

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIV

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1999

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de San Agustín (VI)</i>	219
T. MARCOS, <i>El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vuelto a casar.</i>	249
I. JERICÓ, <i>¿Poseen los herejes la fe infusa? Enseñanza de Fray Luis de León</i>	283
L. RESINES, <i>Los "otros" catecismos</i>	309
LIBROS	375

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1999

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de San Agustín (VI)</i>	219
T. MARCOS, <i>El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vuelto a casar.</i>	249
I. JERICO, <i>¿Poseen los herejes la fe infusa? Enseñanza de Fray Luis de León</i>	283
L. RESINES, <i>Los "otros" catecismos</i>	309
LIBROS	375

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Javier Antolín Sánchez**
ADMINISTRADOR: **Florentino Rubio Carracedo**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
E-mail: bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE "ESTUDIO AGUSTINIANO" AÑO 2000

España: 4.500 ptas. Euros: 27,05
Otros países: 50 \$ USA; Euros: 47,88
Número suelto: España: 1.700 ptas. Euros: 10,22
Otros países: 18 \$ USA; Euros 17,24

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1996
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 1999

ESTRUCTURA DE LA REGLA DE SAN AGUSTIN (VI) ¹

4.5. *Los sermones sobre la Cuaresma*

En nuestro último artículo ofrecimos una primera verificación de lo afirmado en otro anterior, a saber, que cada una de las «unidades» que estructuran la sección B (y C) de la Regla tienen como trasfondo una de las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña (cf. Mt 6): la primera unidad, la oración; la segunda, el ayuno, y la tercera, la limosna ². Lo hicimos estableciendo la comparación entre la Regla y la célebre *epistula* 48, dirigida por san Agustín a los monjes de la isla Cabrera. En el presente artículo ofreceremos una segunda verificación. Nos servirá para ello el estudio de los sermones agustinianos sobre ³ la Cuaresma. Se trata de piezas a las que resulta difícil poner fecha. Todos tratan casi los mismos temas y de forma idéntica en lo fundamental. Pueden cuadrar con cualquier momento del ministerio eclesial de su autor. Con todo, de un lado, algunas alusiones a doctrinas maniqueas ⁴ y, de otro, el poco énfasis en la concupiscencia específicamente sexual y en la gracia ⁵, permiten pensar que pertenecen a la primera época de la actividad ministerial del obispo. De ser así, coincidirían globalmente con la supuesta fecha de composición de la Regla.

Al no tratarse de un texto único sino de varios sermones, el método utilizado será en parte distinto al seguido en los artículos anteriores.

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-IV)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29.

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 415.

3. No los predicados durante la Cuaresma, sino los tenidos al comienzo de este tiempo litúrgico, en que el obispo exponía el sentido religioso del mismo. Mientras de los primeros nos ha llegado un número más bien elevado, la cifra de los segundos se reduce a siete: los que van del 205 al 211 en la numeración de Migne (PL 38, 1039-1058).

4. Cf. *Sermones* 207,2 PL 38,1043-1044; 208,1 PL 38,1044-1045.

5. Por ejemplo, no se menciona el pecado original. Para señalar la posibilidad de cumplimiento de las prácticas exigidas, no recurre a la gracia, sino al ejemplo de los monjes.

4.5.1. Los sermones sobre la Cuaresma y la vida monástica

A más de un lector puede resultar extraño que recurramos a unos sermones predicados al conjunto de la comunidad cristiana para descubrir la estructura de una regla monástica. Pero la extrañeza disminuye si se tiene en cuenta que la vida monástica tuvo desde sus comienzos un notable componente ascético y que la Cuaresma ha sido siempre un tiempo litúrgico «fuerte», caracterizado por ese mismo tono ascético. Ascesis que se concentraba en el ejercicio de las tres prácticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña: la limosna, la oración y el ayuno (cf. Mt 6) ⁶. San Agustín se las recuerda a sus fieles prácticamente en todos los sermones ⁷. La misma extrañeza desaparece a medida que se avanza en la lectura de los sermones y se descubre el sentido que el obispo de Hipona daba a ese tiempo litúrgico, y cómo deseaba que lo viviesen los fieles que acudían a escucharle. Dicho en pocas palabras, les pedía que, durante esas seis semanas, llevasen una vida semejante a la de los monjes. La oración más intensa que caracteriza la vida de los siervos de Dios, la han de hacer suya todos los fieles; los ayunos propios de la vida monástica han de convertirse en práctica del conjunto de los cristianos; la continencia sexual que los siervos de Dios han abrazado de por vida, la han de vivir también los casados durante ese período de preparación para la Pascua. Dígase lo mismo del compartir los bienes y, sobre todo, del otorgamiento del perdón. Valga, como ejemplo, este texto: «En los restantes días (= fuera de Cuaresma) tenéis que procurar que vuestros corazones no se carguen con la crápula y el vino; en estos ayunad también; en los restantes días no debéis caer en adulterios, fornicaciones o cualquier otra corruptela ilícita; en estos absteneos también de vuestras mujeres... El tiempo que empleabais en cumplir el deber conyugal, dedicadlo a la oración; el cuerpo que se derretía en afectos carnales, prostérnese en pura actitud de súplica. Las manos que se entrelazan en abrazos, extiéndanse en oración» ⁸. El pastor, además de exhortar a sus fieles a cumplir fielmente tales prácticas, les

6. Cf. la voz *Carême*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris 1953, pp. 136-151, en especial el apartado 5 A: «Les oeuvres de carême: le jeûne, l'aumône et la prière», pp. 146-149.

7. Es el tema de los *Sermones* 205, 206, 207, 208, 209 y está igualmente presente en el 210 que se ocupa preferentemente del ayuno. El *sermo* 211 tiene por tema exclusivo la concordia fraterna y el perdón de las ofensas, con un contenido muy cercano al capítulo sexto de la Regla.

8. S. 205,2 PL 38,1040. El texto latino en nota 44.

remitía a los monjes como prueba concreta de que no pedía nada imposible, de que no les exigía nada que superase la capacidad humana, especialmente respecto de la continencia sexual. En un sermón les dice: «Pienso que no debe ser carga demasiado pesada para los casados el hacer en estos días del año de solemne observancia lo que las viudas han profesado a partir de un momento de su vida y lo que las santas vírgenes han aceptado para toda ella»⁹. A los siervos de Dios, por su parte, les invitaba a poner mayor empeño en las que ya eran prácticas habituales suyas a lo largo de todo el año. «Vosotros, los que ayunáis también en los restantes días, aumentad en estos lo que ya hacéis; vosotros que a diario crucificáis el cuerpo con la continencia perpetua, en estos días uníos a vuestro Dios con oraciones más frecuentes e intensas»¹⁰.

Tanto es así que L. Verheijen ha ido a bucear en esos sermones para encontrar la motivación de la vida ascética, obteniendo abundante pesca. En efecto, en la presentación agustiniana la vida monástica resulta muy semejante a la Cuaresma. La diferencia radica en que la vida monástica es como una Cuaresma que, en vez de durar cuarenta días como para la mayoría de los cristianos, se extiende a toda la vida¹¹.

4.5.2. Análisis de los sermones sobre la Cuaresma.

El presente análisis nos permitirá, primero, conocer más al detalle las prácticas cuaresmales y, luego, la motivación de las mismas.

9. «Arbitror onerosum non esse debere, anniversaria observatione solemnibus diebus hoc facere coniugatos, quod viduae ex quadam vitae parte professae sunt, quod tota vita sanctae virgines susceperunt» (S. 208,1 PL 38,1045). «Sed numquid sicut a cibo et potu abstinentia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest? Cum videamus in nomine Christi multos utriusque sexus ab hac re penitus immunda membra deo dicata servare. Puto non esse magnum, ut tota paschali sollemnitate possit coniugum castitas, quod potest tota vita virginitas» (S. 210,7,9 PL 38,1052). Cf. también S. 209,3 PL 38,1047.

10. «Vos autem qui etiam per alios dies ieiunatis, per hos augete quod facitis. Qui per alios dies perpetua continentia crucifigitis corpus, per hoc Deo vestro crebrioribus et intentioribus inhaerete orationibus» (S. 205,2 PL 38,1040). Cf. también S. 206,1 PL 38,1041.

11. «La vie monastique ressemble beaucoup au Carême, mais en plus absolu» (L. VERHEIJEN *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404, artículo recogido en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine 1980 (= NA I), 153-200, en concreto, p. 359 NA I 155. La idea aparece expresada repetidamente. Cf. pp. 368. 376. 389. 402 NA I, 164, 172, 185, 198. Esa concepción explica la gran abundancia de textos paralelos con los de la Regla presentes en los sermones sobre la Cuaresma.

4.5.2.1. Las prácticas ascéticas cuaresmales.

Ya hemos indicado de cuáles se trata. A continuación recogeremos lo fundamental que san Agustín refiere de cada una de ellas. El predicador no sigue un orden fijo en su enumeración. En los sermones sobre la Cuaresma se encuentra tanto la secuencia oración, ayuno, limosna ¹², como ayuno, oración, limosna ¹³; o ayuno, limosna, oración ¹⁴ o limosna, ayuno, oración ¹⁵, faltando precisamente la secuencia evangélica: limosna, oración y ayuno. Nosotros seguiremos el orden oración, ayuno, limosna, para atenernos al que presumimos está presente en la Regla.

4.5.2.1.1. La oración.

Comenzamos por esta práctica ascética porque es la primera mencionada en la Regla. Y porque Agustín pone las otras dos, el ayuno y la limosna, al servicio de ella, al considerarlas como alas que le permiten elevarse a Dios ¹⁶. No es la oración la práctica que más tiempo ocupa en la reflexión del predicador. Pero dentro de la relativa parsimonia al respecto, los sermones ofrecen datos dignos de interés: insistencia en una mayor dedicación a ella ¹⁷; mención de los *phantasmata* (creaciones de la imagina-

12. Cf. S. 206,1 PL 38,1041. Es el orden seguido también en *Epist.* 48,3 CSEL 34/2 139.

13. Cf. S. 208,1 PL 38,1044.

14. Cf. S. 210,6,9 PL 38,1052.

15. Cf. S. 207,1 PL 38,1043.

16. «Hae sunt duo alae orationis, quibus volat ad deum» (S. 205,3 PL 38,1040); «Sed orationibus nostris, quibus ad deum facilius volando perveniant, elemosynis et ieiuniis pennas pietatis addamus» (S. 206,2 PL 38,1041). En otros textos, en vez de alas habla de apoyos (*adminicula*); cf. S. 206,3 PL 38,1042; S. 207,3 PL 38,1044; S. 209,2 PL 38,1046). La idea aparece expresada en otros contextos también. Cf. *Enarratio in Psalmum* 42,8 CC 38,481; S. 58,9,10 PL 38,398.

Además de la formulación general, muestra el servicio que el ayuno (S. 205,2 PL 38,1040; 206,3 PL 38,1042; 207,3 PL 38,1044; 209,2 PL 38,1047; 210,6,9 PL 38,1052) o la limosna (S. 206,2,3 PL 38,1041-1042; S. 207,3 PL 38,1044) prestan a la oración.

17. «Nunc itaque orationibus ingemiscamus *instantius*...» (S. 206,1 PL 38,1041); «Unde ieiunandum et orandum est. Et quando potius, quando *instantius*...» (S. 210,4,5-5,6 PL 38,1050); «... ieiuniis, orationibus et elemosynis solito *instantius* et *alacrius* ferveatis» (S. 208,1 PL 38,1044); «Per hos (dies) crebrioribus et intentioribus inhaerete orationibus» (S. 205,2 PL 38,1040); «orationes ferventiores» (S. 210,6,9 PL 38,1052); «ferventius exercere» (S. 206,1 PL 38,1041). Advuértase el *instantius* que evoca el «orationibus *instat*» de la Regla II,1. A su vez, el *alacrius* ha aparecido ya, aplicado a las mismas prácticas en *Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139

ción) que impiden que se haga con la atención debida ¹⁸; su relación con la humildad ¹⁹, con la paz ²⁰, con la continencia ²¹ y, además, la oración-
limosna ²².

4.5.2.1.2. *El ayuno*

La práctica del ayuno aparece en los sermones sobre la Cuaresma más ampliamente tratada que la de la oración. El predicador se afana en señalar que la Cuaresma pide algo más de lo que se hace de ordinario en el ámbito del alimento. El cristiano ha de evitar siempre los excesos en la comida y la bebida, pero en los días de Cuaresma no se ha de contentar con ello: ha de ayunar también ²³. Este ayuno implica renunciar al desayuno (*prandium*) ²⁴ y la abstinencia de determinados alimentos, en concreto de la carne y el vino ²⁵. No ha de ser ocasional, sino, a ser posible, diario, exceptuados aquellos días que lo prohíbe la Iglesia ²⁶. El predicador contempla también la posibilidad de que alguien, por una *necessitas* o

(cum... *alacriter* agitis et impigre operamini siue in orationibus, siue in ieiuniis, siue in eleemosynis»).

18. «... nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatis nubilis impeditur» (S. 207,3 PL 38,1044). Y ello asociado al exceso en la comida. En este contexto habla de la *oratio casta*, aquella que pide de acuerdo con las exigencias de la caridad, no de la *cupiditas* (ib.).

19. «... nos orationibus... animam humiliare» (S. 210,1,1: PL 38,1047).

20. «Ita oratio nostra humilitate et caritate... quaerit pacem et consequitur eam (Ps. XXXIII,15)» (S. 206,3 PL 38,1042).

21. Cf. *Sermones* 208,1 PL 38,1045; 209,3 PL 38,1047; 210,6,9 PL 38,1052, remitiendo en los tres casos a 1 Cor 7,5 («ut invicem abstineatis ad tempus, ut vacetis orationibus»).

22. «sic et ipsa nostra oratio facit eleemosynas, cum dirigitur atque profunditur, non pro amicis tantum, verum etiam pro inimicis» (S. 207,3 PL 38,1044).

23. «Per alios ergo dies non graventur corda vestra in crapula et ebrietate (cf. Lc 21,34); per hoc autem, etiam ieiunate» (S. 205,2 PL 38,1040); «Crapula et ebrietas etiam per dies ceteros devitanda; per hos autem dies etiam concessa prandia removenda» (S. 207,2 PL 38,1043).

24. «... per hos autem dies etiam concessa prandia removenda» (S. 207,2 PL 38,1043). El *prandium* era una comida que solía tener lugar hacia medio día. Cf. L. VERHEIJEN, *Le jeûne et le déjeuner*, en *Augustiniana* 21 (1971) 7-16 NA I,305-314.

25. Cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 207,2 PL 38,1043; 208,1 PL 38,1044-1045; 209,3 PL 38,1047; 210,7,9; 8,9; 9,11 PL 38,1052-1053.

26. «Saltem quantum possumus faciamus; ut exceptis diebus per quos certis de causis Ecclesia prohibet ieiunare, Domino Deo nostro vel quotidiano vel crebro ieiunio placeamus» (S. 210,6,9 PL 38,1052).

costumbre de su cuerpo, no pueda abstenerse de alimentos ²⁷. Entre esas *necessitates* puede hallarse el dolor de estómago ²⁸. Con otras palabras, las exigencias de la salud pueden eximir de esa práctica ascética ²⁹. Al ayunar en Cuaresma, los cristianos siguen el ejemplo de Moisés, Elías y Jesús que ayunaron cuarenta días ³⁰. La práctica del ayuno y abstinencia no se debe a que determinados alimentos sean impuros ³¹, pues ningún alimento se puede juzgar moralmente malo; el mal está en la *cupiditas* ³². El ayuno del cristiano mira a castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre ³³, busca la *repressio concupiscentiarum* ³⁴. El santo previene repetidamente contra la interpretación legalista de la ley de la abstinencia, presente en quienes reemplazan productos prohibidos por otros más exquisitos y caros ³⁵. Pero si el cuerpo ve reducido su cantidad de alimento, el espíritu ha de ver aumentado el suyo, para poder efectuar la reducción de aquel ³⁶. El pre-

27. «Quamvis eas debeat largiores habere, qui propter aliquam necessitatem corporis sui et consuetudinem alimentorum non potest abstinere, ut hoc addat pauperi quod sibi detrahit; sed ideo pius det pauperi quia sibi non detrahit» (S. 209,2 PL 38,1047).

28. «Quanto enim honestius, si stomachi infirmitas aquam potare non tolerat, vino usitato et modico sustentetur» (S. 210,9,11 PL 38,1053).

29. «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed iucunditatis exquirat» (S. 210,9,11 PL 38,1053).

30. Cf. *Sermones* 205,1 PL 38,1039; 210,7,9 PL 38,1052).

31. Cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 207,2 PL 38,1043-1044; 208,1 PL 38,1044-1045; 209,3 PL 38,1047. Cf. *Confes.* 10, 31,46-47 CC 27,179-180.

32. Cf. *Sermones* 208,1 PL 38,1044-1045; 209,3 PL 38,1047. Cf. *Confes.* 10, 31,46-47 CC 27,179-180.

33. «Castigemus corpus nostrum, et servituti subiciamus; et ne per indomitam carnem ad illicita prolabamur, in ea domanda aliquantum et licita subtrahamus» (S. 207,2 PL 38,1043)); «Cum vero aliquo genere ciborum etiam concessorum atque licitorum, causa castigandi corporis abstinete... Sed plane fidelium corpora cum servituti subiciuntur... Cum enim corpus castigatur, et servituti subicitur (cf. 1 Cor 9,27)...» (S.208,1 PL 38,1044-1045).

34. Cf. *Sermones* 207,2 PL 38,1043; 210,8,10 PL 38,1052; S. 210, 9,11 PL 38,1053. Sobre la razón del ayuno, cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 206,3 PL 38,1042; 207,2 PL 38,1043; 208,1 PL 38,1044-1045; 210,2,3; 6,9 PL 38,1048-1049.1052.

35. Cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 207,2 PL 38,1043-1044; 208,1 PL 1044-1045; 209,3 PL 38,1047; S. 210,8,10; 9,11 PL 38,1052-1053.

36. «...ut sermo dei per nostrum officium ministratus, ieiunatu corporis, pascatur in corde; ac sic interior homo cibo suo refectus, exterioris castigationem possit agere, et robustius sustinere» (S. 205,1 PL 38,1039); «Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta, aut ab illecebra carnali inopia aliqua spirituali veritatis et sapientiae delectatione suspensa, ad famem sitimque sentiendam descendit eius intentio... De illo autem altero, quod habet epulas mentis...» (210,3,4 PL 38,1049).

dicador establece también repetidamente la relación del ayuno con la oración³⁷ y con la limosna³⁸.

Ayuno y abstinencia van unidos, hemos dicho. Pero, además de esta abstinencia en el ámbito alimentario, el predicador solicita asimismo de sus fieles casados la abstinencia temporal en el ámbito sexual. El cristiano ha de evitar en todo momento el adulterio, la fornicación y cualquier otra corruptela ilícita, pero en los días de Cuaresma ha de abstenerse de toda relación sexual, incluida la conyugal³⁹. Y si no puede de forma absoluta, que al menos se modere en el uso del matrimonio⁴⁰. Apoyo para esta recomendación lo encuentra en 1 Cor 7,5, en que el Apóstol invita a los esposos cristianos a suspender por un tiempo limitado las relaciones conyugales para entregarse a la oración. El predicador considera obvio que «por un tiempo» se refiere a la Cuaresma⁴¹. En los sermones aparece también la relación de la continencia con la oración⁴² y con la humildad⁴³.

Para nuestro objetivo es de interés anotar que el obispo de Hipona incluye bajo la práctica del ayuno, tanto el aspecto alimentario como el sexual. Los dos ámbitos aparecen estrechamente unidos en boca del predicador, cuando este se ocupa de recomendarla⁴⁴. El santo incluye la práctica de la continencia sexual dentro del ejercicio del ayuno. Sin embargo,

37. Cf. *Sermones* 205,3 PL 38,1040; 206,2,3 PL 38,1041-1042; 207,3 PL 38,1044; 208,1 PL 38,1044-1045; 209,2 PL 38,1046-1047; 210,2,3; 6,9 PL 38,1049.1052.

38. Cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 207,1 PL 38,1043; 209,1,3 PL 38,1046-1047.

39. «Per alios dies adulteria, fornicationes omnesque illicitas corruptelas nolite contingere; per hos autem, etiam a coniugibus *abstinate*» (S. 205,2 PL 38,1040); «Quicumque etiam estis coniugibus alligati, nunc maxime apostolica monita nolite contemnere, ut invicem *abstineatis* ad tempus, ut vacetis orationibus. Quod enim et aliis diebus utiliter fit, nimis inverecundum est si modo non fiat» (S. 208,1 PL 38,1045). «Nunc tempus est quo et coniugati ab uxoribus et nuptae a viris suis *abstineant*, ut orationibus vacent; quamquam et per totum annum certis diebus hoc fecere debeant; et quanto crebrius tanto utique melius, quia et qui concessa immoderate appetit, eum qui concessit offendit» (S. 210,6,9 PL 38,1052).

40. «Adulteria et fornicationes semper execranda atque fugienda; his autem diebus et a coniugibus *temperandum*» (S. 207,2 PL 38,1043). El predicador da por cierto que esa continencia temporal es posible, de lo que son prueba las viudas y vírgenes. Cf. nota 9.

41. L. VERHEIJEN, *Le sermons*, p. 376 NA I,172. A propósito de la abstinencia sexual exigida en el S. 205,2 PL 38,1040, L. Verheijen comenta: «Il reste que la présentation de cette abstinence matrimoniale, dans le sermon 205,2 jette une ombre sur l'observation quadragesimale» et, en même temps, sur la continence monastique perpétuelle. Et cella est fort regrettable» (*Le sermons*, p. 377 NA I,173).

42. Cf. *Sermones* 205,2 PL 38,1040; 208,1 PL 38,1045; 210,6,9 PL 38,1052.

43. Cf. S. 209,3 PL 38,1047.

44. En S. 205,2 PL 38,1040 van paralelos. «(a) Per alios ergo dies non graventur corda vestra in crapula et ebrietate (Lc 21,34); per hos autem, etiam ieiunate. (a') Per alios dies, adul-

más apropiado que el término «ayuno» es aquí el de «abstinencia», que abarca con igual propiedad el ámbito alimentario que el de la sexualidad ⁴⁵.

4.5.2.1.3. La limosna

La tercera práctica Cuaresmal, la de la limosna, tiene para el predicador máxima importancia y, en consecuencia, le otorga también amplio espacio. El ejercicio de la limosna tiene más de una modalidad. Podemos hablar de tres clases de limosna. A la material, hecha con medios económicos, y a la espiritual que se identifica con la concesión del perdón, hay que añadir la del servicio. Las dos primeras son las más conocidas y a ellas se refiere el santo cuando aquí ⁴⁶, como en numerosos otros textos ⁴⁷, señala que hay dos clases de limosna. El las ve señaladas en Lc 6,37-38: *Dad y se os dará; perdonad y se os perdonará* ⁴⁸.

El aspecto más significativo de la primera clase de limosna en los sermones sobre la Cuaresma es su estrecha vinculación con el ayuno: lo que el cristiano deja de gastar en comida o bebida en virtud de su ayuno y abstinencia ha de convertirse en limosna para los pobres. La idea la repite en

teria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere; pero hos autem etiam a coniugibus abstinete. (b) Quod vobis demitis ieiunando, eleemosynis addite praerogando. (b') Tempus quod reddendo coniugali debito occupabatur, supplicationibus impendatur; corpus quod carnalibus affectibus solvebatur, puris praecibus prosternatur; Manus quae amplexibus implicabantur, orationibus extendantur» (S. 205,2 PL 38,1040). El primer movimiento señala la diferencia que debe existir entre los restantes días del año y la Cuaresma; el segundo, señala la alternativa a lo que se deja. «Crapula et ebrietas etiam per dies ceteros devitanda; per hos autem dies etiam concessa prandia removenda. Adulteria et fornicationes semper execranda atque fugienda; his autem diebus et a coniugibus temperandum est» (S. 207,2 PL 38,1043). «Cum vero aliquo genere ciborum etiam concessorum atque licitorum... Quicumque etiam estis coniugibus alligati, nunc maxime apostolica monita nolite contemnere, ut invicem abstinere ad tempus...» (S. 208,1 PL 38,1044-1045). «Admonemus etiam eos qui se a carnibus abstinere... A coniugali quoque concubitu, hi dies postulant continentiam...» (S. 209,3 PL 38,1047). Cf. también S. 210,7,9 PL 38,1052 y 206,3 PL 38,1042.

45. «Sed numquid sicut a cibo et potu abstinencia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest?» (S. 210,7,9 PL 38,1052).

46. «Dominus dicit: *Date et dabitur vobis; dimittite et dimittetur vobis* (Lc 6,37-38). Haec duo genera eleemosynarum, tribuendi et ignoscendi, clementer et ferventer operemur, qui nobis a Domino ut bona tribuantur, et mala non retribuantur, oramus» (S. 206,2 PL 38,1041; cf. S. 206,3 PL 38,1042). Cf. también *Sermones* 208,2 PL 38,1045-1046; 210,10,12 PL 38,1053.

47. Cf. *Sermones* 41,1 CC 41,504; 58,9,10 PL 38,398; 259,4 PL 38,1199-1200; 352,2,7 PL 39,1556-1558; *De perfectione iustitiae hominis* 8,18 PL 44,300.

48. Cf. las dos notas anteriores.

todos los sermones, salvo en el 211 dedicado en su totalidad a la concordia fraterna y al perdón mutuo, en variedad de formas ⁴⁹. El principio que guía las reflexiones del predicador es este: no entregar a los indigentes lo superfluo equivale a un fraude ⁵⁰.

La segunda clase de limosna consiste, dijimos, en otorgar el perdón. Llama la atención que la presente como una forma de ayuno. Como no podía ser de otra manera, detrás de este modo de expresarse se halla un texto bíblico, en este caso del profeta Isaías: *En los días de vuestro ayuno, se descubre lo que queréis, puesto que claváis el aguijón a cuantos están bajo vuestro yugo y herís a puñetazos; vuestra voz se oye en el clamor. No es éste el ayuno que yo he elegido* (58,3-5). La segunda forma de limosna, se identifica con el ayuno que Dios quiere: el ayuno de porfías y discordias, opresiones, querellas y enemistades ⁵¹. Estas nunca debieron nacer y, si llegaron a nacer, deben morir cuanto antes, a través del perdón ⁵², tanto

49. «Quod vobis demitis ieiunando, eleemosynis addite praerogando» (S. 205,1 PL 38,1040); «Quia ieiunium sine misericordia ei nihil est qui ieiunat» (S. 207,1 PL 38,1043); «Tam vero eleemosynas his diebus augere quodam modo ex debito est. Ubi enim iustius quam miserendo impen-ditis, quod vobis abstinendo demitis? Et quid iniquius, quam ut quod minus erogat abstinentia, servet permanens avaritia, aut consummat dilata luxuria? Intendite itaque quibus debeatis quod vobis denegatis, ut quod detrahit temperantia voluptati, addat misericordia caritati» (S. 208,2 PL 38,1045); «... etiam eleemosynas ferventiores erogemus. Ipsi adiciatur quod nobis ieiunando et a cibis solitis abstinendo detrahitur» (S. 209,2 PL 38, 1046-1047); «Praecipue sane pauperum mementote, ut quod vobis parcius vivendo subtrahitis, in coelesti thesauro reponatis». Accipiat esuriens Christus, quod ieiunans minus accipit christianus...» (S. 210,10,12 PL 38,1053). Sobre esta motivación cristológica de la limosna, cf. también S. 206,2 PL 38,1042 y 207,1 PL 38,1043 («Exerceamus eleemosynas nostras tanto impensius, tantoque frequentius, quanto propinquior fit dies, quae nobis praerogata eleemosyna celebratur»).

50. «Hinc autem intellegit animus christianus, quantum remotum esse debet a fraude alienae rei, quando sentit similem esse fraudi, si superflua sua non tribuerit indigenti» (S. 206,2 PL 38,1041).

51. «Prac ceteris, fratres, a litibus et discordiis ieiunate. Mementote prophetam quibusdam exprobatem atque clamantem: *In diebus ieiunii vestri, inveniuntur voluntates vestrae, quod omnes qui sub iugo vestro sunt stimulat, et caeditis pugnibus; auditur in clamore vox vestra*, etc. Quibus commemoratis adiunxit: *Non hoc ieiunium ego elegi, dicit Dominus* (Is. 58,3-5)» (S. 205,3 PL 38,1040). «Arguit enim ieiunia litigiosorum, quaerit piorum. Arguit opprimentes, quaerit relaxantes. Arguit inimicantes, quaerit liberantes» (S. 206,3 PL 38,1042). «Sint ergo vestra ieiunia sine litibus, clamoribus, caedibus...» (S. 208,1 PL 38,1041).

52. «Si quae inimicitiae, quae vel nasci non debuerunt, vel cito mori debuerunt, et tamen usque ad hoc tempus sive negligentia, sive pertinacia, sive non modesta, sed superba verecundia, inter fratres perdurare potuerunt; saltem modo finiantur» (S. 209,1 PL 38,1046); «Cuius ergo usque ad hos dies inimicitiae perdurarunt, confundantur atque finiantur. Finiantur, ne finiant; non teneantur, ne teneant; perimentur per redemptorem, ne perimat retentorem» (S. 206,2 PL 38,1041); «qui saltem his diebus non vult finire...» (S. 210,10,12 PL 38,1053).

pedido como ofrecido ⁵³, siempre de corazón ⁵⁴. Es el ayuno perpetuo de la oración: el ayuno de la ira y del odio, porque se alimenta de la oración ⁵⁵. A este respecto, el predicador pone de relieve que se trata de una obra de misericordia que no comporta sacar nada ni de la despensa ni de la cartera, sino sólo extraer del corazón lo que comienza a ser más dañino si queda dentro que si sale fuera. Es la ira contra cualquier persona, retenida en el corazón ⁵⁶, que, por su propio dinamismo, puede evolucionar hasta convertirse en odio ⁵⁷ y que convierte al alma en homicida ⁵⁸. Fija también situaciones peculiares que exigen de pedir perdón –al hombre, no a Dios– ⁵⁹. Establece asimismo la relación entre oración y per-

53. «Sit etiam in animo placabili et humili misericors ignoscendi facilitas. Petat veniam, qui fecit iniuriam; det veniam qui accepit iniuriam...» (S. 210,10,12 PL 38,1053). Al respecto, puede leerse el S. 211, todo él dedicado a la concordia fraterna y al perdón, donde contempla las distintas situaciones que se pueden dar.

54. «Dimitte mihi quod in te peccavi. Si dixisti ex toto corde...» (S. 211,4,4 PL 38,1055); «... prorsus paratus esto e corde dimittere» (S. 211,6,5 PL 38,1057). Cf. también S. 208,2 PL 38,1045.

55. «... sic et ipsa nostra oratio facit eleemosynas, cum dirigitur atque profunditur, non pro amicis tantum, verum etiam pro inimicis, et ieiunat ab ira et odio et a perniciosissimis vitiis. Si enim nos ieiunamus a vitiis, quanto potius illa a vitiis?... Perpetua suscipiat ista ieiunia: quia est illi cibus proprius quem sumere sine intermissione praecipitur. Semper ergo ieiunet ab odio, semper dilectione pascatur» (S. 207,3 PL 38,1044).

Otros aspectos tratados por el predicador a propósito de esta limosna son: la motivación cristológica (S. 207,1 PL 38,1043); motivación evangélica (Mt 18,23-35; 6,12) (S. 206,2; 207,3 y 210,10,12 PL 38,1042,1044,1053); que nadie es pobre para otorgar esa limosna (cf. *Sermones* 206,2 PL 38,1042; 210, 10,12 PL 38,1053); limosna y oración (cf. *Sermones* 206,3 PL 38,1042; 207,3 PL 38,1044).

56. «Quid iam dicam de illo opere misericordiae, ubi nihil de apothecis, nihil de sacculo impenditur, sed ex corde dimittitur; quod magis si maneat, quam si recedat, incipit esse damnosum? Iram dico adversus aliquem in corde servatam. Quid autem stultius, quam inimicum forinsecus devitare et multo peiorem in praecordiis intimis retinere?» (S. 208,2 PL 38,1045).

57. «Humanum est irasci –et utinam nec hoc possemus– humanum est irasci, sed non debet iracundia tua, natus surculus brevis, suspicionibus inrigari et ad trabem odii pervenire. Aliud est enim ira, aliud odium. Nam saepe etiam pater irascitur filio, sed non odit filium, irascitur ut corrigat... Propterea dictum est: *Festucam in oculo fratris tui vides; trabem autem in oculo tuo non vides* (Mt 7,3). Culpas iram in alio et tenes odium in te ipso. In comparatione odii, ira festuca est; sed festucam si nutrias, trabes erit; si evellas et proicies, nihil erit» (S. 211,1,1 PL 38,1054).

58. Cf. S. 211,2,2 PL 38,1055 donde cita 1 Jn 3,15.

59. «Sunt personae humiles pro ordine saeculi huius, a quibus si petas veniam, extolluntur in superbiam. Hoc est quod dico: aliquando dominus peccat in servum suum; quia etsi ille dominus est, ille servus; ambo tamen alieni servi sunt, quia ambo Christi sanguine redempti sunt. Tamen durum videtur ut hoc etiam iubeam, hoc praecipiam, ut si forte dominus peccat in servum suum iniuste litigando, iniuste caedendo; dicat ille, Ignosce mihi, da mihi veniam.

dón, siendo este una de las alas que permite a la oración elevarse a Dios ⁶⁰.

Hablamos antes de una tercera forma de limosna, la del servicio. En vano se buscará en la obra agustiniana esta designación, aunque sí la realidad a que se refiere. En un escrito tardío enumera el santo diversas clases de limosnas:

Las palabras del Señor: *Dad limosna y todo será puro para vosotros* (Lc 11,41) se refieren a todo lo que se hace por útil misericordia. Pues no sólo da limosna el que ofrece comida al hambriento, bebida al sediento..., sino también el que perdona al que peca, *el que corrige con el azote a aquel sobre quien le ha sido concedido poder o refrena por medio de una severa corrección*, pero sin embargo perdona de corazón el pecado con el cual fue lastimado y ofendido, u ora para que se le perdone, le da limosna, puesto que le otorga misericordia, no sólo cuando le perdona y ora por él, sino también cuando le corrige y doblega con algún castigo medicinal ⁶¹.

Según este texto, el concepto de limosna que tiene Agustín es muy amplio y abarca toda obra de misericordia, en conformidad con la etimología del término ⁶². Los dos primeros ámbitos, el compartir los bienes

Non quia non debet facere, sed ne ille incipiat superbire. Quid ergo? Ante oculos dei paeniteat eum, ante oculos Dei puniat cor suum; et si non potest servo dicere, quia non oportet: Da mihi veniam; blande illum alloquatur» (S. 211,5,4 PL 38,1056).

60. Cf. antes nota 15.

61. «Ac per hoc ad omnia quae utili misericordia fiunt ualet quod Dominus ait: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt uobis* (Lc 11,41). Non solum ergo qui dat esurienti cibum, sitiienti potum..., uerum etiam qui dat ueniam peccanti, eleemosynam dat. Et qui enmendat uerbere in quem potestas datur, uel coeret aliqua disciplina, et tamen peccatum eius quo ab illo laesus aut offensus est, dimittit ex corde, uel orat ut ei dimittatur, non solum in eo quod dimittit atque orat, uerum etiam in eo quod corripit, et aliqua emendatoria poena plectit, eleemosynam dat, quia misericordiam praestat... Multa itaque genera sunt eleemosynarum...» (*Enchiridion ad Laurentium siue de fide, spe et caritate* 19, 72 CC 46,88). La limosna del servicio, tanto de carácter físico como espiritual, aparece clara también en este otro texto: «Non illos (mendicos) deseruit Deus, unde probentur, quia faciunt eleemosynas. Iste non potest ambulare; qui potest ambulare, pedes suos accommodat claudis; qui uidet, oculos suos accommodat caeco... Consilio indiget, tu plenus es consilio; in consilio ille pauper, tu dives es. Ecce nec laboras, nec aliquid perdis; *das consilium et praestitisti eleemosynam*» (*En. in Ps.* 125,12.13 CC 40,1853-1855).

62. El término latino *eleemosyna* proviene del verbo griego *eleeo*, compadecerse, tener piedad o misericordia. El mismo san Agustín se encarga de recordarlo: cf. S. 207,1 PL 38,1043.

materiales y el perdón de las ofensas, ya los conocemos. El tercero es el de la corrección, pero ejercida por aquellas personas que tienen autoridad sobre otras (*in quem potestas datur*). Es decir, el ejercicio de la autoridad, que san Agustín entiende que ha de ser un servicio, es también una forma de limosna. Es la que hemos llamado anteriormente «limosna del servicio».

Esta forma de limosna aparece también en uno de los sermones sobre la Cuaresma. La particularidad está en que san Agustín la menciona hablando de Jesucristo en un pasaje hermoso. Dice así:

... Nuestro Señor, el Hijo único de Dios, nos otorgó su misericordia, ayunó y oró por nosotros. En efecto, «limosna» es un término griego que significa misericordia. ¿Pudo descender sobre los desdichados que somos nosotros mayor misericordia que aquella que hizo bajar del cielo al creador del cielo y revistió de un cuerpo terreno al creador de la tierra?... El Creador es creado, *el Señor sirve*, el Redentor es vendido, quien exalta es humillado, quien resucita es asesinado, ¿hay mayor misericordia? ⁶³.

Este texto contiene los mismos elementos que el anteriormente transcrito del *Enchiridion*. También en este aparecen la misericordia y la limosna como una misma cosa; también en este aparece una persona constituida en poder (*dominator*) puesta al servicio (*servire*) de aquellas sobre las que tiene tal poder. Pero este no concreta la obra de servicio, quedándose en su formulación más general. Aunque el predicador no traspase a los fieles esta forma de limosna, es importante que el santo la tenga en su mente.

4.5.2.2. La motivación de las prácticas ascéticas.

Conocemos ya al detalle las diversas prácticas ascéticas que el pastor de Hipona pedía a sus fieles durante el tiempo de Cuaresma. Es como el

63. «... Dominus noster, unicus Dei Filius, misericordiam praestitit nobis, ieiunavit oravitque pro nobis. Eleemosyna quippe graece, misericordia est. Quae autem maior esse misericordia super miseros potuit, quam illa quae caeli creatorem de caelo deposuit, et terreno corpore terrae induit conditorem...? Quae maior misericordia, quam creari creatorem, *servire dominatorem*, vendi redemptorem, humiliari exaltatorem, occidi suscitorem?» (S.207,1 PL 38,1043).

aspecto material, que reclama ser completado con el formal, a saber, ¿cuál era la motivación de dichas prácticas? Veamos la información que, al respecto, nos ofrecen los sermones. El estudio ha sido hecho ya por L. Verheijen ⁶⁴. De él bebemos.

El examen de los textos, hecho con la minuciosidad que le es propia, le permite concluir en el carácter cristológico (-eclesiológico) y escatológico de la motivación ascética, presente en todos los sermones de Cuaresma. «Se asume la mortificación para seguir a Cristo en su anonadamiento, en su “kénosis”, pero sin olvidar que, si Cristo padeció los sufrimientos, fue para entrar en la gloria» ⁶⁵. La participación en la exaltación que Cristo obtuvo como consecuencia de su muerte en obediencia a Dios es lo que mueve al cristiano a participar también en su muerte, a través de las prácticas cuaresmales. El presente humilde, a imitación del de Cristo, tiene siempre su punto de mira en el futuro de gloria.

La Cuaresma, en efecto, simboliza y forma parte de la vida presente, igual que el tiempo pascual simboliza la vida gloriosa, sin formar parte de ella. Si a aquella la caracteriza la *humilitas*, esta halla su expresión en el *alleluia*. *Humilitas* que remite directamente a Cristo, a su *kenosis*, su encarnación, su muerte en cruz. «El tiempo de Cuaresma, símbolo de toda la vida cristiana aquí abajo está profundamente marcado por su punto culminante: la conmemoración de la pasión del Señor que es la Cabeza del cuerpo de los suyos. Sin la pasión, toda apertura a la alegría definitiva sería imposible». De ahí que «la Cuaresma es, por excelencia, lo que toda vida cristiana debe ser: una crucifixión, una represión de los deseos provenientes de lo que se llama “carne”, un combate contra el “hombre viejo” que existe en nosotros, y esto con la finalidad de sacarnos de una existencia exclusivamente terrena y sin apertura hacia los “cincuenta días” de la vida eterna» ⁶⁶.

La motivación cristológica aparece clara también en el sermón 207, al que el sabio agustino no presta atención en este contexto. En él el santo establece una relación directa y específica entre las tres prácticas que reclama de los cristianos y la persona de Jesús. Este texto es interesante porque en él Jesucristo es presentado como modelo y ejemplo. El predicador pide a sus fieles que oren porque, en situación paralela, Jesús oró;

64. En el artículo ya citado, *Les sermons*, cf. nota 11.

65. *Ib.* p. 359-360 NA I,155-156.

66. *Ib.* p. 400 NA I,196.

les pide que ayunen porque Jesús ayunó; les pide que practiquen la limosna porque Jesús otorgó misericordia (=limosna) ⁶⁷. Jesús se adelantó a hacer lo que ahora la Iglesia pide a sus fieles ⁶⁸. El sermón está construido sobre esta estructura de fondo. Primero presenta esa triple actividad de Jesucristo y luego saca las conclusiones para el cristiano, aunque en orden inverso al indicado para Jesucristo.

Entre otros textos, L. Verheijen prestó justamente atención a un pasaje del sermón 210. Allí el predicador expone a los fieles por qué se ayuna en el tiempo que precede a la celebración de la pasión del Señor y no en los cincuenta días que le siguen. Al respecto señala dos motivaciones posibles del ayuno. Una es puramente ascética: desde una fe no fingida, se busca humillar el alma con el gemido de la oración y la mortificación del cuerpo. A este ayuno se refieren las palabras del Señor: *No pueden llorar los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos. Pero llegará el momento en que les sea quitado el esposo, momento en que también ayunarán* (Mt 9,15). Otra tiene un carácter más espiritual: se da cuando el hombre pasa del placer carnal hasta sentir hambre y sed, porque, consciente de alguna carencia espiritual, tiene su mirada puesta en el goce de la verdad y la sabiduría. Aquí el ayuno corporal queda compensado por el banquete de que participa el espíritu (*epulas mentis*). A esta clase de ayuno se refiere la continuación de las palabras del Señor antes citadas: *Nadie echa un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo, no sea que se haga mayor el rasgón, ni nadie vierte vino nuevo en odres viejos, no sea que se rompan los odres y se derrame el vino, sino que el vino nuevo se echa en odres nuevos, y así se conservan ambos* (Mt 9,16-17). La consecuencia (*proinde*) que extrae el predicador es que en Cuaresma el cristiano debe ayunar. Y debe ayunar porque se le ha quitado el esposo, *el más bello entre los hijos de los hombres* (Sal 44,3), quien, caído en manos de los perseguidores, perdió su hermosura y belleza (Is 53,2.8). Nada más natural,

67. Cf. antes nota 63.

68. Esa lógica está explícitamente formulada, en la continuación del texto de la nota anterior: «Nobis de praebendis elemosynis praecipitur ut panem demus esurienti: ille se ipsum ut nobis daret esurientibus, prius pro nobis se tradidit saevientibus. Praecipitur nobis ut peregrinum recipiamus: ille pro nobis in sua propria venit... Exerceamus itaque elemosynas nostras tanto impensius, tantoque frequentius, quanto propinquior fit dies qua nobis praerogata Eleemosyna (= Christus) celebratur... 2. Ieiunemus etiam humiliantes animas nostras, appropinquante die quo magister humilitatis humiliavit semetipsum... 3. His diebus adminiculis piarum elemosynarum et frugalium ieiuniorum oratio nostra in superna sustollitur» (S. 207,1.2.3).

pues, que lloren si arden en deseos de él ⁶⁹. En la primera motivación, se ayuna por ascesis, en la segunda por mística, esto es, porque se añora el banquete espiritual, las *epulae mentis*, la belleza de Cristo.

Un último texto reclama nuestra atención. Se trata del sermón 205. El predicador acaba de exhortar a los fieles laicos a ayunar y a abstenerse de sus cónyuges; a los «siervos de Dios», como ya ayunan habitualmente, les exhorta a acrecentar sus ayunos y, como ya guardan la continencia, a unirse más a Dios con oraciones más frecuentes e intensas. Luego añade las disposiciones personales desde las que será posible a unos y otros llevar a cabo el contenido de la exhortación: «Teniendo todos una única alma, (esto es): viviendo como fieles desde la fe, suspirando todos, como peregrinos, por la única patria, hirviendo en el amor» ⁷⁰. Este texto no apunta motivación cristológica alguna –sin duda porque ya lo ha hecho en el párrafo anterior– pero señala claramente la motivación escatológica: suspirando, como peregrinos, por la única patria.

69. «Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta; aut ab illecebra carnali inopia aliqua spirituali veritatis et sapientiae delectatione suspensa, ad famem sitimque descendit eius intentio. De utroque ieiunii genere Dominus respondit interrogantibus cur discipuli eius non ieiunarent. Nam de illo primo, quod habet animae humiliationem: *Non possunt, inquit, lugere filii sponsi, quamdiu cum eis est sponsus. Sed veniet hora quando auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt.* De illo autem altero, quod habet epulas mentis, ita consequenter locutus est: *Nemo assuit pannum novum vestimento veteri, ne maior scissura fiat: neque mittunt vinum novum in utres veteres, ne et utres rumpantur, et vinum effundatur; sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servantur* (Mt 9,15-17). Proinde quia iam sponsus ablati est, utique nobis filiis illius pulchri sponsi, lugendum est. Speciosus enim forma prae filiis hominum, cuius diffusa gratia in labiis eius (cf. Ps 44,3), inter manus persequentium non habuit speciem neque decorem, et ablata est de terra vita eius (cf. Is. 53,2.8). Et recte lugemus si flagramus desiderio eius» (*Sermo* 210,3,4 PL 38,1049).

70. «Per alios ergo dies non graventur corda vestra in crapula et ebrietate (cf. Lc 21,34); per hos autem etiam ieiunate. Per alios dies, adulteria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere; pero hos autem etiam a coniugibus abstinete... Vos autem qui etiam per alios dies ieiunatis, per hos augete quod facitis. Qui per alios dies perpetua continentia crucifigitis corpus corpus, per hos Deo vestro crebrioribus et intentionibus inhaerete orationibus. Omnes unanimes, omnes fideles fideliter, omnes in hac peregrinatione unius patriae desiderio suspirantes» (S. 205,2: PL 38,1040). Este *amore ferventes* trae a la memoria el *ferventes spiritu* de *Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139, ubicado en la sección de la carta que consideramos paralela a la sección C de la Regla (cf. *Estructura* (V), en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 25-26).

4.5.3. Los sermones sobre la Cuaresma y la Regla de san Agustín

Tras la exposición del material de los sermones, pasamos a establecer la comparación con la Regla. Integramos el plano horizontal de las secciones y el vertical de las unidades.

Los sermones analizados nos permiten hablar de tres secciones a nivel de conceptos, pero no a nivel literario propiamente. En los dos últimos apartados hemos examinado primero las prácticas ascéticas y luego las motivaciones de las mismas. Respecto de estas últimas, anotamos dos: una cristológica y otra escatológica. Se las puede designar también, respectivamente, como motivación inmediata y motivación última o, con otra terminología, como causa ejemplar y causa final. Y si leemos estos datos desde el esquema de las tres secciones de la Regla, podríamos ver en la motivación escatológica o causa final el equivalente a la sección A; las prácticas ascéticas a la sección B, y la motivación inmediata o causa ejemplar a la sección C. Pero, como ya indicamos, esta organización no tiene plasmación literaria, puesto que los datos aparecen todos entremezclados.

De cada una de ellas nos ocupamos a continuación. Procedemos sección por sección, según este orden: B, C y A. Las dos primeras nos permitirán contemplar también el plano vertical de las unidades.

4.5.3.1. Los sermones sobre la Cuaresma y la sección B de la Regla.

Como hemos señalado, el contenido de la sección B se corresponde con las prácticas ascéticas. Si ahora nos fijamos en los datos acopiados sobre cada una de ellas, advertimos que la práctica de la oración es unitaria; que la del ayuno/abstinencia tiene un doble ámbito, el alimentario y el sexual; que la de la limosna lo tiene triple: el del compartir los bienes, el del perdón de las ofensas y el del servicio de la autoridad. Ahora bien, todo conocedor de la Regla monástica del santo ha percibido ya, sin duda, la correspondencia entre cuanto acabamos de señalar y ella. Gráficamente, hela aquí:

<i>Sermones</i>	<i>Regla</i>
A. Oración	R II
B. Ayuno/Abstinencia	
a) Alimentaria	R III
b) Sexual	R IV
C. Limosna	
a) Material	R V
b) El perdón	R VI
c) El servicio de la autoridad	R VII ⁷¹ .

Ahora procede llevar la comparación al detalle ⁷². En cuanto a la práctica de la oración –primera unidad–, los repetidos *instantius* evocan el *instat* de la Regla ⁷³ y los *phantasmata* que impiden la atención justifican la recomendación de que corazón y voz vayan de acuerdo ⁷⁴.

En cuanto a la actividad del ayuno/abstinencia –unidad segunda– en su ámbito alimenticio, los paralelismos son más abundantes. Dejando de lado el precepto central del ayuno/abstinencia, casi todos los aspectos que señalamos en su momento tienen su paralelo en la Regla: la doma del

71. L. Verheijen recoge en síntesis todos estos elementos coincidentes, pero sin esta organización: «La vie monastique est comme un Carême continu et plus absolu. A l'abstinence temporaire de la vie conjugale y correspond le *propositum* du "célibat consacré" perpétuel; aux aumônes du carême y correspond l'"aumône absolue" du renoncement à toute possession personnelle et le don aux pauvres de tout ce qu'on avait; à la table des pauvres, temporairement celle de tous les Chrétiens qui prennent la Carême au sérieux, y correspond une table "de peu des besoins". Et puis la vie monastique augustinienne, en tant que communautaire, est marquée par le grand idéal de l'unité des cœurs, idéal qui est rappelé à tous les fidèles au début de Carême. Elle est marquée aussi par l'idéal du pardon mutuel, par des prières communautaires fréquentes et par un climat général favorisant les prières personnelles» (*Les sermons*, p. 402 NA I,198).

72. Los muchos paralelismos conceptuales y textuales entre los sermones de Cuaresma y la Regla los ha puesto de relieve L. Verheijen en el artículo varias veces citado: *Les sermons*. Aquí hacemos uso de sus resultados.

73. Cf. los textos de nota 17 y Regla II,1 («*Orationibus instat horis et temporibus constitutis*»).

74. Cf. S. 207,3 PL 38,1044 (texto en nota 18) y Regla II,3 («*hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*»).

cuerpo ⁷⁵; la mención del *prandium* ⁷⁶, la salud como criterio regulador del ayuno ⁷⁷, la necesidad de alimentar el espíritu ⁷⁸; la enfermedad o las costumbres anteriores como eximentes del ayuno ⁷⁹. Respecto al ámbito sexual no existe más convergencia que el hecho de ocuparse de él. Se comprende. Las orientaciones del predicador están orientadas a los casados, que constituyan la mayoría de los fieles, mientras la Regla se dirige a célibes. Pero es sumamente significativo en este contexto que ponga a los siervos de Dios como ejemplos de que es posible el cumplimiento de lo que él pide ⁸⁰.

A propósito de la limosna –unidad tercera– cabe señalar, en primer lugar, que el predicador no tiene recomendación específica que hacer a los monjes. Respecto de la oración y del ayuno/abstinencia en su doble modalidad, alimenticia y sexual, les exhorta a una mayor intensidad en lo que ya venían haciendo ⁸¹; respecto a la limosna, sólo habla de forma muy genérica, junto con las otras dos prácticas ascéticas ⁸². Dicho esto, añadamos que la comparación de la Regla con los sermones sobre la Cuaresma a propósito de la tercera práctica ascética, la limosna, nos deja tres situaciones diferentes, correspondientes a las tres modalidades de limosna, antes señaladas.

En cuanto a la limosna material, la comparación hay que establecerla con el capítulo quinto. Que en una y otra parte se hable de la forma de proceder con los bienes materiales es una convergencia notable para

75. Cf. los textos de nota 33 y Regla III,1 («carnem vestram domate...»).

76. Cf. S. 207,2 PL 38,1043 (texto en nota 24) y Regla III,1 («extra horam prandii...»).

77. Cf. S. 210,9,11 PL 38,1053 (texto en nota 29) y Regla III,1 («quantum valetudo permittit»).

78. Cf. los textos de nota 37 y Regla III,2 («nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum»).

79. Cf. los textos de notas 27 y 28 y Regla III,1,3-4 (antiguas costumbres) y III,5 (enfermedad física).

80. Cf. textos de nota 9 y Regla IV. Verheijen detecta otros paralelismos de detalle entre los sermones sobre la Cuaresma y el capítulo cuarto de la Regla: la referencia a la paciencia de Dios, aunque lo ve todo (S. 211,2,2 y 211,4,4 PL 38,1055 y Regla IV,5), pero cómo él se encarga de anotar, se trata de otro contexto, el del perdón. La mención de la responsabilidad de todos por todos (S. 211,6,5 PL 38,1057 y Regla IV,6), también en contexto distinto (*Les sermons*, p. 377-379 NA I, 173-175).

