo noumenon*»<sup>48</sup>.

Nevertheless, the theme of autonomy becomes complicated in Kant when he affirms that the awareness of the law is what makes the autonomy of the person. Even with this, it is not really autonomy. It is not me what I do. But I am autonomous because I tie myself up with autonomy to respect it. This is the foundation of human dignity for Kant. Now, contrary to Kant's position Scheler withstands that also material ethics of value could establish the autonomy of the person because, for instance, in the hierarchy of values it is *autonomically* being discovered and being sensed.

Scheler maintains that we cannot reduce the person to an instance of a reason which is universal. The person is not only a matter of will or reason, but also of *heart*. The heart would be the center of the person. He argues that ethics does not subordinate the person in his subjective states if not being hypothesizes that which value to be value. Also, he says that if one follows the objective

---

<sup>47</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 372.

<sup>48</sup> According to Scheler, «Kant's idea of *homo noumenon* is nothing but the concept of the unknowable constant thing in itself applied to man. The same unknowable constant also pertains, without any inner possibility of differentiation, to every plant and every rock», M. SCHELER, *Formalism*, 373.

hierarchy of values then it could be enough already. The person becomes good when correspond to the hierarchy of values. The person gets the proper essence like center of acts complied but not in a substantial sense, not even a sort of *actualist* type but in the middle of it. Hence, for Scheler, Kant's position is lacking concreteness to justify to the individuality of the person. As a result, the person is not equivalent to the transcendental reason of Kant because, if the person is merely a sort of a rational principle, it would not be possible to admit the individuality of the person, which at this point should be sought in the body or in the psychic functions. Indeed, he is determined that the supreme principle of morality cannot rests on reason alone.

### 3.2 Person and the ego of transcendental apperception

Scheler began his treatise on this matter by criticizing Kant who holds that the identity of the object is derived from the ego. He argues:

*Egoness* cannot be determined or delineated from the being of nature through either the idea of a *logical subject* of experiential predications or temporal manifold, which at the very least belong as originally to the given of our outer intuition as well. The ego cannot be made a condition of an object in any possible sense of the term. [...], the ego itself is, rather, only an object among objects. Its identity exists only insofar as identity is an essential characteristic of the object<sup>49</sup>.

The ego for Scheler cannot be a condition for the possibility of objects, since it is itself an object and it cannot be considered identical to the person<sup>50</sup>. This is a starting point. He sees a contradiction in Kant's definition saying that «for if the object is nothing but something identifiable, the *ego* whose own identity is supposedly the very condition of the object cannot be an object»<sup>51</sup>. Anyway, when we say *ego* in Kant, we do not mean that ego is a logical abstraction or not real. Instead, the ego is the subject of thinking. In the ego lies all the basis of thinking.

Another reason by which Scheler disagrees with Kant is that Kant's understanding of the individuality of the ego of experience appears to be limited

---

<sup>49</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 375.

<sup>50</sup> Cf., P. BLOSSER, «Scheler's Person Against Its Kantian Background», in SCHNECK, S., *Max Scheler's Acting Persons: New Perspective*, New York 2002, 47.

<sup>51</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 375.

to the determination given in this stream of inner appearances. For Scheler, Kant's transcendental and moral conceptions of the ego have a very wide sense<sup>52</sup>. He claims that anyone who wants to refer to something from the sphere of essence as transcendental must consequently also speak of a transcendental individual ego, which is a particular material content of intuition.

Nevertheless, for Scheler the ego is «a positive datum of immediate phenomenological intuition quite independent of the factual contents of inner perception»<sup>53</sup>. He is firm in maintaining that the ego does not really define the nature of the person, the ego alone cannot be the foundation for the constitution of the human being as a conscious being.

### 3.3 Person and act

In a very particular way Max Scheler defines the person saying:

The person is the *concrete and essential unity of being of acts* of different essences which in itself precedes all essential act-differences (especially the difference between inner and outer perception, inner and outer willing, inner and outer feeling, loving and hating, ect.). The being of the person is therefore the foundation of all essentially different acts. But all this depends on a correct understanding of the relation which we call foundation<sup>54</sup>.

By this definition Scheler is saying that the person is the concrete unity of acts, which is not in itself objective. In other words, the person is only revealed in its actions. Hence, the person not only represents the supreme of moral values but gives them as well the radical meaning of it. Here we see the nucleus of the essence of the person for Scheler. He disputes that the person is the center of acts and exists in the measure of complying these acts. In other words, the person is the only foundation for the realization of different kinds of acts and it is the ultimate presupposition for the coming into existence of all acts. Remember that his position is always in the middle between the “substantialist” and the “actualist” positions.

Further, he argues that, «the person is not only the sum of all acts, performed and to be performed, nor is it an object or substance behind such

---

<sup>52</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 377.

<sup>53</sup> P. BLOSSER, «Scheler's Person Against Its Kantian Background», 47-48.

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 383.



acts. The sphere of the person is *in* every act and experiences itself only as act-pursuing and act performing»<sup>55</sup>. Hence, while the entire person is in every act, the person, at the same time, differs in and through every different act without being exhausted in any of these acts.

This description is quite unclear. However, Scheler stresses that this point of the varying of the person in order to show that the person cannot be connected with rationalistic construction of a substance or be treated as a thing<sup>56</sup>. The person exists solely in the pursuance of his acts. This should be understood just as the person does not exist above or below the acts he performs. Thus, the person exists as long as he experiments himself as an soul that brings his acts to fulfillment. For Scheler, the unity of the person is not a simple sum of acts, rather it serves as the base of the multiple acts of a spiritual nature which exists only as long as they are acts of a specific person.

### 3.4 Person and object

The central point of this section is to show that the being of the person is never equivalent and not reducible to an object because it is an inadequate definition of the person to reduce it to an object. To introduce this section Scheler tries to differentiate the *ego* from the *acts*. He contends that «egoness is an object of formless intuition, and the individual ego an object of inner person. In contrast to this, an act is never an object»<sup>57</sup>.

In this way, we can say that the act is not an object, thus, the person who lives in the execution of acts can never be considered as an object as well. Now, since what constitutes a person is his executions of all acts then it is important to differentiate the *acts* from what we call *functions*. Scheler would argue that these must be differentiate to each other because these two are not the same thing. He says:

All functions are ego-functions which means that they never belong to the sphere of the person. Functions are psychic; acts are non-psychic. Acts are executed; functions happen by themselves. Functions necessarily require a lived body and an environment to which the appearances of functions belong. But with the person

---

<sup>55</sup> M. FRINGS, *Max Scheler*, 134.

<sup>56</sup> Cf. M. FRINGS, *Max Scheler*, 134.

<sup>57</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 386.

and acts we do not posit a lived body; and to the person there corresponds a world, not an environment. Acts spring from the person into time; functions are facts in phenomenal time and can be measured indirectly by coordinating their phenomenal time-relations with measurable lengths of time of appearances given in functions themselves<sup>58</sup>.

Thus, *acts* originate in the person and pass into the phenomenal world of time while *functions* belong to the phenomenal world of time and are the instrument through which acts are brought into connection with objects<sup>59</sup>. For instance, the function of seeing or hearing is some of the functions of the person that help persons to know something through sensibility. However, we cannot say that I perform my functions. When I hear something, I simply hear it I am not performing my functions as a person in this way. On the other hand, when we speak of *acts* we speak of performing something. I do something, for instance, the act of forgiving, of knowing, etc. Hence, functions and acts are two different things.

Scheler is pointing here that the sphere of the person cannot be simply reduced to acts, neither to ego. Person for him is absolute, a self-sufficient totality. Every person is a unique being and has a unique value. The person cannot be reduced to an object. It belongs to the essence of the person to exist and to live solely in the execution of intentional act. Again, we can see here that his definition of the person can be drawn in the middle between the *actualist* and *substantialist* positions.

Moreover, Scheler argues that the person cannot be identified with the *consciousness* for they are not identical. He said that our understanding of the person and the consciousness must not be the same of Descartes' wherein Descartes identified the person with the consciousness, that is, a thinking being. He said that Descartes' definition of the consciousness «is taken to mean and imply only in the *cogitare*, so that loving, hating, feeling, willing, and their own lawfulness have their foundations in the union of the person so defined (*res cogitans*) with a body»<sup>60</sup>.

For Scheler, first we have to be clear what we want to say when we use the term *consciousness* otherwise it can be subjected to confusions. Indeed, he

---

<sup>58</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 388.

<sup>59</sup> Cf., H.E. LANGAN, *The Philosophy*, 8-9.

<sup>60</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 392.

is trying to say is that this term must be carefully qualified so that we can avoid the dualistic presupposition of Descartes and Kant<sup>61</sup>. Consequently, self-consciousness is not a person if in this consciousness of itself all possible kinds of conscious activities are uniformly contained in it. Nevertheless, the person for Scheler is eminently individual, that is every man in the degree to which he is a person, is a unique being and a unique value, and thus, the person is not reducible to any object.

### 3.5 The person and its relation to the world

Finally, the person according to Scheler corresponds to a *world* but always its correlate. The person is never part of the *world* but always its correlate. He observes:

Just as every act belongs to a person, so also every object belongs by necessity to a world. But every world is in its essential structure a priori bound to the interconnections of essence and structure that exist for essences of things. Every world is in its essential structure a priori bound to the interconnections of essence and structure that exist for essences of things. Every world is at the same time a concrete world, but only as the *world of a person*<sup>62</sup>.

Essentially, he is saying that the person is not the world. The person is correlate of a *world* where he experiences himself as a correlate. There we see the difference. So, what do he mean by correlate? This correlate, accordingly, «contains an ultimate peculiarity, an original trait, belonging only to the world of this person [...], cannot be grasped in terms of essential concepts pertaining to general essences [...] it is rather, a general essential trait of all possible worlds»<sup>63</sup>.

The point here is that, as stated before, for Max Scheler what defines the person is the fact that it is seen as the unity of all intentional acts, however, he argues that acts remain abstractions unless they belong to a concrete world in the same way that objects must belong to a concrete world. In this sense, the *world* in which the person finds himself is one of the important elements in the realization of its acts otherwise it is nothing but a sort of abstraction.

Further, he maintains that we cannot insist that only a single world exists and is given as such a plurality of individual person otherwise the world

---

<sup>61</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 393.

<sup>62</sup> Cf., M. SCHELER, *Formalism*, 393.

<sup>63</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 393-394.

becomes a mere idea just like in Kant's sense of the term. It is because «Kant believed that he could degrade the nature of world itself to an idea»<sup>64</sup>. On the contrary, Scheler says that this is not acceptable because the world cannot be reduced to a merely idea because the world is always an absolute, concrete individual being.

### 3.6 Person-God relation and the “*ordo amoris*”

Lastly, Scheler speaks of the world-God relation. Accordingly, this reality of God has its only foundation in a positive revelation of God in a concrete person. Max Scheler observes that «if we posit one concrete world as real, it would be absurd (though not contradictory) not to posit the idea of a concrete spirit (*Geistes*)»<sup>65</sup>. However, only a concrete person according to the definition and condition given by Scheler can posit the idea of God.

It is important, however, to clarify as Scheler himself did in this section that he does not intend to speak of the nature of God, in the sense of providing a proof of God's existence. Rather, his intention of speaking God here is simply to relate it with the idea of microcosm and macrocosm. Hence, we will not be dealing with any demonstration of God's existence. Basically, Scheler just wants to underscore that there exist a concrete *Spirit* which is superior, omnipotent, and is capable of guiding the instinctive forces and impulses of the person. He asserts that since the person is also a spiritual being then he has access to spiritual reality and can posit the idea of “God”.

Scheler tells us, «Only a concrete person who is in immediate communication with something corresponding to this idea, and to whom its concrete being is self-given, can posit the idea of God as real; philosophy can never do so»<sup>66</sup>. Hence, the person, who is fundamentally spiritual, reaches the completeness of his being when he exercises the superior faculties of the spirit. The person for Scheler is, thus, essentially spiritual and the function of spirit we call “self-consciousness” arises and takes the form of *personhood*.

Now, what would term spirit mean in the *schelerian* context? *Spirit* in this sense is objectivity, that is, the capacity of being determined by the objective nature of things. For Scheler, what constitutes the fundamental sign of the human spirit is the act of *ideation* or the ability to separate essence and

---

<sup>64</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 394.

<sup>65</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 396.

<sup>66</sup> M. SCHELER, *Formalism*, 396.

existence<sup>67</sup>. Spirit does not consist of intelligence and the faculty of choice, is a new principle and is totally different from nature. The acts which the spirit generates are not functions of a self- they are non-mental (but not thereby physical) because acts are committed whereas mental functions occurs. *Spirit* opens us to the world. Man recognizes that there is a different reality outside him and is able to grasp themselves as persons in a coherent world.<sup>68</sup>

Also, by being spiritual, a person lives his life in a constant tension towards the absolute, in openness to God, the supreme source of love. This consideration, namely, the openness of the person to God gives the person himself an absolute dignity, independent of any modulation or potentiality for self-manifestation.

Therefore, for Scheler the person is not merely a rational will or a logical subject, not simply a body, the person is not the soul, the person is not a substance, the person is not the world, the person is not a man in a sense that it compose of the simple unity of psycho-physics. The person is *essentially spiritual*, hence, is not reducible to any positivistic, naturalistic and biological interpretation<sup>69</sup>. This is a very important affirmation on the nature of the person that Scheler gives us because it implies the absoluteness of value and dignity of the person. Nevertheless, this essential characteristic of the person makes persons capable of transcending every duality all of their psychic functions through the order of love because he has an absolute status, unique.

Finally, for Scheler, the person is called to be with others in a community. Now, the relationship among them within a community is based on understanding and participation that is realized in the relationship of love. Love in this context serves as «the tendency or, depending on the circumstances, the act that tries to bring everything in the direction of the fullness of value that is proper to it; and it succeeds effectively in such intention if there are no impediments»<sup>70</sup>. Remember that for Scheler a person is more a loving being than a thinking being and is capable of trusting. The wisdom of love is more than the love of wisdom.

Accordingly, within every social unit, love constitutes the highest level of emotional life of an intentional act wherein the core of moral value rests upon.

---

<sup>67</sup> Cf. I.M. BOCHENSKI, «A Note on the Author», in M. SCHELER, *On the Eternal in Man*, New Jersey 2010, 475.

<sup>68</sup> Cf. I.M. BOCHENSKI, «A Note on the Author», 475.

<sup>69</sup> Cf. A. LAMBERTINO, *Max Scheler: Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1997, 443.

<sup>70</sup> E. SIMONOTTI, *Ordo Amoris*, Morcelliana, Brescia, 2008, 69. My own translation.

The ethical value of a person is displayed to us when we share in the consummation of his loving act. Thus, in a way, love determines the moral dispositions of the person and the foundation of all possible intersubjective relationships could be found in it.

For Scheler, only love allows the total comprehension of the other and could define the whole of human personality. Again, love in this context is very important since moral disposition is somehow determined by it. Hence, to love a person means not wanting it different from what it is, but to love it for whatever it represents. Scheler speaks of the genuine love. Genuine love is always a love for a person and never loves for a value as such; is loving and not fixing the gaze on the person because it has these or it has that property or because it expounds these or those activities. It is genuine in as much as that love which in its object co-embodies those properties, activities, qualities, for the fact that they belong to this individual person. Scheler argues that only this kind of love is absolute because it does not depend on the possible change of these properties, activities, or qualities. Therefore, love goes through and beyond the value of the person. It is directed toward the person as reality. Love serves as the key to understand the complex reality of the person; is a common point of unity, that is, the order of love is the center of human reality, since the particular disposition of the heart and the specific realization of love constitute in the deepest way the most intimate personal identity of man.

Thus, love allows us to overcome the limits that any *positivistic*, *naturalistic* and *biological* interpretation imposed on the person by some modern thinkers<sup>71</sup>. Only through the concept of love can the person overcome all forms of objectification and of things that would spoil its essential structure. Scheler explains:

Man's love is only something particular, indeed a partial function of a universal force that acts effectively in everything and towards everything. Love has always been for us, dynamically, a becoming, a growth, a development of things in the direction of an original image, which is placed in God. Every phase of this growth of the intimate value of things, which love produces, is therefore always a place of rest, an intermediate situation, even if not yet so far on the road that goes from the world to God<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. M.T. PANSELA, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma 1997, 22.

<sup>72</sup> E. SIMONOTTI, *Ordo amoris*, 69. My own translation.

Scheler claims that every love is a love directed God. Thus, the particular love we experience, a love that remains on the level of simple infatuation, a love that is partial receives its completeness only in God. We can love anything, such as material things or any sort but in the end every love that we experience is in reality a love for God and would always be directed to God. Hence, the order of love is the hearts of the order of the world understood as an order constituted by God, and, in the same order we also find the *person*.

#### 4. Conclusion

We have seen how Scheler makes use of phenomenology by means of which he epitomized a different and a new view of values, emotive sphere and the person, and thereby, staked out a new approach in his ethical theory. The phenomenology exemplified by Scheler is indeed significant in many ways. Somehow, he was able to revive the *a priori* knowledge as something real and universal. He was able to recognize too more domains of a priori knowledge given that the traditional understanding of the mental sphere has been limited to only sensorial and rational categories. He demonstrates that a sort of *emotive a priori* is also possible. Hence, *a priori* in this context received a new significance and enormously enlarged field of application and from it, we can say, that the way to metaphysics stood open once more.

As an "emotionalist", Scheler establishes that it is possible to justify a non-formal ethics of values even in an objective and emotive a priori sense. By means of phenomenological approach he demonstrates the relevance and the important role of the emotive character in ethics and in the evaluation of the moral experience. First, it is important because the emotive sphere serves as a motivation for the person's actions. That is, the life of affection, emotions, passions, love, and anger can become motivations to act or not to act. It serves as a motivation to respond or not to respond to a particular situation and this is exactly what ethics is all about, namely, the questions of how person ought to act and how a person responds to what is right or what is not; it contributes in the evaluation of the moral experience. Second, the emotive sphere prevents us not to do or not to act according to what is good. Hence, there is a positive and negative implication of it in the evaluation of the human acts, and therefore, is an important element in any ethical theory. In Aristoteles's *Nicomachean Ethics* we see an outstanding attention regarding this point. In fact, for Aristotle, the emotive sphere has a positive role in ethics in the sense that it permits us to be

sensible to the concrete good. In this way, it helps us to achieve good through our acts. Aristotle would agree that there is a motivation in the sensibility to perceive the concrete good.

Therefore, any ethical theory must be a combination of both material and formal aspects. As Karol Wojtyła would say that we should not deny the relevance of the normative and formal elements in ethics because it also serves as a means in the evaluation of moral experience<sup>73</sup>. Ethical theory then must be a combination of the two, namely of *formal* (Kant) and *material* or *non-formal* (Scheler). The idea is that we need to avoid one-sided position because both aspects are essential in the evaluation of moral experience. We must see human dignity not only in rational consciousness with the emphasis on self-determination but also in virtuous actions because the moral experience of a human person is an important manifestation of whom a person is.

On the other hand, we cannot deny that Scheler's concept of the person may be limited to some extents, limited in the sense that the development of his ethical theory as a whole was very dependent on his personal experiences. This is the reason why, somehow, it risks the validity of his ethical theory. In particular, we can observe that he was not able to succeed in solving, in a satisfactory way, the basic question of the relation between value and being. That is, the arguments presented by him do not allow us to capture the causal relationship of the person with respect to ethical values. We cannot even affirm anything about the way in which acts proceed causally from the person and the way in which ethical values linked to these acts depend causally from the subject.

In many instances it seems that Scheler's language does not suffice to describe what he really wants to say about the being of the person. For instance, his definition of being virtues as "the immediate experienced power to do something that out to be done", if we take it in a literal sense it follows that physically incapacitated persons cannot be virtuous since they are lacking the supremacy to actualize their acts. The same thing with his definition of the person as "*a concrete and essential unity of acts*" because it implies that a disabled person in this sense is not considered as a person because they are not in the possession of all acts which constitutes a person.

Yet, his emphasis on the *spiritual* nature of the person is commendable because it opens the person to the world. He demonstrates how the human being

---

<sup>73</sup> Cf. J. MERECKI, «Verso l'etica empirica e normativa», in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2003, 251-262.



has in himself an incomparable value and dignity which comes from this being essentially "spiritual". This emphasis allows us to overcome the limits that any *positivistic*, *naturalistic* and *biological* interpretation imposed on the person. Scheler integrates all the dimensions of human life seeing the biological and spiritual reality complement each other because he believes that a person is the synthesis of these two. Moreover, human being possesses freedom, is free in the face of the surrounding world and is capable of objectivity for he recognizes that there is a different reality outside him; is able to focus upon the being-thus of things themselves, and not only on those things that have significance for the physiological and psychic drives. Also, humans are able to collect themselves and the world, that is, to grasp themselves as persons in a coherent world. In this way the function of spirit we call "self-consciousness" arises and takes the form of *personhood*.

Nonetheless, we can conclude that Scheler's *personalism*, though may be limited to some extents has become a major voice in the formulation of ethical theories in our time and marks a revolution in the history of philosophical anthropology.



# **¡Dios salve a la razón y... a la religión!**

## **de J. Ratzinger a Benedicto XVI**

### **Discurso de Ratisbona**

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

**SUMARIO:** La fe y razón se unen en la construcción del hombre y el mundo. Aquí se trata de ver la relación entre fe y razón, tanto en la historia del cristianismo como en relación con las otras religiones. Y, finalmente, en la historia de nuestro mundo, sin dejar de lado el problema de la religión y la violencia, ni las diversas patologías de las que pueden y deben curarse mutuamente tanto la razón como la religión hoy.

**ABSTRACT:** The faith and the reason are going together in the construction of the man and the world. Here, we are seen the relation between the faith and the reason in the history of Christian people and with the other religions. Ending, we see the history of our world, without lay out of way the problem of religion and violence, and we put on the mirror the pathologies of religion and reason and his mutual correction.

#### **1. Cristianismo y cultura. Fe y razón**

El Papa, Benedicto XVI, nos asegura que el cristianismo es una religión que ha simpatizado con el Logos griego y la razón humana, incluso con la feliz traducción griega del Antiguo Testamento, dando mucho valor a la razón. De ahí que “no actuar según la razón, el Logos, es ir contra la naturaleza de Dios”.

No obstante, ha habido una 1ª.- Des-helenización del cristianismo con el luteranismo. Una 2ª.- Des-helenización con Harnack y la escuela histórica al olvidar lo que no es de mera razón como la divinidad de Jesucristo, el misterio de la Trinidad, etc. Y, una como 3ª.- Des-helenización que funde el cristianismo en otras culturas.

Ahora bien, no se trata de dejar la Ilustración y la modernidad sino de buscar una razón abierta, superando el instrumentalismo, con un sentido trascendente de la vida y en diálogo con las otras religiones y culturas. Por otra parte, la religión y la razón sufren patologías. La razón libra a la religión de patologías como la superstición, maniqueísmo, magias y astrología. Y, la religión libra a la razón de escepticismos, relativismos, fetichismos, fundamentalismos y monolitismos y otros engaños. Además, según G. Bueno, no se puede decir que la Iglesia se opone a la ciencia, pues tiene a Copérnico, Lemaître, Saccheri, Mendel, y otros padres de la ciencia actual.

Para A. Glucksmann, Benedicto XVI ha puesto a las religiones ante sí mismas y ante el gran tema del siglo XXI: el problema de la violencia. Pues, las religiones, con sus propios caminos y modos de entender la vida, buscan el bien de sus gentes en el “Dios bendito” del AT., en la Eucaristía del NT y en Allah siempre más grande y misericordioso. Además, la religión crea en Occidente la Universidad que busca la verdad y ama la razón humana. Y, creó el derecho de gentes y los derechos humanos fundamentales. El cristianismo se preocupó siempre del hombre, de la educación de las personas en libertad y del progreso de los pueblos desde una fe confiada en Dios y el amor al prójimo.

Para J. Prades: “El modelo teórico del mundo moderno no consigue pensar unidos el saber y la libertad”, considerado “el distintivo de la época”<sup>1</sup>. La razón liberada de las tutelas externas tradicionales: “Podía pues ofrecer un saber universal tanto en el campo de las ciencias naturales y sociales como en el de la ética e incluso en el de la religión dentro de los límites de la razón”: R 9. Pero, de hecho, muchos pensadores “del siglo XX han arrancado a la razón moderna de los atributos que casi la convertían en divina”: “dar razón sólo a partir de sí misma”: R 10. Por eso:

---

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI- G. BUENO, A. GLUCKSMANN Y OTROS, *Dios salve la Razón*. Presentación J. Prades (7- 27). Eds. Encuentro, Madrid 2008, 9. En adelante R.

“Al decir que la razón se ha perdido, se alude al hecho de que la posmodernidad ha acuñado un concepto tan débil de razón que la despoja de los atributos que un día la convirtieron en símbolo del mundo moderno”: R 8. Pero, otros creen que una razón más humilde como la posmoderna podría ofrecer una visión más auténtica de la realidad, puesto que: “La mera contingencia experimental no puede fundamentar la razón. Este es, a mi juicio, el diagnóstico decisivo: la razón posmoderna se concibe de tal manera que no puede dar razón de su sentido ni de sí misma desde la premisa que ella misma establece”: R 11.

Por otra parte: “No es tampoco extraño que muchas manifestaciones de la libertad sean meras reacciones de violencia ante un orden de la razón instrumental que no es capaz de contemplar las exigencias y preguntas humanas”. Y, como dice H. Arendt: “El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción, y la distinción entre lo verdadero y lo falso”: R 12. Pues, si “el esfuerzo ímprobo de la razón”, para salvar su “sentido y utilidad, ha fracasado”, o nos resignamos a “la opresión económica y política de la razón instrumental”, con sus sombrías consecuencias, “o es necesario ‘salvar la razón’”: R 13.

Es cierto, que para Lessing y su “razón adulta” como para Hegel: “Lo cristiano en la historia sería como un auxiliar de la evolución de la filosofía. Para Kant la revelación cristiana, exterior, agota su misión cuando llega la auto-fundamentación de la razón”. Así: “El cristianismo se resuelve en religión, y la religión en filosofía” igual que: “Los padres y educadores ejercen una autoridad muy valiosa, pero provisional, ya que representan una autoridad que luego surgirá de la razón misma cuando se desarrolle autónomamente”: R 15-6. Ahora bien: la razón pura, encerrada en sí misma, confiesa “su impotencia para conocer la verdad: sería la incapacidad confesa del discurso racional para ser ontológico”: R 18.

Para Agustín de Hipona el impulso del hombre a filosofar es buscar “su felicidad”, y santo Tomás afirma que “la verdad primera coincide con el fin de los deseos y acciones humanas”: R 19. Así que, “solo por un testimonio del Absoluto, la razón puede alcanzar de un modo pleno aquello que busca”: “Dios creador, infinitamente libre, es la respuesta metafísica a la razón del hombre que busca su fundamento”: R 20-1. Pues: “El *Logos* de Dios se ha hecho carne y habita entre nosotros (Jn 1,14)”. Podemos

conocer y amar a Aquel que es “el fundamento de nuestra razón, fuente y fin último de nuestro deseo de felicidad”. Así, en “la historia de la salvación (creación y encarnación redentora)”, todos somos convocados “a dar testimonio del Dios vivo y verdadero”: R 22-23.

Los discursos de Benedicto XVI, como el de Ratisbona, bien valorados por los que “aman la razón”, enseñan que: Solo un hombre “razonable y libre, puede obtener de sus interlocutores un respuesta igualmente razonable y libre”. Lo mismo se debe decir de su “disposición para contrastar su pensamiento con representantes agnósticos del mundo laico como Pera, Habermas o Flores D’Arcais”. “Siguiendo sus huellas se podrán encontrar en el mundo pos-moderno interlocutores en la tarea de dignificar la razón”. Esta edición añade a Juaristi y G. Bueno. Este reivindica el “papel del Dios del catolicismo en defensa de la razón, frente a desviaciones y patologías”. Como dice Chesterton a un falso sacerdote: “usted atacó la razón y eso es de mala teología”: R 24-27.

## **2. Benedicto XVI: “Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones”**

En la Universidad ha habido siempre una “común responsabilidad respecto al recto uso de la razón: era algo que se experimentaba vivamente”: R 30. Además, “interrogándose sobre la racionalidad, se realiza un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la “*Universitas scientiarum*”, aunque no todos tenían “la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos”: R 30.

Pues bien, “en cierta ocasión, se supo que uno de los profesores había dicho que en nuestra universidad había algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía: Dios”. Pero, para el conjunto de la Universidad, “seguí siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que esto debía hacerse en el contexto de la tradición de la fe cristiana”: R 30.

Ratzinger recuerda todo esto, al leer la obra del profesor Th. Khoury que cita el diálogo del emperador bizantino, Manuel II Paleólogo, con un persa culto sobre el cristianismo y el islam. Hablan sobre la Biblia y el Corán. Aunque el emperador seguramente sabía que la sura 2.256 dice: “Ninguna constricción en las cosas de fe”: R 31. Con todo, con una

“brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general diciendo: Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición a difundir por medio de la espada la fe que predicaba” (*Controversia VII 2c: Khoury*, pp. 142-143): R 31-32.

El emperador explica las razones de su dureza: “Dios no se complace con la sangre –dice–; no actuar según la razón (*sinlógoo*) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas” (*Controversia VII, 3 b-c: Khoury*, pp.144-145): R 32 y n.5.

Ahora bien: “En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: *no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios*” (“n.6: *Solamente por esta afirmación cité el diálogo entre Manuel II y su interlocutor persa. Ella nos ofrece el tema de mis reflexiones sucesivas*”: R 32 (cursiva mía). El mismo Khoury comenta que para el emperador bizantino esto es evidente, pero para la doctrina musulmana Dios es transcendente y no tiene por qué sujetarse ni a su propia palabra como dice Ibn Hazm: R 32-33. Eso mismo piensan muchos teólogos medievales cristianos como Escoto: R 35. Pero el IV concilio de Letrán dice que Dios no es caprichoso y que hay cierta analogía entre Dios y el hombre y que, su distancia, no destruye esa “analogía y su lenguaje”: R 35.

Así, según Ratzinger la comprensión de Dios nos plantea un desafío muy directo: “La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: En el principio ya existía el Logos’. Esta es exactamente la palabra que usa el emperador, Dios actúa *sinlógoo*” (...) “En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad”: R 33.

Para Ratzinger en el “Yo soy” del A.T.: “con este nuevo conocimiento de Dios se da una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. Sal 115)”: R 34. Según él, también la traducción del A.T., de los Setenta, es un hecho providencial en la historia de la revelación, pues ahí se realizó un encuentro decisivo en “el nacimiento y la difusión del cristianismo. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión”. Partiendo de la íntima naturaleza de la fe cristiana y del pensamiento griego fusionado con la fe, “Manuel II podía decir: no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios”: R 34-5.

Es más, Dios no es más Dios por ser lejano y desconocido del hombre sino que el Dios verdadero y divino “es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros”. Y, es “el amor de Dios-*Logos*, por el que el culto cristiano, como nos dice san Pablo, es *logikélatreía*, un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. Rm 12,1)”: R 36, y cf. n.11. No obstante, ha habido 3 momentos de des-helenización del cristianismo:

Iº.- En el s. XVI, el Protestantismo trata de purificar la fe de una filosofía contraria a la Biblia. Kant radicalizó este proceso y “ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena”: R 37.

IIº.- “La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología” y sus helenizaciones. Este mensaje constituiría “la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad”, y Cristo es el “padre de un mensaje moral humanitario”. Así, Harnack pretendía poner el cristianismo de acuerdo con la mentalidad moderna, librándolo de elementos teológicos y filosóficos como “la fe en la divinidad de Cristo”, etc.: R 38. Así, la teología se convertía también en “algo esencialmente histórico, y, por tanto, estrictamente científico” (...) “presente también en el conjunto de la universidad”, y supone la limitación moderna de la razón de “las críticas de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales”: R 38.

Entonces, solo “la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos (matemático-platónico y experimental)” de-



pende de las circunstancias. Un pensador drásticamente positivista, como J. Monod, declaró: “Solo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica”. Y: “este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico”. Así, estamos “ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión”: R 39.

Porque, así: “El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso, y la conciencia subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón”. Estas irrumpen por necesidad cuando a la razón “no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética”: R 39-40. Así, la psicología y la sociología querrán pasar por religión y ética.

IIIº.- Esta etapa de la des-helenización plantea que la actual situación intercultural exige una nueva aculturación del cristianismo. “Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa”. Pues, en la formación de la Iglesia no todos sus elementos “deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza”: R 40.

*Conclusiones:* 1ª.- La crítica de la razón moderna no rechaza la Ilustración. Se reconoce el valor del desarrollo moderno: todos estamos agradecidos por posibilidades que ha abierto al progreso de la humanidad. “Por lo demás, la ética de la investigación científica –como ha aludido usted, Señor Rector Magnífico–, debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano”: R 40-41.

2ª.- Pero, se trata de evitar los peligros de una razón mutilada, por la sola experimentación. “En este sentido, la teología no solo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica”, y ciencia que da razón de la fe, debe tener “espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias”: R 41.

3ª.- Hoy necesitamos del diálogo con las otras culturas y religiones. Occidente cree que el positivismo y sus filosofías son universales. Pero las culturas más religiosas del mundo consideran que esta exclusión de lo divino constituye “un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas”. Con todo, la razón moderna de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, pone un interrogante más allá de sí misma que trasciende su método. “La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa”. Y, debe reconocer “otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología”: R 41-42.

4ª.- Ratzinger, cita a Sócrates en el Fedón: “ Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida ” (n.9: 90c-d): R 42. Occidente hace tiempo que sufre cierta aversión a los grandes temas y eso es una gran pérdida. Por eso, hay que abrirse a la grandeza de la razón que “es el programa con el que una teología comprometida con la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios , dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad”: R 42.

Así, para Ratzinger, “*El mundo tiene necesidad de Dios*” como dice en la Homilía de la Misa en la Feria de Munich el 10.9.2006. Y muestra su alegría por visitar “los lugares en los que aprendí a creer y a vivir”, y agradece “a todas las personas –vivas y muertas– que me han guiado y acompañado. Doy gracias a Dios por esta hermosa patria y por las personas que me la han hecho patria”. Luego J.R. comenta las lecturas que: “Quieren guiarnos hacia Dios, llevándonos por el camino recto de la vida”. El “tema de Dios va unido al tema social”, a “nuestra responsabilidad para que reine la justicia y el amor en el mundo”. “El amor al prójimo, que es en primer lugar preocupación por la justicia, es el metro para medir la fe

y el amor a Dios. Santiago lo llama ‘ley regia’ (St 2,8)”, y “‘ley de la libertad’. Si todos pensamos y vivimos según Dios, entonces somos todos iguales, somos libres, y así nace la verdadera fraternidad”: R 43-45.

“Jesús se dedica a los que sufren, a los marginados de la sociedad”. Los cura y les da la posibilidad “de vivir y decidir juntamente con los demás, los introduce en la igualdad y en la fraternidad”. Eso debemos hacer nosotros. “En nuestro bautismo él realizó sobre nosotros ese gesto de tocar y dijo: ‘*Effetá*’, ‘Ábrete’”. Por la fe,” Jesús quiere compartir con nosotros su ver a Dios, su escuchar al Padre y hablar con él”: R 45-46. “La cuestión social y el Evangelio son realmente inseparables. Si damos a los hombres solo conocimientos, habilidades, capacidades técnicas e instrumentos les damos demasiado poco”, pues, así, la técnica no “se pone al servicio del derecho y del amor”: R 47-48. El utilitarismo y el cinismo de lo sagrado no es tolerancia verdadera pues hace falta un respeto que “solo puede renovarse en el mundo occidental si crece de nuevo la fe en Dios, si Dios está de nuevo presente para nosotros y en nosotros”: Y, los hombres verán “la bondad de Dios, que vendrá a sanarlos”. “Su ‘venganza’ es la cruz: el ‘no’ a la violencia, el ‘amor hasta el extremo’”: R 48-9.

Así, para Ratzinger, *La fe es sencilla*, dice en la homilía, en el Islinger Feld de Ratisbona. La “fe nos reúne y nos regala una fiesta. Nos da la alegría en Dios, la alegría por la creación y por estar juntos”. “¡Gracias de todo corazón!”. Que el Señor os lo pague todo y que la alegría que ahora podemos experimentar gracias a vuestra preparación vuelva centuplicada a cada uno de vosotros”. Habéis “colaborado para embellecer mi casa y mi jardín. Me emociona tanta bondad”. “No habéis hecho todo esto por un hombre, por mi pobre persona; en definitiva, lo habéis hecho por la solidaridad de la fe, impulsados por el amor a Cristo y a la Iglesia. Todo esto es un signo de verdadera humanidad, que brota de haber sido tocados por Jesucristo”: R 51-2. “Esta visión demuestra dos cosas: en primer lugar, que la fe es sencilla. Creemos en Dios, principio y fin de la vida humana”. Y (que) la fe es amor, el amor que Dios “quiere ‘contagiarnos’. Esto es lo primero: nosotros simplemente creemos en Dios, y esto lleva consigo también la esperanza y el amor”: R 53. Se trata de un encuentro entre Dios y el hombre, pues en el bautismo, Dios se inclina hacia el hombre, sale a nuestro encuentro y “nos acerca unos a otros. Porque el bautismo significa que Jesucristo, por decirlo así, nos adopta como hermanos y hermanas suyos, acogiéndonos así como hijos en la familia de Dios”: R 53.

Pero: Desde la Ilustración, parte de la ciencia busca “una explicación del mundo en la que Dios sería superfluo. Y, si eso fuera así, Dios sería inútil también para nuestra vida”: R 53. “Pues bien, creemos precisamente en el Dios que es Espíritu Creador, Razón creadora, del que proviene todo y del que provenimos también nosotros”. “La segunda parte del Credo nos dice algo más. Esta Razón creadora es Bondad. Es Amor. Tiene rostro. Dios no nos deja andar a tientas en la oscuridad. Se ha manifestado como hombre. Es tan grande que se puede permitir hacerse muy pequeño. ‘El que me ha visto a mí, ha visto al Padre’, dice Jesús (Jn 14,9)”. Nos ama hasta morir por nosotros y llevar los sufrimientos humanos al “corazón de Dios”: R 54. Esta es la humanidad de Dios que nos libra de toda injusticia. Además: “La fe no quiere infundirnos miedo; pero quiere llamarnos a la responsabilidad”. (...) “por nuestra salvación y por la salvación de todo el mundo”: R 55. Y, dado que Cristo nos dio a su Madre como madre nuestra: “Acojamos también nosotros a María como la estrella de nuestra vida, que nos introduce en la gran familia de Dios. Sí, el que cree nunca está solo. Amén”: R 56.

### 2.1 Gustabo Bueno: “¡Dios salve la razón!”

“El mejor homenaje que, como expresión no meramente retórica de mi admiración, creo poder rendir a S.S. Benedicto XVI”, “es el presente ensayo de ‘traducir’ esa re-lección a las coordenadas del materialismo filosófico que profeso”: R 57. Esta colaboración, referida a la *Vorlesung* de Ratzinger, en Ratisbona, quiere mantenerse siempre “en la perspectiva definida por el título del libro que Edizioni Cantagalli utilizó para publicar, en 2007, la lección del Papa, en italiano”, con comentarios de Glucksmann, Farouq, Nusseibeh, Spaemann y Weiler: “*Dio salvi la Ragione*”: R 57.

En primer lugar, “los términos ‘Razón’ y ‘Dios’ no son términos unívocos” sino de “significados muy distintos” y, a veces, “incompatibles”. Así, la Razón puede ser: razón lógico-formal, geométrica, calculadora, política, económica, emocional y “razón de la sinrazón” de la que tanto gustaba Don Quijote”. Así, la idea de Razón es “una Idea compleja, opaca, oscura y confusa”: R 58-59. Para el “*formalismo lógico*”, la razón es una “estructura puramente formal”, que conforma toda materia “de cualquier Mundo real”: R 61. El *formalismo psicológico* cree en algo inmaterial que

segregaría, “como ideas vacías, las Ideas de Alma, de Mundo o de Dios”. “El *racionalismo materialista sustancialista* entiende la racionalidad “en el sentido del ‘panlogismo materialista’ según el cual ‘todo lo real es racional’ en el sentido de logos natural: la idea de *suneijeia*, ‘coherencia’, del estoicismo antiguo o medio”: R 61. Así, el formalismo o sustancialismo “resultan de una hipóstasis de los componentes hile-mórficos de la realidad” (no al revés). Y, de ahí, 4 corolarios: 1°.- Del Dios de Aristóteles “no se puede predicar la racionalidad”, pues no hace silogismos ni discursos (santo Tomás): R 62.

2°.- “La concepción hile-mórfica de la racionalidad no incluye, desde luego, la violencia de sangre, pero tampoco la excluye”: R 63. Eso parece decir Manuel II Paleólogo, que cita Ratzinger, “y que dio lugar a una reacción totalmente desproporcionada y desajustada en el mundo mahometano. ‘Dios no se complace con la sangre; no obrar conforme a la razón, *sunlogóo*, es contrario a la naturaleza de Dios”. Esta sentencia pacifista es defendible, pero no por la Razón atribuida al Dios de la Teodicea aristotélica. Y, no es que la Razón “incluya la violencia”, sino que “no la excluye”. Así, se da un empujón para evitar un atropello y usa violencia en legítima defensa: R 64.

3°.- “La Paz política o religiosa” no es la condición primera del “orden racional”, sino resultado de un conflicto o guerra que conculca un orden previo y, así, una “de las partes en conflicto logra poner (no necesariamente restaurar) un orden nuevo, y por eso la Paz es siempre Paz de la Victoria”, precaria, no “una *Paz perpetua* efectiva”: R 65.

4°.- La conformación racional de un material “no agota ese material”. La racionalidad de un discurso no siempre es “armónica (*sinfónica*)” con otros procesos sino que puede haber “*diafonía*”: R 65. “El par de Ideas Materia/Forma mediante el cual hemos esbozado nuestro análisis de la racionalidad operatoria, está involucrado en el par de Ideas sintácticas Términos/ Relaciones”: R 65. Desde este punto de vista, toda racionalidad es relacional, y, por eso, el Motor inmóvil de Aristóteles “no puede recibir tampoco por esta vía el predicado racional, porque el Dios de Aristóteles no puede hablar consigo mismo ni con el Mundo” que no ha creado y desconoce: R 67. Pero, el Logos se aplica al Verbo en el catolicismo, porque “en cuanto Dios habla a los hombres a través de Cristo”. Pascal dice: “solo conozco a Dios a través de Jesucristo” (F. Suárez en *De Trinitate*, 9, 2): R

67. El Universo tampoco es “racional”, como *omnitudo substantiarum*, pues él “no tiene entorno, y por ello no tiene contorno o bordes”: R 69.

Aristóteles sería el fundador del monoteísmo, porque habla de un Dios Acto Puro, pero sin relación con los hombres, “al menos si entendemos la religión como una relación con el Dios del amor, con el *Deus charitas est* de san Juan (‘el que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor’ (Iª Carta, IV, 8))”: R 70. Esta teología “veía a Dios como Verbo Divino, o Logos, a un Dios cuyas Personas podían ya ‘hablar entre sí’ y amarse, así como podían hablar y amar a los hombres”: R 71. Por eso, no habría que unir tanto cristianismo, judaísmo e islamismo, como religiones del libro. Pues, aunque todas sean *Religiones naturales* (M. Müller), la alegoría de *Nathan el sabio* de Lessing, que las unifica, no gustó nada porque tenía “un principio demolidor de los contenidos más *positivos* de cada una de las religiones”: R 73.

Muchos pueblos llegaron a la idea de Dios “por razonamientos muy similares a los que santo Tomás utilizó en las cinco vías: la Idea de un Dios único, omnisciente”: R 74. Para Kant “la razón silogística”, “nos lleva a poner a la Idea de Dios, en cuanto forma pura que se nos ofrecerá como ‘Ideal de la Razón’”. Pero, según Pascal, “el Dios de los filósofos en realidad nada nos manifiesta a los hombres, porque ‘es el corazón el que siente a Dios, y no la Razón’ (*Pensamiento* 268), porque ‘la fe es un don de Dios; no penséis que es un don del razonamiento (*Pensamiento* 269)”: R 75. Luego, se impuso el Dios cartesiano: “Entendimiento infinito”, del “Universo creado por él”, y de la razón humana que “habría que considerar, al modo platónico, como un reflejo o participación del Entendimiento divino”: R 76.

Aún hoy, es difícil determinar lo que tiene que ver Dios con la razón cuando nos referimos a la “Teología voluntarista” de Escoto, Pascal o Unamuno, o cuando nos referimos a la “Teología intelectualista” que se resiste “a la equiparación del Entendimiento divino con la razón humana. Cabría decir que en el terreno de la Teología práctica, Duns Escoto se mantiene muy próximo a santo Tomás de Aquino”: R 76-7. En todo caso: “Parece indudable que la misión salvífica del Dios cristiano” ha de “orientarse también a la salvación de la razón humana”, porque esta también habría sido “afectada (según algunos teólogos, que siguen de cerca a san Agustín, quebrantada), y de muchas maneras, por el pecado original”:

R 77. La “degeneración de la razón” es fácil de ver por psicólogos, pues, sus trastornos hacen “perder la razón”: R 78.

Hay *trastornos de la razón*, en relación a las religiones y de ciertas “épocas históricas”, que corrigen algunas instituciones como esa “institución divina” que es “la Iglesia católica”: R 79. Algunas instituciones políticas, científicas, económicas, militares, también sufren trastornos como una empresa en superproducción o por incapacidad de consumo de la población: R 80. Aquí, G. Bueno señala 4 casos:

“A) Desviaciones o trastornos de orientación *supersticiosa*”, incluida “la magia negra o a la magia blanca-‘teurgia’”, “fetiches”, “talismanes”, “adivinaciones”: R 80. “B) Desviaciones o trastornos (de orientación mitológica o ideológica delirante)”. “C) Desviaciones de orientación escéptica o nihilista”: el relativismo, la trivialización o el ‘posmodernismo’” que “determinan una ‘crisis de confianza’”: R 81-2. “D) Registremos también, como desviaciones de la racionalidad, los dogmatismos o fundamentalismos institucionales, es decir, aquellas situaciones en las cuales determinadas corrientes de racionalidad”, se declaran incompatibles con otras, “tendiendo por tanto a reducir las, a neutralizarlas, o incluso a destruirlas”. Así, el fundamentalismo islamista, se define “incompatible con las otras ‘religiones de libro’ y declara la Yihad contra ellas”: R 82. Entonces el Dios del cristianismo puede salvar a la Razón de estas 4 desviaciones:

A) La salva de supersticiones como los cultos de Atis, Cibeles o el mitraísmo y los racionaliza “mediante la apelación constante a un Dios omnisciente, omnipotente y bondadoso, capaz de hablar a los hombres corrientes, como pescadores o artesanos”: R 83-4. Así, el cristianismo salvó a la razón de la “hemorragia supersticiosa”, de los perversos genios malignos que aterrorizan a los hombres. El Dios cristiano es una garantía de “sobriedad y de seguridad entonces inexpugnable”: R 84. Eso hizo el Dios cristiano con los dioses aztecas y mayas de América aunque algunos lo critiquen: R 85.