81. Cf. S. 205,2 PL 38,1040 (el texto latino en nota 44). Cf. también nota siguiente.

82. «... veruntamen et illos qui diebus aliis in his pigri sunt, debet ista sollempnitas excitare; et ii qui per alios dies ad ipsa sunt alacres, nunc ea debent ferventius exercere» (S. 206,1 PL 38,1041).

nuestro punto de vista, el de la estructura ⁸³. Ante el hecho en sí, las modalidades concretas revisten menor importancia. En efecto, la que el predicador recomienda en los sermones no coincide con la que preceptúa en la Regla. En esta no menciona para nada la limosna y exige la puesta en común de todos los bienes; en aquellos, en cambio, se limita a pedir a los cristianos que den cuanto puedan de los propios bienes, pero sin exigir el desapropio total ⁸⁴. Sin embargo, en el fondo estamos ante la misma realidad: la limosna es una forma de actuar la comunión de bienes exigida por la Regla, tal como es posible hacerla a los laicos; a su vez, la comunión de bienes que propugna la Regla es una forma de limosna absoluta, aunque limitada al ámbito reducido de los miembros de la comunidad monástica ⁸⁵. Es la misma situación advertida ya a propósito de la *Epistula* 48 ⁸⁶. En el monacato agustiniano no cabe la limosna individual, porque el desapropio ha sido total al entrar en el monasterio.

Tras la limosna material, la limosna del perdón. El capítulo de la Regla que le corresponde es el sexto. También aquí el dato de más interés para nuestro estudio está en que Agustín se ha ocupado en ambas situaciones de este tipo de limosna. Pero en este caso, la convergencia llega a otros muchos detalles: la recomendación de evitar las disputas (*lites*) ⁸⁷; la necesidad de cerrarlas cuanto antes, si han sobrevenido ⁸⁸; el dinamismo

83. Diferimos de L. Verheijen. Los datos de los sermones sobre el compartir bienes, él los ponía en relación con el capítulo primero de la Regla (*Les sermons*, p. 362-363 NA I,158-159). Nosotros creemos que responde mejor a la realidad ponerlos en relación con el capítulo quinto, para no separarlos del capítulo sexto, dado que van unidos como dos formas de limosna, unidas por Agustín también en *Epist.* 48, texto indiscutiblemente monástico. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) p. 16.

84. Es evidente, señala L. Verheijen, que el predicador no podía pedir a todos sus fieles proceder al «desapropio total» que la Regla pide a los siervos de Dios en el monasterio. Pero los sermones de Cuaresma insisten bastante en que los fieles ejerzan la prodigalidad en favor de los pobres, incluso si no tienen la intención, como los siervos de Dios, de convertirse en pobres ellos mismos (cf. *Les sermons*, p. 362 NA I,158).

85. «Ce qui est demandé aux fidèles pendant la Carême, les "serviteur de Dieu dans le monastère" l'ont fait de façon radicale, une fois pour toutes, quand'ils son entrés au monastère: ils ont donné aux pauvres tout ce qu'ils avaient» (L. VERHEIJEN. *Les sermons*, p. 363 NA I,159).

86. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) p. 17.

87. «...a litibus et discordiis ieiunate» (S. 205,3 PL 38,1040); «... arguit enim ieiunia litigiosorum» (S. 206,3 PL 38,1042); «sint ... vestra ieiunia sine litibus, clamoribus...» (208,1 PL 38,1044); «... qui contristor litibus vestris» (S. 211,7,6 PL 38,1057). Comparar con Regla VI,1 («Lites aut nullas habeatis...»).

88. «... finiantur, ne finiant...» (S. 206,2 PL 38,1042); «... saltem modo finiantur» (S. 209,1 PL 38,1046); «qui saltem his diebus non vult finire...» (210,10,12 PL 38,1053). Comparar con Regla VI,1 («... aut quam celerrime finiat...»).

interno por el que la ira se desarrolla en odio ⁸⁹; el texto de 1 Jn 3,15 ⁹⁰; el perdón dado y pedido ⁹¹, la vinculación entre perdón y oración ⁹², el perdón de corazón ⁹³ y, por último, una situación especial en que el ofensor no está obligado a pedir perdón ⁹⁴.

La tercera clase de limosna, la del servicio, corresponde en la Regla a su capítulo séptimo. Es a este respecto donde los sermones son más parcos en paralelismos con la Regla, pero no ayunos del todo. Dos son las actitudes requeridas por el capítulo: la obediencia de los «súbditos» a los prepósitos y el servicio de caridad de estos para con aquellos. Ahora bien, una y otra aparecen en los sermones: el pastor Agustín alude al respeto que le deben sus fieles ⁹⁵, y de los amos reclama un trato más humano para con sus subordinados ⁹⁶. Es cierto que estas recomendaciones no aparecen en un contexto específico de limosna, pero lo importante es que se hallan en los sermones.

89. «Humanum est irasci: et utinam nec hoc possemus. Humanum est irasci: sed non debet iracundia tua, natus surculus brevis, suspicionibus irrigari, et ad trabem odii pervenire. Aliud est enim ira, aliud odium. Nam saepe pater irascitur filio, sed non odit filium; irascitur ut corrigat. Si propterea irascitur ut corrigat, amando irascitur. Propterea dictum est: *Festucam in oculo fratris tui vides; trabem autem in oculo tuo non vides* (Mt 7,3). Culpas in alio iram, et tenes odium in te ipso. In comparatione odii, ira festuca est» (S. 211,1,1 PL 38,1054). Comparar con Regla VI,1 («... ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca»). Sobre la paja y la viga, cf. L. VERHEIJEN, *The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine. On a Surprising Augustinian Exegesis*, en *Augustinian Studies* 2 (1971) 17-36.

90. «*Qui odit fratrem suum, homicida est* (1 Jn 3,15). Odis fratrem tuum, et securus ambulas? et concordare non vis, quamvis ideo Deus spatium det tibi? Ecce iam homicida es...» (S. 211,2,2 PL 38,1055). Comparar con Regla VI,1 («Sic enim legis: *Qui odit fratrem suum homicida est*»).

91. Cf. *Sermones* 211,2,2-4,4; 205,3; 206,2 PL 38, 1055. 1040.1041 y Regla VI,2 («et ille qui laesus est, sine disceptatione dimittere. Si autem inuicem se laeserunt, inuicem sibi debita relaxare debebunt»).

92. Cf. *Sermones* 206,2; 208,2; 211,1,1-3,3 PL 38,1041.1046.1054-1055 y Regla VI,2 («propter orationes vestras, quas utique quanto crebriores habetis, tanto saniores habere debetis»).

93. Cf. nota 54 y Regla VI,2 («... aut non ex animo petit»).

94. Cf. S. 211,5,4 PL 38,1056 (texto latino en nota 59) y Regla VI,3 («... si etiam in ipsis modum vos excessisse sentitis, non a vobis exigitur, ut ab eis veniam postuletis...»).

95. «... timere non debeo ne me, vel potius omnium dominum in me, aliquis vestrum forte contemnat» (S. 208,2 PL 38,1046).

96. Presenta la idea de otra forma y en otro contexto, el del ayuno: «Sint ergo vestra ieiunia sine litibus, clamoribus, caedibus: ut etiam qui sub iugo vestro sunt, remissionem cautam sentiant et benignam; ut aspera severitas refrenetur, non ut salubris disciplina solvatur» (*Sermo* 208,1 PL 38,1044).

4.5.3.2. *Los sermones sobre la Cuaresma y la sección C de la Regla.*

Las prácticas ascéticas nos ha permitido establecer, con resultados positivos, la comparación entre los sermones sobre la Cuaresma y la sección B de la Regla. Cabe preguntarse si es posible hacer lo mismo con referencia a la sección C. Tomamos como punto de referencia la motivación inmediata, o cristológica, de la praxis ascética.

La sección C de la Regla se corresponde –recordemos– con el primer párrafo de su capítulo octavo. Tras indicar que cumplir, mediante el amor, lo anteriormente prescrito es don de Dios, el legislador señala en qué condiciones espirituales puede el siervo de Dios hacerlo realidad: si está enamorado de la belleza espiritual, si se halla enardecido por el buen olor de Cristo, si es persona libre bajo la gracia ⁹⁷.

L. Verheijen señalaba dos paralelismos entre los sermones sobre la Cuaresma y el capítulo octavo de la Regla. El primero, la mención de la caridad, el anverso de la *humilitas*, que ponía en relación con el *cum dilectione* de la Regla ⁹⁸; el segundo, el *flagramus desiderio eius* del sermón 210 que remite al *bono Christi odore flagrantibus* de la Regla ⁹⁹. En dichos pasajes ve expresada ya la motivación –inmediata, decimos nosotros– de la ascesis Cuaresmal –y monástica–, que a continuación estudia desde otros textos.

A nuestro parecer el conjunto de textos que expresan la motivación cristológica de la Cuaresma pueden considerarse como paralelos de la primera parte del capítulo octavo de la Regla, aunque no siempre sea posible aducir un término concreto que muestre tal paralelismo ¹⁰⁰. En un artículo anterior tratamos de probar la referencia cristológica incluida en

97. Cf. Regla VIII,1.

98. «Donet Dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione» (Regla VIII,1a). La caridad es mencionada en los *Sermones* 205,2 PL 38,1040 («et amore ferventes»); 209,3 PL 38,1047 («fervet devotio»); 210,6,8 PL 38,1051 («... per gratiam caritatis implendus»).

99. S. 210,3,4 PL 38,1049 (texto latino en nota 69). «Et bono Christi odore de bona conversatione flagrantibus» (Regla VIII,1c).

100. Aquí valen las palabras de L. Verheijen: «Cette différence dans la ressemblance fait apparaître l'une des difficultés qu'éprouve un commentateur de la Règle augustinienne. Puisque saint Augustin est si peu prisonnier des formules, les accords entre la Règle et les autres oeuvres se découvrent seulement lors d'une lecture lente, très attentive à la "forme intérieur" du texte. Certes, les vocabulaires et les concordances on leur utilité pour découvrir des textes parallèles, mais cette utilité est restreinte. Malgré l'unité que l'oeuvre de saint Augustin présente dans ses profondeurs, elle se présente aux yeux sous des aspects les plus variés» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 361-362 NA I,157-158).

cada una de las condiciones de R VIII 1b-d ¹⁰¹. Ahora bien, precisamente de esa referencia cristológica echa mano Agustín para motivar cada una de las tres prácticas ascéticas en el texto del sermón 207 citado anteriormente ¹⁰². Su contenido no es exactamente el mismo de R VIII,1, pero lo significativo es la referencia en cuanto tal. Importante es también el hecho de que la referencia sea triple, esto es, a cada una de las tres prácticas ascéticas, igual que en la Regla en la que cada una de las «unidades» de la sección B halla su referente cristológico específico en la sección C.

El texto del sermón 210 es todavía más iluminador. En él el ayuno aparece motivado desde una específica situación espiritual del cristiano, caracterizada por una relación más personal con Cristo. Dejando de lado que el primero se ocupa de las tres prácticas ascéticas y el segundo sólo del ayuno, la diferencia entre el texto del sermón 207 y el del 210 se puede formular de la siguiente manera: según aquel, el cristiano ora, ayuna y da limosna porque Cristo oró, ayunó y dio limosna (Cristo era el modelo y ejemplo); en este –en su segunda motivación del ayuno– porque arde en deseos de Él (Cristo es el esposo añorado). Con otras palabras, en el primero la raíz del actuar cristiano es la sumisión del siervo a su señor, que le lleva a imitarlo; en el segundo es el amor que siente por él. Si el cristiano ayuna es porque siente ardientes deseos de su Señor que le ha abandonado, por lo que a la presencia corporal se refiere. Para nosotros tiene especial interés que el santo se sirva del verbo *flagrare*, que aparece en la Regla en su sección C, también como correlato de la unidad B, la referida al ayuno/abstinencia, en la doble modalidad: la alimenticia y la sexual. La pequeña divergencia en cuanto al sustantivo que acompaña al verbo no anula la convergencia fundamental. La Regla nos habla del *bono Christi odore*, el sermón simplemente de un *desiderio*, cuyo objeto no puede ser otro, según el contexto, que la belleza espiritual (*epulae mentis*) de Cristo. Belleza espiritual, que encontramos asimismo en la sección C de la Regla, al presentar a los siervos de Dios como «enamorados de la Belleza espiritual» que, en nuestra opinión, no es otra que la de Cristo ¹⁰³.

También L. Verheijen consideraba que la «belleza espiritual» de que habla la Regla es la de Cristo, pero tenía en mente sólo la belleza del Cristo resucitado y elevado a la gloria celeste ¹⁰⁴. A nuestro parecer, en

101. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 248-259.

102. Cf. nota 63.

103. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 248-254.

104. «Ce texte nous fait comprendre que la "beauté spirituelle" dont parle la Règle est,

cambio, no hay que excluir la belleza que le acompañó en su existencia terrena, no de carácter físico, sino moral ¹⁰⁵. Belleza que se manifiesta en su pasión, crucifixión y muerte, que el predicador quiere que los fieles imiten.

De las dos motivaciones de la ascesis cuaresmal en su momento señaladas, la primera, la cristológica, tiene su referente en la sección C de la Regla.

4.5.3.3. Los sermones sobre la Cuaresma y la sección A de la Regla.

Si la motivación cristológica es posible percibirla en la sección C de la Regla, de la motivación última, o escatológica, puede decirse que remite a su sección A.

La sección A de la Regla coincide con su capítulo primero. Entre otras cosas, en él señala el legislador el objetivo último al que tiende el siervo de Dios, esto es, Dios mismo (*in Deum*) y la modalidad como pretende que lo consiga: en unidad de almas y corazones (*anima una et cor unum in Deum*). Ahora nos toca ver si también se halla en los sermones de Cuaresma. Como para la sección anterior, el campo de búsqueda será el de la motivación ascética.

Un texto del sermón 205, examinado precisamente a propósito de la motivación ascética, nos orienta hacia dicha sección A. Después de ordenar lo que compete hacer a los fieles laicos y a los siervos de Dios durante el tiempo de Cuaresma, el predicador les indica a continuación qué actitudes han de guiar su comportamiento. De las señaladas por el santo, anotamos dos por su paralelismo con la sección A de la Regla: «teniendo todos un única alma (*omnes unanimes*)» y, en cuanto peregrinos, «deseando todos y suspirando por la única patria» ¹⁰⁶. Si la primera disposición nos remite claramente al *anima una* ¹⁰⁷, la segunda podemos entenderla

ou pourrait être, celle du Seigneur Jésus, ressuscité après sa mort, et élevé à la gloire céleste. Il est d'ailleurs à remarquer que le nom du Christ est cité dans la même phrase de la Règle» (*Les sermons*, p. 396 NA I,192). En un artículo posterior cambió de parecer (cf. *Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 93-94 NA II,122-123).

¹⁰⁵. Cf. *De sancta uirginitate* 54,55 CSEL 41,300.

¹⁰⁶. El texto latino en nota 70.

¹⁰⁷. «Les deux textes, celui de la Règle et celui du Sermon, expriment exactement la même pensée, mais en des termes assez différents. Du point de vue des formules, les parallèles

como equivalente al *in Deum* como única patria definitiva del cristiano. Recurriendo a la terminología que venimos empleando para la Regla, tendríamos en esta última indicación el objetivo y en aquella la modalidad de realización.

El *in Deum* cabe percibirlo también en la gran tensión escatológica que atraviesa los sermones. La Cuaresma tiene su sentido en la Pascua, la *humilitas* que caracteriza a la primera en el *alleluia*, expresión de la segunda. Las tres prácticas ascéticas que dan rostro a la *humilitas* y que hallan cuerpo en la sección B de la Regla, se asumen en función de una situación aún futura que, desde la certeza de la fe, es posible celebrar anticipadamente. Y entre la *humilitas* y el *alleluia* se halla Cristo participando en su existencia terrena de aquella y en su resurrección de esta. La *humilitas*, Cristo y el *alleluia* sintetizan los tres momentos dialécticos de los sermones sobre la Cuaresma y, a la vez, resumen con lenguaje propio las tres secciones de la Regla: B, C y A respectivamente.

4.5.4. Conclusiones generales.

El resultado de los análisis anteriores se puede condensar en el esquema de la página siguiente que no entra en detalles.

La comparación entre la Regla y los textos examinados en los artículos anteriores nos permitía hablar de estructuras literarias esencialmente paralelas. Primero se fijaba el objetivo al que se tiende ¹⁰⁸, luego las dificultades que hay que superar o prácticas a realizar, y, últimamente, en qué condiciones eso era posible. Nuestros sermones sobre la Cuaresma, está claro, no respetan literariamente esa estructura. No obstante, es fácil constatar convergencias temático-conceptuales entre ellos y la Regla, dentro de algunas divergencias.

En efecto, del material que, disperso, nos ofrecen los sermones es posible estructurar tres secciones, coincidentes con las de la Regla. Coincidencia, sin embargo, no siempre del mismo nivel. Más bien bajo en la sección A, alto en la B y mediano en la C.

lismes sont les plus étroits là où la Règle dit *omnes... unanimiter*, et le sermon *omnes unanimis*» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 157 NA I,361).

108. A excepción del texto de *De vera religione* donde el objetivo aparecía al final. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1998) pp. 50-51.

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y LOS SERMONES SOBRE LA CUARESMA

Sección A	Sección B	Sección C
<i>Hacia Dios</i> Suspirando por la única patria. Tiempo de nuestra exaltación <i>En unidad de almas y corazones</i> Teniendo todos una única alma	Oración	<i>Enamorado de la Belleza Espiritual (R. VIII 1b)</i> Cristo oró
	Ayuno-Abstinencia	<i>Enardecidos por el buen olor de Cristo (R. VIII, 1c)</i> Enardecidos por el deseo de Cristo. Cristo ayunó
	Limosna	<i>Como personas libres bajo la gracia (R. VIII, 1d)</i> Cristo se hizo limosna

Con la sección A se da una coincidencia de tono menor. Lo que antes hemos equiparado al objetivo, en el texto no aparece como tal, sino como una simple actitud espiritual que posibilita la observancia de las prácticas. En todo caso, no se puede pasar por alto la tensión escatológica presente en los sermones, formulado ya mediante la idea de la peregrinación ya mediante el anhelo del *nostrae celsitudinis tempus*¹⁰⁹ que sustituye al *in Deum* de la Regla. En cambio, es puramente ocasional la mención de la modalidad del caminar hacia ese futuro escatológico: «en comunión» (*unanimes*).

En cuanto a la sección B, el nivel de coincidencia es alto en su contenido y en su estructuración: no ofrece duda que la oración, el ayuno y la limosna se corresponden en su contenido con las tres unidades, y respectivas subdivisiones, de que hemos venido hablando: la oración se corresponde con la unidad primera (R II), el ayuno/abstinencia con la unidad segunda (R III y IV), la limosna con la unidad tercera (R V, VI y VII). A la vez, resulta asimismo clara la correspondencia entre las diversas manifestaciones de dichas prácticas y el contenido de los distintos capítulos de la Regla. Habida cuenta de que las tres prácticas están recogidas en el Sermón de la montaña, hay que concluir que la sección B de la Regla no sólo está estructurada sobre 1 Jn 2,16, como en los textos analizados en artículos anteriores, sino también sobre Mt 6.

El nivel de coincidencia de la sección C lo calificamos de mediano. De una parte, en la indiscutible motivación cristológica de prácticas ascéticas cuaresmales se da una convergencia con la sección C de la Regla. Tales prácticas, igual que lo preceptuado en los capítulos segundo al séptimo del texto monástico, no pueden entenderse sin relación con la persona de Jesucristo. Tanto en la Regla como en los sermones, Él aparece como la alternativa plenificante a la renuncia solicitada, explícita o implícitamente, con anterioridad. La divergencia es, por decir así, de carácter cuantitativo, puesto que en los sermones se limita únicamente al ámbito del ayuno, mientras que en la Regla abarca todos los demás. Los sermones introducen además otra relación de las prácticas ascéticas con Jesucristo, al presentarle como modelo y ejemplo en el cumplimiento de las mismas, algo que no se percibe, al menos a primera vista, en la Regla. Lo significativo, en todo caso, en la referencia cristológica.

109. *Sermo* 206,1 PL 38 1041.

4.5.5. *Prácticas ascéticas (Mt 6) y triple concupiscencia (1 Jn 2,16).*

En tres artículos anteriores tratamos de mostrar que la estructura de la Regla en su sección B (y C) tiene como base las tres concupiscencias señaladas por san Juan (1 Jn 2,16); en el anterior y en el presente, que la base la constituyen las tres prácticas ascéticas indicadas en el sermón de la montaña (Mt 6). ¿Qué relación existe entre una y otra base? ¿Se excluyen mutuamente o, por el contrario, pueden coexistir juntas?

No cabe responder sino proclamando la posibilidad de tal coexistencia. Ahora bien, esa coexistencia se puede formular de dos maneras: ya afirmando que las tres prácticas ascéticas significan la corrección de cada una de las tres concupiscencias, es decir, que tratan poner orden en el desorden de éstas; ya sosteniendo que las tres concupiscencias sabotean el adecuado ejercicio de aquellas. Por tanto, coexistencia sí, pero nunca convivencia armónica. Al contrario, su relación es siempre antagónica, buscando la una destruir a la otra. Optar por una u otra manera depende de nuestra percepción. Así nos sentimos más inclinados a ver la concupiscencia de los ojos como combatiendo a la oración, de un lado, y de otro, a la práctica del ayuno y la limosna combatiendo a la concupiscencia de la carne y ambición mundana respectivamente.

Está claro que en ninguno de los sermones examinados es citado ni aparece referencia explícita alguna al texto de 1 Jn 2,16. Sin embargo, las concupiscencias o *cupiditates* son mencionadas repetidas veces, ya sea a través de otras citas bíblicas ¹¹⁰, ya sea en términos propios de Agustín ¹¹¹.

110. *Sermo* 205,1 PL 38 1039 (Gal 5,24: Qui autem Iesu Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum passionibus et *concupiscentiis*); 210,6,8 PL 38,1051 (Ex 20,17: Non *concupisces*, asociado a las tres prácticas ascéticas: «Quis enim perfecte implet: Non *concupisces*? Unde *ieunandum* et *orandum* est; a *bono* tamen *opere* [=limosna] non cessandum); 210,9,11 PL 38,1053 (Eccli 18,30: Post *concupiscentias* tuas non eas).

111. *Sermo* 207,2 PL 38,1045: «Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas *concupiscentias* configentes... ut videlicet observatio quadragesimae non sit veterum *concupiscentiarum* repressio sed novarum deliciarum occasio»; 208,1 PL 38,1045: «quid enim interest in quali cibo immoderata *concupiscentia* culpatur?»; 209,3 PL 38,1047: «non fit causa immunditiae devitandae, sed *concupiscentiae* refrenandae»; 210,8,10 PL 38,1052: «... magis quam veteres *concupiscentias* castigantes»; 210,9,11 PL 38,1053: «ut ipsa faucium *concupiscentia* nolit quadragesima praeterire?». En todos estos casos cuando habla de *concupiscentia* se refiere a la concupiscencia de la carne. En un texto en que habla de la venganza que cae dentro de la tercera concupiscencia o ambición mundana, emplea el término *cupiditas*: S. 207,3 PL 38,1044 («sit autem oratio casta, ne forte non quod caritas sed quod *cupiditas* quaerit [=venganza], optemus»).

Hay que tener en cuenta, además, por una parte, cuán relacionado está el pasaje evangélico de las tentaciones del Señor con la Cuaresma ¹¹² y, por otra, que en su interpretación de las mismas el santo suele ponerlas en relación con las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16 ¹¹³.

En la primera «unidad» conviven, pues, la oración y la concupiscencia de los ojos. Aunque no resulte perceptible a primera vista, la vinculación entre una y otra existe. Los textos de *De uera religione* y del libro décimo de las *Confessiones*, examinados en su momento, dejaban bien claro cómo manifestaciones concretas de dicha concupiscencia se convertían en impedimento para la oración. La conexión en los *Sermones* la podemos establecer a través de los *phantasmata* o creaciones de la propia imaginación, explícitamente presentados en *De uera religione* como manifestación de aquella ¹¹⁴. El término lo encontramos en uno de los sermones examinados, precisamente como impedimento al ejercicio correcto de la oración. Tras haber señalado la necesidad de que la oración vaya acompañada de la limosna y del ayuno, aduce la razón: «pues no es ningún descaro que un hombre pida a Dios misericordia, cuando un hombre la concede a otro hombre, o cuando la limpia mirada del corazón que suplica no se ve impedida por las nebulosas imaginaciones (*phantasmatis*) de los placeres carnales» ¹¹⁵. Por otra parte, la oración es instrumento privilegiado para el auténtico conocimiento, el de la verdad inmutable –Dios–, del que la concupiscencia de los ojos, que se camufla bajo el nombre de conocimiento y ciencia ¹¹⁶, representa sólo una «perversión».

En la segunda «unidad» coexisten la concupiscencia de la carne con la práctica del ayuno/abstinencia, tanto en el ámbito alimentario como en el sexual. Aquí la relación entre vicio y práctica ascética no ofrece dificultad en el plano teórico. La gula y la lujuria son dos cualificadas manifestaciones de la concupiscencia de la carne. Si respecto de la anterior uni-

112. Agustín hace referencia a él al menos dos veces en nuestros sermones: cf. S. 208,1; 210,1,2. PL 38,1044.1048.

113. Cf. *De uera religione* 38,71 CC 32,233, del 390; *En. in Ps.* 8,13 CC 38,55-57, de c. 392; *In Ioannis epist. tractatus* 2,13-14 PL 35,1996-1997, del 407; *Sermo* 284,5 PL 38,1291, del 397 posiblemente.

114. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 21-25.

115. «... quia nec impudenter a Deo misericordia petitur, cum ab homine homini non negatur nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatis nubulis impeditur» (*Sermo* 207,3 PL 38,1044).

116. «... uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*Conf.* 10,35,54 CC 27,184).

dad lo primero que se percibe es que la concupiscencia impide o entorpece la práctica ascética, en esta la relación que primero salta a la vista es la inversa: la práctica del ayuno busca desarraigar o, al menos, quitar fuerza a la concupiscencia.

En la tercera «unidad» van de la mano la ambición mundana y la limosna. Tampoco aquí es inmediatamente perceptible la vinculación, pero no es menos real. La persona que se deja arrastar por la ambición mundana, manifestación de la soberbia en su dirección horizontal ¹¹⁷, no busca otra cosa que ponerse por encima de los demás: el hombre pretende elevarse por encima de quienes son iguales a él por naturaleza. Esa superioridad la puede hacer valer de varias maneras: por sus riquezas, por su capacidad de venganza, por su poder. Frente a esta perversión, en su triple manifestación, se alza la limosna, también en su triple manifestación: la de compartir, la de perdonar y la de servir. En los sermones sobre la Cuaresma no se establecen estas relaciones tal como las acabamos de exponer. Con todo, se puede percibir a propósito de la limosna del perdón cuando afirma que hay personas humildes, según las jerarquías de este mundo, que se llenan de orgullo si se les pide perdón. Razón por la que, a los constituidos en autoridad que pueden haberse excedido en la corrección de alguno de sus subordinados les exime de la obligación de pedirle perdón, no porque no debieran hacerlo, sino por temor a que el otro comience a engreírse ¹¹⁸. Proceder coincidente con el establecido en la Regla ¹¹⁹.

(continuará)

Pto DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano

Valladolid

117. Tiene también su dirección vertical, esto es, en relación con Dios.

118. S. 211,5,4 PL 38,1056. El texto latino en nota 59. «Si quae inimicitiae ... usque ad hoc tempus... vel *superba* verecundia, inter fratres perdurare potuerunt ... *superbe* verecundus veniam petere dedignatur... contra *superbam* verecundiam submissa prudentia» (*Sermo* 209,1 PL 38,1046).

119. Regla VI,3.

El último pecado imperdonable

Católicos divorciados vueltos a casar

I. CUANDO LOS PECADOS ERAN “MORTALES”

El judaísmo ha sido llamado *religión de la razón*, debido a que las características de su núcleo, la Ley, le distinguieron de otras religiones. Sus prescripciones son explicadas, tienen una razón de ser. Si alguien es condenado al flagelo no deberá recibir más de 40 azotes, “no sea que al golpearle más sea excesivo el castigo, y tu hermano quede envilecido a tus ojos” (Dt 25, 1-3). Al comer la carne de los animales la sangre no puede consumirse, “pues la vida de toda carne es su sangre” y el principio vital pertenece a Dios (Lv 17, 14; Gn 9, 4). Como en otras culturas orientales, en la legislación israelita hay identificación entre lo religioso y lo social. Pero en aquéllas dicha legislación dependía más bien de la realeza, mientras el derecho israelita proviene de la alianza de Dios con su pueblo elegido. Las normas son así comprendidas, quieren ser enseñanza, en hebreo *torá*. Dios quiere que sus mandatos sean comprendidos y asumidos internamente¹. Tal vez por eso, porque son una exigencia de Dios al hombre, también resultan ser unas leyes más humanistas, menos crueles que las de los pueblos en derredor (sólo una mutilación, Dt 25, 11s; la ya mentada limitación de azotes), pues Dios ha creado al hombre a su imagen (Gn 9, 6)².

Pero igualmente, de todo ello deriva un rigorismo especial: las faltas contra Dios (idolatría, blasfemia) y contra la santidad del pueblo (bestia-

1. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento. I: Las tradiciones históricas de Israel*, 1969, 255s.

2. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento. I: Dios y pueblo*, 1975, 71.

lismo, sodomía) resultan imperdonables, son literalmente mortales (cf. Ex 22, 17-19; Lv 24, 14-16)³. La razón viene dada al tener en cuenta el alcance de la blasfemia. "Si un hombre peca contra otro hombre Dios será el árbitro; pero si el hombre peca contra Yavé, ¿quién intercederá por él?" (1Sm 2, 25). Una sociedad teocrática siempre considerará merecedoras de muerte las ofensas contra Dios⁴.

Esto parece venir de una aparentemente acertada, pero en buena lógica errada, intuición religiosa: la ofensa a Dios no puede repararse. Bien pensado, las palabras son bastante inofensivas en sí mismas. No hieren más que subjetivamente, si el blanco al que se dirigen las interpreta como insultantes, injustas o dolorosas. Ni siquiera basta que el ofensor las considere duras y humillantes. Todo depende de la valoración del que las recibe. Como suele decirse, "no ofende quien quiere, sino quien puede". Y resulta que nadie puede ofender verbalmente. Sólo *se ofende* quien se da por aludido.

La prueba está en que un mismo insulto puede ser diversamente recibido por una persona, si se lo dedica un conocido o un ignoto desaharrado. En el segundo caso se olvida en seguida ("pobre loco", se piensa). En el primero, por el contrario, escuece tenazmente. Se podría argüir que la diferencia estriba en el sujeto que lo profiere, pero esto es verdad a medias, puesto que insultadores, insultos y consecuencias son intercambiables (un chiflado puede ofender y un amigo airado no, a la misma persona, con idéntico impropio). Lo que verdaderamente cambia es la interpretación de quien recibe el insulto, la valoración del hecho o del ofensor por parte del ofendido. Si se la considera ofensa, ofende; si se la desautoriza como tal, resulta inocua. No ofende la acción o la palabra denigrantes, sino la gravedad e importancia que a ellas concede el vejado⁵.

Esta idea puede aplicarse a Dios para señalar lo falso de la enormidad de ofenderle. Estamos de acuerdo en que su perfección nada precisa de sus criaturas. Como decimos en una oración eucarística, dirigiéndonos a Él, "Tú no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enri-

3. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 1964, 213s.

4. Así procede todavía el islamismo de hoy, como lo tenemos en el edicto del Ayatolá Jomeini contra el escritor Salman Rushdie, en 1989. Así procedió la cristiandad medieval contra los herejes. Son condenas a muerte, no por acciones abominables, sino debidas al pensamiento religioso heterodoxo u *ofensivo*.

5. Son ideas del cognitivismo, corriente psicológica nacida, y muy influyente, en Estados Unidos. Ver A. ELLIS, *Razón y emoción en psicoterapia*, 1980.

quecen”⁶. Pues bien, si nada le podemos añadir, menos le podremos quitar, por más que le neguemos o blasfememos. Así lo dice el mismo santo Tomás: “Dios no recibe ofensa de nosotros, sino por obrar nosotros contra nuestro bien”⁷. Según esto, Dios permanecerá siempre inexpugnable a nuestra irreverencia. Tanto más, cuanto que una afrenta no es eficaz por sí misma, sino sólo desde la validación de quien es objeto de ella. En conclusión, no se puede ofender a Dios, sino sólo a los creyentes que oyen la blasfemia. De manera que todo castigo a tal presunta lesa majestad será excesivo. No existen los pecados imperdonables o irreparables por haber herido la dignidad de Dios.

A Dios se le ofende sólo en sus criaturas, en particular en el hombre, su *imagen* accesible a los otros seres humanos. Del mismo modo que Jesús unió –lo que tal vez es la esencia del cristianismo– amor a Dios y amor al prójimo (Mc 12, 28-31), no podrá dissociarse el escarnio a Dios del menoscabo del prójimo. No porque quien ofende a Dios en sí –cosa imposible– ofende al prójimo, sino al revés: porque quien destruye al hombre está insultando a Dios. Así lo entendió también la primera tradición cristiana. “Si alguno dice ‘amo a Dios’ y aborrece a su hermano es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1Jn 4, 20).

II. ESA OSCURA BLASFEMIA

“El que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón nunca” (Mc 3, 29). La frase suena tremenda, como si fuese posible incurrir en algo, incluso por ignorancia o descuido, para lo que no hubiera remisión

6. *Misal Romano*, Prefacio común IV, 2ª Edición Típica 1977. Así lo expresa también AGUSTÍN, *Sermones* 325,1, hablando de los santos: “Ellos no necesitan de nuestras festividades, porque están gozando con los ángeles en los cielos; pero se congratulan con nosotros, no por exaltarlos, sino por imitarlos. Aun cuando les honremos, el homenaje nos aprovecha a nosotros, no a ellos”. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 1964, 9s, explicando la revelación de Dios, expone bellamente, aunque sea de modo metafísico, la inaccesibilidad de Dios. Las cosas materiales, por serlo, no pueden sustraerse a los sentidos. El ser humano, espíritu encarnado, se muestra necesariamente, dada su corporalidad, pero es inescrutable en su interioridad, a la que sólo se llega si él se abre libremente. Dios, espíritu puro, resultará radicalmente inalcanzable, a no ser que se autocomunique en su gracia.

7. TOMAS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* 3,122.

posible. Sorprende tanto más cuanto consoladora resulta la frase anterior: "se les perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean". Al evangelio de Jesús, abrumadoramente portador de la salvación y perdón de Dios, extraña la idea de un pecado imperdonable.

El "espíritu" es el viento (*pneúma*, soplo; *spiritus*, aire). No se ve, pero se siente. Por eso se presta particularmente bien para expresar la presencia de Dios, a veces fuerte (Jc 14, 6), a veces insensible y cotidiana (1Re 19, 11-13). El espíritu sería como la respiración de Dios (Jb 33, 4). Los profetas, actualizadores de la palabra de Dios en cada momento histórico, fueron precisamente ejemplos de *inspiración* divina: "el espíritu de Yavé irrumpió en mí" (Ez 11, 5); "el espíritu del Señor está sobre mí..." (Is 61, 1). Lo que el AT hebreo llamaba espíritu de Dios, será expresado en la literatura rabínica y en la LXX, y luego en el NT, como *Espíritu Santo*, debido a la creciente conciencia de la inaccesibilidad divina y por la reverencia que merece su nombre, que llevará también a sustituir Yavé por Señor.

Espíritu Santo es lo mismo que presencia de Dios, aliento de Yavé, fuerza divina. No es una persona distinta de Yavé, aunque se le personifica, igual que puede objetivarse el soplo emitido por un hombre y representarle. Como la respiración refleja bien las emociones humanas (atónito = sin sonido, pasmado; anhelante = sin aire, deseoso) el espíritu servirá para señalar su alma, la sede de los sentimientos y pensamientos, la persona misma. Los profetas, anunciadores de un advenimiento futuro de Dios, en todo su poder, hablarán adecuadamente de efusión de su Espíritu (Ez 36, 27; Jl 3, 1s). Este es el ámbito desde el que debe entenderse el dicho de Jesús sobre el pecado contra el Espíritu Santo. No se trata, ni por asomo, de irreverencia hacia la tercera persona trinitaria, lo que sería un terrible anacronismo dogmático.

El pasaje sobre la imperdonable blasfemia contra el Espíritu Santo aparece en los tres sinópticos. En Lucas conformando una colección de dichos sueltos (Lc 12, 10), y en Mateo y Marcos dentro de una polémica de Jesús con escribas (Mc) o fariseos (Mt) a propósito del origen de su fuerza taumatúrgica, si divina o diabólica (Mc 3, 22-30; Mt 12, 24-32). En este último encuadre se entiende bien a qué se refiere la blasfemia contra el Espíritu. Y sobre todo siguiendo a Marcos, el único que, a modo de conclusión, la explica: "Es que decían: está poseído por un espíritu inmundo"⁸.

8. Sobre esto ver V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 1979, 272-276; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Marcos. I*, 1980, 96s; J. GNILKA, *El evangelio según*

La blasfemia contra el Espíritu está conectada con la consideración del ministerio de Jesús. Es normal que su figura despertase discusiones (Mc 8, 27s), admiración (Mc 1, 28) o rechazo (Mc 3, 6). Siempre ha habido y habrá interpretaciones para todos los gustos. Parafraseando el conocido adagio democrático: un hombre, una opinión. Tiene que ver con la identidad e irrepetibilidad de cada individuo. Pero lo que parece extraño, lo que va en contra de toda lógica, es que una curación pueda ser obra del maligno. Para los antiguos la enfermedad –sobre todo la que proviene del interior, sin lesión externa y de causa desconocida– es obra de malos espíritus, de lo que ofrece abundantes muestras el NT. El paralelo de Lucas del pasaje comentado comienza así: “Estaba expulsando un demonio que era mudo...” (Lc 11, 14). La misma explicación, tiene un “espíritu inmundo”, se da para un epiléptico (Mc 9, 25). Lo mismo se dice de quien se comporta de modo extravagante, a quien se considera loco: “vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: demonio tiene” (Mt 11, 18).

Pero lo que no puede ser, entonces, lo que era claro para cualquiera, es que la curación, la “expulsión de demonios”, pueda provenir de Belcebú. Obrar contra el maligno significa necesariamente estar de parte de Dios. Además, si Satanás actuase contra sí mismo estaría abocado a la autodestrucción, y a nadie se le escapa la tenacidad del mal. Una expulsión de demonios sólo puede ser signo del poder de Dios, del poder de “uno más fuerte” que el mal (Lc 11, 22).

Esta es la blasfemia contra el Espíritu Santo: no reconocer, y trabucar, la presencia de Dios cuando ésta es clara, por ejemplo en la victoria sobre el dolor y la enfermedad. Se trata de mala fe, mala voluntad⁹. Desde luego, no se puede perdonar hacer el mal sabiendo que se obra mal, la maldad consciente. A menos que medie arrepentimiento. Y arrepentirse procede de *re-paenitere*, penar intensamente, dolerse del mal cometido, estar dispuesto a cambiar. Pero la dureza de corazón, la ausencia de conversión, obstinarse en el mal a sabiendas, es autoexcluirse de todo perdón (incluido el divino, habría que añadir si esto no fuera pretencioso). El

san Marcos. I: Mc 1 - 8,26, 1986, 171s.177; J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético. I*, 1993, 335-343.

9. “Un pecado contra el Espíritu Santo no es simplemente un hecho, sino una disposición espiritual permanente, es una ceguera culpable por sí misma, un resistirse a la acción salvadora de Dios. En tanto que un hombre persiste obstinadamente en su oposición a Dios, se excluye a sí mismo de la salvación. Y eso es precisamente lo que acontece cuando alguien atribuye al espíritu satánico las acciones del Espíritu divino reconocibles en Jesús” (SCHNACKENBURG 97).

anuncio de Jesús se centra en la salvación y amor de Dios, en su misericordia más allá de lo humanamente calculable. Pero debe mover a la conversión (Mt 18, 23ss), al reconocimiento de la propia imperfección (Lc 13, 1-5). El dicho de Jesús sobre la blasfemia imperdonable contra el Espíritu concuerda con todo su mensaje: “convertíos y creed la buena noticia” (Mc 1, 15).

III. LA IMBORRABLE TRIMALDAD

Se ha hecho famosa, poco menos que clásica, la idea de que la antigüedad cristiana tuvo tres pecados por imperdonables: adulterio, apostasía y homicidio. La Iglesia no los podía cancelar, sino sólo encomendar a la misericordia divina. Sin embargo, esto está muy lejos de la verdad. Hasta el punto que lo que en realidad hizo la Iglesia, bebiendo de la fe evangélica, fue empeñarse en dejar sentado que no había absolutamente ningún pecado irremisible. Es decir, todo lo contrario de la célebre tesis.

El esquema de la tríada tan terrible parece provenir de la confluencia y simplificación de dos nociones sobre la Iglesia antigua: su rigorismo penitencial, que de uno u otro modo es indudable; y sus enconadas polémicas sobre la remisión de algunos pecados, justamente adulterio (con Tertuliano), apostasía (con Cipriano) y homicidio (en el concilio de Ancira). De esto se dedujo que durante los tres primeros siglos la Iglesia había ido cediendo en su rigor, lo que testimoniarían los susodichos debates, hasta admitir que todos los pecados eran purgables, una vez advenida la masificación –y relajación– eclesial que supuso la paz constantiniana¹⁰.

Pero los estudios actuales llegan a la conclusión opuesta: desde el principio la Iglesia (esto es, el Magisterio y la mayoría cristiana) mantuvo la absolución de todo pecado, y las polémicas se suscitaron precisamente por la cerrada defensa que hizo de este principio contra corrientes rigo-ristas. Hasta el siglo IV, en que para todos quedó clara la posibilidad abso-

10. Esta tesis fue unánime entre estudiosos católicos y protestantes de entresiglo, por lo demás de ganado prestigio: Franz Xaver Funk, Pierre Battifol, Friedrich Loofs, Adolf Harnack, Reinhold Seeberg. Sobre esto ver B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, 1940, 134.481s; P. ADNÈS, *La penitencia*, 1981, 85-87.

luta de reconciliación. Ésta, de todos modos, era durísima y humillante para los pecados graves¹¹. La penitencia pública o canónica abarcaba desde la formación de un grupo especial reconocible externamente (*ordo paenitentium*) hasta prohibiciones permanentes para la persona absuelta (tener relaciones sexuales, ejercer cargos públicos). Además, sólo se concedía una vez, era irrepetible. No es de extrañar que en general se pospusiese para el momento de cercanía de la muerte, *in extremis*, y que acabara desapareciendo ante el empuje y humanidad de la penitencia tarifada¹².

Hacia mitad del siglo II, Hermas clama por la conversión, cual nuevo Juan Bautista, en el yermo religioso de su tiempo. Afirma, siguiendo lo que “algunos maestros” dicen, “que no hay otra penitencia sino aquella en que bajamos al agua”¹³. Pero añade a continuación, como si fuera convicción propia, y a resultas de sus visiones, que después del bautismo habrá otra y definitiva penitencia¹⁴. Esto ha dado lugar a todas las interpretaciones posibles. Desde la que le supone un renovador laxista que rompió con la dureza anterior de la Iglesia¹⁵, hasta la que le tacharía a él de rigo-rista, habiendo reducido a una sola penitencia posbautismal la natural y evangélica misericordia de las comunidades primeras¹⁶. En medio está la

11. Algunos Padres los resumen en la susodicha tríada, PACIANO, *Exposición sobre los penitentes* 4,1-5; AGUSTIN, *La fe y las obras* 19,34, lo que habrá influido en su pésima fama actual. Los pecados leves se perdaban con la limosna, el ayuno, la oración y las buenas obras.

12. Sobre esto ver C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne*, 1966, 9-57; J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, 1975, 177-204; ADNES (1981) 106-121. Es curioso destacar que, en la enorme evolución que se ha dado en la práctica penitencial de la Iglesia, siempre se han distinguido 3 fases principales: confesión (reconocimiento oral de culpas), penitencia (punción, acciones expiatorias por los pecados) y reconciliación (absolución, acogida en el seno de la comunidad). Cada época ha nombrado el *todo* desde la *parte* que destacaba: en la antigüedad, *penitencia*; en la baja Edad Media y teología tridentina, *confesión*; en la actualidad, *reconciliación*. Bien está que, resaltando este último aspecto, se haya innovado tras el Vaticano II con la posibilidad de la llamada *absolución general* sin confesión individual (*Ritual de la Penitencia*, Praenotanda 31, 1975). Pero ésta ha quedado bastante descafeinada, pues hay que “confesar individualmente a su debido tiempo los pecados graves” absueltos de modo colectivo (*Ibidem*, Praenotanda 33).

13. HERMAS, *El Pastor* 31,1. Sigo la numeración moderna, cf. J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Hermas. El Pastor*, 1995, 9.

14. *Ibidem* 31,4-6.

15. Tesis típica decimonónica. La mantiene todavía R. JOLY (ed.), *Hermas. Le pasteur* (Sources Chrétiennes 53bis), 1968, 22-27.

16. VOGEL 17.

que le cree continuador de la tradición oficial, cuando la Iglesia empezó a organizar un rito comunitario de penitencia¹⁷. Ésta parece la tesis más probable: algunos pasajes mencionan como algo normal la penitencia de los cristianos¹⁸, y las frases que hablan de que “sólo hay una penitencia”¹⁹ suponen la distinción entre *remisión* graciosa de los pecados (bautismo) y *expiación* punitiva de los bautizados por sus pecados graves (penitencia)²⁰. Por lo demás, Hermas demuestra que la Iglesia antigua tenía por remisibles todos los pecados²¹. Incluso aparecen algunos de la traída tríada, como apostasía y adulterio²².

Desde lo anterior, las expresiones del Tertuliano montanista contra la posibilidad de perdonar el adulterio no podrán ser un reproche por una novedad de la Iglesia, sino todo lo contrario, una innovación suya. La corriente montanista se distinguió precisamente como una reacción al laxismo eclesial, y al pasarse a ella, Tertuliano abjura de sus errores católicos. Escribe entonces “contra las ideas que anteriormente he compartido con ellos”, y si le acusan de inconstante, responde que de sabios es la enmienda: “nadie se avergüenza de mejorar”²³. A partir de ahora defenderá que hay “pecados irremisibles”, que la Iglesia no puede perdonar, sino sólo dejar al juicio de Dios²⁴. Éstos son la renombrada tríada, pero también otros, como el fraude, la blasfemia y “cualquier profanación del templo de Dios” que es el cuerpo humano²⁵. La ascesis y tremendismo montanista.

17. ADNES (1981) 90-92.

18. Por ejemplo 13,5: Forman parte de la torre (la Iglesia) los cristianos “que han pecado y quieren arrepentirse. Por eso no son arrojados lejos de la torre, porque serán útiles para la construcción si se arrepienten”; también 1,9; 6,4; 67-77; 66,4.

19. 29,8; 31,6.

20. Sólo hay una penitencia, pero dos formas de perdón de los pecados. Tras aquella “los días de penitencia se han acabado para todos los santos; en cambio, para los paganos hay conversión hasta el último día” (6,5).

21. 6,4; 10,2.

22. 7,4; 72,4; 29,8.

23. *La castidad* 1,10.12.

24. 2,12; 18,18. Esto no lo decía de católico. Entonces afirmaba con vehemencia que todos los pecados eran perdonables, *La penitencia* 4,1; 7,9; 8,1.

25. *La castidad* 5,12; 19,25. Otro pasaje de este escrito abundaría en la idea de la tríada: “Las Iglesias no conceden la paz ni a la idolatría ni al homicidio” (12,11), además de al adulterio, tema central del libro. Pero debe ser interpretado desde su idea de que todos los pecados graves son irremisibles, y no sólo esos tres. Así que lo que Tertuliano describe es una situación de hecho: apóstatas y homicidas, al abandonar la comunidad eclesial, perdían la ocasión de hacer penitencia, ver ADNES (1981) 96, nota 14. Otro modo de entenderlo haría de esta

La siguiente polémica sobre el poder eclesial de perdonar pecados giró en torno a la apostasía. Ésta había sido grande durante la persecución de Decio, el año 250, a diferencia de las anteriores. Al remitir, la mayoría de los *lapsi* (caídos) pedían volver a la Iglesia y a la eucaristía como si nada hubiera pasado, y algunos *confessores* (fieles en la persecución) y sacerdotes así lo concedían²⁶, contra lo que protesta Cipriano, obispo de Cartago, que exige antes de nada la penitencia canónica²⁷. La cuestión no es si la Iglesia puede perdonar a los apóstatas, cosa que todos parecen admitir –*lapsi*, confesores, sacerdotes y Cipriano–, sino *cómo* debe hacerlo, si ha de ser más o menos indulgente. Unicamente el presbítero de la Iglesia romana Novaciano disintió, agrupando a los descontentos en un cisma. Según ellos, la Iglesia no podía perdonar la apostasía de ninguna manera. Puede comprenderse esta postura, por lo demás minoritaria, de algunos cristianos encendidamente leales, que tras superar las penalidades de la persecución, una vez acabada ésta, se encuentran compartiendo cantos, oraciones y bendiciones con quienes no han sufrido un rasguño, gracias a su oportuna idolatría.

En cuanto al último de los pecados supuestamente imperdonables, el homicidio, aparte del Tertuliano montanista, no hay más base para atribuirle esa cualidad que la mención del concilio de Ancira (actual Ankara, Turquía), el año 314, al determinar la penitencia oficial que corresponde a dicho pecado, según hubiera sido voluntario o no²⁸. Pero de aquí no se puede colegir que hasta entonces no se perdonase. Más bien, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, justamente lo contrario. Ahora sólo se regula.

Por tanto, la Iglesia nunca ha considerado ningún pecado como inamisible. Esto es consecuencia de su doctrina sobre el poder salvífico de

frase un deseo de Tertuliano: las Iglesias no “deben” perdonar tales pecados. Sus siguientes palabras van en este sentido: “no se puede creer que los apóstoles hayan abandonado este principio suyo”. Esto probaría que la Iglesia perdonaba todos los pecados desde el principio, y Tertuliano critica a los obispos, teóricos mantenedores de la tradición apostólica, haberles traicionado. Ve afirmado claramente dicho principio apostólico en Hch 15,20: abstenerse de sacrificios idólatricos, de la fornicación y de la sangre, es para él símbolo de los pecados irremisibles (*La castidad* 12,4-6).

26. CIPRIANO, *Cartas* 22,2,1; 23.

27. CIPRIANO, *Cartas* 15,1,2; 17,2,1; 16,2,3.

28. Cánones 21 y 22; Los asesinos voluntarios estarían sometidos a la penitencia canónica de por vida, y podrían recibir la comunión al final de sus días. El homicidio sin premeditación requería 7 años de penitencia.

Dios, y la capacidad universal de la redención de Jesucristo. Los problemas internos que tuvo en su primera historia se debieron a la apología que hizo de esta convicción.

IV. EL DIVORCIO Y LA IGLESIA, PAREJA DE HECHO

El matrimonio es una institución universal. El proceso de organización de las diversas culturas humanas incluía siempre cierta normatividad en las relaciones de pareja y de familia. Sin duda porque, como ya dijera Aristóteles y se repite hoy, la familia es la célula de la sociedad²⁹. Idéntica universalidad institucional corresponde al divorcio. Es decir, la reglamentación matrimonial comportaba también los aspectos de su ruptura³⁰. De manera que el divorcio es tan antiguo y general como el matrimonio. Como las paralelas del axioma de Euclides, como las dos caras de toda moneda, matrimonio y divorcio son inseparables e intocables entre sí. El antiguo Israel participaba de esta idea legitimadora del divorcio (Dt 24, 1-4).

1. Jesús y la norma de la indisolubilidad

En esta situación tenían que sorprender sobremanera las palabras de Jesús condenando el divorcio, tanto a sus coetáneos como a la Iglesia cristiana posterior. Seguramente todos asumirían el comentario que luego hacen los discípulos: entonces más vale no casarse (Mt 19, 10).

Los tres sinópticos reportan de modo sustancialmente idéntico, reflejando la novedad que supuso, la palabra de Jesús sobre la indisolubilidad del compromiso matrimonial –Mateo por partida doble–. Quien se divorcie de su mujer, dicen, comete adulterio (Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11s; Lc 16, 18). Ante tal nitidez, las divergencias de expresión se desvanecen³¹.

29. ARISTOTELES, *Ética nicomáquea* 1162a,15-20.

30. Ya desde el código de Hammurabi, la legislación más antigua conocida. Ver A. VILLIEN, *Divorce: Dictionnaire de théologie catholique* IV/2, 1924, 1456-1458.

31. Sobre las diferentes formulaciones sinópticas del mismo dicho de Jesús, ver H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, 1967, 59-71. El *lógion* más antiguo sería el referido por Lucas,

En cuanto al contexto, que nos permita captar mejor el sentido de sus palabras. En Lucas es un dicho suelto, si bien resonando el tema del valor de la Ley (vv. 16-17). Mt 5, 31 lo inserta entre las antítesis de Jesús, en las que interioriza (radicalizándola) o corrige la Ley mosaica; en este caso la corrige, a propósito de la antítesis anterior sobre el adulterio (vv. 27-28). Finalmente, Marcos y Mt 19, 9 enmarcan la sentencia dentro de una discusión de Jesús con los fariseos³².

Comparando entre sí las perícopas de Mc 10 y Mt 19, Mateo dependería de Marcos³³, y la pregunta inicial es lo que más les separa, mientras lo demás es un cambio de orden en la marcha de la discusión que no altera el producto. En Marcos se le inquiriere sobre el divorcio en general, si “*puede el marido repudiar a la mujer*”. En Mateo, en cambio, la pregunta es si “*¿puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?*”; es decir, se presenta una cuestión candente en el judaísmo de entonces, a saber, cuáles son las razones que justifican el divorcio. Ambos, Marcos y Mateo, han acomodado la cuestión a la situación de sus comunidades. El ambiente romano de la comunidad de Marcos admite el divorcio sin más, y esa mentalidad se quiere a confrontar. Entretanto, la comunidad judeo-cristiana de Mateo ha heredado una polémica intrajudaica, que es la que trasluce la pregunta. Los rabinos disputaban sobre el significado de la

que sonaría: “el que repudie a su mujer comete adulterio, y el que se case con una repudiada comete adulterio”. Las razones son que sigue el derecho hebreo, en el que sólo el hombre puede divorciarse y escribir un documento de repudio para permitir un nuevo matrimonio a la mujer. La novedad de Jesús es que a los dos casos llama adulterio. Lc 16,18 y Mt 5,31 son parecidos, dependen de Q, por lo que “y se casa con otra”, que no está en Mt, sería añadido lucano. La característica mateana “la hace ser adúltera” se formaría como complementaria de Mt 19,9. Mc 10,11s es la acomodación del dicho al ambiente romano, que reconocía también el derecho de divorcio a la esposa, impensable para los judíos. En cuanto a Mt 19,9, contiene la formulación más simplificada, y dependería, dado el idéntico contexto de discusión, de la fuente Mc.

32. En el caso de la polémica antifarisaica relatada por Marcos y Mateo, el contexto no puede servirnos para interpretar el dicho jesuano. El proceso de formación de la perícopa habría sido el contrario, el *lógion* tan novedoso de Jesús fue conservado creando una historia que lo hiciera didácticamente transmisible en la catequesis cristiana y fácilmente recordable para los oyentes. Es un principio típico de la *Formgeschichte*, para la que cada *forma* evangélica nos remite a la situación de la comunidad primitiva, más que a la persona de Jesús. Esto se demuestra aquí porque el *lógion* tiene otro contexto en Q (Mt 5,31; Lc 16,18); también porque se cita la Escritura según los LXX, lo que indica que el revestimiento de *discusión* ha nacido de comentarios y catequesis comunitarios. Ver J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos II: Mc 8,27 - 16,20*, 1986, 79-87.

33. Siguiendo la teoría de las dos fuentes sinópticas, apoyada además en correcciones lingüísticas típicas de Mateo sobre el texto de Marcos, BALTENWEILER 83s.

condición mosaica para el repudio: encontrar en la esposa "algo vergonzoso" (Dt 24, 1). El rabino Shammai la entendía de modo literal, refiriéndola al comportamiento deshonesto, mientras el rabino Hillel lo hacía en sentido amplio, incluyendo en eso hacer mal la comida (todavía hasta hace poco una de las obligaciones centrales de la esposa)³⁴. Se pide una solución a tal dilema escolástico.

De cualquier manera, sea cual fuere el contexto original, todos coinciden en señalar que se trató de una contraposición de Jesús a la legislación judía, y en ello captamos perfectamente cuál fue la intención de su sentencia rechazando todo divorcio. Jesús no pretende crear una nueva ley. Se mire su afirmación por donde se mire siempre resalta el matiz anti-jurídico. Está claro en las antítesis mateanas y se percibe también en el marco temático lucano del dicho. En la discusión con los fariseos, mientras éstos argumentan desde la Ley, Jesús la sobrevuela, remontándose a la creación, a la idea originaria de Dios. Es su modo típico de actuar, es conocida la postura crítica de Jesús respecto de la Ley (cf. Mc 2, 27; 7, 1ss). Parece pensar que quien se aferra estrictamente a lo mandado, en su relación con Dios, se comporta como un ventajista: se compromete *hasta* donde marca la norma, nunca *más allá*. Es como el que se considera buen cristiano, o hijo obediente de la Iglesia, porque va a misa los domingos, sin necesitar nada más. La comodidad aplicada a la moral religiosa. Jesús pide lo contrario, la entrega total y sin condiciones a Dios, en todo momento y lugar, sin escapismos legales. "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48). No se puede limitar con normas la obediencia a Dios.

Pero entonces, el dicho de Jesús contra el divorcio, la petición de indisolubilidad, no puede interpretarse como una ley: ¡es lo que acaba de criticar! Los mandatos de Jesús son exigencias religiosas que apelan a la conciencia, que encaminan a la dicha interior cuando se siguen y deben mover a la conversión cuando se infringen. No son códigos jurídicos de obligado cumplimiento externo, que impliquen exclusión comunitaria en caso de conculcarse. La diferencia se percibe al comparar en las antítesis (Mt 5, 21-48) el mandato de la indisolubilidad con los otros mandatos. Todas las antítesis (no ofender al hermano, no adúlterar de corazón, no jurar en modo alguno, no resistir al mal, amar a los enemigos) han sido

34. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I: Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 312-321.

captadas universalmente como ideales éticos de conciencia, y no como imposiciones externas para fijar quién pertenece a la Iglesia y quién no –la Iglesia, sabemos, lo es también de pecadores–. Todas excepto la referida a no divorciarse. La Iglesia actual equivoca en este punto el nivel hermenéutico, al tomar la indisolubilidad como precepto legal externo, en vez de entenderla como ideal de perfección religiosa.

Sin embargo, como ideal religioso ha entendido toda la tradición cristiana la norma de la indisolubilidad matrimonial. Y además de modo constante. No es algo excepcional como pudiera pensarse a primera vista. Llega incluso hasta el día de hoy, aunque se solapa inconscientemente. El caso es que la Iglesia siempre ha buscado reglamentar en su seno la ruptura conyugal.

2. La Iglesia apostólica

Pablo, en su solicitud pastoral por las Iglesias que ha fundado, contesta a los problemas que éstas le presentan. Nacen así sus cartas. Una de las cuestiones que le plantean tiene que ver, cómo no, con el divorcio. Queda constancia de ello en el capítulo séptimo de su primera Carta a los Corintios. “A los casados les ordeno, no yo sino el Señor, que la mujer no se separe del marido” (v. 10). La novedosa exigencia de Jesús ha quedado bien grabada. No se puede enmendar. Por si no estaba claro, Pablo la repite para el esposo: “y que el marido no despida a su mujer” (v. 11). Los diferentes términos empleados según el cónyuge –la mujer *se separa*, el marido *despide*– reflejan su formación judía³⁵, pero la aplicación de la norma es la misma para ambos. Con todo, ya considera el fracaso matrimonial (v. 11). En tal caso admite la separación, aunque no un nuevo matrimonio, para dejar abierta la posibilidad de reconciliación³⁶. La separación sin

35. En la legislación hebraica únicamente el esposo puede repudiar legalmente a la mujer (Dt 24,1-4). A ésta sólo le queda marcharse de casa, o solicitar el permiso de divorcio por cuestiones especiales concernientes al marido: enfermedad, profesión pestilente, negligencia económica, etc. Ver STRACK-BILLERBECK I, 318s.

36. Pablo dice esto hablando sólo de la esposa: “en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido”. ¿Significa esto que se permite al marido otro matrimonio tras la separación? En otros lugares de este capítulo Pablo aplica lo mismo a los dos consortes (vv. 2-4.12-14.16.33s). Esto sólo puede significar que también en este caso Pablo supone idéntica obligación para el marido. Ver P. ADNES, *El matrimonio*, 1969, 54; S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, 1996, 182: de otro modo no sería posible al marido la reconciliación con su mujer.

nuevo matrimonio será práctica eclesial hasta el día de hoy. Ahora bien, esto ya supone la quiebra del precepto de la indisolubilidad.

Pablo innova más en su siguiente excepción de la indisolubilidad. Considera el caso de los *matrimonios mixtos* (1Cor 7, 12-16), que no son exactamente igual que los nuestros³⁷, sino matrimonios paganos, uno de cuyos cónyuges se ha convertido al cristianismo. A los que son cristianos Pablo les pide que se casen “en el Señor” (v. 39), esto es, con otro cristiano. El advenimiento de la fe cristiana daba lugar a estas situaciones, en las que un esposo se bautizaba y el otro no. En este caso, si la parte pagana desea mantener el matrimonio, éste debe mantenerse. La comparte y los hijos paganos quedan “santificados” por su relación con el cristiano. Para Pablo, los cristianos son santos (1Cor 1, 2; 2Cor 1, 1) en el sentido de elegidos de Dios, acercados a Él, distinguidos de lo profano³⁸. La unión íntima con un cristiano, propiciada por pertenecer a su núcleo familiar, introduce a estas personas en el ámbito de la santidad, y tal vez puedan llegar a bautizarse (v. 16).

Pero “si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en este caso el hermano o la hermana no están ligados” (v. 15a). Pablo no menciona la posibilidad de volver a casarse para el cristiano, y antes ha hablado de separación (o despido) sin nuevo matrimonio (v. 11). Sin embargo ahora parece ser distinto. No dice a tales parejas lo que antes explicitaba, “no vuelvan a casarse”, sino que emplea la fuerte expresión “no están ligados”³⁹. Además, ahora tiene clara conciencia de estar creando respeto de las palabras de Jesús: “digo yo, no el Señor” (v. 12). De todos modos, Pablo recomienda el fin del matrimonio. Se ha topado con un problema

37. Matrimonio mixto es el formado por católico y acatólico, para lo que el católico necesita licencia eclesial (CIC 1124). Matrimonio dispar es el compuesto por bautizado y no bautizado, inválido sin dispensa (CIC 1086). Pablo habla de matrimonios *devenidos mixtos*, no mixtos o dispares en el momento de la celebración.

38. Es una idea antigua, típica también del AT. Santidad como esfera divina, y por tanto diversidad, contrapuesta a mundanidad. Dios es el tres veces santo (Is 6,3), el *totalmente Otro* de la teología dialéctica. Israel, por ser su pueblo, debe distinguirse ritualmente, manifestar su consagración (Lv 19,2ss). Ver R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 1965.

39. Literalmente “no están esclavizados” (*ou dedoulotai*), no están sujetos al vínculo. En este mismo sentido de permisión de otro matrimonio lo interpretan BALTENSWELER 191-196; ADNES (1969) 55s; VIDAL 182s. Además, anteriormente Pablo no admitía nuevo matrimonio entre cristianos tras la separación para favorecer la reconciliación. Si ahora no dice nada será porque piensa que el pagano no puede comprender tal esfuerzo. En consecuencia deja libre del vínculo al cristiano.

nuevo, el de la división que la fe cristiana, con sus radicales exigencias, provoca en un matrimonio cuando sólo un cónyuge se convierte. La distinta mentalidad, el cambio de vida que implicaba, hacían imposible la convivencia. Por eso es preferible la ruptura, pues “para vivir en paz os llamó el Señor” (v. 15b). Pablo entiende la indisolubilidad matrimonial como algo a cumplir, naturalmente. Pero también se da cuenta de que a veces no es posible, que las circunstancias pueden ser excesivamente adversas. Y entonces prefiere transigir y alentar a reiniciar la vida cristiana, pues el Señor también llama a la felicidad terrena.

Con Mateo sucede, salvando las distancias, algo parecido. Su transacción con la realidad se esconde en su particular, pequeña y enigmática apostilla al dicho jesuano, presente en las dos versiones que nos trasmite: indisolubilidad, sí, “excepto en caso de impureza” (Mt 5, 32; 19, 9). Semejante coletilla ha provocado pertinaces cefaleas, que perviven hasta hoy mismo desde el ayer cristiano. No es para menos. La limpia novedad de la enseñanza de Jesús empañada con unas simples palabras. ¿Qué querrán decir? Las explicaciones distan mucho de ser unánimes, aunque actualmente pueden concentrarse en dos. Todo depende del sentido que se dé a la palabra *impureza*.

Una interpretación, común entre los cristianos desde el principio, entiende la palabra, dado que se está hablando de matrimonio, como *adulterio*⁴⁰. Sería, entonces, una excepción a la norma general de la indisolubilidad. Así lo entendieron todos los Padres de la Iglesia. Su problema fue cómo armonizar la excepción mateana con la norma absoluta de los otros sinópticos. La solución quedó apuntada en Hermas, que sigue la idea de Pablo, separación sin nuevo matrimonio para posibilitar una reconciliación⁴¹. Tiempo después se formará una casuística que considera que la excepción por adulterio permite otro matrimonio a la parte ino-

40. La objeción principal es que para adulterio el griego tiene una palabra propia, *moicheia*, que no es lo mismo que *porneia* (impureza, deshonestidad). Las dos palabras griegas quedan también diferenciadas en el NT (Mt 15,19; 1Cor 6,9). *Porneia* trataría entonces de aclarar el “algo vergonzoso” judaico que justificaba el divorcio (Dt 24,1). Así es como comienza la perícopa de Mt 19,9, que pide a Jesús que solucione el contencioso Hillel-Shammai, cuya respuesta es el caso de *porneia*-deshonestidad, esto es, lo que propugnaba Shammai. No habría que entender la palabra como adulterio. El sentido de deshonestidad sería el de desvergüenza sexual, tanto íntima conyugal como social. Para todo esto ver BALTENSWEILER 87-102; ADNES (1969) 43-48; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, 1971, 145-154.

41. HERMAS, *El Pastor* 29,6-8. JERONIMO, *Comentario al evangelio de Mateo* 19,9, fijará

cente. En cualquier caso, todos reconocen que la indisolubilidad no ha sido posible, que el adulterio disuelve el matrimonio.

La segunda interpretación explica la palabra en cuestión desde otros pasajes del Nuevo Testamento, lo que cambia las cosas totalmente, como de la noche al día. En una de sus cartas, Pablo se echa las manos a la cabeza ante la cohabitación de un hombre con su madrastra, unión que llama *impureza* (1Cor 5, 1). Tales matrimonios no eran escandalosos para los corintios, pero sí para la mentalidad judía, pues contravienen la Ley: “No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la misma desnudez de tu padre” (Lv 18, 8). El concilio de Jerusalén ya había tratado el tema. Tuvo que lidiar con la convivencia entre cristianos venidos del judaísmo y procedentes de la gentilidad, cuyas diferentes ideas y costumbres volvían chirriante. Los acuerdos a que llegaron proponían a los gentil-cristianos unas prohibiciones mínimas de *limpieza religiosa*: comer carne sacrificada a los dioses, comer sangre o animales sin desangrar, e *impureza* (Hch 15, 20.29). Son normas sobre cosas que ofenden a los judíos, aunque no a los gentiles, y que éstos deben evitar para una armoniosa relación intercristiana⁴². *Impureza*, entonces, no significaría adulterio, problemático para todos, sino, como en el caso de Pablo, matrimonio incestuoso a los ojos de la cultura judía. Aplicando este significado al inciso mateano, éste no sería una excepción a la indisolubilidad, sino que querría apartar de ella a los matrimonios que no lo eran auténticamente, que obviamente debían separarse⁴³.

esta interpretación, que será la postura tradicional católica, aunque sin pensar ya en una hipotética reconciliación. Esta explicación ha sido recuperada desde la exégesis moderna (poniendo *deshonestidad* en vez de *adulterio*) por J. DUPONT, *Mariage et divorce selon l'Évangile: Matthieu 19,3-12 et parallèles*, 1959. Una variante curiosa es la de AGUSTIN, *Las uniones adulterinas* 1,11: la excepción de Mateo expresaría sólo que el evangelista no quiere tratar del adulterio.

42. Comer *idolotitos* y sangre era desconocer la unicidad de Dios y que la vida -simbolizada por la sangre- sólo le pertenece a Él, dogmas fundamentales del judaísmo (Dt 5,7; Gn 9,4). De hecho, se justifican tales vetos del concilio porque provienen de Moisés (Hch 20,21). *Porneía*, en el mismo sentido, recordaría las prohibiciones de incesto de la tradición hebrea, tachadas de impureza (Lv 18,1-30).

43. Esta interpretación de *porneía* es reciente. Comenzó a mitad del siglo XIX entre estudiosos católicos, preocupados por la no contradicción de los evangelios, y ha sido precisada en el nuestro por J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, 1948, apoyado por muchos (también BALTENSWILER 101s). La objeción argüida es que Mateo habla de repudio masculino justificado por *porneía*, que aludiría a una actitud de la esposa, y no a la situación del matrimonio (así DUPONT 113s).

Pero sea cual fuere la interpretación correcta, la cláusula de Mateo no procedería de Jesús. Los otros testimonios neotestamentarios sobre la indisolubilidad (1Cor 7, 10s; Mc 10, 11s; Lc 16, 18) no la incluyen. Así que Mateo pierde por 3-1. Estamos, entonces, ante una adaptación del dicho de Jesús a los problemas concretos de la comunidad mateana. Lo que significa que no entiende el susodicho dicho como una ley inmutable y voraz en toda ocasión, sino como una norma ideal que, manteniéndose firme, asume también la flaqueza humana al aplicarse. Si *impureza* indica la deshonestidad de la esposa, Mateo ha amoldado el dicho a la mentalidad judeo-cristiana a que se dirige, tan acuñada en el judaísmo que no puede entender que la inmoralidad de la mujer deje incólume un matrimonio. Mateo restringe al máximo, entonces, en coincidencia con una escuela rabínica de la época, los motivos de repudio⁴⁴. Si, por el contrario, *impureza* se refiere al matrimonio ilícito del judaísmo, también está adecuando la exigencia de Jesús a una determinada situación comunitaria. En la Iglesia de Mateo convivían dificultosamente judíos y gentiles, entre otras cosas por captar de modo diferente hasta dónde alcanzaba el incesto y la impureza derivada. Mateo, desde el lado judío, recordaría a los gentiles que nadie puede valerse de la palabra del Señor para sostener un casamiento entre parientes.

3. Doctrina patristica

La postura de los Padres respecto a la indisolubilidad va a ser muy importante, porque en ella se asienta la actual teología y praxis eclesiales.

Ultimamente se ha discutido mucho sobre la posibilidad de que algunos Padres hubieran permitido el divorcio y nuevo matrimonio en ciertos casos, por ejemplo, adulterio de la mujer. De hecho, los incisos de Mateo los entienden siempre como *adulterio*, y por tanto, en cuanto excepción a la norma general. El lenguaje patristico deviene en este caso muy duro, afirmando claramente la “disolución” o “ruptura” del matrimonio⁴⁵.

44. ¿Permitiría Mateo en este caso un nuevo matrimonio? Imposible saberlo. El precedente paulino (1Cor 7,11) podría hacer pensar que no. Pero su acomodación a la comunidad judaica diría lo contrario.

45. Parece haber roto el fuego sobre la posible permisividad patristica un libro de V.J.

En realidad, hay una gran coincidencia entre los Padres sobre este tema. A la hora de interpretar los textos del Nuevo Testamento, parten del axioma de que la Escritura no puede contradecirse, y si se diera este caso, no sería más que apariencia, debido a la humana cortedad de entendederas⁴⁶. Será necesario, piensan, afinar la mirada, para captar su profunda complementariedad concordante. Sobre la indisolubilidad, su conclusión va a ser justamente esa, surgida de hilar internamente las rupturas superficiales. Juntan así Mc 10, 11s/Lc 16, 18 con 1Cor 7, 11, pegándole también Mt 5, 32/19, 9. El resultado es el siguiente: el matrimonio es absolutamente indisoluble (como se dice en los sinópticos); pero en caso de adulterio (previsto en Mateo) podrá darse separación, aunque sin nuevo matrimonio (que es lo expresado por Pablo). Esto se dice ya con Hermas, primer testimonio patrístico sobre el problema del adulterio en la vida cristiana⁴⁷, y recorre permanentemente, de oriente a occidente y durante los cinco primeros siglos, los escritos de los Padres⁴⁸.

POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, 1967, escrito al calor de la renovación conciliar. Le han seguido J. MOINGT, *Le divorce pour motif d'impudicité* (Matthieu 5,32; 19,9): *Recherches de Science Religieuse* 56, 1968, 337-384; P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine: Recherches de Science Religieuse* 62, 1974, 7-54. A ellos se ha opuesto H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, 1971; IDEM, *La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia: T. GARCIA BARBERENA (ed.), El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, 1978, 61-116. Hay que dar la razón a CROUZEL. En primer lugar por el estudio tan detallado que hace, a diferencia del de los otros, más general o limitado. En segundo lugar, porque entiende cada pasaje ambiguo dentro del contexto de la obra, en vez de aisladamente. Finalmente, los otros autores se apoyan excesivamente en el argumento del silencio (si no se condena explícitamente el divorcio significa que se admite) o en la simple deducción (las palabras "ruptura" o "disolución" matrimonial se entienden desde la cultura profana, que era divorcista). Sin embargo, para resolver tales *implícitos* es mejor acudir, como hace CROUZEL, a las afirmaciones generales de los Padres, siempre antidivorcistas y con frecuencia críticas con la legislación romana.

46. AGUSTIN, *Las uniones adulterinas* 1,11: "No se puede pensar que los evangelistas, cuando hablan de la misma cosa pero con distintas palabras, puedan no concordar en idéntico significado".

47. HERMAS, *El Pastor* 29,4-6: "Si uno tiene una mujer que cree en el Señor y la encuentra en adulterio, ¿peca el hombre si convive con ella? (...) Si el hombre conoce el pecado de su mujer, y ésta no se arrepiente sino que persiste en su adulterio, y el hombre convive con ella, entonces es reo del pecado de aquélla y cómplice del adulterio. (...) Que la repudie y el hombre viva solo. Pero, si después de haber repudiado a su mujer, se casa con otra, también éste comete adulterio".

48. CROUZEL (1971) 359ss; (1978) 115s, resalta la unanimidad total que se da, exceptuando el llamado Ambrosiáster, esto es, pseudo Ambrosio: "un desconocido", dice.

En el caso de adulterio, los Padres han llegado así a una solución propia, fresca. Dicen que en ese caso es necesario el divorcio, que el matrimonio ha quedado destruido. Pero en ningún caso permiten otra boda viviendo el primer cónyuge. La *disolución* de que hablan, por tanto, se refiere sólo a la vida común, que debe ser concluida. Desaparecida ésta, si no aceptan un nuevo matrimonio es porque piensan que continúa existiendo un vínculo entre los consortes, más allá de la ausencia de cohabitación. Pablo y Hermas lo impedían por razones prácticas, para favorecer la reconciliación, y más tarde, cuando ésta no se prevé, va a justificarse teológicamente. Será consecuencia de la idea del matrimonio como *misterio-sacramento*, apuntado en la Escritura (Ef 5, 32). Es decir, en el compromiso conyugal cristiano se manifiesta, se toca, una realidad religiosa, el amor de Cristo a su iglesia, que es definitiva, imperecedera. Tal significación no puede destruirse, salvo con la muerte de un cónyuge, e impide entretanto nuevas nupcias⁴⁹. Por eso se exige a la comparte inocente de adulterio la separación del adúltero, para no manchar la santidad del matrimonio. Ha nacido así lo que posteriormente se llamará *separatio manente vinculo*⁵⁰, separación de hecho pero no de derecho, el *divorcio incompleto* o separación de cuerpos.

La patrística resolvió así el precepto de la indisolubilidad, entendiéndolo como referido al sacramento, o sentido profundo, del matrimonio, pero no a su sentido inmediato, o convivencia. Admiten la *disolución* de la vida común por el pecado humano, pero en ningún caso la del vínculo sagrado. Esta idea va a marcar la doctrina cristiana del matrimonio. En realidad parece mitificarlo, porque ya no va a consistir en el hecho y voluntad de una vida compartida, sino que puede darse también sin el compromiso de los consortes. En efecto, como todos los sacramentos, el del matrimonio es una realidad existencial que señala otra teológica, influyendo después la segunda en la primera. Sin embargo, se ha procedido sólo al revés: lo trascendente significado determina completamente lo humano. Esto supone mitificar el matrimonio: no consiste tanto en la vida común cuanto en lo que indica, y aunque la vida común desaparezca sigue habiendo matrimonio. El matrimonio puede ser, simplemente, el recuerdo de una decisión fallida, o la prohibición de casarse de nuevo. Pero esto

49. AGUSTIN, *La bondad del matrimonio* 24,32, explica la sacramentalidad, o significación sagrada del matrimonio, como indisolubilidad. Lo mismo en *Comentario literal al Génesis* 9,7,12.

50. Título de un apartado del *Codex Iuris Canonici* (CIC) 1151-1155).

tiene poco que ver con una idea personalista del matrimonio, e incluso con el sentido común.

En compensación, la patrística manifiesta cierta tolerancia hacia el incumplimiento del mandato de no reesposarse en vida del primer cónyuge. Es famoso el comentario de Orígenes: "Contrariamente a la Escritura, algunos jefes de la Iglesia han permitido un nuevo matrimonio a una mujer cuyo marido vivía. Lo han hecho a pesar de que está escrito: 'la mujer está ligada a su marido mientras él viva', y 'mientras vive el marido será llamada adúltera la mujer que se une a otro hombre'. Sin embargo, no han actuado así sin razón. Verdaderamente han permitido esta unión para evitar males mayores, a pesar de la ley primitiva transmitida por las Escrituras"⁵¹. Queda claro que lo que han hecho tales obispos no es la norma, Orígenes machaca que se ha ido contra la Escritura. Pero reconoce que no es algo "sin razón", por excepcional que sea. Hay otros testimonios semejantes⁵². A pesar de considerarlo ya una clara ley intraeclesial, no desdeñan poner en tierra el principio de la indisolubilidad, acomodándolo a situaciones dolorosas individuales.

4. Las tradiciones eclesiales

Las diferentes etapas de la Iglesia cristiana muestran sus vaivenes a la hora de integrar la exigencia de la indisolubilidad en la dura experiencia cotidiana. Si en los cinco primeros siglos la teología patrística abogó acorde por la irrompibilidad absoluta del matrimonio —sólo alterada aceptablemente por la separación continente—, la praxis eclesial distó

51. *Comentario sobre Mateo* 14,23.

52. BASILIO DE CESAREA, *Cartas* 188,9, juzga la conducta del marido que abandonado por su mujer ha buscado otra, como "excusable", y que la que vive con él "no merece condena". Más que reconocer la nueva unión, manifiesta cierta indulgencia ante tortuosas realidades de pareja. En otro pasaje, *Cartas* 199,26, parece repetir la idea de Orígenes: hay que tolerar las uniones irregulares, sin dejar de someterlas a la penitencia, "por temor a que se produzca algo peor". Para AGUSTIN, *Las uniones adulterinas* 1,9, quien vuelve a casarse, tras el adulterio de su esposa, es "menos culpable" que quien lo hace sin causa. Y en *La fe y las obras* 19,35, dirá del mismo que "peca en modo digno de perdón". El papa LEON I, *Carta a Nicetas de Aquilea* 159, acepta que la esposa recasada porque su marido ha desaparecido como prisionero de guerra, pueda mantener su segunda unión tras el retorno del primer marido, aunque reconoce que el matrimonio válido es el primero. Si bien son pocos testimonios, no se puede negar que son altamente cualificados. En otro orden de cosas AMBROSIAS, *Comentario sobre la I carta a los Corintios* 7,10-11.15, es el único escritor de la patrística que admite el divorcio y nuevo casamiento del marido por adulterio de la esposa, aunque no viceversa, basándose en los inci-

mucho de realizarla. La legislación del imperio romano, que tenía en el consentimiento mutuo o unilateral la forma más común de divorcio, era terriblemente contraria a la mentalidad evangélica. Los emperadores *cristianos* apenas si intentaron rebajar esta permisividad divorcista. A lo más que llegaron fue a penalizar, declarando ilícitos y sin derecho a recobrar dote y donación, algunos motivos de divorcio, pero de ningún modo a afirmarlos inválidos⁵³. Cuando las costumbres germánicas se mezclen con las romanas surgirán nuevos supuestos de divorcio, dependientes ahora de la nueva cultura feudal. La fe cristiana se ve vapuleada por este contexto y sólo parece poder contribuir a la confusión.

Mientras los concilios de Elvira y de Arlés transparentan cierta indulgencia hacia el hecho divorcio, los de Cartago y Angers, en regiones y fechas cercanas, mantienen inflexibles lo contrario⁵⁴. Los siguientes siglos renuevan parecidas contraposiciones conciliares. Algo semejante ocurre con las *decretales* (cartas normativas) de los papas, en las que unos se inclinan a tolerar situaciones de divorcio mientras otros no admiten nin-

sos mateanos. Es igualmente el único que permite al consorte cristiano casarse de nuevo si es abandonado por el pagano, interpretando así 1Cor 7,15. CROUZEL (1971) 273.380, insiste en que éste actúa como exégeta, más que transmitir una práctica de la Iglesia.

53. Sobre todo lo que sigue ver T. GARCIA BARBERENA (ed.), *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad*, 1978; J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, 1993. Es curiosa la constatación de A. GARCIA Y GARCIA: "Las legislaciones modernas, por muy secularizadas que parezcan, parten generalmente del concepto cristiano del matrimonio (indisoluble), permitiendo su disolución en casos delimitados. Si partieran del concepto romano, su actitud sería inversa: divorcio siempre válido, aunque en algunos casos se considerase ilícito" (La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio, con especial referencia a los textos divorcistas: GARCIA BARBERENA 122).

54. En Elvira (cerca de Granada), hacia el 305, la esposa que deja a su marido "sin causa antecedente" para casarse con otro queda excomulgada (canon 8); pero si lo hace de un "marido adúltero y cristiano" se la podría admitir a la comunión en caso de grave enfermedad (canon 9). Se mitiga el castigo en los casos que recuerdan las excepciones de Mateo y de Pablo: desde Mateo se beneficia la mujer por adulterio del marido, y desde Pablo se admite que la creyente tome la iniciativa dejando al no cristiano. ¿Permite el concilio lo mismo al marido en los mismos supuestos? Tal vez se tenía por evidente, aunque nada se dice. El patriarcalismo cultural lo hace más que probable. De esto habla justamente el concilio de Arlés (sureste de Francia), el 314, al poco tiempo, reuniendo a obispos representantes de todo el Occidente romano. Prohíbe el matrimonio a los maridos de esposas adúlteras, pero no lo hace con mucha convicción: "se les aconsejará en la medida de lo posible que no tomen otra mujer" (canon 10), y sin ninguna sanción de suceder lo contrario. Por contra, el canon 8 del XI concilio de Cartago (actual Túnez), el 407, y el canon 6 de Angers (oeste de Francia, año 453), reafirman el principio absoluto de la indisolubilidad.

guna⁵⁵. Las decisiones conciliares y papales, ya contradictorias, serán recogidas en *colecciones canónicas y penitenciales*, hechas por autores anónimos sin refrendo oficial, que añaden en dichos escritos decisiones de la autoridad civil, costumbres sociales, opiniones patrísticas e ideas personales. El resultado es que el batiburrillo aumenta. Las colecciones universalistas, que se basan en decretales y concilios ecuménicos, tienden a defender el precepto de la indisolubilidad. Las de signo particularista, partiendo de concilios regionales y libros penitenciales (que compilan penitencias por los pecados e indirectamente normas a cumplir), se acomodan a los usos y problemas de su lugar, aceptando diversos motivos de divorcio. Se miran como causas adulterio los votos religiosos, impotencia, condición servil, no consumación...

Las cosas se van a ir aclarando entre la Reforma Carolingia, siglo IX, que alió poder político y religioso para estructurar la sociedad, y la Reforma Gregoriana, siglo XI, que consiguió para la Iglesia el predominio en la jurisdicción social. Así, tras el primer milenio la Iglesia va a obtener la potestad exclusiva sobre cuestiones matrimoniales, mientras hasta entonces la había compartido con la autoridad secular, o no la había tenido en cuanto sometida a ella. Podrá por fin imponer la disciplina de la indisolubilidad absoluta. Las anteriores colecciones canónicas serán recogidas y reorganizadas en nuevos y más amplios escritos jurídicos, llamados *decretos*, que irán progresivamente eliminando los pasajes divorcistas⁵⁶. Y la teología Escolástica contribuirá también a ello desde su sacramentología, la selección de siete ritos especiales de la Iglesia que conferirían gracia, en la que incluyó el matrimonio.

55. En el siglo V, dos papas están de acuerdo en el principio de indisolubilidad, pero mientras LEON I (ver nota 54) admite hacer *la vista gorda* en casos especiales de prisioneros que vuelven a casa y encuentran a su cónyuge nueva y felizmente casado, INOCENCIO I, *Carta a Probo* 36, no contempla tal. En el siglo VIII GREGORIO II, *Carta a Bonifacio* 2, parece permitir a un marido segundas nupcias por enfermedad que impide el débito a la esposa. Un siglo después, es conocido el choque entre el papa Nicolás I y el rey Lotario II a propósito del divorcio de éste por incesto de la esposa con un hermano del rey (afinidad sobrevenida), a pesar del apoyo al monarca de 3 concilios francos y de Hincmaro de Reims, el obispo más prestigioso de su época.

56. A finales del siglo IX la colección de REGINO DE PRÜM, *Las causas sinodales*, partiendo de fuentes universalistas y locales, es tanto divorcista como antidivorcista. Más tarde, principios del XI, el *Decreto* de BURCARDO DE WORMS todavía mantiene dicha esquizofrenia, pero rebajando algo los textos divorcistas. El *Decreto* de IVO DE CHARTRES, finales del XI, los reducirá mucho más, para quedar expurgados con el *Decreto* de GRACIANO, a mediados del siglo XII.

Pero incluso en esta época de liderazgo eclesial, y por tanto de bonanza para sus normas, que se alargará hasta la Reforma Protestante, no desaparecen las excepciones a la indisolubilidad. Todo lo contrario, éstas se fijan para siempre, dado el florecimiento de la ciencia canónica, que hace de este tiempo la *edad clásica* del derecho. Los teólogos y canonistas bajomedievales, buscando organizar la legislación matrimonial, encuentran una contradicción: por un lado la doctrina del Nuevo Testamento y de los Padres contra todo divorcio, y por otro la práctica eclesial que admitía diversas causas de disolución. Queriendo explicar esta paradoja, y dentro de ella las costumbres divorcistas anteriores, van a centrarse en dilucidar desde cuándo el matrimonio es *sacramento*, es decir, indisoluble. Descubren así particulares motivos de ruptura del vínculo. Uno es el matrimonio *no consumado*, porque no realiza plenamente la sacramentalidad, no significa la unión profunda entre Cristo y la Iglesia⁵⁷. Otro, el *privilegio paulino*, el matrimonio entre cristiano y no cristiano, que por tanto tampoco era enteramente sacramental, cuando hubiera que defender la fe⁵⁸. Las nuevas situaciones creadas por la evangelización de las culturas halladas en el siglo XVI llevaron a estirar dicho privilegio de la fe en lo que se llamará *privilegio petrino*, esto es, potestad del papa para disolver un matrimonio no sacramental favoreciendo la fe

57. Motivo aceptado después de una larga disputa de tradiciones y escuelas. La tradición jurídica romana, más sofisticada, decía que el matrimonio existe desde el *consenso* de los contrayentes. Otra, más prosaica, naturalista y universal, lo establecía en la *consumación*. En el siglo XII la universidad de París, encabezada por PEDRO LOMBARDO, *Sentencias* IV,27,3-4.14, y seguida por los teólogos, defenderá la indisolubilidad desde el consenso. Por el contrario, la universidad de Bolonia, representada por GRACIANO, *Decreto* II,27,2,34ss, y el apoyo de los canonistas, propiciará la teoría de la consumación. Roma (*Decretales* de papas juristas, Alejandro III, Inocencio III y Gregorio IX) tirará por la calle de en medio: existe sacramento desde el consentimiento, pero es disoluble si no ha habido cópula. Así lo refiere el actual Código, CIC 1142.

58. AMBROSIASER, *Comentario sobre la I carta a los Corintios* 7,15, en el siglo IV, llamado así por Erasmo, es el primero que entiende que Pablo permite otro matrimonio cuando la ruptura parte del pagano. Aunque esta interpretación se queda sola entre los Padres, e incluso otros están expresamente en contra (AGUSTIN, *Las uniones adulterinas* 1,31), se fue desarrollando en los libros penitenciales y colecciones canónicas de los siglos posteriores (Teodoro de Canterbury en el siglo VII, Hincmaro de Reims en el IX, y Burcardo de Worms e Ivo de Chartres en el XI) hasta quedar fijada con GRACIANO, *Decreto* II,28,2,2, y PEDRO LOMBARDO, *Sentencias* IV,39,5, cuyas obras fueron referencia escolar para canonistas y teólogos. Los supuestos se alargarán algo: no sólo el deseo de ruptura del no creyente, sino también cuando su convivencia es negativa para la fe del cristiano. Así ha quedado hoy día, CIC 1143.

de un consorte⁵⁹. En cuanto a los matrimonios *ratos* (sacramentales) y consumados se desarrollarán las *anulaciones*, matrimonios no reconocidos como tales aunque se hayan celebrado, al estar prohibidos⁶⁰.

Mientras el Occidente cristiano cerraba filas en torno a la indisolubilidad legal, el Oriente igualmente cristiano tomaba un desvío. En el siglo VI, al tiempo que la parte latina del imperio se reacomodaba a los vientos germánicos, la parte griega se fortificaba cohesionando poder político y religioso. En la legislación matrimonial el emperador Justiniano tradujo esto del siguiente modo: eliminar el divorcio consensual admitiendo el *justificado*⁶¹. La sucesión de emperadores bizantinos, añadiendo y quitando supuestos, se balanceará sobre dicho eje. A regañadientes y de modo paulatino la Iglesia fue aceptando esto, necesitada de colaboración con el Estado, ambos amenazados por el Islam. En el siglo X la bendición sacerdotal o ceremonia religiosa es obligatoria para la validez civil del matrimonio⁶², y la Iglesia reconocerá el divorcio según la legislación temporal. Esta praxis se ha mantenido hasta la actualidad. Comenzarán entonces las justificaciones teológicas del divorcio, interpretando analógicamente las causas que en la Escritura y los Padres señalan el fin del matrimonio, la muerte y el adulterio. Se hablará entonces de *muerte moral* del consorte, en la que cabe casi todo, desde votos religiosos a malos tratos. La única condición es que venga dictaminado por un juez civil o ecle-

59. La Constitución *Altitude*, 1.VI.1537, de Pablo III pedía al polígamo convertido elegir una de sus mujeres, disolviendo las otras uniones; así se refleja en el CIC 1148. La Constitución *Populis*, 25.I.1585, de Gregorio XIII concedía a un esclavo converso, que ha sido separado del cónyuge por su condición y del que no tiene noticias, volver a casarse; así CIC 1149. Nuestro siglo ha alargado los casos: disolución de matrimonio dispar con dispensa; disolución de matrimonio natural en favor de la fe de un tercero (A está casado con B y después de divorciarse B se casa con C; convertido C, debiera separarse de B, para la Iglesia casado con A, pues no reconoce el divorcio; en favor de la fe de C, para que no tenga que separarse de B, la Iglesia disuelve el matrimonio natural de A y B). Ver CONGREGACION DE LA FE, *Ut notum est*, 6.XII.1973.

60. La nulidad matrimonial ya existía en el derecho romano (por edad, clase social), pero no siempre era aplicada. El concepto firme no se elaborará hasta la canonística del segundo milenio, con su refinamiento y abstracción jurídicas: falta de edad, impotencia, órdenes sagradas, disparidad de religión, parentesco, etc, serán razones disolventes del matrimonio (GAUDEMET 227-256). Prácticamente son los mismos impedimentos dirimentes de hoy, CIC 1083-1094.

61. *Novela* 117, año 542. Permite el divorcio por entrada en religión de ambos esposos; impotencia; conspiración política; adulterio de la mujer; falsa acusación del marido por adulterio de la esposa; conyugicidio tentado; deshonestidad pública (concubinato del marido, asistencia de la mujer a espectáculos y baños sin permiso del esposo); cautividad.

62. Decisión del emperador LEON VI, *Novela* 89.

siástico, esto es, sin contemplarse el mutuo acuerdo. Esto derivará en la búsqueda del *culpable* para la ruptura de un matrimonio, permitiendo otro al inocente. La teología Ortodoxa ha explicado la contradicción entre la doctrina evangélica y la práctica eclesial como una concesión o benevolencia, que llama *oikonomía*, la no aplicación estricta de una norma, dada la debilidad humana. Así lo perciben en los casos de Mateo y en algunos Padres. Para ellos el matrimonio es comunidad de vida, y el pecado a veces la destruye de hecho. No cabe, dicen, sino dar salida a esta situación⁶³.

El movimiento de la Reforma Protestante, rechazando la autoridad papal sobre los fieles, incluyó la normativa eclesial sobre el matrimonio entre las cosas de las que había que liberarse. El matrimonio no era un sacramento, sino una cuestión terrena que concernía al poder temporal. Sobre el divorcio en particular, contando con las divergencias entre los reformadores, dicen que aunque el evangelio es contrario en general, también lo justifica en algunos casos, como por adulterio en Mateo o por comportamiento *no cristiano* en 1Cor 7, 15, interpretándolo metafóricamente (abandono, herejía, incumplimiento del débito). Además hay que aceptar la legislación civil. Las Iglesias protestantes admiten así varias causas de divorcio, defendiendo una *indisolubilidad relativa* del matrimonio. En la práctica han conjugado esto rechazando normalmente la ceremonia eclesial para los divorciados que se vuelven a casar. La Comunión Anglicana, aunque más estricta en la defensa de la insolubilidad, participa de esta línea de actuación⁶⁴.

Este somero repaso histórico de la práctica cristiana sobre el compromiso nupcial, hasta su fijación y diversificación confesionales en la primera mitad del segundo milenio, muestra que la Iglesia siempre ha tenido que contar con la quiebra conyugal, y que ha debido reglamentarla en su seno, sin excluir a los implicados, aunque sea reconociendo sólo la mera separación. Ha sucedido esto desde el nacimiento de la Iglesia, en los tiempos apostólicos. La palabra de Jesús sobre la insolubilidad, de hecho, ha sido tomada como una pretensión religiosa que debe hacer las paces con situaciones opuestas.

63. Ver M. JUGIE, Mariage dans l'Église gréco-russe: *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX/2, 1927, 2317-2331.

64. Sobre esto L. BRESSAN, La insolubilidad del matrimonio en el concilio de Trento: GARCIA BARBERENA 220-222; A. BELLINI, Il matrimonio nel Protestantismo: T. GOFFI (ed.), *Enciclopedia del matrimonio*, 1965, 316-321.

V. "MODERNIDAD" DEL DIVORCIO

La emancipación estatal respecto de la Iglesia, iniciada en la práctica en los países que acogieron la Reforma Protestante, produjo la reaparición de la legislación divorcista. En los países católicos, después de largas escaramuzas políticas (Regalismo) y culturales (Ilustración), que acabaron con el estilo de Cristiandad, dicha legislación estalló con la Revolución Francesa, difundiéndose luego por doquier, síntoma de un rampante secularismo. Los regímenes comunistas de principios de nuestro siglo colaborarán también en ello.

1. El divorcio en expansión

El siglo XX ha significado la explosión del divorcio. Si no sonara a chiste podría decirse que es uno de los *signos de los tiempos*, una de las características que marcan la época. Compartiría estrellato con el avance técnico, que nos hace ver zonas no tocadas por el hombre como *parques naturales*, maravillas en vías de extinción; o la difusión de la democracia, glorificada últimamente en su versión liberal como cima de la evolución humana⁶⁵.

Las estadísticas son espeluznantes. En la primera mitad de siglo, al asentarse en Occidente la legislación divorcista, tras los titubeos del siglo anterior, oscila en torno al 10%. En la segunda mitad, a partir sobre todo de los años 70, en que se retocan las diversas disposiciones legales añadiéndose el divorcio consensuado (sin exponer razones) al divorcio por falta (adulterio, abandono, maltrato...), el porcentaje va a ir subiendo hasta llegar a 1 divorcio de cada 3 matrimonios, e incluso 1 de cada 2, es decir, el 50 %. Y eso sin contar que las bodas han disminuido⁶⁶.

¿Ha alentado la jurisprudencia al divorcio o más bien la sociedad reclamaba tales leyes? La respuesta está en lo segundo, a juzgar por la evolución de las demandas y sentencias de divorcio, que partían cada vez más del fracaso de la vida común, así como por los referéndum y propuestas políticas votados en este sentido. Curiosamente, Occidente ha

65. L. GONZALEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, 1987; F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, 1992.

66. GAUDEMET 21-23.481-509.

vuelto a la comprensión matrimonial del derecho romano, basada únicamente en el compromiso de vida compartida.

¿A qué se ha debido este cambio tan profundo, realizado en apenas medio siglo? En primer lugar a la tremenda secularización de la sociedad, que iniciada tiempo atrás política y culturalmente ha sido exaltada y divulgada con el tecnicismo científico del siglo XX; uno de sus rasgos es el fin del poder temporal de la Iglesia, otro la desacralización del matrimonio, que tenían precisamente la indisolubilidad como característica. En segundo lugar, el hecho de la emancipación de la mujer, verdadera revolución de nuestra era, otro de los *signos de los tiempos*. Su nuevo papel social y familiar, que le da independencia respecto y dentro del matrimonio, ha hecho a éste más frágil, ya que uno de sus puntales era la sujeción femenina. Por último, y este es seguramente el aspecto más decisivo, la creciente percepción del individuo y su autorrealización como fines últimos de la vida. Se manifiesta esto en el aprecio por los valores democráticos (libertad, tolerancia), centrados en la persona; la popularización de la psicología, que busca la curación y comprensión del interior humano; y la preponderancia de corrientes filosóficas individualistas, existencialismo y posmodernidad en cada mitad de siglo. La infelicidad o insatisfacción o mal aguante de la frustración están detrás de todos los fracasos conyugales. Estos sentimientos, además, se han visto exacerbados por nuestra cultura capitalista, que prima ganar y recibir, el bienestar, mientras el matrimonio y el amor exigen básicamente lo contrario: dar siempre, muchas veces ceder.

Otros motivos conexos y secundarios serían la mayor duración de la vida común, cuadruplicada con el aumento de la esperanza de vida, que ve aumentadas las ocasiones de crisis. La disociación entre trabajo y familia, que a veces origina conflictos de incompatibilidad. Y el rechazo de los cónyuges a todo apoyo institucional externo (Iglesia, Estado, familia plurigeneracional), que así quedan aislados en su decisión afectiva, sometida a la erosión del tiempo y los roces. Todo eso junto ha provocado el hundimiento de la perdurabilidad del vínculo.

2. ¿Excomulgados o privados de comunión?

Con la nueva mentalidad y forma de vida plenamente desplegadas, la avalancha de rupturas conyugales no podía dejar de afectar a los fieles cristianos. En 1965 el concilio Vaticano II lo reconoce indirectamente al

hablar de la "epidemia del divorcio"⁶⁷. Hoy seguramente tendría que llamarlo *endemia*, vista la evolución habida.

La acción de la Iglesia se mueve entre dos coordenadas. De un lado el mensaje evangélico, inmutable, definitiva palabra divina manifestada en Jesucristo. De otro, la mentalidad del tiempo, cambiante con la historia, testigo de la evolución humana. No puede dejar de hacerlo así. El evangelio la condiciona en cuanto origen inamovible, de influjo perenne si quiere ser auténtica. La época la permea en cuanto en ella vive y desde ella interpreta todo. La Iglesia se ve así obligada a actuar dentro de una cierta dialéctica. No es sólo que entiende el evangelio desde su época, sino que tiene que proclamarlo a su época, acomodándose a ella para hacerlo comprensible, aunque sin variarlo⁶⁸.

A pesar de ser el último bastión antidivorcista, también sobre este tema la Iglesia católica ha tenido que *moverse*. Como para ella el matrimonio sacramental y consumado es absolutamente indisoluble, la flexibilidad hacia los tiempos ha venido a través de las *anulaciones* matrimoniales, crecidas considerablemente⁶⁹. Se ha llamado a estas nulidades *divorcio a la católica*, y desde luego tiene todas las trazas. En la legislación civil, al reconocerse el divorcio, apenas se utiliza la vía de la anulación, aunque exista. En la Iglesia católica es el único modo de deshacer un matrimonio sacramental sin contrariar la indisolubilidad legal, de ahí su sofisticación. Pero esto crea una fantasmagoría. Lustros de convivencia, hijos nacidos, prueban que ha habido matrimonio, por más que el derecho canónico lo juzgue inválido o inexistente. ¿Qué decir, si no, de los años e hijos tenidos en común? En realidad se trata de una vía de escape para conyugamien-

67. *Gaudium et spes* 47b.

68. Es el problema de la evolución de los dogmas, de cómo retraducir conceptos ahora ininteligibles, como el de *personas* y *naturalezas* trinitario-cristológicas, o el de *sustancia* eucarística.

69. A los antiguos *impedimentos dirimentes* se sumó el *defecto de forma canónica*, o falta de testigos en el matrimonio, desde que en el siglo XVI la hizo obligatoria el decreto *Tametsi* del concilio de Trento, para evitar los matrimonios clandestinos, H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia*, 1963, 991s; CIC 1108,1. Pero lo que más se ha desarrollado últimamente para la nulidad es el *defecto de consentimiento*, sobre todo la incapacidad para captar los deberes y derechos esenciales del matrimonio (indisolubilidad, fidelidad, procreación, débito, convivencia), sea transitoria (inmadurez) o permanente (trastornos psíquicos), CIC 1095s.

tos fallidos. Lo prueba también el hecho de que los matrimonios nulos pero exitosos son *convalidados* fácilmente⁷⁰.

Pero la mayoría de las quiebras conyugales entre católicos no se resuelven mediante la anulación. De manera que no se resuelven de ninguna manera. Sólo les cabe la separación, sin poder casarse de nuevo. De este modo han aparecido los católicos divorciados reesposados civilmente. Su Iglesia les cuenta entre las *uniones irregulares* –como la cohabitación o el matrimonio civil–, y les aparta de los sacramentos. Inicialmente, con el Código de Derecho Canónico de 1917, que los consideraba “bígamos” e “infames”, fueron excomulgados, lo que suponía exclusión de los sacramentos, de apadrinamientos y de sepultura eclesiástica⁷¹. Eran todavía casos relativamente poco numerosos. Tras el Vaticano II, con su reconocimiento de la libertad religiosa y de la autonomía de lo temporal⁷², se irá suavizando la cuestión. Por ejemplo, se les va a permitir tener funeral cristiano⁷³.

La *Familiaris consortio* (1981), exhortación del papa tras el Sínodo episcopal sobre la familia, tiene el número 84 dedicado a ellos. “Tratándose de una plaga que, como otras, invade cada vez más ampliamente incluso los ambientes católicos, el problema debe afrontarse con atención improrrogable”. En él se pide a los pastores solicitud por los divorciados, que se les anime a participar en la oración cristiana y a educar en la fe a sus hijos, pues no deben considerarse “separados de la Iglesia”. Pero, de todos modos, “la Iglesia, fundándose en la Sagrada Escritura, reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez”.

No puede evitarse en todo esto cierta ambigüedad eclesial, una especie de paso adelante y otro atrás. De un lado, se les dice que no están excomulgados, pero de otro, no se les permite comulgar, el signo más expresivo de integración en la Iglesia, por lo que tienen el mismo nombre de *comunión*. Por una parte, se pide a los pastores “discernir bien las situaciones”, distinguir entre inocentes y culpables en la destrucción de un matrimonio, diferenciar a los que se casan de nuevo responsablemente (para la mejor educación de los hijos, por creer en conciencia inválido el

70. CIC 1156-1165. Por la convalidación simple: renovación del consentimiento sin la *forma canónica*; o la sanación en la raíz: reconocimiento oficial retroactivo de validez.

71. Cánones 2356 y 2260.

72. *Dignitatis humanae* 3c; *Gaudium et spes* 36b.

73. CONGREGACION DE LA FE, *Decretum de sepultura ecclesiastica*, 20.IX.1973.

anterior matrimonio), y por otra, se rechaza el mínimo atisbo de salida en esa dirección que no implique continencia sexual en el segundo enlace⁷⁴. Finalmente, mientras se insiste en la necesidad de los sacramentos para la plenitud de vida cristiana, a ellos se les dice que la participación sacramental no lo es todo; precisamente a ellos, que son los que más precisan signos externos de aceptación divina y eclesial.

3. El pecado contra el matrimonio

La Iglesia parece comportarse de modo duro e inmisericorde hacia estos divorciados reesposados. Son personas que se agarran casi desesperadamente a la fe, que han pasado por una situación dolorosa matrimonial, que se han sentido fracasadas personalmente y han sido excluidas de la esencia de la Iglesia, todavía humilladas cuando son asimiladas poco menos que a pecadores públicos. No se percibe en ella el anuncio que la constituye, resumido en la desbordante misericordia de Dios predicada por Jesús. Sin embargo, justamente dice actuar así por fidelidad al mensaje de Jesús. La contradicción se antoja clara: guiada por la palabra de Jesús acaba oponiéndose a su buena noticia. La clave de esta aporía es que se considera la disolución del vínculo conyugal –no la separación sino un nuevo matrimonio– como un pecado imperdonable. Por eso no puede practicar completamente el amor de Dios hacia los infractores.

Las razones que da para su postura son que “su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia. (...) Si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio”⁷⁵. Sobre la razón doctrinal, que los divorciados vueltos a casar contravienen el mandato de Jesús, hay que decir que se parte de un doble error de interpretación por parte de la Iglesia, decantado en la Patrística. La razón pastoral, el error y confusión de los fieles, queda eliminada por el error previo.

74. En 1993, obispos de una provincia eclesiástica alemana, entre los que están dos famosos ex teólogos, Walter Kasper y Karl Lehmann, han intentado una solución agarrándose al párrafo 84b de la *Familiaris consortio*. Propusieron una admisión particularizada de divorciados recasados a los sacramentos, en casos de convicción de conciencia con acompañamiento de un sacerdote. La respuesta de la Congregación de la Fe rechazó de plano tal posibilidad. Ver *Ecclesia*, 8.X.1994, 26-38; y 22.X.1994, 37s.

75. *Familiaris consortio* 84d.