B) El Dios cristiano de Ireneo, Hipólito y Agustín y Tomás de Aquino, salva a la razón de los extravíos del “delirio gnóstico” (Valentín o Marción) que crean unas cosmogonías y teogonías que son “ejemplos eminentes de racionalismo” “patológico”, por no decir, de “una fantasía paranoica mito-poiéticamente desbordada”: R 85.

De hecho, la contribución científica de la Iglesia “deja en ridículo a la visión que, desde la Ilustración principalmente, pero sobre todo a lo largo del siglo XIX, como Draper” que pretendió presentar al catolicismo, como una corriente reaccionaria frente al Renacimiento, que había llamado “*reanudar el racionalismo antiguo*”, con los famosos ‘casos’ de G. Bruno y Galileo: R 86. Porque, según G. Bueno: Ninguna otra religión puede presentar tantas “*figuras de primera línea que fueron decisivas en las revoluciones de la ciencia moderna y actual*” (...). “*No puede olvidarse que la Revolución copernicana, con la que se abre habitualmente la ciencia astronómica moderna, fue obra de un clérigo católico, el que le dio nombre, Nicolás Copérnico*”: R 87. “*Y después de Copérnico, ¿cómo dejar de lado la figura del padre Saccheri el precursor de las grandes revoluciones representadas por las geometrías no euclidianas? ¿Y cómo dejar de lado a Gregorio Mendel, en la revolución genética? O también, ¿cómo dejar de lado al abate Lemaître, en el proceso de la ‘revolución cosmológica’ representada por la teoría de la bigbang?*”: R 87.

C) Hoy en día: “El escepticismo universal, el nihilismo, el relativismo, el subjetivismo psicologista”, son como los sumideros por los que la racionalidad va “desviándose de sus propios cursos originarios”: R 88. Y, contra este escepticismo universal, “la fe en el Dios omnisciente y humano de la Teología cristiana (es) como una medicina que ha salvado y aún puede seguir salvando a muchos grupos de personas de esa dolencia extrema de la razón”, que no viene de “factores exógenos”: R 89.

D) Además, dogmatismo y fundamentalismo crean despotismo pero: “La ‘Ciudad de Dios’ agustiniana, la Iglesia, pudo ir creando un amplio recinto de libertad frente al despotismo totalitario de la ‘Ciudad terrena’”: R 90. Luego, la historia se debate entre “El Imperialismo cristiano y el Imperialismo mahometano”. Pero ya santo Tomás establece “las relaciones entre la Razón natural y la Revelación sobrenatural, reconociendo la imposibilidad de imponer esta Revelación por la fuerza”. El cristianismo racionalizó la relación Iglesia-Estado con “dos sociedades perfectas” frente al “‘agustinismo político’ y ‘la teocracia arriana o islámica’”. Y, hoy, “proyectos fundamentalistas”, como la Yihad islámica, “no se encuentran, ni de lejos, entre los cristianos de Occidente”: R 90-91.

Por lo demás, la racionalidad del Dios trinitario cristiano no es solitaria ni autista sino relacional como “creador de un Mundo” y capaz de



librar las masas populares “del pánico, del delirio, de la superstición o del horror”, y mantiene una racionalidad cercana a la ciencia, la tecnología y la política, tal como “históricamente se han desarrollado en los pueblos llamados ‘civilizados’”: R 91-2. Así: “*No es difícil comprender, por tanto, que es precisamente el Dios de los cristianos quien ha salvado a la Razón humana a lo largo de la historia de Occidente*” (cursiva mía). Y, debe seguir salvándola, en Oriente y Occidente, y en todo contacto “de cualquier otra estirpe, (que) ponga a la racionalidad históricamente conquistada ante el peligro de sus mayores extravíos”: R 92.

## 2.2 Wael Farouq: “En las raíces de la razón árabe”

Benedicto XVI continúa el discurso sobre la desconfianza actual en la razón, descrita por Juan Pablo II° en *Fides et Ratio*, y su deriva a una “filosofía nihilista” que tiene “cierto atractivo entre nuestros contemporáneos”: R 93. Así, el nihilismo es el origen de la mentalidad “según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional’ (*Fides et Ratio*, n.46, 3°)”: R 94. Un año antes del discurso de Ratisbona el Papa había publicado, *Deus caritas est*, 1, p.3°, en la que afirmaba: “En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, este (el mandamiento del amor) es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto”. Así, fe y amor no son separables: “Solo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama’ (*Deus caritas est*, 18, 1)”: R 94-95.

Occidente parece defender una razón que excluye lo divino. Pero: “Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas” (*Discurso de Ratisbona*, 16)”: R 95. Esta crisis racionalista es una crisis de humanidad que lleva en Occidente a la violencia de su “espíritu nihilista” y “contra la vida humana encarnada en el espíritu del extremismo y del terrorismo en el mundo árabe”: R 96. Por eso, se invita a hacer del Islam, que es una gran tradición religiosa rica en experiencias y convicciones, “una fuente del conocimiento”. La razón debe abrirse a “la renovación y maduración” y buscar nuevos horizontes en el amor al otro como dicen los textos cristianos (1Jn 4,20; Mt 19,18) y del Islam: “No sois creyentes si no os amáis recíprocamente (del Profeta, traído por el Muslim)”. Y:

“Ninguno de vosotros es creyente si no desea para su hermano cuanto desea para sí mismo’ (del Profeta, traído por al-Busari)”: R 97.

Muchos textos árabes tratan la situación actual como dos grupos rivales: “unos rechazan la modernidad –incluso viviéndola– hasta llegar a la ruptura, mientras otros se identifican con ella hasta ver en la tradición y en el contexto histórico un obstáculo al progreso”: R 99. Este desgarró se produce también en culturas como Japón: R 100. “La dialéctica y la lucha entre los fundamentalistas guardianes de la identidad y los modernistas impulsores de la renovación es una dialéctica ilusoria y falsa”: R 101. Unos creen resucitar al Profeta, los Califas, el historicismo o el marxismo. El fundamentalista vive del “aquí” pero no en el “ahora”, y el modernista vive el “ahora” pero sin el “aquí”. Ambos aman la tradición o a la modernidad pero se olvidan “de la realidad cotidiana” sin “reconocerlo”: R 102. Entonces, hay que recuperar la tradición que sedimenta el hombre pero también “da forma a la identidad” con el hombre actual que le impulsa a “emplear todos sus recursos, movido por la esperanza de una vida mejor”. “La identidad como ‘materia y forma’ garantiza la presencia de la tradición particular (árabe) y general (humana), dentro de la realidad que recibe forma del actual del Yo y del Otro”: R 103. Una relación dialógica que las distingue y da independencia: R 105.

Por lo demás, hay juicios muy diversos sobre los árabes y su cultura, su lengua y su ciencia. Para Ibn Manzur: “La razón es el corazón y el corazón es la razón”: R 112. El occidental edifica en el espacio y vive de él, el árabe lleva consigo la memoria y es nómada, así que: “No hay poesía para quien no tiene memoria (Mustafa Nasif)”: R 115. La memoria es la vida y el árabe vive frente a “la *muerte* en el tiempo”: R 116. El lenguaje, la razón (la memoria) y el tiempo fundamentan la “identidad” de la razón árabe desde sus “comienzos”: “El árbol más importante en el desierto es ‘el árbol genealógico’. Toda tribu es un árbol y el hombre en el desierto se define como rama en el árbol”. Así se unen persona y comunidad, pues quien “no conoce a los parientes” no es “de la familia”. “Por esta razón, el único rival serio del poeta en la sociedad preislámica es el genealogista”. El genealogista, como “el poeta, es el guardián de la identidad de la sociedad y el garante de su continuidad”: R 118-119. Así, el individuo, con su apego a la tribu manifiesta apego a sí mismo, pues identifica su persona y la tribu: “En el desierto el hombre es definido únicamente por su pertenencia a la tribu y solamente dentro de ella goza de una existencia per-

sonal”: R 120. Y, el mayor castigo es: ser expulsado de la tribu al quedar separado de la vida: R 121.

Además, “An-Nu`man considera las ‘virtudes’ como tercer pilar básico de la identidad árabe”: R 121. Y, se alaba la generosidad y sacrificar todo por el otro, lo que garantiza “fama y celebridad”: “Las costumbres virtuosas son pues idóneas para constituir el tercer pilar de la identidad árabe, junto con el lenguaje y la lengua (o la tribu). Es el tercer componente de la razón árabe desde “sus inicios”. “Sus rasgos de violencia, extremismo y santificación del pasado eran un modo para conservar la vida, no para anularla, para comprometerse con la realidad, no para abandonarla. Esta es la lección que debemos recabar hoy de esa experiencia humana”: R 123-4.

### 2.3.- André Glucksmann: “El espectro de Tifón”

“El discurso de Ratisbona, al poner inmediatamente en el centro del diálogo entre las religiones, y del debate entre creyentes y no creyentes, el reto de la violencia, acierta a plantear la cuestión de las cuestiones, en la que se decide el destino del siglo XXI”. Se trata de si la humanidad sabrá “dominar la violencia que hay en ella desde siempre” o morirá por sus pulsiones de muerte y sus infinitos “modos de matar”. Glucksmann, el más importante de los Nuevos Filósofos, con su gran crítica a *Los Maestros Pensadores*, del s. XIX, propondrá aquí “los efectos propiamente filosóficos que se desprenden de un texto digno de otros muchos comentarios”: R 125.

Según él, la razón humana da a todos “la posibilidad de alcanzar el ‘agua profunda’ del conocimiento (cf. Prov 20,5) (*Fides et ratio* 16,3): R 126. La violencia y su lucha “con la razón humana constituye el acto de nacimiento de la filosofía, originariamente definida por los pensadores griegos como ‘conocimiento de sí mismo’”. Al recordar a Tifón, último titán contra los dioses, Sócrates le-se interroga: “¿(Soy por casualidad) una fiera más complicada y más orgullosa que Tifón, o un ser vivo más manso y más simple, participe por su naturaleza de una cierta condición divina y sin ínfulas de orgullo?” (Platón, *Fedro*, IV, 230<sup>a</sup>): R126. En el pensamiento occidental, la violencia proteiforme y bárbara es “la medida de la inhumanidad y de la humanidad del hombre”. “Prueba infalible de la actual degradación del ‘diálogo’ entre las religiones es que quienes se ma-

nifiestan lanza en ristre contra la cita retomada por Benedicto XVI confirman de este modo, sin darse cuenta, las críticas de Manuel II”. “El discurso de Ratisbona, al recomendar la ‘autocrítica’, no atribuye solo a los musulmanes la facultad de deslizarse hacia el fanatismo de una fe que rechaza la ayuda de la razón”: R 127. “Como su predecesor en la encíclica *Fides et ratio*, él (Benedicto XVI) subraya la exigencia de firme de lucidez a propósito del necesario ‘acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego’: *Ratisbona*, 5)”: R 127-8.

Así es como: “la frágil filosofía puede contribuir a frenar nuestras violentas arrogancias” porque desde el sentido común, la técnica y en los grandes temas de “la justicia, la virtud, la bondad” lo expertos critican y son duros como el hierro y “los cuchillos se afilan, al menos hasta que el filosofar griego reconduce a todos, sabios, sofistas o simples ciudadanos, a una ignorancia que todos se negaban admitir”. “Si el discurso de Ratisbona insiste fuertemente en los peligros de una fe separada de la razón es porque esta última, aun presentándose de modo negativo representa una válvula de seguridad necesaria”: R 128. “La civilización occidental no ha podido trasgredir nunca la regla socrática del libre examen, de todo por parte de todos, sin recibir graves daños. A pesar de esto, Sócrates fue condenado a muerte”.

“Una fe que ignore o evite la modesta razón filosófica corre el riesgo de encontrarse en manos de una violencia ciega. La alternativa razón-violencia no enfrenta a unas religiones con otras, sino que sitúa a cada una frente a sí misma”. “El Islam sufre una especie de *kidnapping*, de OPA; sus convicciones más sinceras son desviadas y confiscadas por un culto a la muerte terrorífico. En el s. XX el cristianismo europeo conoció un fenómeno semejante”: R 129. Así ocurrió en la Iª. Guerra mundial y luego con el nazismo: R 130. Por lo demás: “En el pasado dos grandes renunciadas han sido la desgracia de Europa: matar en nombre de Dios y cerrar los ojos. Semejante nihilismo homicida y suicida arrecia de nuevo en la actualidad planetaria. Hoy como ayer, resisten los justos, los héroes, los santos, a menudo simples ciudadanos”: R 130. La idea de Ratisbona de una fe amiga de la razón “toca el punto más profundo del texto bíblico y de las meditaciones insondables de las tres religiones del libro”: Quien mata en nombre de Dios “confunde a Dios con Tifón y se permite todo. Si no cree, mata en sí mismo la razón y se erige en supremo Tifón que no se prohíbe nada”. “La literatura del siglo XIX, en su mayor parte rusa, ha explorado

anticipadamente el callejón sin salida de una eliminación definitiva de las prohibiciones hacia la que se precipitarán, con la cabeza baja, un gran número de poseídos de los siglos XX y XXI”: R 131.

Necesitamos a Atenas con Jerusalén, “la controversia típica del siglo XX entre científicismo y fideísmo está esencialmente superada”. “Como recordaba *Fides et ratio*, los textos sapienciales de la Biblia y la traducción de los Setenta dan testimonio de la perspectiva única del encuentro entre Jerusalén y Atenas”: R 132. “Saber interrogativo, fuerza disuasiva más bien que persuasiva, el ‘demonio’ de Sócrates, que se limita a retener, simboliza la solidaridad de los guardianes laicos y religiosos sobre el borde del abismo”. “Solidarios contra lo peor, unos simples ciudadanos inventaron un heroísmo imprevisto y superaron las divisiones seculares que los separaban política, ideológica, incluso religiosamente”: R 133-4.

“El discurso de Ratisbona se basa implícitamente en la fuerza que ha levantado el telón de acero y ha abatido el muro de Berlín”. Europa nunca se unió en torno a un bien sino en el rechazo del mal que es: “la violencia brutal (la ‘guerra’), la miseria aniquilante (el hambre) y el desorden corporal físico absoluto (¿la peste?)”: R 134-5. “Una vez más solamente una visión lúcida (apofántica) de las amenazas que acechan a la colectividad permite reunir políticas sinceras y hombres de fe”: R 135. “La fe cree, la razón sabe. La fe cree en el Bien. La razón apofántica conoce el Mal. Ambas son aquí complementarias, quizá también –como diría el escéptico– en las bodas del ciego con el lisiado. En esta misma precariedad, nuestros dos remedios son capaces de reunirnos contra lo peor, sino por lo mejor”: R 135. “*El nihilismo, aun antes de estar en contraposición con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad*” (*Fides et Ratio*, n° 90): R 136.

La razón y los credos parecen haber dimitido ante la violencia activa. Así: “Al final la razón no peca ya por arrogancia sino por renuncia suicida; propaga entre los posmodernos el odio por el pensamiento definido desde el comienzo como ‘misología’ por Sócrates (*Fedón*, 39, 89d-c), una vez más citado en Ratisbona”: R 136. “Semejante eutanasia contemporánea de la razón no beneficia absolutamente a la fe”: R 137. Así, las religiones y los pensadores se autoproclamaron “centinelas de la nada” o “pastores del ser”. Pero: “Desde la colaboración de Platón con Dionisio, el tirano de Siracusa, hasta los peores compromisos de los zelotes de Lenin, Stalin o Hitler, el orgullo trascendental, que engulle de un solo bocado tanto la

razón como la fe, nos hace precipitar de catástrofe en catástrofe. En el siglo XXI, al final posmoderno de los grandes relatos ideológico-históricos, el nihilismo prospera en la filosofía, “proclamando no solo la relatividad de los bienes y de los valores sino más radicalmente la relatividad del mal”: “El suicidio de la razón socrática genera monstruos”: R 138.

“Mata al prójimo como a ti mismo. El imperativo nihilista supera alegremente los confines geográficos y geopolíticos. Cubre ya todo el abanico de violencias posibles y hace proliferar la masacre de inocentes”. Del terrorismo a la bomba atómica y Auschwitz se “ridiculiza la percepción del mal”. Así que: Razón y fe deben enfrentar un desafío nuevo, porque: “el nihilismo trasforma la fuerza de hacer en capacidad de deshacer y la voluntad de poder en voluntad de dañar”: R 138-9. “La universalidad ‘negativa’ del socratismo abre el tesoro universal de las virtudes cardinales en cuyo nombre, en todas las latitudes, la humanidad afronta la inhumanidad”. “El nihilismo se esfuerza por hacer el mal invisible, indecible e impensable. Contra semejante devastación mental y mundial, la lección de Ratisbona vuelve a convocar a la ‘la fe bíblica’ y al ‘filosofar griego’ para que renueven sin concesiones una alianza que deseo sea definitiva y victoriosa”: R 139 (París, enero 2007).

**2.4. Jon Juaristi: “Teología”.-** Para este autor: “No es la idea de Dios lo que la modernidad no ha podido soportar, sino la idea del Dios razonable. La modernidad es el resultado de la des-helenización de Europa y de su consecuente abandono a los dioses oscuros e inexplicables”: R 142. El texto del Papa ha sido sacado de contexto: “De su contexto discursivo, la admirable lección de Benedicto XVI, y de su contexto histórico, la Constantinopla asediada por los guerreros de Alá, tan tolerantes ellos”: R 143.

### **2.5. Sari Nusseibeh: “Violencia: racionalidad y razonabilidad”.**

Para Ib Khaldun († 1406): “mientras las ciencias no-rationales, según él, están ligadas a los dogmas de la religión, las ciencias racionales no están sometidas a ningún dogma de este tipo”: R 146. Por eso, los teólogos no pueden ponerse al nivel de los filósofos. Pero, para IbnTufayl o Avempace es “la pura experiencia mística, la que más acerca a la comprensión de Dios”: R 148. Y: “¡Para IbnHazm es el Amor, más que la Razón (como lo

es para al-Farabi o para Averroes), el que hace girar el mundo!": R 149. Con todo, "las raíces helénicas" están "impresas en la tradición intelectual-islámica, tanto como en la cristiana": R 149. Y, en otras culturas hay también momentos de esplendor sin olvidar la crítica cristiana al helenismo ni la existencia de aspectos de esa cultura "también bárbaros y vergonzosos": R 150. Para el Papa, violencia y razón se excluyen, y "ser racionales (...) significaría ser no-violentos": R 152.

El Islam ha tenido que defenderse de la acusación de violencia tras los atentados de Torres Gemelas, y hay que discutir la tesis del Papa de que "racionalidad y violencia son recíprocamente incompatibles": R 155. La primera cuestión es muy difícil de concretar dadas las diferentes posturas, textos y contextos. En cuanto a la segunda, el Papa defiende la unión de cristianismo y racionalidad anti-violenta. Eso mismo diría Averroes para el Islam. Pero, en cuanto al tema de la violencia como se ve en Maquiavelo o en Clausewitz: "no hay ninguna razón para sostener que el ser racional impida, desanime o retenga a los seres humanos de recurrir a la violencia": R 159. Pues, una cosa es la racionalidad y otra la razonabilidad serena, intelectual, psicológica y moral. Es la razonabilidad la que traza la línea de demarcación "entre los fieles píos o fanáticos, o entre los que trabajan por la paz y los asesinos": R 160.

Además, tenemos los textos Sagrados y su puesta en práctica. Y, todos debemos "ser respetuosos con una última *dignidad* de la *humanidad*, que todos compartimos, o ser respetuosos con *la libertad*, que todos tenemos, de elegir nuestro modo de llegar ser mejores seres humanos": R 162. En fin, como dice Pico de la Mirándola de Abdalá el Sarraceno que, al preguntarle sobre el gran espectáculo de este mundo, dijo que: "nada veía más espléndido que el hombre": R 162. Es de este respeto mutuo y convivencia y mutuo aprecio del que "podemos estar todos orgullosos, son estas las virtudes que debemos aprender a respetar y proteger todos": R 163.

## 2.6. Robert Spaemann: "Benedicto XVI y la luz de la razón".

"Susitar una discusión es lo mejor que le puede ocurrir a una lección magistral. Es lo que ha sucedido a la lección en Ratisbona de Benedicto XVI": R 166. "Frente al metodológico *etsi Deus non daretur* de la ciencia, el (Papa) postula un liberador *etsi Deus daretur*, que significa excluir

*desde el principio* la ‘división de la razón’”: R 168. Es cierto que: “La verdad inevitablemente es intolerante. No hay tolerancia hacia el error, sino solo hacia el que yerra”: R 170. El cristianismo se mezcló con el pensamiento griego para hacerse más “comprensible” y eso forma parte de “su identidad”: “los filósofos platónicos de los que escribe Agustín que –a excepción de la encarnación del *Logos*– sobre las cosas eternas no pensaban de forma distinta de los ‘nuestros’”: R 171. Los pueblos germánicos añadieron “lo que era propio de ellos”: R 170. Para Kant, pensamos en Dios pero nada sabemos de su existencia: “Podemos únicamente suponer su realidad y debemos afirmarla por una razón moral: para poder actuar moralmente hay que creer en una unidad última de virtud y felicidad. Y sólo Dios puede garantizar esa unidad”: R 172. En un tiempo de impotencia de la razón, la Iglesia, del Vaticano I, hace artículo de fe no solo “creer en la existencia de Dios”, sino también que “la razón humana” “es capaz de conocer al Creador del mundo”: R 174.

Además, “(Jn 15,15), muestra que el seguimiento cristiano no es imitación ciega, sino obediencia inteligente”: R 174. Es más, incluso Nietzsche: “Veía que si Dios no existe y el hombre no es un ser capaz de verdad, entonces no puede ni siquiera ser lo que cree ser: una persona”: R 176. Y, tras Descartes, Kant y Nietzsche, “solo podemos poner juntas estas dos cosas: la fe en Dios y la afirmación de nosotros mismos como personas, es decir como seres capaces de verdad”: R 178. O como dice Unamuno: “Sufro yo a tu costa, Dios no existente pues, si Tú existieras, existiría yo también de veras”: R 178. “Razón significa auto-trascendencia, apertura hacia la realidad”, –de ahí que: “Dios es amor (1Jn 4,16)” (y) “(Jn1, 1): ‘En el principio existía la palabra’– son inseparables y se explican recíprocamente”: R 179.

Por todo lo cual: “Donde está vigente la violencia, la razón calla y la única forma de su duradera presencia puede ser sólo ese respeto a los enemigos que anticipa la reconciliación”. Así, debemos pedir “la fuerza de amar a los enemigos. Semejante fuerza trasforma el *status* de la violencia que se opone a Dios y es el modo supremo con el que la luz puede iluminar las tinieblas, la luz de la razón y del amor, cuyo máximo testigo es en nuestro tiempo el papa Benedicto XVI”: R 183. (Stuttgart, enero 2007).



## 2.7. Joseph H. H. Weiler, “La tradición judeo-cristiana entre fe y libertad”.

“Con humildad y temor”, comenta este autor el discurso de Ratisbona aunque no es católico ni cristiano, pues, para Benedicto XVI la fe y la razón son el medio y el mensaje, y su consecuencia es la paz: R 185; 187. “La paz pasa así a formar parte de la matriz inextricable, y hace la coerción y la violencia, en relación con el núcleo más profundo de la verdad de la fe, no simplemente inmorales *per se*, sino ontológicamente imposible, un verdadero oxímoron”: R 187. El Dios cristiano es “no violencia” y “amor hasta el final” porque es “Aquel que murió por nosotros en la cruz: en Jesús, el Hijo de Dios encarnado, que aquí nos contempla con tanta insistencia. Su ‘venganza’ es la cruz”. Y, así: “En dos mil años de densas, complejas y a veces dolorosas relaciones no ha existido nunca un diálogo judeo-cristiano mejor y más amplio que el iniciado por el gran Juan Pablo II y por su fiel Josué, Benedicto XVI”: R 188-9.

Por eso: “puedo añadir muy poco al diluvio que ha caído sobre la cita de Manuel II el Paleólogo”: R 189. Basta decir que el mundo sería mejor si tomase ejemplo de “la Iglesia católica en su esfuerzo continuo, sincero y difícil en la vía digna y honorable de arreglar cuentas con los episodios menos gloriosos de su pasado y de su enseñanza pasada”. El mensaje cristiano se une a los más débiles y marginados, como el judaísmo y el Islam, y el Papa: “afirma que ‘la cuestión social y el Evangelio son realmente inseparables’”: R 190.

Pero, además de la moral, “la santidad y la sacralidad denotan algo más”. Y, es que como para el “católico la acción social y la Eucaristía son indispensables para la misión de la santidad. Para el creyente hebreo, los mandamientos que se refieren a las relaciones entre ‘hombre y hombre’ y los que se refieren a las relaciones entre ‘el hombre y el Santo, sea por siempre Bendito’” son indispensables en su “misión”: R 191. Para el hebreo, la Ley es como la Eucaristía para el católico, es “la presencia real del Santo”, “que no ha mandado simplemente ‘amarás al tu prójimo como a ti mismo, sino ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yahveh’”. “‘Nuestra fe no la imponemos a nadie. Este tipo de proselitismo es contrario al cristianismo. La fe solo puede desarrollarse en la libertad’ (s. 7) enseña el Papa a sus fieles”: R 192-3.

La libertad religiosa nos lleva a ser seres “morales autónomos y soberanos” y negarla es “poner en peligro nuestra humanidad más ín-

tima”. No es preciso ser creyentes para ver que la “amenaza a la libertad religiosa constituye un ataque más profundo a la libertad individual”. Así que: “Europa quiere hacerse valer en el mundo con el ejemplo, no con la fuerza” sino por la libertad y el amor que son las garantías de la verdadera humanidad: R 194-195. De este modo: “La tradición cristiana formulada por el Papa representa un ‘acercamiento interior’ entre ‘la fe bíblica y el filosofar griego’. ‘El cristianismo, no obstante ha tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente’, ha ‘encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa’”. En efecto: “Europa ha tenido una influencia decisiva en el cristianismo, el cristianismo ha tenido una influencia decisiva en Europa, en lo que pertenece a Europa” que quiere liderar el humanismo de la libertad y el amor: R 198.

## 2.8. Pablo Blanco Sarto y los “Ecos de Ratisbona”

Este autor resalta que el Papa insiste pues en que: “Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión” (n. 2. Benedikt XVI)<sup>2</sup>. De hecho, hay patologías de la razón y de la religión, y solo después de curadas esas patologías: “Occidente estará en perfectas condiciones para poder dialogar con las demás culturas” (n.14. *Europa* 80): CS 118. Pues, la religión sin razón carece de ética y derecho, y lleva al “terrorismo en nombre de Dios”, al culto a la muerte e “ideologías totalitarias”: CS 119. El Decálogo es un buen camino para “una auténtica batalla en favor del hombre y contra la deshumanización”: solo la razón, abierta al Dios, “puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios”, “ofrecer curación” a las patologías de la religión, y, ser: “un baluarte del derecho” “para toda la humanidad”: CS 120.

Por su parte, el Prefecto de la Fe, Müller, afirmó que: “En el discurso de Ratisbona (...), el papa Benedicto XVI ha realizado una síntesis entre fe y razón y entre amor y libertad. Cuatro conceptos que ha querido

---

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI *habla sobre: Cultura y sociedad*. Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.). Comentarios de P. Blanco, D. Walsh y R. D. García. Palabra, Madrid 2013, 5. En adelante: CS. Presentación: Pablo Blanco Sarto –Facultad de Teología– Universidad de Navarra: (P).

reivindicar en un mundo secularizado, como fuente y fundamento de una vida llena de sentido que se ha de manifestar en la sociedad actual”: CS 123. W. Kasper llama a un diálogo pos-moderno entre fe y razón, pues el discurso de Ratisbona no solo “invita a las ciencias a abrirse a toda la realidad”, sino que también invita “a la teología”, a “un diálogo con la cultura secularizada de occidente”. Según Habermas: “El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón ‘natural’ (...) ‘Sin embargo la razón secular no debe postularse como juez de las verdades de fe’”: “Es más, ‘esa razón moderna se entenderá mejor a sí misma cuando aclare su propia postura respecto a la conciencia religiosa actual’”: CS 126. De este modo, no solo se vive *etsi Deus, religio et natura humana, non daretur* sino también *etsi Deus daretur* de Pascal. Pues: “¿Qué hacer si no hay Dios, ni religión o ni siquiera naturaleza humana?” Una llamada, de la conciencia y la razón, “a una ética mundial, si bien Habermas se remitía al mero consenso social”: CS 129.

T. Todorov, llama al diálogo entre los de la “pura religión” y la “pura razón”, e invoca a Averroes y santo Tomás, pues: “El alma es razonable, de modo que hay que acercarse a ella mediante la razón, no con armas, sino con palabras’ (n. 63)”. Y, resumía la postura del Papa: “El Papa tiene razón cuando condena la violencia al servicio de las ideas, por más que sean las más justas del mundo’ (...) ‘Es cierto que Mahoma fue un guerrero violento, pero no lo fue siempre, y los partidarios de otras ideologías lo fueron también’ concluye de un modo aparentemente conciliador”: CS 135-6. Para Prades: “la razón (pos)moderna puede ser sanada y salvada por Dios”, y critica “la ‘razón absoluta’ de la modernidad, que se ha desvinculado de Dios”. Este es “el diagnóstico decisivo: la razón (pos) moderna se concibe de tal manera que no puede dar razón de sí misma” (n.71). La salvación de razón parcial sería abrirse a toda experiencia humana, que va de “lo sensible y sentimental” a la “experiencia de Dios, (n.72)”: CS 137.

A. Ali Nayed, de la universidad de Cambridge, defiende los logros teológicos de los tratados sistemáticos del Islam y rechaza la violencia con la *sura* 2.256: “Ninguna violencia en cosas de fe”. Piensa que el Corán de los musulmanes es “el camino hacia Dios por medio de la sabiduría, la formación integral y la argumentación racional”. “Nayed defendía con acierto la existencia de un islam racional y no violento. Sin embargo, pretendía mantener al mismo tiempo la dialéctica del cristianismo frente al

islam, sin acoger la sugerencia de un puente mediador: el de razón”: CS 140. Pone en duda la necesidad de lo griego y europeo, que Benedicto XVI considera “esenciales a la fe cristiana”, y cree esta idea extraña a las 3 religiones.

Para Rémi Brague, no hay que callar a la razón ante la religión. Es más: “Concluía Brague, tras sostener que la Biblia exige la racionalidad, que ‘hace falta una razón fuerte, incluso diría –sin tener miedo a las palabras– una metafísica’, n.89”: CS 141. Para Nusseibeh, el *logos* griego y el *dabar* bíblico se han impuesto en el mundo musulmán. Así, los clásicos fueron traducidos al árabe, antes que a las lenguas de Occidente (n.94): CS 142. Y: “Esta ‘racionalidad’ (ampliada) de una fe religiosa es la que debería permitir el pluralismo, el diálogo democrático y también la ‘mutua comprensión’. Son estos los valores –me parece– que el Papa proponía en su discurso, en un mundo que se percibe a sí mismo como amenazado por el fanatismo de la polarización y por el fantasma de la violencia’, n.98”: CS 143.

El foro católico-musulmán de Roma del 4-6.11.2008, asegura en su “Declaración Final” que la dignidad humana de la persona nace de ser “creada por un Dios de amor y por amor, y ha sido dotada con los dones de la razón y el libre albedrío, y, capacitada para amar a Dios y a los demás”. Con estos principios, la persona pide respeto a su dignidad y vocación, n.106. “Así, en este diálogo interreligioso, *logos* y *eros*, razón, naturaleza y libertad se encuentran unidos desde su mismo origen en Dios”: CS 146.

### 3. Fe, razón y religión en el mundo actual

Aquí se trata de la fe y la razón en la construcción del hombre y la religión. Es el Discurso preparado para la visita, a la universidad de *La Sapienza*, y, del encuentro con: “El mundo de la cultura en el Collège des Bernardins”. Ahí, Benedicto XVI, presenta “el reto de una razón nueva, de una ‘razón ampliada’ que fuera capaz de crear una nueva cultura y una nueva sociedad, ‘una nueva Ilustración’, había dicho ya como cardenal”: P-CS 5. “Lejos de ser ‘el último ilustrado’ por su decidida defensa de la razón, Benedicto XVI se convertiría así en ‘el primer posmoderno’, por su propuesta de ampliar los límites de la razón moderna”: P-CS 6.

No hay en el discurso de Ratisbona ningún ataque al Islam. Por eso, K. Lehmann, dijo que el tema tratado no era el Islam, sino la razón. Y, allí se habla de paz, razón y diálogo, y no de cruzadas, guerras santas o “choque de civilizaciones”. Un texto muy universitario, que tanto revuelo levantó, pero que “venía sobre todo a recordar de modo paradójico una constante: la importancia de la razón –junto con el amor– en el cristianismo, la religión del *logos* y del *ágape*”, como ha recordado, siempre, el “ahora Papa emérito”: P-CS 6. De hecho, en diálogo con Habermas: “Razón y religión –concluyeron ambos– podían liberarse mutuamente de las ‘respectivas patologías’. La razón podía impedir que la religión incurriera en el fanatismo y el fundamentalismo (y viceversa)”. Según Habermas, la razón secular debe aprender de la tradición judeo-cristiana, lo que pareció “un ataque al laicismo más laicista”. Pero, él dice que “en un mundo post-secular no podemos actuar tan fácilmente como si Dios no existiera”: P-CS 6-7.

“La posmodernidad nos ha hecho notar que los sueños de la razón moderna han producido también verdaderos monstruos, como dibujó Goya. Auschwitz, Hiroshima o Chernobyl serían tan solo algunos nombres de ciertos desafortunados experimentos. Y la religión puede y debe decir algo al respecto”: P-CS 8. “Conviene crear una ‘nueva Ilustración’, una nueva cultura y una nueva sociedad, que requieren a su vez de una nueva razón, la ‘razón ampliada’”, sin los errores de la razón moderna, cerrada al mundo del arte, la ética y los sentimientos, y “al inmenso panorama de las religiones y también de la fe cristiana”: P-CS 9.

### 3.1. Discurso para el encuentro en la Universidad de *La Sapienza*

Benedicto XVI suspendió su visita a la universidad de *La Sapienza*, de Roma, por el manifiesto suscrito por 77 profesores y la ocupación del Rectorado por 150 alumnos. Fue una cita, sacada de contexto, de un discurso de 1990: “En la época de Galileo –había dicho unos años antes–, la Iglesia permaneció mucho más fiel a la razón que el mismo Galileo. El proceso contra Galileo fue razonable y justo”. Los denunciantes no explicaban, que esa frase era del filósofo de la ciencia P. Feyerabend. “Una atribución pues injusta”: P-CS 10. Pues, la Iglesia rehabilitó a Galileo en 1992, con Ratzinger.

A pesar del rechazo, el Papa envió el texto a *La Sapienza* invitando “a respetar siempre las opiniones de los demás y a buscar, con espíritu libre y responsable, la verdad y el bien”. Una pequeña referencia pedagógica “que a veces se permiten los viejos profesores”: P-CS 11. Y, porque “también la Iglesia puede dar luces y sugerencias al mundo de la ciencia y a toda la sociedad actual”, como madre de “una verdad que no le pertenece”. “Cabe en este sentido una colaboración. Así, el testimonio de la Razón creadora, de la Razón-Amor que brinda el cristianismo puede ofrecer interesantes aportaciones y sugerencias a la ciencia y a la cultura seculares”: P-CS 12. Pues, para los primeros intelectuales cristianos, preguntarse por el Dios más grande, su naturaleza y el sentido “del ser humano”, era “parte esencial de su modo de ser religioso”. “Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún debía nacer la universidad”: “Dios y la ciencia sobre Él cabían en la universidad”, pues la universidad “nació en un contexto religioso”: P-CS 14.

Después de la suspensión, muchos políticos e intelectuales lamentaban esta “oportunidad de tolerancia perdida”, y 200.000 personas daban “su apoyo al Papa” en plaza San Pedro: P-CS 13. Recordaba Ratzinger que esta universidad, fundada por Bonifacio VIII, es ahora una Universidad estatal, “con un gran nivel científico y cultural, que la sitúa entre las universidades más prestigiosas del mundo” siempre comprometida “con la investigación y la formación de las nuevas generaciones”. Y, añade: “Quiero recordar, en particular, el Encuentro mundial de Rectores con ocasión del Jubileo de las Universidades, en el que vuestra comunidad no solo se encargó de la acogida y la organización sino sobre todo de la profética y compleja propuesta de elaborar un nuevo humanismo para el tercer milenio”: CS 45-46.

La Universidad de *La Sapienza*, “hoy es una universidad laica, con la autonomía que”, desde su fundación, siempre fue el sentido de la universidad que está “vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad”: CS 46. Y, también hoy, las religiones y la Iglesia repercuten en la sociedad. Y, su experiencia no se puede tirar sin más a la papelera de la “historia de las ideas”, pues el Papa: “se ha convertido cada vez más también en una voz de la razón ética de la humanidad”: CS 47.

De hecho, también los primeros cristianos supieron encontrar en el pensamiento griego una purificación de la religión mitológica, y fue para ellos un camino de encuentro con el Dios y el hombre auténtico que en-

riqueció su fe, y: “La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor”: CS 49. Así, en ese camino de búsqueda, “en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano podía, más aún, debía nacer la universidad”: CS 49. Pues en esa búsqueda de la verdad y la bondad: “La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera, porque a ella se le concedió la visión del *Logos*, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la bondad misma”: CS 50.

Entonces, como la Medicina cura el cuerpo, el Derecho ordena la libertad humana en comunión con el prójimo. Así, hoy se impone “la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre”. Una cuestión decisiva en “los procesos democráticos” y “de la que depende el futuro de la humanidad”. “Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad (*proceso de argumentación sensible a la verdad* –dice–) como un elemento necesario en el proceso de la argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político”: CS 50-51.

En efecto, ya en el mundo medieval, con la Facultad de Derecho estaban las de Filosofía y de Teología, a las que se encomendaba la búsqueda del ser del hombre, y, “mantener despierta la sensibilidad por la verdad. Se podría decir incluso que este es el sentido permanente y verdadero de ambas Facultades: ser guardianes de la sensibilidad por la verdad, no permitir que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad”: CS 52. Ahora bien, los Padres de la Iglesia consideraban el cristianismo como la verdadera Filosofía, pero santo Tomás propone la autonomía de la misma, sin subordinación ni división, como dos almas gemelas. Así, la Facultad de Filosofía que “había sido solo propedéutica con respecto a la teología, se convirtió entonces en una verdadera Facultad, en un interlocutor autónomo de la teología y de la fe reflejada en ella”: CS 53.

Y, en esta unión, sin “confusión”, la Filosofía debe ser una búsqueda de la razón en libertad y responsabilidad, y ver sus límites, su grandeza y amplitud. “La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que”, al ser inagotable por la reflexión, “siempre suscita de nuevo el pen-

samiento”. Pero la Filosofía no debe separarse de la verdad ni “tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación de camino”: CS 53-4. Este mensaje cristiano tiene un sentido purificador que la filosofía debe aprovechar con su fuerza de verdad “contra la presión del poder y de los intereses”: CS 54.

En este proceso, el hombre y el mundo se comprenden mejor a sí mismos y abren a la humanidad un saber y un poder inmenso que ha fructificado en “el conocimiento y el reconocimiento de los derechos y la dignidad del hombre”, por lo que debemos estar agradecidos. Pero, el camino del hombre no se ha completado del todo y el peligro de caer en la inhumanidad no ha quedado descartado, como vemos por “la historia actual”.

Hoy existe el peligro de que la Filosofía degenere, en puro positivismo y utilitarismo, y reducir la teología a la esfera privada y, que la razón pierda “la valentía por la verdad” y las aguas vivas de la vida. Así, Europa: si quiere construirse a sí misma solo sobre las propias argumentaciones “de lo que ahora convence”, y, “preocupada por su laicidad, se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino se descompone y se fragmenta”: CS 55-6. Con todo, el Papa no trata de imponer la fe ni su verdad contra la libertad de la universidad sino, con su ministerio pastoral, despertar la sensibilidad por la verdad e invitar a la razón “a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro”: CS 56.

### **3.2. “Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins”.**

“Gracias, Señor Cardenal, por sus amables palabras. Nos encontramos en un lugar histórico, edificado por los hijos de san Bernardo de Claraval” y que el cardenal “Jean-Marie Lustiger, quiso como centro de diálogo entre la sabiduría cristiana y las corrientes culturales, intelectuales y artísticas de la sociedad actual”. Saludo a la Ministra de la Cultura y a los Srs. Giscard D’Estaing y Chirac, los Ministros que nos acompañan, los representantes de la UNESCO, al Alcalde de París y autoridades, y a “mis



colegas del Instituto de Francia que tanto admiro. Doy gracias al Príncipe de Broglie por sus cordiales palabras”. Agradezco a la delegación de la comunidad musulmana francesa, aquí presente, con mis mejores deseos para el Ramadán. Y un cordial saludo, al mundo de la cultura, que “representáis tan dignamente”: CS 79.

Benedicto XVI habla *del origen de la “teología occidental” y de “las raíces de la cultura europea”*. Y dice que “en la gran fractura cultural de “las migraciones de los pueblos y el nuevo orden de los Estados”, en los monasterios “sobrevivían los tesoros de la vieja cultura”, y, se iba formando “una nueva cultura”. Su motivación y objetivo era: “*quaerere Deum*, buscar a Dios”. El camino era la Palabra de las Escrituras. La búsqueda de Dios, requiere una cultura de la palabra o como dice J. Leclercq: en el monaquismo occidental, escatología y gramática están interiormente vinculadas una y otra (cfr: *L’amour des lettres et le desir de Dieu*, p.14). El deseo de Dios, *le desir de Dieu*, incluye el amor de la palabra y todas sus dimensiones. Pues la Palabra de Dios es su camino a nosotros y de nosotros a Él, y “hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse”: CS 80-1.

“San Benito llama al monasterio una *dominici servitii schola*”. El monasterio da *eruditio* y forma al hombre para servir a Dios. Esa, “formación” lleva a percibir “entre las palabras la Palabra”: CS 81. Pero, la Palabra es un camino “individual de una inmersión mística” lleva a la comunión de los que viven la fe. “Y por eso hacer falta no solo reflexionar en la Palabra, sino leerla debidamente”. Y, “si *legere* y *lectio* se usan sin adjetivo calificativo, indican comúnmente una actividad que, como cantar o escribir, afecta a *todo el cuerpo y a toda el alma*” dice a este respecto Jean Leclercq (*ibíd.*, 35)”: CS 82. La melodía lleva al hombre redimido a unirse a “los misterios que celebra”, en Cristo, como dicen los capiteles de Cluny en sus símbolos de “cada uno de los tonos”: CS 83 (cursiva, 2ª, mía). Por eso, Bernardo de Claraval califica el “canto mal hecho” como una caída en la “la desemejanza, en la *regio dissimilitudinis*”. Agustín usa esa expresión para describir su estado antes de la conversión (*Confesiones* VII, 10,16): el hombre, imagen de Dios, al abandonarlo se hunde en la desemejanza, lejos de Dios, y, así, se aleja “no solo de Dios, sino tambien de sí mismo, del verdadero ser del hombre”: CS 83.

“De esa exigencia intrínseca de hablar y cantar a Dios con las palabras dadas por Él mismo nació la gran música occidental”. No es una ‘creatividad’ privada, ni “un monumento a sí mismo”, ni al propio yo, sino “reconocer atentamente con los ‘oídos del corazón’ las leyes”, esenciales, “de la música puesta por el Creador en su mundo y en el hombre, y encontrar así la música digna de Dios, que al mismo tiempo es verdaderamente digna del hombre e indica de manera pura su dignidad” CS 84. Además, el sentido, “divino de la Palabra y de las palabras no es naturalmente obvio”, pues: “El elemento histórico es la multiplicidad y la humanidad”. De formula medieval algo desconcertante: “*Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cfr. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*,1): “La letra muestra los hechos” y la fe “la alegoría, es decir, la interpretación cristológica y pneumática”. Dicho sencillamente: “la Escritura precisa de la interpretación”, y “de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el sentido que aúna todo”. “El cristianismo capta en las palabras *la* Palabra, el *Logos* mismo, que despliega su misterio a través de tal multiplicidad y de la realidad de una historia humana”. Así, la Biblia es un desafío nuevo para cada generación y “excluye” todo “fundamentalismo”: CS 85.

Por eso, la unidad dinámica de los libros “forman *un* Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan solamente en la palabra y en la historia humana”. Esta grandeza de la Palabra bíblica, se ve en san Pablo que remite al interior del Espíritu y la libertad: “El Señor es el Espíritu, y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad”(2 Cor 3,17). Ese Espíritu no es la propia idea ni la visión del intérprete: “El Espíritu es Cristo, y Cristo es el Señor que nos indica el camino”: CS 86. Hay pues un límite a la subjetividad y la arbitrariedad. Sería fatal para la cultura europea tomar la libertad como la ausencia de vínculos que lleva “inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción”. En el divino servicio, s. Benito habla de la Palabra y el “ora” pero también del “labora”. “En el mundo griego el trabajo físico se consideraba tarea de esclavos”. “En cambio, en un capítulo de su *Regla* (san Benito) habla explícitamente del trabajo (cfr., cap. 48). Lo mismo hace Agustín, que dedicó al trabajo de los monjes todo un libro”: CS 87.

Es más: “Dios trabaja, *ergázetai* (Jn 5,17)”. Y, el trabajo humano es “una expresión especial de la *semejanza* de Dios y el hombre”, que participa “en la obra de Dios en la creación”. En el monaquismo hay una “cultura de la palabra, una cultura del trabajo, sin la cual el desarrollo de Europa, su *ethos* y su formación del mundo son impensables”. Si ese modelo Creador falta, el hombre se cree un creador deiforme y la formación del mundo se transforma en “destrucción”: CS 88. Pero, con la vivencia de la Palabra, los primeros cristianos, como dice la *Primera carta de Pedro*: “Estad siempre prontos a dar razón (*logos*) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere (3,15)”: CS 89. No se trata de propaganda sino del poder de la Palabra. Así: “Para ellos la fe no pertenecía a las costumbres culturales, diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos”: CS 90.