Si Jesús criticó en su tiempo la Ley judaica, lo que fue una de las característica de su obrar, porque según él tiende a delimitar en lugar de facilitar la entrega total del hombre a Dios, no se puede pensar que esté imponiendo otra ley, la indisolubilidad matrimonial, entendida socio-jurídicamente (quien la incumpla queda apartado del grupo). Más bien, y en eso consistió su tarea, propone un camino hacia Dios y la plenitud humana, que la teología llama revelación. Amar a los enemigos, no devolver mal por mal, perdonar constantemente, forman parte de este camino. Los desvíos inevitables, el pecado, debieran llevar a retomar la dirección correcta, la conversión, a reiterar esfuerzos en pos de la meta. Como todas las exigencias de Jesús, la indisolubilidad es una invitación religiosa para la felicidad y la salvación. Quien no pueda realizarlas, bastante castigo tiene en ello, y habrá que animarle a renovar su fe y a intentarlo de nuevo.

La primera tradición cristiana, Pablo y Mateo, así lo ha atisbado, ya que junto al ideal moral, expuesto en toda su radicalidad, admite salidas para los caídos, sea separación simple o nuevo matrimonio, por falta de paz o adulterio. La separación será desde entonces una solución fija. Pero pronto, desde el principio de la época Patrística, la exigencia interior se transformó en ley externa. El crecimiento de la Iglesia y la teología sacramental del matrimonio llevaron a ello. Con lo primero, al tener que ordenar su realidad comunitaria, la Iglesia excluyó a los *adúlteros*, a los que rompían el matrimonio, reintegrándoles sólo tras una dura penitencia pública. Con lo segundo, al indicar el matrimonio cristiano la unión de Cristo y la Iglesia, aquél no se podría romper como tampoco se rompía ésta. Pero como de hecho el compromiso marital se destruía, la significación sólo podía mantenerse prohibiendo otro matrimonio, convirtiéndose en ley un principio moral⁷⁶. Hay que recordar que Pablo no permitía un nuevo matrimonio, en caso de ruptura, para posibilitar de nuevo la avenencia conyugal, casi forzando a ella. Cuando después nadie piense en esta razón de reconciliación, ¿por qué se ha mantenido el efecto? Indudablemente porque se le entiende como ley.

La suerte pareció echada. La Patrística había zanjado la cuestión en favor de la indisolubilidad legal, admitiendo sólo la separación de mesa y lecho en caso de grave discordancia. Pero la conflictividad conyugal fue

76. La Patrística también dudó en permitir segundas nupcias tras la muerte del cónyuge, CROUZEL (1971) 374-376, en virtud de la mitificación religiosa del primer compromiso. Por fortuna, la palabra de Pablo (Rm 7,2s; 1Cor 7,8s.39) hubo de prevalecer.

más terca, y la Iglesia tuvo que pactar con ella regulando las rupturas, aunque manteniendo incólume el precepto. Y si bien la corriente Católica tendió a restringir la disolución completa, las derivaciones Ortodoxa y Protestante tomaron la dirección contraria. Una, dice, llevada de conmiseración ante los dramas familiares. La otra, tras constatar que la legislación del matrimonio no es asunto suyo, que más bien se centra en la asistencia pastoral.

Pero en la Iglesia Católica, una equivocada idea de la pretensión de Jesús, juridizando su exigencia moral, así como el predominio de la significación trascendente del matrimonio sobre el compromiso humano, o embeleso sacramental, han lastrado la percepción de la indisolubilidad hasta hoy. Sin embargo, la Iglesia Católica debiera aprender en esto de ortodoxos y protestantes, igualmente seguidores de la fe cristiana y tan dignos de crédito en su buena voluntad como ella. Presuponiendo sus errores, como en otras cosas y como todos, parecen haber acertado algo más. La Iglesia Ortodoxa acepta las disoluciones dictadas por la autoridad civil, autorizando a la parte inocente un nuevo matrimonio religioso. Ultimamente también a la culpable, si da muestras de contrición y después de una penitencia. La objeción sería que no siempre está clara la adscripción de culpa en un fracaso conyugal, más bien suele ser algo compartido. Los protestantes, dentro de su variedad, dejando la legislación matrimonial al Estado, celebran una ceremonia religiosa sin efecto civil, que no repiten en general en caso de divorcio, señalando así la obligación cristiana de la indisolubilidad; a éstos, de todos modos, no les excluyen de la eucaristía. Sería, pues, un asunto más de la urgente tarea ecuménica, alentada por el Vaticano II pero todavía pendiente⁷⁷.

Además, el uso actual católico de la indisolubilidad supone considerar la ruptura matrimonial como un pecado imperdonable. Esto contradice el mensaje evangélico, así como se opone a la tradición bimilenaria de la Iglesia. Ningún pecado, por grave que sea, es irremisible. Ahora bien, los católicos que malogran su matrimonio, por las culpas de uno u otro, excepto los pocos que consiguen disolverlo o anularlo, quedan condenados de por vida con el estigma de su pecado. Si quieren seguir dentro de la Iglesia no pueden volver a casarse y reiniciar una vida familiar plena,

77. "Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del concilio ecuménico Vaticano II" (*Unitatis redintegratio* 1a). Esta declaración, que abre el decreto sobre el ecumenismo, no parece haberse tomado muy a la letra.

por necesidad propia o por la atención a los hijos. Y si se casan quedan proscritos de la entera comunión con la Iglesia⁷⁸, apartados de los símbolos de la fe más cotidianos y gratificantes, el perdón de Dios y la intimidad con Él, y a través de esto obtener lo mismo de la comunidad. Todavía creyentes y con su sufrimiento familiar auestas, son los que más desean y necesitan recibir esos sacramentos. Como suele ocurrir, sólo se aprecia verdaderamente lo que no se tiene. Así las cosas, parece preferible matar al cónyuge, y luego arrepentirse y ser readmitido en la Iglesia, que divorciarse de él, broma que ya apareció en la antigüedad cristiana⁷⁹.

Católico, divorciado y reesposado son componentes de un círculo doloroso y sin salida. Tal vez han pecado –en el mejor de los casos, tal vez no– contra el matrimonio, llevándolo a la ruina. Si no se casan otra vez el pecado ya existe, aunque por lo visto no se tiene en cuenta. Pero este pecado no puede ser peor que otros, peor incluso que el mayor pecado, por ejemplo el pecado original de la teología tradicional, hasta el punto de no poder perdonarse y permitir otra oportunidad. Como todos, será remisible mediante el arrepentimiento y la enmienda y la reparación. El perdón cristiano, imitando el divino, conlleva un nuevo comienzo, borrando todo el mal pasado. Posibilita una nueva vida, plenamente humana, integrada en la comunidad de salvación que es la Iglesia. No puede haber pecado que sobrepuje tal perdón.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustíniano
Valladolid

78. A no ser que vivan con su cónyuge como si fuera su hermano, *Familiaris consortio* 84e. De esto uno no sabe si pensar que es ridículo o simplemente contradictorio.

79. Es una de las objeciones de Polencio a la práctica de la Iglesia, que intenta refutar AGUSTÍN, *Las uniones adulterinas* 2,14-16, sin lograrlo del todo. Por mucho que diga, el adulterio se penaliza más que el homicidio, inversamente a su gravedad.

¿Poseen los herejes la fe infusa?

Enseñanza de Fray Luis de León (1568)

El mayor de los aciertos de la Escuela de Salamanca¹ del siglo XVI fue sin duda alguna haber sabido aplicar magistralmente a los problemas del tiempo lo expuesto por Santo Tomás tres centurias antes. Esta acomodación a la doctrina del Angélico nunca privó a la Escuela de Salamanca de originalidad, actualidad y exactitud al emitir sus juicios. Bajo el nombre de Escuela de Salamanca es conocido en la historia de la teología un movimiento de un grupo de teólogos españoles que siguieron con éxito las pautas marcadas por el dominico Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la célebre Universidad de Salamanca desde 1526². Aunque los dominicos gozan dentro de la Escuela de gran prestigio y relevancia, la misma no se reduce a una determinada Orden religiosa, como tampoco queda encasillada en un determinado centro académico. Es cierto que

1. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmanticenser*: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ BERMEJO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres*: La Ciudad de Dios (1995) 1041-1079.

2. Biografía, cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (Paris 1950) 3117-3133; F. EHRLE (J. M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; L. GARCÍA ARIAS, *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; L. G. GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*, Madrid 1930; G. HADROSSEK, *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825.

para ser miembro de la Escuela se precisa haber sido profesor en la Universidad de Salamanca³. Además, el salmantino se caracteriza por tener a Santo Tomás como un doctor común. Al Angélico no lo ven los salmantinos condicionado y reducido a los estrechos límites de su época o de su Orden. En la Suma Teológica ven doctrina común que vale para todos los tiempos⁴.

Fray Luis de León⁵ nació en Belmonte (Cuenca). Fue en Salamanca donde empezó a estudiar la carrera de Derecho; pero la interrumpió bruscamente en 1544 para ingresar en el convento de San Agustín. El Derecho fue reemplazado por el estudio de Artes o Filosofía (1544-546) dentro de su nueva casa. La Teología la cursó en la Universidad de Salamanca (1546-1550). Los años entre 1550 y 1560 los dedicó a prepararse para llegar a ejercer un día como profesor. Se especializó en exégesis bíblica durante tres semestres en la Universidad de Alcalá. Los títulos de Licenciado y Doctor en Sagrada Teología los obtuvo en Salamanca (1560). A estos agregó en 1578 el Doctorado en Artes, conseguido en el estudio de los Benedictinos de Sahagún (León) e incorporado de inmediato a la Universidad de Salamanca. Su paso como profesor por la Ciudad del Tormes fue variado. Obtuvo primero la cátedra menor de Santo Tomás (1561). Pasó poco después (1565) a la de Durando. Ésta le daba derecho a sustituir al catedrático de Prima. Desgraciadamente, el 25 de marzo de 1572 hubo de ingresar en la cárcel de la Inquisición ante una

3. Se incluye ciertamente con todo derecho dentro de la Escuela de Salamanca a Bartolomé Carranza. Pese a no haber explicado nunca en la célebre universidad de la Ciudad del Tormes, se considera certeramente que el Mirandense llegó mediatamente a hacerse eco en dicha universidad gracias a dos de sus discípulos en Valladolid: Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña.

4. En modo alguno ha de entenderse esta afirmación en el sentido de que toda la enseñanza de la Suma Teológica de Santo Tomás sea doctrina común.

5. Biografía, cf. F. EHRLE (J. M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; P. MIGUELÉZ, *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; D. GUTIÉRREZ, *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florenia 1951) 1113-1114; W. KELLERMANN, *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; J. TALÉNS, *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; A. GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591*, París 1989; R. LAZCANO, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid 1994; J. BARRIENTOS GARCÍA, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid 1976; I. JERICÓ BÉRMEJO, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*, Madrid 1997.

denuncia en la que se le reprochaba principalmente cierta explicación realizada en 1568 acerca de la Vulgata de San Jerónimo desde la cátedra de Durando con motivo de la exposición de la virtud de la fe. Quedó finalmente absuelto de todos los cargos (7 de diciembre de 1576). Pese a sus derechos, no volvió a su cátedra de Durando ya que la Universidad le brindó regentar un partido de Teología. Pasó después Fray Luis a la cátedra de Filosofía Moral (1578). La cumbre como profesor la alcanzó al obtener en propiedad la cátedra de Biblia (1579). De todas formas, llegó a la misma ya muy agobiado. Cansado del mucho trabajo y de las ocupaciones constantes de cada día, debía ausentarse forzosamente con frecuencia del aula. No es extraño que llegara a solicitar con apoyo real una excedencia de dos años (1589). Quebrantado en su salud, murió inesperadamente en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) el 23 de agosto de 1591.

Si se caracterizan los salmantinos por comentar adecuadamente la Suma de Santo Tomás, ¿hay derecho a incluir como genuino salmantino a Fray Luis de León? Ciertamente, no es frecuente ver al Legionense en los estudios que se realizan sobre los salmantinos del siglo XVI. Es algo que se debe principalmente a que, por desgracia, no se han conservado, pese a ser profesor de la Universidad de Salamanca y comentar la Suma Teológica de Santo Tomás desde la cátedra de Santo Tomás entre 1561 y 1565, sus explicaciones sobre el Doctor Angélico en manuscritos propios o ajenos⁶. A la teología comentada en Salamanca por Fray Luis de León se puede acceder hoy. Sabido es que en 1744 ardió el convento de San Agustín de Salamanca, perdiéndose de modo irremediable casi todos los manuscritos que en el mismo se guardaban. Entre los preciosos tesoros arrebatados por el fuego estaban los autógrafos de Fray Luis⁷. Fueron los agustinos de Madrid quienes tomaron a su cargo el empeño de encontrar en otras partes lo que en Salamanca habían consumido las llamas.

6. "Nota característica de la Escuela de Salamanca es la utilización de la doctrina de Santo Tomás en el transcurso de las prelecciones. (...) Ser profesor de la Universidad de Salamanca es otra de las notas que caracterizan a los miembros de la Escuela". I. JERICÓ BERMEJO, *De Articulus fidei a Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1980) 2-3.

7. "Combusta, nunquam satis lugendo casu, die 9 Octobris anni 1774 ditissima bibliotheca Conventus Salmanticensis Ordinis S. P. Augustini, praetiosa etiam autographa Mss. praeclarorum saeculi XVI Augustinensium theologorum, ac praesertim Luysii Legionensis, quae ibi veluti thesaurum inaestimabile asservabantur, ut supra neminimus, exusta periere". AP 5. AP=*Admotio Praevia*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus V, (Salmanticae 1893).

Lograron dar con manuscritos aunque estuvieran transcritos por mano diversa de la del Legionense⁸. La mayoría de estos manuscritos corresponden a las explicaciones llevadas a cabo por Fray Luis desde la cátedra de Durando (1565-1572).

Por otra parte, es un hecho que, antes de que Fray Luis llegara a la cátedra de Durando, se explicaba ya ordinariamente la teología en ella de acuerdo con la Suma Teológica de Santo Tomás⁹. A esto debe señalarse que no es extraño que los agustinos de Salamanca acomodaran gustosos sus comentarios teológicos a la doctrina del Aquinate. La acogieron ciertamente con generosidad y redoblaron además sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás queda explicada en parte por pesar todavía sobre los agustinos salmantinos el influjo de sus maestros inmediatos, casi todos dominicos. También pudo deberse su aprecio a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que se estudiara por los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás. D. Gutiérrez llama la atención a este respecto sobre la casi total consonancia entre Egidio y Santo Tomás, haciéndose eco de la profunda veneración del de Roma por el Aquinate, antes incluso de ser canonizado el dominico¹⁰.

8. "PP. ipsi Augustinianis Matritensibus, qui quanta cura in iis rebus foret impendenda, cuncta Luysii scripta colligere intenderunt, cum aliter rebus, quam hac nostra tempestate, constitutis, nostrorum scriptis impia manu sparsis, nondum laborarent, plura alia autographa, quam a nobis enumerata, inveniendi potestatem amplius eis non fuisse, testantur ipsorum de hac re notae ac descriptiones. Quod ad latina attinet scripta, si quaedam excipiantur alicuius tractatus fragmenta, caetera alia, id est, fere omnia operum Luysii scripta, a praefatis PP. laudabili porro diligentia undique collecta, ex exemplaribus variis, pia ac fideli sed aliena manu descriptis desumpta fuere". M. GUTIÉRREZ, *Prooemium generale: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus I, (Salmanticae 1891). XIV.*

9. Un resumen de esta cuestión con la correspondiente bibliografía puede hallarse en la introducción general de mi libro: *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. (Madrid 1997) 23-60.

10. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo I, (Madrid 1976) 154 y 148; D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae: Analecta Augustiana* 18 (1941) 56 y 57.

En este breve trabajo se va a acometer precisamente una cuestión de inmediato relacionada con la pregunta de si Fray Luis seguía a Santo Tomás o a Durando en sus explicaciones de la virtud de la fe en 1558¹¹, concretamente la de si los herejes conservan el hábito de la fe infusa cuando han rechazado un artículo de fe. De salida aparece como algo lógico de verdad imaginar que el catedrático de Durando siguiera la sentencia del maestro cuya cátedra regentaba. De todas formas, es un hecho que Fray Luis se decanta con toda claridad por la sentencia común. Ésta es precisamente la defendida en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino. Por otra parte, a nadie se le oculta que la cuestión de si los herejes poseen o no poseen la fe infusa, no es algo perteneciente en exclusiva a la problemática del siglo XVI. Se trata de algo con plena actualidad en el siglo XX. Este trabajo sobre Fray Luis se constituye por sí mismo en un complemento de otro más amplio publicado con anterioridad, que versaba concretamente sobre la Escuela de Salamanca, centrado en los comentarios a la *Secunda Secundae*, q. 5, a. 3¹².

PRIMERA PARTE

En los herejes no permanece la fe, tanto si se entiende la misma como acto o como hábito. Esta es la sentencia de Santo Tomás. La misma es comúnmente compartida por los teólogos todos. Sólo discrepa a este res-

11. Este estudio se realizará sobre la edición de los manuscritos de Madrid, concretamente sobre el tomo V, que se presenta así: *Mag. Luisii legionensis Augustiniani. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita*. Tomus V, Salmanticae 1893. El tomo V es la transcripción del manuscrito existente en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial como Ms. 0-III-32. "San Lorenzo del Escorial. 204. (*Interpretatio bullae Cruciatæ*, anónima, pero atribuida por el P. Antolín.-*Materia Fidei. Tractatus de Spe. Tractatus de Charitate*). Letra de fines del XVI. 371 hs. 210 x 148 mm. Biblioteca del Monasterio. Ms. 0-III-32. a) MUÑOZ IGLESIAS, pp. 37-40. b) REINHARDT, pp. 247. c) SIMON, B. L. H., XIII, núm. 572." R. LAZCANO, *Fray Luis de León. Bibliografía*, (Madrid 1994) 90.

12. Cf. mi artículo: *Urum qui discredet unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. La problemática teológica en la Escuela de Salamanca*: *Scriptorium Victorienense* 41 (1994) 171-220; 42 (1995) 127-199.

13. "Circa secundam propositionem est dubium an vera sit; nam Divus Thomas, 2a. 2ae., q. V, artículo III, tenet oppositum, scilicet, quod in haereticis non remanet fides, nec quantum ad actum, nec quantum ad habitum; hanc tenet in III, d. XXIII, q. III, art. III, et de veritate, q.

pecto Durando de San Porciano¹³ ya que sostiene como probable que, cuando los herejes se equivocan sobre algo que debe ser creído, queda en ellos todavía el hábito de la fe infusa¹⁴. A la hora de explicar la opinión de Santo Tomás considera Fray Luis digno de ser anotado, como ha explicado ya con anterioridad, que el objeto formal de la fe, o la razón desde la que se otorga el asentimiento a todo que debe ser asentido, se coloca en que Dios lo ha revelado. Ahora no gozan los cristianos de esa constancia clara tenida en su tiempo por los Apóstoles de qué es y qué no es lo revelado por Dios. Por ello se entregó a los cristianos una regla infalible, la cual deben seguir en orden a no incurrir en equivocación a la hora de otorgar el asentimiento obligatorio a la fe. La misma es la doctrina de la Iglesia. Será entonces tenido como revelado lo que ésta enseñare como tal. Estarán obligados los cristianos a negar lo que ella negare al respecto. Consecuentemente, aunque es la primera verdad, en cuanto revela, la que se constituye en la razón formal por la que se distingue la fe cristiana, es preciso añadir una modificación. Es ciertamente la verdad primera; pero lo es en cuanto se manifiesta la misma por medio de la doctrina de la Iglesia¹⁵. Aunque los herejes crean algo por haberlo revelado la verdad primera, no se puede pasar por alto en modo alguno que son ellos los que establecen desde su propio juicio lo que es y lo que no es revelado. Si lo aceptan, no es por provenir desde la doctrina de la Iglesia ya que entienden que ésta puede equivocarse¹⁶. Tampoco debe olvidarse aquí a este respecto que los hábitos infusos y sobrenaturales, no sólo se originan en los

1, art. X, et communiter omnes theologi, uno excepto Durando". L. DE LEÓN. *Opera*. V, (Madrid 1893) 90, XXIII, 9. (90 significa la página de la edición de 1893. Todas las notas de esta obra corresponden a la distinción XXIII en la cuestión. Por ese motivo sólo se indicará el número de página).

14. "Distinctio XXIII. Quaestio IX. De fide, in qua quaeritur: in quo, ut in subjecto, sit fides (...) II Propositio.-Probabile est quod in haereticis, errantibus denuo circa aliquod credibile, remanet habitus fidei infusae". 89.

15. "Pro cuius sententiae explicatione notandum, quod, sicut supra diximus, objectum formale fidei, sive ratio, sub qua fides assentitur universis, quibus assensum praebet, est quia Deus revelavit; sed quia nobis, qui successimus apostolis, non constat aperte, sicut illis constabat, quidnam sit revelatum a Deo, et quid non sit, ad hoc quod in hac quaestione non erremus, dedit nobis regulam infallibilem, quam sequeremur, scilicet, doctrinam Ecclesiae, ita ut illa, quae ipsa doceret esse revelata, pro revelatis haberemus, et quae negaret, negaremus; et ita ratio formalis, sub qua nostra fides innotescit, est prima veritas revelans, cum hac tamen modificatione, scilicet, quia manifestatur ut talis per doctrinam ecclesiae". 90.

16. "Secundo notandum, quod quamvis haeretici credant propter hanc causam, scilicet, quia veritas prima revelavit, tamen, quod hoc sit revelatum vel non, haeretici statuunt ex suo iudicio, et non ex doctrina Ecclesiae, quam errare arbitrantur". 90.

cristianos gracias únicamente a Dios o desde una peculiar operación suya, sino que es Dios también el que los conserva por medio de un concurso particular. Dios y la naturaleza no actúan en vano y sin motivo. Lo mismo ocurre a la hora del consentimiento¹⁷.

Después de haber expuesto las razones de Santo Tomás, va a presentar el Legionense su primera proposición. Afirma como muy cierto que los actos de los herejes no son de fe infusa. Cuando creen, no puede decirse el impulso que les lleva a la aceptación de lo revelado por Dios provenga desde de la fe infusa en cuanto así lo dice la Iglesia. Creen sólo por pensar desde su propio juicio que se trata efectivamente de una revelación. Carecen consiguientemente del acto de la fe infusa. Cuando es otra la razón formal de un acto, se produce un cambio en la especie del mismo. No puede olvidarse que se toma la especificidad de un acto desde el objeto formal y desde el motivo formal¹⁸. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por el único y mismo medio, oponiéndose después y disintiendo a continuación del mismo, se tendrá el resultado de que no se asentirá ya en modo alguno a las conclusiones por la ciencia señalada. A los artículos todos de fe asienten los cristianos por la única y misma razón. Es precisamente ésta la rechazada por los herejes. En consecuencia, éstos no asienten a artículo alguno. Asimismo, resulta una imposibilidad que permanezca en ellos acto alguno de fe infusa¹⁹.

La segunda proposición presentada por Fray Luis es que no es menos cierto que los herejes carecen del hábito de la fe infusa. Éste se conserva en los cristianos gracias a una asistencia peculiar de Dios, el cual no actúa en vano. Habría que reconocer en consecuencia que, en vano, lo conserva

17. "Tertio notandum, quod habitus infusi, et supernaturales, quemadmodum in nobis producuntur a solo Deo, vel peculiari Dei operatione, ita etiam conservantur ab ipso solo, peculiari concursu; Deus autem, et natura nihil frustra, et sine causa faciunt, aut consentiunt sine ea". 90.

18. "His suppositis sit 1a. propositio. *Certissimum est, quod haeretici non habent actum fidei infusae*. Probatur. Haeretici non credunt sub ea ratione, qua fides infusa movet ad credendum, scilicet, quia Ecclesia docet esse revelatum a Deo, sed solum credunt, quia arbitrantur esse iudicio suo revelatum; ergo non habent actum fidei infusae. Patet consequentia, quia mutata ratione formali alicujus actus, mutatur et species illius; quoniam species actus sumitur ab objecto formali, et formali ratione". 91.

19. "Et confirmatur: si unus assentiret in una scientia centum conclusionibus per unum et idem medium, si postea refutaret et dissentiret ab illo medio, nullo modo assentiret illis conclusionibus secundum illam scientiam; sed nos assentimur per unam et eandem rationem universis articulis fidei, quam rationem heretici rejiciunt; ergo nulli articulo haeretici assentiuntur, et ex consequenti non potest illis manere aliquis actus fidei infusae". 91.

en los herejes. Si hubiera fe infusa en un hereje, se estaría ante un cristiano sin más; un miembro de la Iglesia unido a su cabeza mediante la fe. Desgraciadamente, todo esto constituye una falsedad²⁰. Se seguiría asimismo que, cuando los herejes bautizan a un adulto hereje, se le infundiría el hábito de la fe. Es algo que constituye una falsedad. Se prueba lo anterior en que si, como dice Durando, bastara creer un solo artículo de fe para conservar la fe infusa, aunque no se creyeran los demás, debería reconocerse que, de la misma manera, esto sería suficiente para que se infundiera la fe de nuevo a los herejes bautizados por herejes. Al creer los herejes, se les infundiría también la fe a quienes ellos bautizaran²¹. Pero se hace notar asimismo como prueba que, en el concilio de Trento, se dice a las claras que se pierde la fe por la infidelidad y cómo ésta es además pecado. Esto va en contra de Durando²².

Ciertamente, la sentencia de Santo Tomás es común; pero, ¿ha de catalogarse también como de fe? Pese a que a esta conclusión parecen llevar las palabras citadas del concilio de Trento, el Legionense coloca una tercera proposición, diciendo que la opinión de Santo Tomás es verdadera, circunstancia que lleva además a reconocer que no pueda uno negarla sin incurrir en el riesgo de ser llamado temerario; pero reconoce de inmediato Fray Luis que no es de fe²³. Se trata ciertamente de una temeridad al ser algo tenido comúnmente por los teólogos todos. A mayor abundamiento, se trata de que el concilio de Trento acogió el motivo que lleva a decir que carecen los herejes de fe. Aquí es donde radica precisamente la temeridad insigne de la negación de la sentencia común. Pese a todo, no

20. "2a. propositio. *Non minus certum est, quod haeretici non habent habitum fidei infusae*. Probatur: ille habitus conservatur in nobis ex peculiari Dei assistentia, et Deus nihil facit frustra, et frustra conservaret illum in haereticis. Patet, quia si in haeretico esset fides infusa, haereticus esset simpliciter christianus, et membrum Ecclesiae conjunctum suo capiti per fidem; quae omnia sunt falsa; ergo". 91-92.

21. "Item sequeretur, quod quando aliquis haereticus adultus baptizaretur ab haereticis, illi infunderetur habitus fidei; hoc tamen est falsum. Et probo: quia si, quemadmodum dicit Durandus, ad hoc, quod conservetur fides infusa, sufficeret credere uni articulo fidei, quamvis discredat aliis; ergo idem sufficit ad hoc, ut de novo infundatur haereticis, qui sic baptizantur: credunt aliquos articulos; ergo infunduntur illis fides". 92.

22. "Item probatur; quia in Concilio Tridentino, sessione *De justificatione*, canone XV, dicitur isto modo: asserendum est non modo infidelitate, per quam etiam ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque peccato, etc., ubi aperte dicit, quod fides amittitur per peccatum infidelitatis, quod est contra Durandum". 92.

23. "Sed quaeret aliquis an haec sententia Divi Thomae, et communis, sit de fide; nam videtur quod sit per Concilii verba allegata. Circa hoc sit 3a. propositio. *Haec sententia Divi Thomae ita vera est, ut sine temeritatis nomine non possit negari, sed tamen non est de fide*". 92.

es la misma de fe, lo cual se fundamenta en que el concilio no intentó definición alguna al respecto. Levemente y con la vista puesta en otro lugar, la reunión tridentina se limitó entonces a hablar como lo hacía la opinión común de los teólogos²⁴.

Durando ofrece como argumento a favor de su opinión que, cuando un católico se hace hereje, sigue creyendo de la misma manera y idéntica firmeza que con anterioridad. Es este hecho una manifestación clara de que permanece en él idéntico el hábito de la fe infusa. Fray Luis responderá al respecto, señalando de inmediato la falsedad de lo que antecede. Es que el hereje no cree ya de la misma manera y por el mismo motivo formal que con anterioridad. Se apoya ahora en su propio juicio. Por tanto, descansa en una opinión, la cual es muy falaz. El Legionense añade que esto es lo que se observa como sucedido en muchos en el tiempo que corre²⁵. No se acaban aquí los argumentos de Durando, el cual arguye con que, si existe la posibilidad de que uno posea el hábito de una determinada ciencia y, a pesar de ello, se equivoque en alguna conclusión de la misma, deberá admitirse lo mismo en el acto de fe del hereje, cuando se equivoca al negar un determinado artículo de fe. Aquí concede el Legionense lo dicho en relación a la ciencia; pero se ve obligado a negar la consecuencia relativa a la fe. El motivo de la discrepancia se sitúa en que, ciertamente, no todas las conclusiones de una sola ciencia se prueban desde el mismo medio, contando cada una tiene con su propio medio. Pero añade que no ocurre eso en la fe ya que es única entonces la razón que lleva al asentimiento de los artículos todos²⁶.

24. "Probatur prima pars; quia communiter omnes theologi tenent illam, et praeterea Concilium Tridentinum amplexum est istam rationem; ergo id negare, non est sine temeritate insigni. Sed probatur secunda pars, scilicet, quod non sit de fide; quia in Concilio non disputabatur de hoc, et ex consequenti Concilium non intendit illud definire, sed leviter, et ad aliud tendens, dixit illud sequendo theologorum communem sententiam". 92.

25. "Sed restat ut respondeatur argumentis Durandi. Primum est, cum aliquis ex catholico fit haereticus, credit eodem modo, et eadem firmitate, quam antea; ergo manet in illo idem habitus fidei infusae. Ad hoc respondeo, quod falsum est antecedens, quia haereticus non credit eodem modo, et per eandem rationem formalem, qua antea credebatur, quoniam nititur suo iudicio, et ideo fallacissima sententia nititur, sicut pluribus nostro tempore accidisse vidimus". 92-93.

26. "Secundo sic arguo: potest quis habere habitum scientiae, et tamen errare in aliqua conclusione illius scientiae; ergo similiter potest esse habitus fidei in haeretico, qui errat contra aliquem articulum. Ad hoc argumentum, concesso antecedenti, negatur consequentia; et ratio discriminis est, quoniam non omnes conclusiones unius scientiae probantur eodem medio; sed singulae singulis; at vero in fide stat una ratio tantum assentiendi omnibus articulis". 98.

Dispone todavía Durando de más argumentos a su favor. Así, argüirá todavía con que los hábitos adquiridos, sean morales o intelectuales, no quedan corrompidos por un único acto contrario, colocando al respecto el ejemplo de cómo no se pierde la templanza por un solo acto ya que su pérdida precisa de muchos actos. ¿Por qué, se argüirá, no ha de suceder lo mismo en la fe? Fray Luis concede aquí también lo que antecede; pero se ve obligado a negar la consecuencia. Es que, a la hora de la corrupción de los hábitos, no se da el mismo motivo que en el momento de engendrarlos²⁷. Los hábitos adquiridos surgen desde los actos, corrompiéndose también desde los mismos. Además, si no siempre se corrompen por un solo acto, ello se debe a que el mismo carece de fuerza tan grande como la existente en el hábito. Pero el caso es distinto en los hábitos infusos. Estos se hacen y se conservan desde la sola especial operación de Dios. Dejan consecuentemente de ser en cuanto se opera en contra de los mismos. Es que, en caso contrario, los conservaría Dios en vano²⁸.

Un nuevo argumento favorable a la sentencia de Durando es que la fe puede disminuir ciertamente por actos contrarios a la misma, circunstancia que llevaría a tener que concluir que un acto contrario no corrompe del todo la fe, lo cual facilita a las claras la posibilidad de que pueda permanecer en el hereje la fe infusa. ¿Acaso no es la posibilidad de disminución de la fe algo atestiguado por la experiencia? ¿No se contempla muchas cómo nosotros mismos nos encontramos menos prontos y firmes que con anterioridad? Además, no se puede pasar aquí por alto que la fe depende del afecto piadoso, el cual puede disminuir. ¿Por qué no se ha de concluir entonces con que ocurra lo mismo en la fe?²⁹ Fray Luis señala al

27. "Sed arguet quis ulterius: habitus acquisiti, sive morales, sive intellectuales, non corrumpuntur per unum actum contrarium. Patet; quia qui semel intemperatus est, non amittit temperantiam uno actu, sed pluribus actibus; ergo sic de fide. Ad hoc argumentum respondeo: concesso antecedenti, negatur consequentia; et ratio est, quia in habitibus corrumpendis non servatur eadem ratio, quae servatur in generandis". 93.

28. "Caeterum, habitus acquisiti, sicut per actus generantur, ita per actus corrumpuntur; et quoniam non potest esse in uno actu contrario tanta vis, quanta est in habitu, idcirco non semper corrumpuntur per unum actum; at vero habitus infusi, ut supra diximus, fiunt et conservantur ex sola Dei operatione speciali, et ideo desinunt esse quamprimum nos facimus opera illis contraria, quoniam Deus frustra illos conservaret in nobis". 93.

29. "Praeterea sic arguo: fides potest minui, et non nisi per actus contrarios; ergo unus actus contrarius non corrumpit fidem totaliter, et per consequentiam potest in haeretico manere fides infusa. Quod fides possit minui patet experientia, quia saepe nos videmus esse minus promptos et firmos quam antea; ergo. Secundo, quia, ut supra diximus, fides pendet ex pia affectione, sed pia affectio minui potest, ergo et fides". 93-94.

respecto que el argumento de Durando se apoya en que la fe puede aumentar o disminuir, e indica a este respecto dónde se encuentra al respecto la doctrina de Santo Tomás. Así las cosas, en relación a la posible disminución, indicará cómo todos los teólogos conceden que la fe no disminuye. Ocurre lo mismo también en la gracia y en la caridad. Es lo que sucede asimismo en el resto de los hábitos infusos. La conclusión es entonces que la fe, o se pierde del todo, o no se pierde nada de ella³⁰. Ciertamente, existe una disminución en la fe; pero esta aceptación no significa decir que disminuya el hábito. Lo que ocurre es que, desde la falta de devoción de la voluntad y por la multitud de los pecados, las pasiones del apetito y del amor propio, así como la contumacia dada del ánimo humano, adquieren unas fuerzas mayores a la hora de resistir al hábito de la fe. Impiden que dé lugar tan prontamente al acto propio como lo hacía con anterioridad. No disminuye entonces la fe en cuanto a la sustancia aunque es preciso reconocer que la misma se debilita de algún modo en cuanto al uso y a la ejecución³¹.

¿Cabe admitir al menos que aumente la fe de tal manera que sea mayor en uno que en otro? La opinión común al respecto es que puede aumentar, lo cual se prueba además desde el mismo evangelio (Lc 17, 5): “Señor, acrecienta nuestra fe”. Es un hecho también que San Pablo rezaba para que creciera la fe en los cristianos (cf. Col 1, 10). La fe es indudablemente la misma en todos los fieles por su motivo formal. Entonces, no puede aumentar así. Tampoco puede aumentar por su objeto formal. Es imposible tenerla como más cierta en uno que en otro. Pese a lo anterior, es un hecho incontrastable que el hábito de fe puede ser mayor desde la existencia de la mayor tensión del mismo en uno que en otro. Que sea esto así proviene del afecto piadoso³².

30. “Hoc argumentum petit fides possit augeri, vel minui. De hoc Divus Thomas, 2a. 2ae., q. V, art. IV. Et quod attinet ad diminutionem, omnes theologi concedunt non diminui, sicut nec gratia, nec charitas, aut reliqui habitus infusi, sed vel totum deperditur, aut nihil”. 94.

31. “Ad utrumque argumentum, quae probant, quod fides potest minui, respondeo, quod habitus fidei non minuitur, sed ex indevotione voluntatis, et ex multitudine peccatorum, passionibus appetitus, et amor proprius, et ingenita contumacia animi nostri sumunt majores vires ad resistendum habitui fidei, quominus possit exire in actum suum ita prompte, ut antea exierat; et ita non minuitur fides quantum ad substantiam, sed debilitatur quodammodo quantum ad usum et executionem”. 94.

32. “Sed majus dubium est an possit augeri fides, ita ut sit major fides in uno, quam in altero. Communis opinio est, quod potest augeri, et probant ex illo Lucae XVII: *Domine, adauge nobis fidem*; et illo Pauli ad Colossenses, capite I, ubi Paulus orabat, ut fides crescat in illis; ergo, etsi fides sine dubio quantum ad rationem formalem sit eadem in omnibus fidelibus,

Este aumento, ¿es posible que se produzca por los actos meritorios todos o aparece únicamente por el de la fe? No se limita Fray Luis a señalar dónde expone Santo Tomás la doctrina al respecto, sino que reconoce también que ambas propuestas parecen probables. Cabe la posibilidad de que aumente únicamente desde los solos actos de la fe o que tal aumento venga dado por todos los actos meritorios. Así sucede también en la caridad. El aumento no se produce sólo desde sus actos sino desde cualquier virtud con tal de que los mismos sean meritorios. Precisamente, parece ser lo propio de los hábitos infusos. No aumentan los mismos efectivamente desde los actos de los cristianos sino meritoriamente desde Dios³³. Pero surge entonces la duda de si aumenta la fe en el pecador cuando realiza un acto de fe. Precisamente, se prueba que no se produce el aumento. Como se ha dicho con anterioridad, éste tiene lugar meritoriamente. En consecuencia, no puede merecer quien está en pecado. Pese a todo, se prueba que, en el mismo aumenta la fe, ya que cree desde el auxilio especial. Como supone Fray Luis, ello se debe a que los pecadores creen más a menudo. La consecuencia de ello será que los mismos se sienten con mayor prontitud para creer que con anterioridad. Por consecuencia aumenta en el pecador la fe³⁴.

Es precisamente Durando quien mantiene que, en el pecador, no aumenta la fe por mucho que el mismo ejercite más a menudo el acto de creer. A este respecto se limita Fray Luis a añadir como que es más probable lo contrario. La fe puede infundirse de nuevo en el pecador que permanece sin la gracia y la caridad. Recuerda asimismo el Legionense haber

nec ex illa parte possit augeri, aut fieri certior in uno quam in alio, seu ex objecto formali; tamen dubitari non potest, quod habitus fidei possit esse major in uno quam in alio ex parte intensionis habitus fidei: est enim major in uno quam in alio ex parte, qua manat a pia affectione". 94.

33. "Sed est dubium quibus actibus possit augeri, utrum per omnes habitus meritorios, vel solius fidei. De hoc quaeri solet 1a. 2ae., a. XII, et utrumque videtur probabile, vel quod augeatur suis actibus solum, vel omnibus actibus meritoriis, sicut charitas augeatur non solum suis actibus, sed cujuscumque virtutis, modo sint meritorii. Et hoc videtur esse proprium habituum infusorum, quoniam non augentur effective per nostros actus, sed meritorie a Deo". 94-95.

34. "Sed ex hoc resultat dubium; utrum in peccatore augeatur fides in actu credendi; nam quod non augeatur probatur, quia fides, ut dicebamus, augeatur meritorie, et qui in peccato est, non potest mereri. Quod autem augeatur fides in illo, probatur; quia credit ex speciali auxilio, et, ut suppono, saepius credunt; ergo sentiunt se magis promptos ad credendum, quam antea, et augeatur ex consequenti illi fides". 95.

dicho ya lo mismo en el ejemplo del catecúmeno. Precisamente, deducirá por ello que es posible el aumento en el pecador mismo. Al fin y al cabo, es menos el aumentar que infundir de nuevo³⁵. A los argumentos opuestos a lo anterior, dará contestación Fray Luis con que, cuando se ha afirmado que aumenta la fe meritoriamente, es algo que no se entiende en verdad de la eficacia de los actos de los cristianos, sino de que ese aumento lo produce Dios solo ante la presencia de los actos de los cristianos. Se trata de actos que merecen semejante aumento. A su vez, se comportan los mismos como disposiciones para que tenga lugar el citado aumento³⁶.

SEGUNDA PARTE

Desde el siglo XIII hasta el siglo XX ha variado la noción de artículo de la fe. En plena Edad Media se consideraban ante todo los artículos de la fe en sentido estricto. Son únicamente las verdades directamente reveladas, oscuras en sí mismas que los cristianos aceptan únicamente desde la fe sobrenatural e infusa. En la Edad Moderna predomina una noción más amplia de artículo de fe. También se llaman así las verdades directamente reveladas por Dios a pesar de que las mismas no sean absolutamente oscuras para el entendimiento humano, las cuales deben ser acogidas por los cristianos como los artículos de fe en sentido estricto ya que lo manda así la Iglesia. Como el entendimiento no se mueve de suyo hacia oscuridad alguna, precisa el acto sobrenatural de la fe de una autoridad exterior que muestre decisiva y obligatoriamente la verdad de lo que se cree.

La explicación de Fray Luis se fundamenta en la de Santo Tomás realizada en el siglo XIII. Señala de salida la diferente situación ante la adhe-

35. "In hac quaestione tenet (Durandus), quod in homine peccatore non augetur fides, etsi saepius exerceat actum credendi; sed nihilominus oppositum est probabilius, quia fides potest infundi de novo in peccatore in peccato manenti sine gratia et charitate, ut supra diximus in exemplo catechumeni; ergo et potest augeri in eodem peccatore, quia minus est augeri, quam de novo infundi". 95.

36. "Ad argumentum in oppositum respondeo, quod, quum diximus fidem augeri meritorie, intelligitur, quod fides augetur, non quidem efficacia nostrorum actuum (*editado*: actum), quasi ipsis affective illis augmentum attingentibus, sed quod augetur a solo Deo ad praesentiam nostrorum actuum (*editado*: actum), qui actus interdum merentur huiusmodi augmentum, interdum sunt tanquam dispositiones ad illud augmentum". 95.

sión a los artículos de la fe existente entre los Apóstoles y los cristianos de su tiempo. Es un hecho indudable que los cristianos no gozan ahora de aquella constancia clara tenida por los Apóstoles de lo que es y lo que no es lo revelado por Dios. Con la finalidad de remediar semejante carencia de claridad, fue entregada a los cristianos una determinada regla infalible. La deben seguir en orden a no incurrir en equivocación a la hora de otorgar el asentimiento obligatorio a la fe³⁷. Precisamente, la negación o la aceptación de la misma es lo que diferencia a un hereje de un cristiano. El acto por el que un hereje acoge los artículos de fe, difiere del cristiano. Aunque los herejes crean ciertamente por haberlo revelado la verdad primera, no puede pasarse por alto en modo alguno que son ellos en definitiva los que establecen desde su propio juicio lo que es y lo que no es revelado³⁸. En cambio, los cristianos se adhieren a las verdades de fe, además de tratarse de algo revelado por Dios, porque así se lo dice y ordena expresamente la Iglesia. Ésta se convierte entonces en la regla infalible que asegura la corrección del asentimiento a las verdades obligatorias de la fe. Todo cristiano se atiene a la doctrina de la Iglesia. Acepta como revelado lo que ésta le enseña como tal. También quedan obligados los cristianos a negar lo que ella negare al respecto³⁹.

Por tanto, la discrepancia entre los católicos y los herejes está en que éstos consideran lo que es revelado únicamente desde su propio juicio particular, negándose a seguir la doctrina de la Iglesia por entender que ésta puede equivocarse⁴⁰. Aunque unos y otros empiezan su caminar hacia la fe desde el mismo punto de partida, reconociendo que el objeto formal de la fe, o la razón desde la que se otorga el asentimiento a todo que debe ser asentido, es lo revelado por Dios⁴¹, el hereje se niega a aceptar que sea precisamente la Iglesia la que debe imponer qué es y qué no es lo revelado por Dios. Piensan por el contrario que han de ser ellos los que establezcan desde su propio juicio particular qué es y qué no es lo revelado y propuesto para que todos lo crean⁴². Por eso, aunque es la verdad primera, en cuanto la que revela, la que se constituye en la razón formal por la que se distingue la fe cristiana, no todo queda ahí sin más, ya que es pre-

37. Cf. nota 15.

38. Cf. nota 16.

39. Cf. nota 15.

40. Cf. nota 16.

41. Cf. nota 15.

42. Cf. nota 16.

ciso añadir una modificación. Se cree por decirlo así la verdad primera. Hay constancia clara de lo que ésta revela gracias a la doctrina de la Iglesia⁴³.

En la exposición de Santo Tomás de Aquino existe una relación estrecha entre el hábito y los actos de la fe. Para él es un hecho que los actos sobrenaturales e infusos de la fe han de provenir de un hábito único, sobrenatural e infuso. Aquí cabe recordar cómo todos los artículos de la fe, sea en sentido estricto como en sentido amplio, deben ser aceptados por un único y solo motivo: ser revelación divina expresa y mandada universalmente por la Iglesia. Las verdades directamente reveladas de esta naturaleza han de ser aceptarlas por todos los cristianos con uso de razón sin intermediación alguna de la razón. Así las cosas, si alguien llegara a negar un solo artículo de la fe, se dirá de inmediato con toda corrección, no sólo que su acto se halla carente de fe sobrenatural sino que quien lo produce, ha perdido además del todo la fe sobrenatural e infusa en los demás artículos. Se ha quedado el mismo sin el hábito sobrenatural e infuso de la fe. Por el mismo motivo que rechaza un determinado artículo, debe rechazar también todos los demás. Es ciertamente posible que quien actúe de este modo, piense todavía creer de verdad todos los demás artículos menos el negado; pero esto no es más que falsa persuasión. Tal aceptación no se debe al impulso interior de la fe infusa sino al propio juicio u opinión. El asentimiento a los demás artículos no proviene ya desde la fe sobrenatural e infusa.

Esta sentencia de Santo Tomás es la común de los teólogos católicos. Según la misma, basta la negación de un solo artículo para que uno deje de creer desde la fe infusa todos los demás. Se dirá entonces abiertamente que los herejes carecen de la fe infusa en actos y en hábito. Han perdido el hábito sobrenatural. Sus actos no son ya sobrenaturales. Durando de San Porciano será el único entre los teólogos católicos que discrepará del anterior planteamiento⁴⁴, manteniendo como probable que, cuando los herejes se equivocan sobre algo que debe ser creído: un artículo de fe, retienen todavía el hábito de la fe sobrenatural e infusa⁴⁵. Así, considera posible que la negación de un solo artículo no lleve consigo también la negación de los demás. Cuando alguien niega un artículo de fe nada más,

43. Cf. nota 15.

44. Cf. nota 13.

45. Cf. nota 14.

queda ciertamente privado de un acto sobrenatural; pero, en la visión de Durando, conserva todavía el hábito infuso. Consecuentemente, cuando esta clase de herejes crea el resto de artículos, se hallarán también en posesión de verdaderos actos de fe infusa y sobrenatural.

A diferencia de Santo Tomás, no arranca Durando desde el puro razonamiento para proponer su discrepancia. Se basa fundamentalmente en la experiencia. Consta en primer lugar que, cuando alguien se ha pasado a la herejía, deja ciertamente de creer un determinado artículo de fe; pero es un hecho experimentable al mismo tiempo que el mismo sigue creyendo el resto de los artículos de la misma manera y con idéntica firmeza que lo hacía antes de la incursión en la herejía. Esta experiencia será presentada como una manifestación clara de que, en el hereje, permanece todavía el mismo hábito infuso de la fe⁴⁶. Además, la misma experiencia hace ver cómo existe la posibilidad de que uno siga poseyendo el hábito de una determinada ciencia a pesar de equivocarse en alguna conclusión de la misma. De nuevo, llevaría esto a la admisión también de la permanencia del hábito de la fe infusa a pesar de que, en un acto concreto, sea negado un determinado artículo de la fe⁴⁷.

Se añaden todavía más argumentos en orden a mostrar la coherencia de la posición de Durando. Es un hecho aceptado que los hábitos adquiridos, sean morales o intelectuales, no quedan corrompidos por un único acto contrario. Concretamente, no se pierde la templanza por un solo acto contrario a la misma. Su abandono precisa de multitud de actos. Debería entonces decirse con igual razonamiento que eso mismo es lo que sucede en la fe⁴⁸. Además, favorece la sentencia de Durando el argumento del posible aumento o disminución de la fe por actos contrarios a la misma. Esta constatación llevaría también a la conclusión necesaria de que un acto contrario no corrompe del todo la fe, quedando facilitado entonces el camino para afirmar la posibilidad de la permanencia en el hereje de la fe infusa. La posible disminución de la fe es algo al parecer atestiguado por la experiencia. Ciertamente, se contempla muchas veces cómo hay cristianos que se encuentran menos prontos y firmes que con anterioridad. Por otra parte, no es posible olvidar que la fe depende del afecto piadoso, siendo un hecho que el mismo puede disminuir. No apare-

46. Cf. nota 25.

47. Cf. nota 26.

48. Cf. nota 27.

ce entonces razón decisiva para poder concluir que no ocurra lo mismo en la fe⁴⁹.

Pese a estos argumentos, Fray Luis de León manifestará a las claras compartir totalmente la sentencia de Santo Tomás. La negación de un sólo artículo no sólo hace que se signifique que dicho acto carece del todo de la fe infusa. Además, el mismo lleva también hasta el reconocimiento de que se ha perdido del todo el hábito de la fe. En consecuencia, pese a que el hereje diga que cree sobrenaturalmente los demás artículos como antes, la realidad es que no los cree ya con fe sobrenatural e infusa. Si los actos de los herejes no son de fe infusa, es porque, cuando creen, ya no puede decirse que el impulso a la aceptación les venga de lo revelado desde Dios por ordenarlo así la Iglesia. Siguen creyendo; pero ello se debe sólo a que, desde su propio juicio, se tienen los demás artículos como revelación divina. No es el mismo un juicio consecuente de la existencia de la fe infusa⁵⁰. A los artículos todos de la fe asienten los cristianos desde la única y misma razón, que es precisamente la que rechazan los herejes. En consecuencia, no asienten éstos a artículo alguno. Por otra parte, constituye toda una imposibilidad que permanezca en ellos acto alguno de fe infusa⁵¹.

Al parecer, la argumentación expuesta concluye perfectamente que, cuando uno niega un artículo de fe, semejante acto se halla carente de la fe infusa. Siempre puede decirse que Dios es capaz de sostener, a pesar de la incoherencia el hábito sobrenatural e infuso. Si esto ocurriera, no habría inconveniente alguno en reconocer de plano que la negación de un artículo no habría de llevar necesariamente a la desaparición absoluta del hábito. En modo alguno olvidó Santo Tomás esta posibilidad. La tuvo muy en cuenta. Ciertamente, indicó que los hábitos infusos y sobrenaturales no se originan sólo en los cristianos exclusivamente desde Dios o desde una peculiar operación suya. Añadió que, además, ha de decirse también que es Dios el que los conserva incluso por medio de su concurso particular. Dios y la naturaleza no actúan en vano y sin motivo. Lo mismo ocurre a la hora del consentimiento⁵². Aquí es donde aparece la debilidad de la argumentación de Durando. Hace a Dios y a la naturaleza actuar en vano. El hábito de la fe infusa se conserva en los cristianos

49. Cf. nota 29.

50. Cf. nota 18.

51. Cf. nota 19.

52. Cf. nota 17.

gracias a una asistencia peculiar de Dios. En la opinión de Durando, habría que decir Dios actúa en vano. Habría que reconocer por tanto que, en vano, conservaría el hábito en los herejes. Además, si estuviera el hábito de la fe infusa en un hereje, se estaría ante un cristiano sin más: un verdadero miembro de la Iglesia unido a su cabeza mediante la fe, lo cual constituye toda una falsedad⁵³. Asimismo, cuando los herejes bautizaran a un adulto hereje, al mismo se le infundiría en consecuencia el hábito de la fe, lo cual es también una falsedad⁵⁴.

En definitiva, Fray Luis señala que, cuando es otra la razón formal en un acto, se da también un cambio en la especie del mismo. No puede olvidarse a este respecto que se toma la especificidad de un acto desde el objeto formal y desde el motivo formal⁵⁵. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por el único y mismo medio, apartándose después y disintiendo del mismo, se obtendría como resultado que ya no se estaría asintiendo a las conclusiones por la ciencia señalada⁵⁶. Si bastara creer un solo artículo de la fe para conservar la fe infusa, aunque no se creyeran los demás, debería reconocerse que, de la misma manera, esto sería suficiente para que se infundiera de nuevo la fe a los herejes bautizados por herejes. Si creen de verdad los herejes, se les infundiría también la fe a quienes ellos bautizaran⁵⁷.

Debe ofrecer Fray Luis respuesta adecuada a los argumentos aportados por Durando a favor de su opinión. El Legionense rechazará de plano como falsedad que el hereje siga creyendo igual que antes los demás artículos de fe, cuando ha negado uno de ellos. El hereje no cree ya de la misma manera y por el mismo motivo formal que con anterioridad. Ahora apoya la adhesión en su propio juicio. Descansa en realidad en una opinión, la cual es además muy falaz. Como queriendo apelar también a la experiencia, dirá Fray Luis que esto es precisamente lo que se observa como sucedido ya en muchos en el tiempo que corre⁵⁸. Por otro lado, no tiene inconveniente el Legionense en admitir que, en la ciencia, se niegue una conclusión y se siga aceptando desde la misma otras muchas conclusiones; pero añade que ello se debe a que no todas las conclusiones de una

53. Cf. nota 20.

54. Cf. nota 21.

55. Cf. nota 18.

56. Cf. nota 19.

57. Cf. nota 21.

58. Cf. nota 25.

sola ciencia se prueban desde el mismo medio. Cada conclusión cuenta con su propio medio. Esto no ocurre en la fe. Es única en ella la razón que conduce al asentimiento de los artículos todos⁵⁹.

Tampoco debe equipararse sin más lo referido a la corrupción de los hábitos en otras virtudes y en la fe. La razón de ello reside en que no siempre es el mismo motivo el que hace aparecer las virtudes y el que las lleva a desaparecer⁶⁰. Cuando se trata de hábitos adquiridos, es un hecho que los mismos surgen desde los propios actos. Se corrompen también desde los actos mismos. Es verdad también que no siempre se corrompen por un solo acto; pero ello se debe a que ese acto concreto carece de una fuerza tan grande como la existente en el hábito. Distinto es de todas formas el caso de los hábitos infusos. Se hacen y se conservan debido a la sola especial operación divina. Los mismos dejan de ser instantáneamente desde que se opera en contra de los mismos. En caso contrario, debería decirse que los conservaba Dios en vano⁶¹. ¿Es verdad que se produce disminución en la fe? Fray Luis replicará cómo los teólogos todos conceden que la fe no disminuye. Ocurre lo mismo también en la gracia y en la caridad. Es lo que sucede asimismo en el resto de los hábitos infusos. Debe concluirse entonces que la fe, o se pierde del todo, o no se pierde nada de ella⁶².

La pérdida del hábito infuso y sobrenatural de la fe por la negación de un solo artículo, ¿es verdad de fe? A este respecto podría aducirse lo dejado por escrito en el concilio de Trento. Ciertamente, esta reunión conciliar afirma a las claras que se pierde la fe por la infidelidad, la cual es además pecado⁶³. Pero indica de inmediato Fray Luis que, a pesar de la claridad de las palabras de Trento, sólo puede extraerse de semejante mención el honor que significa que todo un concilio general acogiera como suyo el motivo que lleva a la deducción de que los herejes carecen de fe infusa. De todas formas, este hecho no basta para considerar a la misma como de fe ya que el mismo concilio no intentó definición alguna al respecto, limitándose a utilizar levemente y con la vista puesta en otro lugar el modo de expresarse de la opinión común de los teólogos⁶⁴. Fray

59. Cf. nota 26.

60. Cf. nota 27.

61. Cf. nota 28.

62. Cf. nota 30.

63. Cf. nota 22.

64. Cf. nota 24.

Luis considera la opinión de Santo Tomás como verdadera. Sostiene que nadie puede negarla sin incurrir en el riesgo de ser llamado temerario. De todas formas, reconoce de inmediato que no es de fe⁶⁵. Se trata ciertamente de temeridad contradecir algo tenido comúnmente por los teólogos todos. El hecho de oponerse uno a la sentencia de todos los demás es algo que ha de catalogarse como temeridad. Ciertamente, ésta es la razón de la temeridad insigne a la hora de negar la sentencia común⁶⁶. Siempre ha de tenerse en cuenta además a este respecto que lo referido de paso por el concilio de Trento va en contra de Durando⁶⁷.

Uno de los argumentos esgrimidos por Durando, concretamente el de que la fe puede sufrir disminución, será el que hará surgir una problemática en cierto sentido nueva. De momento, cabe tomar nota de que, si se supone que la fe puede disminuir, ¿por qué no es posible imaginar que también puede aumentar? Esto es lo que extrae de inmediato Fray Luis de la propuesta de Durando⁶⁸. Por supuesto, se verá obligado el Legionense a tratar de averiguar en primer lugar si la fe puede disminuir. Ya se ha dicho con anterioridad cómo todos los teólogos conceden que la fe no puede disminuir⁶⁹. Pero, ¿no es algo extremadamente simplista decir que la fe, o se pierde del todo, o no se pierde nada de ella?⁷⁰ ¿No había algo de verdad cuando señalaba Durando que, en la fe, cuenta mucho el afecto piadoso⁷¹? Fray Luis admite en verdad una disminución en la fe, lo cual no significa afirmar que disminuya el hábito. Es admisible hablar de disminución de la fe desde la falta de devoción de la voluntad. Entonces, las pasiones del apetito y del amor propio, así como la contumacia dada del ánimo humano, adquieren por la multitud de los pecados fuerzas más poderosas a la hora de oponerse al hábito de la fe, impidiendo que éste dé lugar tan prontamente al acto propio como lo hacía con anterioridad. No disminuye entonces la fe en cuanto a la sustancia; pero es preciso reconocer que es posible que se debilite de algún modo en cuanto al uso y a la ejecución⁷².

65. Cf. nota 23.

66. Cf. nota 24.

67. Cf. nota 22.

68. Cf. nota 30.

69. Cf. nota 62.

70. Cf. nota 30.

71. Cf. nota 29.

72. Cf. nota 31.

Se llega así a la pregunta sobre la posibilidad de que aumente la fe hasta el punto de que la misma sea mayor en uno que en otro⁷³. Aquí cabe recordar lo que extraña Fray Luis de la enseñanza de Santo Tomás; es decir, que el objeto formal de la fe o la razón desde la que se otorga el asentimiento a lo revelado se coloca en Dios⁷⁴. La fe es indudablemente la misma en todos los fieles por su motivo formal. En consecuencia, no puede aumentar. Tampoco puede crecer por su objeto formal. Es imposible tenerla como más cierta en uno que en otro⁷⁵. De nuevo es preciso tener en cuenta también aquí que en la fe interviene, como decía Durando, el afecto piadoso⁷⁶. Entonces, es un hecho incontrastable que el hábito de la fe puede ser mayor debido a la existencia de una más grande tensión del mismo en uno que en otro. Es algo que proviene en verdad del afecto piadoso. No es extraño entonces que, en el evangelio (cf. Lc 17, 5) y en San Pablo (cf. Col. 1, 10), se admita el aumento y el crecimiento de la fe⁷⁷.

Aceptado el posible aumento de la fe por su relación con el afecto piadoso, queda por aclarar todavía a qué se debe semejante crecimiento. Fray Luis se limita a anotar cómo puede producirse el mismo desde cualquier acto meritorio o desde el de la fe exclusivamente. A él le interesa destacar que lo decisivo es que se trate de actos meritorios; pero señala también de inmediato que este mérito es algo proveniente de los actos infusos. Con ello pone de relieve que los mismos no merecen efectivamente por ser actos de los cristianos sino por provenir de Dios⁷⁸. Así las cosas, se comprende que, en pleno siglo XVI, interesara al teólogo católico anotar si existe también en el pecador que no es hereje verdadera fe y que, en consecuencia, si la misma puede aumentar. Sorprendentemente, es aquí donde, de nuevo, aparece Durando. Ahora es como exponente de la oposición a la posibilidad del aumento en el pecador. Habría dicho que, en éste, no aumenta la fe por mucho que ejercite más a menudo el acto de creer⁷⁹. En el fondo late en semejante afirmación al parecer la convicción

73. Cf. nota 32.

74. Cf. nota 15.

75. Cf. nota 32.

76. Cf. nota 29.

77. Cf. nota 32.

78. Cf. nota 33.

79. Cf. nota 35.

de que los pecadores son incapaces de merecer. ¿Es esto correcto de verdad?

Conviene recordar aquí cómo se ha dicho ya que el mérito es ante todo obra divina⁸⁰. Cuando se ha afirmado que aumenta la fe meritoriamente, se ha señalado que es algo que no se entiende en verdad de la eficacia de los actos de los cristianos, sino de que semejante aumento lo produce Dios solo ante la presencia de los actos de los cristianos. Se trata en verdad de actos que merecen semejante aumento. A su vez, se comportan los mismos como disposiciones para que tenga lugar el citado aumento⁸¹. En el pecador aumentará entonces ciertamente la fe; pero ello se debe ante todo a que el mismo cree desde el auxilio especial divino. Si los pecadores creen más a menudo y se sienten con mayor prontitud para creer que con anterioridad, será preciso reconocer que habrá aumentado por ello en el pecador la fe⁸². Si se admite que puede infundirse de nuevo la fe en el pecador, privado de la fe y de la caridad, será posible más fácilmente que la misma aumente. Al fin y al cabo, es menos el aumento que la infusión realizada de nuevo⁸³.

CONCLUSIÓN

¿Dónde se halla la verdadera fe cristiana? Esta pregunta hubo de inquietar vivamente a quienes les tocó vivir en el siglo XVI. No se podía pasar por alto que los protestantes habían tomado como bandera la exclusividad de la fe en orden a la salvación. La reforma por ellos preconizada descansaba en una determinada experiencia de la fe. Al mismo tiempo, era claro que quienes exaltaban la fe en el campo protestante, eran quienes exigían de inmediato la ruptura total con la Iglesia de Roma. Es más, desvinculaban la fe genuina de cualquier regla infalible exterior eclesial que garantizara su rectitud y su obligatoriedad universal. Entendían que cada uno de los cristianos, si seguía su juicio particular, sabrá qué es lo que ha de creer y lo que no ha de creer. Los protestantes se caracterizan en definitiva por identificar la fe con lo que dicta a cada uno su propia opi-

80. Cf. nota 78.

81. Cf. nota 36.

82. Cf. nota 34.

83. Cf. nota 35.

nión o juicio particular. La fe no es ya para ellos el acatamiento de la revelación divina por garantizárselo y ordenárselo la Iglesia universal.

A lo largo de su exposición, Fray Luis no menciona a los protestantes, limitándose a señalar que la aceptación de determinados artículos desde el propio juicio particular, así como el rechazo de la Iglesia como norma infalible y suprema, es lo que ha caracterizado a quienes se han convertido en herejes. Es que el concepto de fe sobrenatural cristiana no consiste sólo en aceptar la revelación divina, sino en aceptarla además por medio del sometimiento a la Iglesia. Así muestra ya el Legionense una dirección decisiva que debe embocar la teología moderna. La crisis que aparece en la comprensión diferente de la fe entre católicos y protestantes, está reclamando sin duda alguna que se fije la atención en una realidad básica: la Iglesia universal.

Los hombres del siglo XVI se han vuelto ciertamente más prácticos que los del siglo XIII. Si se pretende dar a entender que los protestantes son herejes por negar algún artículo de fe: el de la Iglesia, ¿no se está emitiendo un juicio proveniente de una época en la que los hombres se dejaron arrastrar por lo teórico del razonamiento a expensas de lo práctico de la propia experiencia? Ciertamente, los artículos de la fe han de ser aceptados desde su oscuridad por el único y mismo motivo: la autoridad de la Iglesia. Desde la teoría es perfectamente consecuente que la negación de un solo artículo lleve al rechazo automático del resto de los artículos al no aceptarse los mismos por decirlo la Iglesia. Si el hereje sigue creyendo pese a todo el resto de los artículos, ello se debe en verdad a que los mantiene como opinión o desde la fe adquirida; pero ha desaparecido del todo el hábito de la fe infusa.

Pero, ¿por qué no debía considerarse esta cuestión desde el aspecto práctico; es decir, desde lo que indica la experiencia? Fue el camino seguido Durando de San Porciano. Éste lo fía todo a que Dios es capaz de sostener la incoherencia que aparece desde la teoría de que, quien negara un solo artículo, pudiera seguir creyendo de verdad con fe infusa el resto. Desde esta nueva perspectiva, quedaba iluminado todo lo que concuerda con la experiencia de cada día; pero, sobre todo, la nueva visión del problema, ¿no aparece acaso como menos rígida y más condescendiente en relación a los protestantes. Ciertamente, permite la misma no considerar como herejes a quienes proclaman abiertamente que la Iglesia puede equivocarse al expresar y ordenar la fe de los artículos. Es cierto que, así las cosas, pasa a un segundo plano la importancia de la Iglesia dentro de la fe. De todas formas, se puede afirmar que quienes siguen la reforma

protestante permanecen todavía dentro de la Iglesia, debiéndose aceptar que no se había producido todavía separación alguna definitiva.

Fray Luis señala a este respecto con sinceridad cómo la opinión absolutamente mayoritaria entre los teólogos que encabeza Santo Tomás de Aquino, y que él comparte en su totalidad, no puede presentarse todavía como de fe. Es consciente asimismo de que la de Durando goza de cierta probabilidad. Pero lo anterior no le impide calificar de temerario a quien defendiera la del de San Porciano por estas dos razones. La primera es por oponerse a la casi totalidad de los teólogos. La segunda, todavía más importante, por ir en contra de lo expuesto en un determinado pasaje por los padres del concilio de Trento. Así las cosas, ¿cabe achacar a Fray Luis, como representante de la Escuela de Salamanca, haber permanecido anclado en una forma de hacer teología basada en el siglo XIII y superada en el siglo XVI? ¿Es posible negarle por ello la apertura necesaria a los nuevos tiempos en los que va a jugar cada vez un papel más importante el mundo de la experiencia?

Con motivo de la exposición de las opiniones de Durando y de Santo Tomás, el Legionense ha planteado en sus comentarios una cuestión menor; pero que no carece de importancia en este contexto. El de San Porciano resaltaba acertadamente cómo juega su papel en la fe el afecto piadoso, pretendiendo deducir de este dato que la fe puede disminuir. Lo hizo Durando con la pretensión de indicar que la negación de un solo artículo, aunque debilitaría el hábito infuso de la fe, no lo haría desaparecer del todo. De todas formas, esta posibilidad es rechazada de plano por el Legionense. La fe, en este aspecto, nunca se debilita. Se tiene del todo o se pierde del todo. De todas formas, cabe que uno llegue a experimentar menor prontitud a la hora de otorgar la adhesión a la fe, debido a que cuenta también en la fe el afecto de la piedad. En este sentido puede halarse de disminuye de alguna manera la misma fe.

Eso que acontece en la disminución de la fe, debería reconocerse también en la fe a la hora de hablar de aumento de la misma; pero da la casualidad aquí de que Durando se niega a admitir semejante crecimiento en el pecador, por mucho que ese dato lo contradiga la experiencia. Al parecer prevalece en su decisión una razón que podía llamarse teórica: la imposibilidad que tiene el pecador de merecer. Fray Luis acepta la posibilidad del aumento de la fe por el afecto piadoso también en el que se encuentra en pecado mortal. Nada tiene que oponer aquí a lo que marca la experiencia; pero, si eso es así, se debe fundamentalmente a que es Dios quien hace en realidad merecer al hombre, incluido el pecador. Si es capaz de

infundir la fe de nuevo, puede Dios hacerla aumentar también. Este ejemplo de Fray Luis indica a las claras cómo, dentro de la Escuela de Salamanca, se aprovecha todo aquello que es verdadero, sea en la Edad Media o en la Edad Moderna. Los salmantinos tienen por costumbre atenerse a los aspectos teóricos y a los prácticos. Los acogen o los rechazan en la medida en la que los mismos coinciden o dejan de coincidir con la verdad.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

Los “otros catecismos”

Resulta difícil delimitar con precisión lo que de verdad corresponde al concepto de “catecismo”, por muy sencillo que esto pudiera parecer a primera vista. Quizá sea objeto de otra reflexión. Pero al menos de momento, para poder hablar de los “otros”, es indispensable hablar antes de los “unos”, es decir, de los catecismos propiamente dichos. Ya he ensayado en otra ocasión una clasificación, que, hasta el momento, me sigue pareciendo válida¹, que consiste en diferenciar entre:

- * *Cartillas*: se limitan a transmitir los contenidos indispensables para aprender a leer y, (por consecuencia) a escribir.
- * *Cartillas de la doctrina cristiana*: incluyen los formularios de las principales oraciones y contenidos de la fe, desprovistos de explicación.
- * *Catecismos*: ofrecen una explicación de los formularios o síntesis anteriormente referidos. Dicha explicación puede variar en extensión, destinatarios, estilo, formas, ...

Con arreglo a este criterio, como punto de partida, es posible afirmar que son propiamente catecismos aquellos escritos que ofrecen una explicación de la doctrina cristiana. Es preciso añadir que tal explicación, en rigor, debería ser de *toda* la doctrina cristiana, aunque se pueda ampliar la clasificación anterior también a aquellos escritos que incurren en el defecto de omitir alguna parte, de modo que, aun con esa omisión, substancialmente esté asegurada la totalidad de la fe. Cuando la omisión resul-

1. L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992,

ta excesivamente abultada o notable, no hay más remedio que hablar de un grave fallo². Es distinta la situación que se produce cuando un autor se propone desarrollar nada más una parte del contenido tradicional de la fe cristiana; por ejemplo, algún escritor se propuso dar a la imprenta en exclusividad una explicación sobre el credo, con lo cual no es posible afirmar que se trata de un defecto, sino de un desarrollo parcial. Es cosa bien diversa de quien se propone abordar todos los temas habituales, y, sin embargo, omite algunos puntos importantes.

Es claro, por tanto, que así se conciben los catecismos en su más amplia extensión. Lo que empezó siendo una denominación referida a la doctrina cristiana, como todas las otras palabras derivadas del vocablo griego *κατηχέω* (=resonar, hacer eco), fue utilizado en la tradición cristiana como término que expresaba la transmisión de la fe. De ahí que el *Diccionario de la Real Academia*, recoja esta acepción típicamente cristiana, pero a continuación amplía el abanico, para incluir, en una segunda acepción, los "otros" catecismos, que no tienen como objetivo transmitir la fe cristiana:

- "1. Libro de instrucción elemental que contiene la doctrina cristiana, escrito en forma de preguntas y respuestas.
2. Obra que, redactada frecuentemente en preguntas y respuestas, contiene la exposición sucinta de alguna ciencia o arte".

Todavía cabe una matización más, preliminar, a fin de situar adecuadamente el resto del artículo, en el sentido de que no son propiamente catecismos los escritos que incluyen algún aspecto del pensamiento o de la devoción cristiana *exclusivamente*. Esta precisión es ineludible, porque, como enseguida va a aparecer, no son pocos los así llamados *catecismos*, con esa proyección exclusivista y monocolor, que no pueden ser entendidos como tales, aunque aborden *algún aspecto* referido al cristianismo. Sirva como ejemplo, el *Catecismo del Rosario*, en el que resulta notorio que el autor se centra en el Rosario, sin presentar la fe cristiana en su tota-

² Tal es el caso, por ejemplo, de la obra original de Pedro VIVES, *Catecismo breve, que el Padre Fray Pedro Vives, Religioso de N.P.S. Francisco en el Colegio de Santo Espíritu del Monte, saca a luz para dar de limosna en sus Misiones...*, Valencia, José Tomás Lucas, 1742, cuya presentación de los sacramentos es incompleta, y nada dice sobre los mandamientos. Ediciones posteriores, retocadas por varias manos, suplieron estos defectos imposibles de eludir al analizar la obra original.

lidad. Son bastantes los catecismos con temática religiosa, pero que no pueden ser incluidos entre los *catecismos de la doctrina cristiana*.

1. Clasificación

Antes de pasar a describirlos, me parece oportuno establecer una clasificación de los catecismos que he seleccionado con ese criterio de formar parte de los "otros" catecismos, es decir de los que no son propiamente tales. Esta clasificación ayudará a caminar entre la multitud de textos impresos, a fin de no perder el norte.

Al hacer la clasificación es obligado advertir que algunos catecismos podrían estar situados en uno u otro apartado, porque no es sencillo fijarlos en uno solo, o porque participan de las características de más de un grupo.

La agrupación diferencia los religiosos y los no religiosos, por la temática abordada. Dentro de cada uno de los bloques, aparecen los diversos grupos reunidos por afinidades temáticas.

1. Catecismos religiosos:

- a. catecismos sobre los sacramentos
- b. catecismos sobre María
- c. catecismos sobre el Sagrado Corazón
- d. catecismos sobre la Acción Católica y actividades apostólicas
- e. catecismos sobre el protestantismo
- f. catecismos sobre documentos pontificios
- g. catecismos sobre temas sociales
- h. catecismos sobre las misiones
- i. catecismos sobre el concilio
- j. catecismos sobre otros temas religiosos

2. Catecismos no religiosos:

- k. catecismos reales
- l. catecismos constitucionales
- m. catecismos cívicos
- n. catecismos sobre partidos políticos
- o. catecismos sobre grupos sociales determinados
- p. catecismos político-religiosos
- q. catecismos de contenido social y costumbrista
- r. catecismos sobre saberes útiles

La primera acepción del *Diccionario de la Real Academia* abarca los catecismos propiamente dichos, que no son objeto de este artículo; y la segunda acepción podría ceñirse al apartado "r"; sin embargo, ambas acepciones tienen en común la referencia a las preguntas y respuestas, que, en el caso de los catecismos entendidos con rigor, se da por supuesta, como si no existiera otro procedimiento de transmisión de la fe (lo cual no es cierto); en cambio, curiosamente, en la segunda acepción, por extensión, se afirma que están redactados "frecuentemente en preguntas y respuestas", dejando la puerta abierta a otras posibilidades. Lo que el *Diccionario* no indica es que esa utilización frecuente de preguntas y respuestas es consecuencia de la imitación y apropiación de tal método, ampliamente empleado en los catecismos de la doctrina cristiana, aunque no sea el único sistema empleado. Pero el hecho de que el método se demostrara válido y útil llevó a una universalización, como si siempre fuera así; es claro que tal procedimiento fue copiado en la inmensa mayoría de las ocasiones por los redactores de los "otros" catecismos.

2. Catecismos religiosos

Es posible que más de un lector se sorprenda por la variedad de grupos incluidos en este apartado, así como por la diversidad de temas abordados. La diversificación está justificada en los muchos temas y subtemas que incluyen el dogma y la moral cristianos, a los que añadir las múltiples devociones, o formas de apostolado, prácticamente ilimitados: eso hace posible una abundancia tan notable.

Podría decirse, sin miedo a la exageración, que todos estos catecismos de temática religiosa, derivan del tronco común de los catecismos propiamente dichos, pero que se han separado del mismo, constituyendo lo que podríamos llamar "especializaciones". Son temas que podrían estar integrados en una adecuada presentación de la fe cristiana, pero que han adquirido tal relevancia como para derivar en libros "especializados", en tratados autónomos. En algunos casos, es evidente que una materia no ocupa más que un lugar secundario, o totalmente accidental en el conjunto de la fe, pero cuando se desarrolla en un tratado propio y específico, parece que su importancia es incuestionable. Ahí es donde entra en juego el criterio de la "jerarquía de verdades" (*Unitatis redintegratio*, 11), que

precisa que no todo tiene la misma relevancia en la adecuada presentación de la fe.

Peró el hecho de haberse desgajado de ese tronco común de la fe cristiana parece que autoriza, sin más, a utilizar el procedimiento común de los catecismos, y, en cierto modo a copiar su esquema. De ahí la utilización de las preguntas y respuestas, a ejemplo de los auténticos catecismos, que tratan de imitar.

A. CATECISMOS SOBRE LOS SACRAMENTOS

En un plan catequético equilibrado, los sacramentos (en su conjunto, y cada uno en particular) son uno de los tratados clásicos y obligados de la fe cristiana. El que se sitúen en uno u otro orden, obedece al plan interno que siga cada obra. El que surjan catecismos peculiares para algún determinado sacramento, sin abordar el conjunto sacramental cristiano, y desgajado de la totalidad de la fe, permite incluir estos catecismos en el presente estudio. Son los siguientes:

FERNANDO ARNAU, *El misterio de la fe, o sea, Catecismo eucarístico*, Barcelona, Tipo. Católica, 1897.

CASIMIRO SÁNCHEZ ALISEDA, *Catecismo de la Misa*, Barcelona, Vilamala, 1959.

PÍO CUBERO, *Catecismo popular sobre el matrimonio civil. Sus condenaciones por la Iglesia. Cuestión católica de palpitante y viva actualidad*, Madrid, Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, 1907.

JOSÉ PUZO ESPÍN, *Catecismo brevisimo para los que se disponen a contraer matrimonio*, Huesca, Pub. del Obispado de Huesca, 1941.

PRÁXEDES ALONSO ZALDÍVAR, *Catecismo sobre el sacramento del matrimonio*, Zaragoza, Comisión Catequística Diocesana, 1942, 3ª ed.

ANTONIO PUEYO LONGÁS, *Catecismo de los contrayentes*, Huesca, Pub. del Obispado de Huesca, 1962, 3ª ed.

CATECISMO en castellano y en forma de diálogo, de teología moral del Sacramento del Orden y de las irregularidades, compuesto de los mejores que hay en los buenos tratados sobre este punto, y de consiguiente muy útil y necesario no sólo para ordenandos y princi-

piantes en esta facultad, sino también para los presbíteros, pues que abunda en doctrinas tan sólidas y tan sanas, que, bien sabido y entendido este catecismo, apenas se preguntarán cosa alguna que deba saberse perteneciente a este punto, a que no pueda responderse adecuadamente, Madrid, Castillo, 1801.

JUAN MARÍN DEL CAMPO, *Catecismo eucarístico*, Lugo, Antonio Villamarín, 1897.

FRANCISCO MARÍA FERNANDO ARNAU, *El misterio de la fe. Catecismo eucarístico*, Barcelona, Tipografía Católica, 1897.

DIEGO MUÑOZ, *Catecismo popular de la eucaristía*, Montilla, Imp. Montilla Agraria, 1993.

JOSÉ ANTONIO POZO DE MIENGO, *La confirmación, ese sacramento desconocido*, Valladolid, Parroquia de Ntra. Sra. de la Paz, 1977.

J. B. WADDINGTON, *Catecismo para uso de los candidatos para la confirmación y para el sacramento de la cena del Señor*, s.l., Misiones de la Iglesia Episcopal Reformada de España, 1876.

AUGUSTO SARMIENTO, *Catecismo breve sobre el sacramento de la penitencia*, en "Iglesia de la exaltación de la Santa Cruz" n° 27 (1975) 3-17.

Voy a hacer un rápido comentario sobre los que he podido consultar. El de Casimiro Sánchez Aliseda, tratando de explicar la misa, es antecconciliar. Su autor procura subrayar, ya antes del concilio, la importancia que ha de tener para un cristiano, la celebración de la eucaristía como algo central en su fe. No es posible silenciar que por las fechas precedentes al concilio, la misa discurría solapada por novenas, rosarios o devociones, que, practicadas de modo individual o colectivo, no dejaban seguir el hilo de la celebración. En justificada disculpa hay que recordar que la celebración de la eucaristía se llevaba a cabo en latín, haciendo imposible el seguimiento de la misa para la inmensa mayoría de las personas. En muchos casos, únicamente el monaguillo había aprendido a costa de ingentes esfuerzos las respuestas oficiales a las intervenciones del celebrante; y mientras entre ellos se producía un diálogo estatuido, el resto del pueblo permanecía ajeno a lo que sucedía en el altar. Sánchez Aliseda trata de romper ese muro de silencio e incompreensión con una explicación breve y suficiente para las vísperas del Vaticano II.

Los dos catecismos centrados en el matrimonio, los de Pío Cubero y de Práxedes Alonso, se distancian entre sí 35 años (1907 y 1942, para la 3ª

ed. del segundo). Y no sólo son los años intermedios, sino el clima contemporáneo los que condicionan el desarrollo de cada uno.

El de Pío Cubero es respuesta directa a la R.O. de 27 de agosto de 1906, "según la cual los católicos podían prescindir de la Iglesia, de sus ritos y ceremonias, y aun de la cualidad sacramental, para celebrar matrimonios", según palabras del autor. En consecuencia, el estilo polémico traspasa toda la obra. Incluye un apartado al que denomina "Catecismo", que abarca las páginas 17-45, en forma de preguntas y respuestas; éstas comienzan siendo breves y directas, para complicarse progresivamente hasta al punto de adoptar un estilo expositivo, por la extensión y las citas que incluye. Es la parte más ágil. A continuación reproduce (p. 46-60) íntegro y en castellano, el *Syllabus* de Pío IX sobre los errores modernos, sin limitarse en exclusiva a su apartado 8º, sobre los errores acerca del matrimonio cristiano, que es lo que podía centrar más el libro. Sigue una larga recopilación de citas, tanto de documentos papales como de declaraciones episcopales contemporáneas, que expresan rechazo a posturas divergentes sobre el matrimonio cristiano, o son comentario acerbo a la Real Orden aludida. Unos apartados finales llevan al autor a la conclusión de que pronto será derogada la Orden origen de su escrito, pero a la vez entona un canto de exaltación al papa entonces reinante, Pío X, en la más pura línea de cerrar filas en torno a la voz papal y aglutinar el sentir de los católicos sobre el tema.

Por el contrario, el de Práxedes Alonso resulta bastante más sereno y pastoral. Conozco las ediciones 3ª y 5ª; es posible que la primera sea de 1941, fecha de la aprobación eclesiástica, repetida en ambas ediciones. En plena posguerra, con una legislación que había derogado la publicada por la II República sobre la posibilidad de matrimonio civil y de divorcio, no se plantea el tema de forma polémica, porque a nadie le estaba permitido emprender la vida matrimonial por otra vía que la única establecida, que era la canónica. Sin embargo, Práxedes Alonso presenta desde el primer momento la actitud del párroco, de acogida y estímulo, como punto de partida. Como el matrimonio canónico requiere el conocimiento de lo básico de la doctrina cristiana, dedica las páginas 4 a 11 a un resumen apretado de lo fundamental de la doctrina cristiana; a partir de ahí se centra monográficamente en el matrimonio. Lo que sigue funde dos estilos metodológicos, con dos denominaciones: la de "catecismo" en preguntas y respuestas, ágiles; y la "explicación", expositiva, que desgrana las preguntas anteriormente planteadas. Utilizando ambos métodos, plantea la santidad del matrimonio, sus fines, los requisitos para recibirlo, las pro-

pieidades del matrimonio, las relaciones previas o noviazgo, el divorcio, los deberes de los esposos, la forma del matrimonio, el rito litúrgico, y la referencia final a la Sagrada Familia. No es polémico, porque la polémica sobre el tema estaba descartada. Y en cambio sí es pastoral, en forma de un folleto destinado a que los párrocos lo pusieran en manos de los novios con vistas a una preparación al sacramento lo más adecuada posible.

El *Catecismo... sobre el sacramento del Orden...*, como describe su largo y alambicado título, es más bien un verdadero tratado en toda regla del sacramento del Orden. Como además precisa que con él se podrán resolver las dudas de los ordenandos, así como de los presbíteros en ejercicio, no resulta arriesgado suponer que lo que en realidad encierran sus páginas es todo un tratado de teología moral sobre el sacramento del Orden. Es obligada la pregunta: ¿No debería desarrollarse esta materia en forma diversa a la de un catecismo?; ¿no es más propio un tratado de esta índole para un seminario o una facultad de Teología? El que un catecismo cualquiera aborde el tema, con mayor o menor detalle parece obvio; ahora bien, un desarrollo amplio, minucioso, y preciso parece que requiere, por principio, otro tipo de desarrollo metodológico. Parece claro concluir que se trata de un abuso del término "catecismo", aplicado a cualquier ámbito y cualquier materia, cuando en realidad no debería ser así. Para eso ha tenido la teología, desde hace siglos, sus propios cauces y métodos.

Algo parecido sucede con la obra de Juan Marín del Campo, *Catecismo eucarístico*. Una aclaración en portada señala que es "Obra premiada por unanimidad en el certamen literario del Segundo congreso Eucarístico Nacional de España, celebrado en Lugo". Con eso está dicho casi todo, porque lo que se presenta al jurado de dicho congreso, es en verdad todo un tratado sobre la eucaristía, con 448 páginas en 4º, que en realidad está más próximo a un tratado de teología sobre la eucaristía, que a un catecismo. Y ello no sólo por el estilo expositivo, o por la extensión, sino también por el esquema en que articula Juan Marín su obra, basado en una cita de Santo Tomás de Aquino, que supone las tres partes de la eucaristía considerada como sacramento, como sacrificio, y como memorial perpetuo de Cristo. En total son 65 capítulos. Por tanto, se puede aplicar la misma conclusión. Acaso en las bases del concurso al que se presenta (no he podido consultarlas), se pedía un "catecismo", en el sentido de una obra divulgativa y sencilla; y esto podría haber justificado el empleo de este título por parte del autor. Pero si hubiera dado otro títu-

lo a su trabajo, para nada hubiera desmerecido de lo redactado, y habría eliminado el equívoco sobre el que se asienta.

Muy distinta es la situación de la obra de Diego Muñoz, *Catecismo popular sobre la eucaristía*. En primer lugar es preciso indicar que el impreso forma parte de la revista "Forja Misionera", de la cual el catecismo referido constituye el boletín cuatrimestral, correspondiente a enero-agosto de 1993, que funde los números 19 y 20 de la publicación. El único nombre que aparece en todo el impreso es el de Diego Muñoz, y por tanto a él, en calidad de "promotor regional del Apostolado de la Oración de Andalucía y Canarias", se ha de atribuir el escrito, a falta de otro responsable. El impreso está situado en el marco de la preparación del XLV Congreso Eucarístico, celebrado en Sevilla. Una especie de subtítulo asegura que se trata de "diez temas eucarísticos en cien preguntas, respuestas y oraciones cortas". En efecto, consta de cien preguntas, cada una de las cuales va precedida de una breve frase, que intenta anticipar el sentido global de la afirmación que sigue. La página 4 contiene la "Oración del XLV Congreso Eucarístico", al término de la cual sigue una nota que no tiene desperdicio:

"Redacción de Forja Misionera: El 'Catecismo popular de la Eucaristía', que publicamos en este número extraordinario de Forja Misionera ha sido revisado y enriquecido por un conocido teólogo que nos asegura la conformidad de su doctrina con el CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA".

Si después de la intervención de ese conocido teólogo, cuyo nombre se oculta, ha salido como aparece impreso, uno se pregunta horrorizado cómo sería antes de dicha intervención. Y no sólo porque esté o no en sintonía con la obra aludida, sino porque, sin referencias a nada, resulta de una pobreza conceptual, al límite del ridículo. Representativo de lo que digo es la pregunta 10ª, formulada como sigue:

"¿En que se parece un copón de formas Consagradas y un grupo de Cristianos? – Una familia y una comunidad con amor a la Eucaristía es como un copón de formas vivas por la gracia, unidas por la caridad, con el buen olor de Cristo, que a través de cada uno de nosotros quiere seguir haciendo el bien a todos".

Después de tan ricos y esclarecedores documentos y reflexiones recientes sobre la eucaristía, desde el Vaticano II hasta nuestros días, cabía esperar que Diego Muñoz, responsable del catecismo en cuestión, hubiera podido hacer algo más digno. Y si para ello ha contado con la ayuda del anónimo y célebre teólogo, es penoso comprobar el resultado de dos lumbreras trabajando juntas. Otras publicaciones, con menos ínfulas, han logrado decir mucho mejor una palabra acertada y oportuna sobre la eucaristía.

José Antonio Pozo de Miengo publicó en Valladolid el *Catecismo de la confirmación*. La fecha de publicación, 1977, permitiría esperar una exposición de lo relativo a este sacramento algo más actualizada, a partir del Vaticano II, aunque el autor se hace eco de aspectos de la reflexión posconciliar. El catecismo aludido apareció con posterioridad al ritual de confirmación, revisado tras el Vaticano II. A pesar de ello, e incluso con citas bíblicas o referencias litúrgicas, el estilo de fondo denota poco desarrollo de un estilo dinámico que invite a vivir en profundidad un cristianismo adulto; por ejemplo, cuando ofrece las opiniones sobre la edad para la recepción del sacramento, sin pronunciarse en ningún sentido.

La obra de Waddington, *Catecismo para uso de los candidatos para la confirmación y para el sacramento de la cena del Señor*, recoge, desde el punto de vista de la Iglesia Española Reformada, la preparación de sus miembros para acceder a los sacramentos de la confirmación y de la cena del Señor. No es el momento de recordar el planteamiento de los reformados sobre el tema sacramental, más que con el simple apunte de que se trata del paso a la vida adulta en la comunidad (rito denominado con el nombre de "confirmación"), y el acceso a la cena del Señor. La realidad sacramental y el alcance de las palabras es diverso entre católicos y protestantes, aunque ambos coincidan en cuanto a la adecuada preparación, para aquellos miembros de la comunidad que prosiguen el avance de su fe. Es claro que en el título de la obra de Waddington se omite la palabra "sacramento" referida a la confirmación. Lo que la obra trata de llevar a cabo es el recorrido ideal de quien va madurando en su fe cristiana. Y en este sentido, la coincidencia entre católicos y protestantes se vuelve a producir en el empleo común de la palabra "catecismo", que hace referencia a un sistema compartido de iniciación de sus respectivos miembros. El apellido del autor apunta con probabilidad a su nacionalidad inglesa, y es posible que el libro se publicase en cualquier lugar de España (carece de indicación al respecto), al abrigo de la libertad de culto decretada por la

constitución de 1869, quizá inmediatamente antes de que se aprobara la constitución de 1876.

El catecismo de Augusto Sarmiento sobre la penitencia, finalmente, es penoso. En la más pura línea integrista prima la objetividad del sacramento, por encima de los aspectos humanos relativos a la actitud ante el mismo. Así, por ejemplo, no aparecen ni la palabra "conversión" ni la expresión "arrepentimiento", aunque esté minuciosamente desarrollado lo relativo a "atrición" y "contrición". Pero si hay algo llamativo en el catecismo en cuestión, es, por encima de todo, la primera pregunta, que dice:

"¿Cuáles son los últimos documentos más principales que el Magisterio de la Iglesia ha dado sobre el Sacramento de la Penitencia?
– Los últimos documentos más principales que el Magisterio de la Iglesia ha dado sobre el Sacramento de la Penitencia son tres: La Doctrina del Sacramento de la Penitencia, del Concilio de Trento, las Normas Pastorales, de la Sagrada Congregación para la Fe, de junio de 1972, y el Ritual de la Penitencia, de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, de diciembre de 1973".

Se puede observar que se parte de los documentos del magisterio eclesial, y en cambio no se parte de la Palabra de Dios (que, por cierto, es citada sólo una vez en todo el catecismo). Pero, además, con una hábil manipulación que consiste en omitir la fecha del concilio de Trento, se pone en paridad, entre los documentos *últimos*, al concilio de Trento, y los dos documentos referenciados, de 1972 y 1973, que eran, evidentemente, últimos, recientes, en 1975, fecha de publicación de la obra. El resto de la misma se lo puede figurar el lector, a la vista de esta cala, porque lo que persigue es dejar clara la objetividad sacramental, aunque otras cosas salgan desvirtuadas.

B. CATECISMOS SOBRE MARÍA

Este tipo de obras, inspiradas en la devoción mariana, goza también de una serie de modelos representativos, acaso por la intensificación que se ha dado en el catolicismo al tema de la persona de María. Los catecismos centrados monográficamente en su figura son:

- JOSÉ JUANQUET, *El catecismo de María, o sea, Explicación de lo más principal que acerca de la Santísima Virgen deben saber todos sus devotos, compuesto por*, Barcelona, Jaime Jepús, 1866.
- AMENORO URDANETA, *El catecismo de la Virgen; ofrenda a León XIII*, Lérida, Imp. Mariana, 1889.
- I. RODRÍGUEZ VILLAR, *Catecismo mariano*, Valladolid, I. Rodríguez (ed.), 1954.
- ID., A. BANDERA – C. MARTÍNEZ, *Conoce a tu Madre. Mariología en diálogo*, Madrid, Fernando III EL Santo, 1987, 7ª ed.
- SACERDOTES DE MARÍA, *Catecismo mariano*, Sevilla, Publicaciones diocesanas, 1954.
- CRUZADA NACIONAL DEL ROSARIO, *Catecismo del Rosario*, Madrid, Cruzada Nacional del Rosario, 1956, 3ª ed.
- F. T. D., *Catecismo de la Santísima Virgen*, Zaragoza, Edelvives, 1941, 9ª ed.
- EDELVIVES, *Catecismo de la Santísima Virgen*, Zaragoza, Edelvives, 1952.
- F. T. D., *Reina y Madre. Explicación del catecismo de la Santísima Virgen*, Barcelona, Ed. F. T. D., 1929.
- N. GARCÍA GARCÉS, *Catecismo de la devoción al Corazón de María*, Madrid, Cocusa, 1943.
- CATECISMO popular sobre la mediación universal de María*. Certamen de 1927, Lérida, Academia Mariana, 1927.

En este caso, dadas las peculiaridades de la mayoría de las obras, es posible hacer un comentario global, por las enormes similitudes observadas, dejando para un segundo momento alguna observación particular. Es claro que lo que la mayoría de los impresos anteriores pretende es exaltar la figura de María, la madre de Jesús. Y esto lo llevan a cabo por una triple vía: por una parte, merced a la “reconstrucción” de la vida de María, destacando en ello toda suerte de situaciones extraordinarias, bien diversas a las del resto de los mortales; por otra parte, siguiendo la contemplación (y exaltación continuada) de las prerrogativas y títulos o dogmas que recogen el sentir católico sobre la persona de María; y finalmente, por la contemplación de las prácticas de piedad marianas.

Sobre la primera parte, al intentar reconstruir la vida de María, resulta llamativo el contraste notable entre la parquedad evangélica de noticias sobre María, centrados los relatos en la persona de Jesús, y la abundancia exorbitante de estos catecismos. Con una ligereza y una fre-

cuencia sorprendentes se acude a la tradición, a "una tradición piadosa", a "la tradición oriental", a "se cree"... Todo ello, como es previsible, da como resultado una reconstrucción puramente imaginaria, carente de fundamento verídico, que puede ser aceptada o rechazada con total tranquilidad, pero que, a los ojos del lector no experto, adquiere la misma certeza que cuando se trata de datos dogmáticos. Esa reconstrucción de la vida de María no puede resultar más lamentable, al mezclar, en plano de igualdad, los escasos datos ciertos conocidos, con toda una serie de especulaciones fabuladas, sin ningún fundamento.

La segunda parte consiste en la presentación de las prerrogativas marianas (Inmaculada Concepción, Maternidad divina, Virginidad singular, Asunción a los cielos). Pero junto a estos datos dogmáticos (que he separado intencionadamente), aparecen otros que no lo son, pero que se presentan con la misma seriedad, dando la impresión de que también lo son, lo cual constituye un equívoco inaceptable: entre estos datos están los de corredentora, medianera, dispensadora de todas las gracias, reina de la creación, ... que inducen a una presentación de María que no se corresponde con los términos sobrios y ajustados de la fe católica, y deja suelta la imaginación en aras de una aureola de adjetivos sin fin.

La parte tercera se centra en las devociones, culto, congregaciones, fiestas, santuarios, etc.... que son expresiones de la piedad personal o colectiva. Algunas de estas devociones, como es el caso del Rosario, constituyen el objeto exclusivo de uno de los catecismos apuntados, que se pregunta por su origen, el modo de rezarlo, las asociaciones que lo promueven, los frutos de su rezo, etc.

En todo ello se percibe claramente una voluntad de magnificar la figura de María. Prácticamente todos ellos están redactados con anterioridad al Vaticano II, y ninguno da prioridad real al cristocentrismo, con arreglo al cual, la figura de María está enmarcada en la Iglesia, como modelo de mujer creyente, seguidora de Jesús (Cons. *Lumen Gentium*, c. 8º). Por tanto, es obligado afirmar que se trata de una polarización mariana exagerada, poco centrada y escasamente armoniosa. Sin embargo, hay un hecho llamativo, en el sentido de que el catecismo que publicara Ildefonso Rodríguez por vez primera en Valladolid, ha sido "adaptado y complementado" por los dominicos Armando Bandera y Constantino Martínez, en 1987, sin que haya sido resituada mejor la reflexión de sus páginas; el hecho de servirse como punto de partida de un texto preexistente ha condicionado a estos adaptadores, hasta el punto de que es posi-

ble afirmar, sin miedo a la exageración, que el texto ha salido empeorado de las manos de los adaptadores³.

La obra que lleva por autor las siglas "F.T.D.", corresponde a los Hermanos Maristas, que las empleaban como abreviaturas de la frase latina "Foveo timorem Domini". El texto editado por vez novena en 1941 es el que sirve de base para la reelaboración que apareció después, en 1952 (y en 1954, con seguridad; y quizá más veces), con el mismo título, pero modificando la autoría por la expresión "Edelvives", colectivo de la editorial por ellos regentada. Existen cambios de una a otra versión, pero permanece inalterable el bloque de preguntas y respuestas que pasan de un catecismo a otro. La otra obra titulada *Reina y Madre...*, también asignada a F. T. D., es una explicación muy extensa de las mismas consideraciones marianas, en forma interrogativa, con aclaraciones y ejemplos.

Si ya resultaban bastante monográficos estos catecismos marianos, lo es aún más el del claretiano N. García Garcés, quien se centra en su escrito de modo exclusivo en el título devocional de "El Corazón de María", con toda clase de matices, que oscilan entre las explicaciones teológicas y las fintas semánticas para hablar del corazón de María como "el corazón físico de María; la vida interior, el amor, virtudes y la vida afectiva entera de la celestial Señora; y la persona misma de la Virgen, considerada en su parte superior y más noble y en el aspecto más delicado y tierno, el de su amor". A partir de ahí, no resulta demasiado difícil imaginar los volatines y piruetas del autor para hablar del corazón físico, del corazón-símbolo, del corazón inmaculado, o del corazón espiritual, entre otras expresiones. El impreso es de 1943. Y dicho esto, están justificadas muchas expresiones que hoy serían poco aceptables.

Para terminar el apartado de los catecismos marianos, un apunte más, relativo a la última obra reseñada. Es anónima. Pero incluye dos anotaciones: una, ya transcrita, alude al "certamen de 1927", uno más de la serie de certámenes catequísticos, entonces al uso. La otra anotación es que, como aclaración, el texto precisa que ha sido confeccionado (y posiblemente el certamen ha sido convocado) "para solemnizar el aniversario XLV de la instalación el 16 de octubre de 1927 de Ntra. Sra. de Ciérvoles, de Os de Balaguer" (Lérida).

3. Muestra de lo anterior es la pregunta que sigue, a propósito de la maternidad divina: "Y siendo madre de Dios, ¿qué es? - Es, por voluntad de la Trinidad beatísima, la criatura más bella de la creación. 'Más que tú, sólo Dios', cantamos sus hijos ya en la tierra como le cantan en los cielos"

C. CATECISMOS SOBRE EL SAGRADO CORAZÓN

Contra lo que podría esperarse, no hay catecismos sobre Jesús, o catecismos cristológicos (en puridad, alguno sí que hay, pero con un planteamiento válido en general), y sí que existen varios sobre el aspecto peculiar del Sagrado Corazón, como devoción y evocación realmente distinta que la de hablar de Jesús de Nazaret, y con resonancias claramente diversas, no sólo por la fuente evangélica o de revelaciones privadas en uno y otro caso, sino también por el deseo de presentar lo que Jesús dijo e hizo, o con el de exaltar una devoción determinada y concreta. He tomado contacto con éstos:

EDELVIVES, *Catecismo del Sagrado Corazón*, Zaragoza, Edelvives, 1945.

ALEJANDRO MORENO GARCÍA, *Catecismo de Cristo Rey*, Burgo de Osma, Ruiz, 1951.

LUIS F. DE LA FUENTE, *Catecismo del Sagrado Corazón*, Palencia, Merino, 1950.

P. BERTRAND, *Catecismo de la entronización del Reino social del Sagrado Corazón en las familias cristianas, traducido por el P. Carmelo Armengol*, Madrid, Secretariado Nacional de la Entronización, 1917.

Ya he indicado las características más comunes de estas obras. La polarización y desplazamiento del centro de gravedad hacia el Sagrado Corazón, son todo un síntoma. Además, una notable sensiblería, así como acentos escasamente evangélicos: substituyen la invitación a la comunión, por la práctica de los nuevos primeros viernes de mes. En concreto, el primero de los textos citados se engolfa en todas las distinciones entre el "objeto sensible y material de la devoción", y el "objeto espiritual de la devoción". Los intentos por dar contenido a la invocación, para hablar del amor del Sagrado Corazón, se alejan bastante de las sencillas y profundas expresiones bíblicas que recogen los sentimientos de Jesús hacia las personas que le rodearon. Podría decirse, sin demasiado problema, que todo ellos son expresiones ligadas a una época ya superada, si no fuera porque algunos nostálgicos pretenden hoy reactivar tal devoción con nuevos bríos. Entre las formas de devoción al Sagrado Corazón, incluidas en el

primer catecismo citado, está el Apostolado de la Oración, jerarquizado en tres grados, como si no fuera suficiente con ser cristiano, y practicarlo.

El compuesto por Alejandro Moreno adjunta un subtítulo, que es todo un poema: *Catecismo de Cristo Rey, o Jesucristo Rey Espiritual por el catecismo de la doctrina cristiana*. El prólogo señala que está escrito con ocasión del Año Santo de 1950, en que convergían los fastos en torno a esta devoción. Por ello trata de fundir la exaltación al Sagrado Corazón, con el catecismo de la doctrina cristiana. El resultado no puede ser más nefasto, como se puede comprobar por los siguientes ejemplos: habla de la “divisa del vasallo de Cristo Rey, o señal de la cruz”; “Súplica real del Vasallo de Cristo Rey, y Oración Dominical”; “Plegarias del Vasallo de Cristo Rey a su Reina y Madre, o Avemaría y Salve”, “Cántico del Vasallo de Cristo Rey, o Gloria Patri”. ¿A qué seguir? Si eso sucede con los formularios iniciales, otro tanto, pero obsesivamente repetido hasta la saciedad, a lo largo de toda la exposición, porque Jesucristo no concede su vida a través de los sacramentos, sino que “reina en el bautismo, confirmación, eucaristía...”. No más comentarios sobre él.

El escrito por Luis F. de la Fuente tuvo, al menos tres ediciones. Dos, diversas entre sí, datan de 1950, puesto que está escrito con ocasión del ya referido Año Santo de 1950, pero con la particularidad de que, preliminares aparte, la primera afirmación que contiene el catecismo es “Los Campeones a Roma”, precedida de tres aviones que avanzan en fila. Se completa esta visión, con la última de cubierta con la cúpula del Vaticano y la expresión “Vaticano”, y unos niños dentro y sobre un avión, mientras sus madres, diseminadas sobre el mapa de España, les despiden con sus pañuelos, mientras la leyenda dice “A Roma por una peseta”. La portada precisa que el catecismo está redactado “para el certamen Nacional sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, en el Año Santo de 1950, cincuentenario de la consagración del género humano al Sagrado Corazón”. Es decir, que en función del año santo convocado, y del certamen nacional previsto, Luis F. de la Fuente toma la pluma para intensificar la devoción al Sagrado Corazón, con un certamen de alcance nacional, cuyo premio consiste en llevar a Roma a los que hayan ganado el concurso, aprendiendo y repitiendo sin fallos la totalidad del catecismo, por el módico precio de una peseta. Tan escaso precio acaso sea la razón de no ser demasiado riguroso en la afirmaciones, como:

¿Cuándo nació la devoción al Corazón de Jesús? – La devoción al Corazón de Jesús nació en el Calvario, cuando uno de los soldados abrió con su lanza el costado del Señor”.

La explicación de toda la simbología al uso, y de la devoción concreta, dan un tono peculiar al escrito, monocorde, sensiblero y muy poco exacto. Lo que resulta poco comprensible hoy, pero que es sintomático de la escasa hondura teológica del momento, es que el certamen encontró eco en los diversos responsables y fue completando las etapas previstas, hasta llegar a la fase final, que se celebró en Valladolid los días 24 y 25 de marzo de 1951, y que fue calificada de "apoteósica"⁴. No terminan ahí las peripecias de esta obra, porque otra edición, de 1963, lleva como título completo éste: *Catecismo del Corazón de Jesús (según las enseñanzas de la Iglesia). Para el Certamen Catequístico Diocesano de Santiago de Compostela. 1963*. Recalcitrante, pero aprovechando otra nueva oportunidad trece años después, en pleno Concilio, entre la primera y la segunda etapa del Vaticano II, el certamen le pone en bandeja a Luis F. de la Fuente la ocasión de hacer una síntesis de su catecismo anterior, al que añade, a modo de apéndice, dos páginas sobre "El culto y devoción al Inmaculado Corazón de María".

D. CATECISMOS SOBRE ACCIÓN CATÓLICA Y OTROS GRUPOS APOSTÓLICOS

El empleo, por extensión, del catecismo, degenerado hasta reducirlo en exclusiva al empleo de las preguntas y respuestas, ha llegado también al deseo de explicar tanto la Acción Católica, como otra serie de grupos apostólicos. Tengo el íntimo convencimiento de que son bastantes más los "catecismos" explicativos que han surgido en esta dirección, aunque no pueda constatar más que unos cuantos. Son éstos:

FÉLIX BILBAO, *Breve Catecismo de la Acción Católica*, Madrid, Sáez Hermanos, 1935.

OBISPO DE OVIEDO [BENJAMÍN DE ARriba Y CASTRO], *Pequeño catecismo de Acción Católica*, Lluarca, Her. Ramiro P. del Río, 1946.

4. Tales días correspondieron respectivamente a sábado santo y domingo de resurrección; pero las previsiones iniciales habían calculado como fechas de celebración los días 23 y 24 de mismo mes, es decir, viernes y sábado santos. Increíble. Más información en L. RESINES, *Historia de la catequesis en Valladolid*, Valladolid, Arzobispado, 1995, 191 y en "Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valladolid" (1951) 48-49, 52-53, 88-89 y 188-190.

CONSEJO SUPERIOR DE ACCIÓN CATÓLICA, *Catecismo de A.C. Sección de aspirantes de Juventud Femenina de Acción Católica*, Madrid, Ed. Juventud de Acción Católica, s.a. [1940].

CONSEJO SUPERIOR DE ACCIÓN CATÓLICA, *Catecismo de A.C. Sección de benjamins de Juventud Femenina de Acción Católica*, Madrid, Ed. Juventud de Acción Católica, s.a. [1940].

CONSEJO SUPREMO, *Catecismo de la Adoración Nocturna Española, compuesto y publicado por...*, Madrid, Tip. Católica, 1924, 4ª ed.