Pablo no anuncia dioses desconocidos sino al que los hombres ignoran y conocen, a Aquel que buscan en su corazón, y, sin embargo, es el Incognoscible. El hombre profundo sabe que Él existe. Que el origen de todo no es la irracionalidad sino la Razón, no un ciego destino sino la libertad. Todos sabemos esto, según Pablo en la *Carta a los Romanos* (1,21), pero si Él no se revela no llegamos a Él. La novedad del cristianismo no es su pensamiento sino un hecho: “Él se ha mostrado”. Y, no es un hecho ciego sino que “es *Logos*, presencia de la Razón eterna en nuestra carne. *Verbum caro factum est* (Jn1,14)”. Así, “está el *Logos*, el *Logos* presente en medio de nosotros. El hecho es razonable. Ciertamente hay que contar siempre con la humildad de la razón para poder acogerlo; hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios”: CS 90-1.

Pero, hoy Dios se ha convertido en “el gran Desconocido” y hay inquietud por Él. Así: “*Quaerere Deum*, buscar a Dios y dejarse encontrar por Él”: es hoy muy necesario, pues una cultura positivista-subjetivista, que ve como “no científica la pregunta sobre Dios”, es la muerte de la razón, “la renuncia a sus posibilidades más elevadas” y “la ruina del humanismo”. La cultura europea como “búsqueda de Dios y disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura”: CS 91.

En fin, se pregunta Ratzinger: “¿Y Dios qué quiere exactamente de nosotros?”: “Dios quiere que amemos, que seamos imagen y semejanza suya. Porque, como dice san Juan, Él es Amor y quiere que sus criaturas

se asemejen a Él, que escogiendo libremente amar sean como Él, y le pertenezcan, para que así resplandezca su Amor”<sup>3</sup>. En efecto, como sentenció, en su viaje a Lourdes, el 14.9.2008, para celebrar los 150 años de las apariciones de María y llamar a la renovación del espíritu misionero, es necesario saber que solamente: “Volviéndose hacia Dios, el hombre llega a ser él mismo”.

---

<sup>3</sup> RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*. Una conversación con Peter Seewald, eds. Palabra, Madrid 2005, 5ª, 308 y final.

# Edith Stein:

## La Ciencia de la Cruz en los Reveses de la Historia<sup>1</sup>

FRAY ORLANDO IBARRA, OSA

**RESUMEN:** El amor a la sabiduría, la inmensa búsqueda de la verdad y el testimonio cruento de una vida apasionada por la humanidad evidencian, en Edith Stein, la santidad de una mujer que, en medio de la nada y el sinsentido de la Segunda Guerra Mundial, encarnó uno de los gritos del crucificado en el Gólgota del siglo XX. El presente artículo se desarrolla en tres partes: contexto histórico de Edith Stein, aproximación a su legado espiritual y propuesta contemporánea. Además, busca dar a conocer, en el contexto latinoamericano y colombiano, marcado por la violencia y el pesimismo, la intrepidez de una mujer capaz de mantener encendida la llama de la fe, en los reveses de la historia.

**PALABRAS CLAVE:** Espiritualidad; historia; humanidad; *scientia crucis*; verdad.

**ABSTRACT:** The love of wisdom, the immense search for truth and the bloody testimony of a passionate life for humanity show in Edith Stein the sanctity of a woman who in the middle of nowhere and the senseless of World War II

---

<sup>1</sup> El presente artículo es elaborado por Fray Jesús Orlando Ibarra Ochoa, OSA, candidato al doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. El trabajo se realiza bajo la dirección del padre Dr. Luis Alfredo Escalante Molina, SDS. Orlando Ibarra es Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana y Teólogo en pregrado por la Fundación Universitaria Cervantes de los frailes agustinos en Colombia. Es profesor de Teología en la misma Universidad.

embodied one of the cries of the crucified in the Golgotha of the twentieth century. This article will be developed in three parts: the historical context of Edith Stein, an approach to her spiritual legacy and a contemporary proposal, the writing will seek to make known in the Latin American and Colombian context, marked by the darkness of violence and pessimism, the intrepidity of a woman who kept the flame of faith burning in the reverses of history.

KEYWORDS: History; humanity; *scientia crucis*; spirituality; truth.

## I. Introducción

Después de reflexionar sobre la vida y la obra de Edith Stein (1891-1942), puede afirmarse que su testamento espiritual, su teología de la cruz y su recorrido como hija eminente de Israel y fiel hija carmelita de la Iglesia no solo están fuertemente sostenidos por la hermosura de la gracia, sino que también adornados por su magistral formación científica, que la llevó a definir al ser humano como ser espiritual, trascendente, abierto y llamado a realizarse en la constante confrontación con la libertad del otro<sup>2</sup>.

Sin duda, su experiencia personal con Jesucristo, a partir del sufrimiento humano, la hizo sumergirse en el mundo de la noche y de la nada, lleno de confusos contrastes y situaciones límite, tan cercanos a nuestra realidad. Nos encontramos, pues, ante una mujer mística, heredera de la encantadora espiritualidad carmelitana, que ha dado a la Iglesia insignes santos y doctores como Teresa de Jesús, Juan de La Cruz y Teresa del Niño Jesús.

Hablar de humanidad en Stein no es otra cosa que referirnos a la esencia del ser humano, constituida por su historicidad<sup>3</sup>: la gracia ha transfigurado nuestro tiempo y le ha devuelto su eternidad en amor y esperanza. El legado de esta santa está fundamentado en la vivencia de lo

---

<sup>2</sup> JUAN PABLO II “Misa de canonización de la Beata Teresa Benedicta de la Cruz. Homilía del Santo Padre Juan Pablo II” [en línea]. *Vatican* <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hfjp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hfjp-ii_hom_11101998_stein.html)>. [Consulta: 5 de abril de 2020].

<sup>3</sup> STEIN, Edith. *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas* (= Maestros Espirituales Cristianos, dirigido por Julen Urkiza y Francisco Sancho, traducido por Jesús García), El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, Burgos 2002, 291.

cotidiano, porque ha recibido el don de poder hablar con Dios y de él, desde la mirada compasiva a los seres humanos y su historia<sup>4</sup>.

El judaísmo y el cristianismo comparten sucesos históricos determinados en los que Dios se revela como Señor de la humanidad, sucesos conocidos por la historia sagrada que Edith recibió como legado israelita y cristiano y que tiene equivalente hoy, en cuanto lo ocurrido una vez permanece vivo y eficaz, como parte de la alianza eterna, sellada con la sangre del Redentor: “No se trata de un simple hecho histórico, trasciende el pasado e incide en lo presente y el porvenir”<sup>5</sup>. La vida y el martirio de Stein, como sostiene Juan Pablo II, “concentran una síntesis dramática del siglo XX”<sup>6</sup>, que conmemora la vida y el martirio del Señor, concentrando la dramática historia de la humanidad.

Puede ser que el Señor encuentre en nosotros, como en esta santa, humildes y modestos seres humanos con inquietud de verdadera humanidad, que buscan hundirse en su amor en la cruz, humanidad que intenta dar enunciados de la realidad divina y que no se agotan por más que hablen de ella, enunciados que permanecen mudos y vacíos al caer en la inefabilidad de Dios<sup>7</sup>.

## II. Contexto histórico y la figura de Edith Stein

Grandes acontecimientos históricos se desarrollaron durante la vida de la protagonista de esta reflexión, leídos a 75 años de la liberación del campo de concentración de Auschwitz-Birkenau. Según Jesús Teruel, a finales del siglo XIX, Europa pasaba por profundos cambios políticos, económicos, sociales y culturales. En esos años, que hacen parte de la llamada

---

<sup>4</sup> Edith Stein fue beatificada el primero de mayo de 1987 y canonizada el once de octubre de 1998 por Juan Pablo II, como Santa Teresa Benedicta de la Cruz.

<sup>5</sup> RATZINGER, Joseph – RAHNER, Karl, *Ensayo sobre el concepto de revelación y tradición* (traducido por Daniel Ruiz), Herder, Barcelona 2005, 73.

<sup>6</sup> Francisco Javier Sancho, doctor en Teología Espiritual, especialista en Edith Stein, ha retomado estas palabras de Juan Pablo II en la homilía de beatificación de Edith Stein. Bajo su dirección, junto con Julen Urkiza fue posible la traducción al español de las obras completas de esta santa, copatrona de Europa.

<sup>7</sup> RAHNER, Karl, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico* (traducido por Constantino Ruiz-Garrido), Herder, Barcelona 2005, 22.

segunda Revolución Industrial, la cultura y la ciencia experimentaron una efervescencia inaudita con la época dorada del impresionismo y las bases de la física atómica<sup>8</sup>.

En este contexto, el 12 de octubre de 1891, día de la fiesta judía del Yom Kipur, nació en Breslau, Alemania, una niña a quien llamaron “Edith”, hija de Siegfried Stein y Auguste Courant, quienes conformaban familia judía alemana que llegó a tener once hijos (Edith fue la última hija y cuatro habían fallecido al nacer).

Momentos difíciles marcaron la vida de esta mujer, entre ellos, la muerte de su padre cuando era aún muy pequeña. Por esta razón, su madre influyó decididamente en la formación de su hija menor<sup>9</sup>. De ella, Edith tenía los mejores recuerdos, como se deduce de una de sus cartas, cuando ya era religiosa carmelita: “Hasta el final mi madre se ha mantenido fiel a su fe, desde la más tierna infancia hasta sus 87 años; tengo la confianza de que habrá encontrado un juez benévolo y de que ahora es mi más fiel intercesora, para que también yo alcance la meta”<sup>10</sup>.

Ninguna persona puede desconocer su pasado, ignorarlo es imposible; cuando el ser humano hace memoria es capaz de crecer, cuando lo ignora comete errores terribles. Por eso, es necesario hacer memoria de él, también saber comunicarlo y transmitirlo. Sabiendo eso, Edith hace memoria de su pasado constantemente, para lanzarse a lo inexplorable, así está consignado en su autobiografía “La vida de una familia judía”. Ella acepta todo como parte de su existencia y como lección de vida, lo que muestra su camino hacia la conversión.

De Edith Stein, resalta el valor y el respeto por su familia, como núcleo de la comunidad y la sociedad. De manera que las experiencias familiares son, sin duda, grandes momentos que marcan su vida. Por eso, procura dar a conocer su historia con todas sus limitaciones, sobre todo, con las experiencias que ha tenido de Dios y sus bondades.

Integra toda esta dinámica de historicidad y, por ello, en sus escritos autobiográficos, deja entrever detalles de sus recuerdos, de su madre, de sus bisabuelos y, en especial, de su abuela Adelheid Burchard, de quien

---

<sup>8</sup> TERUEL, Jesús, *El camino de Edith Stein*, Universidad Católica de Murcia, Murcia 2006, 7.

<sup>9</sup> STEIN, Edith, “Autobiografía. Vida de una familia judía”. En E. Stein *Escritos autobiográficos y cartas*, 161-186.

<sup>10</sup> *Ibid.*



afirma que oraba constantemente diciendo: “Señor, envíanos solo lo que podamos soportar”<sup>11</sup>.

Gratas y difíciles situaciones de vida con sus hermanos y amigos, momentos de alegría y festividad, narraciones discretas donde comparte hasta los conflictos familiares, que son interesantes bemoles y adornos de la vida de esta mujer contemporánea. Escribió esta santa que un judío “es capaz de ser tenaz, esforzándose incansablemente; soportar privaciones año tras año, pero en cuanto tenga la meta ante sus ojos; pero en cuanto le quitan esto, su capacidad de tensión se rompe, la vida se le aparece como carente de sentido y con gran facilidad llega al rechazo de todo e, incluso, de la misma vida. Sin embargo, para el verdadero creyente, la sumisión ante la voluntad de Dios lo retiene ante ello”<sup>12</sup>.

Reconocer en lo más profundo de su ser sus raíces hebraicas la hacían sentir la gran alegría de pertenecer a la misma estirpe en sangre y espíritu de Jesús de Nazaret. Se regocijaba al pensar que en sus venas corría la misma sangre del pueblo del Redentor.

Su inquietud por el sentido de la vida<sup>13</sup> despertó en ella el amor por la psicología. Buscaba ver la bondad y la maldad de los actos del ser humano. Su acontecer en la historia y el volcarse al mundo fueron constantes propias en su vida<sup>14</sup>. Su arrolladora personalidad estaba impactada por la dura discriminación contra las mujeres en esa época. Pero, para ella, antes que un obstáculo, esto fue motivación para buscar y encontrar una nueva manera de ver el mundo desde la perspectiva de la mujer<sup>15</sup>.

La capacidad intelectual de Stein era asombrosa. En su bagaje y gusto por lo que realmente era bello y bueno son notables: Shakespeare, uno de sus favoritos en literatura y Bach, en la música. En los clásicos de la literatura y la poesía, veía un mundo de pureza y orden que remitía a lo absoluto<sup>16</sup>. En su gusto por el latín estaba gestándose su amor por la que fue luego su lengua materna en la Iglesia, sin saber que llegaría a ser una de sus hijas más eminentes.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>15</sup> TERUEL, *El camino de Edith Stein*, 3.

<sup>16</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 268.

Sin duda, la Primera Guerra Mundial (1914-1919) cuestionó profundamente su vida. Este terrible acontecimiento generó en ella una profunda inquietud por los contrastes de la historia<sup>17</sup>. En medio de tales conflictos, intentó dar respuestas a los grandes interrogantes de la vida: el dolor, el sufrimiento, la muerte. Para ella, fueron situaciones que la motivaron profundamente a lanzarse a la búsqueda de la verdad<sup>18</sup>. Esto despertó en Edith la preocupación social y en parte, pasada la guerra, dieron forma a su trabajo en filosofía sobre el problema de la empatía como apertura al otro<sup>19</sup>. En ese tiempo, se había alejado ya de las prácticas religiosas judías y se enfrentaba a un nuevo mundo, donde buscaba el sentido y razón de su ser, la vida y la humanidad.

En plena guerra, se hizo enfermera de la Cruz Roja<sup>20</sup>. Con su acercamiento a los enfermos, experimentó la sensación de que, además de la salud física, les faltaba una atención esmerada y atenta. Se compadeció de ellos y no tuvo problema para mantener una buena relación con sus protegidos, como cariñosamente los llamaba, a pesar de la dificultad para comprenderlos, porque eran de diferentes lugares y hablaban idiomas diferentes<sup>21</sup>.

Adolf Reinach (1883-1917) fue un influyente maestro en su vida, antes de la guerra<sup>22</sup>. De él supo agradecer su elocuencia y buenas clases, al iniciarla en la filosofía. Cabe recordar también su admiración por Max Scheler (1874-1928), pues gracias a él tuvo un primer acercamiento a las verdades católicas de las que, después, fue fiel testigo y exponente. Ella misma lo reconoce en su autobiografía: “No me introdujo en la fe, pero sí me puso fenómenos en los ojos de los que ya no podía pasar ciega”<sup>23</sup>.

Sumado a lo anterior, la fenomenología de Husserl la conquistó para que, más tarde, hiciera su tesis doctoral con base en ella. Su maestro llegó

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>18</sup> TERUEL, *El camino de Edith Stein*, 4.

<sup>19</sup> STEIN, Edith, *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, (=Maestros Espirituales Cristianos, dirigido por Julen Urkiza y Francisco Sancho, traducido por Jesús García), El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, Burgos 2002); STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*.

<sup>20</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 415.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 449.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 366.

a considerarla una de sus discípulas más brillantes. Con su tesis la empatía, señala que el ser humano es espiritual, trascendente, abierto y llamado a realizarse, pero sin dejar de confrontarse con el otro<sup>24</sup>.

Es importante recordar que la definición de ser humano de Stein es fruto de la observación silenciosa y estudiosa de cada fenómeno o circunstancia existencial, de ella misma y de cuantos la circundaban. Todo esto se dio en un ambiente todavía de transición y eclecticismo pues había abandonado sus prácticas judías para sumergirse en la búsqueda de la verdad. Aunque todavía no había definido su posición religiosa ante tal revolución<sup>25</sup>.

Stein logró gran afinidad con sus antiguos profesores de los que luego fue colega. Su madre acogió con alegría la noticia, pues ahora su hija pertenecía al magisterio y además se movía en el círculo de los intelectuales de su época. Fue de las primeras mujeres europeas en obtener un doctorado *summa cum laude* en filosofía, aunque con dificultades asociadas al género, para acceder oficialmente a una cátedra<sup>26</sup>.

Stein vivió una terrible lucha interior que no resulta fácil de identificar, a raíz de los conflictos sociales de la época y la inestable situación política. Un acontecimiento particular fue la muerte de Reinach, punto clave en la vida de esta mujer, en su acercamiento al cristianismo. En el encuentro con la viuda de Reinach, que se consolaba en su fe en Jesucristo, Stein supo ver más allá de la mujer que había sufrido una pérdida significativa. A partir de este momento, su percepción del cristianismo comenzó a ser distinta<sup>27</sup>.

Por lo anterior, estuvo informándose sobre las diversas confesiones cristianas mayoritarias. La elección más acertada a su manera de ser y pensar retrasó la decisión final y, en esta búsqueda, la obra de santa Teresa de Jesús fue decisiva. Aunque Stein no afirmó que, en principio, en esta santa haya encontrado la verdad, solo que puso fin a su búsqueda de la verdadera fe<sup>28</sup>. En esos años, se dedicó a diversas lecturas, no solo de los evangelios y autores espirituales clásicos como san Agustín o san Ignacio de Loyola, sino también de filósofos y teólogos como Kierkegaard, John Henry Newman, entre otros.

---

<sup>24</sup> STEIN, *Escritos filosóficos*, 179.

<sup>25</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 266.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 491.

<sup>27</sup> TERUEL, *El camino de Edith Stein*, 6.

<sup>28</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 54.

Finalmente, decidió prepararse para el bautismo católico, el cual se realizó el primero de enero de 1922. En santa Teresa, doctora de la Iglesia, encontró todo lo que había buscado en la filosofía: “Una experiencia profunda de la verdad, de Dios, no teórica, que le hablaba de esa manifestación del logos en el mundo. Se encontró con un humanismo encarnado que llevaba al hombre a la plenitud de su ser”<sup>29</sup>.

Francisco Javier Sancho describe esta etapa de la vida de nuestra santa, diciendo que la presencia inesperada de una figura como Edith en el mundo católico alemán de la década de 1920 fue más que providencial. Aquella llegó a ser la época dorada del catolicismo alemán y el germen de una cultura católica nueva, universalizada a partir del Concilio Vaticano II. En el período de entreguerras (1918 -1939), en Alemania, despuntó la aristocracia intelectual católica moderna. Nombres como Romano Guardini, Eric Przywara, Peter Wust, Dietrich von Hildebrand, Erik Peterson y Odo Casel; junto a los cuales comenzaron a surgir otros como Ranher, von Balthasar, Metz y Ratzinger. En el fondo, había una preocupación común a muchos intelectuales católicos de su época: recuperar la unidad entre fe y cultura<sup>30</sup>.

Después del triunfo del nazismo en 1933, con la prohibición de la presencia de judíos en ámbitos públicos, Stein comenzó a sentir en carne propia la misma suerte que esperaba a su pueblo y que ella intuía desde hacía tiempo. Para ella era claro lo que se avecinaba, por lo que pensó en la posibilidad de acercarse a Roma y pedir al Papa una encíclica contra la persecución racista<sup>31</sup>. Otra posibilidad, según Francisco Javier Sancho, fue el origen de lo que conocemos como su autobiografía, con la que buscaba contrarrestar la propaganda nazi antisemita, ofreciendo al público alemán la historia auténtica de una familia judía: la suya<sup>32</sup>.

Stein guardaba el deseo de ser carmelita descalza, que se hizo realidad el 15 de octubre de 1933 cuando ingresó al Carmelo de Colonia, Lindenthal. El 15 de abril de 1934, fue su ceremonia de toma de hábito, en la que adoptó el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz, y el 21 de abril de

---

<sup>29</sup> ARANGO, Andrés, *Edith Stein. Camino de humanización*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2005, 28.

<sup>30</sup> STEIN. *Escritos autobiográficos y cartas*, 55.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 57.

1938 hizo su profesión perpetua. Durante su estancia en el Carmelo (1933-1942), sus superiores le permitieron continuar con la actividad científica. En ese tiempo, como fruto de un pensamiento maduro, escribió su obra cumbre *Ser finito y ser eterno* y su gran obra místico-filosófica *La ciencia de la cruz*. Dentro del Carmelo, también se destacó por su calidad humana para la vida fraterna, espíritu de oración, abnegación y sacrificio<sup>33</sup>.

Ante el afianzamiento del poder de Hitler en Alemania, en 1938, tuvo que abandonar Colonia y dirigirse, a escondidas y en la noche, al Carmelo de Echt, Holanda, por el grave peligro que corría: era mujer judía, feminista, filósofa y religiosa. Esto la convertía en objetivo del régimen nazi<sup>34</sup>. Ante la amenaza, la reina Esther fue su modelo: sentía que, como Ester en Persia, su misión era interceder con una disposición total por su pueblo, incluso contando con la eventual pérdida de la vida, una entrega que, místicamente, quiso asociar a la pasión de Cristo<sup>35</sup>.

Tras la invasión nazi de Holanda, el 2 de agosto del año de 1942 fue arrestada con su hermana Rosa. Ambas fueron llevadas al campo de concentración holandés de Westerbork. Al amanecer del 7 de agosto, salió un convoy con judíos hacia Auschwitz y, el 9 del mismo mes, las dos hermanas murieron en la cámara de gas: “Esta es la mejor muestra de que su vida estuvo marcada por la autenticidad y por una búsqueda, no solo teórica de la verdad”<sup>36</sup>.

### III. Aproximación al legado espiritual de Edith Stein

La teología espiritual depende de la teología dogmática y posee, como propio, el terreno de la experiencia. Su método participa de la reflexión sobre la experiencia y la deducción teológica<sup>37</sup>. La experiencia personal es absolutamente necesaria para dar contenido concreto a los conceptos espirituales, pues ¿qué puede comprender de la contempla-

---

<sup>33</sup> ARANGO, *Edith Stein. Camino de humanización*, 29.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>35</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 62.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>37</sup> BERNARD, Charles, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas, Madrid 1994, 92.

ción quien jamás ha practicado la oración? y ¿qué puede entender del amor de Cristo y del deseo de la cruz? El hombre es el objeto de la teología espiritual y la gracia supone la naturaleza y la lleva a la perfección. Además, lo que se refiere a un conocimiento más profundo de la naturaleza humana y de su dinamismo vital es ayuda para la teología espiritual<sup>38</sup>.

Desde la perspectiva del padre Bernard, es posible acercarnos a la experiencia de los grandes místicos de la cruz en la historia de la Iglesia. Todos los santos, sin duda, han sido grandes contemplativos de tan atractivo misterio. Al respecto, vale mencionar que no alcanzarían las páginas para nombrar a los mujeres y hombres que, desde lo sobrenatural y lo sencillo de sus estados de vida, han fortalecido a la Iglesia con su entrega y santidad.

Nos centraremos, entonces, en la experiencia de nuestra santa. Desde el campo de concentración, Edith Stein logró hacer llegar a su convento una carta donde escribió: “De todas formas, estoy muy contenta, una *scientia crucis* solo se adquiere cuando se puede vivir la cruz hasta las últimas consecuencias. Estuve persuadida de ello desde el primer momento y he dicho de todo corazón: *¡Ave crux spes unica!*”<sup>39</sup>.

Solo en la cruz ha sido salvada la humanidad. Quien entiende este misterio busca radicarse en él para hacer de su vida una entrega de amor por todos, incluso por los enemigos. Desde esta perspectiva, nos limitamos a ver el itinerario de las obras más significativas de Stein, a partir de 1933, con su entrada al Carmelo, el triunfo del nazismo en Alemania, hasta su muerte en 1942, cuando alcanzó su mayor identificación con Cristo en el martirio por amor<sup>40</sup>.

A continuación, presentamos un acercamiento a lo más significativo de sus obras, que son fruto de su experiencia y que, como afirma el padre Bernard, nos ayudarán a extraer el contenido concreto de su espiritualidad.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>39</sup> DEL ESPÍRITU SANTO, Teresa “Edith Stein una gran mujer de nuestro siglo”. En Arango, *Edith Stein. Camino de Humanización*, 29.

<sup>40</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 67.

## 1. *Autobiografía* (1933)

*Yo quisiera solo narrar sencillamente  
mis experiencias de la humanidad judía.*

EDITH STEIN

La ocasión propicia para redactar esta obra fue la llegada al poder en Alemania del partido Nacional Socialista, liderado por Adolf Hitler, en enero de 1933, y la consiguiente marginación, hasta la persecución y propósito de eliminación del pueblo judío. Al respecto, es importante considerar que, entonces, Edith Stein era una personalidad de reconocido prestigio en ámbitos filosóficos y católicos.

Pronto, sus actividades fueron truncadas por las leyes antisemitas emanadas por el nuevo gobierno. Ella era una mujer que se había considerado alemana hasta en lo más profundo de su ser, que había entregado lo mejor de su ser a la nación y ahora se encontraba a la intemperie, sin lugar seguro, despojada de todos sus derechos humanos y civiles.

Por sugerencia de un sacerdote amigo, dio a conocer su equiparación de una familia judía con la de cualquier otra familia alemana, ante la opinión pública: tienen nombres alemanes genuinos, frecuentan escuelas y universidades, a la par que el resto; emprenden negocios y acceden a los puestos de trabajo, codo a codo, con sus coetáneos; pagan impuestos, se asocian a las celebraciones nacionales y se integran a la política, etc. Los judíos se consideraban ciudadanos de pleno derecho, integrados a la construcción de la nación alemana. Así pues, cualquier atisbo de discriminación carecía, para ella, de fundamento y suponía violar uno de los principios de la nación alemana: la defensa y protección de sus integrantes<sup>41</sup>.

## 2. *Testamento*

Ante la cada vez más radical persecución nazi contra los judíos, escribió su testamento el 9 de junio de 1939, cuya naturaleza es, en esencia, espiritual. Lo entregó como oblación expiatoria por el pueblo judío, la Iglesia, su orden religiosa y la paz universal. Allí escribió:

---

<sup>41</sup> *Ibid.* 153.

Acepto con alegría y con perfecta sumisión a su santa voluntad, la muerte que Dios me ha reservado. Pido al Señor que se digne aceptar mi vida y mi muerte para su honor y su gloria; por todas las intenciones de los Sagrados Corazones de Jesús y de María y por la Santa Iglesia [...], en expiación por la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea acogido por los suyos y venga su Reino en la gloria; por la salvación de Alemania y la paz en el mundo; finalmente, por mis familiares, vivos y difuntos, y por todos los que Dios me ha dado: que ninguno de ellos se pierda<sup>42</sup>.

### 3. *Ciencia de la cruz*

Esta obra surgió como una propuesta de sus superiores para la celebración del cuarto centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz (1542-1591), como Stein afirma repetidas veces en sus cartas. Este contacto continuo con él favoreció su preparación para el inminente martirio. La redacción inició en 1941, con un esquema tripartito: el mensaje, la doctrina y el seguimiento de la cruz<sup>43</sup>. Así se expresaba nuestra santa en esta obra:

Cuando hablamos de ciencia de la cruz, no ha de entenderse en el sentido corriente de ciencia, no se trata de una simple teoría, es decir, ni de una pura relación –verdadera o pretendida– de proposiciones auténticas, ni de una construcción ideal en base a pensamientos coherentes. Se trata de una verdad bien conocida –una teología de la cruz–, pero verdad viva, real y operante: como un grano de trigo que se siembra en el alma, echa raíces y crece, así da al alma un sello característico y la determina en sus acciones y omisiones, de tal modo que por ellas resplandece y se manifiesta. En este sentido se habla de una “ciencia de los santos” y nosotros hablamos de ciencia de la cruz<sup>44</sup>.

La situación histórica le aporta el contenido de su vocación: ofrecerse como camino y como vía para interceder por su pueblo. Así, su vida adquiere un sentido profundamente apostólico, con su vida y oración se ofrece por la sufriente humanidad y Juan de la Cruz la ayuda a transitar

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 515-516.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>44</sup> STEIN, Edith. *Obras completas V. Escritos Espirituales (dentro del Carmelo)*, (=Maestros Espirituales Cristianos, dirigido por Julen Urkiza y Francisco Sancho, traducido por Jesús García), El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, Burgos 2002), 205-206.



por el duro sendero de la oscuridad, la nada y el sinsentido. Su identidad y solidaridad con la humanidad afligida se intensifican y asume sobre sí parte de la carga de la cruz histórica de los seres humanos.

Justamente, la constitución pastoral *Gaudium et spes* recoge aspectos e inquietudes de Edith Stein, en los que intentamos adentrarnos en este artículo:

Ante la actual evolución del mundo, cada vez son más numerosos los que plantean o advierten con una agudeza nueva las cuestiones totalmente fundamentales: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos, continúan subsistiendo?, ¿para qué aquellas victorias logradas a un precio tan caro?, ¿qué puede el hombre aportar a la sociedad, qué puede esperar de ella?, ¿qué seguirá después de esta vida terrena?<sup>45</sup>.

Aunque las preguntas son numerosas, nuestras respuestas son limitadas. Desde épocas antiguas nos hemos preguntado por las mismas cosas y la impotencia humana ante misteriosa realidad hace que tendamos a sentirnos frustrados ante lo incierto de la historia y del camino construido por el ser humano. Juan Pablo II expresó esta cuestión de la siguiente manera: “[E]sta es una pregunta difícil, como lo es otra, muy afín, es decir, la que se refiere al mal: ¿por qué el mal?, ¿por qué el mal en el mundo? Cuando ponemos la pregunta de esta manera, hacemos siempre, al menos en cierta medida, una pregunta también sobre el sufrimiento”<sup>46</sup>.

Desde sus circunstancias históricas concretas, en un momento determinado de la vida, todos nos hemos hecho ese tipo de interrogantes. Pero a un pueblo particular se le ha dado a conocer el camino y la verdad que dan sentido y vida (Jn 14,6). Se trata del pueblo al que perteneció Edith Stein, el cual tiene la responsabilidad de anunciar esos dones a la humanidad. Esa es la razón de su existencia en la historia.

---

<sup>45</sup> CONCILIO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 10 [online], *Vatican* <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)>. [Consulta: 05 de abril de 2020].

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, “Carta apostólica *Salvifici doloris*” 19 [online], *Vatican* <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/hlthwork/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html)>. [Consulta: 05 de abril de 2020].

Ahora bien, es importante considerar que la segunda mitad del siglo XX llevaba “una amenaza tan horrible de guerra nuclear, que no [era posible] pensar en este período sino en términos de un incomparable acumularse de sufrimientos, hasta llegar a la posible autodestrucción de la humanidad”<sup>47</sup>. Esa posible autodestrucción de la humanidad dobló el corazón de Stein, de modo que, con entrañas de misericordia ofreció su vida por ella: “Acepto con alegría y con perfecta sumisión a su santa voluntad, la muerte que Dios me ha reservado. Pido al Señor que se digne aceptar mi vida y mi muerte para su honor y su gloria [...]; en expiación por la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea acogido por los suyos y venga su Reino en la gloria; por la salvación de Alemania y la paz en el mundo”<sup>48</sup>.

Aun hoy, resulta inconcebible para gran parte de la humanidad que muchos hombres y mujeres tengan que ofrecer su vida y hasta su sangre por algo que no deben y de lo cual no tienen culpa alguna. Los funestos errores del ser humano han incidido de manera directa en un gran número de inocentes y muchos de ellos ilógicamente han ofrecido libre y voluntariamente su vida en contra de una fuerza que parece eterna e invencible, la cual domina el mundo que nos fue entregado<sup>49</sup>.

Volvemos al problema del mal. En sus *Confesiones*, san Agustín nos da a conocer sus interrogantes acerca de esta común incertidumbre: “Andaba yo buscando el origen del mal [...], ¿de dónde procede el mal si un Dios bueno hizo buenas todas las cosas? [...]. Tales eran los pensamientos que hervían en mi pecho, atormentado, además, por el temor de la muerte y por no haber hallado la verdad”<sup>50</sup>. El Santo de Hipona concluye que el mal es la ausencia del bien y radica en el libre albedrío de la voluntad del hombre, cuando, por desobediencia, pervierte su capacidad para elegir lo que pertenece al orden.

Al realizar un estudio sobre el mal, siguiendo a san Agustín, Stein afirma que hacer el mal significa hacer algo que brota de la libido, de la

---

<sup>47</sup> JUAN PABLO II, “*Salvifici doloris*” 16-17.

<sup>48</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos y cartas*, 515-516.

<sup>49</sup> Al respecto, san Pablo afirma que nuestra lucha “no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal” (Ef 6,12).

<sup>50</sup> DE HIPONA, Agustín, *Confesiones* (=BAC, traducido por José Coscaya), BAC, Madrid<sup>11</sup> 2013, VII, 1, 7.

concupiscencia, es decir, del deseo de cosas que uno puede perder contra su voluntad. Las cambiantes leyes humanas se miden por una ley eterna que llevamos dentro, el contenido de esa ley es que es justo que todo esté ordenado de la mejor manera posible. El hombre está ordenado de la mejor manera cuando lo mejor que hay en él, la razón o el espíritu, domina sobre todo lo demás<sup>51</sup>.

Según la teología católica, poco después del principio, en la caída, el hombre desobedeció a Dios, pues prefirió constituirse en su propio centro. Al salir de su orden, perdió a Dios y por ello también a sí mismo. Con ello, vino la marginación de la conciencia de sí y de Dios. Su ser quedó deteriorado, degenerado y desorientado. Su amor fundamental se convirtió en amor desenfrenado y ciego. El egoísmo absoluto tomó el mando. Roto el equilibrio, quedó sometido al desorden y contradicción. *Gaudium et spes* lo describe de la siguiente manera:

Los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano [...]. El hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo [...]. Son muchísimos los que [...] no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan [...] quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación<sup>52</sup>.

El Concilio Vaticano II nos invita a caminar como Iglesia por el sendero de la humanidad, a hacernos partícipes de esta historia como protagonistas. A su vez, Francisco pide que no seamos espectadores pasivos de

---

<sup>51</sup> STEIN, Edith, *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos* (= Maestros Espirituales Cristianos, dirigido por Julen Urkiza y Francisco Sancho, traducido por Jesús García), El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, Burgos 2002), 812.

<sup>52</sup> CONCILIO VATICANO II, “*Gaudium et spes*” 10.

la historia y nos llama a ser “sal de la tierra y luz del mundo” (Mt 5,13), siguiendo el mandato del Señor que nos pide ser compasivos y solidarios. Finalmente, es importante mencionar que este extracto de *Gaudium et spes* nos permite pasar a una lectura de nuestra realidad desde la propuesta espiritual de Edith Stein.

#### **IV. La ciencia de la cruz en los reveses de la historia**

Todos los santos han tenido en común la experiencia de una relación profunda e íntima de amor con Dios, que es amor. La vida en ese amor es nuestra inquietud más natural, todos en la vida, siendo creyentes o no, anhelamos amar y ser amados, sentimos que esa es la razón más grande por la que vale la pena vivir. Por ese amor, buscamos hacer hasta lo imposible y el ejemplo más sublime es el del Señor Jesucristo, con su muerte en la cruz: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos” (Jn 15,13).

Los seres humanos buscamos vivir el amor en sus múltiples formas, algunos lo viven en grado heroico, fundamentados en la verdad; mientras otros lo manipulan buscando conquistarlo con la mentira y se desencantan porque lo han mendigado, midiéndolo en categorías materialmente superficiales y creen alcanzarlo comprándolo a cualquier medio.

Conquistar el amor implica vivir en verdad para ser libres. Esta libertad en la verdad nos pone frente a un mundo que evidencia su opresión, el ser esclavo de la mentira y, por tanto, de la muerte. Los mártires cristianos son seres humanos que, con su entrega, a lo largo de la historia han ido liberándonos, a ejemplo de Cristo. Han sido testigos de la verdad que busca que cada uno de nosotros recupere la inocencia perdida por tantos miedos que abruma nuestra búsqueda de felicidad, miedos que nos hacen proxenetas de la inocencia humana y cómplices del error y el pecado social que monstruosamente devora nuestra historia.

Todos los santos, por tanto también Edith Stein, han hecho de su vida una oblación como sublime y noble signo de amor que solo puede brotar de un corazón lleno de misericordia y compasión cuando la verdad que dignifica al ser humano es rechazada. La búsqueda de la verdad en nuestra santa queda resuelta en que fue sorprendida por la verdad misma. La verdad la conquista y, desde ese momento, el Verbo encarnado, verdad suprema, lo fue todo para ella. Descubrió que la verdad ocurre en el amor y que el amor a Cristo pasa por el dolor.

Esta es la pedagogía de Dios que Edith Stein entendió con claridad. Proponer una teología de la cruz demanda replantear y a reformular continuamente la vida y las ideas, pues no somos ya para nosotros mismos sino para Dios. Jesús, muerto en la cruz, ha sido locura para los sabios, escándalo para los piadosos y fastidio para los poderosos, por eso fue crucificado.

El que se identifica con él se aparta de la falsa piedad y discierne sobre la verdadera sabiduría: “De lo que hablamos es de una sabiduría divina [...] que Dios destinó para nuestra gloria antes de todos los siglos y que ninguno de los poderosos de este mundo ha conocido, pues de haberla conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria” (1Co 2,1-10).

En eso consiste la verdadera sabiduría que lleva al camino de la vida. Juan Pablo II condensó la vida de Edith Stein en la siguiente afirmación: “El misterio de la cruz envolvió poco a poco [su] vida, hasta impulsarla a la entrega suprema. Como esposa en la cruz, no solo escribió páginas profundas sobre la ‘ciencia de la cruz’; también recorrió hasta el fin el camino de la escuela de la cruz. Muchos de nuestros contemporáneos quisieran silenciar la cruz, pero nada es más elocuente que la cruz silenciada. El verdadero mensaje del dolor es una lección de amor. El amor hace fecundo al dolor y el dolor hace profundo al amor”<sup>53</sup>.

En la humanidad y la historia y en la actualidad de los pueblos latinoamericanos, está Dios y continúa actuando. Así lo entendió Stein, quien nos recuerda que también encontramos a Dios en la alteridad y que el rostro de Cristo puede estar presente en los que están sufriendo con su cruz a cuestas y se unen con sus padecimientos a Jesús, en la redención del mundo.

Hablamos de las víctimas sin voz de nuestros conflictos que, siendo inocentes, sufren las consecuencias del mal y la injusticia, pero con su mirada en Cristo, que también sufrió, padeció y murió sin culpa, como donación amorosa por nuestra salvación: “Si alguien quiere venir detrás de mí, renuncie a sí mismo, que cargue con la cruz y me siga” (Mt 16,24). Es así como la *cruz* es signo de todo lo difícil y pesado, contradice la lógica humana que busca lo fácil y hace llevadero el yugo y ligera la carga del

---

<sup>53</sup> Juan Pablo II, “Misa de Canonización de Teresa Benedicta de la Cruz”.

discípulo que la ama: “Nos libre Dios de gloriarnos si no es de la cruz de Cristo” (Ga 6,14).

En estas palabras del apóstol Pablo, encontramos lo duro y exigente que es seguir al Señor Jesucristo. Nunca, como en nuestro tiempo, el seguimiento de Jesús de Nazaret se ha sido tan difícil, pues son muchos los miedos del ser humano. Así, de acuerdo con Teófilo Cabestrero, la pregunta por si este es el siglo de los miedos brota de los hechos y las crisis que han sembrado de horrores el mundo en la primera década de nuestro siglo XXI:

La terrorífica destrucción de las torres gemelas el once de septiembre de 2001 en New York, la reacción de los Estados Unidos legitimando la guerra preventiva e invadiendo engañosamente a Irak a la par de Afganistán y hoy a Siria, el 11 de marzo de 2004 en Madrid, el 7 de Julio en Londres, la primavera árabe, la crisis económica mundial que ha afectado sobre todo a Europa dejando serios problemas de índole ética y solidaria; llega también la crisis energética, ecológica y alimentaria que azotan de hambre a millones de personas y agravan los trágicos efectos del desequilibrio climático<sup>54</sup>.

En 2020, la pandemia del COVID-19 y la inminente crisis económica mundial nos deja en gran incertidumbre. Y ¿qué decir de Colombia y América Latina? el escenario no es alentador: los temores al proceso de paz, a superar la guerra que por tantos años frustró los sueños de los colombianos, el miedo a superar la politiquería que, como cínica enfermedad, ha permeado las estructuras del poder legislativo y judicial. A ello se suman sistemas de salud y educación impregnados de un espíritu mediocre a causa de la corrupción estatal que ha llegado a la mayoría de los países latinoamericanos y que nos lleva a nombrar el triste éxodo de tantos venezolanos, sobre quienes han caído las consecuencias del relativismo en la democracia.

Algunos hacen admirables análisis de la realidad, pero pocos se arriesgan al compromiso. En nuestra época, vivimos el síndrome del miedo que por doquier cobra una constatación terrible. Con ello, transmitimos a las nuevas generaciones una vida deshumanizada, frívola, egoísta, vacía y violenta; la crisis más grave, en la que pocos piensan, consiste en el alar-

---

<sup>54</sup> CABESTRERO, Teófilo, *¿Por qué tanto miedo?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 11.

mante desequilibrio entre el desarrollo de las tecnologías que esclavizan e inducen al consumismo, al bienestar egoísta y al subdesarrollo del cerebro humano<sup>55</sup>.

Así llegamos, nuevamente, a la confrontación de toda nuestra realidad histórica con el punto central de nuestra reflexión desde Edith Stein: la verdad que busca descubrir la santa es la que da sentido y razón a la vida del hombre, o mejor, al misterio que encierra el hombre en sí: Jesús de Nazaret. Ella, con su vida a ejemplo de Jesús y los santos, da testimonio de entrega verdadera por el Reino de Cristo, sin extremismos, ni tan simple y liberalizada en su flexibilidad por ser una pujante mujer, ni tan fanática o extremista en su radicalidad.

Su equilibrio humano y cristiano la hacen una verdadera teóloga de la cruz. Por ella venció sus temores existenciales, mirando al ser humano con solidaridad y misericordia. Solo así es posible entender el verdadero seguimiento del Señor, en medio de los más contradictorios y difíciles miedos. Así es posible comprender por qué el Maestro nos pide constante y fiel negación personal: para dar con generosidad, desde la soledad y el silencio de la cruz, la palabra de vida y verdad que anuncie y denuncie lo que es el ser humano en esencia.

## V. Conclusiones

Con el ejemplo de su vida, los santos nos han enseñado que el camino de la abnegación hasta el olvido de sí mismo conduce a la muerte de cruz, como plenitud del amor a Dios en el seguimiento de Cristo. La muerte de cruz que se experimenta, lentamente, en la cotidianidad y, en ocasiones privilegiadas, se agudiza con el don del martirio, como en el caso de Edith Stein. Conquistar el amor implica vivir en la verdad para ser libres, en un mundo que evidencia la opresión y el ser esclavos de la mentira y, por tanto, de la muerte.

Los mártires cristianos, entre los que se cuenta a Edith Stein, con su vida y obra, reflejo de una encarnada *scientia crucis*, son seres humanos que, con su entrega generosa a lo largo de toda la historia, a ejemplo de Cristo, han ido liberándonos; han sido testigos de la verdad que busca que

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 16.

cada uno de nosotros recupere la inocencia original, perdida por tantos miedos que abruma nuestra búsqueda de felicidad.

En la vida de Teresa Benedicta de la Cruz, justamente, la cruz es clave para entender el misterio pascual de Cristo en su vida. Por medio de la cruz es posible comprender el misterio de la encarnación del Verbo en la historia y, a partir de la cruz, comprender también la resurrección del Cristo, como esperanza para la humanidad entera y, por supuesto, para los pueblos latinoamericanos. Esto explica por qué es necesario, hoy más que nunca, hablar de teología de la cruz.

Para finalizar, conviene recordar que todos, laicos, familias, religiosos y sacerdotes, estamos llamados a encarnar el noble misterio de la resurrección en nuestras vidas y a construir la civilización del amor en unidad de alma y corazón. Así también, a ofrendar constantemente nuestras vidas, contemplando y sirviendo al crucificado en el sufrimiento de los más necesitados, sufriendo en la obediencia incluso si nuestros más sublimes afectos son crucificados en el proceso.



# En el 75 aniversario de la muerte de Dietrich Bonhoeffer

ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Si la vida de Dietrich Bonhoeffer, pastor de la Iglesia luterana, fue más bien breve, su obra, por el contrario, fue amplia e influyente. Hombre de profunda fe con un compromiso social y político inquebrantable. De amplia cultura y gran viajero, estuvo en España, Estados Unidos, Gran Bretaña, Suiza, Dinamarca, Suecia, etc. También fue miembro de la Iglesia Confesante y llevó adelante la participación de la Iglesia en el movimiento ecuménico. Acusado de distintos cargos: cuestiones económicas, oposición al régimen nacionalsocialista y traición al Führer, pasó por la prisión de Tegel y la del servicio de seguridad y policía de la Gestapo, en Berlín. Posteriormente fue enviado al campo de concentración de Buchenwald y después al de Flossenbürg. Fue ejecutado en la horca el 9 de abril de 1945.

---

<sup>1</sup> Es doctor en Teología Dogmática y en Derecho, licenciado en Estudios Eclesiásticos, Máster en Doctrina Social de la Iglesia, Máster en Relaciones Internacionales y Protocolo, Máster en Derecho de la Unión Europea, Diploma de Estudios Avanzados en Derecho (DEA). Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín CTSA (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca), donde imparte diversas asignaturas: *Análisis Político y Económico*, *Sacramentos de Iniciación cristiana*, *Misterio de Dios*, *Cristología*, *Iglesias Orientales*, *Ecumenismo*, *Doctrina social de la Iglesia*. Profesor de *Teología cristiana de las religiones: relaciones interreligiosas*, *Teología de la Comunicación*, en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid ETAV (Centro Agregado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos). Profesor de *Derecho Eclesiástico del Estado* en El Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, en San Lorenzo de El Escorial (Madrid) adscrito a la Universidad Complutense y Profesor del *Master de Protocolo* en la Facultad de Derecho de la UNED.

PALABRAS CLAVE: Bonhoeffer, Iglesia Confesante, Nacionalsocialismo, Ecumenismo, Judaísmo.

ABSTRACT: Tif life Dietrich Bonhoeffer, pastor of the Lutheran Church, was rather brief, his work, conversely, was broad and influential. Man, of deep faith with a social commitment and unshakable politician. Wide culture and great traveler, was in Spain, United States, Great Britain, Switzerland, Denmark, Sweden, etc. He was also a member of the Confessing Church and carried out the participation of the Church in the ecumenical movement. Accused of different charges: economic issues, opposition to the national socialist regime and betrayal of the Führer, passed through Tegel prison and thesecurity service and Gestapo police, in Berlin. Later was sent to the Buchenwald concentration camp and then the Flossenbürg. He was executed by hanging on April 9, 1945.

KEYWORDS: Bonhoeffer, Confessing Church, National Socialism, Ecumenism, Judaism.

## 1. Introducción

Casi dos meses antes del asesinato de Dietrich Bonhoeffer, en el campo de concentración de Flossenbürg en suelo alemán, una de las ciudades más artísticas, culturales y hermosas que tenía Alemania, la famosa Dresde o Dresden como suele aparecer en muchos de los tratados de geografía, parecía bajo la masa de bombas incendiarias y explosivas, descargadas por las fuerzas aéreas norteamericana y británica. La capital de Sajonia, conocida como la Florencia del norte desaparecía ante los ojos de sus habitantes y de todos los que se habían ido refugiando paulatinamente tras la caída del frente oriental, en la medida que las fuerzas soviéticas penetraban en suelo alemán. Dresde había conocido a lo largo del transcurso de la guerra el ulular desconcertante de las sirenas antiaéreas, en diversas ocasiones, pero en la inmensa mayoría de las mismas, fueron falsas alarmas, pues a excepción de algunas bombas, caídas por despiste, la ciudad se mantuvo en pie sin demasiados peligros, pues de todos salía conjurada, al ser de una belleza sinigual. Muchos alemanes creyeron firmemente que se salvaría de un masivo bombardeo, como lo habían tenido otro sinfín de ciudades ya bien machacadas por los Aliados. Se trataba de una ciudad sin grandes objetivos militares, lo único que se mantenía era

el ser un nudo de comunicaciones con el este-oeste, pues el norte-sur ya era casi impracticable. Pero este tema quedaba fuera de toda tentativa, pues el derrumbe general ante la presión soviética, desde el este, era ya abrumador. Pero el Elba se teñiría de rojo ante el dantesco espectáculo de luz y fuego que asolaría toda la ciudad. La iluminación con las bengalas de color rojo y verde, sumirían a la famosa ciudad en el presagio de una noche desastrosa. De ciudad apacible y señorial, se convirtió de la noche a la mañana, nunca mejor dicho, en uno de los mayores dramas y una de las masacres más aberrantes de la historia contemporánea. La noche del 13, martes de carnaval, al 14 de febrero, miércoles de Ceniza y el día 15, se les conoce como las jornadas del oprobio, de la indecencia y la inhumanidad de la guerra total: la pérdida de vidas humanas fue cuantiosa, aunque no todas las versiones se ponen de acuerdo<sup>2</sup>, las cifras oscilan desde 30.000 a 40.000 víctimas. La propaganda alemana en principio la había situado en cientos de miles. Por eso resulta tan difícil establecer unas cifras reales. En definitiva, y a pesar de que los ataques nocturnos no habían apuntado directamente sobre las fábricas de armamento existentes, que se situaban en el extrarradio de Dresde, se llegó a destruir prácticamente el 85 % del tejido industrial de la ciudad y colapsó las infraestructuras esenciales para el adecuado funcionamiento de la misma, haciendo inviable y mínima administración para reactivar los imprescindibles servicios que eran necesarios.

## 2. Biografía de Dietrich Bonhoeffer: contexto familiar

Dietrich había nacido en el seno de una familia aristocrática, intelectual y liberal<sup>3</sup>. A pesar de carácter poco religioso de su entorno familiar<sup>4</sup>, Bonhoeffer decidió, en 1923, iniciar sus estudios de teología en Tübingen, Berlín. Después de tres años de estudio en la Universidad de Berlín, de 1924 a 1927, escribió su disertación, *Sanctorum Communio*, obteniendo su

---

<sup>2</sup> Cf. F. TAYLOR, *Dresden: Tuesday, February 13, 1945*, Nueva York 2004, 354.

<sup>3</sup> Cf. G. KRETSCHMAR, "Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)", en H. FRIES - G. KRETSCHMAR (EDS.), *Klassiker der Theologie II*, Munich 1983, 376-403.

<sup>4</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 17-18.

doctorado con la máxima calificación<sup>5</sup>. Durante el curso 1929-1930, estuvo en Barcelona<sup>6</sup>, a cargo de una Congregación luterana alemana, recorriendo toda España y conociendo su cultura. Durante el curso 1930-1931 realizó un seminario de postdoctorado en Estados Unidos de la Unión Teológica en Nueva York, regresando de nuevo a la Universidad de Berlín como profesor de teología sistemática a partir de 1931, tras defender la tesis *Acto y ser*, que le permitía acceder a las clases en la universidad. Participó activamente en el movimiento ecuménico europeo. Pronto los acontecimientos hicieron que comenzara su actividad política dentro y fuera de la Iglesia. La llegada al poder del partido nacional-socialista alemán, es decir nazis, el 30 de enero de 1933, supuso un cambio en las expectativas de Dietrich.

A partir del otoño de 1933, comenzó a significarse ayudando a organizar la Liga de Emergencia de los Pastores alemanes. Asumiría posteriormente como pastor de la Iglesia Evangélica Alemana. Salió hacia Gran Bretaña, trabando muchas amistades como la del obispo George Bell y participando en la Iglesia Reformista de San Pablo en Londres. Durante la primavera de 1934 se organizó la Iglesia Confesional en Barmen en Alemania, y en 1935 fue requerido para que se hiciese cargo del Seminario que estaba en Zingst, trasladado posteriormente a Finkenwalde en Pomerania. Su estancia en Inglaterra tocaba a su fin<sup>7</sup>. Hombre abierto, cosmopolita, muy sincero, claro, determinante, fuerte, comprometido, audaz y ante todo libre. Como consecuencia de la situación política en el Reich alemán, surge la Iglesia Confesante, la cual mantenía que el nacionalsocialismo nazi, con toda su ideología racista, era del todo incompatible con el cristianismo. Dietrich insistiría, sin que le temblara el pulso, en la libertad de predicar la Buena Nueva del Evangelio e incluso arriesgar la vida en defensa de los judíos, puesto que todo cristiano debería de estar dispuesto a ello. Ante estas actitudes, Bonhoeffer, perdió a partir de agosto de 1936, la enseñanza en la Universidad de Berlín. A

---

<sup>5</sup> Cf. E. H. ROBERTSON, *Dietrich Bonhoeffer. Introducción a su pensamiento teológico*, El Paso (Texas) 1975, 17.

<sup>6</sup> Cf. J. J. ALEMANY, "La teología barcelonesa de Dietrich Bonhoeffer", en *Estudios Eclesiásticos* 49 (1974) 59-77.

<sup>7</sup> Cf. <http://www.raoulwallenberg.net/es/salvadores/otros/dietrich-bonhoeffer-pastor/> Visto 06-04-2020.

pesar de todos los contratiempos, siguió con el plan de formación de los pastores en la Iglesia Confesante. En 1940, se le prohibió dictar conferencias y en 1941 todas las publicaciones. Se dedicó a viajar y por medio de sus contactos ecuménicos pudo mantener una serie de conversaciones con las potencias aliadas como fue su viaje a Estocolmo en la primavera de 1942, conectando con la Oficina Extranjera Británica. Ofreció acciones concretas del círculo de resistencia del que era partícipe. No tuvieron demasiado éxito, pues la suspicacia y desconfianza de las autoridades Aliadas no facilitaron el gran esfuerzo hecho por Dietrich Bonhoeffer para conseguir una paz inmediata. En la primavera de 1943, fue encarcelado por las actividades sobre fraudes monetarios<sup>8</sup>, conspiración y traición al Estado. En un principio fue arrestado en Tegel hasta primeros de octubre de 1944 que fue enviado a la sede central de la policía política de la Gestapo en Berlín. Disponía de libros y posibilidades para escribir. Poco a poco, a medida que las investigaciones fueron progresando, apareció la implicación de Dietrich en el intento de asesinato del Führer el 20 de julio de 1944. El 7 de febrero de 1945 fue llevado al campo de concentración de Buchenwald y después al de Flossenbürg. Como teólogo<sup>9</sup>, las ideas de Bonhoeffer y su discusión sobre un *crisitanismo laico*, reforzadas por su propio martirio, ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento protestante de posguerra<sup>10</sup>.

### 3. Dietrich Bonhoeffer: el hombre

En Bonhoeffer existen dos preguntas fundamentales a las que es preciso responder. La primera es ¿Quién es Jesucristo? la segunda es ¿Qué es la Iglesia? Pero las respuestas no se han de dar solo desde la razón, sino especialmente desde la implicación de la vida. La gran figura de este singular teólogo aparece, sin duda, en la revalorización de la memoria pro-

---

<sup>8</sup> Cf. [http://www.iglesiapueblonuevo.es/index.php?codigo=bio\\_bonhoeffer](http://www.iglesiapueblonuevo.es/index.php?codigo=bio_bonhoeffer) Visto 07-04-2020.

<sup>9</sup> Cf. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo –cristiano– hombre actual*, Bilbao 1970.

<sup>10</sup> Cf. <http://www.raoulwallenberg.net/es/salvadores/otros/dietrich-bonhoeffer-pastor/> Visto 08-04-2020.

vocativa de Jesús de Nazaret para plantear una propuesta eclesial que solo tiene sentido y relevancia histórica desde lo que él llama: *el seguimiento de Jesús*. La personalidad de Bonhoeffer<sup>11</sup> tiene una proyección multidireccional: un hombre de fe, con todo lo que esa expresión significa; un hombre de oración, es decir un místico; un pastor luterano; un gran predicador y acreditado líder espiritual; un profesor carismático; un artista: excelente pianista y poeta; un filósofo y un teólogo de la vida; un militante político: precursor en buena medida de la teología de la realidad y un mártir:

Sus obras: *El precio de la gracia* y *¿Quién es y quién fue Jesucristo?* constituyen el fundamento de un pensamiento que muchos han denominado *Teología de la realidad*: la realidad de la vida<sup>12</sup>, la realidad de la Iglesia dentro de la realidad del mundo, desde la realidad de un Dios que se ha revelado al mundo: *El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. La Iglesia no es para sí, decía Bonhoeffer, sino para el mundo. Es ahí donde creo que la aportación de este teólogo es relevante y diferencial por su pragmatismo. Es la historia del Evangelio como plasmación de la vida de Jesucristo<sup>13</sup>. Sin duda, esta personalidad arrolladora se manifiesta en toda su actividad humana, social y emprendedora en todas las manifestaciones que mantiene muy a pesar de todas las dificultades que se le presentan. Posiblemente una de las claves será su compromiso desde la Iglesia Confesante Alemana. Con un grito a favor de las libertades, usurpadas por el régimen nazi, pero al mismo tiempo vinculadas desde lo más íntimo a la gloria de Dios<sup>14</sup>.

Este nuevo mártir de la Iglesia, pues no cabe duda que dio la vida por Cristo, supone un gran entrenamiento de su persona, ante todo lo que le podría llegar, como respuesta a su actitud beligerante con el régimen, a favor de los judíos y de todos los que se oponían a un sistema despótico que violaba sistemáticamente los derechos de las personas. Un hombre que se aventuró con Dios y expresó que estaba allí presente, donde otros

---

<sup>11</sup> Cf. H. MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris 2002.

<sup>12</sup> Cf. CH. FELDMANN, *Tendríamos que haber gritado. La vida de Dietrich Bonhoeffer*, Bilbao 2008.

<sup>13</sup> Cf. R. MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer, testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Bilbao 1970.

<sup>14</sup> Cf. CH. MARSH, *Extraña gloria. Vida de Dietrich Bonhoeffer*, Madrid 2018.

no le veían. Dios no había muerto<sup>15</sup>, Dios no había desaparecido de aquel horror, pues Dios estaba allí, en medio de ellos, crucificado. Dietrich Bonhöffer insistiría desde la prisión: “*Hay que alimentar la fe en Dios y la conveniencia de su presencia precisamente desde el éxito humano, desde lo más positivo de la historia*”. Ese es el Dios que vale la pena, que merece confianza, que no dispensa a los seres humanos de sus responsabilidades históricas. En los estertores finales de la Segunda Guerra Mundial en Europa, antes de ser asesinado en el campo de concentración de Flossenbürg (Alemania) la mañana del lunes, 9 de abril de 1945 manifestó: *Esto es el final, para mí el comienzo de la vida*. La vida no terminaba, sino que empezaba para siempre<sup>16</sup>. Aparece como una excelsa figura del hombre nuevo de san Pablo, consciente de su propia realidad, de su existencia y con un gran profundo sentido de la vida. Hombre cabal, con un coraje impresionante, de una sola pieza, de una inmensa profundidad. Toma conciencia de sus grandes potencialidades y cualidades que Dios ha puesto en él y en toda la humanidad, en creyentes y no creyentes, y asumiendo la necesidad que todos necesitamos de todos. Reflexiona sobre la eventualidad de su muerte con la absoluta firmeza y la gran esperanza de que Dios no puede permitir que nuestra vida, que su vida, termine en fracaso. Es el amor espiritual, enraizado en Jesucristo, solo le sirve a Él y sabe que no hay otro acceso directo al prójimo. Al prójimo vamos por el único camino que es Cristo, que es mediador entre Dios y los hombres. Él posee certeza clara que no existe ningún otro posible atajo; que es preciso encontrarse con Dios en el camino de la realidad, de la existencia profunda del hombre, dolorido por el pecado. Bonhöffer fue un hombre muy adelantado a su tiempo. Reconocer todos los esfuerzos ecuménicos, realizados por él, son uno de los mejores testimonios de su compromiso con la Iglesia de Jesucristo. En unos tiempos tan convulsos, vivió una singularidad de circunstancias que le hicieron reflexionar como un auténtico hombre libre y de compromiso con la Iglesia.

Un hombre que apostó con todas sus fuerzas, por la dignidad del hombre, encarnada en la situación de persecución a la que estaban so-

---

<sup>15</sup> Cf. E. COLOMER, *Dios no puede morir. Una aproximación histórico-crítica a la teología radical*, Barcelona 1970.

<sup>16</sup> Cf. G. HOURDIN, *Dietrich Bonhoeffer. Víctima y vencedor de Hitler*, Bilbao 1995.

metidos los judíos por el sistema político imperante en Alemania. Un hombre que buscó la implicación de la Iglesia luterana alemana en los conflictos de las relaciones con el Estado. Un hombre que buscó cauces de aproximación entre las Iglesias cristianas en Alemania, cuestiones que le llevarían hablar alto y claro de tales atrocidades y que pagaría con la vida, no sin antes atravesar su calvario personal. Si Cristo no se había quedado en el más allá, sino que vino y se encarnó en nuestra realidad, es decir, en el más acá, la Iglesia ha de encontrarse con Él, no en las fronteras del más acá con el más allá sino en el mismo centro del mundo. Pues Cristo tomó nuestra carne para redimirla, el que era Dios, se hizo hombre para perdonarnos, se hizo pecado, nosotros también debemos estar en medio del mundo para dar testimonio de la verdad. Y Dietrich la verdad la atestiguó con su muerte, colgado de la soga de una horca en el patíbulo del campo de concentración. Por eso la muerte de Dietrich Bonhoeffter parece como un lugar teológico privilegiado por cuanto que, última y radicalmente, da testimonio de la unidad de la vida y del pensamiento de un hombre comprometido con la vida, de un cristiano que vive ejemplarmente, la de un teólogo avanzado a su tiempo: él realiza en su existencia lo que él ya había reflexionado teológicamente<sup>17</sup>. En definitiva, un gran testigo de Jesucristo entre los hombres, que son sus hermanos, un hijo primordial de la Iglesia, comprometido con ella y anunciando que Cristo es el Señor. Una figura reivindicada por san Pablo VI, al que se refiere como una *inmensa personalidad hondamente cristiana*. La Iglesia ha de ser para el mundo, nunca para ella misma. La Iglesia ha de comunicarse con el mundo; es necesario que dialogue con el mundo. Idea primordial de la convocatoria conciliar en 1958. Pablo VI, trataría de la cuestión del diálogo en muchos de sus documentos como la encíclica *Ecclesiam suam* o en el Concilio Vaticano II, las constituciones *Dei Verbum*, *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Otra de las influencias en Pablo VI como Jacques Maritain.

---

<sup>17</sup> Cf. <https://protestantedigital.com/opinion/35841/70-anos-de-la-muerte-de-bonhoeffer> Visto 09-04-2020.



#### 4. Dietrich Bonhoeffer: el filósofo

Una de las proyecciones que tiene Dietrich Bonhoeffer va a ser la faceta de filósofo. Esta estará ligada a la teología. De ahí su obra *Acto y ser: Filosofía trascendental y ontológica en la teología sistemática*. Bonhoeffer utiliza una expresión muy popular, que expresaba: “hay que vivir *estsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera”. Esto, que nosotros podemos entender como algo negativo, le lleva a Bonhoeffer a una mayor reflexión y profundidad si no será ese el modo de poder descubrir a Dios<sup>18</sup>, desde las diferentes perspectivas. Por eso, la visión de Dietrich Bonhoeffer, es de un intelectual protestante cuya reflexión cristiana puede ser aplicada a una materia aconfesional. Propone que el mundo ha llegado a ser adulto, por lo que se presentan diversas orientaciones que, por un lado, tergiversan la fe, y por el otro, generan un alejamiento de todo lo religioso. ¿No es precisamente esta breve descripción de la sociedad de mitad del siglo XIX un fuerte reflejo de la actualidad? Dietrich sigue su línea de amplia libertad. En respuesta a esta actitud, Bonhoeffer propone un cristianismo *arreligioso*, que no implica otra cosa sino una nueva concepción de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del ser religioso, de la espiritualidad, en definitiva, de la trascendencia. Un cristianismo arreligioso significa el fin de la religión y de su “*Dios*”. Pero hablese aquí de una religión que piensa a Dios como un *deus ex machina* utilizado para dar solución a problemas, como un mago que es capaz de curar todos los males de mundo, como un ser en quien me puedo librar de toda responsabilidad por las acciones que realice en la cotidianidad. Así pues, propone vivir no con la hipótesis de Dios, sino con la hipótesis de que no hay Dios; de “*vivir delante de Dios y con Dios, pero sin Dios*”<sup>19</sup>. Este pensamiento permite reconocer que debemos salir de los estereotipos de Dios o trascendencia que se nos han impuesto y velar por comunicar un mensaje liberador, que dé sentido a la vida y no lleve a la opresión o a la vivencia de una heteronomía espiritual y religiosa, en donde se sigue una determinada creencia, sin criticidad ni reflexión,

---

<sup>18</sup> Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, “Eberhard Jüngel: Dios es amor”, en Aula de Teología, Ciclo II: teólogos clásicos del siglo XX, Santander 22-02-2011

<sup>19</sup> R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Madrid 1993, 145.

casi llegando al fundamentalismo. Esta visión de Bonhoeffer brinda entonces las pautas para un pensamiento reflexivo, centrada en lo esencial de la vida del hombre, que no es otra cosa que la espiritualidad y la trascendencia en sentido original<sup>20</sup>. Para Dietrich, tanto la filosofía social como la sociología se utilizarán como estudio para el servicio a la teología. En realidad, era él, el que se mostraba al servicio de los demás como expresión de su pensamiento. Su vocación espiritual se enmarcaba dentro de una mayor capacidad humanista, donde el hombre pensador entraba en el marco de la espiritualidad, pero con una carga de arreligiosidad. Era necesario preguntarse por la situación social que atravesaba el mundo, la sociedad. Así se necesitaba contestar a esa realidad y a las necesidades que atravesaba que, a su vez, estaban por encima de las preguntas de la teología<sup>21</sup>. El pensamiento estaba por encima y la reflexión debía de llegar a respuestas concretas y reales, más allá de las preguntas teológicas. El tiempo en España, siendo asistente de la comunidad Evangélica de Barcelona<sup>22</sup> fue decisivo en su devenir intelectual y cultural, junto con la estancia americana en Nueva York<sup>23</sup> que completará su ciclo social y filosófico. En Alemania vería el drama.

## 5. Dietrich Bonhoeffer: el teólogo

Los nuevos aires que trae su quehacer teológico suponen comprender en el fondo que en Dietrich Bonhoeffer su existencia va unida íntimamente a su experiencia vital: es decir, que su compromiso en la vida va unida al pensamiento y entre ellos suponen una amalgama indestructible, de tal manera que es muy difícil poder comprender toda su obra si no se conoce anteriormente todo su itinerario personal que le llevó a un final

---

<sup>20</sup> Cf. [https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=lic\\_educacion\\_religiosa](https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=lic_educacion_religiosa) Visto 09-04-2020. Cf. A. CÁRDENAS ACERO, *Por una renovación pedagógica. Fundamentos de una educación neo religiosa escolar*, Bogotá 2018, 50-51.

<sup>21</sup> Cf. CH. MARSH, *Extraña gloria. Vida de Dietrich Bonhoeffer*, Madrid 2018, 137-183.

<sup>22</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Comunidad y promesa*, Madrid 2018, 21-175.

<sup>23</sup> Frank Fisher, teólogo africano-americano, le llevó a conocer las Iglesias negras de Harlem en Nueva York. Le sedujo la música “espiritual negra” y dicha experiencia le llevó a defender a los judíos en su patria.

dramático de su vida. Su obra teológica está planteada de la siguiente manera:

En primer lugar, hay que tener en cuenta: *qué es la Iglesia y quién es Jesucristo*. Hay que tener conocimiento de la *sociología de la Iglesia*. Así la obra *Sanctorum Comunnio* de 1927; *quién es y quién fue Jesucristo* de 1933; *el precio de la gracia y el seguimiento* de 1937 y *vida en comunidad* de 1938. Primera época.

En segundo lugar, nos encontramos con *Ética y Compromiso político*; *Ética* de 1940 y *Resistencia y sumisión* de entre 1943-1945. Segunda época.

Respecto a la llamada primera época: desde sus planteamientos eclesiológicos fundamentales, Dietrich Bonhoeffer estudiará la dimensión comunitaria de la Iglesia con el auxilio de las ciencias sociales: siempre estará presente la sociología. Pero es necesario tener en cuenta que no se trata de proceder a una investigación de índole sociológico. Sino más bien de una estructuración del orden dogmático mediante la ayuda de las ciencias y así conseguir el conocimiento más profundo para atisbar la existencia de la realidad eclesial desde el orden social que la sustenta. Pues la Iglesia para Dietrich es a la vez: esencial y visible. La dimensión esencial no se encuentra sino es desde la empiricidad de lo que ocurre. La Iglesia tiene una connotación espiritual, pero al mismo tiempo queda dominada por la realidad histórica. Por eso su manera de comprenderla es desde el fenómeno de los datos sociológicos. Su descripción suele ser en numerosas ocasiones como persona viva. La dimensión de Iglesia aparece en el hombre nuevo, creado por Dios siguiendo a Ef. 4,24: “*A revestirnos del Hombre Nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad*”. El Cristo crucificado y resucitado está en la Iglesia por la acción del Espíritu. Si bien Cristo que se encarnó permanece también en ese cuerpo que es la nueva humanidad. Tras la Ascensión de Jesús, el lugar de Cristo en el mundo es recogido en su cuerpo que es la Iglesia. Es, por tanto, Cristo presente mediante el Espíritu Santo. Aquella realidad empírica de la Iglesia es no solo aplicable a su dimensión de sociedad perfecta o mística, sino a las relativas a comunidad y comunión.

La trayectoria personal de D. Bonhoeffer, a diferencia de la de K. Barth, arranca en el mundo de la docencia y de la investigación para desembocar en el de la acción y el compromiso pastoral, ecuménico y, finalmente, político. “*La espera inactiva y la contemplación apática no son*

*actitudes cristianas*<sup>24</sup>. La aportación teológica de D. Bonhoeffer se sostiene sobre cuatro pilares íntimamente relacionados entre sí: El reconocimiento de la ambigüedad y ambivalencia de la vida; el desmarque de todo acceso al misterio de Dios con el único auxilio de las fuerzas humanas; la constatación de que el mundo ha entrado en un silencio religioso y la propuesta de un cristianismo adulto y arreligioso<sup>25</sup>.

Dietrich Bonhoeffer mantendrá que la revelación de Dios aparece en el cuerpo de Cristo bajo dos expresiones: Por una parte, en el cuerpo crucificado y resucitado y, por otra, en el Espíritu que forma un nuevo cuerpo: la Iglesia.

Cuerpo crucificado y resucitado: si partimos de la II carta de Pablo a los Corintios 5,19: “*Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación*”. Por eso aparecen la vida y la muerte del Señor como un gran misterio. Además, mantiene una meta significando, que solo Dios nos puede desvelar ante nuestros diminutos ojos. La vida va más allá de la muerte y la muerte queda envuelta en la vida. La cruz nos manifiesta la confrontación de Dios con el mundo. La cruz nos desvela la historia de la violencia del hombre y la gravedad del pecado del mundo. Dios se enfrenta a la violencia desatada por el hombre y se mide por la misericordia violentada en la cruz a manos de los hombres y por sus pecados, pero superada definitivamente por la acción de la misericordia divina, pues la muerte de Jesús en la Cruz, donde puede parecer la derrota de Dios, se alza por el contrario la Vida plena por el Espíritu, en Dios que sigue salvando al hombre. La debilidad de Dios va decantándose progresivamente hasta una situación que podemos denominar límite, pues llega a su total desprendimiento, cuando los hombres, dominados por el pecado, tratan de buscar y arrebatarse a lo más querido: la Palabra, el Hijo de Dios, el unigénito. Así Dios queda enajenado y debilitado. El Padre entrega a su Hijo para la salvación. Para Dietrich Bonhoeffer lo esencial es preguntarse por Jesucristo<sup>26</sup>. Pero esta pregunta a la que

---

<sup>24</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 1983, 20.

<sup>25</sup> Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Dietrich Bonhoeffer. La fe adulta y comprometida*, en Aula de Teología. Ciclo II: teólogos clásicos del siglo XX, Santander 27-01-2009, 2.

<sup>26</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Quién es y quién fue Jesucristo*, Barcelona 1971, 30-46.

conlleva una respuesta supone no darla solo de la razón sino también desde el asentimiento, desde la existencia. La teología bascula permanentemente entre encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección del Señor Jesús.

No se puede entender a Jesucristo solamente desde los planteamientos dogmáticos de la teología ni metafísicos de la filosofía. Dietrich intenta siempre presentarlo desde la opción personal, desde la relación con Él, que debe su sentido a la Palabra de Dios. Su Cristología, tiene sentido desde la realidad de la Palabra encarnada, hecha hombre. Para él, el significado salvífico, debe entrelazar no solo en la muerte acaecida, sino la vida, el mensaje de la llegada del Reino, su anuncio, los signos que dan sentido a su muerte y, desde ella, se afirma la entrega, la rotundidad de la vida, su claridad y el sentido definitivo: la redención. Pues así manifiesta claramente que la cruz es manantial inagotable de amor, de justicia, de perdón, de caridad, de compromiso, de donación, de servicio, de generosidad. Su existencia es, sin duda, sinónimo de la radicalidad entregada y ofrecida por la salvación de los hombres. Otro de sus puntos, a veces controvertidos, es que en la desolación de la cruz aparece el silencio de Dios. En Mc. 15,34 aparece la expresión: “*Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado*”. Lo único que aquí se puede oír nítidamente es ese silencio. Aparece la inoperancia, la impotencia y la indiferencia aparente de Dios. Pero Dios se manifiesta con toda profundidad en el misterio de la muerte de Jesús, que se transforma en su liberación, la muerte va aparejada a la resurrección. Porque es poder del Espíritu Santo en la Resurrección el que da sentido y vida. El sentido de la debilidad de Dios ante el hecho de la crucifixión del Hijo, manifiesta la cercanía al hombre en su sufrimiento personal: la realidad existencial ha de vivirse desde la cruz y la resurrección<sup>27</sup>; desde el pensamiento de Dietrich recoge: “*Lo único que nos permite ser como él fue, es que él fue como nosotros somos. Ahora, en la sencillez del seguimiento, vivimos una vida semejante a la de Cristo*”<sup>28</sup>.

El Espíritu que forma un nuevo cuerpo: la Iglesia.

La Iglesia desde el seguimiento se juega toda su credibilidad. Había afirmado anteriormente la importancia de la palabra y Bonhoeffer afirma: “*Si hay algo en Cristo que reclama toda mi vida con la plena seriedad de*

<sup>27</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 269-270.

<sup>28</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 215.

que es Dios mismo quien habla, y si la palabra de Dios se hizo presente una vez y solo en Cristo, entonces Él no tiene una importancia relativa para mí, sino que esa relevancia es absoluta y urgente... Entender a Cristo significa tomarle en serio. Comprender su afirmación es aceptar con total seriedad su absoluta reclamación de nuestro compromiso”<sup>29</sup>. La teología que avanza y reflexiona sobre cómo es Dios, es decir, experto en gloriarse en lo débil y despreciable del mundo, puesto que Dios se manifiesta claramente en la sencillez, en la humildad, en lo escondido, en lo recóndito. La comunidad creyente, la Iglesia es lugar favorito de Dios.

Bonhoeffer está considerado, a todos los efectos, como un mártir que se opuso a la maldad, desde la fe, el coraje y la valentía. Porque en la Encarnación se nos revela cómo el amor a Dios y el amor a los hombres están indisolublemente unidos. Él experimenta en su propia existencia que el seguimiento de Jesús significaba pagar un alto tributo. También su apertura recuerda que Bonhoeffer ha sido una figura de gran importancia de la cual se han enriquecido de su acción y de su obra cristianos más allá de todas las fronteras confesionales<sup>30</sup>. Dietrich comparte la visión que “*el cristianismo predica el valor infinito de aquello que en apariencia no vale nada, y la infinita falta de valor de aquello que parece tener todo el valor*”<sup>31</sup>. Hoy en día, mantenía él, ni se le escucha ni se muestra demasiado interés por la Iglesia. Algo de lo que actualmente también ocurre. Además, añade que la proclamación de la Buena Nueva supone una pesada carga sobre los creyentes, sobre cada hombro. La relación con Dios no se realiza desde la entidad religiosa, más bien, es una nueva vivencia, en la medida que estamos vinculados en la existencia para los demás, participando en el ser de Jesús. Ante el conflicto existente en la sociedad alemana de los años 30 del siglo XX, cabía hacerse la pregunta fundamental: ¿Qué es y qué hace la Iglesia si solo se preocupa de sus propios fieles, y no se inmuta ante la vejación de los otros? Debe de defender su propio espacio, su propia existencia cuando lucha por su causa y la causa de los demás. Cuando

---

<sup>29</sup> Cf. E. METAXAS, *Bonhoeffer: Pastor, Mártir, Profeta, Espía*, Nashville (Tennessee) 2012, 82-83.

<sup>30</sup> Cf. J. J. ALEMANY, *Resistencia o sumisión. El testimonio de Dietrich Bonhoeffer*, Santiago de Chile 1988, 8.

<sup>31</sup> Cf. E. METAXAS, *Bonhoeffer: Pastor, Mártir, Profeta, Espía*, Nashville (Tennessee) 2012, 85.

no lo practica, entonces pasa a ser una mera sociedad sin más, aunque parezca religiosa. La Iglesia ha de ser la Iglesia de Dios en el mundo. En esto consiste el seguimiento de Jesús, en aprender a creer. Su eclesiología es radicalmente eclesiológica. Sin duda, uno de los grandes planteamientos desde la teología, y particularmente desde la eclesiología, sería que la Iglesia, más que una expresión esencial e invisible, es una nueva adecuación a su manifestación y expresión en el mundo y esto ha constatarse, puesto que, en su propia naturaleza, aparece como la manifestación de Jesucristo en forma de comunidad gracias a la acción del Espíritu Santo. Esto es lo que él, denomina como la corporeidad histórica de la Iglesia, para que en ella tome cuerpo la acción de Jesucristo. Para esto recupera la idea de Mt. 5,14: “*Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima del monte*”. La Iglesia tiene la responsabilidad de hacer presente a Cristo en la historia. Una historia que, además de ser universal, también lo es a nivel personal<sup>32</sup>.

Respecto a la llamada segunda época: Distingue entre fe cristiana y actitud religiosa. Aborda los grandes temas humanos como son el dolor, el sufrimiento y la muerte. Su importancia radica no solo por los temas afrontados, sino porque resulta ser un signo permanente de una teología que se encarna en una existencia concreta que desembocará, por distintos motivos en la muerte. Siempre miró a Jesucristo e intentó orientar su mirada hacia el Señor que nos ha regalado a su Iglesia. Nuestra vinculación con Cristo fue para Dietrich, el único sostenimiento a lo largo de su existencia. Para él, todo había sido regalo, su propia vida y la vida misma. Toda su visión teológica gira sobre la ética y el compromiso político. Son los tiempos de los escritos desde la cárcel. Sus disertaciones se plantean desde el plano de su teología: es la crítica política con todas las consecuencias. Su argumento el de la Encarnación del Verbo. En ella aparece en todo su esplendor la revelación de Dios que es amor y un amor dirigido a los hombres y están estrechamente unidos. De ahí surge la fraternidad humana que es el único camino a la praxis, donde se reconoce la dignidad humana. La dignidad del hombre no proviene de ningún tipo de derecho, sino por

---

<sup>32</sup>Cf. <http://www.lupaprotestante.com/blog/dietrich-bonhoeffer-el-compromiso-de-una-fe-disidente/> Visto 04-04-2020 Cf. EDUARDO DELÁS SEGURA, *Dietrich Bonhoeffer un teólogo a contratiempo*, Tarragona 2012<sup>3</sup>.

ser hijo de Dios. Por eso sería inaceptable la exclusión, la negación y la opresión del prójimo ni tampoco el poder atentar a sus libertades<sup>33</sup>. Otra cuestión diversa es que el pecado y el mal a los que el hombre tiene una clara propensión a veces sean conculcados. Como teólogo luterano advertía no existen teorías adecuadas y determinadas a la hora de enfrentarse a situaciones límite como era la muerte intempestiva de seres humanos, por el mero hecho de ser de otra etnia o religión, que fueron masacrados de manera tan inmisericorde. Entre la sumisión a la autoridad constituida y la exigencia de un culto idolátrico, el cristiano debía optar, pues la única sumisión es a la ley de Dios y se aplicaba el texto de Hch. 4,19 donde se dice: “*Juzgar si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios*”, si se está pidiendo la vida, pues está claro que la vida no es de la autoridad sino de Dios mismo. Bonhoeffer clarifica que es “*la fe la que contribuye realmente a consolidar y salvaguardar la propia existencia del ser humano, ayudando a este a elevarse sobre el nivel de la existencia meramente animal. Tomando la humanidad como existe hoy, y tomando en consideración el hecho de las creencias religiosas que generalmente se mantienen y que han sido consolidadas a través de nuestra educación, puesto que sirven como bases morales en la praxis, si aboliésemos ahora la enseñanza religiosa y no la reemplazásemos por algo de igual valor, el resultado sería que los fundamentos de la existencia se verían seriamente sacudidos. Podemos decir que el hombre no vive meramente para servir a los altos ideales, sino que estos ideales, a su vez, proporcionan las condiciones necesarias de su existencia como ser humano. Y así el círculo se cierra*”<sup>34</sup>. Estas circunstancias darán lugar a una fuerte tensión en su conciencia, al ver sacudidas sus creencias por el abominable régimen nacionalsocialista<sup>35</sup>. Es muy duro al establecer la prevalencia de su fe cristiana ante una sociedad que ha perdido el norte. En ese momento Alemania se encontraba en una profunda desorientación social, moral y política. La

---

<sup>33</sup>Cf. <http://www.lupaprotestante.com/blog/dietrich-bonhoeffer-el-compromiso-de-una-fe-disidente/> Visto 04-04-2020 Cf. EDUARDO DELÁS SEGURA, *Dietrich Bonhoeffer un teólogo a contratiempo*, Tarragona 2012<sup>3</sup>.

<sup>34</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Idolatrías de Occidente*, Barcelona 2004, 13.

<sup>35</sup> La llegada al poder de Hitler y su política basada en la supremacía de la raza aria y la persecución y matanza de los judíos, precipitará los acontecimientos, de tal modo que la resistencia pacífica llegará a sus límites.



idea del *nuevo hombre* propuesto por el sistema represor del régimen, se introdujo en la sociedad, por falta de valores, y ante una población ávida de orgullo y de estima y unos medios de comunicación sectarios y perniciosos que doblegaban a la opinión pública alemana. La Iglesia luterana en Alemania se dividió<sup>36</sup>.

## 6. Dietrich Bonhoeffer: miembro de la Iglesia Confesante

Se trata de un aspecto muy importante en su trayectoria de hombre de probada y profunda fe. Esto traerá sus consecuencias. Dada la explosiva situación religiosa y socio-política había provocado una toma de postura ya desde el año 1934 con la creación de la *Iglesia Confesante*, de la que tanto Karl Barth como Dietrich Bonhoeffer fueron miembros fundadores. Esto sucede ante la división de las Iglesias en Alemania: por un lado, los *Cristianos Alemanes* que conformaban la creación de una Iglesia de Reich como resultado final de la fusión de una serie de Iglesias territoriales alemanas; el marcado carácter popular que será expresión de todas las fuerzas religiosas de Alemania, es decir un sincretismo religioso; aceptación e implantación del principio del caudillaje, para llegar al racismo y al antisemitismo asumiendo las leyes arias. En las elecciones realizadas en julio de 1933 le dio la abrumadora mayoría. Eso supuso una escisión por parte de las Iglesias: el proceso de disgregación eclesial, dentro del movimiento de los *Cristianos Alemanes*, incapaces de administrar y liderar el proceso y, por otro lado, al mismo tiempo, se lleva a cabo el proceso de concentración de fuerzas renovadoras, en torno a la *Federación de emergencia de pastores* de Niemöller, de los *Sínodos libres* y de las *Comunidades confesantes*. Frente a la corriente de los *Cristianos Alemanes* aparece la *Iglesia Confesante* con el lema de que “*la Iglesia sea Iglesia*”<sup>37</sup>. La reunión de los 139 representantes de la Iglesia Luterana y la Iglesia Reformada, se unieron bajo una sola confesión de un solo Señor de la Iglesia una, santa y apostólica.

---

<sup>36</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 40-58.

<sup>37</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 13-16.

Por tanto, en vista de los errores de los *Cristianos Alemanes* y del actual gobierno de la iglesia del Reich que devastan la misma iglesia y hacen saltar la unidad de la Iglesia Evangélica Alemana, confesamos, según el *Sínodo de Barmen*, donde se determinan bajo una Declaración, las siguientes verdades evangélicas. En el artículo primero se confiesa: “*Jesucristo, tal como es testificado en las Escrituras, es la única palabra que tenemos que escuchar, en la que tenemos que confiar y a la que tenemos que prestar obediencia en la vida y en la muerte, debemos confiar y obedecer*”<sup>38</sup>. La intención de la *Iglesia Confesante* no es crear una división con la creación de otra iglesia nueva, sino tratar de resistir desde la fe y la unidad a las fuertes presiones a que estaban sometidos por los *Cristianos Alemanes* como iglesia estatal al servicio del nacionalsocialismo, bajo los ejes de la persecución y la dilación para silenciar la corrupción de un sistema que había embarcado al pueblo alemán a una guerra sin cuartel y, además, perdida de antemano por los desvaríos de una clase política obscena y corrupta, con la pretensión pública de conseguir una amplia renovación moral. ¿Dónde se encontraba esa ética tan escenificada por el régimen? ¿Qué sacó de provecho el pueblo alemán de esa inexistencia de una mínima moralidad pública? ¿Le quedaba alguna salida viable a Dietrich Bonhoeffer en esta situación de corrupción desde su compromiso de cristiano perteneciente a la *Iglesia Confesante* o *Iglesia de la Confesión*? Su compromiso con la fe, desde la intimidad de su corazón, no le dejaba tranquilo si no actuaba, en nombre de esos principios cristianos<sup>39</sup>. Su entrega al servicio de la fe en Jesucristo le llevará por caminos inciertos para su seguridad, pues cada día que pasaba, se veía mucho más controlado por la policía política de la Gestapo y sus pasos están muy vigilados<sup>40</sup>. Tuvo que salir de la universidad, dejar de dictar conferencias e incluso de publicar, todo de forma estricta. Bonhoeffer tenía muy claro que la Iglesia estaba obligada a combatir la injusticia política.

---

<sup>38</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 340-341.

<sup>39</sup> Cf. G. HOURDIN, *Dietrich Bonhoeffer: víctima y vencedor de Hitler*, Bilbao 1995.

<sup>40</sup> Cf. CH. FELDMANN, *Tendríamos que haber gritado. La vida de Dietrich Bonhoeffer*, Bilbao 2008.

## 7. Dietrich Bonhoeffer: ciudadano comprometido

Ante los planteamientos amorales del régimen nacionalsocialista que pretendían imponer a la sociedad alemana la soflama de un *Führer, un pueblo, un Reich*, Dietrich Bonhoeffer plantea *un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo*. Trata de establecer desde la vivencia personal, la superación de la realidad en la que se encuentra inmerso y se postula con el compromiso del cristiano, de la *Iglesia Confesante*, para proveer con todas las fuerzas a la Iglesia ante el momento histórico que se avecina<sup>41</sup>. Los sucesos se irán precipitando progresivamente y los acontecimientos desbordarán muchos planes que se habían propuesto con anterioridad. Decide todavía un mayor compromiso de vida y es anunciar que el crucificado, ya maltratado con juicios injustos y en el camino hacia el calvario con la cruz, es, además, humillado y coronado con espinas, que proclama desde el madero de la cruz que él mismo es la verdad, el Hijo de Dios: Que mayor autenticidad de vida, que pagará más adelante con su vida. Uno de los primeros compromisos de Bonhoeffer, es, sin duda, el ecuménico<sup>42</sup>. Enseguida se da cuenta de los conflictos que pueden aparecer entre las Iglesias, si siguen desunidas, pues el maligno va a irrumpir con todas sus fuerzas para destruirlas. Su lema es esencial a la vivencia cristiana: Soy hermano de otra persona gracias a lo que Jesucristo hizo por mí y me hizo a mí; la otra persona se ha vuelto un hermano para mí gracias a lo que Jesucristo hizo por él. Entra de lleno en diferentes organizaciones ecuménicas. Trata de organizarlas, se presta a dictar numerosas conferencias y anuncia desde el púlpito de la palabra a un mayor compromiso de fe y de vida de los fieles cristianos: explicará y también disertará en cuestiones tan conflictivas como la política, la economía, la sociedad, la ética y la moral, la paz internacional y criticará ampliamente los dos grandes movimientos en contra del hombre como son el nacionalsocialismo y el marxismo. Esto le determina y pasará a estar muy vigilado.

Destaca en una serie de sociedades, entre ellas, llega a ser secretario general de juventudes de la Federación Luterana Mundial. Con su parti-

---

<sup>41</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972.

<sup>42</sup> Cf. G. HOURDIN, *Dietrich Bonhoeffer: víctima y vencedor de Hitler*, Bilbao 1995, 15.

cipación profundiza en el movimiento de *Vida y Acción*<sup>43</sup> especialmente y, en *Fe y Constitución*, en mucha menor medida. Ante las circunstancias que vive el país, su participación es mucho menor en organizaciones como la *Asociación Cristiana de Jóvenes* y la *Asociación Alemana de Jóvenes*. ¿Qué le ha llevado a tal compromiso? La reflexión profunda de su vivencia del cristianismo, de su fe inquebrantable en Jesucristo<sup>44</sup>. Tiene muy asumido el sentido de la Trinidad. Dios Padre nos dio en Jesús a aquel que murió por todos. Vivió Cristo nuestra vida y murió nuestra muerte. Aceptado su sacrificio y elevado a una nueva vida junto al Padre, bueno será que por él nos conceda también a nosotros, que hemos muerto con él, poder hacernos uno por el Espíritu Santo, y vivir ahora y por siempre en la abundancia de su divina presencia, o sea en unidad de comunión. Mayor compromiso del sentido ecuménico no se puede expresar mejor. Todo ello le va a llevar a prodigarse por todo el mundo: Berlín, Londres, Cambridge, Epsom, Barcelona, Nueva York, Zurich, Basilea, Ginebra Lausana, Edimburgo, Estocolmo, etc. Se trata de un hombre conocido y reconocido a todos los efectos. La actividad ecuménica en Alemania es totalmente sospechosa siempre. Desde una teología dialéctica, la influencia teológica de Dietrich Bonhoeffer en la teología ecuménica<sup>45</sup> es evidente. Se trata de una lucha contra el Estado, que quiere dominar a las diversas Iglesias alemanas.

## 8. Dietrich Bonhoeffer: ciudadano perseguido

Será otra de sus características. Hombre libre pero perseguido por sus ideas y sus acciones. Las actividades ilegales dentro del marco pseudo-jurídico de la Alemania nazi le hacían estar siempre sobre la cuerda floja. La *Iglesia Confesante*, también conocida como *Iglesia de la Confesión* fue un movimiento de las iglesias cristianas protestantes fundado en Alemania en 1934 cuya finalidad era oponerse al intento de control nazi de las distintas iglesias alemanas. Conocedor de la Sagrada Escritura fue, ante todo,

---

<sup>43</sup> Cf. H. VALL, *A la búsqueda de una nueva sociedad*, Madrid 1997, 13-20.

<sup>44</sup> Cf. R. MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer. Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Bilbao 1970.

<sup>45</sup> Cf. A. DUMAS, *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*, Bilbao 1970.

un hombre íntegro y cabal que fue asumiendo en su vida las verdades del Evangelio y ello comportó recoger en coherencia los postulados de la *Iglesia Confesante* y oponerse a todas las atrocidades respecto a los judíos y demás personas que por ley se les denigraba, se les confiscaba y se les deportaba a centros de trabajo forzados y campos de concentración, seudónimo de terror, odio y muerte. Su oposición a los *Cristianos Alemanes*: Iglesia nacional alemana compuesta por luteranos, calvinistas, presbiterianos, congregacionistas y metodistas supuso grandes desafíos. Sabía a qué se enfrentaba y lo hizo conscientemente para ayudar a la Patria después de la guerra.

Sus actividades dejaban un rastro muy proclive para que pudiesen existir denuncias y delaciones fáciles. Se convierte fácilmente en un líder de oposición al nazismo preminente. Escribe que “*no es posible fijar en el terreno de los principios el límite entre resistencia y sumisión, pero ambas han de coexistir y ser practicadas con igual decisión. La fe nos exige esta actitud flexible y viva. Solo de esta manera lograremos soportar y hacer fecundas cuantas situaciones se nos presenten*”<sup>46</sup>. Por eso trabaja y se hace cargo del Seminario clandestino de Finkenwalde que pertenece a la llamada *Iglesia Confesante* hasta que es clausurado por la autoridad gubernativa en 1937. En su proceso de vida, Dietrich pasa de estar situado en su resistencia pasiva a otra totalmente activa. Así clarifica que: “*se integró decididamente en aquella fórmula de resistencia cuando había necesidad de hombres y después de haber estudiado, como teólogo, todas las otras normas de escapar al dilema que se le planteaba. En el momento en que en nombre de los esclavos la tiranía dominaba la vida del prójimo cargando culpas sobre sus nombres, y una vez que sus métodos se impusieron en toda la amplitud del Reich, sonó también para Bonhöeffer la hora, de exigencias morales, de la conspiración*”<sup>47</sup>.

Su vida la ve claramente a través del signo de la cruz, como buen luterano, teología del calvario asumida por la *theología crucis*, donde profundiza sobre el tema: “*Cristo, Hijo de Dios, fue condenado a la crucifixión como cualquier bandido de derecho común. Bonhöeffer también será col-*

---

<sup>46</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 158.