CATECISMO de la Tercera Orden de Sto. Domingo, dividido en tres capítulos que tratan de la naturaleza, ventajas y deberes de la Tercera Orden. Traducido del francés al español, Madrid, Eduardo Cuesta, 1879.

El primero de ellos, tiene por autor a Félix Bilbao, a la sazón obispo de Tortosa. Su deseo vehemente de impulsar la Acción Católica, primera y más potenciada forma de apostolado en la época, le llevó a componer este catecismo. Conoció al menos 9 ediciones, con la particularidad, por razones obvias, de que la edición que se publicó en 1937, la cuarta, así como la quinta, (cuya fecha desconozco) se publicaron en Zaragoza en lugar de hacerlo en Madrid, como sucedió con las anteriores y posteriores. Además, las ediciones 8ª y 9ª, respectivamente de 1941 y 1942, incorporan la advertencia de que están actualizadas con arreglo a las Bases de 1939.

Es una obra breve, que está estructurada en tres partes: una idea general y unas pinceladas históricas, una parte doctrinal, con los principios fundamentales de la Acción Católica, y una tercera parte sobre la práctica y la organización particular. No deja de llamar la atención que se afirme que la Acción Católica de la Edad Media estaba formada por las Cruzadas, las Órdenes caballerescas (sic) y los Gremios: es una pintoresca visión retrospectiva de lo que sucedió entonces, interpretado con criterios del siglo XX.

Similar al anterior es el catecismo que aparece firmado por el arzobispo de Oviedo, que en 1941 era Benjamín de Arriba y Castro. Casi se podría decir que es un doble del anterior, en cuanto a la concepción, aunque no en el desarrollo; además, resulta algo más ambicioso en el contenido que trata de presentar, dentro de la brevedad⁵. Resulta especialmen-

5. Incluye conceptos fundamentales, fines, necesidad, obligatoriedad, medios empleados, práctica del apostolado, organización, centros, socios y sus obligaciones, aspirantados y observaciones generales.

te llamativo que al hablar de la obligatoriedad, el afán de impulsar el desarrollo lleva al autor a afirmar que "la Acción Católica es obligatoria, en primer lugar, porque es un mandamiento de la Iglesia"; más adelante, al explicar la afirmación anterior, se apoya en la encíclica *Ubi arcano*, de Pío XI, que presenta la Acción Católica para los fieles "como un deber de la vida cristiana". Se podría deducir, erróneamente, que el no formar parte de la Acción Católica equivalía a no ser buen cristiano.

Los otros dos catecismos reseñados a continuación, elaborados por el Consejo Superior de Acción Católica, son breves resúmenes, para las Aspirantes, y para el nivel inferior, el de las Benjamins; dosifican por tanto la materia, ya que el segundo es más reducido que el primero de ellos. Tratan de presentar, con todo el marchamo de la autoridad, los aspectos más importantes que el Consejo Supremo estima deberían ser conocido por unas niñas que se acercaban a la Acción Católica por vez primera. Aun siendo más simples, el tono es claramente jerárquico, y resulta más que evidente que muchas de las cuestiones servirían para dejar clara la estructura interna de la organización, pero no servirían para nada a las niñas que tuvieran que consultarlas o memorizarlas.

Semejante estilo jerárquico es el asumido por el *Catecismo de la Adoración Nocturna Española*, publicado por su Consejo Supremo: pretende presentar los aspectos organizativos, el régimen de funcionamiento y sus peculiaridades, de manera que los no iniciados puedan tener una idea suficiente antes de enrolarse. Así, al menos, parece que hay que deducirlo de las personas que intervienen en el diálogo que son, respectivamente, el "devoto", que pregunta, y el "catequista", que responde. Una peculiaridad: para tranquilizar las conciencias de los más timoratos, el texto advierte que el Reglamento "no obliga bajo pecado, ni aún venial", de manera que se trata de un reglamento operativo, pero no con el ánimo de normas que obliguen en conciencia.

Para cerrar este apartado he dejado el *Catecismo de la Tercera Orden de Santo Domingo*. Es anónimo, y ni siquiera las aprobaciones preceptivas dan alguna pista sobre el autor (únicamente habla del traductor, padre Palomeque); la aprobación original reproducida, permite suponer que el dominico que lo ha redactado perteneció a la Provincia de Tolosa, pues en ella se expide la licencia. Desgrana qué es la Tercera Orden, sus excelencias, sus ventajas y deberes para quienes se decidan a ingresar en ella, como expresión de su devoción y sintonía con la orden dominicana. Sus 120 páginas en 8º dan una idea de la relativamente amplia extensión,

lo que indica también la minuciosidad del autor, que no se limita a presentar lo básico, sino a explayarlo con todo lujo de detalles.

En conjunto, es claro que se trata de formas devocionales o apostólicas, pero que no son las únicas, ni pueden presentarse como tales. Sin embargo, hay una tendencia en todas estas publicaciones a magnificar el aspecto particular que presentan, como el más importante, con una absolutización más o menos nítida, pero en cierto modo presente en todos ellos.

E. CATECISMOS SOBRE EL PROTESTANTISMO

La cuestión del protestantismo inquietó, como es natural, de manera formidable, en el momento de su aparición en el siglo XVI. Pero las desasosegadas comunidades que entonces se escindieron no supieron encontrar el camino de la unidad, y sí más fácilmente el de la animadversión. De forma que en el siglo XIX subsistía, incrementado por el paso de los años, un enconamiento feroz. Si la distancia que hoy permite hablar con objetividad y serenidad del siglo XVI lleva a asegurar que resulta difícil saber cuál de las partes litigantes se extralimitó más, otro tanto puede afirmarse del siglo XIX.

En él se produce una activación de la propaganda protestante en España, que es contemplada por los católicos como un grave peligro para la estabilidad religiosa y nacional a la vez. Pero la propaganda activa en España, especialmente en los períodos de presencia de los liberales en el poder político, no es privativa de España, pues tiene también lugar más allá de nuestras fronteras. Por eso procede recordar que en el siglo XVIII el alemán Johann Jakob Scheffmacher había publicado un tratado, *Licht in den Finsternissen* (1723), de estilo polémico contra los protestantes. En el mismo siglo XIX el afamado teólogo italiano Giovanni Perrone sacó su *Catechismo intorno al protestantesimo* (1854), para responder a la necesidad de contrarrestar la influencia protestante generalizada. Nada tiene, pues, de extraño que esta misma influencia actuara también en España, y que se produjera la inevitable reacción contraria⁶. Como consecuencia,

6. Situada en esa perspectiva está la obra de Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, 1841-1842, en el cual trataba de demostrar que la aportación católica había sido decisiva para el progreso material y

surgieron dos bloques de catecismos monográficos, católicos y protestantes, que abordaré por separado. Los primeros son:

FRANCISCO DE DOU – JOSÉ MORGADES Y GILI, *Catecismo acerca del protestantismo para uso del pueblo*, Barcelona, Subirana, 1856.

J. TEJADA, *Del protestantismo y de la Iglesia Católica. Catecismos traducidos de los que escribió en italiano el padre Perrone*, Madrid, Tejada, 1859, 3ª ed.

MIGUEL GARCÍA CUESTA, *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, Santiago, Revuelta González, 1868.

ANTOLÍN MONESCILLO, *Catecismo católico sobre la libertad de cultos, dispuesto para el uso de las familias de España*, Jaén, S. Largo, 1869.

JUAN GONZÁLEZ, *Catecismo de controversia contra los protestantes*, Madrid, Vda. de Burgos, 1847.

Los dos primeros constituyen dos versiones, independientes entre sí, del *Catecismo* que había escrito Perrone en italiano, con la diferencia de que el segundo lo señala en el título, mientras el primero no lo hace. Son, en principio, versiones fieles e íntegras. Al observar la tercera obra, la de Miguel García Cuesta, lo primero que salta a la vista es el paralelismo del título con la versión de De Dou y Morgades, con la sola diferencia del cambio de orden. Es claro que el cardenal de Santiago, García Cuesta, no se devanó mucho el cerebro a la hora de proponer un título a su obra. Pero hay más, porque en realidad, lo que García Cuesta llevó a cabo fue una simplificación de la obra de Perrone, resumiendo una serie de afirmaciones, aunque aparezcan las mismas ideas, en el mismo orden y con idénticas palabras; a ello añadió de su cosecha la lección 2ª (titulada "Carácter moral de los primeros protestantes"), así como la 14ª (sobre la pluralidad de cultos), y las 15ª y 16ª (sobre el matrimonio civil). El resto es de Perrone.

La diferencia entre las versiones de De Dou – Morgades, y de Tejada, y la de García Cuesta es que al ser íntegras las primeras resultan más voluminosas, y por consiguiente, de menor difusión, mientras que la

espiritual de Europa, en tanto que la intervención protestante no había hecho más que frenar tal progreso.

de García Cuesta, breve, conoció una amplia expansión. A ello contribuyó el que pasaba por ser su autor, García Cuesta, quien, sin embargo, remite a Perrone, pero que estaba investido de la condición de cardenal, lo que, a los ojos de los católicos españoles era una garantía a toda prueba. Además, ya desde la primera edición apareció con la siguiente nota:

“Se permite la reimpresión de este CATECISMO en todas las diócesis”.

En consecuencia, proliferaron por todas partes ediciones de las más diversas procedencias, con lo cual se cumplía el propósito de García Cuesta de levantar un dique contra la propaganda protestante, aunque, acorde con los patrones del momento y con los dictados de Perrone, este dique protector estuviera erizado de invectivas y descalificaciones de los protestantes, sin excepción.

Antolín Monescillo era obispo de Jaén en el momento de la publicación de su *Catecismo católico sobre la libertad de cultos...*; además era diputado, junto con Miguel García Cuesta, y el canónigo vitoriano Vicente Manterola, como representantes eclesiásticos en la Cámara de Diputados. Cuando, tras la revolución de septiembre de 1868, se puso a discusión el proyecto constitucional, que incluía la libertad de cultos, los tres mencionados personajes se opusieron de forma frontal y tenaz, echando mano de todos los recursos disponibles (votos, presentación de firmas, intervención de otros diputados, ...) para echar abajo semejante propuesta; no lo consiguieron, y el texto constitucional de 1869 incorporaba la libertad de cultos, en una redacción que hoy parece cauta, pero que entonces fue percibida como la quiebra de la unidad nacional, porque permitía que legalmente se establecieran en igualdad de condiciones la verdad (católica) y el error (protestante), lo que resultaba totalmente inadmisibile. Una actuación más, para prevenir las consecuencias que se pudieran derivar de la propaganda protestante, fue la publicación del escrito de Antolín Monescillo, *Catecismo católico sobre la libertad de cultos, dispuesto para el uso de las familias de España*. El tono agresivo y polémico quiere llevar a sus lectores la prevención contra cualquier tipo de concesión, por mínima que parezca, frente a la propaganda que legalmente puedan llevar a cabo los protestantes, pues con ella se deslizará el error y se pondrá en peligro la condición católica de los españoles, con la consiguiente disgregación moral y social.

Amigo personal de los referidos García Cuesta y Monescillo, el canónigo vallisoletano Juan González, popularmente conocido con el sobrenombre de su cargo en el cabildo, "El Chantre", participaba de los mismos criterios que ellos. No extraña, por tanto, que llevara a cabo un esfuerzo paralelo, en la línea de traducir y adaptar la obra alemana de Johann Jakob Scheffmacher, que publicó en castellano con el título de *Catecismo de controversia contra los protestantes*. Quiero fijar la atención en el uso de la preposición "contra", en lugar de emplear "sobre", porque, en efecto, su obra va contra los protestantes, a los que trata de desautorizar por todos los medios, sin darles cuartel, al mostrar todos sus desaciertos, contradicciones e inconsecuencias, a fin de reducirlos al silencio. Es lástima el tono agresivo que la obra destila, que en nada contribuyó al más mínimo entendimiento. Y también es lástima que, por no haber diferenciado lo original de lo añadido, no sea posible distinguir las modificaciones que Juan González introdujo. Si ésta es la intervención sobre los protestantes, en catecismos "especializados", no se puede silenciar que en catecismos en el pleno sentido de la palabra, algunos autores de la época, aprovechen la ocasión de echar su cuarto a espadas en el combate contra los protestantes⁷.

Por la otra parte, la de los protestantes del siglo XIX, las cosas anduvieron casi en la misma dirección, con la particularidad de una cierta actividad propagandística teñida de cautela, para no actuar con imprudencia y echar por tierra la labor tan arduamente llevada a cabo. Son catecismos propiamente dichos, los de José Luis Rose Innes, *Pequeño catecismo de la doctrina cristiana*, Saint Cloud, Berlín Hnos. 1896, 3ª ed.; el *Catecismo publicado por orden del Ayuntamiento de los Metodistas para uso de la juventud de sus sociedades y congregaciones. Traducido del inglés, Catecismo primero para los niños de tierna edad, con un apéndice o breve catecismo de los nombres del Antiguo y Nuevo Testamento*, Gibraltar, Imp. Librería Militar, 1836; y el *Catecismo publicado por orden del Ayuntamiento de los Metodistas para uso de la juventud de sus sociedades y congregaciones. Traducido del inglés, Catecismo segundo para los niños de más de 7 años, con un apéndice que contiene un breve catecismo de la Historia Sagrada y algunas oraciones*, Gibraltar, Imp. Librería Militar,

7. Así, SEBASTIÁN DE JESÚS MARÍA, *Cathecismo de la Doctrina Christiana...*, Coruña, Juan Chacón, 1814, 2ª ed.; B. SÁNCHEZ CASANUEVA, *Religión y moral...*, Madrid, Gregorio Amo, 1908, 4ª ed.; J. MACH, *Prólogo*, en M. PRATMANS, *Catecismo en ejemplos...*, Barcelona, Rosal, 1872.

1837; y, finalmente, el *Catecismo de la Biblia en preguntas y respuestas para uso de los niños*, s.l., s.i., s.a.

Ya salió, a propósito de los catecismos sobre los sacramentos el de Waddington, para preparación a la confirmación y eucaristía entre los miembros de la Iglesia Episcopal Reformada de España. Además, como catecismos “anticatólicos” (en paridad con los “antiprotestantes”, ya vistos), están:

LA DOCTRINA cristiana y la Iglesia católico-romana examinada a la luz de la palabra de Cristo y sus Apóstoles, en setenta preguntas, con más de ciento cincuenta textos bíblicos tomados de la traducción aprobada del P. Felipe Scío, obispo de Segovia, Madrid, Lib. Nacional y Extranjera, 1877.

CATECISMO bíblico sobre el romanismo, Madrid, Depósito Central de Publicaciones Religiosas, 1900.

De los dos, el primero toca a lo largo de sus doce capítulos unos cuantos temas en los que existe diversidad entre católicos y protestantes, intentando mostrar que la Iglesia Católica ha emprendido una vía errónea, que no encaja con los dictados de la Biblia, ni con su interpretación; incluye, además, una lista de los principales errores de la Iglesia, expresados con formas suaves, pero firmes, en las que tampoco se aprecia (como sucedía en los catecismos católicos) la más mínima suposición de acierto o de buena voluntad. Los dos aparecen anónimos, comprensiblemente; y el primero, induce en cierto modo al error, al proponer en el título el uso de textos bíblicos según la versión de Scío, obispo de Segovia, dando por supuesto que el catecismo provenía de él, o había sido publicado con su autoridad. Eran las añagazas que dictaba una estrategia de abrirse paso a codazos en un ambiente que, pese a las alarmas, se resistía, por inercia, a la aceptación del protestantismo.

F. CATECISMOS SOBRE DOCUMENTOS PAPALES

La publicación de documentos papales conlleva, casi de inmediato, la difusión de los mismos, hecho que suele producirse en nuestros días con mayor celeridad que en el pasado. Por otro lado, dada su naturaleza y el estilo de redacción, suelen ser documentos de difícil lectura para la mayor parte de las personas, y suelen ser los interesados en tal o cual materia los

que los vulgarizan y dan a conocer. Pues bien, en esa labor de difusión intervinieron una serie de personas (o grupos) que procuraron dar la mayor difusión posible, y la mejor explicación accesible a todos, de manera que determinados documentos papales, que estimaban de especial relevancia, fueran conocidos por todos los que pudieran estar interesados en ellos. Y como el sistema de presentación "catequístico", a base de preguntas y respuestas, había dado buenos resultados para otros temas, fue también utilizado con algunos documentos. Los catecismos específicos que conozco son:

- JUAN ANTONIO LOPE DE LA CASA, *Discurso apologético y como catecismo de todo fiel christiano, en defensa de la fe y devida obediencia a la Sede Apostólica Romana contra los herejes de nuestros tiempos; con la legítima esplicación y interpretación de algunas proposiciones que en nombre de la Escuela Sorbona de París nuevamente se han publicado*, Madrid, s.i., 1663.
- ASOCIACIÓN DE CATÓLICOS DE ESPAÑA, *Catecismo razonado acerca de la infalibilidad del Romano Pontífice*, Madrid, Dubrull, 1870.
- ENRIQUE DE OSSÓ, *Catecismo acerca de la masonería, sacado a la letra de la Encíclica "Humanum Genus" de nuestro padre amantísimo León XIII*, Barcelona, Tip. Católica, 1884.
- ID., *Catecismo de los obreros y de los ricos, sacado a la letra de la Encíclica "De opificum conditione" de nuestro amantísimo padre León XIII*, Barcelona, Tip. Católica, 1891.
- J. B. Y P., *Homenaje a la unión católica. Pequeño catecismo del Syllabus de Monseñor Gaume, traducido y ampliado*, Barcelona, Imp. y Lib. de la Inmaculada Concepción, 1881.
- JOSÉ MANUEL PROAÑO, *Catecismo filosófico de las doctrinas contenidas en la Encíclica Immortale Dei de León XIII*, Quito, Imp. del Gobierno, 1891.
- J. B. LEMIUS, *Catecismo sobre el modernismo, según la encíclica Pascendi dominici gregis, de S. S. Pío X. Traducido por un padre de la misma Congregación*, Barcelona, Luis Gili, 1908.

El segundo de ellos obedece a una acción previamente planificada desde Roma. En efecto, lo mismo que apareció publicado en España, se imprimió en otros países un catecismo, compuesto en Roma, aunque las fuentes no aclaran quién fue el redactor, que fue aprobado por el Maestro del Sacro Palacio, y publicado con permiso de Pío IX. El Maestro del

Sacro Palacio es un cargo desempeñado por un teólogo, consultor habitual del papa. No parece que la información disponible lo señale como autor, sino como quien concede la aprobación, corroborada, además, con el beneplácito expreso de Pío IX. Se trataba de dar difusión al hecho de la infalibilidad, puesto que, además de la aprobación dogmática en el Vaticano I, importaba, en un clima de manifiesta hostilidad, que esto fuera aceptado masivamente por los católicos, como una forma más de exaltar la desprestigiada figura pontificia. De ahí, esa difusión planificada, para que llegara a todos los lugares. En España, en particular, fue la Asociación de Católicos, quien de forma incondicional, y haciendo causa común con el Romano Pontífice, se encargó de su difusión.

Los dos catecismos de Enrique de Ossó, sobre la masonería y sobre la cuestión social, se refieren, respectivamente, a las encíclicas *Humanum genus* y *Rerum novarum* (a la que se denominó de forma habitual en los años inmediatos a su publicación con el subtítulo “De opificum conditio-ne” = sobre la vida de los obreros). Como señala acertadamente el título de ambas publicaciones, Ossó sigue a la letra cada una de las encíclicas; lo que trata es de hacer asequible el texto de ambas, por medio de subdivisiones en párrafos más cortos, o con explicaciones aclaratorias sobre los términos, o los datos más relevantes. Sigue el mismo orden, y, de acuerdo con la traducción empleada por Ossó para cada encíclica, también se atiene literalmente a las frases y períodos exactos. De ahí que lo que realmente procura el autor, es hacer asequible y leíble cada encíclica, por medio de la simplificación y la facilidad que propone el método de preguntas y respuestas. Apenas se puede buscar algo en cada uno de los catecismos de Ossó que no esté en la encíclica comentada. La pretensión de difusión está en la base de estos catecismos.

El *Syllabus* o compendio de los errores contemporáneos fue publicado por Pío IX el 8 de diciembre de 1864. Jean Joseph Gaume publicó en 1876, o inmediatamente antes, su *Petit catéchisme du syllabus*, cuya intención era evidente. Como se puede percibir, con escasos años de diferencia, en 1881, está lista la traducción española, efectuada por quien se oculta bajo las iniciales J. B. y P., pero que intenta la difusión y conocimiento entre los católicos, de la multiplicidad de errores a los que Pío IX fustiga, y que Gaume había difundido, en forma de breve catecismo. La versión castellana no introduce modificaciones. Es preciso añadir que otros autores, algunos años después, incidieron en el mismo punto, al reproducir el *Syllabus* en parte o en su totalidad, y al incluir, en determinados catecismos, también en forma de preguntas y respuestas, descripciones sobre los

errores modernos. Aunque no seguían directamente a Gaume, como en el anterior catecismo, están caminando en la misma dirección⁸. La abundancia de muestras denota la reiteración del estilo abiertamente combativo.

No conozco los textos de Proaño, comentario a la encíclica *Immortale Dei*, y de Lemius, comentario a la encíclica *Pascendi dominici gregis*. Pero no resulta demasiado difícil adivinar por dónde discurren, sabiendo que *Immortale Dei* trata de las relaciones conflictivas entre la Iglesia y el poder civil, al que no admite subordinación; y la *Pascendi dominici gregis* se centra en el rechazo al modernismo con todas sus proposiciones.

Hay una coincidencia en el tiempo, concentrada en relativamente pocos años, así como en la actitud de rechazo de los errores concretos. Pero no deja de ser significativo el recurso a este método para la difusión, en un momento determinado, de estas enseñanzas papales.

G. CATECISMOS SOBRE TEMAS SOCIALES

No resultan abundantes los catecismos que se dedican por entero a esta problemática, acaso porque, con más frecuencia de lo que sería de desear, ha estado silenciada, o, como habrá ocasión de ver en algunas muestras, porque incluyen en los temas sociales una gama de posibilidades bastante más amplia que los temas *exclusivamente* sociales. Los catecismos recogidos son:

8. Así aparecen: "Apéndice sobre los errores condenados por la Iglesia" en: 1) *Catecismo de Ripalda, con un apéndice donde brevemente se exponen y refutan los errores modernos, por otro Padre de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Lib. y Tip. Católica, 1909, 103-122; 2) *Nuevo Ripalda enriquecido con varios apéndices sobre la Bula de la Santa Cruzada, exposición y refutación de los errores modernos y añadido con algunas notas sobre las fiestas de guardar, días de ayuno y abstinencia de carne*, Jerez de la Frontera, Salido Hermanos, 1915, 90-104; 3) *Nuevo Ripalda en la nueva España, enriquecido con los siguientes apéndices: 1º Exposición y refutación de los errores modernos; 2º Deberes para con nuestra Patria; 3º Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar; 4º Modo de ayudar a Misa y de rezar el santo Rosario a la santísima Virgen. Y algunas notas sobre las fiestas de guardar, días de ayuno y abstinencia de carne, por otro Padre de la Compañía de Jesús*, Jerez de la Frontera, Jerez Gráfico, 1951, 68-80; 4) *Nuevo Ripalda, enriquecido con varios apéndices relativos al ayuno eucarístico, Bula de la Santa Cruzada, errores modernos, doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñanza, deberes patrióticos, etc.*, Barcelona, Vilamala, 1955, 98-109. "Apéndice sobre la exposición y refutación de los errores modernos", en: 1) *Explicación literal del catecismo del padre Astete, con una exposición y refutación de los errores modernos y la explicación de la Bula de la Santa Cruzada*, por el P. Gabino Márquez, Madrid, Razón y Fe, 1929, 310-405; 2) *Explicación literal*

VICENTE ALDA Y SANCHO, *Catecismo católico sobre la llamada cuestión social*, Huesca (?), Castañera, 1894.

VALENTÍN M. SÁNCHEZ RUIZ, *Catecismo social*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1933.

JOSÉ RAMÓN PRIETO NORIEGA, *Catecismo social cristiano. Oficial de la confederación de Padres de Familia*, Madrid, A. C. de P., 1934.

CATECISMO social para niños mayores, Madrid, Gráficas Ibéricas, 1947.

JOSÉ RICART TORRENS, *Catecismo social*, Barcelona, Revista Ave María, 1979⁹.

El escrito brotado de la pluma de Vicente Alda y Sancho es el más puramente social de los enumerados (con la excepción del de José Ramón Prieto, que me resulta desconocido). Se trata en realidad del resumen de las conferencias que el autor tuvo en el Círculo Católico de Huesca, de donde era obispo. A finales del XIX, con un pequeño desfase de tres años respecto a la fecha de publicación de *Rerum novarum* (1891) Vicente Alda saca a luz su tratado. Las conferencias se han celebrado con anterioridad, lo que muestra a las claras que la doctrina papal no pasó desapercibida para el obispo de Huesca, quien, en lugar de hacer un comentario directo al texto pontificio, hace un desarrollo de lo que estima más procedente; él mismo señala que se sirve de lo fundamental de *Rerum novarum* como base de su *Catecismo*. Con verdadera sensibilidad social, Alda se hace eco de los problemas planteados, presenta las soluciones propugnadas por el socialismo y por otras formas de pensar, y frente a

del Nuevo Catecismo de Ripalda, con una exposición y refutación de los errores modernos y la explicación de la Bula de la Santa Cruzada, por el P. Gabino Márquez, Madrid, Razón y Fe, 1940, 5ª ed., 3) *El catecismo de la doctrina cristiana explicado por el Lic. D. Santiago José García Mazo, acomodado íntegramente al texto del P. Jerónimo de Ripalda, S.J., por el P. Felipe Díez Hidalgo, de la misma Compañía*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1955, 576-644. "Apéndice sobre el liberalismo": en HERMENEGILDO TOBIÁS RUIZ, *Hojas de catecismo o breves explicaciones del P. Gaspar Astete*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1935, 8ª ed. "Apéndice sobre los errores modernos": en ÁNGEL MARÍA DE ARCOS, *Catecismo católico de la doctrina cristiana*, Madrid, Gregorio del Amo, 1896, 139-155. "Apéndice sobre la libertad, fraternidad, igualdad": en *Ibid.*, 130-135.

9. Quizá también haya que incluir en este apartado los escritos siguientes: *Catecismo de moral y economía, dedicados a las clases obreras*, por el Cura, Madrid, J.C. de la Peña, 1844; *Catecismo de la cuestión social*, por un ingeniero, Murcia, Hijos de Nogués, 1904; *Catecismo social. Enseñanza social*, Valencia, Tip. Moderna, 1905; y EVELI DORIA G. BONAPLATA, *Pa y cateisme (Breus consideracions sobre'l "Problema social"*, Barcelona, J. Piugventós, 1901.

ellas presenta las soluciones de la Iglesia, desglosadas en una serie cadenciosa de deberes de los obreros, de los patronos, de los pobres, de los ricos, del Estado¹⁰.

Frente al estilo del obispo Alda y Sancho, el de Valentín Sánchez resulta marcadamente diferente. La forma de titular a su obra como *Catecismo social*, podría inducir a la creencia de que aborda las cuestiones sociales. Pero no es así. En la fecha de publicación (1933) han evolucionado lentamente los problemas cruciales de la relación entre patronos y obreros, la propiedad privada, las condiciones de trabajo o de contrato, etc... Pero Valentín Sánchez plantea abiertamente en su obra que lo que pretende es "combatir el modernismo moral, jurídico y social". Es, pues, claro que el objetivo es otro, y que asimismo los contenidos cambian, porque, además de lo que se entiende estrictamente como "cuestión social", también presenta la doctrina sobre la libertad y la tolerancia, sobre la masonería, el liberalismo, la actuación de los católicos en la política, el matrimonio entre cristianos, la educación de los hijos, la Acción Católica, y la vida internacional. En cierto modo podría decirse que se adelanta al abanico de temas que con el tiempo han desfilado por las páginas de las encíclicas "sociales". Pero la perspectiva de Valentín Sánchez, al momento de publicar su obra, es el de una marcada defensa de la postura de la Iglesia en esas materias controvertidas.

Se sirve de *Rerum novarum*, de *Quadragesimo anno* (publicada en 1931), de *Casti connubii*, y de la que cita con el nombre castellano de *Representando*¹¹. Emplea el método interrogativo, aunque con frecuencia las respuestas, por su extensión, lo convierten en expositivo.

Por su parte, el *Catecismo social*, de José Ricart, constituye una amalgama de temas variados, en los que el autor va destilando sus múltiples prevenciones sobre todo cuanto no coincida con los patrones católicos de la más rancia tradición. Sería suficiente con la indicación de que la

10. En el "Boletín Oficial del Arzobispado de Valladolid", 20 (1895) 44, apareció una reseña del *Catecismo sobre la cuestión social*, de Alda, que decía: "Si este Catecismo llega a ser libro de texto en las escuelas, habríamos dado un gran paso en el camino de la regeneración cristiana del obrero".

11. Se trata, en realidad, de la encíclica de Pío XI titulada en forma latina como *Divini illius Magistri*, y en forma italiana como *Rappresentante in terra*. Una traducción no muy afortunada convierte al "representante en la tierra" de Jesús, en el gerundio "representando", como es citada en la obra de Valentín Sánchez. Así aparece en J. AZPIAZU, *Direcciones pontificias en el orden social*, Madrid, Ed. Bibliográfica Española, 1944, 6ª ed, 164: "Representando en la tierra a aquel Divino Maestro...".

cubierta del libro incluye una trama en la que se lee repetidas veces “Revolución – Droga – Ateísmo”, como tendencia de fondo del pensamiento contenido en él. Éste se articula en tres partes: 1ª) sobre la dignidad de la persona, el liberalismo, la democracia, la educación, el capitalismo, el matrimonio, el divorcio, el aborto, la planificación familiar y la mala conciencia liberal; 2ª) sobre el marxismo, comunismo, socialismo, eurocomunismo, y cristianos por el socialismo; 3ª, sobre la realeza social de Cristo, el estado católico, la revolución, el modernismo, la intransigencia y la caridad. No es difícil figurarse por dónde discurre el libro, en defensa de los criterios más marcadamente tradicionales, con muy escasa o nula actualización, aunque el autor esté al día en cuanto a los datos que maneja y selecciona. Su propuesta podría resumirse en esta consideración: todo lo que no coincida con un estilo de catolicismo tradicional debe ser erradicado.

Una consideración final: es claro que la obra de Enrique de Ossó comentando la *Rerum novarum*, podría haber sido situada en este apartado, como lo está en el de catecismos dedicados a comentar los documentos pontificios. Era preciso elegir una ubicación determinada.

H. CATECISMOS SOBRE LAS MISIONES

En referencia a esta cuestión particular, he dado únicamente con seis catecismos especializados, a pesar de que parece deducirse de una frase contenida en el que citaré en tercer lugar que existen en un número crecido, pues habla de “todos los Catecismos de doctrina misional hasta ahora editados”. Los que he localizado son:

PEDRO GASPAR Y LARROY, *Catecismo acerca de la obra de la propagación de la fe*, Zaragoza, Mariano Salas, 1890.

JAIME MASIP, *Catecismo de Misiones*, Ávila, Sirigano Dfáz, 1922.

PADRE DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Doctrina Cristiana de las Misiones Extranjeras*, Burgos, Redacción de «El Siglo de las Misiones», 1922.

L. GENTILE, *El catecismo ilustrado con ejemplos de la Misiones, para uso de las parroquias y escuelas*. L. Gentile, acomodado al español por “El Siglo de las Misiones”, Burgos, Siglo de las Misiones, 1930

IGNACIO VILLANUEVA, *Catecismo de doctrina misional*, Madrid. Ed. Pro Fide, 1952, 4ª ed.

JOSÉ ZAMEZA, *Catecismo misional, o guión de doctrina misional teórico-práctica para uso de los colegios*, Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1947, 2ª ed.

El hecho de abordar idéntica materia hace que los seis estén concebidos en términos muy parecidos en cuanto al fondo que presentan, ya que su objetivo es el de suscitar el interés por la actuación misional de la Iglesia. Hay, con todo, una diferencia fundamental, en el sentido de que mientras el segundo de los textos aludidos no aborda para nada la cuestión de la redención de Cristo, extensible a todos los hombres, los otros parten inicialmente de este criterio, de manera que la labor misional está debidamente enmarcada por la preocupación de hacer llegar a todos los hombres las oportunidades de salvación que el cristianismo encierra. Es cierto que el *Catecismo* de Masip también da por supuesto el aserto, y algunas frases lo dan a entender, pero no lo toma como punto de partida, como base firme de índole teológica, sino que en cierto modo presupone la existencia de las misiones como algo natural, que ni siquiera debe ser explicado o justificado.

Hay también otra diferencia entre el escrito de Masip y los otros reseñados, ya que el primero, que emplea las preguntas y respuestas (como los otros), prefiere unas larguísimas respuestas, amplias, densas, que, en realidad, convierten el texto en expositivo. Existen unos elementos comunes en estos catecismos, al explicar qué son las misiones, quiénes son los misioneros y en qué consiste su actuación, cuáles son las obras que se desarrollan en la misión, y cuáles son los medios con los que se puede contribuir a la obra de las misiones. Frente a estos temas comunes, el catecismo de Ignacio Villanueva destaca porque hace un breve recorrido histórico de la actuación misional, desde Pentecostés hasta la actualidad. El que tiene por autor a un jesuita anónimo, breve, divide la materia en una parte teórica (o teológica) y una parte práctica que incluye la oración y acción por las misiones. Y, por su parte, el de José Zameza, al desarrollar el tema de la salvación de Cristo, lo amplía con un apartado de teología misional, que lo distingue de los otros catecismos.

Este último de José Zameza, al ser editado por El Siglo de las Misiones, incluye un breve prólogo, firmado por "J. de X.", en el que da noticia de que hubo otra publicación anterior, al aparecer en la revista "El Cruzado" en los años 1931-1932, de forma anónima, que no permitió, de

modo inmediato, la identificación del autor, pese al interés del editor, J. de X. Una vez que fue localizado e identificado el autor, éste se prestó a introducir algunas modificaciones y mejoras, y salió publicado como folleto, independiente de la publicación original. Asimismo, el editor asegura que es "el más teológico y bien fundamentado de cuantos conocemos". La aspiración de que sea utilizado en los colegios, como señala el título, implica el deseo de un tratamiento extenso al tema de las misiones; también sugiere que puede ser utilizado como fuente de inspiración para la predicación sobre el mismo tema.

I. CATECISMOS SOBRE EL CONCILIO

Así como he encontrado algunos catecismos que hacen referencia a documentos papales del pasado siglo, o a un tema monográfico, cual es el de la infalibilidad pontificia, no he encontrado ningún catecismo que se refiriera o pretendiera una explicación sobre el Vaticano I. En cambio, sobre el Vaticano II, hay dos muestras, bien diversas entre sí. Son éstas:

JOSÉ MARÍA BURGOS, *Catecismo del Concilio*, Salamanca, Propaganda Popular Católica, 1962.

BENJAMÍN MARTÍN SÁNCHEZ, *Catecismo conciliar. Los documentos conciliares al alcance de todos*. 1. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*; 2. *Constitución dogmática sobre la divina Revelación*; 3. *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa*; 4. *El ecumenismo y la libertad religiosa*; 5. *El ministerio y la vida de los presbíteros*; 6. *Apostolado de los seglares, y Medios de comunicación social*; 7. *La formación sacerdotal*; 8. *Educación cristiana de la juventud*, Zamora, Heraldo de Zamora, 1969-1970.

La diferencia entre las dos obras es evidente, pues mientras la primera es anterior al concilio, y preparatoria del mismo, la segunda consiste en un comentario de los diversos documentos. La obra de José M^a Burgos expone de forma breve, con preguntas y respuestas, y algún párrafo expositivo, en ocasiones muy extenso, qué es la Iglesia, cuál es su función de enseñar y el papel del magisterio, los medios existentes para ejercitarlo, y, en particular qué es un concilio, sus clases, sus condiciones, y cuántos concilios se han celebrado con carácter ecuménico. Es patente que la intención del autor es la de predisponer los ánimos para la cele-

bración del Vaticano II, de forma que en vísperas de su inicio, los católicos pudieran tener una información detallada y precisa (no exenta de alguna pincelada teológica o canónica).

La obra de Benjamín Sánchez es posterior al Vaticano II. Tras su clausura, era necesaria la tarea de presentar lo fundamental de sus documentos y de sus aportaciones a los católicos, que, si en ocasiones habían estado informados por la prensa, en un acontecimiento de tan extensa duración (cuatro sesiones, a lo largos de los años 1962 a 1965) perdían el interés inmediato. Por otro lado, la publicación de los documentos a medida que iban siendo aprobados, o inmediatamente después de la clausura del concilio, ponía en manos de muchas personas un tomo demasiado extenso como para que pudiera ser digerido, tanto por el fondo como por el estilo empleados. La intención de Benjamín Martín es laudable. Quizá, sin embargo, el éxito no haya acompañado a su intento, porque, aunque emplea, para agilizar la exposición, el sistema de preguntas y respuestas, la inevitable referencia a afirmaciones conciliares, aun explicadas, no deja de resultar un tanto farragosa. Por otra parte, si se contempla la extensión, en ocasiones resulta tan amplio el documento conciliar como la explicación de Benjamín Martín, con lo cual la ventaja del empeño parece que no es tanta. Finalmente, es obvio dejar constancia de que no ha comentado todos los documentos conciliares, o, al menos, yo no tengo constancia de que hubieran seguido apareciendo folletos hasta cubrir la totalidad de los textos del Vaticano II¹².

J. CATECISMOS SOBRE OTROS TEMAS RELIGIOSOS

Existen, además, otra serie de temas religiosos (o afines a ellos) de los que yo conozca un solo ejemplar representativo, por lo cual no procede hacer más subdivisiones, sino agruparlos en un bloque, para pasar a describirlos individualmente en el caso de conocerlos. Los catecismos aludidos son:

12. Las constituciones sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), y sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*), los decretos sobre el oficio pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre las Iglesias orientales (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*), y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*), quedaron fuera de la obra de Benjamín Martín Sánchez.

- FRANCISCO PASTOR, *Catecismo sacerdotal, según las rúbricas del novísimo missal carmelitano y reglas del ceremonial de la misma orden, que instruye al sacerdote carmelita lo que deve saber, y exactamente observar en la celebración del sacrosanto sacrificio de la Missa. Dispuesto y ordenado por el P. M. Fr. [] Religioso de la Orden de N. Señora del Carmen*, Valencia, Bernardo Peralta, 1720.
- MIGUEL ALFONSO DE CARRANÇA, *Primera parte del Catecismo y doctrina de religiosos novicios, professos y monjas, así de la orden del Carmen, como de las otras Órdenes de la Iglesia de Dios. Tiene cuatro Tablas.*, Valencia, Juan González, 1727.
- MIGUEL ENGUID, *Catecismo litúrgico ordenado y dispuesto para instrucción de jóvenes eclesiásticos, seculares y regulares*, Alcalá, Isidro López, 1799-1804, 3 v.
- FRANCISCO MANUEL MALO, *Catecismo de teología mística*, Madrid, Dubrull, 1862, 3ª ed.
- ID., *Catecismo de doctrina regular minorítica-franciscana que para instrucción de los jóvenes religiosos compuso Fr. [] del Orden de Menores observantes de San Francisco*, Santiago, Imp. de El Boletín Eclesiástico, 1880.
- PEDRO COTET, *Principios fundamentales de la vida religiosa, o Explicación del catecismo de los votos por el Dr. [] traducido del francés por una religiosa de María Reparadora*, Sevilla, A. Izquierdo y Sobrino, 1890.
- FIDEL GALARZA, *Catecismo de las religiosas, según el Código del Derecho Canónico*, Madrid, Impr. Pizarro, 1918.
- FERNANDO CARRO IZQUIERDO, *Catecismo de la Buena Prensa*, Zaragoza, La Editorial, 1914.
- JUAN FERNÁNDEZ, *Catecismo litúrgico para niños y adultos*, Barcelona, Luis Gili, 1916.
- ANDRÉS GOY, *Catecismo de la vida religiosa; obra corregida y adaptada a las reglas del nuevo código de derecho canónico; versión del francés por []*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1930.
- DIÓCESIS DE VITORIA, *Cultura religiosa en los cuarteles*, Vitoria, Ed. Social Católica, 1942.
- HERMENTER MARTÍ, *Catecisme de las festas y solemnitats principals de la Iglesia*, Barcelona, Dorca, 1818 (Ed. facsímil: S. BARDU-

- LET [ed]., *Catecisme de les festes*, Vic, Arxiu, Biblioteca i Museu Episcopals, 1989).
- J. BUISSINK, *Catecismo sobre la santificación del domingo*, Buenos Aires, Difusión, 1948.
- SIMÓN LÓPEZ, *Catecismo del Jubileo en que con preguntas y respuestas llanas y fáciles se explica lo que se debe hacer para ganar el del presente año de 1826. Compuesto por un presbítero de orden del Excmo. Sr. [J Palma, Villalonga, s.a. (pero 1826).*
- ANTONIO DE CASTRO MAYER, *Catecismo de verdades oportunas que se oponen a los errores contemporáneos*, Madrid, Obra de Cooperación Parroquial de Cristo Rey, 1955.
- JUAN MANUEL DE SAN JOSÉ, *Breve catecismo de la Cofradía y Santo Escapulario de la Virgen del Carmen y su Medalla Milagrosa*, Ávila, 1962.
- TOMÁS BELDA, *Catecismo paulino*, Madrid, Secretariado Nacional de Catequesis, 1963.
- VICTORIO LORENTE SÁNCHEZ, *Oraciones del cristiano*, Guadalajara, Parroquia de San Pedro Apóstol, 1978.
- ID., *Oraciones para la gente joven*, Guadalajara, Parroquia de San Pedro Apóstol, 1983.
- PEQUEÑO CATECISMO de la Obra Expiatoria, establecida para el rescate de las almas abandonadas del purgatorio, Montligeon, Imp. de Montligeon, s.a.

El panorama es variado. Procediendo por el mismo orden en que han aparecido, veamos lo que cada uno de los conocidos da de sí.

El *Catecismo de teología mística*, de Francisco Manuel Malo, consiste en un breve tratado de mística, que pretende darse a conocer al amparo del método de preguntas y respuestas. Y hay que reconocer que en cierto modo lo consiguió, puesto que la de 1862 es la edición 3ª, a la que siguió, al menos la edición 4ª, en 1865. Un notable nivel de lectores para cubrir cuatro ediciones, de las cuales la última está, además, mejorada. Su contenido discurre por temas que abordan cuestiones de teología mística, aunque en ocasiones se puede juzgar que el título le viene grande, y se podría quedar reducido a las tradicionales prácticas piadosas, a las que el autor invita, y de las que ofrece una explicación complementaria, en cier-

tos momentos amplia, en verdad. El texto se destina a los religiosos y religiosas, pese a que el autor, en la cuarta edición se dirige "a todos los cristianos", tanto por el estilo de las prácticas aconsejadas, como por las indicaciones prácticas, que forman parte de la trama de la vida diaria en un convento.

El folleto titulado *Cultura religiosa en los cuarteles* no tiene autor definido; en cambio aparece al frente el de "Diócesis de Vitoria", dando a entender que es la diócesis la que se responsabiliza de la obra, además de editarla. La he incluido en el presente apartado, porque, destinada a los jóvenes que se incorporaban al servicio militar, tiene mucho de catequético, si bien con un desarrollo no completo. Pero la proyección hacia los reclutas, específica, tiñe toda la obra de un determinado estilo peculiar. Es cierto que por el año 1942 en que es editada, al término de la guerra civil, y con tres años de servicio militar por delante, venía bien una ayuda, especialmente a los muchos jóvenes que con este motivo salían por primera vez del pueblo en el que habían nacido y crecido. Pero no es menos cierto que no todos estaban en la misma situación. Sin embargo, pensando en la mayoría, el impreso opta por un estilo de explicación breve, dejando a un lado las preguntas y respuestas, como recurso poco adecuado. Desarrolla en 18 lecciones algunos temas sobre Dios, sobre la creación, sobre Cristo, sobre la eucaristía, sobre la redención, pasión y muerte de Jesús, y sobre lo fundamental de los mandamientos de la ley de Dios. Sin embargo, la escasa hondura, o la excesiva simplicidad desmerecen el intento.

Fernando Carro es el autor del *Catecismo de la Buena Prensa*, impreso de 191 páginas monográficas sobre el tema. El autor se confiesa "católico" y "legionario laureado de la Buena Prensa"; emprende esa campaña con la intención apologética de presentar todo lo positivo y útil de la prensa de signo confesional y católico, frente a lo deleznable de la prensa adversa a la Iglesia. Se apoya siempre que puede en declaraciones pontificias o episcopales. Llama la atención el simplismo de su concepción, que divide la prensa en buena y mala, aunque trata de abordar todos los matices posibles para despejar las dudas. Por supuesto que cualquier tipo de cooperación con la mala prensa, incluso el insertar un anuncio o una esquela, deben ser rechazados. Con originalidad, compone todo un decálogo de los católicos para con la buena prensa, que consiste en: 1º orar por ella; 2º hacerle donativos; 3º anunciar en ella; 4º suscribirse a ella; 5º comprarla; 6º difundirla; 7º leerla; 8º recomendarla; 9º informarla; y 10º conservarla. Su preocupación por fomentar este tipo de publicaciones

periódicas, o de contrarrestar la influencia de las demás publicaciones parece que podía haber constituido una breve reflexión, pero Fernando Carro compone un extenso *Catecismo*, con preguntas y respuestas, en el que aborda todas las cuestiones imaginables e inimaginables.

Hermenter (o Emeterio) Martí compuso el *Catecisme de las festas y solemnitats principals de la Iglesia*. El mismo fue el centro de una agria polémica con el obispo de su diócesis, Vich, la cual incomodó a todos y no satisfizo a nadie. El obispo Ramón Strauch prohibió, sin explicaciones, el uso del texto de Martí; éste envió al obispo un procurador, por medio del cual reclamaba que rectificara el decreto de prohibición y que diese razones de la medida. El obispo no cedió y el asunto pasó al Tribunal Metropolitano de Tarragona, e incluso a Roma, desde donde contestaron que no veían nada especial en la obra de Martí, entre otras razones por la dificultad de captar los matices del catalán. Strauch intentó obviar el problema con la publicación de un texto, que declaró oficial para toda la diócesis, con lo cual desautorizaba a todos los demás, incluido el de Martí¹³. Sin embargo, éste prosiguió en su empeño, pese a las publicaciones que se hicieron tratando de desautorizarle. Incluso fuera de la diócesis, compuso una réplica, en que, bien fundamentado, trataba de demostrar la razón que le asistía para hacer ciertas afirmaciones. La muerte del obispo, y la ausencia de Martí de la diócesis hizo que las cosas se diluyeran y las tensiones cedieran.

Martí, como párroco celoso, ilustrado y bien formado, compone un catecismo, que es propiamente un catecismo litúrgico, redactado pensando directamente en sus parroquianos de Gurb, y en el cual, al hilo de las festividades y los tiempos del año litúrgico, aprovecha la ocasión para ir presentando la doctrina cristiana, aunque no completa en su totalidad, ni sistemática según el orden tradicional. Su presentación es docta, bien trabada, clara y respetuosa con los destinatarios, a la vez que enérgica con relación a las prácticas tradicionales que estima defectuosas.

Desconozco el *Catecismo del Jubileo...*, de Simón López, pero a juzgar por el título, no resulta difícil adivinar que lo que pretende es ofrecer una explicación de qué es un jubileo, y qué es preciso hacer para lucrar las

13. RAMÓN STRAUCH I VIDAL, *Catecismo de la doctrina cristiana en forma de dialogo entre Pare y Fill coordinat per universal instrucció de tots les fiels del Bisbat, de orde del Illm. y Rdm. Sr.[...]*, Vich, Domingo Feyner, 1820.

indulgencias o gracias proclamadas. La oportunidad concreta del convocado en 1826 impulsó al autor a escribir esta obra, y una vez transcurrido el acontecimiento, el texto cayó en el olvido.

Antonio de Castro era obispo de Campos, en Brasil, y publicó en 1953 una *Carta pastoral sobre problemas del apostolado moderno*; a la misma acompaña el *Catecismo* aludido, como complemento, y, finalmente, unas *Directrices*. Todo ello constituye un folleto que en España se encargó de imprimir y difundir la Congregación de Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey. Como se trata de salir al paso de los errores difundidos en el momento de la redacción, el autor opta por abordar las cuestiones numerándolas por párrafos; cada uno está constituido por la proposición errónea o falsa, y, en estricto paralelismo, la opuesta proposición válida; a ella sigue una explicación, que suele ser amplia. Los criterios de Antonio Campos hoy están ampliamente superados, merced a la reflexión conciliar. Pero están presididos por la tendencia global de eludir cualquier tipo de contacto entre los católicos y no católicos para evitar los peligros que se pueden seguir de concesiones ligeras o excesivamente acomodadas a otras formas de pensar, con el consiguiente relajamiento de las costumbres, piedad, o moral cristianas. De forma abierta, Antonio Castro se dirige contra el modernismo, al que acusa de mezclar la verdad con el error a fin de combatir a la Iglesia. Más en particular, se dirige contra Marc Sangnier, quien había fundado en Francia el grupo denominado "Le Sillon", que se apoyaba en la encíclica *Rerum novarum*, y proponía una actuación social para los cristianos, que, sin embargo, divergía de las directrices pontificias, por lo que fue excomulgado por Pío X, aunque después fue reintegrado a la Iglesia por Benedicto XV.

Tomás Belda escribió el *Catecismo paulino* con ocasión del XIX Centenario de la venida de San Pablo a España, con la intención de destacar su figura, y potenciar de esta forma su actuación en los inicios de la fe cristiana. Los escasos vestigios de su presencia en tierras tarraconenses obligaban a centrarse más en la actuación de San Pablo como escritor de epístolas y difusor del Evangelio.

Para finalizar la descripción de los impresos que abordan temas religiosos, hay que referirse a la obra de Victorio Lorente Sánchez, quien por los años de publicación de las diversas ediciones de la obra, desempeñaba el cargo de párroco en la de San Pedro Apóstol, de Guadalajara. Respecto a la obra, hay que señalar una peculiaridad, en el sentido de que el mismo contenido, que aparece casi siempre con el título de *Oraciones del cristiano*, al menos en una ocasión se ha publicado con el de *Oraciones*

*para la gente joven*¹⁴. Es un breve folleto que substancialmente está integrado por oraciones, en que se entremezclan oraciones en castellano y en latín, oraciones habituales como el padrenuestro o el avemaría, con otras menos habituales, como el salmo (latino y castellano) *Laudate Dominum omnes gentes*. También la preparación para la recepción de la penitencia, formas devocionales vinculadas con la eucaristía, y, además, un "Resumen de doctrina cristiana", articulado en cinco partes: 1º El mandato nuevo de Jesús; 2º Introducción a las verdades principales de nuestra fe; 3º Principales verdades de nuestra fe contenidas en el credo; 4º Principales verdades contenidas en los mandamientos, y 5º Principales verdades contenidas en los sacramentos. Amalgama poco equilibrada, mal trabada e incompleta, con un claro resabio preconiliar, aunque esté impresa bastantes años después del concilio. El aspecto catequético de este "Resumen", en preguntas y respuestas, está fuertemente recortado por las formas de piedad y devocionales, que permiten incluir, sólo a medias, el impreso entre los catecismos propiamente dichos, pues queda mucho, no propiamente catequético, que le permite ser acomodado entre los "otros" catecismos.

3. Catecismos no religiosos

Al iniciar la segunda parte, que incluye los catecismos no religiosos, los que no tienen por misión transmitir o presentar la fe o alguno de sus múltiples aspectos, es obligado hacer una consideración inicial. Es claro el sentido de "préstamo" o de "usurpación" que se ha hecho del catecismo religioso, para llevarlo a otro terreno. Esto está proclamando a las claras tanto el éxito del sistema, como la facilidad de aprendizaje (al menos globalmente), por el procedimiento de la simple repetición, generación tras generación, de forma que un saber determinado llegaba a ser el conocimiento poseído por todo un colectivo, en el que coincidían abuelos, padres e hijos. A la vista del sistema religioso de aprendizaje, especialmente en lo que se refiere a las preguntas y respuestas, otros autores se aprestaron a utilizarlo, vaciándolo del contenido religioso, para llenarlo con otros saberes. Pero no es sólo el préstamo de un método de aprendi-

14. Guadalajara, 1983, 3ª edición.

zaje. Porque con el método va un estilo, una forma, una relación especial, directa y cercana entre quien pregunta y quien responde, de manera que el diálogo que se establece puede llegar a ser algo más que una simple comunicación fría e intelectualizada, para convertirse en auténtico intercambio de vivencias profundas. Por eso mismo, lo que los catecismos religiosos copian y asumen no es un método de aprendizaje, sino todo un sistema de comunicación que hacía posible que un creyente llegara a alumbrar a otro creyente; en paralelismo, un convencido con determinadas ideas políticas o sociales, por poner un par de ejemplos, procura conseguir otro adepto, participe del mismo convencimiento. En ocasiones, como veremos en el momento oportuno, se “calca” literalmente el modelo que se imita.

K. CATECISMOS REALES

Tan sólo conozco dos ejemplares de este modelo, aunque, en rigor, el primero haya sido repetido en otras ocasiones. En 1816 MATEO DELGADO MORENO, obispo de Badajoz, y regalista convencido, publica su *Instrucción pastoral de las obligaciones del vasallo para con su rey*, Badajoz, Imp. de la Capitanía General, 1816. El otro es: VALERO PALACÍN CAMPO, *Catecismo político del Rey, del gobierno y del Pueblo*, Madrid, F. López Vizcaíno, 1870.