<sup>47</sup> Cf. E. BETHGE, *Dietrich Bonhöeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*, Bilbao 1970, 973.

*gado, como cualquier malhechor*<sup>48</sup>. Su exigencia como ciudadano lo marca siempre su compromiso que le llevará a posicionarse en contra del régimen, pero de manera astuta. A partir del año 1939, entra a formar parte de un grupo clandestino de resistencia, encabezado por el almirante Canaris, que se proponía derrocar el nacionalsocialismo. Más tarde, es arrestado en abril de 1943, procesado por alta traición y encarcelado en la prisión de Tegel en Berlín. Su gracia cara está recogida y vivida por él, en estos acontecimientos: “*La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz... la gracia es cara porque le ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo, y porque lo que le ha costado caro a Dios no puede resultarnos barato a nosotros*”<sup>49</sup>. Por eso la conversión ha de ser auténtica.

La fe cristiana debe ser portadora de una visión abierta, dinámica, alternativa, profética y que, además, sea crítica con la sociedad y la situación política. Ello debe poder contribuir a establecer las bases de una sociedad comprometida y responsable. La fe debe relacionarse con la historia. La fe aparece en la historia, historia general, pero también en la historia de la salvación. Igualmente se ha de relacionar la creación y la escatología, pero en ambos casos es necesario la investigación y la reflexión teológica. Resulta muy difícil la interacción entre Evangelio e ideologías. Es Cristo quien permanece por encima de todo ello<sup>50</sup>. Las dificultades aparecen dentro del seno de las propias filas de la *Iglesia Confesante*, en el Seminario Finkenwalde, antes de su clausura por la persecución ladina a los seminaristas, por parte de las fuerzas de la policía política. Otros conflictos que tiene que vivir Dietrich Bonhoeffer son los derivados de los problemas representativos en el movimiento ecuménico, pues siempre pretendió que, *la Iglesia Confesante*, fuese la única representante de las Iglesias alemanas ante dicho movimiento, frente a la de los *Cristianos Alemanes*, supeditados al régimen. La actitud intransigente será un tanto incómoda para ese desarrollo del ecumenismo y será causa de enfrentamientos internos por pasar a ser oficialmente sospechosos.

---

<sup>48</sup> Cf. G. HOURDIN, *Dietrich Bonhoeffer: víctima y vencedor de Hitler*, Bilbao 1995, 114-115.

<sup>49</sup> Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 15-16.

<sup>50</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 310-311.

Después del regreso precipitado de Nueva York, del cual discrepan sus amigos americanos, en 1939, Dietrich Bonhoeffer, se tiene que enfrentar con la desgraciada realidad y también consigo mismo. Necesita plasmar su compromiso social, a pesar de las grandes dificultades a las que se va a enfrentar y piensa: “*No tendré ningún derecho a participar en el restablecimiento de la vida cristiana en Alemania después de la guerra, si no comparto ahora las pruebas de esta época con mi pueblo*”. Incluso “*los cristianos de Alemania estamos enfrentados a la terrible alternativa de, o consentir la derrota de nuestra nación, o consentir su victoria y, con ella, la destrucción de nuestra civilización. Sé por cuál de estas dos alternativas tengo que decidirme, pero no podré tomar esta decisión mientras me encuentre en un lugar seguro*”<sup>51</sup>.

De aquí saldrán los momentos más conflictivos, puesto que asumiendo los retos a que se enfrentará por el deber de conciencia y el compromiso cristiano que posee y, al mismo tiempo, es una etapa trepidante en un clima de tensión permanente y que le empujará a tomar decisiones vitales. Pero nunca renunció a ellas, por comprometidas que fuesen. Estudió, investigó, averiguó, aceptó, confirmo, todo lo que creía para ponerlo en práctica, a pesar de lo que le podía traer consigo, especialmente para su vida personal. No ahorró ni escatimó para disimular sus opciones. Lo vivía con total tranquilidad y prueba de ello es que siguió escribiendo y pensando en el futuro, especialmente el futuro para que después que finalizase la guerra, pudiera participar en profundidad en el nuevo tiempo de paz, uno de los argumentos para el ecumenismo entre las Iglesias cristianas: la paz internacional. Ayudó al traslado de muchos judíos a Suiza donde residía Karl Bart. Ejerció el espionaje. Sirvió como doble agente, desde su posición en Munich<sup>52</sup>. La oposición al régimen, si se era descubierto, pesaba sobre tal persona la detención y la muerte, bien lentamente en cualquier prisión de la Gestapo, o bien de la manera más cruel en un campo de exterminio, ideado por el sistema nacionalsocialista para aplicar a los disidentes, presos políticos, o de otras etnias como judíos y gitanos, aplicándose también a los homosexuales. A través de sus contactos ecuménicos y a sus viajes, intentó establecer las posibilidades y las condiciones

---

<sup>51</sup> Cf. CH. FELDMANN, *Tendríamos que haber gritado*, Bilbao 2007, 142.

<sup>52</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 36-37.

para la paz con los Aliados. En prisión oye, trata de escuchar, dialoga, habla y consuela a otros prisioneros de distinta condición y opinión.

## 9. Dietrich Bonhoeffer: pastor detenido y asesinado

Finalmente fue detenido el 5 de abril de 1943. Hay que tener en cuenta que, tanto el comportamiento como sus decisiones poseen un tono altruista, manifiestan la necesidad permanente de resistir siempre contra toda iniquidad, de ayudar a desanclar todo tipo de injusticias y de buscar nuevos itinerarios hacia el futuro, que ha de ser especialmente mucho más humano. Su oposición era aquella que pretendía, ante todo, salvaguardar la ley y la fe religiosa, algo fuera de lo común. De alguna manera se lo había ganado a pulso.

Aproximadamente Dietrich estuvo durante un año y medio en la prisión de Tegel en espera de juicio. Durante este tiempo desarrolló toda su capacidad intelectual escribiendo, haciéndose querer por compañeros y guardias. No se debe olvidar de dónde venía, una familia aristocrática y con una economía desahogada. Además, llegaba del servicio de contraespionaje alemán, no se trataba de un prisionero más. Incluso se pensó en alguna fuga bien preparada, pero al final desistió por miedo a las posibles represalias en el orden familiar. Fracasado del plan para matar a Hitler el 20 de julio y el descubrimiento en septiembre de 1944 de la implicación de la Abwehr, por medio de documentos secretos relacionados con la conspiración, Bonhoeffer fue acusado de asociación con los conspiradores. Ante este cambio de status, fue trasladado de la prisión militar de Tegel en Berlín, a los calabozos de detención en la prisión de la sede de la Seguridad del Reich, prisión de alta seguridad de la policía política, donde será torturado. El 7 de febrero de 1945, fue trasladado al campo de concentración de Buchenwald<sup>53</sup>, donde aparece el silencio de manera más densa, y finalmente el 3 de abril al campo de concentración de Flossenbürg. Será cuando se encuentra en la soledad de la prisión donde el filósofo, el teólogo, el poeta, el místico, el hombre, se da cuenta de la ausencia total de Dios en la conciencia de los hombres. Su visión de las relaciones entre la fe y el mundo resulta trastornada. En sus cartas, Bonhoeffer dice

---

<sup>53</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 51.



que el lenguaje religioso de los detenidos que están con él, le causa hasta malestar. Se introduce en el lenguaje humano, secular, incluso para hablarles de Cristo<sup>54</sup> y de Dios<sup>55</sup>. Para Bonhöeffler, Dios siempre fue una realidad muy cercana. Sin acusación y sin proceso fue condenado a muerte, Bonhöeffler fue despojado de su ropa, torturado y ridiculizado por los guardias, y llevado desnudo al patíbulo en la madrugada del 9 de abril de 1945, siendo testimonio vivo<sup>56</sup>. Bonhöeffler, como profeta, presente que las generaciones futuras tendrán que hablar de Dios, pero sin religión. Ya en su tiempo se planteaba: *¿Cómo ser creyente en una sociedad que ya no tiene necesidad de Dios?* Y, además, *¿qué puede hacer la Iglesia en el mundo?*<sup>57</sup>, para llegar en definitiva a la gran pregunta: *¿Quién es Cristo hoy?*<sup>58</sup> Muchas son las dificultades a las que se debe enfrentar el hombre. Un hombre desolado en medio de los campos de concentración. Dios no nos olvida, pues somos sus hijos muy amados, a la vez únicos e irremplazables. Dios estaba en medio de esos campos, Pues Cristo seguía crucificado en la cruz, a la vista de todos, gentiles y paganos; judíos y griegos; hombres y mujeres, pero era necesario reconocerlo, allí entre los barracones y los crematorios. El origen del problema del mal, no está en Dios, sino en el hombre (Gn. 2 y 3). El sufrimiento es en último término, consecuencia de la injusticia del hombre, pero nunca de Dios.

## 10. Dietrich Bonhöeffler: noticia del fallecimiento

Uno de los grandes personajes, conocido por su amistad con Dietrich Bonhöeffler, fue el pastor luterano Martin Niemöller, que es recordado por un sermón de 1946, después existen distintas versiones desde 1955 y siguientes y que, además, es falsamente atribuido al dramaturgo Bertolt Brecht, debería servir de recordatorio ante una sociedad adormecida que

---

<sup>53</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhöeffler. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 51.

<sup>54</sup> Cf. D. BONHÖEFFLER, *Quién es y quién fue Jesucristo*, Barcelona 1971, 25-30.

<sup>55</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhöeffler. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 88-91.

<sup>56</sup> Cf. M. MANRESA, *Recuperem els testimonis. Dietrich Bonhöeffler als quaranta anys de la sera executió nazis*, Barcelona 1985.

<sup>57</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhöeffler. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972.

<sup>58</sup> Cf. D. BONHÖEFFLER, *Quién es y quién fue Jesucristo*, Barcelona 1971, 40-46.

se ha hecho indiferente frente a los enemigos de Dios y de la libertad, incluso en estos tiempos que corremos. Dice así:

*Cuando los nazis vinieron a llevarse a los comunistas,  
guardé silencio,  
porque yo no era comunista.  
Cuando encarcelaron a los socialdemócratas,  
guardé silencio,  
porque yo no era socialdemócrata.  
Cuando vinieron a buscar a los sindicalistas,  
no protesté,  
porque yo no era sindicalista.  
Cuando vinieron a llevarse a los judíos,  
no protesté,  
porque yo no era judío.  
Cuando vinieron a buscarme,  
no había nadie más que pudiera protestar.*

Solo desde la experiencia de los campos de concentración, Dietrich Bonhoeffer expresará que *solo un Dios que sufre puede ayudar*<sup>59</sup>. La indiferencia constituye una puerta abierta al mal. Cada una de las Iglesias<sup>60</sup>, defendió la situación desde diversos frentes. Las posturas fueron diversas, tanto desde el núcleo de los *Cristianos Alemanes*, como de la *Iglesia Confesante* y la *Iglesia católica*. Todas jugaron sus cartas, en un juego muy desigual. Toda la historia de estos años, supone la reflexión de una serie de planteamientos teológicos más específicos, donde la Iglesia manifiesta una tensión profética y crítica, en la medida en que es fiel a la Buena Noticia del Reino que predica y a la esencia de la propia verdad, es decir que Cristo es el Señor, pero no es solo Señor sino también juez de la Historia<sup>61</sup>. Posiblemente las condiciones de las comunicaciones al final de la guerra eran en Europa extremadamente difíciles y en los meses posteriores al conflicto no cambiaron demasiado. Se habían ido

---

<sup>59</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Letters and Papers from Prison*, London 1959, 122.

<sup>60</sup> Cf. J. M. GARCÍA PELEGRÍN, *La Iglesia y el nazismo: cristianos ante un movimiento neopagano*, Madrid 2015.

<sup>61</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 21.

liberando los campos de exterminio por parte de las tropas aliadas, tanto en el frente oriental como en el occidental. Los padres de Dietrich esperaban su vuelta en cualquier momento. En medio del caos reinante ante la descomposición del régimen, la familia Bonhöeffler permanecían sujetos al drama exterior por las escuchas de radio en lengua alemana de la BBC londinense. Una de las tardes, el 27 de julio de 1945, en una transmisión religiosa, tras el canto del himno de todos los santos, el comentarista anunció: “Estamos aquí reunidos, en presencia de Dios, en memoria de su siervo Dietrich Bonhöeffler, que ofreció su vida en la fe y en la obediencia a su santa voluntad”<sup>62</sup>. De esta manera conoció la noticia la familia, sus padres Karl Ludwig y Paula, que fallecieron en 1948 y 1951, respectivamente.

## 11. Dietrich Bonhöeffler: influyente en el pensamiento actual

Si algo anuncia Cristo es ser el hombre para los demás y a la existencia cristiana como la participación por el compromiso en la misma humanidad<sup>63</sup>. De todo se puede aportar. Los compromisos que fueron adquiridos durante su vida, resisten a todo tiempo, pues Dietrich Bonhöeffler, como hombre valeroso sigue siendo actual, su proyección del pensamiento se mantiene vivo y sigue repercutiendo su acción en muchas reflexiones posteriores del siglo XX e incide en el XXI. Esto ocurre porque su valor incalculable gira al estudio de su vida, de su obra y de su testimonio: vida, obra y testimonio conforman un trípode esencial para acercarse a Dietrich Bonhöeffler. Todo conforme a una figura que irradia la gratitud a la vida y el comportamiento basado en la ética. Es con Cristo con quien anda la Iglesia su propio camino en cada realidad, en la historia personal y en la historia del hombre. Además, Cristo vino en la pobreza, en la bajeza, en la mediocridad marginal, en el escándalo para nosotros. Así quiso Dios actuar cuando entró en nuestro mundo, desde el anonimato, la invisibilidad y la necesidad. De esta manera se anuncia al pueblo la salvación, en medio de la noche a unos, dormitando mientras cubrían el cuidado de los rebaños, y a otros en medio de la noche guiados por una estrella. La fe,

---

<sup>62</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhöeffler. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 9-10.

<sup>63</sup> Cf. D. BONHÖEFFLER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 266.

sin duda, era la gran esperanza. En su teología se abunda el estudio de la figura de Jesús; hace una crítica sin piedad de la dimensión idolátrica del nacionalsocialismo; la responsabilidad moral y ética de los cristianos alemanes que respaldaron el régimen despótico de Hitler. Plantea en su reflexión teológica el famoso postulado: *Etsi Deus non daretur*: como si Dios no estuviera allí. Todo esto influirá en su percepción sobre la Iglesia, que es un reflejo de su situación personal. Es la fuente de la vivencia la experiencia personal. En esa reflexión aparece en primer término la Iglesia. Va descubriendo desde la experiencia vital a la Iglesia; después surge el ecumenismo, fruto del conocimiento que va obteniendo de sus viajes y de la necesidad que tienen todas de unirse bajo el mismo credo; posteriormente con el advenimiento del nacionalsocialismo y con la fuerza de su gran madurez aparecerá la imperiosa necesidad de la *Iglesia Confesante*, en oposición a una Iglesia dominada por el régimen como era la de los *Cristianos Alemanes*. Esto le creará muchos sinsabores y grandes recelos. Su trayectoria intelectual llegará a término con la incógnita de la Iglesia, una Iglesia peregrinante y en cautiverio. Por eso, la creación de esa Iglesia Confesante será decisiva, en su vida, en su pensamiento y en su existencia, juntamente unido en su creación a Martin Niemöller, Karl Barth y Gustav Heinemann.

Para Dietrich Bonhoeffer la auténtica trascendencia sucede en esa relación: el estar con los otros o para los otros. Cristo murió para compartir los dolores del mundo, para ser una presencia viva y esperanzadora en mitad del sufrimiento. Por eso desde la humildad y la obediencia se llega a Dios. Lo importante y trascendente es la entrega al prójimo, no el éxtasis místico que hace a Dios en el infinito inalcanzable. Dios nunca se sitúa fuera, sino que se encuentra en el centro de nuestro existir. En términos agustinianos Dios está en tu interior, en tu corazón: “*Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*”<sup>64</sup> y, por supuesto, en aquella que dice: “*Tú estabas más dentro de mí, que lo más interior que hay en mí mismo*”<sup>65</sup>. Lo que caracteriza al cristiano no es la obediencia a Dios todopoderoso, sino el amor al prójimo. Esto le llevaría a decir que matar es un mal objetivo, pero acabar con un tirano como

<sup>64</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* I,1,1: PL 32, 661.

<sup>65</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* III,6,11: PL 32, 687-688.

Hitler es una aspiración legítima, pues en este caso prevalece el derecho a la vida de los pueblos deportados y exterminados.

Dietrich escribió el ensayo intitulado *La Iglesia y la cuestión judía*, en abril de 1933 en el que establecía claramente distintos niveles de responsabilidad de la Iglesia frente al Estado. Le retomaba en la categoría de *status confessionis*, planteando la difícil situación que debía afrontar la Iglesia luterana alemana condicionada por el régimen en su esencia y proclamación, tanto a los judíos bautizados en las diversas congregaciones luteranas como a la labor misionera entre los judíos<sup>66</sup>. El trabajo de Bonhöeffer sobre la cuestión judía consta de dos grandes partes: en primer lugar, el estudio del problema de la integración eclesiástica de los judíos cristianos; en este punto según él, el Estado no tiene nada que hacer; en segundo lugar, se plantea claramente el contrasentido teológico de una Iglesia “*de hondas raíces alemanas*” que excluye a ciertos miembros por motivos de raza o religión. En esta tesis dice: “*No se trata en absoluto del problema de si los miembros de nuestra comunidad de origen alemán pueden admitir todavía la comunidad eclesial con los judíos. Más bien es misión de la proclamación cristiana decir: aquí, donde los judíos y los alemanes se unen bajo la palabra de Dios, está la Iglesia; es aquí donde se demuestra si la Iglesia sigue siendo o no Iglesia*”<sup>67</sup>.

Todas estas leyes racistas eran, además, de discriminatorias, atacaban a un dato esencia de la Iglesia que es la *Koinonía*. De aquí la declaración de Barmen con Karl Barth y Bonhöeffer<sup>68</sup>. Ante estas circunstancias vendría la responsabilidad eclesial ante tales hechos. Estos quedaban claros bajo tres postulados: en primer lugar, la Iglesia tiene que plantear al Estado, hoy con toda claridad la acción estatal *legítima* en relación con la cuestión judía; en segundo lugar, la tarea la planteaba Bonhöeffer en el servicio a las víctimas de la acción estatal. Dice así: “*La Iglesia tiene una obligación especial con las víctimas del orden social, aun cuando no pertenezcan a la comunidad cristiana*”; en tercer lugar, se llega a los límites

---

<sup>66</sup> Cf. C. MÁRQUEZ BEUNZA, *Las Iglesias cristinas ante el apartheid en Sudáfrica. Un análisis teológico del documento Kairós*, Madrid 2014, 214-215.

<sup>67</sup> Cf. <https://nazismoyholocausto.blogspot.com/2009/05/dietrich-bonhoeffer-un-pastor-luterano.html> Visto 11-04-2020.

<sup>68</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 22-23.

más inauditos. Igualmente afirmaba: “*si la Iglesia ve que el Estado ejerce demasiado o demasiado poco derecho y orden, está en la situación no solo de acoplar a las víctimas a la rueda, sino de lanzarse contra los mismos radios de la rueda*”. ¡Lanzarse contra los mismos radios de la rueda! Pero, ¿quién se lanzaría?<sup>69</sup>.

Bonhoeffer, echaría mano para encontrar una respuesta en la carta de san Pablo a los Romanos, en el capítulo 13,1-8. Pablo argumenta: Por tanto: “*Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios, han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación*”. (Rom. 13,1-2). De ahí que, Dietrich Bonhoeffer, exponga con todo su valor y su energía el argumento bíblico, según el cual la aceptación de la acción del Estado es su auténtica legitimación y no su capacidad de poder: supremacía de la *autoritas* sobre la *potestas*. Por eso advierte que la Iglesia tendrá siempre la obligación incondicional para con todas las víctimas de cualquier orden de la sociedad. La universalidad del pensamiento de Bonhoeffer trasciende el ámbito del creyente. Va más allá de lo que se ve o se intuye. Está presente y seguirá presente como toda forma de concientización del hombre, acerca de Dios, pues el hombre sigue pensando en la realidad transcendente de Dios y la presencia de la Iglesia de Jesucristo por medio de la acción del Espíritu Santo. Esto es así.

Bonhoeffer, se preguntaba sobre si Jesús si se negaba a enfrentarse al pecado del mundo o a su realidad: “Precisamente porque vivís en el mundo y el mundo es malo, tiene valor este principio: no debéis oponer resistencia al mal. Difícilmente podríamos reprochar a Jesús que no conoció el poder del mal, él, que desde el primer día de su vida se halló en lucha con el demonio. Jesús llama mal al mal y precisamente por eso habla de esta forma a los que le siguen”<sup>70</sup>. De esta manera, Bonhoeffer, enseña fehacientemente que solo la persona y la acción de Jesucristo nos enseñan el modelo para poder seguirle: “En la Iglesia no se trata de religión, sino de la figura de Cristo y de su configuración en una agrupación de hombres. Si nos aparta-

---

<sup>69</sup> Cf. <https://nazismoyholocausto.blogspot.com/2009/05/dietrich-bonhoeffer-un-pastor-luterano.html> Visto 11-04-2020.

<sup>70</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 99.

mos de este punto de vista, aun cuando sea lo más mínimo, recaemos ineludiblemente en aquella programación de la configuración ética o religiosa del mundo de la que hemos partido. [...] Solo hay una configuración de y a esta figura de Jesucristo. El punto de partida de la ética cristiana es el cuerpo de Jesucristo, la figura de Cristo en la figura de la Iglesia, la configuración de la Iglesia de acuerdo con la figura de Cristo”<sup>71</sup>.

De otra parte, Bonhöeffler, nos plantea cuestiones vitales para el hombre: “La gran mascarada del mal ha trastornado todos los conceptos éticos. El hecho de que el mal aparezca bajo el aspecto de la luz, de la acción benéfica, de la necesidad histórica, de la justicia social, es sencillamente perturbador”<sup>72</sup>. De igual manera, Bonhöeffler, de nuevo insiste en el mandamiento desde la visión ética: “El mandamiento [de Dios] es la única capacitación para hablar desde el punto de vista ético. [...] el mandamiento de Dios es y sigue siendo siempre el mandamiento de Dios revelado en Jesucristo. No hay otro mandamiento de Dios, sino el que ha sido revelado por él y precisamente revelado de acuerdo con su beneplácito en Jesucristo”<sup>73</sup>. Más tarde, ahondará en el sentido crítico de la vida, de la existencia, de la fuerza impuesto mediante la violencia. Bonhöeffler, respecto a la crítica de la necedad referida al poder, aclara: “Para el bien, la necedad constituye un enemigo más poderoso que la maldad... frente a la necedad carecemos de toda defensa, el necio, a diferencia del malo, se siente enteramente satisfecho de sí mismo, e incluso puede hacerse peligroso cuando, levemente irritado pasa al ataque...”<sup>74</sup>. Fue una persona realmente comprometida con su entorno familiar, con la sociedad a la que perteneció y con el momento en el que tuvo que vivir y morir. Es un claro ejemplo de compromiso y de fe. La lucha contra el nazismo se enarbola cuando se da cuenta que no es posible mantener dos líderes: Jesucristo o la representación del maligno<sup>75</sup>. Esta lucha se mantuvo durante toda su vida intelectual que le llevó irremediabilmente a la muerte. De igual modo la Iglesia católica tuvo que llevar adelante el enfrentamiento con el maligno, aunque

---

<sup>71</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Ética*, Madrid 2000, 80-81.

<sup>72</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 14.

<sup>73</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Ética*, Madrid 2000, 294 y 296.

<sup>74</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 16-17.

<sup>75</sup> Cf. A. DUMAS, *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhöeffler*, Bilbao 1970, 59-

ella había conseguido la ratificación de un concordato con la Alemania nacionalsocialista en 1933. El reconocimiento del sistema, se ahondó con dicha firma ratificada, entre Berlín y la Santa Sede, pero no sirvió prácticamente para nada y, además, relaciones diplomáticas se mantuvieron en el constante límite, de las protestas y las notas diplomáticas. La Iglesia católica en Alemania mantuvo el tipo, como obispo de Münster, Clemens August von Galen y Konrad von Preysing, obispo de Berlín, que desafiaron al régimen y denunciaron, día sí y otro también, todas las atrocidades cometidas contra disidentes políticos, judíos y disminuidos psíquicos. No todos los hicieron<sup>76</sup>.

Dietrich Bonhoeffer irá descubriendo a lo largo de su trayectoria personal el sentido de la unidad de la Iglesia. Es un punto central para la finalidad de la evangelización y de la acción profética. Es importante porque proporcionó una base teológica a todo el llamado movimiento ecuménico. Era un tiempo especial, con una hondura social y cultural, en medio de la historia que abrirá el servicio de la paz. La paz tan deseada por muchos y no alcanzada por nadie. En tales circunstancias vio con claridad que no existe más que una Iglesia para una sola realidad humana y esto supone dos temas: la responsabilidad de buscar la paz entre los países y la obligación que tiene la misma Iglesia de integrar todos. Se basa en el discernimiento teológico de las palabras de Jesús: *“Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros”* [...] *“para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado”* (Jn. 17, 11 y 17,21), como una necesidad urgente. Por eso, la unidad del cuerpo de Cristo es esencial, respecto a la obediencia a Jesucristo y para la misión profética y evangelizadora de todas las Iglesias. En definitiva, fue precursor del ecumenismo entre las Iglesias protestantes en un momento complicado y adverso para todos. Bonhoeffer, como hombre de conciencia va a luchar individualmente contra otrora superioridad de dramáticas situaciones de índole coactivo que le exigirán una prueba de su decisión<sup>77</sup>. Es luchar contra toda barbarie, surja de donde venga y con

---

<sup>76</sup> Cf. <http://www.aica.org/44176-la-actuacion-de-los-obispos-alemanes-durante-segunda-guerra-mundial.html> Visto 30-04-2020.

<sup>77</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 14-15.



todos los medios a su alcance. Ante una situación espeluznante de la realidad política, social y moral, ve la necesidad de oponerse al mal en su visión más loable y amplia posible. Bonhoeffer verá la necesidad de acusar a la Iglesia de su tiempo, porque se ha quedado a la defensiva y en justificaciones vacuas, en vez de asumir su auténtica misión: buscar el servicio al hombre y empuñar la justicia. Reiterará que la Iglesia es solo Iglesia cuando es para los demás<sup>78</sup>.

Dietrich Bonhoeffer, va a configurar al hombre desde Cristo y solo tiene sentido desde Él: “La figura de Jesucristo se configura en el hombre. El hombre no adquiere una figura propia, autónoma, sino que lo que le confiere figura y le mantiene en la nueva figura es solamente la figura del mismo Jesucristo. No se trata por consiguiente de una imitación, de una reproducción de su figura, sino que su propia figura se configura en el hombre”<sup>79</sup>. Hay que seguir Gal. 4,19. Donde Pablo aserta: “*¡Hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros*”. Es la incorporación a la figura, a la persona de Cristo, que se hizo hombre en la encarnación, fue crucificado, murió y resucitó. Cristo es, en definitiva, el que nos configura con Él. Pues es Cristo el encarnado, el crucificado y el resucitado. Por eso insiste denodadamente: “El cristianismo habla del único camino de Dios al hombre, del amor misericordioso de Dios a los hombres inicuos y pecadores”, y “¿qué tiene esto que ver con la ética que habla del camino del hombre a Dios?”. Porque siempre “el cristianismo habla de la gracia, la ética de la rectitud”<sup>80</sup>. Ante toda esta línea de pensamiento al final Bonhoeffer, mantendrá que “Cristo sufre en representación del mundo. Solo su sufrimiento es un sufrimiento redentor. Pero también la Iglesia sabe ahora que el sufrimiento del mundo busca a alguno que lo lleve. De forma que, en el seguimiento de Cristo, el sufrimiento recae sobre la Iglesia y ella lo lleva, siendo llevada al mismo tiempo por Cristo. La Iglesia de Jesucristo representa al mundo ante Dios en la medida que sigue a su Señor cargando con la cruz”<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 266-267.

<sup>79</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Ética*, Madrid 2000, p. 79.

<sup>80</sup> Cf. E.H. ROBERTSON, *Dietrich Bonhoeffer, Introducción a su Pensamiento Teológico*, El Paso (Texas) 1975, 64.

<sup>81</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 55.

Para Bonhoeffer, es erróneo comprender la resurrección de Cristo como realidad ontológica, es decir, algo que de verdad sucedió en la historia. No fue un acto propiamente histórico en el sentido experiencial de la palabra. Es más, la expresión, Cristo resucitó y está presente, entendida ontológicamente, representa la superación de toda la unidad de la Escritura<sup>82</sup>. La resurrección del Señor, acontece en el tiempo, pero supera el tiempo, está más allá del tiempo. Es meta histórica, por decirlo así supera las coordenadas espacio-temporales a los que todos quedamos sometidos.

Para Bonhoeffer, como persona, era un hombre digno de toda consideración y de admiración: el sentido de su personalidad, su sensibilidad, su fuerza, su valentía, su capacidad de comprensión y respeto, su audacia vital, la sensibilidad para detectar las dificultades, su fuerza para no callar los atropellos, la denuncia ante el mal. La necesidad de lucha y compromiso social y político que desarrolla con gran énfasis para plantear los más altos ideales, en orden a conseguir de una sociedad fragmentada otra totalmente libre.

Para Bonhoeffer, el evangelio debe ser anunciado, proclamado y asumido de tal forma que se debe preservar lo que es el misterio de la presencia del Señor, en el mundo y en la Iglesia. Este misterio supone compartir desde la fe, la espera del Jesús, desde la oración al Espíritu y de aquí la llamada a la acción. Tal acción debe estar enmarcada por el testimonio activo, real, auténtico y desbordante, y en él, la Iglesia debe estar preparada para ser asumida y dirigida por la Palabra de Dios y la llegada del Espíritu Santo. Para ello será necesaria la gracia.

Para Bonhoeffer, es determinante no percibir a Dios como alguien que resuelve las dificultades de las personas: “Veo de nuevo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapa agujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces, si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más –lo cual, objetivamente, es inevitable–, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos, y no en las que ignoramos”<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 164.

<sup>83</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 218.

Para Bonhöeffer, conocer a Dios a partir de su Hijo *abandonado* por Él, en el Calvario, supone una nueva y esplendorosa revolución. Algo inaudito incluso en la historia de las religiones: “El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente solo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos. Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; solo el Dios sufriente puede ayudarnos”<sup>84</sup>.

Para Bonhöeffer, “la unidad del Espíritu es una síntesis originaria querida por Dios. No es una relación que haya que crear, sino que ya está establecida, aunque se mantiene fuera de lo visible”<sup>85</sup>.

De otra parte, desde la dimensión trinitaria agustiniana, la comunidad divina dentro de la Deidad no deriva de una causa impersonal o instrumental, una ley o un mecanismo, sino de la naturaleza de Dios, que es amor. En este sentido Agustín usa la imagen del Amante, el Amado y el Amor para referirse a la Trinidad: “*Heme aquí, yo que busco, cuando amo algo, existen tres cosas: yo, lo que amo y el amor. No amo el amor, sino amo al amante; porque donde nada se ama no hay amor. Luego son tres los elementos: el que ama, lo que se ama y el amor. Mas ¿qué decir si solo a mí mismo me amo? ¿No serán entonces dos: lo que amo y el amor? Cuando uno se ama a sí mismo, el que ama y lo que ama se identifican, como se identifican también el amar y el ser amado cuando uno se ama a sí mismo. Cuando se dice que se ama y es amado por sí mismo, se repite la misma cosa dos veces. Entonces no son dos realidades amar y ser amado, como tampoco son dos cosas diferentes el amante y el amado. Mas el amor y el objeto amado son también aquí dos realidades distintas. Amarse a sí mismo no es amor, si no se ama el amor. Una cosa es amarse a sí mismo y otra amar su amor. No se ama el amor sino cuando se ama;*

---

<sup>84</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 252-253.

<sup>85</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *Vida en comunidad*, Salamanca 1985, 118-120.

*porque cuando no se ama, no hay amor, En consecuencia, cuando uno se ama a sí mismo, hay dos realidades en él: el amor y el objeto amado. Y entonces el que ama y el amado son uno*<sup>86</sup>.

Así, se entiende que la lógica pericorética es la lógica de la complementariedad, de la reciprocidad dialógica, de la circularidad e inclusión Trinitaria: “*En Dios, empero, nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en Él; no obstante, no todo cuanto de Él se enuncia se dice según la substancia. Se habla a veces de Dios según la relación (ad aliquid). El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo; y no como si dijéramos que desde que existe el Hijo no puede dejar de ser Hijo, y el Padre no puede dejar de ser Padre, sino a parte antea, es decir, que el Hijo siempre es Hijo y nunca principio a ser Hijo. Porque si conociese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería esta denominación accidental. Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese hábitud a sí mismo y no al Padre, la palabra Padre y el término Hijo serían substanciales. Mas, como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la substancia, porque cada una de estas personas divinas no dice hábitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; más tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e incommutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la substancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable*”<sup>87</sup>. De aquí se infiere que, la comunidad divina es principalmente una unidad pericorética de Amor.

Por último, para Bonhöffer, anuncia una fidelidad y, a la vez, un entusiasmo ante las cosas, pues contra lo que supone la antigua escolástica no están separadas de Dios. En vez de afirmar dos áreas de influencia, una sagrada y otra profana y al parecer no cristiana, Dietrich Bonhöffer postula una realidad *penúltima*, tan valiosa que, en ella Dios es dado en el mundo, con el mundo y para el mundo, aunque sin identificarse con el

---

<sup>86</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX, 2, 2: PL 42, 961-962.

<sup>87</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 5, 6: PL 42, 913-914.

mundo. Desde su pensamiento acerca de la secularización, afirma que la religión como fenómeno es históricamente transitorio, y que, de manera irrefrenable, nos encaminamos hacia un tiempo enteramente no religioso. Realmente su pensamiento no solo ha permanecido, sino que se ha honddado profundamente.

## 12. Balance

Ante Dietrich Bonhoeffer, es necesario tener en cuenta los acontecimientos que van sucediendo en su vida. La conferencia Barmen<sup>88</sup>, donde se dilucida la necesidad de la unión de las Iglesias, respecto a la acción de los *Cristianos Alemanes*, que determina la acción de la *Iglesia Confesante*. Esto había provocado claramente la percepción de cómo el nacionalsozialismo había penetrado, sin fisuras, en las estructuras y en los fieles del protestantismo alemán. Muy influido por las posturas teológicas de Karl Barth, van a ser determinantes en su quehacer teológico, aunque era más liberal. Para Bonhoeffer, Dios actúa sobre la existencia humana de forma libre, imprevisible y gratuita, es decir, la fe, juega un papel fundamental. Bonhoeffer analiza sobre todo el fenómeno transitorio e insuficiente de la religión, porque la realidad del hombre como la del mundo y la de Dios alcanzan su nivel máximo de perfección: el hombre, porque llega a la mayoría de edad; el mundo porque alcanza su autonomía y Dios porque desaparece del contenido de la experiencia vital, pero queda en la existencia formal. Por eso aparece una inversión antropológica de la teología que desarrolla la *kénosis* como identificación con Cristo. No obstante, el sutil pensamiento del teólogo se mantiene con una profunda influencia de Barth y Niemöller. Bonhoeffer, no se le puede separar de los sucesos y las circunstancias más influyentes de la primera mitad del siglo XX. Hay que verle y tratarle desde el singular trasfondo de toda su realidad personal para poder entenderle en sentido amplio.

---

<sup>88</sup> La *Declaración de Barmen* constituye el pronunciamiento teológico del primer sínodo de la Iglesia Confesante llevado a cabo en la ciudad de Barmen desde el 29 al 31 de mayo de 1934. El sínodo congregó 139 delegados de 18 iglesias territoriales, y su declaración se convirtió en el primer pronunciamiento conjunto después de la Reforma entre calvinistas, luteranos y unidos. Repudiando el programa de los *Cristianos Alemanes*, como así también la postura teológica de ciertos teólogos luteranos, cada tesis de la declaración comprendía un pasaje bíblico, una confesión positiva, y un rechazo.

En este contexto es preciso tener en cuenta la apuesta que hace por participar en la Iglesia Confesante y de ahí su incondicional apoyo al sínodo de Barmen. Ante el creciente movimiento de carácter eclesial que da soporte al régimen nacionalsocialista, en la Declaración de dicho sínodo, Bonhoeffer expresa y lo asume: “Condenamos la falsa doctrina, según la cual la Iglesia podría y debería reconocer como fuente de su predicación, fuera de y junto a esta única Palabra de Dios, también a otros acontecimientos y poderes, figuras y verdades, como revelación de Dios”<sup>89</sup>. Toda su trayectoria emerge y resplandece dentro de las tinieblas que surgen a las Iglesias de toda Europa en el período de entreguerras. Fue de las figuras con una pujante fidelidad de vida ejemplar, puesto que irradiaron a Cristo, Palabra de Dios, manteniendo a la vez el testimonio limpio, digno y seguro hasta el final de su vida.

Otro de los aspectos que Bonhoeffer mantiene es el tema de la secularidad, y de cómo se puede hablar de Dios, dentro de esa realidad secular. La respuesta desde la visión católica es muy clara y concreta: “Hablar de Dios de un modo secular es hablar de la vida humana con todas sus dimensiones, como recibida de Dios; es reconocer el carácter de vocación o llamada que tiene todo acontecimiento. Ser honestos con Dios es realizar la fe, renunciando a la falsa seguridad de una racionalidad cerrada en sí misma para lanzarnos a la aventura de vivir según el espíritu de Cristo, que se entregó a sí mismo para la salvación del mundo”<sup>90</sup>. La dignidad de Bonhoeffer reside en su testimonio personal, pues es de suma importancia, no solo por sus ideas, sino también por su ejemplo al dar su vida por su fe.

Sobre el tema de la religión, Bonhoeffer, “al hablar de religión, en sentido literal, no solo no critica la *religión*, sino que toda la tarea de su vida será la de un hombre profundamente *religioso*, es decir, religado y entregado a Dios, que sentía preocupación por establecer el Reino de Dios en estos hombres y en este mundo sin *religión*”<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El sínodo de Barmen 1934*, Salamanca 1976, 340-341.

<sup>90</sup> Cf. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1969, 200.

<sup>91</sup> Cf. A. VILLALMONTE, “El cristianismo ¿es una religión?”, en *Salmanticensis* 16 (1969) 181-199: citado p. 188.

Respecto al tema religioso, tiene otros aspectos como el tema de la oración, que engarza con la voluntad de Dios. Así recoge su visión experiencial: “Puedo rezar para que se cumpla la voluntad de aquel que sabe lo que necesito antes de que se lo pida. Mi oración es segura, fuerte y pura, solo cuando procede de la voluntad de Jesús. Entonces, la oración es realmente una *súplica*. El niño suplica a su *padre*, a quien conoce. La esencia de la oración cristiana no es una adoración general, sino la *súplica*. A la actitud del hombre ante Dios corresponde el suplicar, con las manos extendidas, a aquel del que sabe que tiene un corazón paternal”<sup>92</sup>. De esta manera logró amalgamar en su personalidad una unidad de espíritu superior y a la vez, un corazón sensible, con una herencia social indestructible que pudiera quedar un tanto adormecida, pero que no se pierde nunca para toda la humanidad. Bonhoeffer aprovechaba todo el tiempo disponible, amplio en la cárcel al menos al principio, y además, la soledad para crecer en pensamiento y memoria. La personalidad de Bonhoeffer sigue siendo un gran desafío, desde el nivel teológico al de la pastoral, pues su vida autenticó el compromiso de su fe con el prójimo. Por eso su vida demostraría su testimonio como seguidor del Señor Jesús. Sus convicciones sobre el valor cristiano de lo humano y lo divino, lo veía desde su maestro, porque para él, Cristo es el hombre para los otros.

Para Bonhoeffer, la ley de Dios es una expresión del carácter de Dios y Él es inmutable. La única manera de conocer la voluntad de Dios es mediante el estudio de las Escrituras que contienen la ley de Dios. Nunca puede haber una contradicción entre la ley de Dios y la voluntad de Dios. De hecho, afirmará que en la Sagrada Escritura se contempla la verdad religiosa, pero no científica ni histórica. De hecho, tanto Bonhoeffer como Barth, no aceptan la apologética, pues trasgrede los límites que diferencian los dominios empíricos y trascendentales. Se convertirá en un crítico de la interpretación religiosa de la fe.

Desde el punto de vista de Bonhoeffer, cuando la Iglesia vive para sí misma, como suele suceder, niega su existencia, su razón de ser y diluye su identidad quedando solo en una organización religiosa sin influencia ni testimonio. Cuando la Iglesia vive para el mundo encuentra su vocación y reafirma su identidad con el Cristo vivo y solo así, Cristo se hace pre-

---

<sup>92</sup> Cf. D. BONHÖEFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 106.

sente en el mundo por cuanto la iglesia se asume a sí misma como cuerpo de Él. Son dos dimensiones muy diferentes. De aquí aparecen una de sus exigentes reflexiones: “*La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz...la gracia es cara porque le ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo, y porque lo que le ha costado caro a Dios no puede resultarnos barato a nosotros*”<sup>93</sup>. Bonhöeffler, siempre anduvo desde la recta razón y con la oración. Intenta reflexionar sobre cómo llevar el evangelio a cada clase social, se pregunta sobre la relación entre mundo y Dios: “*La tierra es nuestra madre, como Dios es nuestro padre, y pone en brazos del padre únicamente al que permanece fiel a su madre*”<sup>94</sup>.

### 13. Conclusión

En primer lugar, Bonhöeffler, fue quien se desempeñó activamente contra la tiranía del Nacionalsocialismo alemán: fue encarcelado y posteriormente asesinado.

En segundo lugar, Bonhöeffler, estudió y profundizó en la teología, especialmente la cristología y la eclesiología, sin dejar de lado el tema de la gracia y la escatología.

En tercer lugar, Bonhöeffler a través de su corta existencia y la gran labor escrita fue una persona que vivió profundamente el testimonio de su fe en Jesucristo.

En cuarto lugar, Bonhöeffler hizo una opción muy decidida a favor de la dignidad de las personas, de cualquier condición que tuviese, especialmente con los judíos.

En quinto lugar, Bonhöeffler, desde su visión de la vida y su audaz pensamiento, consiguió hacer visible y viable un cristianismo comprometido socialmente.

En sexto lugar, Bonhöeffler la radicalidad de su existencia planteó una opción de vida desde el Evangelio en el seguimiento del Señor Jesús.

En séptimo lugar, Bonhöeffler desde la experiencia de su realidad, va marcando el estilo, la manera y la forma de proceder en todo momento.

---

<sup>93</sup> Cf. D. BONHÖEFFLER, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca 1986, 16-17.

<sup>94</sup> Cf. G. HOURDIN, *Bonhöeffler. Una Iglesia para mañana*, Madrid 1972, 64.



En octavo lugar, Bonhoeffer lleva adelante un pensamiento social, impregnado de la teología y su teología se puede llamar de la realidad.

En noveno lugar, Bonhoeffer desarrolla su existencia en el marco de una realidad política muy determinada que es la de Alemania de los años treinta.

En décimo lugar, Bonhoeffer lleva como marca de agua, un extraordinario legado de carácter excepcional como es la visión del compromiso ético.

Las obras de Bonhoeffer han impactado al saber teológico, dado que en ellas desarrolla una visión crítica de las instituciones eclesíásticas cristianas. Un buen número de teólogos cristianos posteriores a Bonhoeffer han hecho sumo hincapié en cómo construir una teología para una nueva sociedad. Pone las bases para desacralizar el mundo. El mundo no es Dios; la naturaleza no es Dios, la política no es Dios, los símbolos religiosos no son Dios. Muchas vidas, entre ellas la de Dietrich Bonhoeffer, han ayudado a soportar el caudal de horror del siglo XX, demostrando que el compromiso, el coraje y la valentía, no son ideas románticas, sino virtudes que se hacen vida y se mantienen en la memoria como verdaderos signos de esperanza y compromiso para todos los hombres. De aquí, que tratase de aceptar y asumir la vida y la obra de Jesús mediante el aprendizaje de su imitación y seguimiento para seguir sus mismos pasos. Se trata de un encuentro consigo mismo. Tomará conciencia del tema que será esencial en su manera de pensar que no será otro que la misma Iglesia. Bonhoeffer, manifestará con palabras rotundas la confianza en la promesa de Dios, pues donde unos solo ven el fin, otros ven el inicio desde la plena libertad y cada uno tendrá que asumir dicha libertad.



# Un desconocido catecismo español del siglo XV

LUIS RESINES LLORENTE

**RESUMEN:** Descubierta recientemente, este desconocido catecismo español tiene una forma curiosa de presentar la fe cristiana: se centra en el credo y su paralelo los artículos de la fe, los mandamientos de Dios (no los de la Iglesia), las obras de misericordia, y el padrenuestro. Por tanto es un catecismo incompleto. Figura bajo el nombre de Tomás de Aquino, pero es atribución falsa, buscando apoyarse en su ascendiente; en realidad es anónimo. Fechado en 1491, está destinado quizá a sacerdotes de un cierto nivel cultural.

**PALABRAS CLAVE:** Catecismo, medieval, biblia, credo, padrenuestro, mandamientos.

**ABSTRACT:** Recently discovered, this unknown Spanish catechism shows a curious explanation of Christian faith. Its doctrine about creed and articles of faith; commandments (only of decalogue) and works of piety; and our father (but not others prayers). It has a important reference to the Bible. It circulated under the name of Thomas Aquinas, but it is only a false attribution rewarding his authority; it is anonymous. Dated in 1491, its destinataries perhaps were priests with a high level of culture.

**KEYWORDS:** Catechism, medieval, bible, creed, our father, commandments.

La búsqueda de otra obra catequética me puso en contacto con un manuscrito de la Biblioteca Nacional de España que contiene un catecismo inesperado y desconocido, pues no he visto referencia alguna que aluda a él. Es, por tanto, un descubrimiento de algo valioso que estaba

oculto en las entrañas de un manuscrito más amplio y que ha podido pasar perfectamente desapercibido.

## I. El Manuscrito

El manuscrito tiene la signatura: BNE, mss 9567, y al conjunto se le asigna la fecha genérica de siglo XV, sin más precisiones; luego se verá que es posible hacer una afinación mayor en esta parte concreta del catecismo. El conjunto contiene varios escritos, según la descripción de la propia biblioteca:

Gloriosa pasión contemplativa de Nuestro Señor Jesucristo (h.1- 27v).

Levantamiento de la voluntad a Dios, de Bernardo Oliver (O.S.A.) (h. 28-104).

Declaración del Credo, la cual compuso Santo Tomás de Aquino (h. 104v-106v).

Artículos de la fe, mandamientos, obras de misericordia y oraciones (h. 106v-119).

Capítulo de un milagro que acaeció en Alemania al obispo Albertos (h. 119v-120).

Puede comprobarse que se trata de un conglomerado de escritos que nada tienen en común más que el hecho de estar adosados en el mismo manuscrito.

El catecismo va en tercer lugar, pero la descripción anterior lo ha diseccionado, como si hubiera dos obras diversas entre sí: la “Declaración del credo” y luego los “Artículos de la fe...”, aunque en realidad se trata de una única obra. De acuerdo con la descripción anterior, este escrito ocupa los f. 104v a 119; la realidad es que hay que matizar que se encuentra en los f. 105r hasta 119r, incluidos. Sin embargo, un error en la paginación bibliotecaria, posterior, repite el f. 106. Esto hace que el conjunto está constituido por 30 folios a doble columna, que oscilan entre 31 y 34 líneas, escritos con mucha limpieza. La letra es propia del XV; los calderones, las frases tomadas del credo, más algunos adornos aparecen en tinta roja y el resto en tinta negra. Se ha dejado espacio en el manuscrito para que se dibujaran las capitales, que no figuran; en su lugar, una pequeña minúscula, destinada a desaparecer, insinúa la letra que falta.



Llaman la atención en este esquema tres importantes lagunas que relegan el catecismo a la categoría de catecismo incompleto, por el hecho de que no se menciona para nada el tema de los mandamientos de la iglesia (muy presentes en el medievo). Ni se abordan más oraciones que la del padrenuestro (dejando de lado el ave maría y la salve, de tanta rai-gambre medieval), y nada se enseña sobre los sacramentos, que son otro tratado habitual, aquí ausente. El texto relativamente extenso permite unas explicaciones suficientes e incluso más allá de lo necesario en algunos momentos, pero la omisión de los tratados señalados hace pensar en una obra deficiente; pero no es una obra inconclusa o mutilada, porque dispone de su propio colofón, con el que se cierra la exposición, sin dejar en el aire sospechas de que pudiera estar mutilado.

## 2. Autor

Todo el escrito se atribuye como seguro a santo Tomás de Aquino por dos veces: "... la qual conpuso santo tomas de aquino...", "... segun que dize santo thomas de aquino...". Pero no pasa de ser una atribución ficticia, que esconde a su verdadero autor, desconocido. Era una vieja maniobra para buscar apoyo en una autoridad reconocida que respaldara la obra sin mayores dificultades, como aquí sucede.

He aquí las razones para rechazar la autoría asignada. En primer lugar se hace una explanación del credo, que va seguida de lo que podría parecer una repetición: la de los artículos de la fe, que puede abordarse por separado. El comentario al credo no tiene semejanza alguna ni en el fondo ni en la forma con lo que aparece en la obra asignada a santo Tomas, titulada *Collationes de Credo in Deum*<sup>1</sup>; no existe el más mínimo parecido. Por otro lado, la explicación de los artículos de la fe se encuentra en la misma situación, pues no hay punto de semejanza con la obra segura de Tomás de Aquino, escrita entre 1261 y 1268, titulada *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*, también incluida en la publicación reseñada. Como

---

<sup>1</sup> SARANYANA, José Ignacio (ed.), *Santo Tomás de Aquino. Escritos de catequesis*, (= Patmos Libros de Espiritualidad, 155), Rialp, Madrid<sup>2</sup>, 1975. Puede cotejarse con la relación de las obras de santo Tomás en RAMÍREZ, Santiago, *Introducción a Santo Tomás de Aquino* (= Minor, 36), BAC, Madrid, 1970, 96-98.

este pequeño trabajo de Tomás de Aquino incluye los artículos de la fe y también los sacramentos, la ausencia de estos últimos en el manuscrito presentado aquí es una razón adicional que lo distancia del pretendido autor, pues carecería de sentido que no lo hubiera tratado aquí habiéndolo hecho antes y dándole la importancia que le concede.

Además, en este manuscrito aparece un comentario al padre nuestro. Pues bien, no se parece en absoluto, ni en fondo ni en forma, al comentario titulado *Collationes de Pater noster* que se le atribuyen a santo Tomás, que también figuran en la obra ya citada. Pero además, en la obra segura de santo Tomás, *Compendium Theologiae*, figura un comentario suyo al padrenuestro amplio, minucioso, de notable densidad teológica, pero que tampoco tiene nada que ver con el del manuscrito estudiado<sup>2</sup>.

Todo esto lleva a una conclusión segura: pese a lo que diga el texto, la atribución a santo Tomás de Aquino no es más que una de tantas como se han producido para arrimar un escrito a la sombra de un autor de fama, y así respaldarlo con su autoridad.

Por si lo anterior no fuera suficiente, la frase que lo asigna dice genéricamente: "... en un libro que compuso...", lo cual choca con la abundante cantidad de citas bíblicas, algunas de las cuales señalan incluso el capítulo del libro en que se encuentran las palabras referenciadas. Tal vaguedad no hace más que confirmar lo dicho.

Sigue, pues, en el anonimato el verdadero autor de este catecismo, que no proporciona ni un solo elemento para poder descubrir su real identidad o procedencia. El hecho de ponerlo voluntariamente al abrigo del santo dominico podría hacer pensar que también el autor perteneció a esa orden; pero la simple sospecha no lleva más lejos.

### 3. Título y fecha

El catecismo, perfectamente delimitado, comienza en el f. 105v, con una cruz en el centro de la columna izquierda, destacada en rojo, así como el párrafo que sigue, a modo de un largo título: ¶ *Esta es la declaracion del credo, la qual compuso santo tomas de aquino, dotor e frayre que fue*

---

<sup>2</sup> SARANYANA, José Ignacio (ed.), *Santo Tomás de Aquino. Compendio de teología*, Rialp, Madrid, 1980.

*de la orden de los predicadores*. Como ya ha aparecido, debe ser desechada la supuesta atribución a santo Tomas de Aquino, aunque para reforzar y dar verosimilitud se añada el título de doctor y la pertenencia a los dominicos.

La BNE asigna al conjunto del manuscrito la fecha genérica de “siglo XV”, sobre la base de una apreciación global. El haber separado en dos escritos independientes las partes primera y segunda del catecismo no contribuyó precisamente a localizar la datación exacta que figura al final del catecismo (f. 119r).

Allí, a modo de colofón encuadrado entre filetes en rojo, aparece la finalización del manuscrito: “Acabose martes xx dias de desiembre año de IM cua<sup>o</sup> xci años.”. La interpretación del día y mes no ofrece duda alguna; la del año, ofrece un poco más de dificultad. Conforme a las normas usuales, el año 1491 debería haber sido escrito como “MCCCCXCI”, y lo que encontramos es: “I M”, a continuación la expresión abreviada “cua<sup>o</sup>”, y sigue con absoluta claridad “xci annos”. Hay que leerlo como un uno que precede a la M, aislada, que equivale a decir “un mil”, a lo que sigue abreviada la lectura de “cuatro cientos”, y se completa con los otros guarismos “xci”: noventa y uno. Es, por consiguiente, un escrito perfectamente datado en “un mil cuatro [cientos] noventa y uno annos”: 1491.

La cifra de 1491 encaja a la perfección con el tipo de letra usado.

#### 4. Fuentes

La mencionada fuente genérica de “un libro” que escribiera santo Tomas no dice nada por sí misma. Por el contrario, el autor parece ser alguien bastante documentado, que se hace eco, sin rebatirla, de la leyenda de que los apóstoles formularon el credo, pero que también cita con mucha propiedad (salvo alguna leve alteración) numerosos pasajes de la biblia con fluidez a lo largo de un escrito no demasiado extenso. Junto a esta fuente bíblica, también se refiere a san Bernardo, san Isidoro, san Agustín, y san Atanasio, lo que no resulta frecuente para un catecismo de esta envergadura.

Otras veces no hay cita expresa, sino que se ve que acude a las exposiciones que solían ser normales en su época, que hace suyas con absoluta normalidad como expresión de lo que entonces era enseñado por todos de forma inapelable. Además, hay una fuente velada, cuando, en la expli-



cación de los mandamientos, dice con cierta frecuencia: “dice la glosa...”. Es glosa no identificada, aunque para el autor sea glosa común, habitual, que tiene en cuenta.

Aunque tampoco la cita como fuente, existe una clara convergencia entre la parte primera en que estudia el credo y los artículos de la fe con el *Libro Sinodal*, del obispo Gonzalo de Alba, hecho en Salamanca en 1410<sup>3</sup>. Aparecen las mismas explicaciones sobre los tres credos y su procedencia respectiva, sobre su empleo y su rezo, sobre el origen apostólico, del primero y la procedencia de los otros para combatir las herejías,... incluso en el empleo de los términos “bolo” y “bocado” que no son nada frecuentes en los catecismos medievales y que se emplean tanto en el documento salmantino como en este catecismo. Es posible señalarlo como una fuente que ha sido consultada o tenida en cuenta, si bien no haya sido repetida con fijeza. Esto en particular ha de ser tenido como fuente consultada en la parte primera, aun cuando en el precedente de Salamanca se han incluido los versos recapitulativos de los artículos de la fe, y aquí en cambio se han omitido.

Pero al pasar a la materia de los mandamientos, el *Libro sinodal* de Salamanca opta por una perspectiva ligada al sacramento de la penitencia, con vistas a una exploración completa de los pecados cometidos, cosa que está ausente en este otro catecismo. Más distancia hay aún en la parte tercera, pues el catecismo de Salamanca no incluye explicación alguna del padrenuestro. Aun con esa fuerte limitación, no es fácil dejar a un lado la afinidad al menos parcial entre los dos manuales.

## 5. Destinatarios

No aparecen nada claros. El estilo es el de una presentación de algunos aspectos de la fe destinados en general a cualquier persona. Desde luego no es un texto sencillo, dirigido a niños con un lenguaje infantil o con la brevedad propia de quien pretende que se aprendan de memoria frases cortas. Y aunque en algún momento señala que los artículos de la fe son expresiones breves, tanto las explicaciones como la extensión descartan a niños y a personas sencillas.

---

<sup>3</sup> Ver GARCÍA, Antonio (ed.), *Synodicon Hispanum*, IV, BAC, Madrid, 1987, 178-187.

Por otro lado, como una tónica constante, lo normal en el catecismo es que casi siempre que hace una proposición de una frase del credo, o un mandamiento, o una petición del padrenuestro en latín, a continuación la vuelve al castellano. Otro tanto sucede con las enseñanzas bíblicas en las que se apoya, siempre bilingües. Habría que pensar en clérigos con una cierta formación, se supone que capaces de leer el latín, a los que se les facilita la versión castellana para que no tropiecen con dificultades. Sabiendo la penosa situación en que se desenvolvía un clero de analfabetos prácticos, parece sin embargo que el texto está por encima del nivel de preparación al que la mayoría de los sacerdotes podrían llegar.

Esta cierta altura en la tónica de la enseñanza podría llevar a pensar que se tratase de un catecismo preparado para ser asumido como decisión sinodal o conciliar en alguna de las ocasiones en que se produjeron estos encuentros eclesiales. Pero no hay nada que lleve a la certeza de que ese era el destino del catecismo. Es más, dada la fecha de 1491, no existe punto de comparación entre la densidad y nivel de este catecismo con su contemporáneo publicado por Cisneros el año 1498 en el sínodo de Talavera de la Reina, extremadamente sencillo, todo él con fórmulas breves para ser repetidas de memoria, y carente de explicaciones, como sucede en el presente. El de Cisneros sí era texto sinodal, que mostraba los saberes mínimos, en tanto que este otro es una justificación explicada — aunque incompleta — de la fe cristiana. Pero no aparece como texto sinodal.

Hay un punto en que se rebaja un poco el nivel de la exposición, para acudir a unos versos (llamados así, por su brevedad, que no por su rima), en los que se compendian los mandamientos así como las obras de misericordia. Pero tal rebaja es una falsa perspectiva, porque lo que hace es echar mano de un recurso habitual en la baja Edad Media, presente en otros catecismos; pero no se queda ahí, sino que son resumen de lo previamente expuesto con mucha amplitud en los mandamientos, y con menor extensión en las obras de misericordia, pero sin quedarse en la mera repetición de los versos como procedimiento mnemónico al final de un formulario escueto.

Es forzoso concluir que este catecismo está escrito pensando en personas de un nivel de preparación alto, aunque no se especifique. Para quienes no llegaban a esa altura, se les caía de las manos tanta explicación, si bien no sea difícil en general.

## II. Análisis del Catecismo

Tras el título señalado, el primer párrafo, que se reafirma en la autoridad invocada de santo Tomás de Aquino, distribuye la materia en tres partes: lo que se ha de saber y creer; lo que se ha de obrar y hacer, y lo que se ha de desear y pedir. La respuesta, simple, a esta articulación es: primero, los artículos de la fe (aunque omite indicar también la presentación del credo, que aparece realmente, y en primer lugar). Lo segundo consiste en los mandamientos, pero también omite señalar las obras de misericordia, que siguen a los preceptos. Lo tercero se concreta en la explicación del padrenuestro, aunque haya consideraciones válidas para la oración en general, si bien no desciende a otros formularios habituales de oración<sup>4</sup>.

### 1. Parte primera, sección primera: credo

Como fundamento para la exposición del credo, acude con solemnidad a la afirmación de la carta a los hebreos que muestra que es imposible salvarse sin la fe. No constituye novedad alguna, pero sí hay que señalar como un buen punto de partida la existencia de la fe, que constituye la parte primera del catecismo. A continuación, estableciendo un nítido contraste, señala que la fe viva ha de manifestarse en las obras, en la actuación, siguiendo la enseñanza de la carta de Santiago sobre la invalidez de la fe muerta. Podría causar la sensación de que en este punto el catecismo se adelanta a la polémica entre católicos y protestantes sobre la necesidad de la fe, y de una fe operativa.

La consecuencia que el autor saca de esta doble afirmación le lleva a volver a plantear en síntesis el esquema de la obra: creer, con un tinte notional en cuanto que consiste en conocer a Dios (que anuncia los artículos de la fe), mandamientos de Dios como traducción del saber al obrar, y amor a Dios que se expresa en la oración. Precisamente este planteamiento muestra una característica propia del catecismo estudiado: la reiteración hasta casi el cansancio; no se contenta con una simple pre-

---

<sup>4</sup> No se puede olvidar que en la consideración más común, el credo era una “oración” más, que se incluía entre las cuatro tradicionales, patrimonio de todos los cristianos: padrenuestro, avemaría, credo y salve.

sentación, y vuelve a ofrecer las mismas cuestiones con otra expresión, pero sin que sustancialmente añada nada nuevo. Esto se apreciará mucho más cuando aborde la parte de los mandamientos. En la última enseñanza que aparece aquí cita a san Bernardo según el cual el amor a Dios implica también la fe y la esperanza.

Tal introducción conduce directamente a abordar la cuestión del credo denominado apostólico. Para ello presenta como un hecho real, históricamente seguro, ya que era una propuesta, que, por repetida, se daba por cierta, que los apóstoles llevaron a cabo un concilio general en Jerusalén, del cual salió este formulario. Para nada se menciona la otra asamblea de Jerusalén, cierta, que recoge Hch. 15, en que se debatió la necesidad del sometimiento a la ley; ni siquiera propone que entonces examinaran esta cuestión y que además formularan el credo, sino que el catecismo da por sentada otra asamblea diferente, en la que estuvieron presentes todos los apóstoles<sup>5</sup>. Estos, por inspiración del Espíritu Santo, que expresamente señala, decretaron la fórmula de fe, y se cumplió en ellos la promesa de Jesús de que en ellos hablaría el Espíritu Santo, forzando el sentido del texto evangélico<sup>6</sup> para acomodarlo al propósito de robustecer la autoridad de esta expresión de fe: unanimidad, fuerza del Espíritu, promesa de Jesús. En estas condiciones ¿quién se atrevería a decir nada contra las afirmaciones del credo apostólico? Por otro lado, en el momento de la redacción de este catecismo esto constituía una certeza universal, indiscutida.

Esto da paso a un episodio particular de ese supuesto concilio de Jerusalén: los apóstoles por unanimidad le instan a Pedro a que dé comienzo al formulario, pues “era mayor en dignidad”. A la autoridad del Espíritu Santo se une también la autoridad humana, que respeta el protocolo.

---

<sup>5</sup> KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, (= Koinonia, 13), Secretariado Trinitario, Salamanca, 1972.

<sup>6</sup> El texto de Mt. 10, 16-20 se refiere a la actuación de los cristianos ante la persecución y su respuesta ante las acusaciones: “Yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, astutos como serpientes y sencillos como palomas. Tened cuidado, porque os entregarán a los tribunales y os azotarán en las sinagogas. Seréis llevados por mi causa ante los gobernadores y reyes para que deis testimonio ante ellos y ante los paganos. Cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo hablaréis ni de qué diréis. Dios mismo os sugerirá en ese momento lo que tenéis que decir, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre a través de vosotros”.

Llegados a este punto, el autor pone en boca de cada uno de los apóstoles la frase que le atribuye. Cada una de tales afirmaciones consta en latín y a continuación es traducida. Y además es reforzada con una frase bíblica que muestra el cumplimiento de los planes salvíficos de Dios, prometidos y llevados a cabo. Todas las exposiciones, artículo por artículo, son bastante breves, salvo la última, asignada a san Matías, acerca de la vida eterna. En este punto hace una exposición más amplia sobre la eternidad de la gloria y la de las penas infernales. Cita a san Isidoro en sus *Etimologías*<sup>7</sup>, y añade una larga serie de lamentos puestos en boca de los condenados.

El orden que el catecismo propone para la sucesiva intervención de los apóstoles es: Pedro - Juan - Santiago el mayor - Andrés - Felipe - Tomás - Bartolomé - Mateo - Santiago Alfeo - Simón - Judas Tadeo - Matías. Esto no constituía una novedad en la catequesis medieval, pero sí es posible afinar algo más, puesto que los catecismos medievales que incluyen un orden determinado sugieren expresamente uno que no siempre coincide con otros que también circulaban entre los diversos catecismos. Entre las dos corrientes que he detectado en varios catecismos, el presente se vincula con la segunda, y en particular coincide plenamente con la que está representada por el Catecismo anónimo cordobés del siglo X<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, dos testigos, en el siglo X y a finales del XV, certifican la existencia de esta tendencia (no sabemos cuántos testimonios intermedios pudo haber) que convive con otras corrientes que no coinciden con ella<sup>9</sup>.

La presentación que hace de cada frase del credo sigue una vía claramente autoritaria, puesto que, tras las palabras del credo (en latín y en versión castellana), ratifica la afirmación con un texto de la escritura (también bilingüe), como si la frase del credo fuera el cumplimiento de un vaticinio anterior. Por otra parte, el texto que figura en castellano, no siempre se reduce a simple traducción, sino que en ocasiones es ampliación y comentario muy libre. Valga como ejemplo más claro lo que propone a continuación de “santam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem”, cuya

---

<sup>7</sup> No he sido capaz de localizar el texto citado.

<sup>8</sup> RESINES, Luis, *La catequesis en España. Historia y textos*, (= BAC Maior, 56), BAC, Madrid, 1975, 22.

<sup>9</sup> RESINES, Luis, *La catequesis...*, 45-46.

supuesta traducción es “creo ser santa yglesia catholica, spiritual ayuntamiento e uocacion de todos los fieles, e comunion de todos los santos”.

## 2. Parte primera, sección segunda: Artículos de la fe

Terminada la exposición y comentario del credo apostólico, aborda el formulario equivalente conocido con el nombre de artículos de la fe. Santo Tomás no se expresó contra la leyenda en que se apoyaba el origen del credo apostólico, sino que ensayó otro formulario que recogiera mejor las afirmaciones de la fe, sin entrar en sus contenidos. Él propuso en la *Summa Theologica* (2<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 1, a. 8-9) otra formulación con siete afirmaciones respecto a la divinidad y otras siete respecto a la humanidad de Jesús. Con ello pretendió poner en un primer plano propuestas de la fe que no aparecen en el credo apostólico. Pero a pesar de su intento, él mismo tiene que reconocer que todas las afirmaciones de la fe no se integran en un formulario breve, y que algunas cuestiones hay que darlas por integradas o supuestas en algunas de las frases que figuran expresamente.

El formulario que él propuso es más racional, pero no resolvía el problema. Al contrario, creaba otro especialmente para las personas de menos preparación: en el credo se ofrecían doce afirmaciones, y en los artículos, catorce. La diferencia de número desconcertaba a los más sencillos que no siempre acertaban a ver la correspondencia.

La forma de resolver esta cuestión no es precisamente brillante, pues con ello lo único que se consigue es no entrar en disputas, y apelar al argumento de autoridad para significar que es así y no hay que darle más vueltas: “[C]onuiene saber que estos articulos que en vna manera son doze en quanto son doze apostoles que los pusieron, e son catorze en otra manera, en quanto los siete pertenesçen a la diuinidad e los siete pertenesçen a la humanidad de jhu xpo”<sup>10</sup>. A continuación, un intento de explicación

---

<sup>10</sup> No es más brillante la solución que ofrece el *Catecismo cesaraugustano* (s. XIII), que dice: “Quero, quot sunt articuli. R. Duodecim vel XIIIcim. (= ¿Cuántos son los artículos? R. Doce o catorce) (...) Quero, quare sunt XIII., cum apostoli non sint nisi XII. R. Duodecim apostoli posuerunt in simbolo XIII. nobis credibilia et credenda”. (= Pregunta: ¿Por qué son catorce, si los apóstoles no son más que doce? R. Los doce apóstoles establecieron catorce en el símbolo que son para nosotros dignos de ser creídos y obliga-

más profunda pretende “justificar” la diferencia al asegurar que la frase que se le asigna a Pedro contiene en realidad dos artículos: uno “creo en Dios creador”, y otro “Creo en Dios Padre”. Repite el argumento e indica que la frase correspondiente a Santiago también es doble: “creo que Jesús fue concebido...”, y “creo que nació de santa María...”. Añadiendo dos afirmaciones, cuadran las cuentas y los doce se convierten en catorce artículos, donde había solamente doce aseveraciones.

A renglón seguido enumera los siete artículos que corresponden a la divinidad. En este punto se produce la quiebra en un catecismo expositivo como es este: tras la afirmación última sobre la resurrección y la vida perdurable, añade “amén”, y a continuación, aparece la única pregunta que rompe la simple exposición: “[¿]qué quiere dezir ‘amén’[?]”. Ofrece una respuesta breve tendente a reafirmar al creyente: es una “verdad sin desfallecimiento alguno”. Consta de esta manera el aspecto objetivo de la verdad considerada en sí misma, pero no el elemento de la aceptación personal que tiene que hacer cada creyente.

Pero la enumeración de los artículos de la divinidad es prueba concluyente que este catecismo no procede de santo Tomás de Aquino, al poder verificar que esta serie de artículos del catecismo no coincide con la serie que aparece en la *Summa Theologica*, 2<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 1, a. 8, donde figuran éstos: 1º Dios uno; 2º Padre; 3º, Hijo; 4º Espíritu Santo; 5º creación; 6º, santificación; 7º glorificación. Aquí, en cambio, son: 1º Dios uno; 2º Padre; 3º Hijo; 4º Espíritu Santo; 5º Iglesia y comunión de los santos; 6º remisión de los pecados; 7º resurrección y vida perdurable.

Sigue después la serie de los otros siete artículos relativos a la humanidad de Cristo. En relación con ellos, el catecismo afirma expresamente la permanente unión del cuerpo de Cristo muerto con la divinidad, para salvar la unión hipostática, aunque no la mencione así. En cambio, se ocupa en despejar la duda sobre los tres días en que Jesús permaneció

---

torios”). GALINDO, Pedro, “El catecismo cesaraugustano”, en *Revista Zurita* III (= Homenaje a Finke) (1935) 122-128; RESINES, Luis, *Historia de la catequesis en Aragón*, en CENTRO REGIONAL DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN, *2000 años de cristianismo en Aragón. VI Jornadas de Teología en Aragón*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios de Aragón, 2000, 61-211; Id., “El catecismo cesaraugustano”, en *Itinerarium* 19 (2001) 161-176 y 189-194.

muerto, y describe un total de cuarenta horas<sup>11</sup>, para entender que la parte de un día se toma por el todo, sin que por ello se falte a la verdad.

Prosigue la materia sobre la fe al especificar en tres párrafos que al Padre se le atribuye por la teología la obra de la creación, al Hijo la de la redención (la expresión empleada es simpática: “rrecriacion y rreparacion”<sup>12</sup>), y al Espíritu la de remisión y perdón de los pecados. Concluye estas atribuciones al indicar que la obra de la glorificación es obra conjunta de la Trinidad. Para cada una de estas tan artificiales atribuciones señala los artículos correspondientes. Se corresponden con el esquema trinitario del símbolo, y como la glorificación queda descolgada, la solución más socorrida es señalarla como actuación conjunta.

A continuación muestra el sentido de la palabra “artículo”, y hace referencia a los artejos de las manos, de donde procede el término<sup>13</sup>. No considera concluida la exposición de la parte primera, sobre la fe, y se explaya en la existencia y uso de los tres símbolos más comunes: el llamado apostólico, el niceno (lo identifica como el “que se canta el domingo”), y el atanasiano. Del conocido como apostólico ratifica sin duda que fue hecho por los apóstoles para dar una base suficiente a la fe de los cristianos; de los otros dos enseña genéricamente que surgieron para atajar las herejías del momento, aunque no menciona qué clase de herejías pudieran ser. Como era de esperar, la autoría del tercero se concreta en san Atanasio, sin discusión<sup>14</sup>.

El catecismo coincide con una apreciación pintoresca, igualmente generalizada en el medievo: que el credo apostólico se dice en voz baja porque al momento de ser compuesto por los apóstoles la fe cristiana no

---

<sup>11</sup> La veneración de Cristo muerto en el sepulcro derivó en el siglo XVI hacia la adoración eucarística durante ese tiempo, denominado precisamente como las “cuarenta horas”. Pero sin vinculación con la adoración eucarística, ya está presente en la fecha de 1491.

<sup>12</sup> También la empleó RAIMUNDO LLULL, en su *Doctrina pueril*.

<sup>13</sup> En realidad se refiere con propiedad a las articulaciones de los huesos, más que a los huesos en sí.

<sup>14</sup> El *Catecismo cesaraugustano* va más allá y apunta cuatro símbolos: “Quero, quis fecit primum. Respondeo. Apostoli. / Quis fecit secundum. R. Nicena sinodus. / Quis fecit tertium. R. Athanasius. / Quis quartum. R. Innocentius IIIus. in concilio generali. (= Pregunta: ¿Quién hizo el primero? Respuesta: Los apóstoles. / ¿Quién hizo el segundo? R. El sínodo de Nicea. / ¿Quién hizo el tercero? R. San Atanasio. / ¿Quién hizo el cuarto? R. Inocencio III en el concilio general [IV de Letrán])”.



estaba aún difundida; por el contrario los otros dos corresponden a épocas de una fe bien conocida, y por esta razón se cantan en público en las celebraciones. Era una forma de reafirmar los orígenes de cada símbolo basándose en arcanas razones del uso litúrgico generalizado, lo que les consolidaba aún más en su prestigio<sup>15</sup>. De ahí pasa a presentar las ventajas que reporta la recitación del credo, de las cuales una es confesar y manifestar la fe, y otra, no menor, consiste en espantar al demonio y vencer las tentaciones, especialmente a la hora de la muerte, lo que se verifica en la costumbre medieval de recitar el credo en voz alta a la cabecera de los agonizantes para ahuyentar al tentador.

Aún hay que apuntar una última observación en todo cuanto se refiere al credo: este catecismo omite enteramente los denominados como “versos”, que en realidad no eran poesía castellana sino versos medidos con la métrica latina, que constituían una frase o incluso una estrofa. Esta, memorizada, era un procedimiento para recordar todos los artículos de la fe; el catecismo estudiado los emplea en otros momentos, pero no aquí.

La parte primera concluye con un párrafo breve que señala el final, e introduce la exposición de la materia de los mandamientos.

### 3. Parte segunda, sección primera: mandamientos

Si he señalado que el catecismo es repetitivo en su exposición, aquí cabe reforzarlo aún más, puesto que en la exposición lineal, como en las explicaciones en que los divide y articula, los mandamientos en su conjunto aparecen hasta en seis ocasiones a largo de las páginas del catecismo: la primera, en la exposición simple y directa; la segunda, cuando aclara los versos recapitulativos; la tercera, al presentar los mandamientos indica los que corresponde a cada tabla; la cuarta, al presentarlos todos en conjunto

---

<sup>15</sup> También el *Catecismo cesarugustano* se ocupa de la cuestión: “Quero, primus quando dicitur. R. In omnibus horis in diebus pro festis. / Quando secundus. In sollempni missa. / Quando tertius. R. Cotidie in prima. / Quando quartus. R. Legitur in scolis iuris canonici”. (= Pregunta: ¿Cuándo se dice el primero? R. En todas las horas en los días de fiesta. / ¿Cuándo el segundo? [R.] En la misa solemne. / ¿Cuándo el tercero? R. Todos los días, en prima. / ¿Cuándo el cuarto? R. Se estudia en las escuelas de derecho canónico). Igualmente, el *Libro Sinodal* de Salamanca, 1410 repite la enseñanza de los tres credos, de los momentos en que se utilizan o de si se dicen en voz alta o en voz baja.

(en latín), la quinta, al hacer lo mismo en castellano, y la sexta, al distinguir los mandamientos afirmativos y los negativos atendiendo a la expresión literaria. La repetición conduce a la impresión de que lo que está diciendo sobra, pues ya ha aparecido, pero la realidad es que en cada caso introduce un nuevo matiz y para el autor está suficientemente clara esta exposición.

Por mi parte, intentaré no repetirme al analizar cómo presenta los mandamientos. Comienza por indicar que son diez, y que el cumplimiento de los mandamientos introduce en la caridad, en el amor a Dios y al prójimo.

Señala el origen de los mandamientos en el mismo Dios, quien los entregó a Moisés. En la presentación simple, parte de la formulación latina de cada mandamiento (con alguna variante), a la que sigue la versión castellana, más una aplicación mayor o menor, según los casos. Sin embargo hay que advertir que la versión castellana no se limita a ser mera traducción, sino que en algunos momentos añade otras informaciones y constituye por sí misma una cierta explicación. Acude a la glosa ya señalada para exponer determinados puntos.

En el primer mandamiento se ciñe a señalar la unicidad de Dios, así como rechaza la multitud de dioses. En el segundo mandamiento rechaza el empleo innecesario del juramento, pero no acude a la expresión de Jesús de manifestar la verdad con sencillez (Mt. 5, 37). Al exponer el tercer mandamiento aparece la primera manipulación, porque al texto latino “Memento etiam diem sabati santifices” le fuerza para que se entienda como “acuerdate de santificar el día de la resurrección de nuestro señor jhu xpo”. Constituye una evidente simplificación, que evita tener que justificar que el sábado judío ha sido desplazado por los cristianos a la celebración dominical; luego añade que ésta consiste en el descanso, pero nada dice sobre la asistencia a la misa. La explicación adjunta se centra en la santificación del día de fiesta por el cese de las obras serviles y por evitar el pecado<sup>16</sup>. Pero respecto a las obras entendidas como serviles, acude a la enseñanza de Jesús acerca del sábado, que jus-

---

<sup>16</sup> VALDÉS, Juan de, *Diálogo de doctrina christiana*, Alcalá, Miguel de Eguía, 1529: “... que nos manda Dios que en los días de fiesta principalmente estemos limpios de pecado, porque esto es propiamente santificar las fiestas: hacernos santos en ellas” (Ed. de RUIZ, Javier, (= Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, 25), Editoria Nacional, Madrid, 1979, 47).

tífica trabajar cuando se trata de hacer el bien o de evitar un daño grave (Mt. 12, 11-12).

En el cuarto mandamiento, extiende la acción del respeto a los padres también a los padres espirituales, los prelados y los sacerdotes. La enseñanza que propone en este mandamiento señala la obligación de los hijos hacia los padres, acompañada de la promesa de una vida prolongada. En alguna de las repeticiones añadirá otros elementos. Respecto al quinto mandamiento, la formulación escueta de no matar, queda completada inmediatamente con la introducción de la glosa, que añade “non occides; glo[sa]: hominen ynnocentem” (no matarás - al inocente). Para el autor del catecismo, la vida del hombre inocente es intocable; pero la legítima defensa (aunque no emplea este término) hace lícita la muerte por ley del malhechor. En este punto acude al texto del Éxodo (Ex. 22, 18) que, según la Vulgata propone el masculino “maleficos”; los nuevos estudios lo vierten al femenino “maleficas”, que no son tanto las que hacen el mal — como puede parecer en un principio — sino las hechiceras; éstas deben ser ejecutadas, pues van contra el principio del Dios único que no se revela por medio de ellas.

Al respecto del sexto mandamiento, de nuevo fuerza la traducción que cabría esperar, de forma que aparece como “Non mecaberis; glosa: pro intelligit omnis ill[icit]us concubitus et ta[c]tus”, referido a la fornicación ilícita, y a los tocamientos. La explicación que sigue se ciñe en exclusiva al adulterio. La proposición del séptimo mandamiento resulta más amplia de lo habitual. Comienza con una expresión no usual: “non furtiberis”, en lugar de la más común “non furtum facies”. En este punto señala la mayor gravedad del daño por someter a un hombre a esclavitud (captivar omne) que dañarle en sus propiedades. Además muestra la necesidad de la restitución, hasta el punto de llegar a que sea vendido el ladrón carente de bienes, a fin de saldar la restitución<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> El texto de Mt. 18, 25, según la Vulgata, refleja este proceder judicial: “Cum autem non haberet unde redderet, iussit eum dominus venundari, et uxorem eius, et filios, et omnia quae habebat, et reddi” (= “Como no podía pagar, el señor ordenó que él fuese vendido, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía y que se le pagase”). Hace referencia a la práctica reflejada en Lv. 25, 47-48, con vistas al año jubilar.

El desarrollo del octavo mandamiento se centra en la mentira y distingue la mentira jocosa (“de juego”), de la que no produce daño, o de la que lo ocasiona en verdad. Es también una exposición relativamente extensa. Los dos restantes mandamientos hacen referencia a la intención de ocasionar el mal, producido respectivamente por la lujuria o la codicia.

Podría parecer que con lo presentado sería suficiente para dar por válida la invitación a cumplir los mandamientos, pero, como he indicado, comienzan las repeticiones.

El avance de la materia, tras la exposición llana de los mandamientos, desemboca en los “versos” recapitulativos, procedimiento mnemónico para repetir de memoria una cantinela que ayudara a rememorar los mandamientos. El procedimiento es típicamente medieval, y son varios los modelos de versos que se utilizaron por unos y otros, puesto que ninguno se impuso sobre los demás<sup>18</sup>. Los relativos a los mandamientos que figuran en este catecismo son los siguientes:

¶ sperne deos ¶ fugito perjura ¶ sabata serua ¶ sit tibi patris et matris honor ¶ non sis ocisor ¶ fur ¶ mechus ¶ testis iniquus ¶ vicinique thorum ¶ rrem quam cauete suam. (= desprecia a los dioses, huye de los juramentos, observa el sábado, te obligas a honrar a tu padre y a tu madre, no seas homicida, ni ladrón, ni fornicador, ni falso testigo, respeta el lecho de tu vecino, y lo que sea suyo). No he encontrado ninguna correspondencia entre estos versos y los que condensan los mandamientos en otros catecismos. Esto no equivale a afirmar que estos versos sean originales del autor del catecismo, sino simplemente que no hay otros testigos conocidos; la parte final de los versos aquí presentes se parece a lo que figura en otros catecismos.

Cabe preguntarse para una fecha tan tardía como 1491 (la del manuscrito), cuando apenas se hablaba latín entre el pueblo, si valía la pena aprender de memoria una retahíla latina como ésta, no mucho más breve que aprender de memoria la lista de los mandamientos en castellano. De hecho, el manuscrito traduce estos versos, con el acostumbrado “que quiere dezir”, aunque en realidad no es una traducción propiamente dicha, sino una nueva presentación de los mandamientos que se mueve entre la simple enumeración del formulario escueto, y la ampliación discursiva que

---

<sup>18</sup> RESINES, Luis, *La catequesis...*, 28 ss.

está tratando de clausurar. Constituye la segunda ocasión en que aparecen enumerados los mandamientos con una explicación breve.

En esta segunda enumeración, hay que resaltar dos cosas. La primera es que hay un espacio en blanco cuando llega al quinto mandamiento, dejado para ser completado más adelante, pero que no se llegó a ocupar. No se entiende muy bien, puesto que no era nada difícil poner en castellano “matador”, “homicida”, “asesino”, u otra palabra equivalente. La segunda cosa que es preciso resaltar, al final de la propuesta castellana de los mandamientos es que recuerda lo que ya había dicho antes, al comenzar la segunda parte del catecismo: que Dios había entregado los mandamientos a Moisés, en dos tablas “escritas de ambas partes del dedo de dios”. Pues bien, ahora repite esta enseñanza, pero con el añadido de un precioso rasgo que, por breve, podría pasar inadvertido, ya que dice: “estos diez mandamientos dio dios a moysen escritos en dos tablas de piedra escritas del dedo de dios, que es el espíritu santo”. Magnífica la afirmación de que el Espíritu Santo es el dedo de Dios. Resuenan los ecos del himno *Veni, Creator Spiritus*, en cuya tercera estrofa se afirma del propio Espíritu “... digitus paternae dexterae...” (=...dedo de la diestra del Padre...). Evoca igualmente las dos representaciones más conocidas de las pinturas románicas de San Clemente de Tahull, y de San Isidoro de León, en las que están plasmadas las imágenes de la mano creadora de Dios: “*Dextera Domini*”. Los mandamientos divinos han sido promulgados por el dedo de Dios, que es el Espíritu Santo.

Prosigue la presentación de los mandamientos, y, puesto que ha hablado de las dos tablas descritas en el texto bíblico, el autor considera que es preciso señalar el contenido de cada una de ellas, lo que da lugar a la tercera ocasión en que figuran los mandamientos: los tres de la primera tabla, y después los siete de la segunda. Para esta segunda tabla arranca con una numeración nueva: primero, segundo, tercero..., en lugar de mantener la convencional: cuarto, quinto, sexto...; es inevitable que esto podría generar confusión a la hora de aprenderlos de memoria. Sin embargo, no se limita a repetir alguna de las dos formulaciones que ya había empleado, sino que propone otra tercera expresión que coincide en lo sustancial, pero que aporta nuevos detalles, como en el caso del tercer mandamiento, pues dice: “acuerdate que santifiques el día del sábado, conuiene a saber, el domingo”.

Para que no pudiera causar la sensación de que unos mandamientos pudieran ser independientes de los otros, el autor vuelve a presentar jun-

tos, “ayuntados”, todos los mandamientos de ambas tablas, a fin de resaltar la unidad entre ellos. Es la cuarta ocasión en que los muestra, pero esta vez como un formulario escueto, sin explicación alguna y además en latín, aunque precedidos de la respectiva numeración en castellano:

- ¶ e todos ayuntados fazen diez, conuiene a saber:
- ¶ el primero: non habebis deos alienos.
- ¶ el segundo: non assumes nomen dey tuy in banum.
- ¶ el tercero: memento ut diem sabati santifices.
- ¶ el quarto: honora patrem tuum et matrem tuam.
- ¶ el quinto: non ocides.
- ¶ el sexto: non mechaberis.
- ¶ el setymo: non furaberis.
- ¶ el otauo: non falsum testimonium dices.
- ¶ el nono: non concupisces rrem proximi tuy.
- ¶ el deceno: non concupisces rrem proximi tuy.

Pero un despiste hizo que repitiera los mandamientos noveno y décimo, prohibiendo la apetencia de los bienes ajenos, pero se olvidó de vetar el deseo hacia la mujer de otro, propio del mandamiento noveno.

Al finalizar este formulario, retorna a señalar los mandamientos de la primera y de la segunda tabla. Pero lo hace con una peculiaridad, cual es la de acudir al texto de Mt. 22, 37-39, con el que Jesús respondió a la pregunta sobre el mandamiento principal. Sin embargo, contra lo que cabría esperar, en lugar de presentar todo el texto seguido, reforzando la estrecha unidad entre el amor a Dios y al prójimo, el autor decide presentarlos por separado. Esto da lugar a la escisión del texto evangélico en dos párrafos; el primero remite al amor a Dios, y como consecuencia presenta como formulario simple los tres mandamientos que se refieren a Dios. Luego presenta los siete mandamientos que remite al prójimo (también los numera empezando por: primero, segundo,... en lugar de mantener la numeración fija). Y al terminar el formulario —esta vez en castellano— empalma con la segunda mitad del texto evangélico que recoge la respuesta de Jesús. Todo el texto evangélico aparece en latín, después vertido al castellano, mientras que el formulario en esta ocasión solo aparece en castellano. El conjunto ha dado lugar a la quinta repetición de los mandamientos. Como se ve, en cada ocasión que los repite se fija en un rasgo peculiar, pero no deja de ser una insistencia un tanto fatigosa.

La sexta —y última— aparición de los mandamientos divinos en su conjunto tiene como justificación la división de los mandamientos en afirmativos y negativos, atendiendo a la expresión literaria. También aquí se produce un desajuste similar a los vaivenes que ya han aparecido, pues comienza asegurando que son dos los mandamientos afirmativos, y a continuación los propone, pero sólo aparece uno: el tercer mandamiento, o de otra forma, el último de la primera tabla. Inserta en este punto concreto la simple enumeración de todos los mandamientos negativos (en castellano). Luego de presentarlos, vuelve a retomar el tema de los afirmativos. Ahora no incurre en el mismo error, pues asegura otra vez que los mandamientos afirmativos son dos, el de la santificación de las fiestas, y el del respeto a los padres, y desarrolla ambos.

La exposición que hace aquí de estos dos mandamientos es bastante extensa y clara, pues justifica el trabajo en los días de fiesta ante la necesidad de recoger los frutos antes de que se pierdan, ante la circunstancia de una catástrofe o de un ataque de los enemigos. Y respecto al otro mandamiento apunta la doble obligación de la atención de los hijos hacia los padres, siempre que estos lo necesiten, y de los padres hacia los hijos, si pueden legarles algunos bienes; incluye como había hecho antes, a los padres espirituales —sacerdotes y preladados— en esta categoría.

Podría parecer que ha concluido la agrupación de los mandamientos, pero vuelve a retomar el tema de los negativos, que, según las categorías de tipo jurídico, se han de cumplir siempre y para siempre. Esto no obsta para que presente muy atinadamente la excepción que surge de tomar bienes ajenos ante la necesidad extrema, ya que entonces no se trata de robar para coger lo imprescindible, sino de tomar de lo que es común. Señala que este comportamiento no debe calificarse como dispensa de la ley, sino que se trata de la aplicación sensata del mandamiento para atender una situación imperiosa que lo justifica.

Aún no ha agotado la materia, puesto que añade una consideración de que estos mandamientos se llaman “decalogi”, que razona con acierto como diez proposiciones (“logos quod est sermo”, dice) (= palabra, que equivale a frase). Además del adjetivo de mandamientos del decálogo, los califica también de mandamientos naturales, puesto que responden a la ley de la naturaleza; y también mandamientos morales, puesto que deben ser observados. Esto conduce al autor a un largo párrafo en el que apremia al cumplimiento de los mandamientos, y no solo a la mera repetición de

memoria: los mandamientos son para ser cumplidos y no para ser sabidos. Larga y enrevesada la exposición que hace de los mandamientos, que pudo haber sido mucho más sencilla, aun con todas las explicaciones necesarias.

Con la vista puesta en los destinatarios supuestos del catecismo, los curas simples, y mirando un poco más lejos hacia la transmisión que estos pudieran hacer a sus feligreses, no hay más remedio que considerar en este tratado de los mandamientos un notable fallo catequético, ya que la repetición por varias veces (seis y a veces más) de los enunciados de los mandamientos, combinando el latín con el castellano, no apunta a una expresión sencilla que se pudiera retener, aunque fuera indispensable explicarla. Me fijo en los enunciados de cada uno de los momentos en que aparecen los mandamientos, y la variedad es tan grande, la dispersión de enseñanzas tan frecuente, que hay que concluir que resultaba difícil que los curas rudos aprendieran esto, y menos aún que lo transmitieran con cierta fijeza y tino a sus parroquianos.

He aquí la muestra, ceñida solo al tercer mandamiento:

- 1ª expresión: El terçero mandamiento es: Memento etiam diem sabati santifices, que quiere dezir: acuerdate de santificar el dia de la rresurreçion de nuestro señor jhu xpo, que es el do mingo, que es dia de folgura.
- 2ª expresión: El terçero es: guardar los domingos e las fiestas.
- 3ª expresión: El terçero es acuerdate que santifiques el dia del sabado, conuiene a saber, el domingo.
- 4ª expresión: El terçero: memento ut diem sabati santifices.
- 5ª expresión: El terçero es que santifiques el dia de folgar que es el do mingo e de la fiesta.
- 6ª expresión: El primero es: acuerdate que santifiques el dia de folgura que es dia que fuelgas.
- 7ª expresión: El primero es: acuerdate que santifiques el dia de do mingo.
- 8ª expresión: Acuerdate que guardes del dia del domingo.

Es posible imaginar la confusión generada al hacer esto mismo con todos los enunciados: el resultado es de una dispersión notable de fórmulas, que contribuiría muy poco al aprendizaje. Ciertamente se puede pensar



en formularios más concisos para enseñar al pueblo, pero mal puede enseñar con certeza quien tiene que superar las dificultades mostradas para poder aprenderlo bien.

El otro asunto imposible de eludir es la omisión total de los mandamientos de la Iglesia; ni una alusión siquiera indirecta. La realidad es que varios catecismos medievales los abordan y en ocasiones con bastante extensión y detalle. Pero el silencio en este manuscrito es absoluto, como si no existieran. Resulta sorprendente.

#### 4. Parte segunda, sección segunda: Obras de misericordia

Se integra esta enseñanza sobre la conducta cristiana bajo el amparo de lo que hay que “obrar e facer”, es decir las consecuencias de ser cristiano, que llevan a asumir la conducta propia de quien lo profesa. Las obras que siguen se han denominado con frecuencia obras de misericordia, y más raramente, obras de piedad.

En este catecismo dan comienzo con la presentación del “verso” mnemónico que condensa las obras corporales: “uisito, potto, cibo, redimo, tego, coligo, condo” (= visito, doy bebida, doy comida, rescato, visto, acojo, entierro). Como el verso es latino, y ceñido a formas verbales aisladas, no es seguro que fuera entendido por todos los destinatarios del catecismo, si bien, al ser bastante común como forma muy repetida, algo podría ser captado. Por eso el autor del catecismo hace inmediatamente la versión —que no traducción— cuando propone el formulario en castellano, suficientemente explicado como para no dejar dudas. Entre las variantes latinas del verso transcrito, con modificaciones de una a otra expresión, la que aparece en este catecismo coincide plenamente con la que figura en el ya citado *Libro sinodal*, del obispo Gonzalo de Alba, de Salamanca, que podría ser una de las fuentes de este catecismo. También coincide con el *Catecismo hispano-latino* datado entre los siglos XIV-XV y con el *Catecismo latino-italiano*, del siglo XV<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> GARCÍA, Antonio, (ed.), *Synodicon*, IV, 223; CASAS HOMS, Jesús. “Un catecismo hispano-latino medieval”, en *Hispania Sacra* 1 (1948) 113-126; RESINES, Luis. “Un catecismo medieval latino-italiano”, en *Estudio Agustiniano* 28 (1993) 57-108.