Sólo me es posible comentar lo escrito por Delgado Moreno. En su *Instrucción* se despacha a gusto sobre las excelencias de la monarquía, hacia la cual “nuestra Nación ha dado al mundo entero el exemplo más heroico de amor y fidelidad”, aludiendo a la pasada Guerra de la Independencia. Pero a la vez lamenta “las voces de ilustración, de reforma” que fácilmente engañan al pueblo sencillo. Por lo cual, desde su condición de obispo se ve en la obligación de “impedir el contagio de las opiniones anti-christianas e instruir a los Pueblos en la sana doctrina”, que en esta ocasión no es la doctrina cristiana, sino la doctrina política que sustenta la monarquía. En consecuencia –añade–,

“Nos ha parecido conveniente publicar y poner en manos de todos la Instrucción Pastoral en que por preguntas y respuestas enseña a sus súbditos las obligaciones más principales que un Vasallo debe a su Rey el Ilustrísimo Señor Don Fr. José Antonio de San Alberto, Arzobispo de la Plata”.

Por tanto, a continuación de la carta pastoral de Mateo Delgado, aparece el *Catecismo Real*, que había publicado José Antonio de San Alberto. Encontramos, pues, dos ocasiones de publicación de dicha obra.

José Antonio de San Alberto (1727-1804) "profesó en los Carmelitas descalzos y por espacio de muchos años se dedicó a la enseñanza en Huesca y Calatayud, siendo después nombrado prior de Tarazona y a continuación secretario provincial. Al mismo tiempo se dedicó con notable aprovechamiento a la predicación; posteriormente fue nombrado procurador general de la Orden, y fue, por último obispo de Córdoba de Tucumán y arzobispo de La Plata..."¹⁵. Había compuesto un *Catecismo Real*, del que da noticia Palau¹⁶, en una edición de Madrid, s.i., datada en 1766. Parece que podría tratarse de un error de fecha, en lugar de 1768; pero el mismo Palau aporta noticia de otra edición, reproducida en Lima, precisamente sobre la base de la edición de 1766. Siendo obispo de Córdoba de Tucumán lo publicó con el título amplio de *Catecismo Real que bajo la forma de instrucción compuso y publicó para enseñanza de los Seminarios de niños y niñas de su Diócesis D. Fr....*, aunque la edición, materialmente se ejecutó en Madrid, en la imprenta de José Doblado. A dicho *Catecismo*, José Antonio de San Alberto adjunta la *Carta pastoral que el Ilmo.... dirige a sus diocesanos con ocasión de publicar una instrucción para los seminarios de niños, donde por lecciones, preguntas y respuestas, se enseñan las obligaciones que un vasallo debe a su Rey y Señor*, Madrid, Imp. Real, 1768.

Hasta aquí, las noticias sobre la intervención original de José Antonio de San Alberto. Años después, ya fallecido el autor, Mateo Delgado estima que el *Catecismo Real* es válido para instruir al pueblo en sus obligaciones hacia la monarquía, y lo publica en Badajoz, como ya he indicado.

Tal catecismo es toda una lección desarrollada de los convencimientos monárquicos de su autor, compartidos también por Mateo Delgado. Es breve, y está redactado en forma de preguntas y respuestas cortas y ágiles, en general. Se desarrolla en 16 capítulos, que dan una idea del libro:

- 1º Qué cosa sea Rey, y los modos con que se puede llegar a serlo.
- 2º De varios nombres que tienen los Reyes en la Escritura.

15. *Enciclopedia Universal Espasa*, 53, 1142.

16. PALAU, *Manual del librero hispanoamericano*, 19, 13.

- 3° De la superioridad del Rey y de sus oficios.
- 4° De la potestad legislativa del Rey.
- 5° De la potestad coercitiva del Rey.
- 6° De la protección del Rey sobre la Iglesia.
- 7° De los vasallos del Rey.
- 8° Del honor que los vasallos deben al Rey.
- 9° Del respeto que los vasallos deben a su Rey.
- 10° Del amor que los vasallos deben a su Rey.
- 11° De la obligación que tienen los vasallos de hacer oración por su Rey.
- 12° Del temor que los vasallos deben temer a su Rey.
- 13° De la obediencia que los vasallos deben a su Rey.
- 14° De la fidelidad que los vasallos deben a su Rey.
- 15° De la obligación que tienen los vasallos a pagar los tributos.
- 16° De la obligación que los vasallos tienen de asistir al Rey con sus personas quando hay guerra.

Es claro que se entrelaza lo político con lo religioso, para reforzar un determinado estilo de gobierno. Por si esto fuera poco, reproduce, en latín, el fragmento de la Carta a los Romanos, 13, 1-8, que habla del sometimiento a las potestades establecidas, como algo que obliga a aceptar un sistema político para siempre. Y además, reproduce el texto de la carta del Papa San Gelasio al emperador Anastasio, que habla de las dos potestades, complementarias, la civil, y la religiosa, que han de caminar al unísono. Un modelo de régimen político, sacralizado, y abundantemente justificado con razones religiosas, para que resulte intocable e inamovible. El *Catecismo Real* se propone un objetivo y lo cumple a la perfección.

L. CATECISMOS CONSTITUCIONALES.

La cuestión de los catecismos constitucionales merece tratamiento algo más detallado, no porque resulte radicalmente diversa de los demás que van apareciendo, sino por la amplitud y extensión. De hecho, la abundancia de constituciones generó toda una literatura posterior a cada una de ellas, que trataba de explicar sus contenidos a los ciudadanos. Hay, además, unos datos que es preciso tener en cuenta, porque arrancan casi desde las mismos textos constitucionales, o de las disposiciones que los

desarrollaban, que pedían el empleo de este procedimiento explicativo. Así, la misma constitución de 1812 señalaba:

"En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir, contar y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles"¹⁷.

El catecismo habitual ni siquiera es discutido como libro de texto, obligatorio, en las escuelas, pero al mismo se añadirá (como apéndice impreso, o como explicación oral) *una breve exposición de las obligaciones civiles*. No he encontrado ningún catecismo de la doctrina cristiana que incluya un apéndice similar, por lo cual la interpretación se puede reducir, en los casos en que se efectuara, a la explicación oral, llevada a cabo por el maestro, con arreglo a sus propios convencimientos y luces. El anterior, no es el único testimonio en esta dirección, puesto que la Comisión que se propone mejorar la enseñanza pública, marca como objetivos para la escuela que los niños sean capaces de:

"Leer con sentido, escribir con claridad y buena ortografía, poseer y practicar las reglas elementales de la aritmética, imbuir el espíritu en los dogmas de la religión y en máximas primeras de la buena moral y crianza, aprender, en fin, sus principales derechos y deberes como ciudadano, una y otra cosa por catecismos claros, breves y sencillos en cuanto puede y debe enseñarse a los niños"¹⁸.

Se señalan los objetivos, y en cuanto al método a seguir la referencia no deja dudas al hablar de *catecismos claros, breves y sencillos*. Como tales catecismos ya estaban redactados para lo relativo a la doctrina cristiana, lo que procedía era la redacción de otros similares para las otras materias, y en particular para presentar sus principales derechos y deberes. Son los catecismos constitucionales.

Aún he localizado otra muestra de la misma preocupación educativa, ya que el 12 de mayo de 1820, el Gobierno Político de Valladolid da publicidad a un decreto real, de 24 de abril del mismo año, en el que recla-

17. *Constitución política de la Monarquía española* (1812), tít. IX, art. 366.

18. MANUEL JOSÉ QUINTANA, *Informe sobre Instrucción Pública*, 9 de septiembre de 1813 en B.A.E., XIX, 175-193.

ma “la estricta y completa observancia de la Constitución del Reino”, para lo cual establece unas disposiciones, la segunda de las cuales dice:

“En todas las escuelas de primeras letras y humanidades del reino se explicará por los maestros la Constitución de un modo claro y perceptible a la edad y comprensión de los niños, a quienes se familiarizará con la lectura, ejercitándolos en la del mismo Código fundamental”¹⁹.

A la vista de los precedentes reproducidos, a nadie extrañará la publicación de los catecismos constitucionales, referidos a las correspondientes leyes. Como presentarlos en una simple lista resultaba más confuso, he procurado llevar a cabo una clasificación de los mismos, según se refieran a una u otra constitución en vigor²⁰. Así, relativos a la constitución de 1812, aparecen los siguientes:

E. D. D. A., *Breve catecismo político-español-constitucional que, a imitación del de doctrina cristiana, compuesto por el Sr. Reynoso, presenta al público E. D. D. A.*, en “El Duende de los Cafés”, Cádiz, 8 de abril de 1814²¹.

CATECISMO civil de los derechos del hombre, Bayona, s. i., 1814.

CATECISMO cristiano-político. Dado a la luz por el Ayuntamiento de Antequera, Antequera, s. i., 1814.

PÁRROCO COMPATRICIO, *Catecismo histórico, político, religioso y constitucional, que contiene en preguntas y respuestas la explicación sucinta de la Monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de Marzo de 1812*. Su autor, un párroco compatriota, Madrid, s. i., 1822.

CATECISMO nacional, dividido en cinco partes, Alcoy, Impr. Cabrera, s. a.

D. J. C.[= D. JOSÉ CARO (SUREDA)], *Catecismo político arreglado a la Constitución de la monarquía española, para ilustración del pue-*

19. Gobierno Político de la Provincia de Valladolid, circular de 12 de mayo de 1820.

20. L. RESINES, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, 510-512. La nueva bibliografía manejada me ha permitido introducir algunas leves variaciones respecto a lo publicado.

21. Puede observarse que toma como referente la *Doctrina cristiana*, de Francisco Reynoso, escrita para su diócesis de Córdoba a finales del siglo XVI, y que continuaba utilizándose en Cádiz a principios del XIX.

blo, instrucción de la juventud, y uso de las escuelas de primeras letras, Cádiz, Lerma, 1812.

Idem, Palma, Miguel Domingo Plaza, 1812.

Idem, Palma, Miguel Domingo Plaza, 1813.

Idem, Vich, Dorca, 1813.

Idem, Barcelona, Estivill, hacia 1820.

Idem, Cartagena, s. i., 1820.

Idem, Madrid, s.i., 1820.

Idem, Málaga, Antonio F. de Quincoces, 1820.

Idem, Valencia, Domingo Mompié, 1820.

Idem, Valladolid, Santarén, s.a.²²

D. J. C.[= D. JOSÉ CARO (SUREDA)], *Catecisme arreglat a la Constitució de la Monarquia española: per illustració del poble, instrucció de la juventud y us de las escuelas de primeras letras*. Compost per D. J. C. y traduit en mallorquí por un ciutadà español, Palma, Brusí, 1812. (Puede observarse que es traducción del anterior).

CATECISMO político para el uso de la juventud del Alentejo, Cádiz, Imp. Patriótica, 1813.

Idem, en "La Abeja Española", de Cádiz, 13 de junio de 1813²³.

CATECISMO político-constitucional, Málaga, s. i., 1814.

D. A. V. y D., *Catecismo político-sentencioso o doctrina del buen cristiano amante de su religión, de su patria y de su rey*, Madrid, Imp. de López, García y Hermano, 1814.

Idem, Zaragoza, Andrés Sebastián, 1814.

MANUEL LÓPEZ CEPERO, *Lecciones políticas para el uso de la juventud española*, Sevilla, José Hidalgo, 1820.

CATÉCHISME politique de la Constitution espagnole, París, 1819.

22. Datos tomados de M. MORALES, *Los catecismos en la España del siglo XIX*, Málaga, Univ. de Málaga, 1990, 87-94, como el resto de los catecismos relativos a las diversas constituciones que siguen. En el caso presente, MORALES señala la identidad del texto con los que le preceden; sin embargo, por la fecha, todos los que datan de 1820 están bajo la sospecha de que no se remitan a la Constitución de 1812, sino a la de 1820.

23. No deja de llamar la atención que los destinatarios de la obra sean los jóvenes del Alentejo. Dependiente esta zona de España en aquel momento, importaba hacer llegar lo establecido en el texto constitucional.

Con referencia a la constitución de 1820, jurada por Fernando VII el 9 de marzo de dicho año, he encontrado los escritos con forma catequética siguientes:

CATECISMO constitucional y civil, donde se explican las obligaciones del ciudadano español, Madrid, Álvarez, 1820.

IGNACIO ABADAL, *Catecismo político arreglado a la constitución de la Monarquía española, para la ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras*, Manresa, s. i., 1820.²⁴

FERMIN CASTAÑÓN, *Catecismo político arreglado a la Constitución de la monarquía española, para la ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras*, Cádiz, M. Bosch, 1820.

P. A. P. A., *Catechisme politich ab objecte de instruir als catalans en los Drets, privilegis y ventatjes quels proporciona la Constitució política*, Barcelona, Imp. Nacional de Garriga, 1820.

J. A. OLAVARRIETA, *Catecismo constitucional o breve compendio de la Constitución de la Monarquía española*, Cádiz, Carreño, 1820. (Aparece asignado al nombre de José Joaquín de Clara Rosa, pseudónimo del autor).

Id., *Catecismo para la educación de los niños*, Cádiz, s. i., 1820.

JACOBO VIOLÁN Y ROMERO, *Catecismo político o Breve explicación de las obligaciones civiles acomodado a la inteligencia de los niños, según lo previera a los maestros la constitución de la monarquía, dispuesto por el de la escuela del Ferrol* [J Santiago, Manuel Antonio Rey, 1820.

CATECISMO cristiano constitucional, Palma, F. Guasp, 1823.

Idem, Madrid, Cano, s. a.

Idem, Barcelona, M. y T. Gaspar, 1830.

CATECISMO político, dedicado al inmortal Quiroga, Pamplona, s. i., 1820.

APOLINAR CONTINI, *Cartilla de explicación de la Constitución Política de la Monarquía Española para la instrucción de los niños de la Parroquia de Santiago de la ciudad de Baza*, Sevilla, s. i., 1821.

24. Puede observarse que el título es igual al escrito por D. J. C., relativo a la constitución de 1812, igual que ocurre con el siguiente.

DICCIONARIO provisional de la Constitución política de la Monarquía Española. Compuesta por un amante de ella, Madrid, s.i., 1820.
CATECISMO nacional, Córdoba, s.i., 1835.

La Constitución de 1837 también se vio plasmada en unos impresos de corte catequístico que intentaban popularizarla y divulgarla:

MANUEL BENITO AGUIRRE, *Catecismo político de los niños. Breves nociones de los derechos y deberes del ciudadano español, con arreglo a la Constitución de 1837 y a los principios de sana moral y política que forman la base de las sociedades más cultas*, Madrid, Diego Negrete, 1839.

Idem, Madrid, I. Boix, 1842, 7ª ed.

TOMÁS BERTRÁN, *Catecismo político arreglado a la Constitución española de 1837*, Barcelona, A. Berenguer, 1840.

PEDRO IGNACIO CANTERO, *Catecismo político-social y de costumbres, según los principios de la Constitución de 1837, para uso de las escuelas, y para la común y general instrucción del pueblo español*, Granada, Vda. de Alonso, 1841.

EUDALDO JAUMEANDREU, *Catecismo razonado o explicación de los artículos de la Constitución política de la monarquía española, publicada en 18 de junio de 1837, por[] presbítero y profesor de economía política*, Barcelona, T. Gaspar, 1839.

D. J. C.[= D. JOSÉ CARO (SUREDA)], *Nuevo catecismo político arreglado a la Constitución de la Monarquía española para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras*, Madrid, s. i., 1837.²⁵

También la constitución de 1845, tuvo su forma de plasmación popular, representada en esta ocasión por un único testigo:

D. A. H., *Catecismo político para uso de la juventud*, Madrid, Impr. de Santa Coloma, 1848.

25. El autor que se esconde bajo las iniciales D. J. C. ya había sido autor de otro catecismo que explicaba la constitución de 1812; y ahora hace lo propio, conservando en parte el título, pero modificándolo con el adjetivo "Nuevo", sobre la Constitución de 1837.

Con la revolución de 1868 se dio paso al Gobierno Provisional que aprobó la nueva constitución de 1869; también ésta contó con impresos deseosos de su vulgarización y conocimiento:

JOSÉ AMIGO PELLICER, *El libro del ciudadano. Catecismo político*, Lérida, José Sol e Hijo, 1869.

JOSÉ BATLLE Y MUNDI, *Catecismo político dedicado a los diputados republicanos para instrucción del pueblo*, Figueras, s.i., 1869.

CATECISMO popular, o sea, clara inteligencia de los derechos de los gobernantes y de los súbditos, por un amante del Orden, de la Libertad y de la República, Barcelona, Suc. de Font, 1869. (De tendencia carlista).

GREGORIO BARRAGÁN, *Catecismo constitucional, o sea Explicación de Código de 1869 puesto al alcance de los niños*, Madrid, Imp. de la Conciliación, 1870

VALERO PALACIO Y CAMPOS, *Catecismo político del Rey, del Gobierno y del Pueblo, por el Doctor[] canónigo magistral de Huesca*, Madrid, F. López Vizcaíno, 1870.

GABRIEL FERNÁNDEZ, *La Constitución española puesta en diálogo sencillo y con explicaciones convenientes para la inteligencia de los niños y del pueblo*, Madrid, Manuel Minuesa, 1869.

CARTILLA de la Constitución Democrática Española, dispuesta en diálogo claro y sencillo por la redacción del periódico de Instrucción Pública El Magisterio Español, Madrid, Manuel Tell, 1870.

La constitución de 1876, la última de la larga serie que estuvo en vigor durante el siglo XIX, dispuso de un comentario elaborado con unos cuantos años de distancia, pero mientras se mantenía la misma en vigor:

CÁNDIDO CERDEIRA, *Catecismo del Ciudadano Español*, Madrid, Ambrosio Pérez, 1902.²⁶

26. "Dedicado a D. Alfonso XIII en su mayoría de edad. La empresa es ambiciosa, no se reduce al contenido de la Constitución de 1876, y también se inspira en el Decreto de la Regencia de 1870 refrendado por Echegaray, recurriendo a la forma dialogada para facilitar el estudio de los no acostumbrados a trabajos científicos": M. A. RUIZ DE AZÚA, *Introducción en Catecismos políticos españoles arreglados a las constituciones del siglo XIX*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1989, 9.

La lista es larga, y no permite demasiados comentarios pormenorizados. Sirvan, por tanto, algunas pinceladas globales. El primer lugar, la tendencia o recurso al catecismo, es decir, al escrito breve y vulgarizador, es clara. Además, en la práctica totalidad de los mismos, el empleo del método interrogativo es una constante. El diálogo se lleva a cabo entre diversos personajes (sacerdote-conciudadano; o padre-hijo; o entre el "Maestro" y "Manolito"; o simplemente con la indicación "pregunta" - "respuesta") pero en todos los casos se procura que las explicaciones resulten asequibles al destinatario, que suele ser el niño (en las escuelas) o el pueblo llano. Quiero fijar especialmente la atención en el publicado por E.D.D.A., que comenta la constitución de 1812, y que de forma expresa afirma en el título que expone dicha constitución "a imitación del de doctrina cristiana, compuesto por el Sr. Reynoso"²⁷; la alusión al modelo que copia es algo más que un episodio metodológico, porque se propone seguir un catecismo propiamente dicho, que ha gozado de éxito, a fin de asegurarse la misma popularidad.

Por otro lado, es frecuente la referencia religiosa, bien porque algunas de las constituciones incluyen semejante criterio en el texto legal, bien porque el convencimiento del autor le lleva a fundir lo político con lo religioso, como algo indisoluble. El deseo de hacer asequible la constitución respectiva (o, en otras palabras, el deseo ilustrado de elevar el nivel cultural del pueblo) preside, de fondo, todos los intentos, que divergen en la forma, y, como no podía ser de otra manera, en los criterios conservadores o liberales que las respectivas constituciones incorporan.

Una última y rápida referencia a la pieza singular que supone que la constitución de 1812 tiene un comentario que pretende extender su conocimiento más allá de nuestras fronteras, en lengua francesa: *Catéchisme politique de la Constitution espagnole*; es de suponer que con el deseo de convencer a los franceses de las bondades del texto de la Constitución de 1812, que respondía a los moldes franceses. Una de tantas paradojas como tiene la vida.

Y además un ejemplar extraño, "anticonstitucional", pero referido a la Constitución civil del clero, promulgada en Francia (1790), publicado para prevención de los españoles:

27. Se refiere a la *Doctrina Cristiana que don Francisco Reynoso, obispo que fue de Córdoba, mandó imprimir*. Data de finales del XVI (¿1597-1601?), y estuvo en vigor en Córdoba, Granada y Cádiz con certeza.

DOCTOR DE LA SORBONA, *Catecismo Católico anti-constitucional en que bajo el nombre de la Constitución Civil del Clero de Francia se impugna el plan de Arreglo del Clero de España presentado a las Cortes el 1823; publicólo para uso de los Católicos franceses un doctor de la Sorbona, y para los españoles un presbítero secular*, Madrid, Eusebio Aguado, 1824.

M. CATECISMOS CÍVICOS

No resultaba fácil dar con una denominación que englobara el disperso conglomerado de catecismos que he agrupado a continuación, porque las diferencias entre ellos son grandes en fondo y forma, y porque precisar un denominador común no siempre resultaba exacto. Me he decidido por la expresión de "Catecismos cívicos". En primer lugar, porque no son constitucionales, en el sentido de comentar un determinado texto legal ya promulgado, aunque algunos de ellos casi lo suponen y lo preparan, con arreglo a la mentalidad constitucionalista de sus autores, que se anticipan a los hechos, predisponiendo a los acontecimientos previsibles; y en segundo lugar, porque la mayoría trata de mostrar cuáles son las obligaciones del ciudadano, concepto que se acuña como consecuencia de la Revolución Francesa, y que se extiende para substituir al de "vasallo" (tan empleado en el *Catecismo Real*). La lista de títulos que constituye este grupo es:

CATECISMO o breve compendio de las operaciones de España, Valencia, Imp. del "Diario", 1808.

CATECISMO católico-político que, con motivo de las actuales novedades de la España dirige y dedica a sus conciudadanos un sacerdote amante de la religión, afecto a su patria y amigo de los hombres, Madrid, Repullés, 1808.

CATECISMO civil y breve compendio de las obligaciones del español, conocimiento práctico de su libertad y explicación de su enemigo.

28. También hay otra variante, posiblemente procedente de otra versión manuscrita, y posteriormente impresa, cuyo título varía un poco: *Catecismo civil y breve compendio de las obligaciones del español, conocimiento práctico de su libertad, y explicación de su enemigo, muy útil en las actuales circunstancias, puesto en forma de diálogo*, s.l., s.i., s.a. (c. 1808).

Instrucción muy útil en las actuales circunstancias para la enseñanza de los niños de ambos sexos, Madrid, s.i., 1808²⁸.

CATECISMO civil de España en preguntas y respuestas, mandado imprimir de orden de la Junta Suprema, Sevilla, Vda. de Hidalgo y Sobrino, s.a. (c. 1808).

CATECISMO español, s.l., s.i., c. 1808.

CATECISMO patriótico, Cádiz, Nicolás Gómez Requena, 1809.

INSTRUCCIÓN popular en forma de catecismo sobre la presente guerra: la consagra al ejército y al pueblo de España, Valencia, Benito Monfort, 1809.

CATECISMO político para instrucción del pueblo español, Cádiz, Imp. Real, 1810.

BARTOLOMÉ JOSÉ GALLARDO, *Catecismo político*, Toledo, 1808.

ANDRÉS DE MOYA LUZURIAGA, *Catecismo de doctrina civil*, Cádiz, Imp. Junta Superior de Gobierno, 1810.

JOSÉ SABAU Y BLANCO, *Instrucción familiar, política y moral sobre el origen, naturaleza, propiedades, derechos y obligaciones de la sociedad civil que comúnmente se llama estado; y de los que corresponden a los ciudadanos*, Madrid, Ibarra, 1812.

PÁRROCO, *Catecismo o breve exposición de las obligaciones naturales, civiles y religiosas, por un Párroco de Toledo*, Madrid, s.i., 1813.

FRANCISCO RODRÍGUEZ DE LEDESMA, *Catecismo de la moral civil o exposición de las facultades físicas y morales del hombre, de sus necesidades, de sus derechos y deberes en el Estado. Escrito para la instrucción de la juventud (sic) por el ciudadano D.[]* Madrid, Espinosa, 1813.

C.N.S. Y V., *Catecismo liberal y servil con la deducción de estas doctrinas en la juiciosa que conviene a la felicidad española*, Madrid, Espinosa, 1814.

BARÓN HOLBACK, *Elementos de la moral universal o Catecismo de la naturaleza*, Madrid, Imp. que fue de Fuentenebro, 1820.

A.B., *Catecismo civil español*, Madrid, Vda. de López, 1823.

SANTIAGO DELGADO DE JESÚS Y MARÍA, *Catecismo de urbanidad civil y cristiana para uso de las escuelas y seminarios del reino, con las reglas de discreción, de palabras y ceremonias en todos los casos que pueden ocurrir en el trato. Va añadido el arte de conducirse en la mesa y trinchar con desembarazo todo género de viandas*, Madrid, J. del Collado, 1824, 2ª ed.

- NICOLÁS DÍAZ BENJUMEA, *Cartilla para electores o Catecismo popular*, Madrid, Mariano Escribano, 1868.
- CATECISMO del internacional. Rudimentos de ciencia social*, en "La Emancipación", de Madrid, 6, 13 y 20 de julio de 1872.
- M. C., *Catecismo del soldado*, en "La Idea Libre", de Madrid, 9 de junio de 1894.
- CATECISMO democrático*, Barcelona, s. i., 1852.
- JOSÉ GARCÍA ALEGRE Y ÁLVAREZ, *La propaganda: catecismo democrático. Derechos y deberes del ciudadano*, Oviedo, Uría y Compañía, 1868.
- ID., *Catecismo republicano*, Oviedo (?), s. i., s. a.
- A. V., *Catecismo democrático-federal o la verdad y origen de todos los gobiernos conocidos*, La Coruña, s. i., 1869.
- JOSÉ MARÍN ORDÓÑEZ, *Catecismo del pueblo o Exposición sucinta de las principales verdades filosóficas, religiosas, morales, político y económico sociales*, Albacete, Sebastián Ruiz, 1869.
- CATECISMO nacional, dividido en cinco partes*, Alcoy, Imp. de Cabrera, s. a.
- D. R. V. Y F., *Catecismo político que contiene las principales ideas de política, ignoradas por muchos por estar escritas en grandes volúmenes*, Barcelona, Ignacio Estrull, s. a.
- CATECISMO popular, o sea, clara inteligencia de los derechos de los gobernantes y de los súbditos, por un amante del Orden, de la Libertad y de la República*, Barcelona, Suc. de Font., 1869. (De tendencia carlista)
- JOSÉ DOMINGO MARÍA CORBATO Y CHILLIDA, *Dios, Patria y Rey, o el catecismo del carlista*, Palma, J. Tous, 1896. (Igualmente carlista).
- JOSÉ ESPINEL Y FUSTER, *Catecismo político, democrático y republicano*, Barcelona, Hijos de Domenech, 1868.
- JUAN FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *Catecismo político, moral, histórico, civil y geográfico, en prosa y diálogo*, Valladolid, J. Pastor, 1840.
- JUAN ALONSO Y EGUILAZ, *Teoría de la inmortalidad del alma y de las recompensas en la vida futura; seguida del Catecismo de la religión natural*, Madrid, Imp. de J. Peña, 1872.
- JOSÉ LÓPEZ MONTENEGRO, *La Aurora. Catecismo de la república democrática federal*, Barcelona, E. Ullastres, 1882.
- BENITO CONDÓN BELZUZ, *El hijo de la patria: catecismo cívico-militar destinado a los individuos de clases del ejército y armada, útil para las escuelas civiles y militares*, Coruña, Vicente Abad, 1882.

- MELITÓN MUÑOZ Y ESPELDE, *Catecismo patriótico republicano*, Madrid, s. i., 1888.
- ANTONIO RODRÍGUEZ VALHONDO, *Catecismo político para el uso de la juventud. Obra aprobada como texto escolar por R. O. de 27 de agosto y 30 de octubre de 1863*, Madrid, R. Labajo, 1865.
- ANTONIO TORRES Y TIRADO, *Catecismo Republicano Federal*, Sevilla, s. i., 1895.
- CEFERINO TRESSERRA Y VENTOSA, *Catecismo democrático-republicano*, Madrid, Manuel Galiano, 1868.
- Idem, Barcelona, Imp. Ibérica, 1906.
- ID., *Catecismo de la federación republicano-demócrata*, Madrid, C. Colino, 1870.
- LUIS MARINA Y SANCHÍS – VICENTE DE ARRATE Y GOSÁLBEZ, *Catecismo del soldado*, Madrid, Imp. de Ángle Velasco, 1900.
- CATECISMO de instrucción cívica*, Oviedo, Flórez, Gusano y Comp., 1902.
- JUAN JUSTO UGUET, *Catecismo político, o sea, nociones generales sobre las diferentes formas de gobiernos conocidas*, Barcelona, Manero, 1868.
- C. F. VOLNEY, *La ley natural o Catecismo del ciudadano francés*, publicado como apéndice a *Las ruinas de Palmira*, Londres, 1818.
- SIMÓN LÓPEZ, *Despertador Christiano-político. Se manifiesta que los autores del trastorno universal de la Iglesia y de la Monarquía son los filósofos franc-masones; se descubren las artes diabólicas de que se valen, y se apuntan los medios de atajar sus progresos*, Murcia, s.i., 1808.
- AUGUSTO COMPTE, *Catecismo positivista*, París, Garnier, s.a.
- Id., *Catecismo positivista, o Sumaria exposición de la religión universal en trece diálogos sistemáticos entre una mujer y un sacerdote de la Humanidad, por []*; traducción de Antonio Zozaya, Madrid, Manuel Minuesa de los Ríos, 1886-1887.
- G. TIBERGHIEU, *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral en forma de catecismo según Krause, por ; traducida por Alejo García Moreno*, Madrid, Manuel Minuesa Juanelo, 1875.
- FRANCISCO CAMINERO, *El Dr. Büchner, o el catecismo de los materialistas*, Santiago, Imp. del Seminario, 1883.
- JUAN MANUEL ORTÍ Y LARA, *El catecismo de los textos vivos*, Madrid, A. Ruiz de Castroviejo, 1884.

PEDRO CARRILLO, *Catecismo de la Trinidad Liberal, soberanía, libertad, igualdad, o sea, El derecho público constitucional puesto al alcance de todos*, Madrid, León P. Villa Verde, 1869.

De ellos, el que va en segundo lugar es moderadamente antifrancés, puesto que da a entender que los franceses son enemigos de los españoles, y que es obligado empuñar las armas para defender la Patria, que ha sufrido sus acometidas. Sin embargo, los otros tres que le siguen (el 3º, 4º y 5º) son abiertamente antifranceses, son combativos y excitan a la agresión; son escritos planfletarios que, so capa de catecismos, y sirviéndose no sólo de la forma, sino del esquema mismo de los catecismos más usuales, presentan a los franceses como los enemigos contra los que hay que luchar, pues todos son herejes y malvados, en tanto que los españoles son todos buenos y ejemplares; es un simplismo imposible de aceptar, pero estos impresos tratan de sembrar abundantemente la descalificación contra los adversarios, de manera que se legitime incluso el ataque y la muerte contra ellos. Es la Guerra de la Independencia en plena efervescencia, en la que no se puede dar tregua ni refugio a los invasores.

Los que siguen, presentan la doctrina civil que debería presidir la conducta y las actuaciones públicas y privadas de las personas. Varios de ellos están redactados por clérigos (*Un sacerdote amante de la religión...*, José Sabau), quienes atemperan las iras antifrancesas que otros textos menos cautelosos no disimulan; y cuando presentan las obligaciones del ciudadano, lo que hacen es una fusión de las obligaciones políticas y de las religiosas, como algo connatural a la personal y a la sociedad misma. Una nota peculiar es el carácter abiertamente antimasón del impreso de Simón López, quien culpa a los franceses de todos los males y desastres que está padeciendo el pueblo como consecuencia de la actuación velada de los masones, que intenta presentar a la opinión pública.

N. CATECISMOS SOBRE PARTIDOS POLÍTICOS.

Algunos grupos políticos y sociales que, con el paso del tiempo, han constituido partidos políticos apartados de la Iglesia, no han tenido, sin embargo, demasiado problema en apropiarse del modelo de los catecismos, difundidos por ésta, a fin de dar a conocer sus propuestas. No son demasiados, o al menos no tengo constancia de muchos, pero queda en el

aire la sospecha de que, además de los textos constatados, pueda haber algunos otros. Los conocidos son:

JUAN VILARÓ Y DÍAZ, *Catecismo de la doctrina republicana por el emigrado* [] Nueva York, 1876.

FEDERICO ENGELS, *Catecismo de los comunistas*, 1847.

JUAN M. BÉRGUA, *Catecismo comunista*, Madrid, Lib. Bérgua, 1932.

J. L. JOYNES, *Catecismo socialista*, Madrid, Juan Iglesias Sánchez, 1895.

Idem, en "El Socialista", de Madrid, num. 97-104 y 107.

FELIPE CARRETERO, *Catecismo de la doctrina socialista*, Bilbao, Hurtado de Amézaga, 1906.

Sobre el primero, he dudado si incluirlo entre los textos afines a las constituciones, o a los partidos políticos. Es claro que se refiere a la constitución de 1869, pero me he decidido por la inclusión entre los de partidos políticos, —aun sin conocerlo— porque el título se decanta preferentemente por los criterios republicanos, más que por el mismo texto constitucional; el hecho de que el autor, Juan Vilaró, hubiera tenido que emigrar, puede ser una muestra más de su republicanismo intransigente. En todo caso, no habría problema en trasladarlo de ubicación en la presente clasificación, caso de poder consultarlo.

El segundo, de Engels, ha tenido una publicación reciente por parte de Editorial Mañana²⁹, que incluye una breve presentación, de la que entresaco unos datos:

El *Catecismo de los comunistas* fue editado, por primera vez, en 1913. En España tuvo una amplia difusión en los años treinta. De 1930 es precisamente la traducción que aquí presentamos. (...) El *Catecismo de los comunistas* es, según la explicación de Bernstein, el boceto de Engels que sirvió de material de base para la redacción del célebre *Manifiesto del Partido Comunista* (...) En las ediciones españolas de los años treinta se titulaban estos papeles de Engels, *Elementos de Comunismo. Principios de Comunismo*. Nosotros hemos preferido el título con que el mismo Engels califica su escrito, en la carta a Carlos Marx, en noviembre de 1847: *Catecismo*".

29. FEDERICO ENGELS, *Catecismo de los comunistas* - FELIPE CARRETERO, *Catecismo de la doctrina socialista*, Madrid, Mañana, 1978.

Emplea el sistema interrogativo, pero las breves preguntas van seguidas de respuestas largas y enrevesadas, que, en realidad, lo aproximan más al sistema expositivo. De forma concisa, aparecen los aspectos más importantes del pensamiento comunista sobre las relaciones sociales, las clases y sus tensiones, la propiedad privada, el papel del Estado, la postura ante la Iglesia...

Juan M. Bérdua es un convencido comunista, militante en el Partido Comunista Libre Español, que busca la adhesión de nuevos miembros, con una explicación que él mismo firma y edita (como había realizado también con otras publicaciones). El suyo es un comunismo convencido, y en cierto modo mitigado, puesto que descende en sus preguntas y respuestas a una explicación práctica de cómo debe ser la sociedad, y señala ciertas preferencias en el hecho de que los hijos sucedan a sus padres en un determinado trabajo, aunque sea supervisado por el Estado. Admite un cierto nivel de bienestar, y de ciertos lujos no excesivos, así como la doble clasificación en trabajadores manuales e intelectuales. Pero su hondo convencimiento consiste en la exaltación y valoración del trabajo, que ponga fin a todas las formas de parasitismo social. Al final de su catecismo, sintetiza sus convicciones en un decálogo comunista, lejano remedo de la formulación del decálogo cristiano.

Del de J. L. Joynes no conozco más que la referencia indicada. Por último, Felipe Carretero, militante socialista desde finales del pasado siglo, publicó el sexto de los impresos aludidos. El suyo es un calco literal del catecismo de Astete, que de seguro conocía o tenía ante sí a la hora de la composición de su obra. En ella figuran, a modo de formularios, el credo del obrero, los artículos de la fe socialista, el padrenuestro del trabajo, el aveburgesía, la salve, los mandamientos de la Idea Socialista, de nuevo los mandamientos de la Idea Socialista (calcando los mandamientos de la Iglesia), el acto de contrición, y los actos de fe, esperanza y solidaridad. A ello sigue una "Declaración de la doctrina socialista por preguntas y respuestas", calco palmario de Astete, con el mismo orden, la misma configuración de las preguntas, la misma división y articulación en cuatro partes; a medida que avanza en la exposición, obligado por la lógica de su pensamiento, se distancia progresivamente del esquema de Astete, a fin de dejar constancia de su postura sobre la revolución, sobre la economía, el clero, el ejército o la magistratura, etc. Su anticlericalismo expreso es notorio, y el afán de vaciar de contenido el tradicional catecismo de Astete es un síntoma más del intento de combatir la religión incluso con sus mismas armas.

O. CATECISMOS SOBRE GRUPOS SOCIALES DETERMINADOS

He incluido en otro apartado los catecismos que van a continuación, porque no procedía situarlos en el apartado sobre los partidos políticos. Se trata de tres catecismos masónicos. Pero a diferencia de los que ya han aparecido, de Enrique de Ossó, comentando la encíclica de León XIII, o el de José Sabau señalando a los masones como los enemigos que han provocado las desgracias de la España de principios del XIX, éstos han sido redactados por los propios masones, a fin de dar a conocer sus principios (se supone que a los iniciados de un determinado nivel). Los textos son:

CATECISMO de los tres grandes símbolos de la Masonería. Rito escocés, Valencia, J. Ferrer de Orga, 1821.

CATECISMOS Masónicos para la instrucción de los masones españoles de ambos emisferios (sic), Madrid, 1822.

CATECISMO para instrucción de los compañeros franc-masones, Málaga, José de Soto, 1873.

No deja de ser tan chocante como en el caso anterior que colectivos hostiles a la Iglesia se hayan servido del mismo mecanismo desarrollado tradicionalmente por la Iglesia en orden a la comunicación de su fe, redactando catecismos con las convicciones de estos grupos. Que los masones se hayan servidos de este tipo de impresos parece, cuando menos, chocante, pues contrasta con el tradicional secretismo de sus círculos. Y es notorio que, por mucho cuidado que se ponga, un impreso determinado siempre puede ser examinados por personas ajenas a las organización, que pueden dar a conocer lo que se intenta ocultar. Sin embargo, ahí están los hechos, que muestran el mismo recurso de acudir a los catecismos para instruir a los nuevos miembros de la masonería. No parece que se mantuvieran sólo en aspectos superficiales, sin entrar en saberes arcanos, que debían ser protegidos por la máxima seguridad posible, a juzgar por el art. 120 de los «Estatutos y Reglamentos de la Masonería Española», que dice: «Ayudarán [los Vigilantes] a aquellos de sus Hermanos que no puedan contestar literalmente a las preguntas del catecismo masónico de cada grado»³⁰.

P. CATECISMOS POLÍTICO-RELIGIOSOS

He preferido esta denominación, aun con toda la ambigüedad que pueda entrañar, y a sabiendas de lo amplio de sus términos, para diferenciar a los de este grupo de los que están clasificados en otros apartados. Se trata de catecismos, en los que prioritariamente domina el talante político, pero que se sirven de lo religioso enlazando ambas realidades, para que lo religioso sea el apoyo y la justificación de una determinada postura política, que puede ser perfectamente legítima, y que, en principio, no está en contra de los sanos convencimientos religiosos, pero que no necesariamente se desprende de ellos. Son los siguientes:

CATECISMO político-cristiano, Santiago de Chile, s.i., c. 1811.

JUAN FERNÁNDEZ SOTOMAYOR, *Catecismo o instrucción popular*, Cartagena de Indias, Imp. del Gobierno, 1814 (facsimil: Bogotá, Kelly, 1976).

EDUARDO ACEVEDO, *Catecismo político arreglado a la Constitución de la República Oriental del Uruguay*, Montevideo, Imp. La Constitución, 1852.

JUAN M^a ROMA, *Catecismo tradicionalista. Manual de las juventudes carlistas*, Barcelona, Biblioteca Tradicionalista, s.a.

PEDRO SERRATE, *Catecismo patriótico*, Barcelona, Farré y Asensio, 1920.

[IGNACIO C.] MENÉNDEZ REIGADA, *Catecismo patriótico español*, Salamanca, Calatrava, 1939, 3^a ed.

JULIO F. GUILLÉN, *Catecismo de Gibraltar*, Benidorm, 1956.

La independencia de Colombia, conseguida en 1813, después de los primeros estallidos de insurrección aprovechando la confusa situación originada en España por la Guerra de la Independencia, es el factor determinante de este catecismo de Juan Fernández Sotomayor. De no haber podido examinarlo, su título bien podría hacer pensar en la simple formación religiosa, pues ninguna otra pista (salvo la fecha) permitirían suponer lo contrario. Sin embargo es un escrito de claro cuño nacionalista, en el que Juan Fernández Sotomayor anima a sus compatriotas a

30. Reproducido por L. TÁXIL, *La España masónica*, Barcelona, Imp. y Lib. de la Inmaculada Concepción, 1888, 182.

luchar contra el dominio español. Señala la ignorancia de los propios derechos como la causa que impide defenderlos, y reclama el establecimiento de escuelas como condición para adquirir plena independencia, por la labor educativa a desarrollar. La Constitución reclama la enseñanza de los derechos y los deberes y el *Catecismo* se propone contribuir a semejante empeño. Como su autor es sacerdote en la fecha de la redacción (llegó a ser obispo de Cartagena de Indias) invita a sus compañeros los párrocos a que contribuyan a extirpar los yerros sobre la conquista de América, que propician la potencia de la tiranía española. Afirma que no son vasallos de España, y que es legítima la resistencia al poder español, hasta el punto de apoyarse en razones religiosas para asegurar que si se ama de veras la religión, no se debe volver a la dependencia antigua de España (p. 24).

Por los mismos años (1814) se fragua también la independencia en Uruguay, y el catecismo aducido, posterior en varias décadas, remite a la plena independencia, y al texto constitucional que consolida el principio de autonomía respecto a la metrópoli hasta entonces dominadora; esta primera constitución uruguaya data de 1830.

El *Catecismo tradicionalista*, de Juan M^a Roma, constituye, en realidad, un revuelto sin orden en el que se entremezclan cuestiones políticas, religiosas, educativas, etc.... Hace una larga exposición sobre las cuestiones dinásticas que, según la opción tradicionalista, legitiman los derechos sucesorios en una de las ramas de los Borbones. Fiel a su principio de "Dios, Patria, Rey", las páginas que titula en sentido estricto *Catecismo tradicionalista* desarrollan estos tres criterios, a los que añade un cuarto sobre los fueros. Como es natural, todo lo que afirma sobre Dios tiene un tinte político que lleva a revalidar todas las opciones políticas del autor, puesto que no se trata de exposición alguna de los principios del cristianismo, sino del tradicionalismo carlista. Siguen una serie amplia de chascarrillos, anécdotas, personajes, poesías, cantos, grabados, ... en los que constantemente aparece el sentimiento religioso vinculado a la postura política aludida. Como confirmación de lo anterior, al final del impreso afirma: "¿Católico a secas? No; tradicionalista".

El *Catecismo patriótico* de Pedro Serrate está destinado a educar en sentimientos patrios a los boy-scouts; el mismo fue premiado en el concurso de los Exploradores de España el 2 de diciembre de 1919.

La opción política asumida por Ignacio Menéndez Reigada en su *Catecismo patriótico español* es fruto inmediato de la postguerra. Llama en cierto modo la atención en la actualidad la condición de dominico de

su autor, pero, situado en el contexto de 1939, no resulta rara la postura de los eclesiásticos de ponerse del lado de la España azul, como consecuencia de los vejámenes sufridos en y por la España roja. Consecuencia de ello es el impreso que funde lo patriótico con lo religioso, en una especie de amalgama indisoluble en la que ser español equivale a ser católico, y ser católico es equiparable a simpatizar abiertamente con el régimen político surgido a raíz de la contienda fratricida. Las afirmaciones de Menéndez Reigada han de ser leídas en ese contexto, y sólo desde él tiene justificación el cúmulo de afirmaciones que funden lo religioso y lo político como si de una misma cosa se tratara.

Q. CATECISMOS DE CONTENIDO SOCIAL Y COSTUMBRISTA

Hay una serie de libritos, escritos en forma de catecismos, o que incluyen esta designación en sus respectivos títulos, pero que resultan difíciles de clasificar, máxime sin haber tenido ocasión de examinarlos, porque sólo es posible hacerse una pálida idea del contenido a deducir de lo que los títulos dan de sí en una información no siempre nítida. Resulta, además, problemático clasificarlos en uno u otro grupo de los indicados³¹. Paradigmático de este grupo es:

31. Podrían integrar este grupo los siguientes: ANTONIO ÁLVAREZ CHOCANO, *Catecismo de los adultos, o sea, escuela religioso-filosófica*, Madrid, Vda de Jordán, 1845; JUAN BENEJÁN, *Las leyes de la vida físico-morales, bajo la forma de Catecismo*, Ciudadela, s.i., s.a.; HUGO BLAIR, *Catecismo civil de las madres, el cual contiene las cosas más comunes que deben saberse en la primera edad*, Madrid, Imp. Colegio Sordomudos, 1849; J. S., *Catecismo de Filosofía*, Orense, Ramos, 1875; *Catecismo de los filósofos o sistema de la felicidad conforme a las máximas del espíritu de Dios y a los preceptos de la filosofía sensata*, Madrid, M. de Burgos, 1832, 2ª ed.; R. CORTÉS, *Compendio de moral, o catecismo de los deberes del hombre*, Madrid, s.i., 1808; VICENTE DÍAZ CANSECO, *Catecismo higiénico para los niños*, León, Miñón, 1863; BUENAVENTURA GUILLÉN Y CRESPO, *El Faro infantil, opúsculo de Religión y Moral, Historia sagrada y Catecismo explicado, con un apéndice de Higiene y Urbanidad cristiana*, Valencia, s.i., 1877; DOMINGO DE LAS HERAS, *Catecismo natural del hombre libre, en donde se instruye a toda clase de personas acerca de su verdadero interés, derechos y deberes*, Madrid, Fuentenebro, 1814; JOAQUÍN HUELVES, *Catecismo de mis hijos*, Ocaña, Vda. de Piugrós, 1883; ID., *Catecismo de moral natural universal*, s.i., s.i. 1912; SANTIAGO OJEA Y MÁRQUEZ, *Complemento al Catecismo magno, predicable en especial a la Vida feliz*, Madrid, Imp. San Francisco de Sales, 1898; FRANCISCO PALAU, *Catecismo de las virtudes para los alumnos de la escuela de la virtud*, Barcelona, Hnos. Borrás, 1851; *Pequeño catecismo psicológico y moral, o sea, espiritualista*, por un amigo de la Humanidad, San Martín de Provensals, s.i., 1897; FRANCISCO DE PAULA PÉREZ BERROCAL, *Catecismo civil penal, o sea, ordenanza popular que comprende los deberes que*

VALENTÍN LAMAS CARVAJAL (Fr. Marcos da Portela), *Catecismo do labrego*, Orense, O Eco d'Ourense, 1888.

Bajo el pseudónimo de Fr. Marcos da Portela, el culto Valentín Lamas publicó en el periódico orensano "O tio Marcos d'a Portela" unos artículos que aparecieron después en forma de folleto. En el mismo, se exponían con socarronería y acierto las penalidades del campesino gallego, agobiado de impuestos y sometido a todo tipo de caciquismos por parte de las diversas autoridades. Un texto de esta categoría tiene una carga social fortísima, desde el momento que refleja la situación vivida y padecida a diario por los campesinos, protagonistas literarios del hábil y ameno relato. Al servirse de la caricatura, los rasgos victimistas de los labradores están tan deformados como los de los funcionarios y autoridades que constantemente están cargándoles de impuestos y gabelas. El calco sobre el tradicional catecismo de Astete es constante a lo largo de todas las páginas de la obra, y además resulta perfecto: siguiendo sus pautas, divisiones, articulación de las preguntas y hasta las frases literales de las mismas, el catecismo de Astete encuentra una réplica exacta en el *Catecismo do labrego*, que retorna constantemente a lamentar la situación de penuria y explotación a que los campesinos están sometidos. Una observación final es que, mientras aparecen todo tipo de personajes constituidos en autoridad a los que pone en solfa (alcalde, médico, cobrador de impuestos, cacique, secretario, gobernador, abogado, ...) resulta escasísima (y benigna) la referencia al "abad", a quien se han de pagar los derechos por la extremaunción: esto es signo inequívoco del respeto del autor

afectan a todos los españoles, así como los castigos que se imponen por el Código penal a los delincuentes más comunes, Madrid, Vda. de Yenes, 1855; IGNACIO MIGUEL PUSALGATAS Y GERRIS, *Catecismo moral y político para la instrucción de los niños, en que se explican los deberes del ciudadano como padre de familia, como hombre público y como miembro de la sociedad, sujeto a unas mismas leyes bajo el sistema representativo*, Barcelona, Indar, 1841; FRANCISCO RODRÍGUEZ DE LEDESMA, *Catecismo de la moral civil o exposición elemental de las facultades físicas y morales del hombre, de sus necesidades, de sus derechos y deberes en el estado natural y social y de las naciones entre sí, escrito para instrucción de la juventud por el ciudadano* ____, Madrid, Espinosa, 1813; J. F. SAINT-LAMBERT, *Catecismo universal. Preceptos morales y examen de sí mismo*, Madrid, Repullés, 1820; JOSÉ DE URCULLU, *Catecismo compendiado de moral, virtud y urbanidad, extractado de las Lecciones sobre estas materias, y unas breves nociones de ortografía y caligrafía*, París, Dejardin, 1883; JOAQUÍN LORENZO VILLANUEVA, *Catecismo moral para instrucción de los fieles en sus deberes con Dios*, Londres, Ackerman, 1828; ANTONIO ZAZO, *Cartilla doctrina de los Hijos de Madrid*, Madrid, s.i., 1922; RENATO BETHLEEM, *Catecismo de la educación*, Madrid, El Corazón de María, 1924.

hacia la clerecía, a la que no pone en evidencia con la misma facilidad y ligereza que emplea para otros estamentos. La denuncia social es clara y directa. Y el texto constituye por sí mismo todo un monumento al saber hacer de Lamas Carvajal.

Muy parecido al anterior, existe otro ejemplar singular:

ANTONIO FERNÁNDEZ MARTÍNEZ(= FRAI VERDAES), *Catecismo del llabrador*, s.l. (Oviedo), s.i., 1891.

R. CATECISMOS SOBRE SABERES ÚTILES

Una vez demostrada la eficacia del método de preguntas y respuestas, identificado de modo inconfundible con el catecismo, como si éste no hubiera seguido también otros derroteros en la presentación de la fe cristiana, nada tiene de particular que se empleara para transmitir ciertos conocimientos, tanto en el campo teórico, como en el práctico, puesto que se había empleado para presentar todo tipo de información, como ya ha aparecido.

Por eso no extraña que se redacten catecismos en torno a los más variados géneros del saber. El editor londinense Ackermann aprovechó el tirón de este método, para publicar toda una serie de textos, con el denominador común de *Catecismo de...*, debidos a las manos de varios autores:

CATECISMO de Química, Londres, Ackermann, 1824.

CATECISMO de Industria rural y doméstica, Londres, Ackermann, 1824.

ESTEBAN PASTOR, *Catecismo de agricultura, con una estampa que representa un pajar de nueva invención*, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Astronomía, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Geografía, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Gramática castellana, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Historia de los imperios antiguos, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Historia de Grecia, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Historia romana, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Historia del Bajo Imperio, Londres, Ackermann, 1825.

CATECISMO de Historia moderna, Londres, Ackermann, 1826.

JOSÉ NÚÑEZ DE ARENAS, *Catecismo de Álgebra*, Londres, Ackermann, 1827.

ID., *Catecismo de Trigonometría*, Londres, Ackermann, 1828.

ID., *Catecismo de Geometría práctica* [] Londres, Ackermann, 1828.

JOSÉ DE URCULLU, *Catecismo de Aritmética comercial*, Londres, Ackermann, 1851.

ID., *Catecismo de Historia natural*, Londres, Ackermann, 1825.

Junto a esta serie, que posiblemente pueda ser ampliada, otros impresos vieron la luz como fruto de varios autores y editores:

MARIANO DEL AMO, *Catecismo rural*, Granada, Indalecio Ventura, 1889 (facsimil: Granada, Universidad, 1995).

JUAN ZOILO FERNÁNDEZ PÉREZ, *Catecismo elemental de agricultura práctica, zootecnia, horticultura, jardinería, montes y plantíos, con una breve reseña de economía y administración rural y un sencillo método de agrimensura y aforo de líquidos y ácidos. Escrito al alcance de todos los niños para que pueda servir de texto en las escuelas de ambos sexos*, Madrid, Vda. de Vázquez, 1856.

DR. HAMM, *Catecismo de agricultura, escrito en alemán por el célebre agricultor Dr. Hamm. Traducido al castellano por Andrés de Arango, comisario regio de agricultura... Añadido con un diccionario de palabras técnicas y la reducción de nuestras medidas al sistema métrico. Dedicado a los labradores españoles de ambos mundos*, Madrid, Minuesa, 1858.

JULIÁN GONZÁLEZ, *Catecismo de agricultura, para uso de las escuelas de primera enseñanza*, Madrid, Saturnino Calleja, 1886.