El comentario que el autor del catecismo hace para explicar las obras de misericordia corporales es simplemente la transcripción castellana de Mt. 25, 34-46, es decir la enseñanza sobre el juicio final, sin añadido ninguno. Esta presencia tan destacada y amplia de un texto bíblico no se puede desdeñar. Es cierto que el autor acude con frecuencia a referencias bíblicas, ordinariamente atinadas, que sustentan su exposición; en este caso podría haberse limitado a un resumen de la enseñanza del evangelio, pero no lo hizo así sino que transcribió íntegro todo el pasaje. No hay forma de saber si disponía de un ejemplar o si citaba de memoria, pero parece que hay que inclinarse por la primera posibilidad.

A continuación aborda las obras de misericordia espirituales; están condensadas en otro “verso” o recordatorio formado, como el anterior por siete palabras, siete verbos: “¶ consule ¶ castiga ¶ solare ¶ rremite ¶ fer ¶ ora ¶ doce” (= consuela, corrige, soporta, disculpa, lleva, reza, enseña). En este caso, la coincidencia material en la expresión con otro catecismo hay que buscarla por otra parte: en el *Catecismo sinodal* de Burgos de 1393, del obispo Juan de Villacreces; también en el *Catecismo hispano-latino* (siglo XIV-XV), y en el *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba en 1410<sup>20</sup>. Tanto la sintonía de las obras corporales condensadas en un verso, como la de las obras espirituales, ceñidas a otro verso diferente, plantean un problema, porque la datación segura del verso de las espirituales (1393), del de las corporales (1410), y la del catecismo estudiado (1491) apuntan a un abanico de un siglo entero. No hay forma de saber más que por los catecismos conocidos la pervivencia y repetición de estos versos, pero quedan muchas lagunas que resulta imposible cubrir sobre el uso que se pudo hacer de estos versos a lo largo del siglo indicado. Solo es posible verificar que estas frases destinadas a la memoria se repetían y gozaban de una notable aceptación, incluso teniendo en cuenta las variantes, no exactamente iguales sino parecidas, que se encuentran en las páginas de otros catecismos. Son testimonios de un aprecio que se convertía en uso habitual, el cual no puede ser ignorado.

---

<sup>20</sup> GARCÍA, Antonio, (ed.), *Synodicon*, IV, 223; CASAS HOMS, Jesús, “Un catecismo hispano-latino medieval”, en *Hispania Sacra* 1 (1948) 113-126; LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás, “Sínodos Burgaleses del siglo XV”, en *Burgense* 7 (1966) 211-406.

Por otra parte, para las obras de misericordia espirituales hay que hacer la misma observación que para las anteriores: no se puede saber qué requería más esfuerzo de memoria: si aprender un verso encriptado en latín, únicamente por la sonoridad, pero no siempre entendido; o aprender en castellano el formulario de las obras de misericordia que había que realizar con el prójimo.

El catecismo, tras el habitual “...que quiere dezir...”, propone la equivalencia en castellano, con el estilo de un formulario; pero —nuevo desposte del autor, o del copista— en el formulario sólo aparecen seis obras, a no ser que lo que propone para la primera se distribuya entre ésta y la última, al decir “estas siete...”. La correspondencia es así:

consule	conseja bien al tu proximo, e enseñalo bien.
castiga	e castiga al malo que sea bueno.
solare	consuela al desconsolado.
rremite	perdona de coraçon al que yerra contra ti.
fer	sufre en paciencia todas las tribulaçiones que te vinieren.
ora	rruega a dios por ty e por los biuos e por los finados e por tus amigos e por tus henemigos.
doce	e enseñalo bien (tomado de la primera obra, consule)

Si las cinco primeras tienen una formulación relativamente corriente, la sexta destaca por la muy valiosa expresión que mueve a la oración por uno mismo, por los vivos y difuntos, por los amigos y también por los enemigos. Valorar esta recomendación para el cristiano no impide constatar el lugar marginal, semivelado con el cual invita a enseñar a otros, en la medida en que cada uno fuera capaz; esta obra de misericordia, quedó reducida al silencio (acaso es oportuno recordar que en varios catecismos, cuando se propone el verso que compendia las obras espirituales, la última, “doce”, enseña, se ha perdido).

La última y breve anotación sobre las obras de misericordia es la que indica que las espirituales son mejores que las corporales porque tienen como objeto el alma, que es más valiosa que el cuerpo. No consta aquí la enseñanza —que aparecerá mucho tiempo después— que a pesar de su mayor importancia y calidad, en ocasiones son más necesarias las corporales, por la situación urgente que precisa inmediata ayuda.

## 5. Tercera parte: Padrenuestro

Un párrafo breve introduce la parte tercera. Le sigue otro más extenso que es como un rápido compendio de la historia de la salvación: antes de la venida de Jesús, los hombres estaban apartados de Dios por el pecado primero y por los pecados personales. Ni Dios nos reconocía como hijos, ni nosotros le teníamos por padre. Por “su grant misericordia e piedat” envió a su Hijo, como redentor; su mensaje anuncia la salvación. El texto del evangelio de Juan que utiliza lo modifica de singular a plural para dar paso a la elección de los apóstoles; estos son los encargados de comunicar la salvación de Jesús.

A continuación presenta la oración del padrenuestro, en latín, sin versión castellana. Pero cuando comenta las peticiones una a una, las repite en latín y las vuelve al castellano. Como era normal que se rezara en latín (aunque se mascullara sin entenderlo) no extraña que solo figure el texto latino.

El párrafo que sigue, con el que da comienzo al comentario, acusa un nuevo fallo del autor, o del copista. La afirmación inicial es que la oración contiene siete peticiones. Y sigue con la primera petición, “santificetur nomen tuum”. Pero lo que viene a continuación es una invitación a que las obras que realiza el cristiano sean en verdad obras propias del hijo de Dios, a fin de que pueda ser considerado como tal, y que evite las obras malas. Es seguro que el copista colocó aquí un inciso que está fuera de lugar: “¶ et la primera petiçion es santificetur nomen tuum”. De hecho, comenta esta petición más adelante, en el lugar que le corresponde, y aquí, en cambio, rompe la estructura del párrafo. Este muestra la coherencia que ha de haber entre la condición de hijo de Dios y las obras consiguientes. (Más adelante se detecta en el manuscrito también otra repetición del copista).

Invocar a Dios con el nombre de padre no consiste en una simple rutina, sino que implica cuatro consecuencias, que presenta a continuación:

- quien ora reconoce la dignidad del propio Dios como creador;
- quien ora así se somete voluntariamente a Él;
- quien ora reconoce que somos sus criaturas;
- quien ora afirma el deseo de cumplir su voluntad.

Por otra parte la invocación a Dios entraña la petición de cuanto es necesario para la vida perdurable (tres primeras peticiones), y para la vida presente (cuatro peticiones restantes).

Sigue la explicación de cada una de las peticiones, y respecto a la primera, vuelven a aparecer como primera petición las palabras “santificetur nomen tuum”, lo que prueba que el inciso anterior sobraba y estaba fuera de su lugar. Ahora, al explicar la petición, sí la traduce al castellano: “Señor, sea santificado el tu nombre”. Y entiende la petición no como alabanza a Dios y a su divino nombre, sino que esa santificación revierta en nuestra propia santificación. Entiende por el nombre de Dios tanto el nombre divino como el de Jesucristo, pero ha de entenderse también de toda criatura, especialmente la racional, creada como imagen de Dios. De ahí deduce que la existencia de las criaturas reclama por lógica la existencia de un creador, pero aún va más lejos al afirmar que la criatura es nombre de Dios, es decir, que manifiesta con su existencia el nombre de Dios creador. Pero, además de criaturas, somos cristianos por el bautismo, y al pedir que se santifique su nombre, nuestra petición no apunta a que se incremente su santo nombre, —que siempre ha sido y será santo— sino que se santifique en el nombre santo y limpio del cristiano. Por tanto le pedimos que la santificación de su nombre revierta en nosotros conservando nuestro nombre de cristiano santo y santificado.

Al abordar la segunda petición, lo primero que llama la atención es que no traduce la expresión latina “adveniat regnum tuum”, contra lo que suele ser habitual; acaso da por supuesto que se conoce su equivalencia. En la explicación lleva a cabo una matización notable cuando asegura “non rrogamos nin pedimos que venga a nos”, es decir, que el propio Dios venga a nosotros, sino que es suficiente que llegue su reino por gracia, santidad, bondad, justicia y amor, pues cuando se viven toda esta serie de condiciones, se puede decir en verdad que su reino es una realidad en esta tierra. Esto no le hace olvidar al autor que la vida perdurable, la vida de la gloria, es el verdadero reino de Dios al que estamos convocados.

La tercera petición es confirmación con la voluntad de Dios: hubiera sido mejor que apareciera la palabra “conformación”, que no figura en el texto. En este caso sí lleva a cabo una especie de traducción, que en realidad es ya un comentario sobre la íntima aceptación de la voluntad divina, como también lo hacen los moradores del cielo. La aceptación de la voluntad de Dios lleva a que los hombres piensen en lo que es justo, y actúen

en consecuencia con buenas obras. Además, la petición entraña que también los pecadores sean movidos a verdadera penitencia, se arrepientan de su mala conducta, y se decidan a emprender el camino de la conversión.

Un breve párrafo marca la separación entre las tres primeras peticiones, referidas a Dios, y las cuatro restantes, que miran al hombre y sus necesidades. Estas las resume en dos bloques: que nos dé lo bueno y que nos prive de lo malo; a su vez, subdividido cada bloque, salen cuatro peticiones.

Con la petición cuarta se vuelve a producir la anomalía de no incluir traducción (como en la segunda), dando por supuesto que se sabe su significado. Por otro lado, la explicación que lleva a cabo deja muy claro el sentido de la petición, pues nos dirigimos a Dios en demanda de todo lo que nos es necesario, condensando en la expresión “pan”. No constituye pensamiento original, sino que resulta una expresión común, perfectamente entendible. El autor mismo lo ha expresado antes, a propósito del descanso señalado para el domingo, que admite la excepción cuando es preciso trabajar el día de fiesta para “coger el pan o el vino”. Además incluye que se eleve a Dios la petición del pan espiritual. Este lo concreta en dos preciosas expresiones: “el entendimiento de la santa escritura, e de la palabra de dios”, y “la santa pedricación de la palabra de dios”. No es frecuente tan expreso aprecio por la palabra de Dios, que en las circunstancias en que se escribió este catecismo no podía consistir en la lectura directa de los textos bíblicos, sino más bien en la transmisión que se hacía de la escritura al pueblo por medio de la predicación y la enseñanza. ¿Será éste un débil indicio que manifieste quienes eran los destinatarios del catecismo?

La petición quinta latina incluye una traducción en debidas condiciones, antes de pasar a explicarla. Al hacerlo, señala sin rodeos la exigencia del perdón mutuo como condición para el perdón divino; de otro modo, el autor no se muerde la lengua: “sy esto fazes e dizes esta oraçion por tu dano e tu condenaçion la dizes”. El autor afronta un subterfugio empleado por algunos cristianos para continuar rezando la oración, pero sin perdonar de corazón, usando un padrenuestro mutilado con el que pretender acallar su conciencia: “dizes otra petycion e dexas esta sola en quanto non quieres dexar la mala voluntad, non te aprouecha nada la tu oraçion”. Es una forma de ir contra la voluntad de Jesús en esta oración,

lo que convierte la supuesta oración en auténtico desprecio de Dios. Solo es posible orar con el padrenuestro si se ama al prójimo como a uno mismo.

Un párrafo corto compendia las dos peticiones anteriores para pedir lo necesario, y da paso a las dos siguientes para evitar el mal.

La sexta petición, latina, convenientemente traducida, da paso a una variante: las tentaciones que hace Dios y las que hace el diablo; para las primeras se atiende a la literalidad del texto bíblico que utiliza la palabra “tentar” en el sentido de someter a prueba. Recuerda dos pasajes: el de la prueba de Abraham con el sacrificio de su hijo (Gn. 22, 1), y el del texto del salmo 26, 2, que en la Vulgata dice: “Proba me, Domine, et tenta me...” (= ponme a prueba, Señor, y tiéntame...). Pero no recuerda el texto de St. 1, 13-14: “Que nadie, cuando sea probado, diga: “Es Dios quien me prueba”, porque Dios ni es probado ni prueba a nadie por el mal. Más bien cada uno es probado, arrastrado y seducido por su propia concupiscencia”. De ahí pasa a las tentaciones propiamente dichas, las del diablo, que no han de asustar a ningún cristiano, puesto que el propio Jesús y también los apóstoles fueron tentados. Al profundizar en las tentaciones hace una graduación entre apetencia, deseo y comisión del pecado. Esto lleva al autor a retornar a Dios, para que el cristiano tentado le pida ayuda para vencer la inclinación al mal.

En la petición última, en lugar de una verdadera traducción de “sed libera nos a malo”, introduce una primera explicación más amplia: “rogamos te que nos libres de mal de culpa de pecado mortal e de la pena ynferral. amen”. Es decir, lo malo es entendido desde el primer momento como el pecado y su consecuencia, la condenación; además añade el “amén”, que no aparecía en el texto latino de la oración. Pero resulta evidente que hay otra clase de males de los que el cristiano pide verse librado: la persecución, la tribulación, la enfermedad,... Si sobreviniera alguna de estas calamidades, aconseja aceptarla con paciencia; y sorprende que no dé marcha atrás de manera inmediata, pues indica que en estas desgracias hay que ver la voluntad de Dios, no siempre coincidente con los cálculos humanos. Pero lo hace en una segunda consideración, después de señalar que los santos del cielo ya no sufren mal alguno, pero que si nos sobreviene en la tierra hay que entenderlo como “açote de Dios”.

Esto le lleva a una consideración con un exagerado sentido de la justicia divina, pues el hombre está destinado a padecer. Y si no padece en

esta vida tendrá que padecer en la otra, sin escapatoria. Tan marcado pesimismo es consecuencia de que los hombres somos pecadores, sin señalar excepción alguna a la regla (trae a la memoria actual el marcado pesimismo del calvinismo). No recuerda de momento la otra enseñanza: que somos pecadores redimidos. El autor del catecismo deja entrever esto cuando enseña que a diario somos convidados a las bodas del Hijo (conforme a Mt. 22,2), y que no podemos permitirnos el lujo de buscar excusas y desdeñar la invitación que Dios nos hace.

Concluye el párrafo en forma de doxología en la que invoca a las tres divinas personas, y cierra con el amén. No hace comentario al “amén”, que figura por tercera vez en las páginas del catecismo. Lo había explicado antes como pregunta, al término de los artículos de la fe, y lo había colocado sin comentario al final del padre nuestro.

Podría darse por terminado el comentario al padrenuestro, pero no así al catecismo, pues continúa haciendo otras consideraciones sobre esta oración. La primera de ellas es la excelencia de la oración frente a todas las demás; condensa su enseñanza en cuatro razones:

- por la “auctoridad del doctor que la compuso”,
- porque es breve y pequeña,
- porque contiene todo lo necesario,
- porque contiene muchos “sacramentos e secretos”.

Es simpática la atribución del título de doctor a Cristo. La sentencia de que “la oración breve traspasa los cielos” es versión retocada de Si. 35, 21, que, según la Vulgata, es “oratio humiliantis se nubes penetrabit”, y constituye una preciosa muestra de lo que cuajó como adagio en el castellano ya en el final del siglo XV. La última expresión de “sacramentos e secretos” no ha de entenderse en el sentido propio de los sacramentos, sino en el amplio de afirmaciones que van más allá de lo que podría entenderse en una contemplación rápida y superficial; de ahí la explicación que antecede.

La amplia exposición que sigue se centra en los motivos por los que oramos, lo que podría parecer inútil puesto que Dios sabe nuestras necesidades antes incluso de expresárselas (Mt. 6, 8). Para ello acude a la respuesta de “un doctor”, al que no nombra que permanece en el anonimato (ya no aparece el nombre de santo Tomás de Aquino). Según su enseñanza, son seis las razones por las cuales se justifica la oración:



- porque así Dios honra, aprecia, nuestras oraciones,
- porque se quiere hacer rogar ante nuestras súplicas,
- por formular la petición y superar la pereza (por una confianza excesiva),
- porque enciende nuestra devoción,
- porque nos ofrezcamos a Dios, en lugar de hacer meros sacrificios de animales,
- porque al dirigirnos a Dios despreciamos al diablo.

En tan extensa exposición, contrapone la abulia del hombre que está seguro de que Dios sabe sus necesidades y ni siquiera se molesta en dirigirse a Él, con el deseo de Dios, ansioso de escuchar la oración de sus hijos. También contrapone los falsos sacrificios de novillos de la antigua Ley –pero con el corazón corrompido– con los deseos de Dios de oír las oraciones de unos labios limpios, sin doblez. En la razón última que entraña desprecio del demonio, hace referencia al convencimiento de que la enfermedad mental de Saúl era ocasionada por un demonio, al cual expulsó David con el sonido de su arpa.

Desde la reflexión que ha desarrollado sobre el padrenuestro, después extiende el comentario a todas las oraciones (si bien el padrenuestro por su mismo origen tiene condiciones más que sobradas). Cualquier oración ha de ser aprobada por la Iglesia y autenticada por algún santo; se sobrentiende que ésta es condición para que sea empleada públicamente. La oración bien realizada reporta cuatro beneficios para quien la hace, que enumera como ya hizo en otros momentos:

- proporciona gracia al alma,
- obtiene de Dios lo que le pedimos,
- ayuda a superar los males, como acto de penitencia,
- predispone el entendimiento de quien ora y lo alumbrá.

El párrafo conclusivo de la tercera parte es breve. Va seguido de una acción de gracias a Dios, quien permitió comenzar, avanzar y dar término a la obra; que de la misma forma permita que permanezcamos en su santo servicio. Termina con la fecha.

### III. Consideración final

El catecismo estudiado es un texto que refleja perfectamente los criterios de las postrimerías de la Edad Media, si bien apunta ya modos que se muestran plenamente en el siglo siguiente. Su fecha de 1491 le sitúa perfectamente en el momento del cambio cultural y mental de la sociedad.

La falsa inducción de que procede de santo Tomás de Aquino, como procedimiento para ser valorado, no impide ver que en sus criterios y modos de presentar los diversos contenidos distan mucho del pensamiento de santo Tomás. El autor eligió este procedimiento y se refugió en el anonimato.

Como se deduce claramente de la transcripción, el manuscrito actual es copia de otro anterior, del que no es posible aventurar fecha alguna, pero es posible que no fuera demasiado lejana. La permanente entremezcla de latín y castellano apunta a años precedentes del mismo siglo XV, donde la práctica y la lectura del latín ya no resultaba frecuente, y se hacía indispensable la versión al castellano, si se querían entender las cosas. Sin embargo la inercia hizo que el autor recurriera a versos recapitulativos, repetidos como una cantinela conocida, aunque no acudiera a ellos en todos los casos posibles. A pesar de este tributo a la tradición, se vio en la premura de traducirlos.

Una característica muy destacable en este catecismo es la enorme frecuencia con que acude al texto bíblico para fundamentar sus enseñanzas. Casi todas las afirmaciones destacadas que se incluyen en sus páginas tiene el respaldo de citas de la biblia, hechas de memoria con referencia al texto de la Vulgata. Aparecen 18 citas en la parte primera (credo y artículos); 28 citas en la segunda (mandamientos y obras de misericordia); y otras 22 en el tercer apartado (padrenuestro), lo que en total son 68 referencias en un texto no precisamente extenso. No hay más remedio que contrastarlo con otros catecismos anteriores y sobre todo posteriores que jamás hacen alguna llamada al texto bíblico, ni menos aún reproducen sus palabras, como aquí sucede.

Junto a estas referencias, hay que recordar las de otros autores, ya señalados en las fuentes, aunque no haya una sola de santo Tomás de Aquino, a pesar de la propuesta inicial, puramente ficticia.

No hay más remedio que hacer una reflexión sobre el carácter incompleto del catecismo, pues no está mutilado y distingue perfectamente

todas sus partes. Nada habría que decir sobre la duplicación de la parte primera, con el credo y los artículos, que eran a la vez iguales, pero distintos. Sí extraña mucho el silencio sobre los mandamientos de la Iglesia, a los que no hace siquiera alusión; cabría haberla hecho en el tercer mandamiento del decálogo, pues para el cristiano, la santificación del domingo no consistía sólo en dejar el trabajo, sino en acudir a misa. Y de esto no se dice nada. Como tampoco de los demás mandamientos, a pesar de que habla en el padrenuestro del ayuno (así como las otras formas de penitencia: oración y limosna). Es decir, el autor tuvo oportunidades de introducir los mandamientos eclesiásticos, pero no los abordó.

En la misma línea, es poco explicable el silencio en torno a los sacramentos. Ciertamente habla del bautismo, pero de pasada; otra pincelada al recordar el respeto al matrimonio y a la mujer ajena. Pero no pasa de ahí. Poco entendible silencio, que deja un regusto de insatisfacción.

Frente a otros catecismos contemporáneos, que se limitan a la mera enunciación de formularios, sin explicación alguna, este catecismo destaca por la abundante explicación que realiza (repetitiva en ocasiones, como está indicado), pero explicaciones que no se limitaban a una recitación de memoria, que solía resultar muy exacta pero que se quedaba sin ser entendida. Es posible que en manos de los supuestos destinatarios —curas con cierto nivel de formación— este catecismo pudiera producir un buen resultado, aunque no haya el más mínimo vestigio de que se destinara a alguna diócesis o provincia eclesiástica en particular.

Recuperado de las sombras de los tiempos, el presente es uno más de la muy notable producción catequética que tuvo lugar en España.

### Transcripción del texto

[f. 105v]

+

¶ *Esta es la declaracion del credo, la qual conpuso santo tomas de aquino, dotor e frayre que fue de la orden de los pedricadores.*

+ [S]egunt que dize santo thomas de aquino, dotor e frayre que fue de la horden de los frayres pedricadores en vn libro que conpuso, dize que tres cosas son necesarias de saber a todo omne o muger para saluacion de

su alma. ¶ La primera es que sepa aquellas cosas que ha de creer que son los articulos de la fe catolica. La segunda es que sepa aquellas cosas que ha de obrar e fazer, que es la ley de dios e los diez mandamientos de dios. ¶ La tercera es que sepa aquellas cosas que ha siempre en su coraçon de desear, que son las syete petyçiones que se contienen en la oraçion que nuestro señor ihu xpo mostro a sus diçipulos quando orasen, que dixesen el pater noster que es oraçion de nuestro señor e saluador ihu xpo.

¶ E dize el apostol Sant pablo que non puede ser que plegamos<sup>21</sup> a dios syn auer fe (Hb. 11, 6), que es auer conosçimiento de los artyculos de la fe. ¶ E dize el apostol Sant tiago que la fe syn las buenas obras es muerta porque no aprouecha (St. 2, 20). ¶ E asy conuiene de nesçesydad que ayamos conosçimiento de los articulos de la fe, porque por ellos conoscamos a dios. E otrosy ayamos conosçimiento de los mandamientos de dios porque por ellos somos traydos<sup>22</sup> en uerdadero amor de dios, que es uida del alma. ¶ E este amor de dios, segunt dize sant bernaldo, conçibelo la fe, e parelo la esperança, e el espiritu santo lo conforma y la uiuifica<sup>23</sup>, e la santa lecçion lo ayuda e la santa cogytaçion<sup>24</sup> la farta e la oraçion lo esfuerça e lo alumbra.

[C]onuiene a saber que los apóstoles despues de la asençion de nuestro señor ihu xto, e despues que enbio dios el espiritu santo en los apóstoles fizieron Conçilio general en la cibdad de ierusalem, e ordenaron el simbulo de la fe, que fue vna sentençia breue de todos los artyculos. ¶ en que todos los artyculos de los apóstoles concordaron porque cada vno dellos puso su [f. 106r] articulo en un bolo<sup>25</sup> ¶ que quiere dezir en un bocado<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Plegamos, en el sentido de oremos, como en plegaria; no en el doblar un pliego.

<sup>22</sup> Traydos: arrastrados, o también *atraídos*.

<sup>23</sup> BERNARDO, San, *Carta 11 a Guigón*; y *Tratado del amor de Dios*.

<sup>24</sup> Cogytación: pensamiento, contemplación mental.

<sup>25</sup> Bolo: tiene el sentido desusado de función teatral ofrecida por un reparto de actores; en consecuencia ha de ser entendido aquí como actuación conjunta de los apóstoles.

<sup>26</sup> Bocado: de *boca*, aquí tiene el sentido de expresión, palabra. En la comida, el bocado es parte de un todo, como en el credo cada expresión es una parte del conjunto. Más adelante se percibe con más claridad el sentido al señalar “un bocado o artículo”.

E por quanto sant pedro era mayor en dignitat, ca tenia el lugar que tiene el papa, por tanto ordenaron los otros apostoles que el que començase, e que todos los otros que lo siguiesen, segunt que el espiritu santo ordenadamente fablase por la boca de cada uno de los otros apostoles. ¶ Ca el nuestro señor ihu xto les dixera, segunt es escrito en el euangelio de sant matheo: no sodes vos los que fablades, mas el espiritu santo que habla en vos (Mt. 10, 18-20).

E por tanto Sant pedro començo e dixo: ¶ credo in deum patrem omni potentem creatorem çeli e terre. [E]ste primero artyculo puso sant pedro que quiere dezir: creo en dios padre todo poderoso criador del çielo e de la tierra. ¶ E deste artyculo profeto<sup>27</sup> Jeremias: patrem et vocabitis qui fecit terram et condida celes<sup>28</sup>, que quiere dezir: padre llamaredes al qual fizo la tierra e crio los çielos. ¶ Otrosy es escrito en el genesy: in principio creavyt deus celum et terram (Gn. 1,1), que quiere dezir: en el començo crio dios el çielo e la tierra.

[D]ixo el apostol segundo, conuiene a saber, sant johan euangelista, e puso el segundo articulo: ¶ et in ihm xpm filium eius unicum dominum nostrum, que quiere dezir: creo en jhu xpo fijo del padre vnico, idest, vno nuestro señor. E deste articulo profeto el profeta dauid quando dixo: dominus dixit ad me: filius meus est tu; ego hodie genuit te (Sal. 2, 7), que quier dezir: el señor dixo a mi: fijo mio eres tu; yo oy te engendre.

[P]uso el terçero articulo santiago el mayor, hermano de sant johan, e dixo: ¶ et conceptus est de spiritu santo, nactus est ex maria uirgine, ¶ que quiere dezir: el qual es conçevido del espiritu santo e nascido de la Uirgen santa maria. E deste terçero articulo profeto el profeta ysayas quando dixo: ¶ Ecce uirgo concipiet et pariet filium et uocabitur nomen eius hemanuel (Is. 7, 14). ¶ que quiere dezir: aho<sup>29</sup>, La uirgen conçeбира e parira fijo e sera llamado el su nombre dios es connusco.

[P]uso el quarto articulo sant andres, e dixo: ¶ passus sub poncio pilato, cruçifixus, mortuus et sepultus. [f. 106v] que quiere dezir que padeçio

<sup>27</sup> Contracción de profetizó. El texto emplea las dos formas.

<sup>28</sup> El texto citado es una fusión de Jr. 3, 19: “patrem vocabis me”, y de Jr. 10, 11: “qui facit terram (...) et extendit caelos”.

<sup>29</sup> Exclamación similar a la latina: Eu!, ehu!

so ponçio pilato e fue cruçificado e muerto e sepultado. E desde articulo profeto el profeta zacarias xii, quando dixo: aspicient ad me quem confixerunt (Za. 12, 10), que quiere dezir: cataran a mi, que so el que cruçificaron.

¶ el quinto apostol sant felipe propuso el quinto articulo e dixo: descendit ad inferos. ¶ que quiere dezir: desçendio a los infiernos. E este articulo profeto el profeta ossee quando dixo: o mors, ero mors tua, et morsus ero, o inferne (Os. 13, 14), que quiere dezir: o muerte, yo sere tu muerte; o infierno, yo sere tu bocado<sup>30</sup>. E dize la glosa, speçialmente dize: bocado, porque tomo una parte de los que estauan en el ynfierno, que eran los santos que lo esperauan, e dexo la otra parte de los condepnados que eran desesperados.

¶ el sexto apostol santo thomas puso el sexto bocado e artyculo e dixo: ¶ terçia die rresurrexit a mortuis. ¶ que quiere dezir: el terçero dia rresuçito a los muertos, o rresuçito de muerte temporal e corporal a uida perdurable espiritual<sup>31</sup>. E la yglesia canta del que dixo: potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (Jn. 18, 10), que quiere dezir: poderio he de poner la mi alma tomando muerte e pasion, e poderio he de la tomar rresuçitando.

¶ el septymo apostol sant bartolome puso el septymo bocado e articulo e dixo: ¶ ascendit ad celos, sedet ad dexteram dey patris omnipotentis. ¶ que quiere dezir: sobio a los çielos e sey a la diestra de dios padre todo poderoso. E deste artyculo profetizo el profeta amos quando dixo: qui hedicat ascensionem suam in celo (Am. 9, 6), que quiere dezir: el es aquel que faze su sobida al cielo.

¶ el otauo apostol sant matheo puso el otauo bocado e articulo e dixo: ¶ inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos, que quiere dezir: dende a de uenir a juzgar los uiuos e los muertos. E deste articulo profetyzo el profeta sofonias quando dixo: expecta me, dicit Dominus, in futurum quia iudicium meum ero ut congregem gentes et coligam regna (So. 3, 8), que

<sup>30</sup> Aquí, bocado tiene el sentido habitual de mordisco.

<sup>31</sup> La primera afirmación “resucitó a los muertos” podría entenderse como no referida a su propia resurrección; pero el resto de la frase no deja duda sobre el sentido exacto.

quiere dezir: aspera me, dize el señor enl fin del mundo, ca el mi juizio sera por que yo ayunte las gentes e coja e ligue los rregnos.

[f. 106 bis r] ¶ el noueno apostol, santiago el alfeo, puso el noueno bocado e articulo e dixo: ¶ credo in spiritum santum. ¶ que quiere dezir: creo en el espiritu santo. E deste articulo profetizo el profeta joel quando dixo: efundam de spiritu meo super omnem carnem (Jl. 2, 8), que quiere dezir: yo porne del mi spiritu sobre toda carne.

¶ el dezeno apostol sant simon puso el dezeno bocado e articulo e dixo: ¶ santam ecclesiam catholicam, sanctorum comunione. ¶ que quiere dezir: creo ser santa yglesia catholica, que es universal ayuntamiento e uocacion de todos los fieles e comunion de los santos. ¶ e deste articulo profetizo el profeta micheas quando dixo: inuocabunt omnes dominum et seruient ey (Sal. 72, 11), que quier dezir: llamaran todos los fieles a dios e servirle han.

¶ el onzeno apostol sant judas jacobi e thadeo puso el onzeno bocado e articulo e dixo: ¶ credo rremisionem peccatorum. ¶ que quiere dezir: creo que es en la yglesia de dios rremisión e perdon de los pecados, por la gracia del espiritu santo a todos los que uerdaderamente se confiesan e perseueran en penitencia e al tienpo de la muerte han uerdadera contrición de todos sus pecados. ¶ e deste articulo profetizo el profeta dauid quando dixo: qui propiciat omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas (Sal. 103, 3), que quier dezir: dios tu señor es el que ha piedad de ty, perdonandote todas las tus maldades e sana todas las tus enfermedades.

¶ el dozeno apostol sant mathias puso el doceno bocado e articulo e dixo: ¶ carnis resurreccionem, vitam eternam. amen. ¶ que quiere dezir: creo rresurrecion de la carne e uida perdurable. ¶ conuiene a saber que quiere dezir: creo que todo omne et muger desde el primero que nasçio fasta el postrero que ha de morir e que ha de rresuçitar en ese cuerpo mezzuino e alma en que nasçio, e creo uida perdurable a los que leuanta dios para sy al su reyno que biuiran con dios siempre e syn fyn. ¶ ca tanto durara la pena ynferral de los malos como la gloria general e especial de los buenos. E destes buenos e malos dize el nuestro señor jhu xpo enl euan-gelio de sant matheo: e ibunt hii in suplicium eternum [f. 106 bis v] justi autem in bitam eternam (Mt. 25, 46), que quiere dezir: yran los malos en tormento perdurable e los buenos e justos en uida e gloria perdurable. E

dize sant esidro: los buenos e que temen a dios guarda el señor para corona del parayso, e los malos que non curan de dios guarda el señor para la flama del fuego enferral e que biuiran para siempre e desearan morir e non podran morir. ¶ et diran siempre los del ynfierno segunt dize sant ysidro en las ethimologias de los nombres de los santos en el nombre de sant bedasco: guay de nos mezquinos que ofendimos a dios, e guay de nos que consentimos con el diablo, e guay de nos que naçimos, e guay de nos que non podremos morir, e guay de nos que somos mal atormentados, e guay de nos que nunca seremos librados. E desta muerte dize san agostin: non temen los omnes la muerte del alma, que es de themer, e temen la muerte del cuerpo, que non es de temer<sup>32</sup>. ¶ e deste articulo dozeno dixo profetizando el profeta ezechiel quando dixo: ¶ educam vos de sepulcris, popule meus (Ez. 37, 12), que quiere dezir: en fin del mundo, quando fuere la rresurreçion comun, o mi pueblo, yo uos traere de uuestros sepulcros. ¶ e el profeta daniel dixo profetizando: et uigilabunt alii ad uitam eternam et alii ad oprobium eternum (Dn. 12, 2), que quiere dezir: uelaran algunos a vida perdurable e algunos a denuesto perdurable.

[C]onuiene saber que estos articulos que en vna manera son doze en quanto son doze apostoles que los pusieron e son catorze en otra manera, en quanto los siete pertenesçen a la diuinidad e los siete pertenesçen a la humanidad de jhu xpo. ¶ Ca sant pedro puso en su bocado dos artyculos quando dixo: credo in deum patrem omni potentem creatorem celi et terre. ¶ en esta palabra son dos articulos, ca el vno es de vn dios criador del çielo y de la tierra, en quanto dize: creo en dios criador del çielo e de la tierra. ¶ e el otro articulo es de la presona del padre, en quanto dize padre todo poderoso, e santiago el mayor, hermano de Sant iohan [f. 107r] otrosy en su palabra puso dos articulos: el vn articulo de la conçepçion del fijo de dios, quando dixo que conceptus est ¶ e el otro articulo del nascimiento del fijo de dios de la virgen maria, quando dixo: nactus ex maria uirgine. ¶ e asy parece que los articulos de la fe efetiamente son doze, e formalmente son catorze, e asy parece que formadamente son catorce, porque los siete pertenesçen a la diuinidad e los otros siete a la humanidad.

---

<sup>32</sup> AGUSTÍN, San, *In enarrationes in Psalmos*, 48, s. 2; *Sermo* 294, 2-3, contra la doctrina de los pelagianos.



¶ e los siete articulos que pertenesçen a la diuinidad son estos que se siguen:

¶ el primero articulo que pertenesçe a la diuinidad es: credo in deum. ¶ ca en la diuinidad son tres presonas, conviene a saber: padre e fijo e es-  
piritu santo.

¶ el segundo articulo es: creo en el padre todo poderoso, criador del cielo e de la tierra.

¶ el terçero es: creo en el fijo del, conviene a saber, de dios padre.

¶ el quarto es: creo en el espiritu santo.

[¶] el quinto es: creo la santa yglesia catolica, comunion de los santos.

¶ el sexto es creo rremision e perdon de los pecados de los pecadores que se tornan a dios e perseueran en penitençia e en buenas obras.

¶ el septymo es: creo rresurreçion de la carne e vida perdurable. amen.

[ç]que quiere dezir amen[?]: creo que todo esto es verdad syn desfalleçimiento alguno. ¶ estos siete articulos sobredichos asy puestos perteneçen a la diuinidad.

[E]stos siete articulos como se siguen perteneçen a la humanidad del nuestro señor jhu xpo:

¶ el primero es que es conçevido del espiritu santo.

¶ el segundo es que nasçio de la virgen maria.

¶ el terçero es que padesçio so ponçio pilato, cruçificado, muerto y sepultado.

[¶] el quarto articulo es que desçendio a los ynfiernos, conuiene a saber, el alma del nuestro señor ihu xpo junta a la diuinidad, et quedando el cuerpo de ihu xpo en el sepulcro. ¶ aquellos tres dias unido a la diuinidad e la diuinidad es en todo lugar. ¶ e destos tres dias que estando muerto non fueron mas de quarenta horas, ca el sabado fue todo entrego<sup>33</sup>, e fue parte del viernes en que le cruçificaron, e fue parte del domingo en que rresuçito, e cada parte destos tres dias se toma por todo el dia.

¶ el quinto articulo es que el [f. 107v] terçero dia rresuçito de entre los muertos.

---

<sup>33</sup> Equivalente a entero, total.

[¶] el sexto articulo es que subio a los çielos e sey<sup>34</sup> a la diestra de dios padre todo poderoso.

¶ el setymo articulo es que dende<sup>35</sup> a de venir a judgar los bivos que son los que han de rregnar con el enl parayso e a judgar a los muertos que son los que han de ser condenados con los diablos del ynfierno.

¶ e dixo la escritura segunt las escrituras autenticadas<sup>36</sup> e entienden en ellas: en dios entiende diuinidad, que es vno en una esençia e una sustançia. e en la diuinidad entienden trenidad, que son tres presonas el padre e el fijo e el espiritu santo. e las obras que pertenesçen a cada presona de la trenidad: ca al padre es dada la obra de la criaçon de toda criatura visible et non visible, e por eso dezimos en el simbolo, que es el credo, ¶ credo in deum patrem omnipotentem creatorem çeli et terre.

¶ otrosy al fijo es dada obra de rrecriaçion e de rreparaçion, ca el nos rrecrio e rreparo de muerte a vida por la conçepcion e nasçimiento e muerte e rresurreçion. ¶ por eso dezimos en el<sup>37</sup> simbolo: qui conceptus est de spiritu santo, natus est ex maria virgine, pasus sub ponçio pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos, tertia die rresurrexit a mortuis, ascendit ad celos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis, inde uenturus iudicare biuos es mortuos.

¶ otrosy al espiritu santo es dada obra de rremision e perdon de los pecados de los pecadores, la qual rremision es en la gloria de dios por la graçia e virtud del espiritu santo. por eso dezimos enl simbolo: credo in spiritum santum, santam ecclesiam catholicam, sanctorum comunionem, rremisionem peccatorum.

Otrosy a toda la trenidad es atribuyda obra de glorificaçion. Por eso dezimos en el simbolo: credo carnis rresurrecionem, vitam eternam. amen.

[E]s a saber que articulos de la fe son dichos porque son breues et pequennas partes de la fe, porque la fe catholica nombra e nos demuestra aquellas cosas que deuemos creer, que son de la esençia de dios et perteneçen a dios, asy a la diuinidad como a la humanidad. e estas partes pe-

---

<sup>34</sup> Forma de contracción de sede, se sienta.

<sup>35</sup> Equivalente a: desde allí, desde donde, contraída.

<sup>36</sup> Autenticadas: contracción de autenticadas; emplea las dos formas.

<sup>37</sup> Contracción de: en el.

quennas e breues de la fe son dichas articulos a comparacion de los artejos<sup>38</sup> que son en el cuerpo del ombre et en las manos [f. 108r] que son pequennos miembros e somos ynclinados e forçados de nuestra uoluntad e de nuestro coraçon a los creer, e, ellos creydos, traennos forçadamente a temer a dios, o amar, o a deseo de dios.

¶ Otrosy es de saber que tres synbolos son en la yglesia de dios. ¶ el primero es el synbolo de los apostoles e este se dize callando. ¶ e el otro ssynbolo es el credo que se canta el domingo, o en algunas fiestas que faze la yglesia. e cantase en la misa despues del euangelio et este fue compuesto de los santos padres de la yglesia contra algunas eregias que se leuantauan contra la yglesia de dios. ¶ el terçero synbolo es el que compuso sant atanasio que es el quicumque uult saluus esse, e este se canta a la prima.

¶ e el primero synbolo fue fecho de los apostoles para firmar<sup>39</sup> la yglesia en la fe, luego quando començo, porque todos, asy letrados como symples, sopiesen lo que auian de creer en dios. ¶ e el segundo sinbulo fizieron los santos padres que eran entonces, contra algunas eregias que se leuataron contra la yglesia. ¶ el terçero synbolo fizo sant atanasio contra las heregias que despues se leuataron.

¶ Otrosy el primero synbolo se dice calladamente porque quando se fizo non era avn publicada e mostrada la fe. ¶ e los otros dos synbolos se dizen cantando por publicar e pedricar e demostrar la fe catolica contra los erejes que se leuataron con ella, por la qual razon morieron muchos rreçibiendo muchos martirios et tormentos en sus cuerpos et non çeçaron fasta que fue publicada por todo el mundo donde quier que son chrystianos.

¶ e el primero sinbolo que es de los apostoles que se dize a la prima e a las cumpletas, se dize por dos razones. ¶ la vna razon es porque cada vna destas dos oras es comienço. ¶ ca la prima es comienço del dia e las cumpletas son comienço de la noche. ¶ e pues que asy es en el comienço del dia e en el comienço de la noche se deue dezir el credo in deum, porque la fe es comienço de todo bien.

---

<sup>38</sup> Artejos: equivale a nudillos, y se aplica por extensión a cada uno de los pequeños huesos de las extremidades que confluyen en el nudillo.

<sup>39</sup> En el sentido de afirmar, basar.

¶ e otrosy deuenos dezir el credo porque en el confesamos e manifestamos la fe, e vale e aprouecha para fazer fuyr e espantar los diablos que nos azechan en las buenas obras que fazemos de dia e de noche para nos estoruar e enbargar que non siruamos a dios. porque pequemos en pecado [f. 108v] de açidia o de tristeza. ¶ e por estas dos mesmas razones deuen dezir los omnes e las mugeres del mundo el credo in deum atambien como los clerigos e los rrelyg[i]osos, que a todos acechan los malos espíritus, a los fieles seglares como a los rreliгиозos e a los eclesiasticos para los enbargar porque non oren nin fagan otros bienes. ¶ otrosy los rreliгиозos vsan dezir el credo quando el frayle quiere firmarse<sup>40</sup> para fugar et espantar los demonios que sienpre acechan a la fin de la uida del ombre, que es en el tiempo de la muerte para le fazer perder la fe e la esperança que ha en dios. ¶ ca en aquel tiempo acechan a toda presona los enemigos, segund que fue profetizado enl libro genesi, quando dixo dios a la serpiente: mulier conteret caput tuum et tu insidaberis calcaneo eius (Gn. 3, 15), que quiere dezir: la muger quebrantara la tu cabeza et tu azecharas al su calcañar porque se entiende que el diablo azecha al alma al tiempo de la muerte, que es la postrimera parte de la uida temporal asy como el calcañar es postrimera parte del cuerpo humanal. ¶ e por esta razon rrezan alta voz el credo por ayudar al que fina<sup>41</sup>, e arredrar e afuentar<sup>42</sup> el diablo que no le enganne en tal tiempo como aquel.

e estas cosas que dichas son fasta aquy del synbolo cumplan e de aqui adelante trataremos de la segunda parte desta obra, que sera de las cosas que deuenos fazer e obrar que son los mandamientos de dios e las siete obras de piedad e de miserycordia.

[A]qui se sigue la manera de los mandamientos de dios, que son dies. ¶ et asy paresçe que asy como por cognosçimiento de los articulos venimos en cognosçimiento e contemplaçion de dios, bien asy por complimiento de los mandamientos de dios venimos en caridad e en amor de dios e de nuestro próximo.

---

<sup>40</sup> Firmarse, equivalente a afirmarse, afianzarse (Ver nota anterior).

<sup>41</sup> No como adjetivo, sino como verbo: finar, morir.

<sup>42</sup> Afuentar es la expresión actual de ahuyentar.

¶ e es de saber que por estos x mandamientos dio el nuestro señor dios a moysen en dos tablas escritas de ambas partes del dedo de dios, e en la primera eran escritos tres mandamientos (Dt. 9, 10).

¶ el primero es: Non abebis deos alienos (Ex. 20, 3). Enl libro exodi, que quiere dezir: non abras muchos dioses. [f. 109r] ¶ E dice la glosa en defendimiento<sup>43</sup> dios al onbre muchidumbre de dioses; manda creer e adorar e amar un solo criador e fazedor de toda criatura. ¶ ca escrito es en el libro quinto de la ley, vi<sup>o</sup> capitulo: audi, israel, dominus deus tuus, deus unus est (Dt. 6, 4), que quiere dezir : oye, israel, que el tu señor dios vn dios es en esençia.

¶ el segundo mandamiento es: Non assumes nomen dei in vanum (Ex. 20, 7), que quiere dezir: no tomarás el nombre de dios en vano. ¶ conuiene saber ¶ non juraras de tu cierto proposito do non es nesçesario nin mester juramento.

¶ el terçero mandamiento es: Memento etiam diem sabati santifices (Ex. 20, 8), que quiere dezir: acuerdate que santifique el dia de la rresurreçion de nuestro señor jhu xpo, que es el domingo, que es dia de folgura<sup>44</sup>. ¶ ca eso quiere dezir sabado: dia de folgança, mas deues çesar de toda obra servil. ¶ e sobre todo deues çesar de todo pecado mortal, ca mayor pecado es pecar en los dias de las fiestas que no en los otros dyas. ¶ ca dize el euangelio: quien faze pecado sieruo es del pecado (Jn. 8, 34), ca en la obra servil que non contiene pecado asy como en coger el pan o el vino, o por grande de otra cosa quando paresçe peligro porque la cosa non peresca non es pecado fazer bien. ¶ ca este mandamiento rresçibe dispensaçion en caso ante[s] pecaria onbre sy non acorriese a la cosa porque non peresca, pues se puede salvar avnque la faga en domingo; e que sea verdad uemoslo por exemplo e dotrina del nuestro saluador ihu xpo concluyo a los fariseos que enl dia del sabado, e de folgura en caso es cosa lycita e honesta obrar bien que sy contesçiese que el asno o el buey o otra cosa caya en alguna foya en domingo que la saquen de la foya porque non peresca (Lc. 14, 15). ¶ pues siguese que sy peligro aparesçe porque la cosa non se pierda, que deuen obrar, pues buena cosa e honesta es en los dias

---

<sup>43</sup> Defendimiento, defender equivale a prohibición, prohibir.

<sup>44</sup> Folgura, como más adelante folganza, con el sentido de descanso, como el texto precisa a continuación.

de la fiesta obrar guardando en caso que la cosa non se pierda por negligencia.

¶ en la segunda tabla son estos vii mandamientos, e comiençan aqui. ¶ el quarto mandamiento es: honora patrem tuum et matrem tuam (Ex. 20, 12) [f. 109v] ¶ que quiere dezir: onrra a tu padre e a tu madre, e dize aqui la glosa: non tan solamente onrraras a tu padre e a tu madre carnal mas a vn padre e madre espiritual. ¶ conviene saber los perlados e los saçerdotes e la santa yglesia; onde contra los que fazen el contrario se querella dios por el profeta malachiel, e dize dios: ¶ sy ego iurem utrum sum ubi ergo est honor meus et si ego dominus vestrum sum ubi ergo est timor meus<sup>45</sup> (Mal. 1, 6), que quiere dezir: si yo so vuestro padre, a do es la mi honrra, ¶ e si yo so el vuestro señor, a do es el mi temor que me avedes. ¶ e de aquellos que guardan este mandamiento dize la sabiduria: qui honorat matrem suam viuet longiori, et honora patrem tuum ut superveniat tibi benedictionem a domino (Qo. 3, 7-10), que quiere dezir: el que honrra a su padre carnal e espiritual biuira vida luenga en este mundo e en el otro e otrosy onrra a tu padre no tan solamente el carnal mas el espiritual e verna<sup>46</sup> sobre ty la benediçion de dios, e dice la glosa que es la vida perdurable.

¶ el quinto mandamiento es: non occides (Ex. 20, 13); glosa: hominem ynocentem, que quiere dezir: non mataras onbre que non meresca muerte. ¶ ca dize dios por el profeta Jeremias: ¶ sanguinem ynocentem non efundetur (Jr. 22, 3), que quiere dezir: non derramaredes sangre de omne ynocente. ¶ E dice mas dios enl libro liuitico: qui ociderit hominem morte moriatur hominem scilicet<sup>47</sup> ynocentem<sup>48</sup>, ¶ que quiere dezir: qualquier que matare ombre muera por muerte. E entiendese asy el que matare onbre justo que muera por ello, ca el omne que meresçe morir por algunt mal que faze, la ley manda que lo maten segunt que dios mando a moysen enl libro exodo, onde dize: maleficas<sup>49</sup> non patietis viuere super

---

<sup>45</sup> El texto del catecismo ha alterado levemente el de la vulgata: “Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus?”

<sup>46</sup> Forma desusada por el futuro: vendrá.

<sup>47</sup> Es solo una “s”, que ha de entenderse como abreviatura de: scilicet.

<sup>48</sup> En realidad es Ex. 21, 12.

<sup>49</sup> El manuscrito escribe maleficas, y no maleficos, como el texto de la Vulgata, que no emplea “malefactor”. Las versiones actuales lo numeran como Ex. 22, 17, y lo vierten no al masculino plural: malhechores, sino al femenino, por hechiceras.

terram (Ex. 22, 18), ¶ que quiere dezir: non consintiras que los omnes malfechores que biuan sobre la tierra.

¶ el sexto mandamiento es: Non mecaberis (Ex. 20, 14); glosa: pro intelligit omnis ill[ici]tus concubitus et ta[c]tus, que quiere dezir: non comeras pecado de luxuria porque se entiende que dios veda al ombre [f. 110r] que non tannese a muger ninguna en qualquier manera que fuese con entingion e voluntad corruta, scilicet<sup>50</sup> aquella muger que ouiese por sacramento de matrimonio. ¶ e por eso dixo dios en la ley en el libro leuitico: sy mechatus quis fuerit cum uxore alterius sequatur morte moriatur et mechus cum adultera (Lv. 20, 10), que quiere dezir: qual que fornicare con muger agena muera por ello.

¶ el setimo mandamiento es: non furtiberis<sup>51</sup>. ¶ que quiere dezir: non furtaras e non tomaras por furto cosa que sea agena, e es de saber que nuestro señor dios en el segundo libro de la ley faze departimiento entre las cosas que se furtan como es furtar omne (Lv. 22, 1-14), e es captivar omne, o furtar otra cosa del omne, que es dicho furto. E por furto del omne manda dios que muera asy como dize que furtatus fuerit hominem et venderit eum conuictus noxe et dest culpe morte moriatur, que quiere dezir: ¶ el que furtare el omne e lo vendiere, e desque le fuere prouado el furto, muera por ello, e por furto de otra cosa que non sea omne, non pone muerte mas pone pena. ¶ asy como pone en este mesmo sobredicho libro, do dize: si autem furatus fuerit ouem aut bouem et ociderit (Lv. 21, 37) ut vendyderit, quinque boues pro vno boue rrestituet et pro vna ove quatuor, sed sy non habet unde rrestituat furtumfici venundabitur et precium rredetur passo apud damnum, ¶ que quiere dezir: qualquier que furtare oueja o buey e lo matare o lo vendiere, este tal deue tornar a su dueno çinco bueyes por vno e quatro ovejas por vna, e si el furtador non touiere de que lo tornare, que sea vendido el furtador e el precio que valiere que sea dado al señor de la cosa en tanta contya<sup>52</sup> commo es el danno.

¶ el otauo mandamiento es: Non falsum testimonium dices contra proximum tuum (Ex. 20, 16), que quiere dezir: non diras falso testimonio contra tu proximo. deste mandamiento dixo el sabidor en el libro de los

---

<sup>50</sup> Igual que la nota 47.

<sup>51</sup> Expresión en lugar de la de Ex. 20, 15: non furtum facies.

<sup>52</sup> Desusado, por cuantía, cantidad.

proverbios: falsus testis non erit impunitus et qui mendacia loquitur non efugiet maculam (Pro. 19, 9), que quiere dezir: el omne que da testimonio falso non sera syn pena e syn [f. 110v] tormento, e el que fabla mentiras non fuyra manzilla<sup>53</sup> e culpa de pecado mortal ¶ mas es de saber qué son mentiras. Vna es mentira de juego quando alguno miente en solaz; e es otra mentira de seruycio<sup>54</sup> porque aprouecha a alguno, e si non empece<sup>55</sup> a otro, e pone exemplo: ¶ es un omne que busca e quiere a otro omne matar, o ferir, o perder, o le quiere rrobar e tomar lo suyo. ¶ e este esconde en algund lugar que tu sabes e el otro que viene en pos del preguntate sy lo uiste, o sy sabes del, e tu niegaslo e dizes que non sabes del, mag[u]er que lo sabes, o dizes que non sabes de las sus cosas que le quixiere el otro tomar. ¶ esta mentira atal es, e seruicio, en quanto aprouecha al que escapa de peligro e salua las sus cosas en quanto non las pierde; empero pecas tu venialmente, ca la mentira de juego e la de seruicio pecado venial es. ¶ la terçera mentira es de empeçimiento<sup>56</sup> e de malicia quando en mentiendo viene danno a alguno, e aunque venga prouecho a otro syempre es pecado mortal porque es mentira en que viene ynjurja al tu proximo que manda dios que ames asy como a ty mesmo.

¶ el noueno mandamiento es: Non concupisces uxorem proximi tuy (Ex. 20, 17), que quiere dezir: non codiciaras la muger del tu proximo. ¶ aqui es de saber que encima enl mandamiento sexto dixo: non mecharberis, que quiere dezir: non faras fornicio, nin cometeras luxuria, onde en aquel mandamiento defiende el fecho e la obra del pecado de la luxuria, mas en este noueno mandamiento defiende dios la cobdiçia del pecado e la uoluntad del coraçon. ¶ ca dize el nuestro señor jhu xpo enl euangelio de sant matheo: ¶ el omne que uiere la muger e la cobdiçiare para pecar con ella ya peço con ella en el su coraçon (Mt. 5, 22). ¶ onde deue el omne confesarse de tal consentymiento del coraçon en general aunque no se acuerde en especial, ca todo consentimiento tal del coraçon es pecado graue.

¶ El dezeno mandamiento es: Non cobdicias rrem proximi tuy (Ex. 20, 17). ¶ que quiere dezir: non cobdiçiaras cosa del tu proximo, qualquier

---

<sup>53</sup> Fuyra manzillas: evitará las faltas, los pecados.

<sup>54</sup> Es decir, que sirve para algún propósito, de la que se deriva alguna consecuencia.

<sup>55</sup> Equivale a impide, y aquí, como desusado, tiene el sentido de daña.

<sup>56</sup> Como en la nota anterior, daño, perjuicio.



[f. 112r] que sea; aqui es de saber que ençima en el septimo mandamiento dixo dios: non furtaras nin tomaras por furto cosa agena, nin contra la voluntad de su duenno, mas aqui en este dezeno mandamiento defiende dios la cobdiçia e la voluntad del coraçon.

[D]estos diez mandamientos ha uersos e son estos que se siguen: ¶ sperne deos ¶ fugito perjura ¶ sabata serua ¶ sit tibi patris et matris honor ¶ non sis ocisor ¶ fur ¶ mechus ¶ testis iniquus ¶ vicinique thorum ¶ rrem quam cauete suam, que quiere dezir: el primero mandamiento es: menospreçiar los dioses ¶ el segundo es: fuyr los perjurios ¶ el terçero es: guardar los domingos e las fiestas ¶ el quarto es: sea a ty onrra de tu padre e de tu madre ¶ non seas [espacio en blanco]<sup>57</sup> ¶ el sexto: non seas luxurioso ¶ el setimo es: non seas furtador e ladron ¶ el ochauo es: non seas testigo malo e mentiroso ¶ el nono es: esquiua el lecho del tu vecino e proximo ¶ el dezeno: esquiua toda cosa agena e la su cobdiçia ¶ e otrosy es de saber que estos diez mandamientos dio dios a moysen escritos en dos tablas de piedra escritas del dedo de dios, que es el espiritu santo (Dt. 9, 10).

¶ en la primera tabla son tres mandamientos conuiene a saber: el primero es non aueras dioses agenos ¶ el segundo es non tomaras el nonbre de dios en uano ¶ el terçero es acuerdate que santifiques el dia del sabado, conuiene a a saber, el domingo.

¶ en la segunda tabla son siete mandamientos ¶ conuiene a saber: ¶ el primero: onrraras a tu padre e a tu madre ¶ el segundo es: non mataras ¶ el terçero es: non fornicaras ¶ el quarto es: non furtaras ¶ el quinto es: non diras falso testimonio ¶ el sexto es: non cobdiçiaras la mujer del tu proximo ¶ el septimo es: non cobdiçiaras cosa que sea de tu proximo.

¶ e todos ayuntados fazen diez, conuiene a saber: [f. 112v]

¶ el primero: non habebis deos alienos.

¶ el segundo: non assumes nomen dey tuy in banum.

¶ el terçero: memento ut diem sabati santifyces.

¶ el quarto: honora patrem tuum et matrem tuam.

¶ el quinto: non occides.

---

<sup>57</sup> No se ve justificado el espacio en blanco, para matador, como occisor, que ha usado antes, del verbo occido.

¶ el sexto: non mechaberis.

¶ el setymo: non furtaberis.

¶ el otauo: non falsum testimonium dices.

¶ el nono: non concupisces rrem proximi tuy<sup>58</sup>.

¶ el deceno: non concupisces rrem proximi tuy.

¶ Seyendo estos diez mandamientos segund que es dicho, es a saber, que en la primera tabla son aquellos tres mandamientos que ordenan el omne a dios su señor e su criador. ¶ e destos dize nuestro señor jhu xpo en el euangelio: ¶ diliges dominum deum tuum ex todo corde tuo et ex tota anima tua et in omni mente tua, que quiere dezir: amaras al tu señor dios de todo tu coraçon e de toda tu alma e en toda tu uoluntad.

¶ estos tres mandamientos son estos que se siguen: ¶ el primero es: no ueras<sup>59</sup> dioses agenos.

¶ el segundo es: non tomaras el nombre de dios en uano.

¶ el terçero es que santifiques el dia de folgar que es el domingo e de la fiesta.

¶ en la segunda tabla son estos otros siete mandamientos que ordenan el onbre en sy e al su proximo, e son estos que se syguen:

¶ el primero es: onrrar a tu padre e tu madre.

¶ el segundo es: non mataras.

¶ el terçero es: non fornicaras.

¶ el quarto es: non furtaras.

¶ el quinto es non diras falso testimonio.

¶ el sexto es: non cobdiçiaras la muger del tu proximo.

¶ el setimo es: non cobdiçiaras la cosa del tu proximo.

¶ e destos siete mandamientos dize nuestro señor jhu xpo en el euangelio: diliges proximum tuum sicut te ipsum, quia in hiis duobus mandatis tota lex pendet et prophete (Mt. 22, 37-39), que quiere dezir: amaras al tu proximo asy como a ty mesmo, ca en estos dos mandamientos [f. 111r] es toda la ley e todos los profetas.

---

<sup>58</sup> Repite el noveno y décimo mandamiento; en el noveno debería figurar uxorem.<sup>58</sup>  
Repite el noveno y décimo mandamiento; en el noveno debería figurar uxorem.

<sup>59</sup> Veras podría ser como contemplarás, adorarás; o como errata de gráfica, averas, como tendrás, igual que escribió antes.

[E]s de saber que destos diez mandamientos los dos son affirmatiuos porque mandan fazer lo que se dize en ellos, e son estos dos: el primero es: acuerdate que santifiques el dia de folgura que es dia que fuelgas<sup>60</sup>. ¶ e es el postrimero mandamiento de la primera tabla.

¶ e los otros ocho mandamientos son negatiuos porque niegan e viendan e defienden fazer lo que se sigue en ellos, e son estos ¶ ca todos comiençan en non, asy como: non adoraras dioses agenos. ¶ non tomaras el nonbre de dios en uano. ¶ non mataras. E non fornicaras. ¶ non diras falso testimonio. ¶ non cobdiçiaras la muger del tu proximo. ¶ non cobdiçiaras la cosa de tu proximo<sup>61</sup>.

¶ otrosy es de saber que los mandamientos afirmatiuos que son dos ¶ conuiene a saber ¶ el primero es: acuerdate que santifiques el dia de domingo. ¶ el segundo es: honrra a tu padre e a tu madre, que obligan al omne a los guardar siempre, mas non para siempre. Pongamos enxemplo. ¶ acuerdate que guardes del dia del domingo, es afirmativo e obliga al omne a lo guardar siempre, mas non fasta siempre, porque en caso puede ser que rreçibe dyspensaçion, ca mager que en las fiestas e en los domingos se a de çesar la obra seruil; empero en caso puede ser que rreçiba dyspensaçion, asy como sy la cosa es en peligro por ladrones o por enemigos o por fuego, o por agua, ca entonçe en tal caso cosa onesta e conuenible e aun neçesaria es en los dias de las fiestas coger los frutos e fazer que la cosa non peresca por nygligencia. ¶ e si los enemigos quisiesen combatyr en el dia de la fiesta la villa o el castillo, o la cibdad, cosa conuenible es de los que estan en tales logares tomar armas para defenderse de sus contrarios. Exemplo avemos desto de los machabeos quando los judios en el dia del sabado se defendieron a sy<sup>62</sup> e a la cibdad y lançaron de sy los contrarios [f. 111v] e mataron muchos dellos (1Ma. 2, 41). ¶ otrosi este mandamiento: honrra a tu padre e a tu madre eso mesmo obliga al omne en guardar sienpre, porque sienpre deue el omne onrrar a su padre e a su madre sy ouieren menester seruicio e acorro<sup>63</sup> de alguna cosa nesçesaria;

---

<sup>60</sup> Lo mismo que sucedió antes, evita señalar dies sabati, y lo cambia por día de descanso (folgura), en que descansas.

<sup>61</sup> En esta enumeración, indica al principio que son ocho los mandamientos negativos, pero solo ofrece siete, pues omite “non furtaras”.

<sup>62</sup> A sí mismos.

<sup>63</sup> Como socorro.

mas non obliga para en todo siempre, ca non son tenudos<sup>64</sup> los fijos de dar las sus cosas a los padres nin a las sus madres quando non han menester ninguna cosa, e si han escusado el seruicio de los fijos, mas antes son tenudos ellos de dar a los fijos. ¶ ca dize el apostol sant pablo en ad chorintios, xii<sup>o</sup> en fin e xiii<sup>o</sup> quasi in principio ubi sic dicit: non deuet filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis (2 Co. 12, 14), que quiere dezir: non son tenudos los filios de dar nin de heredar los sus padres e las sus madres, mas ellos son tenudos de dar a los filios, e los heredar, sacando sy fuese en caso de nesçesydad, segunt que dicho es. ¶ onde sienpre deuen los filios onrrar a sus padres e a sus madres, non solamente los carnales mas los espirituales que son los saçerdotes e los perlados e nuestra madre santa yglesia.

¶ otrosy los mandamientos negativos son ocho segunt dicho es, e obliga al omne a los guardar siempre e para siempre. ¶ e sy por aventura dixere alguno que puede [ser] fecha dispensaçion, ca non puede en ellos ser fecha dispensaçion, asy como en fruto, ca mag[u]er<sup>65</sup> que dizen non furtaras. ¶ empero en tiempo de nesçesydad postrimera cosa conuenible es e otorgada de furtar, o de tomar lo que es nesçesario. dize en tal caso: aquel furtar non es furtar, ¶ mas es tomar lo que non puede escusar, e en tal caso non se comete furto. ¶ ca entonçes todas las cosas son comunes e non se toma entonces la cosa agena mas la cosa comun. ¶ mas en todos los otros mandamientos negativos non cabe dispensaçion segunt que parece por todos ellos segun sobredicho es.

¶ otrosy es de saber que estos diez mandamientos son dichos mandamientos decalogi<sup>66</sup> e son dichos mandamientos naturales. ¶ son dichos mandamientos morales ¶ que quiere dezir de buenas costumbres ¶ son dichos primera- [f. 113r] mente mandamientos decalogi, conuiene a saber, a deca quod est decem, e logos quod est sermo, que quiere dezir que son comprehendidos so diez sermones<sup>67</sup>. ¶ e otrosy lo segundo son dichos mandamientos naturales porque la ley de natura dize que deuen ser guardados,

---

<sup>64</sup> Equivalente a obligados.

<sup>65</sup> Se entiende como aunque.

<sup>66</sup> Mandamientos decalogi: une espontáneamente una palabra castellana y otra latina: mandamientos del decálogo.

<sup>67</sup> Sermones, en el sentido de expresiones breves, frases.

ca dize dios en el libro quinto de la ley ¶ tanto excidant de corde tuo ista dezem precepta cuntis diebus vite tue (Dt. 4, 9), que quiere dezir: no caeran del tu coraçon por oluido estos diez mandamientos todos los dias de la tu vida ¶ e dize el profeta dauid: tu mandasti mandata tua custodiri nimis (Sal. 119, 4). ¶ que quiere dezir: tu mandaste, señor, que los tus mandamientos fuesen mucho guardados ¶ otrosy lo terçero son dichos mandamientos morales de costumbres porque enseñan al omne uevir bien acostumbadamente e virtuosamente, porque es uerdad que el que los guardare biuira para siempre con dios ¶ ca todo omne es obligado a los guardar segund que es ençima declarado e que sea verdad que todo omne es tenuto a los guardar dizelo el sabidor<sup>68</sup> en vn libro que es llamado eclestasticos en el postrimero capitulo: si finem loquendi et audiamus omnis pariter, deum time et mandata eius obserua (Qo. 12, 13), que quiere dezir: todos ayuntadamente oyamos el fin destas palabras conuiene a saber, teme a dios e guarda los sus mandamientos ca esto es tenuto todo omne e muger; e siguese ally traer a el nuestro señor dios todas las cosas que en este mundo fueron fechas e ponerlas ha en juyzio e por todo errado, sy fue bueno o malo, dara a cada vno lo que meresciere. e esto que dicho es fasta aqui de los mandamientos cumpla.

+ [A]qui se comiençan las siete obras de misericordia, e son estas que se contienen en este uerso: uisito, poto, cibo, rredimo, tego, coligo, condo, que quiere deçir:

- ¶ la primera obra de misericordia es uesitar el enfermo.
- ¶ la segunda es dar de beuer al sediento.
- ¶ la terçera es dar de comer al fanbriento.
- ¶ la quarta es rredemir al pobre captiuo e encarçelado.
- ¶ la quinta es vestir al pobre desnudo. [f. 113v]
- ¶ la sesta es acoger al pobre desanparado.
- ¶ la setima es soterrar e amortajar al pobre muerto.

¶ e destas obras corporales dize sant matheo en el su euangelio que dira nuestro señor jhu xpo en el dia del juyzio a los que fizieron e cunplieron estas obras de piedad: ¶ venid, bendichos del mi padre e rreçebid el

---

<sup>68</sup> Como el sabio, se refiere al autor de los libros sapienciales, en particular al de la Sabiduría, aunque no aquí.

rreyno que vos es aparejado desde el comienzo del mundo ¶ ca yo fuy enfermo e uisitastesme, e fue sediento e distes me a beuer, e fue fanbriento e distes me a comer, e fue captyuo e encarçelado e rredemistesme e venistes a mi, e fue desnudo e vestistes me, e fue huesped e acogistesme, e fue muerto e soterrastes me; e rresponderan: señor, quando te vimos enfermo e te vesitamos e sediento e te dimos a beuer, o fanbriento e te dimos a comer, o captiuo o encarçelado, o desnudo o huesped, o muerto. ¶ e rrespondera el nuestro señor diziendo: quando erades en el mundo e fezistes estas cosas a vno de los mis pobres pequennos e humildes a mi mesmo lo fezistes, e por tanto, venid bendichos del mi padre e rresçyba el rreyno del parayso. ¶ e dira a los que non fizieron estas obras muy sanudo<sup>69</sup> e yrado: partidvos de mi, maldichos, e idvos al fuego perdurable que esta aparejado para el diablo e para los sus angeles malos. ¶ ca non me fezistes nada destas obras de misericordia que los buenos fizieron a los mis pobres ¶ entonces conuiene a saber, dada la sentencia, yran los malos al fuego do sienpre arderan e yran los buenos al parayso do sienpre folgaran (Mt. 25, 34-46).

¶ otrosy deuedes saber que ay otras siete obras de misericordia espirituales que se contienen en este verso: ¶ consule ¶ castiga ¶ solare ¶ rremite ¶ fer ¶ ora ¶ doce, ¶ que quiere dezir: conseja bien al tu proximo, e enseñalo bien, e castiga al malo que sea bueno. ¶ Consuela al desconsolado ¶ perdona de coraçon al que yerra contra ti ¶ sufre en paciencia todas las tribulaciones que te vinieren ¶ rruega a dios por ty e por los biuos e por los finados e por tus amigos e por tus henemigos. ¶ estas siete obras de piedad espirituales [f. 114r] son mucho mejores que las corporales, asy como el alma a quien pertenesçen las corporales.

[A]qui comiença la tercera parte desta obra que son aquellas cosas que deuemos sienpre desear, que son aquellas siete petiçiones que el nuestro señor jhu xpo nos enseñó en la su oracion que es el pater noster.

¶ por la qual rrazon deuemos todos saber que el nuestro señor dios padre ante[s] que el enbiase en el mundo el nuestro señor jhu xpo, su fijo, a encarnar en la virgen santa maria fuy (sic) muy yrado contra los pecadores por los nuestros pecados, non tan solamente por los pecados que traximos del nuestro padre adan, mas avn por los nuestros pecados que

---

<sup>69</sup> Por sañado, irritado.

cada día faciamos e que non podiamos ser dignos e merescedores de yr al rreyno de dios por nos, nin eramos dignos de llamar padre en el çielo, nin el padre non demanaua de nos llamar fijos en la tierra, nin eramos dignos de lo llamar dios, nin el non demanaua de nos llamar sieruos; mas el, parando mientes a la su grant misericordia e piedad, touo por bien de nos enbiar el su fijo nuestro señor jhu xpo, que nos rredimio por la su sangre presçiosa e nos purifico de todas las nuestras maldades e pecados e aun allende desto por el bautismo e por la su santa rredençion llamonos sus hermanos quando dixo: ite, nunciate fratribus meis<sup>70</sup> (Jn. 20, 17) ¶ que quiere dezir: id, e decid a mis hermanos; e non conplio esto, mas aun rreconçilionos e porfilonos<sup>71</sup> de dios padre que fuesemos sus fijos non propios mas aporfilados, e por esto nos atreueos a llamar a dios padre en los çielos e el por su graçia e misericordia tiene por bien de nos llamar fijos en la tierra. ¶ e despues el nuestro señor jhu xpo eligio e tomo doze discipulos e enseñoles muchas cosas buenas e mucha santa dotrina en sapiençia; e entre los otros bienes que les enseñó fue una santa e muy acabada oraçion en pocas palabras encluyda<sup>72</sup> en la qual ellos orasen e saluos fuesen e todos los otros omnes del mundo que ellos enseñasen meresçiesen ser saluos.

[A]qui comiença agora la dicha oraçion quando dixo nuestro señor jhu xpo a sus discipulos asy oraredes a dios padre [f. 114v] que es en los çielos ¶ Pater noster qui es un celis, sanctificetur nomen tuum, adueniad rregnum tuum fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra, panem nostrum cotidianum da nobis hodie et dimite nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, et ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo. amen (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 2-4).

[A]qui comiença la declaraçion desta oraçion, onde es a saber que en esta oraçion son siete petiçiones. (¶ et la primera petiçion es: sanctificetur nomen tuum)<sup>73</sup>. ¶ onde todo omne que llama padre en los çielos deue ser

<sup>70</sup> Jn. 20, 17: la expresi3n evang3lica est3 en singular, dirigida a Mar3a Magdalena.

<sup>71</sup> Desusada forma verbal: nos por fil3, es decir, nos tuvo por hijos. M3s adelante sale como adjetivos con el mismo sentido: aporfilados, es decir, tenidos por hijos adoptivos.

<sup>72</sup> Condensada, resumida.

<sup>73</sup> Todo lo que va entre par3ntesis est3 fuera de lugar, debido a un error del copista, pues el p3rrafo sigue otro discurso, y esta petici3n la comenta m3s adelante.

fijo del en la tierra. E tal deue ser e asy se deue ordenar e aparejar que sea fijo de dios. e para esto deue aver en sy caridad e amor verdadero de dios e de su proximo e abondar en muchas buenas obras; e sy esto a en sy, entonce es fijo de dios porque faze las obras de dios. E si por aventura es soberuio, e cobdiçioso, o avariento, e luxurioso, e malicioso, e murmurador, e matador, e mal acostumbrado e inclinado de ligero a pecado, estonçe non es fijo de dios ¶ mas del diablo ¶ ca estas son las obras del diablo, e es escrito: *cujus opera horum operatur ejus filius appellatur* (Si. 14, 20-21); ca sy es llamado fijo de dios, es porque faze sus obras; e si faze obras del diablo es su fijo.

¶ primeramente que el que dize esta oraçion primero llama a dios padre, afirmando quatro cosas. ¶ la primera que alaba e afirma de parte de dios a quien ora la su muy alta dignidad en quanto lo llama padre, que quiere dezir: tu, señor, eres padre en rrazon de criaçion e eres nuestro en quanto nos criaste. ¶ la segunda es que el que ora afirma la subjecçion que quiere dezir: tu, señor, eres padre e nos somos fijos, e eres nuestro en rrazon de gouernaçion en quanto nos gobiernas. ¶ la terçera es que el que ora afirma la dignidad e alteza del lugar de dios en quanto dize que eres en los çielos e nos que somos tus criaturas e tus fijos somos en la tierra e en estas baxuras<sup>74</sup> e tu eres en los çielos e en la gloria ¶ la quarta es que el que ora afirma el deseo de la su voluntad que es que el nonbre de dios padre que sea santificado [f. 115r] e alabado de todas las criaturas que se contienen en el nonbre e que sea predicado e adorado e por todo el mundo publicado.

¶ la segunda cosa es de saber que el que ora forma su petiçion en esta oraçion pidiendo a dios dos cosas nescesarias: ¶ la una es que pide a dios aquellas que pertenesçen a la vida perdurable. ¶ la segunda es que pide a dios aquellas cosas que pertenesçen a la vida temporal.

E conuiene a saber que a la vida perdurable pertenesçen estas tres cosas: se siguen en tres petiçiones.

[e]sta es la primera petiçion: ¶ primeramente pedimos *santificetur nomen tuum*, que quiere dezir: señor, santificado sea el tu nombre, e esto

---

<sup>74</sup> Baxuras, referido a la tierra por contraste con el cielo.



pedymos a dios: nuestra santificaçion en esta uida presente. ¶ ca por el nombre de dios non solamente se entienda el nuestro señor jhu xpo, mas entiendese toda criatura e especialmente la criatura rrazonal que es el omne, ca toda criatura demuestra de necesçidad criador e facedor, especialmente la criatura rrazonal que es fecha a la ymagen e semejança de dios. e asy es dicha la criatura nombre de dios por la qual cosa es manifestado el criador de todas las cosas visibles e non visibles, pues parece que quiere dezir: santificetur nomen tuum: señor, da tu santidad a mi, que so tu nombre e dame a entender que tu eres mi criador e yo so tu criatura.

¶ ca nos non rrogamos a dios nin le pedimos que se santifique el, mas el su nonbre que santificado es, ca sienpre santo fue, e santo es, e santo sera, mas pedimos que santifique en nos el su nombre asy como nos rreçebimos enl bautismo el nombre de jhu xpo. ¶ ca el xpano rrecibio el nonbre que es santo e limpio e syn mançilla, ca en el bautismo rreçebimos el nonbre de xpo, e por tanto rrogamos e pedimos a dios padre que santifique el su nonbre en nos, porque non sea en nos mançillado e ensuziado e tannido<sup>75</sup> de malicia e de pecado. ¶ mas sienpre permanesca en nos santo e santificado.

[1]a segunda petyçion es: adueniat rregnum tuum ¶ non rrogamos nin pedimos que [f. 115v] venga a nos mas el su rreyno que es el çielo e en la tierra e en todo lugar, mas pedimos que la su graçia venga en nos porque el reyne en nos por gracia, e la su santidad, e la su bondad, e la su justicia, e el su amor, porque asi rreyne en nos por estas uirtudes, e porque el diablo nin pecado nin otra malicia nin parte de mal alguno non rreyne en nos,

¶ e asy pedimos en esta petiçion ser glorificados en la vida perdurable que aqui le pedimos ser gloryficados perdurablemente, ca el reyno de dios que pedimos es vida perdurable.

[1]a terçera petiçion es confirmaçion de la nuestra voluntad con la voluntad de dios en esto que pedimos diciendo: fiat voluntas tua sicut in celo et in terra, que quiere dezir: ¶ señor da tu a nos que somos en la tierra la tu gracia para confirmar la nuestra voluntad con la tu voluntad mientras

---

<sup>75</sup> Tannido, equivale a teñido. También puede entenderse por tenido, es decir, colmado de malicia y pecado.

somos en este mundo, asy como los bienauenturados e santos que son contigo en el çielo han la su voluntad conformada con la tu voluntad, por la qual rrazon los glorificas porque fazen syempre todo que te plaze. Esto le pedimos que asy como la su buena voluntad es fecha en el çielo entre los angeles e los arcangeles, bien asy sea fecha en la tierra entre los omnes. ¶ ca los angeles e los arcangeles non han voluntad de pecar ca non han mala cobdiçia nin cobdiçian cosa agena, nin oro nin plata nin otra cosa ¶ mas sienpre han buena voluntad e loan a dios e deleytanse sienpre en su contemplaçion; esto le rrogamos e pedimos que sea la su buena voluntad sienpre entre los omnes, que sienpre ayan buena voluntad porque piensen sienpre la justiçia de dios e fagan las sus obras porque merescan aquella bienaventurança que dios tiene para los sus santos donde son los angeles ¶ otrosy pedimos que asy como la su voluntad buena es en los justos, que asy sea fecha e complida en los pecadores [f. 116r] ca santos e justos e omnes son los que bivieron en este mundo en santidad y justiçia e fizieron obras que pluguieron a dios e por tanto son ya en el rreyno de dios padre ¶ bien asy sea la su buena voluntad en los pecadores que se conuiertan de los pecados a dios por verdadera penitençia que es aver gran contriçion de todos los sus pecados que fizieron, e los confiesen todos conplidamente e fagan dellos conplida satisfaçion, e limosnas, dando e ayunando e orando e obras de misericordia faziendo, sus conçiencias con muchas lagrimas lauando, e por buena guarda en todo esto perseuerando porque merescan peruenir a la dulçedumbre de los escogidos de dios.

[d]esde aqui adelante pedimos aquellas cosas que son nesçesarias a esta vida temporal e son generalmente dos cosas. ¶ la una es que nos de todo bien ¶ e la segunda es que nos guarde de todo mal ¶ estas dos cosas generales partense en quatro petiçiones especiales de las quales se sigue la primera petiçion desta segunda parte, e es la quarta petyçion desde el comienço fasta aquí.

[I]a quarta petiçion es panem nostrum cotidianun da nobis hodie. ¶ aqui pedimos a dios que nos de todas aquellas cosas que temporalmente nos son nesçesarias para sustentamiento desta vida, ca en demandando pan de cada dia, que el pan es el prinçipal criamiento<sup>76</sup> del cuerpo pedimos

---

<sup>76</sup> Equivalente a alimento.

todas las otras cosas nesçesarias para la vida humanal. ¶ otrosy demandamos a dios en esta petycion vianda e sustentamiento espiritual de que biua el alma, la qual vianda es el entendimiento de la santa escritura, e de la palabra de dios e que es palabra de vida perdurable ¶ ca bien asy como el cuerpo non puede beuir syn vianda en buena manera e syn vianda e sin vestidura temporal, ¶ bien asi el alma non puede beuir syn vianda espiritual que es la santa [f. 116v] pedricaçion de la palabra de dios que contiene vida perdurable.

[1]a quinta petiçion es: ¶ et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimitimus debitoribus nostris, que quiere dezir: ¶ señor, perdonanos nuestras debdas e pecados, asy como nos perdonamos a los nuestros debdores que pecan contra nos, e es de saber que en esta quinta petiçion es muy graue e fuerte peligro para muchos omnes que non quieren perdonar al su proximo aunque demandan perdon ¶ ca sy alguno peca contra ty e non lo quieres perdonar e sy tienes yra e saña en tu coraçon contra el tu proximo e sy tomas lo ageno e non lo tornas a su dueño pudiendolo tornar e sy esto fazes e dizes esta oraçion, por tu dano e por tu condenaçion la dizes. ¶ ca esto pides al señor: que todo quanto pecas contra dios non te lo perdone, e çiertamente<sup>77</sup> tu te ligas e tu te condenas e mejor seria que fueses mudo e non pudieses hablar. ¶ ca el nuestro señor jhu xpo dize en el euangelio: sy non rremiseritis unus quis quem proximo de cordibus vestris nec pater meus celestis dimitit uobis pecata vestra, que quiere dezir: ¶ sy non perdonaredes cada uno de vos a su hermano e a su proximo de los vuestros coraçones, el mi padre çestial non vos perdonara los vuestros pecados (Mt. 6, 14-15; 18, 35), e si quisieres tener en tu coraçon rencor o alguna mala voluntad contra alguno e dizes otra peticion e dexas<sup>78</sup> esta sola en quanto non quieres dexar la mala voluntad, non te aprouecha nada la tu oraçion, ca non la dizes asy como mando el nuestro señor, e por tanto non la oye el nuestro señor, mas pecas contra dios en quanto engañas la su palabra ¶ ca toda la largueza de las escrituras se concluye en esta mesma oraçion del señor en el credo e en los mandamientos de dios, e sy te acordares de todas estas cosas que son dichas e perdonas toda yra e

---

<sup>77</sup> Es decir, de otra manera.

<sup>78</sup> En este contexto es equivalente a omite.

todo rrencor, toda mala voluntad e perdonas toda [f. 118r] (yra e todo rrencor e toda mala voluntad e perdonas toda)<sup>79</sup> cosa en que tu proximo peca contra ty e amas a tu proximo asy como a ty mesmo estonçe[s] ora fielmente e seguramente, ¶ ca el señor te oyra e conplira la tu petiçion.

E en estas dos petiçiones se entiende todo el bien temporalmente que pedimos a dios que es uso nesçesario de cosas temporales e perdon de los pecados. ¶ otrosy en estas dos petiçiones que quedan se contiene que demandamos a dios que nos guarde de todo verdadero mal que es pecado mortal e de la pena ynferral.

[A]qui se sigue la sesta petiçion que es: ¶ ne nos enducas in temptationem, que quiere dezir: señor, rogamoste que non nos traygas en temptaçion que nos eche en pecado mortal. ¶ e deuedes saber que son dos tentaçiones: una es de dios e otra es del diablo. ¶ ca tienta dios para prouar e tienta el diablo para engañar. ¶ e de la tentaçion de dios es escrito en el primero libro de la ley que tento dios abraham para lo prouar (Gn. 22, 1) e dize el profeta dauid: señor, pruebame e tientame (Sal. 26, 2), e ynposible cosa es al omne rrogar a dios non venga tentaçion sobre el ¶ ca el diablo licençençia (sic) e poderio ha de tentar al omne, ca tento a dios quando tento enl desierto a nuestro señor jhu xpo (Mt. 4, 1-11) e tento los apostoles (Lc. 22, 21) e los otros santos, pues non es marauilla que tiente a nos que somos pecadores ¶ ca nos somos tentados en tres maneras. Lo primero por sujestion del diablo ¶ e lo segundo por delectaçion de la carne ¶ lo terçero por consentymiento de la obra. ¶ e la sujestion es quando el diablo escarnesçe<sup>80</sup> en omne en el mal ¶ e la tentaçion es cuando la carne se delecta en aquel mal, e el consentymiento es quando pone aquel mal por obra ¶ e la sujestion del diablo e la tentaçion de la carne es pecado mas non es graue, e sy se sigue el consentimiento con la obra ya es pecado mortal. ¶ ca el pecado [f. 118v] quando es consumado, e acabado engendra muerte del alma, que es mas de temer que la muerte corporal, maguer que los omnes non themen tanto la muerte espiritual commo la corporal<sup>81</sup> e nos quando oramos pedimos a dios que non nos trayga en estas tentaçiones de que non podemos ven-

<sup>79</sup> Nueva repetición del copista.

<sup>80</sup> Es decir, burla, se divierte y engaña.

<sup>81</sup> Ver nota 32.

çer al diablo mas que nos ayude a vençerlas por el su amor e por el temor e por armas de buenas obras.

[L]a setima peticion es: sed libera nos a malo, que quiere dezir ¶ señor, rrogamos te que nos libres de mal de culpa de pecado mortal e de la pena ynferral. amen. ¶ e quiere dezir: señor asy lo cumplas como te lo rrogamos syn desfallesçimiento alguno ¶ e otrosy en esta petiçion rrogamos a dios que nos libre de persecuçion de los omnes e non (sic) libre del diablo, e si por aventura tribulaçion o persecuçion o enfermedad del tu cuerpo nos viniese deuemosla rreçebir con gozo e paçiençia por la virtud de la justiçia que es que dios tiene por bien que padescamos e suframos tales cosas por los nuestros pecados, e desto dize nuestro señor jhu xpo en el euangelio: ¶ bienaventurados son los que padescen persecuçion por la justiçia, que dellos es el rreyno de los cielos (Mt. 5, 10). ¶ ca los que del todo son bienaventurados en este mundo e non sufren tribulaçiones corporales son malaventurados, que han de padeçer penas ynferrales que para siempre duraran e seran apartados de los fijos de dios e puestos con los fijos del diablo¶ onde el açote de dios es açote del cuerpo e viene en diversas maneras que dios quiere que lo suframos en este mundo. ¶ E si el omne non sufre en la su carne algunas tribulaçiones por dios, syn duda sofrirlas ha despues en las tinieblas del ynfierno. ¶ ca dize el profeta dauid: señor, todos los pecadores malos e rrebeldes sean conuertidos en el ynfierno e todas las gentes que olvidan a dios (Sal. 19, 8). ¶ e deuemos saber que cada [f. 117r] dia somos conbidados a las bodas del fijo de dios (Mt. 22, 2), de las quales non nos deuemos escusar, mas deuemos menospreçiar las cosas deste mundo temporales e amar e desear los bienes çelestiales. ¶ e deuemos entrar e andar en la carrera angosta por venir e entrar en anchura e en largueza del paraiso (Mt. 7, 13), al qual nos lleue el nuestro señor jhu xpo que biue e rreyna con el padre e con el espiritu santo para siempre amen.

[D]euedes saber que esta oraçion es dicha oraçion del nuestro señor jhu xpo e es noble e mas excelente que otra oraçion por muchas rrazones. ¶ la primera rrazon es por auctoridad del dotor que la compuso que fue el nuestro salvador e por su boca fue publicada ¶ ca dize el profeta ysayas ¶ os enim domini locutus est (Is. 1, 20; 1,1), que quiere dezir: la boca del señor la fablo e la pronunçio ¶ e la segunda rrazon que es breue e pequeña ca muy ayna e muy de ligero la dize el que ora e desta oraçion se entiende

lo que dicen: que la oraçion breue traspasa los çielos (Si. 35, 21). ¶ la terçera rrazon es que es muy suficiẽte porque contiene en sy peticiones que son nesçesarias a esta vyda presente e a la otra que esperamos que sera con dios en el çielo ¶ e la quarta rrazon es por alteza de secretos, ca contiene en sy muchos sacramentos e secretos tantos.

[P]ues podemos aqui fazer una quiston<sup>82</sup> tal que es la rrazon porque oramos diziendo ¶ pater noster qui es in celis, pues el nuestro señor entiendo el nuestro deseo ante que lo digamos e demostremos (Mt. 6, 8) ¶ aqui rresponde un dotor e pone la soluçion desta quiston e dize que oramos por seyes rrazones. ¶ la primera es que dios se quiere onrrar por nuestras oraçiones. ¶ la segunda es porque dios se quiere rrogar porque nos de lo que le demandamos quando le demandamos cosa que a el plaze de la dar, e a nos es buena e santa de la rreçebir. ¶ la terçera es para [f. 117v] tirar<sup>83</sup> de nos la pereza del nuestro cuerpo, que es mas ynclinado a mal que non a bien. ¶ la quarta es para excitar e despertar en nos deuoçion porque quando la palabra de dios dulce se trastorna<sup>84</sup> en la nuestra boca excitase e ençiendese la deuoçion enl nuestro coraçon. Ca por las santas palabras se ençiende el coraçon enl amor de dios e por las plegarias santas se amansa e se clarifica el coraçon e fuelga en él el amor de dios. ¶ e lo que faze el flaco<sup>85</sup> del ayre al carbon eso faze la pronunçiaçion de la oraçion a la deuoçion, que se ençiende en amor de dios e de aquy se sigue que vienen lagrimas a los ojos del que faze la oraçion. ¶ la quinta rrazon es por fazer seruicio al nuestro señor e criador de la nuestra lengua e de los nuestros labrios e ofrescamos e presentemos a dios vitulos<sup>86</sup> e sacrefiçios de nuestros labrios (Hb. 13, 15). ¶ Otrosy porque pecamos mucho con la lengua que asy sacrificamos a dios con nuestra lengua ca dize el apostol: asy como distes los vuestros miembros para servir a los pecados e a las maldades, asy los dad agora para servir a dios en justiaça e en virtud e en

---

<sup>82</sup> Quiston es cuestión o problema.

<sup>83</sup> Tirar es equivalente a desechar, arrojar.

<sup>84</sup> Puede entenderse como cambia, o también como derrite, atendiendo a Ez. 3, 3 y a Ap. 10, 10.

<sup>85</sup> Flaco del aire da a entender la brisa, el aura.

<sup>86</sup> Son los novillos ofrecidos en sacrificio, que se puede entender en general como ofrendas.

bondad (Ro. 6, 19; St. 3, 9). ¶ la sesta rrazon porque oramos es por quebrantar el diablo e afrontararlo ¶ onde bien asy como quando dauid lanço el diablo de saul que lo atormentaua e lo tiro del con la çitola<sup>87</sup> que tañia ante el (1Sa. 16, 23), bien asy el que ora deuotamente diziendo esta oraçion alança el diablo e lo espanta que lo non puede enpeçer<sup>88</sup>. ¶ e de la uirtud de la oraçion dize sant dionisio: ¶ la oraçion es al que ora defension e al angel es solaz e gozo e al diablo es tormento. e a dios es graçioso sacrificio pues por estos seys bienes quiere dios que oremos.

[O]trosy deuedes saber que esta oraçion del pater noster e toda otra oraçion que sea aprouada de la yglesia e atenticada por algunt santo que ha en sy quatro bienes e prouechos. ¶ el primero bien e prouecho es que es menester gracia de salud del alma ca la oraçion [f. 119r] es acto e fecho de caridad e por esto es mereçedora de salud perdurable, de la qual dize el apostol sant tiago: ¶ orate pro inuicem ut saluemini (St. 5, 16), que quiere dezir: ¶ orad e rrogar a dios unos por otros porque seades saluos. ¶ el segundo bien e prouecho es ganar de dios lo que demandamos a el ¶ ca la oraçion es acto e fecho ordenado de dios que yspira en el que se apareja para orar; por eso dize nuestro señor jhu xpo: quitquid orantes petitis credite quia acipietis et fiet vobis (Mt. 21, 22), que quiere dezir: qualquier cosa que demandaredes orando creed que lo rreçibieredes e aver lo hedes. ¶ el terçero prouecho e bien es sastisfazer de los males que facimos e acometimos, en quanto la oraçion es fecho e acto de penytençia es satisfatoria por los pecados ¶ e por esto quando alguno se confiesa danle en penytençia que diga e rreze oraçiones o salmos e desto dize hun santo que ha nombre thobias: buena es la oraçion e la limosna con ayuno e mas vale esto que facer thesoro de oro e de plata e de piedras preçiosas. Ca la oraçion e la limosna con ayuno libra el alma de muerte e purga de los pecados el alma e para fallar vida perdurable. Esto dixo el angel rraphael que apareçio a tobias (To. 12, 8). ¶ el quarto bien e prouecho es que la oraçion rrefaze e enforma el entendimiento del que ora, ca la oraçion en quanto es sermon e palabra que contiene en sy palabra diuinal que es asy commo condimento e sabor dulce dyuinal rrefaze e da dulçedumbre al alma e a

---

<sup>87</sup> Desusado como cítara o arpa.

<sup>88</sup> Equivale a impedir.

la conçiencia e enforma el entendimiento e alumbra lo ¶ ca el entendimiento es ojo del alma

¶ e aqui se acaba la terçera parte desde obra. Loado e bendicho sea el nuestro señor jhu xpo que dio graçia para lo començar e mediar e acabar. Asy el nos de graçia que acabemos en su santo seruicio.

Acabose martes xx dias de desiembre año de un M cua<sup>o</sup> xci años.