R. G. GONZÁLEZ, *Catecismo de agricultura*, Madrid, s.i., 1895.

PEDRO MARTÍN DE LÓPEZ, *Catecismo de agricultura universal, o sea, la agricultura enseñada por principios aplicados a la práctica de todos los lugares*, Madrid, S. Saunague, 1848.

JAIME LLANSÓ, *Catecismo de agricultura*, Barcelona, Ramón Martín Indar, 1850.

GEORGES VILLE, *La escuela de los abonos químicos: primeras nociones sobre el empleo de los agentes de fertilidad. Catecismo agronómico traducido de la segunda edición francesa por Pedro Fernández Soba*, León, Miñón, 1872.

VÍCTOR VAN DER BROECK, [] *Libro de Agricultura. Arreglo hecho en vista de la traducción castellana de José Baugueri por Claudio*

Bouteleu, seguido del catecismo de Agricultura por[] y de los abonos químicos, conferencias agrícolas dadas en el campo de Vincennes por M. George Villa, Sevilla, s.i., 1878.

ABU ZACARIA IAHIA ABEN MOHAMED BEN AHMED EB EL AWAN, *Libro de agricultura; su autor, ; arreglo hecho en vista de la traducción castellana de D. José Banqueri, por Claudio Boutelou, precedido de una introducción por Esteban Boutelou, Sevilla, Salvador Acuña; Madrid, Victoriano Juárez, 1878.*

COMISIÓN DE LA ASOCIACIÓN DE INGENIEROS DE LIEJA, *Catecismo de los maquinistas y fogoneros. Útil para manejar toda clase de máquinas de vapor, publicado por, Madrid, M. Tello, 1870.*

SANTIAGO BARRERA Y BODET, *Catecismo de las máquinas navales y terrestres, Barcelona, Imp. de Oliveres, 1879-1881.*

LUCIANO MARTÍNEZ, *Cartilla de Metalurgia. O sea, método seguro para el reconocimiento de los minerales metálicos y el descubrimiento de sus minas, Madrid, s.i., 1846.*

MANUEL HURTADO DE MENDOZA, *El catecismo de la medicina fisiológica, o diálogos entre un sabio y un médico joven, Madrid, Fuentenebro, 1826.*

ANTONIO ÁLVAREZ CARRETERO, *Catecismo de higiene y economía domésticas; precedido de unas nociones de fisiología, Burgos, Imp. de Cariñena, 1879.*

Idem, Burgos, Santiago Rodríguez, 1889.

MARIANA ÁLVAREZ B. CARRETERO, *Resumen del Catecismo de Higiene y Economía domésticas de D. A. A. C., Burgos, Santiago Rodríguez, 1890.*

J. J. DESROCHES, *Catecismo de higiene privada, por[] traducido por Benito Avilés, Madrid, Tip. de los Huérfanos, 1890.*

M. GARDANNE, *Catecismo sobre las muertes aparentes llamadas asfixias, o Instrucción acerca del modo de remediar diferentes especies de muertes, compuesta por ; impresa y publicada por orden del Gobierno de Francia; y traducida por D. Juan Galisteo y Xiorro, Madrid, Pedro Marín, 1784.*

ID. – MR. TISSOT, *Aviso al pueblo acerca de su salud, o tratado de las enfermedades más frecuentes de las gentes del campo por Mr. Tissot, Con un Catecismo o Instrucción sobre las asfixias o muertes aparentes y sobre los socorros que convienen, compuesto por Mr. Gardanne; publicado de orden del Gobierno de Francia; y tra-*

- ducido por don Juan Galisteo y Xiorro*, Madrid, Pedro Marín, 1790.
- JOSÉ JOAQUÍN MORA, *El libro de la escuela o catecismo de los conocimientos útiles*, ¿Madrid?, Beltrán, 1912.
- JOSÉ NÚÑEZ ARENAS, *Catecismo de geometría elemental*, París, Panckouke, 1843.
- M. M. DE OVIEDO, *Catecismo financiero español*, París, Decouchant, 1834.
- JUAN BAUTISTA SAY, *Catecismo de economía política o introducción familiar, que muestra de qué modo se producen, distribuyen y consumen las riquezas en la sociedad. Del todo refundida y aumentada con notas en favor de las personas que quieren profundizar más en las reglas de esta ciencia*, Madrid, Alban, 1822.
- CATECISMO español de derecho usual*, Oviedo, Flórez, Gusano y comp. 1903.
- PERFECTO GANDARIAS, *Catecismo legal-político-económico*, Madrid, Miguel de Burgos, 1839.
- RUFO PRENDES Y ALONSO, *Catecismo de ciencia económica*, Gijón, Imp. de Somonte y González, 1902.
- ANTONIO AGUIRREZÁBAL, *Estudio crítico y catecismo de la ciencia del crédito, en especial del crédito territorial y agrícola*, Valladolid, Hijos de Rodríguez, 1868.
- E. L. CHÁVARRI, *Catecismo de historia de la música*, Madrid, U.M.E., 1944.
- J.M. DE LA VEGA, *Catecismo de los principios de la música y del canto llano, compilado de los célebres Fetis, Hullah, Vavas, etc, por el presbítero D. [] Cádiz, Imp. casa de la Misericordia, 1847.*
- T. IRADIER, *Catecismo del ciudadano*, Madrid, s.i., 1923.
- FRANCISCO G. AYUSO, *Gramática alemana: método teórico práctico con un catecismo gramatical en alemán, por [] Madrid, Manuel Ginés Hernández, 1893.*
- ID., *Gramática inglesa: método teórico práctico con un catecismo gramatical en inglés para aprender a hablar este idioma*, Madrid, Aribau y Cía, 1880.
- ID., *Compendio de gramática francesa: método teórico práctico, con un catecismo gramatical en francés, ejercicios de conversación y clave de temas*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1896.
- ACISCLO MUÑOZ VIGO, *Catecismo de Cervantes*, Oviedo, Est. tip. La Ovetense, 1905.

BALDOMERO VILLEGAS, *Catecismo de la doctrina cervantiana. Homenaje al genio*, Madrid, Fortanet, 1916.

La lista sería inagotable, porque por mis manos han pasado noticias de otros muchos catecismos sobre diversos saberes, a los que en su momento no presté atención y de los que ahora no tengo más que el recuerdo impreciso. Pero los aquí documentados demuestran ampliamente la abundancia de impresos que, con el nombre de catecismos, han servido para presentar cualquier tipo de conocimientos. No quiero poner el punto final sin hacer alusión a uno, reciente, dotado de un curioso título: se trata de la obra de KARLHEINZ DESCHNER – HORST HERRMANN, *El anticathecismo. Doscientas razones en contra de la Iglesia y a favor del mundo*, Zaragoza, Yalde, 1996. Los autores se sitúan en el contexto alemán, y, en forma de preguntas con respuestas muy extensas, tratan de mostrar obsesivamente toda la impiedad de la Iglesia, como sistema totalmente corrupto e incapaz de hacer algo bueno. Si, en el estilo panfletario que emplean, hablan, en efecto, en contra de la Iglesia, no hacen lo propio a favor del mundo, situándolos como términos opuestos. Su afán de escribir un “anticathecismo” está traspasado de resentimiento, en el que no cabe ni siquiera la suposición del deseo de acertar por parte de la Iglesia.

Todo lo que antecede es una muestra más que evidente de que el género de los catecismos, vinculado a la transmisión de la fe cristiana, ha sido ampliamente utilizado e imitado para que sirviera para cualquier otro conocimiento. Se trataba, en todos los casos, de servirse de un método que parecía adecuado, indiscutible, y cuyos éxitos estaban a la vista en una sociedad que identificaba el saber con el repetir, para después, lentamente, apropiárselo, y llevarlo a la práctica. Por eso, este ya largo artículo sobre los “otros” catecismos despliega la abundancia, muchas veces poco conocida, de los intentos paralelos a los de aquellos catecismos que transmitían la fe cristiana.

LUIS RESINES, Pbro.
Estudio Teológico Agustiniiano
VALLADOLID

LIBROS

Sagrada Escritura

BROWNING, W. R. F., *Diccionario de la Biblia: Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*, Paidós, Barcelona 1998, 24 x 16, 495 pp.

El libro es una traducción del *Oxford Dictionary of the Bible*, publicado en 1996. El subtítulo define bastante bien las características. Expone las ideas principales de la Biblia y los más importantes personajes y lugares de la misma. Así, pues, contiene los llamados "realia", pero también es diccionario doctrinal. Conviene advertir que "está pensado para escolares o universitarios, y para un público más amplio" (p. 119). Contiene más de 2.000 entradas y la información es sucinta (no podía ser de otra forma, dado el número de páginas). Debe advertirse que el autor está al tanto de las investigaciones modernas; por lo que es evidente su carácter actual. La prudencia en temas discutidos es constante, si bien es abierto y libre informando con sencillez de las dificultades. El traductor ha hecho su trabajo con mimo. Como a veces las versiones de la Biblia no coinciden en la traducción de un término (piénsese, por ejemplo, en "alma", "vida", "persona" que frecuentemente corresponden al mismo término hebreo), el traductor ha cotejado las diferentes versiones y anota las traducciones de la Biblia de Jerusalén, la Nueva Biblia española y la de Nacar-Colunga. La editorial se ha esmerado en la impresión clara y nítida, así como en la encuadernación que es resistente.— C. MIELGO.

RENDTORFF, R., *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Bd. I: Kanonische Grundlegung*. Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 1999, 22 x 15, x 406 pp.

No sorprende que el autor se haya comprometido a escribir una Teología del A. T. Varias publicaciones suyas anteriores preparaban el terreno. Es una teología un tanto peculiar. Llama la atención el subtítulo que define el libro como un esbozo *canónico*. Con ello quiere expresar que su exposición se basa en el texto en su forma final. No se trata de la teología de las fuentes. Además, diferencia su proyecto de otras teologías. Hay teologías *sistemáticas*, en las que el contenido se agrupa en un sistema de creencias y dogmas impuestos al A.T. desde fuera. Tampoco quiere que su historia sea una exposición del desarrollo de las ideas religiosas del A.T., que sería propio de la historia de la religión del Israel. Su proyecto se inscribe en el de Von Rad, pero le supera en cuanto que Rendtorff da la palabra a los textos. El libro de Von Rad era más filosófico y teológico que expositivo. Su objetivo era exponer la "Weltanschauung" las grandes concepciones del mundo religioso de Israel, el conjunto de ideas de cada uno de los cuerpos literarios del A.T. Rendtorff desciende a los textos y se ciñe a ellos, deja que hablen por sí mismos. Este es el contenido del primer volumen que presentamos. Seguirá un segundo volumen que será el desarrollo temático de la teología del A.T. De esta manera en esta obra se tiende a conjuntar las dos grandes tendencias que se han dado en la exposición de la Teología del A.T.: la sistemática y la histórica.

El carácter *canónico* de la lectura hecha por él es llevado hasta las últimas consecuencias. No sólo la lectura se hace sin distinción de fuentes, sino que, además, la yuxtaposición de textos sacerdotales y no sacerdotales en su estado actual se considera relevante y portadora de sentido. Es la consecuencia lógica de la teoría del pentateuco que él y su discípulo Blum han desarrollado. Su lectura se parece bastante a la hecha de una manera más genérica por J. Blenkinsopp (*The Pentateuch. An Introduction to the First Fives Books of the Bible*. New York 1995). Un detalle más permite conocer aún mejor la lectura practicada por el autor. Para Rendtorff es relevante el orden en que están los libros en el canon. Véase, por ejemplo lo que afirma de la secuencia de los libros de Joel y Amós. El juicio a los naciones que se anuncia en Joel 4,12 se detalla en Amos 1-2.

Esta exposición tan ligada al texto, dejando que ellos hablen por sí solos, tiene una desventaja. Frecuentemente la exposición se reduce a mera paráfrasis del texto. La lectura se limita a repetir lo que el texto de otra manera dice. De esta manera se contribuye poco a aclarar el contenido. Este inconveniente claro está es propio de este primer volumen. Es descabido que aparezca pronto el segundo, que evidentemente será una obra más personal. Lo esperamos vivamente.— C. MIELGO.

SCHREINER, J., *Das Alte Testament verstehen* (=Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband 4 zum Alten Testament), Echter, Würzburg 1999, 24 x 16, 248 pp.

Una hermenéutica del A. T. es lo que ofrece el libro. No teorías hermenéuticas, sino conocimientos que propicien al lector un encuentro comprensivo del A.T. En la hermenéutica entran dos factores en juego: el sujeto y el texto. Este libro se dedica a lo segundo. Proporciona conocimientos que ilustran lo que es el A.T., qué clase de libro tiene el lector entre manos, qué dice el libro sobre sí mismo y las diversas aproximaciones que hoy se hacen. El libro se divide en tres partes. En la primera señala las características especiales del A. T.: es una biblioteca, pero es a la vez un libro solo por su orientación. Ha sido recibido como canónico por la iglesia cristiana; ésta es otra característica que el autor trata a continuación. Seguidamente compara el A.T. con la literatura de su tiempo; aunque tiene muchas cosas comunes, la literatura del A. T. tiene notas exclusivas. A continuación expone cómo y por qué se convirtió en Sagrada Escritura para el N. T. Finalmente toca el tema del origen, señalando como se fue formando a partir de interpretaciones sucesivas.

En la segunda parte expone el perfil determinante del A.T.: es palabra de Dios, está inspirado y contiene la verdad salvífica. Son temas recurrentes en las introducciones generales a la S. Escritura. En su desarrollo el autor expone sobre todo lo que la Biblia dice de sí misma.

Por fin, en la tercera parte se trata del valor permanente del A. T. Ha estado y está abierto. Ha sido leído e interpretado por el N. T., la iglesia lo ha visto con ojos cristianos y en la liturgia se sigue usando como anuncio e ilustración del cristianismo. Las corrientes literarias modernas tienen un amplio campo para comprobar las técnicas lingüísticas, narrativas, retóricas, etc. Y en fin la Teología de la liberación, la teología feminista y la psicología profunda han encontrado en el A. T. una fuente preciosa de inspiración.

El libro está escrito con el calor y entusiasmo, propio de quien le ha dedicado toda una vida a su estudio. Ojalá ayude a muchos a leer el A.T. con interés religioso.— C. MIELGO.

WITTE, M., *Die Biblische Urgeschichte. Redaktions- und Theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*. Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, 24 x 16, xii- 388 pp.

Esta tesis de habilitación es una contribución a la crítica del Pentateuco tan revolucionada en estos tiempos, aunque limitándose a Gen 1-11. Concretamente se ocupa de la redacción final. Esta presenta problemas cuando el Pentateuco no se atribuye a un único autor. Si se admite la intervención de diversas manos en su composición, alguien le dio su forma final; la contribución, el carácter (sacerdotal o no), la teología de este redactor se convierte en un problema digno de estudio y naturalmente discutido. En una introducción suficientemente extensa expone las opiniones que son enormemente variadas, porque el tema depende a su vez de otra hipótesis: la opinión que se tenga sobre los supuestos estratos anteriores. El autor piensa con la mayoría que la Historia primitiva se debe fundamentalmente a dos autores: J y P. En tal caso hubo un redactor: Analizar las partes pertenecientes a esta mano así como la teología y la fecha histórica es el cometido del autor.

La segunda parte es un análisis redaccional atento y detallado de los capítulos, tratando de localizar lo que se debe a la mano del redactor. En este trabajo se sirve de las armas que la crítica literaria ofrece: tensiones, lenguaje, estilo, conexiones literarias e ideológicas, etc. En un apéndice final presenta los diversos estratos: los textos de P y J, las adiciones propias del redactor, más algunos textos de origen diverso anteriores a él y que estaban a su disposición (entre otros el episodio del matrimonio de los hijos de Dios 6,1-4). No es suficiente averiguar las adiciones del Redactor, es necesario también probar que antes de la redacción existieron dos estratos el de P y el de J. Y este es el tema siguiente del libro. Se analizan detenidamente cada uno de los episodios y relatos restantes. De esta manera se justifica el título del libro, pues en la práctica es un estudio sobre toda la historia primitiva. En referencia a los textos P el autor defiende que es una fuente y no estrato redaccional como sostienen entre otros Rendtorff y Blum. Respecto al J, el autor defiende la existencia de un relato protoyahvista (pocos versículos de los cap. 2-4), reelaborado luego por el J.

Finalmente la tercera y cuarta parte se dedican a examinar el contenido doctrinal y lugar teológico de la redacción. A este respecto conviene señalar que extrae la teología del Redactor no sólo de las aportaciones nuevas personales, sino de la yuxtaposición y entramado que hace del J y P. Los aspectos teológicos son los siguientes: Para el redactor Dios es más dialogante, aunque acentúa su soberanía mediante la formación de la aposición Yahve Elohim. Más importante es su aportación en el terreno de la angelología, que es propia de él. Es también característica del redactor afirmar que la muerte es castigo por la inobediencia del hombre; tanto J como P entendían la muerte como normal. Acentúa también la hamartiología, que si bien estaba presente en J, el redactor entiende el pecado como una negación de la creación y de la bondad del creador. Es así mismo propio del redactor dividir a los seres humanos en malvados y justos. El punto de vista del redactor no es meramente negativo, también habla de la salvación. Ve el paraíso como un reflejo del templo de Jerusalén y lugar de salvación. La invocación de Dios como salvador es una constante de la humanidad desde Enosh y siempre habrá justos como mediadores de salvación. El tiempo de la redacción final debe buscarse en el postexilio; prueba de ello es el uso de Yahve Elohim, la Angelología, la ecuación entre obediencia y vida por un lado y por otro, inobediencia y muerte, propio de ambientes sapienciales. La mención de Jafet permite al autor suponer que estamos en el momento de la conquista de la Palestina por Alejandro Magno. El fracaso de la construcción de la torre de Babel sería una alusión al intento fallido de Alejandro por reconstruirla.

El estudio es detallado y escrito en la mejor tradición de la crítica literaria con el uso abundante del "método de la tijera". Aquí reside su debilidad. Si al relato de la torre de Babel se le quitan las adiciones del redactor, queda reducido a v. 2*.4*.5*.8*.9aa. Tal relato, ¿tendría consistencia alguna?— C. MIELGO.

McKANE, W., *The Book of Micah. Introduction and Commentary*. T&T Clark, Edinburgh 1998, 23 x 15, xii-242 pp.

Habiendo terminado recientemente el monumental comentario de Jeremías (el segundo vol. es de 1996), el autor ofrece otro dedicado a Miqueas. Ya desde el principio precisa su posición: Va a seguir a Stade y Wolff, y de esta manera se distancia de los posiciones de Rudolph y Hillers. Esto quiere decir *grosso modo* que atribuye al profeta del s.VIII solamente los capítulos 1-3 (excepto 2,12-13). Renuncia a debatir la posición de lo que atribuyen casi todo el libro al profeta Miqueas del s.VIII. La posición defendida en este comentario es parecida a la sostenida en su comentario a Jeremías. Los dos libros tienen una larga historia de composición. En ambos se refleja la época preexílica, la exílica y la postexílica. Los continuadores de Miqueas tenían buenas razones para venerarle. Vieron en la caída de Jerusalén y en el destierro el cumplimiento de las palabras de Miqueas, pero no pensaron que fuera el final. La comunidad necesitaba esperanza y ellos se la dan; al mismo tiempo las quejas dirigidas a los que tenían el poder que oprimían a los campesinos, las dirigen ahora al desorden general de la sociedad.

En la introducción trata pocos temas. Comienza escribiendo sobre las adiciones del libro. En esto sigue a Wolff, con el que está de acuerdo en casi todos los casos. Luego resume el pensamiento del libro sucintamente y con claridad. Una breve exposición de la historia redaccional es el tema abordado a continuación. También en esto se siente atraído por la opinión de Wolff, si bien muestra reservas sobre el modo de explicar la integración del bloque de los cap. 4-5 con los cap. 1-3. Sobre el «Sitz im Leben» piensa que el libro de Miqueas fue estimado y usado en la liturgias de lamentación tras la destrucción de Jerusalén. Su uso en este contexto suscitó e inspiró a nuevos profetas que adaptaron el mensaje de Miqueas sin cambiarlo sustancialmente (6,1-7,7) o transformando el mensaje de condena en anuncio de esperanza. Finalmente se pronuncia sobre una cuestión suscitada por Wolff. Dada la poca presencia de la fórmula «Así dice Yahve» en Miqueas (solamente ocurre dos veces, 2, 3 y 3, 5; y el segundo es considerado como adición) y como, por otra parte, Miqueas no pretende haber oído la palabra de Dios, Wolff pensó que Miqueas no creía hablar en nombre de Dios. Su autoridad se basaría en ser representante del campesinado de la Sefelá. La expresión «mi pueblo» en Miqueas tendría así un sentido especial. McKane no lo acepta. La ausencia de la fórmula citada no le parece significativa. No parece probable que Miqueas anunciara la destrucción de Samaría y la ruina del templo en primera persona. Su convicción es que él dice la verdad y cree que esa es la voluntad de Dios.

El comentario procede normalmente sección tras sección. Contiene una traducción propia; es notable por la atención a la crítica textual y a la filología. Esta es la base para exponer luego el pensamiento de la perícopa respectiva. El comentario se basa en una discusión constante con los comentaristas anteriores: Welhausen, Robinson, Duhm, Donner, Wolff; otros son más antiguos como Kimchi, Rashi e Ibn Ezra. Debido a ello el comentario tiene algo de enciclopédico, aunque hay facetas como la *Wirkungsgeschichte* que no se tratan. Hubiera sido muy útil la inclusión de un índice de términos hebreos. Sin duda será un comentario clásico y de mucho uso. No deja de sorprender su no inclusión en la prestigiosa serie *International Critical Commentary*.— C. MIELGO.

FRÜHWALD-KÖNIG, J., *Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums* (=Biblische Untersuchungen 27), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998, 22 x 14, 278 pp.

El autor dedica su doctorado a un tema olvidado, como es el culto y el templo en Jn. Dado que no existe ninguna investigación moderna sobre el tema, el autor comienza aclarando algunos conceptos (Iª parte): analiza los términos "culto" y "crítica", así como la concepción cultural del AT y del judaísmo a la que sigue una pequeña historia de la crítica del templo y del culto. Nunca se buscó la destrucción del templo, sino que las críticas pretendían ser un correctivo a los abusos. En la IIª parte estudia la crítica del templo y del culto en Jn basándose para ello en cuatro textos (Jn 2,13-22; 4,1-26; 5,1-18; 7). Con ello se pretende ver qué significado tuvo el motivo teológico de la crítica al templo y al culto para la intención de cada texto y finalmente para todo Jn. Este exégeta concluye diciendo que existe una cierta simpatía por el templo en Jn (como testifican la acción de la expulsión del templo y la forma de hablar de la "casa de mi padre"); estas simpatías están cubiertas sin embargo por la metáfora cristológica de ver en Jesús el lugar de la presencia de Dios, quien toma el papel del templo con todas las consecuencias cúlticas.

La preferencia de Jn por presentar a Jesús en el templo o en otros lugares culturales tradicionales judíos o en fiestas, refleja la relación de la comunidad con el judaísmo. Las fiestas judías serán instrumentalizadas, no sólo exteriormente como ocasión propicia para anunciar la revelación, sino que también en el contenido en cuanto que cada tradición será reinterpretada y adaptada cristológicamente. Con esta adaptación no se trata de sustituir las fiestas por la persona de Jesús, sino de dar su cumplimiento en su persona: adquieren un significado futuro para indicar a Jesús como el revelador. Existe una crítica velada y soslayada a las fiestas judías, dado que éstas no están en función de la cristología.

Ni el modelo de una crítica cultural profética, ni la lucha por formas mejores del desarrollo cultural, ni la crítica sistemática al templo y al culto determinan la puesta por escrito de los conflictos de la comunidad joánica con su patria, sino el sistema de reinterpretación cristológica, al cual Jn supedita todo aspecto cultural, sean estos lugares, fiestas, tradiciones, escrituras. Se trata de un estadio del desarrollo tardío de la cristología. Nuestro autor demuestra que incluso en Jn hay todavía alguna crítica al templo a pesar de que el templo ya había sido destruido. — D.A. CINEIRA.

LÉGASSE, S., *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens* (=Lectio Divina. Commentaires 7), Les Éditions du Cerf, Paris 1999, 22 x 14, 448 pp.

Este incansable investigador, nos presenta el comentario de las dos cartas de Pablo a los Tes, las cuales suscitan hoy un gran interés entre los exégetas, especialmente 1 Tes por ser el primer escrito cristiano que se conserva. Esta carta nos permite conocer mejor la personalidad y mensaje del Apóstol. El presente comentario pretende tener en cuenta los nuevos acercamientos hermenéuticos, sobre todo desde el punto de vista literario e histórico. En las cuestiones preliminares el autor propone la siguiente cronología: 2º viaje misional desde Antioquía: Asia Menor (Galacia), Macedonia, Grecia; conferencia de Jerusalén, viaje de la colecta. 1 Tes habría sido escrita antes de la conferencia de Jerusalén. Fecha la carta en primavera/verano del 51 y supone que el concilio fue posterior. La información transmitida en Hech 18,2 viene considerada como producto del autor de Hechos con el fin de insertar la hª sagrada en la profana. Considera 1 Tes como una carta única y no producto de una compilación, con la estructura dividida en dos partes: 1,2-3,13 y 4,1-5,22. Especial

atención dedica a 1 Tes 2,14-16. Esta carta se caracteriza por trazos y vocabulario tradicionales de la exhortación.

2 Tes: Después de tratar ampliamente el problema de la autenticidad de la carta (se duda de su autenticidad), busca la finalidad de la carta estudiando los pasajes originales (1,5-10; 2,1-13): atajar una herejía escatológica con inquietantes consecuencias de orden moral. El autor de la epístola es desconocido, y bien podría ser un discípulo de Pablo. Por lo que se refiere a los destinatarios: la carta habría sido compuesta para cualquier comunidad de finales del siglo I (excepto la comunidad de Tesalónica) que tuviera problemas sobre la escatología.

Una bibliografía general precede al comentario. Cada perícopa está acompañada de una bibliografía particular. El comentario presenta la siguiente estructura: En primer lugar una traducción del texto muy literal para permitir a los lectores seguir las explicaciones filológicas del comentario. Posteriormente ofrece un análisis más detallado de los versículos centrándose en aspectos importantes de la carta. El libro, pese a contener algunos pequeños errores (pg. 26, n. 2 (B2 = BZ); 44, n. 4 ("Die 1 Thes"); 148, n. 1 (Aus frühchristlichen...)), es una buena ayuda para quien desee profundizar en el pensamiento paulino, y en los problemas teológicos que tuvo que solucionar el apóstol cuando se convirtió en misionero independiente.- D.A. CINEIRA.

SCHMIDL, M., *Jesus und Nikodemus: Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht* (=Biblische Untersuchungen 28), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998, 22 x 14, 490 pp.

El autor tiene en cuenta muchos argumentos, análisis y conclusiones de otros estudiosos, comparando opiniones se deja sopesar los argumentos. En el análisis particularizado muestra qué dificultades pueden ser solucionadas plausiblemente. El criterio para medir esto es el texto mismo. Desde él surgen las preguntas y en él se deben verificar las respuestas. A esta temática dedica el cap. 2 (texto de Jn 3 y su significado). El cap. 3 analiza las reflexiones metodológicas y su significado para la interpretación del texto. El autor aplica en su estudio el método crítico literario de estratos propuestos por G. Richter, el cual muestra la relación de la historia de la formación literaria con el proceso de desarrollo de la comunidad. El cap. 5, dedicado al trasfondo religioso e histórico-temporal, menciona aspectos importantes de la situación de la comunidad, tanto en su relación con el medio ambiente como en las relaciones internas. El grueso del trabajo está en el cap. 6 dedicado a la interpretación del texto. El análisis del texto es versículo por versículo. El cap. 7 es un resumen del libro, donde analiza si la teoría de los estratos se ha sido útil para la interpretación de Jn 3. Además ofrece 10 anexos que tratan de profundizar algún tema concreto.

La historia de la creación del texto se divide en 4 fases o estratos: Tradición (T), Documento base (GS), Evangelista (E) y Redacción (R). De la T nos llega el siguiente material: Jn 3, 5.22.25-26; 4,1-3. Trazos del GS se pueden ver en el v. 23; también se encuentran huellas en la conversión de Nicodemo (v. 3.5.13s), así como en la perícopa bautismal, donde el GS reelabora tradiciones bautismales (3,22.25s; 4,1.3). Este documento se caracteriza por mostrar una cristología del milagro y la espera de un mesías profeta (tipo Moisés). La comunidad joánica mantiene una relación firme con el judaísmo y se dirige a los partidarios del bautista para ganarlos.

Al evangelista hay que atribuirle la gran parte del cap. 3. Toma los temas del GS (la confesión cristológica, y la verdadera fe) y él mismo ordena el diálogo de Nicodemo. No toca la perícopa bautismal, pero la interpreta añadiendo los v. 31-36. El E personaliza la

posición del GS en la figura de Nicodemo y reelabora experiencias en la comunidad, p.e. la puesta en tela de juicio del bautismo como signo de pertenencia, el problema de los "cryptochristen" y el rechazo del testigo de la comunidad. La Redacción (v. 19-21.8bc.5d) muestra en las modificaciones una creciente distancia del mundo judío. Al interior de la comunidad, el punto fundamental será la ética y no tanto la fe. Se da una "resinoptización" y se intensifican los lazos con la gran iglesia mediante el aspecto sacramental (v. 5). La relación con los seguidores del Bautista ha perdido actualidad.

El libro ha hecho un buen estudio de Jn 3, y los resultados de su método son satisfactorios. No obstante, podría haberse ahorrado muchas citas textuales de otros autores (las citas son excesivamente largas, cfr. pag. 39, n. 101, donde casi repite 18 líneas en la misma página) sin haber perdido fuerza argumentativa. El cambio de tamaño de letra (diminuta) en las citas textuales no favorece su lectura, sino que molesta a los ojos. ¡Qué Sta. Lucía conserve la vista al lector! – D.A. CINEIRA.

GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento* (=Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 3), Editorial Trotta, Madrid 1998, 23 x 15, 538 pp.

El autor no pretende escribir una teología bíblica ni considerar a Jesús –su mensaje e historia– en el marco de una teología de NT, pues ésta es algo más que una simple hª del cristianismo primitivo. Gnilka se limita a exponer la predicación y la teología de los escritos del NT. Para la estructuración del libro ha tenido en cuenta puntos de vista cronológicos y temáticos. Por eso comienza con Pablo. Es característico que se pregunte en cada caso por los elementos previos de los distintos escritos, elementos cuyas huellas se pueden percibir, dando la impresión que los escritos se hayan insertos en una corriente de continuidad y tradición.

La teología del NT se presenta como recopilación de teologías, donde en la diversidad existe una unidad o al menos un centro, y la vez se descubren diferentes modelos. Así, p.e. la teología de Pablo se basa en los elementos recibidos de naturaleza cristológica, sobre los que el apóstol construye su propio pensamiento teológico. A ello se añade su propia experiencia de Cristo. Pablo proclama el evangelio de la justificación del hombre sólo por la fe, no por las obras de la ley. Ese evangelio se funda en la cruz y la resurrección de Jesús, es fuerza de Dios para todo el que cree, tanto judío como griego. La justificación del pecador desaparece en las cartas a los Col y Ef, y por el contrario se acentúa la reconciliación y la paz en un sentido cósmico. Al presentar distintos esquemas de teología (paulina, de Mc...) nuestro autor ha elaborado algunos temas, como la imagen de Dios, del hombre (en su perdición y en su pecado), la salvación realizada por medio de Jesucristo (en el caso de Pablo), el pueblo de Dios y la iglesia mesiánica, la imagen de la Historia (Mt), el título Kyrios Sabaoth –la imagen de Dios– la fe y las obras (Santiago), en Hebreos la expiación se vincula expresamente a la muerte sacrificial del Sumo Sacerdote. Muchos temas se superponen, p.e. Cristo y la salvación, cristología y soteriología.

Gnilka pretende exponer la actuación salvadora de Dios en Jesucristo, tal y como nos ha llegado en el NT y muestra que los autores del NT son teólogos de gran calidad, capaces de imbuir a sus escritos, de carácter circunstancial, concepciones teológicas y principios sistemáticos. – D.A. CINEIRA.

THEISSEN, G., -MERZ, A., *El Jesús Histórico. Manual* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 100), Sígueme, Salamanca 1999, 25 x 17, 710 pp.

Este libro de enseñanza, fruto de la colaboración entre el Prof. Theißen y su Prof. adjunta Annette, pretende transmitir la investigación científica sobre Jesús, no sólo los resultados, sino su proceso. Para ello se hará uso de todas las fuentes que puedan aportarnos alguna luz a la figura de Jesús. Los resultados a los que llegan sus autores no pretenden ser dogmáticos, sino que los resultados obtenidos son según unos determinados métodos, por eso el libro presenta para cada tema fundamental una panorámica de la investigación, así como algunas reflexiones metódicas y hermenéuticas. Los autores son conscientes de que los resultados son "transitorios" y lo que permanece son las preguntas.

El libro consta de 4 partes con 16 capítulos. Comienza con una historia de la investigación en torno a la vida de Jesús, donde se centra en el "criterio de diferencia" sobre el Jesús Histórico proponiendo su cambio por el "criterio de plausibilidad histórica". La 1ª parte trata de las fuentes y su valoración; 2ª parte: el marco de la historia de Jesús; 3ª parte: la actividad y la predicación de Jesús (Jesús como carismático, profeta, Salvador, creador literario, maestro); 4ª parte: Pasión y resurrección. Lo fundamental del libro lo forman las partes 1ª y 2ª, donde se presentan los nuevos criterios convincentes para la obtención de información histórica sobre Jesús con la inclusión de los nuevos hallazgos de la investigación literaria, histórica y arqueológica. Analizando las fuentes, tiene en cuenta las extracanónicas y valora positivamente la tradición del Evangelio de Tomás (70-140 d.C.) p.e. EvT 31 (=Mc 6,4); EvT 65 (Mc 12,1-12). Los evangelios canónicos los describe brevemente. Q viene datada antes del 68 y el apocalipsis sinóptico (Mc 13) y la historia de la pasión ca. 40. De especial interés es el cap. 7, donde Theissen utiliza acercamientos sociológicos, políticos, económicos e incluso socio-cclógicos (aunque menos convincentes) para exponer "el marco geográfico y social de la vida de Jesús".

Uno de los aspectos fundamentales de este libro, como lo es también del Prof. Theißen en sus clases, es la exigencia de una didáctica científica: intenta presentar las cosas claramente para todos los que se quieran informar a cerca de Jesús. Información bibliográfica y controversias son reducidas al mínimo. Se trata de presentar las grandes líneas maestras de la investigación. Cada párrafo comienza con una pequeña introducción y cuestiones preparatorias, las cuales sirven para conocer importantes textos extrabíblicos. Esquemas y tablas hacen los problemas más visibles. Al final de cada tema hay un pequeño resumen, así como estímulos para una reflexión hermenéutica. Finaliza cada tema con unos ejercicios para el control del aprendizaje sobre lo expuesto (con soluciones al final del libro).

Los autores quieren poner estos datos a disposición de sus estudiantes desde una perspectiva exegética, y presentarlos didácticamente. Es un libro fundamental para la enseñanza del Jesús histórico y para adquirir una amplia visión del status questionis sobre de la investigación actual del Jesús histórico. Es llamativo que dentro del mundo alemán trate, aunque de forma breve, el tema de la "third quest" para los estudios del Jesús histórico. El libro ha sabido combinar la metodología histórico-crítica de Europa con las nuevas investigaciones socio-históricas procedentes especialmente de América. La edición española ha mejorado la presentación de la alemana (1996), y ha añadido un índice analítico y onomástico.- D.A. CINEIRA.

Teología

AMBROSIO DE MILAN, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lison. (=Fuentes Patristicas 12), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 23,5 x 15, 326 pp.

La de moralista es una de las facetas más valoradas en san Ambrosio. Buena parte de esa su enseñanza moral está relacionada con el tema de la castidad por el reino, ya de vírgenes, ya de viudas. Al tema dedicó cinco obras, dos de las cuales, *De uirginibus* y *De uiduis*, nos ofrece el presente volumen en edición bilingüe.

La introducción es mesurada en páginas y concisa en la presentación de los diferentes temas, pero con abundantes referencias bibliográficas que orientan al lector que desee ulterior información. Los temas son los siguientes: breve biografía del santo obispo de Milán, la virginidad en el contexto eclesial de la época y entorno de Ambrosio, su concepción de la virginidad y, luego, la introducción específica, a cada uno de los tratados, seguida de la información sobre la tradición manuscrita de cada uno de ellos.

El texto latino ofrecido para el *De uirginibus* es el de I. Cazzinaga (*S. Ambrosii Mediolanensis episcopi De uirginibus libri tres*, Torino 1948), aunque teniendo siempre a la vista la anterior de O. Faller, junto con las ediciones críticas de F. Gori, el editor de la misma obra en la colección Biblioteca Ambrosiana. Para el *de uiduis* ofrece el texto de la edición de Migne, comparándola con la del mismo F. Gori, y teniendo en cuenta sugerencias de A.V. Nazzaro, así como dos códices aportados por este mismo autor. Las variantes significativas aparecen en notas a pie de página.

La traducción es fiel, lejos tanto del servilismo respecto del texto latino como de la paráfrasis. Las notas a pie de página son abundantes. A pie de página, tanto del texto latino como del español, se sirven, además de las referencias bíblicas, las referencias a las fuentes sea clásicas, sea cristianas, incluidos otros textos de san Ambrosio, ya propiamente citas, ya simples alusiones. En el texto latino en forma escueta, en el español acompañadas con frecuencia de algún comentario bibliográfico, explicitación del sentido de la referencia, explicación de los *realia* del texto, aclaraciones de crítica textual o informaciones sobre cuestiones de carácter doctrinal. A través de ellas, el lector se ofrece al lector una buena comprensión del texto.

La obra concluye con diversos índices: bíblico, ambrosiano, de autores y obras antiguas, de autores modernos y temático.~ P. DE LUIS.

PEDRO CRISOLOGO, *Homilias escogidas*. Introducción y notas de Alejandro Olivar. Traducción de J. Garitaonandía. (=Biblioteca de Patrística 44), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 23,5 x 15, 247 pp.

Quizá en relación con Pedro Crisólogo podría valer aquello de que "cualquier tiempo pasado fue mejor". En efecto, como señala A. Olivar en la introducción, en siglos pasados la obra de este obispo de Rávena del s. V fue bastante más conocida en España de lo que lo es actualmente. Nada extraño una vez venido a menos el conocimiento del latín, habida cuenta de que no existía ninguna traducción al castellano de su obra. De hecho, la presente es la primera edición, aunque incompleta. Incluye 36 piezas homiléticas. A propósito de ellas cabe destacar, a nivel formal, la muy buena preparación retórica de su autor y la reducida extensión de las mismas; a nivel de contenidos, su sencillez, sin grandes vue-

los teológicos, pero con gran fuerza de persuasión. En su mayoría son exhortaciones pastorales nacidas en el tiempo de cuaresma, suficientes para dar una idea completa de la comprensión que tenía el santo sobre este tiempo litúrgico.

En la introducción A. Olivar, óptimo conocedor de la predicación antigua y específicamente de la de Pedro Crisólogo, nos presenta en breves rasgos el marco histórico-político (Rávena como residencia de la corte imperial), el marco teológico (la problemática cristológica propia del tiempo entre los concilios de Éfeso y Calcedonia; una cristología que en Pedro Crisólogo se alarga en mariología, soteriología y eclesiología), la teología de la cuaresma (con las tres prácticas tradicionales: ayuno, oración y limosna), la *traditio symboli* (al dar razón de que se excluyese toda *traditio* escrita se apoya únicamente en la ley del arcano, cuando la razón principal hay que verla quizá en el texto de Jer 31,33), etc. Valora a Pedro Crisólogo como exégeta y como predicador, resultando desproporcionada la extensión dedicada a ofrecer los juicios extremadamente contrastantes de los estudiosos al respecto. En la traducción, normalmente clara, encontramos de vez en cuando pasajes ininteligibles. Valgan como ejemplos: *Homilía* 3,4, último punto de p. 54; *Homilía* 33,3, primer punto de p. 88. El traductor no parece haber entendido el texto latino. El texto corre escueto, sin nota alguna aclaratoria, salvo las referencias bíblicas. El volumen concluye con los índices de pasajes bíblicos y de nombres y materias.— P. DE LUIS.

CASIODORO, *Iniciación a las Sagradas Escrituras*, Introducción, traducción y notas de Pío B. Santiago Amar. (=Fuentes Patristicas 11), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 23,5 x 15, 235 pp.

La simple mención de Casiodoro, igual que la del monasterio de Vivarium por él fundado, trae a la mente un hecho tan importante como la transmisión del patrimonio cultural de la antigüedad, tanto profano como cristiano. De todos es conocido que dicho monasterio se dedicó a traducir, copiar, encuadernar y coleccionar libros para transmitirlos a la posteridad. La tarea le fue confiada expresamente por su fundador, Casiodoro; el fruto fue incommensurable. En este contexto tiene gran importancia la presente obra.

Iniciación a las Sagradas Escrituras se cuenta entre las obras más importantes de la relativamente amplia producción de Casiodoro. El término latino *Institutiones*, que rememora las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano, da el sentido de la obra. Con ella Casiodoro presenta un programa educativo y de trabajo que tiene por destinatarios los monjes y por objeto fundamentalmente la Escritura, pero también la cultura profana, aunque al servicio de aquella. En efecto, la obra consta de dos partes. La primera, intitulada *Institutiones divinarum litterarum*, se centra en la Escritura, cómo conocerla y transmitirla. Al respecto, aduce una óptima selección "bibliográfica" sobre todo de lengua latina (los comentarios precedentes), y señala los métodos de estudio junto con las herramientas intelectuales necesarias. La segunda, intitulada *Institutiones humanarum rerum*, se presenta como una enciclopedia en pequeño de las artes liberales, ofreciendo un breve tratado de cada una de ellas con la respectiva "bibliografía".

A la introducción de la obra propiamente, el autor antepone una reseña suficientemente amplia de la persona de Casiodoro y del conjunto de sus obras (extrañamente, en relación a la *Expositio psalmorum* se afirma que tiene en las *Enarrationes* agustinianas su primera fuente y sólo cinco líneas después que "también parece haberse inspirado" en ellas [p. 23]). El autor se ocupa del problema que plantea el título de la obra y su transmisión en dos libros por separado, el planteamiento general de Casiodoro (nueva versión del proyecto fracasado de fundar una escuela teológica como la de Alejandría o Nisibi, al servicio de

la salvación de las almas), relación entre cultura profana y sagrada (su rasgo más peculiar: la idea de que en la base del pensamiento profano está la Sagrada Escritura en el sentido de que todo el saber de las artes liberales está ya contenido en ella), originalidad y fuentes, etc.

La traducción va acompañada de abundantes notas. Es lógico, dada la naturaleza de la obra con múltiples referencias bibliográficas. De hecho, en buena parte de ellas el autor no hace sino explicitar los datos a veces demasiado someros de Casiodoro. Al respecto, con frecuencia Santiago Amar deja entender un desconocimiento del tema o, al menos, poco precisión en el lenguaje. Basten algunos ejemplos, entre otros, referidos todos a la información que ofrece sobre san Agustín. Indica que en los tres últimos libros de las Confesiones "efectivamente, hay frecuentes referencias a pasajes del Génesis" (p. 84, n. 10). ¡Un comentario es algo más que frecuentes referencias! Afirmer que Próspero de Aquitania fue estrecho colaborador de san Agustín (p. 86, n. 18) parece demasiado; otra cosa es que estuviese decididamente de su parte. Aseverar que Simpliciano dio a conocer a san Agustín la obra de M. Victorino no es exacto (p. 91, n. 2). En p. 115, n. 10 indica que los *Tractatus in Epistola prima Iohannis ad duodecim tribus (sic)* es una obra perdida. En primer lugar, Casiodoro habla del comentario de san Agustín de la carta de Santiago, no del de la carta de Juan; en segundo lugar, los *Tractatus* mencionados en la nota, contra lo que afirma, se conservan; en tercer lugar, el título latino está mal indicado. Asimismo, en p. 116, n. 12, su autor no ha advertido que Casiodoro se está refiriendo a los *Tractatus* por él citados en la anterior nota 10, y no a los sermones que él cita. La referencia a *De moribus Ecclesiae catholicae* en p. 148, n. 40 está fuera de lugar, etc.

La obra acaba con los índices: bíblico, onomástico y de autores antiguos con sus respectivas obras.— P. DE LUIS.

KIENZLER, K., *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*, Echter Verlag, Würzburg 1998, 23 x 15,3, 350 pp.

Como reza el subtítulo de la obra se trata de una interpretación de las Confesiones de san Agustín. La interpretación que dará el autor tiene unos fundamentos y un antecesor. Al antecesor se refiere ya en la introducción; se trata de un estudio de H. Kusch, según el cual las Confesiones están estructuradas según esquemas triádicos; estudio que el autor se propone seguir en líneas generales, aunque en los detalles siga su propia ruta.

En un primer reconocimiento de las Confesiones, el autor se detiene en dos textos que considera claves. Ambos tienen en común la referencia trinitaria y una ubicación estratégica. Se trata de C(onfesiones) VII 9,13 en el libro central de la obra y C XIII 11,12 en el último. En ellos ve un posible indicador de cómo ha de leerse la obra entera. En efecto, será su presupuesto básico que Agustín otorga a las Confesiones en conjunto una estructura triádica o, en lenguaje teológico, trinitaria, que halla su cima en el conocimiento del alma como memoria, conocimiento y amor. Estructura trinitaria de la que halla un anticipo en los capítulos iniciales del libro I. En ellos encuentra también otras importantes indicaciones sobre la forma y para la comprensión del conjunto de la obra, pues allí resuenan cuestiones y temas de todas las Confesiones.

Esta comprensión triádica o trinitaria de las Confesiones tiene unas fuentes de inspiración y unos precedentes. En cuanto fuentes, dedica sendos capítulos a Plotino, Porfirio y Mario Victorino, que le ofrecen, cada uno desde una perspectiva propia, la atmósfera religiosa y filosófica presente en las Confesiones. Los precedentes los halla en la misma obra agustiniana, en concreto en la oración inicial de los *Soliloquia* y en el *De vera religione*, que

presentan una determinada forma de pensamiento comprensible desde los antecedentes neoplatónicos y característica de Agustín. A cada texto dedica un capítulo.

Así hemos llegado al capítulo octavo dedicado específicamente a la forma y estructura de las Confesiones. A la estructura básica trinitaria ya indicada, el autor añade otra base de interpretación: una lectura diacrónica y sincrónica a la vez. La lectura diacrónica puede ser puesta en relación con la terna presente en el alma: memoria (C I-IX), conocimiento (C X-XII) y amor (C XIII). Tal lectura permite comprender el paso del hombre viejo al hombre nuevo, donde una primera sección (C II-IV) describe el hombre viejo; una segunda (C V-IX) la etapa de lenta transición, y una tercera (C X-XIII) que se refiere al hombre nuevo. En lectura sincrónica la clave de interpretación de la primera sección son las tres *cupiditates*, –terna cuyo origen Kienzler, siguiendo a Theiler, pone en Porfirio, dato cuestionable– (C II: soberbia; C III: curiosidad; C IV: libido); en la segunda, de inspiración cristiana, quizá réplica al “camino real” de Porfirio, las tres *cupiditates* son frenadas por tres respectivos medios salvíficos (C V-VI: una incipiente fe, esperanza y caridad, frente al orgullo de C II; C VII: el conocimiento, frente a la curiosidad de C III, y C VIII-IX: amor y visión, frente a la libido de C IV); la tercera, que mezcla platonismo y cristianismo, tiene su clave de lectura en la *memoria* (C X), la *intelligentia* (C XI-XII) y el *amor* (C XIII), testimonio de la imagen del Dios trinitario en el alma. El resto de los capítulos consiste en la interpretación de la obra agustiniana desde las claves señaladas que resultan de esa doble lectura. Interrumpe momentáneamente la serie el capítulo 15, puerta a la consideración de C X-XIII, dedicado a la unidad de las Confesiones. Unidad que deriva de C VII, mediante la interpretación de los tres “intentos de éxtasis” allí referidos como tres presentaciones de un único evento, cada una referida a una persona de la Trinidad y, luego, interpreta los cuatro últimos libros en referencia a cada una de ellas: C X, al Padre como Eternidad; C XI-XII a Jesucristo como Verdad y Sabiduría y C XIII al Espíritu Santo como Amor. Unidad que deriva también de la visión de Ostia, así como de la conclusión de C X e inicio de C XI.

En conjunto, la propuesta de Kienzler no nos seduce, aunque hay que aceptar muchos de sus datos. Nos parece que ha llevado a un extremo una idea que juzgamos no se puede negar, esto es, que hay elementos triádicos o trinitarios a tener en cuenta a la hora de interpretar las Confesiones. Hay partes en el libro en que el verbo suponer (vermuten) aparece con repetida frecuencia, y es sabido que las muchas suposiciones minan la credibilidad de cualquier propuesta. La lectura del libro nos produce la sensación frecuente de que un a priori orienta excesivamente la interpretación de los textos.

De una parte nos parece –argumento muy subjetivo, por supuesto– que si san Agustín hubiese seguido una estructura totalmente trinitaria de principio a fin, la hubiese mantenido incluso en el número de libros; en cambio, para mantener esa estructura, el autor tiene que juntar libros formando una unidad (V-VI; VIII-IX; XI-XII), rompiendo la armonía de la terna. De otra, la interpretación de Kienzler se hace a costa de dejar fuera de juego buena parte del contenido de los libros. Piénsese, por ej., que, de C I, sólo integra los seis primeros capítulos y del resto apenas tiene cuenta, aunque podía hallar en ellos elementos triádicos significativos. Dígase lo mismo de C II: en su interpretación no halla cabida lo referente a los pecados contra la castidad; en C IV apenas tiene cabida el *De pulchro et Apto* y las lecturas personales, etc. En nuestra opinión hay que buscar criterios de máxima extensión al interpretar cada uno de los libros. Estamos de acuerdo en que C II-IV están estructurados sobre las tres *cupiditates* o concupiscencias, pero discrepamos en la asignación de cada una de ellas a los respectivos libros. Preferimos ver en C II la concupiscencia de la carne (y no el orgullo), en C III la concupiscencia de los ojos o curiosidad y en C IV la ambición mundana (y no la libido), como lo hemos expuesto en otro lugar (cf. *Estructura de la Regla de san Agustín* (IV), en *EstAgust* 33 (1998) 487-524). Kienzler juzga C V-IX

como una unidad en que Agustín describe la transición del hombre viejo al nuevo; nosotros preferimos ver en V-VII un segundo examen respecto de cada una de las concupiscencias: en C V, de la ambición mundana; en C VI, de la concupiscencia de la carne; en C VII de la concupiscencia de los ojos, y en C VIII-IX el momento de liberación. El hecho de que tanto C VIII,1 como C IX,1 comiencen con Sal 34,10 igual que C V,1 puede tener otra interpretación distinta de la que le da Kienzler. Si eso es razón para integrar C VIII y IX en el conjunto, entonces habría que reclamar su presencia también para C VI y VII. Más bien hay que entender el dato como significando el cumplimiento, en nueva etapa, de lo anunciado en C V. Además, nos resulta difícil ver la correspondencia, establecida por Kienzler, entre C II y el conjunto C V-VI (sí la admitimos entre C II y C VI, pero sobre base distinta; cf. el artículo antes citado). Así mismo nos parece poco fundado argumentar desde la "minibiografía" de Alipio en favor de un "incipiente y verdadero amor en sentido cristiano". Igualmente, el relacionar cada una de los intentos de éxtasis de C VII con cada una de las personas trinitarias, para desde ahí integrar orgánicamente los cuatro últimos libros en la obra nos parece demasiado forzado. Tampoco nos parece coherente afirmar que la etapa del hombre nuevo se caracteriza por su universalidad y luego introducir en ella C X que en su conjunto trata de la historia personal de Agustín no menos que cualquiera de los libros anteriores.

El libro concluye con tres índices: bíblico, temático y prosopográfico.— P. DE LUIS.

FISCHER, N.-MAYER, C. (Hrsg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg in Breisgau 1998, 15,5 x 23, 684 pp.

Entre las obras de san Agustín no hay ninguna más conocida y más leída que sus Confesiones. Y tampoco ninguna más estudiada. Obra de gran hondura, se resiste a revelar a los estudiosos todos sus secretos tanto como ellos se empeñan en sacarlos a la luz. Con multiplicidad de formas de acceso, los estudios se multiplican sin cesar tanto referidos a puntos concretos como a la obra en su conjunto; tanto de exégesis como de interpretación; tanto en obra de único autor como en obra de colaboración.

La presente, obra de colaboración, ofrece una interpretación de las Confesiones, no unitaria, sino libro por libro. El estudio abre con una introducción a cargo de E. Feldmann. Después de presentar el estado de la investigación en los últimos tiempos, el autor se centra en el problema de su género literario. Resumiendo el contenido de otras publicaciones propias, sostiene que el análisis de la situación biográfico-intelectual de Agustín en la época en que compuso las Confesiones permite defender la tesis de que con su escrito no se propuso escribir ninguna autobiografía, sino un protréptico cristiano. Tesis cuya corrección verifica mediante observaciones sobre la peculiar composición de la obra y que reaparece una y otra vez a lo largo del volumen, asumida por otros colaboradores.

Dejando a parte la referida introducción, la obra consta de tantos capítulos como libros, confiado cada uno a un estudioso. A continuación damos sus nombres, añadiendo entre paréntesis el epígrafe que precede su disertación y que orienta ya sobre la línea de interpretación): 1. K. Kienzler (La incomprensible realidad del ansia humana de Dios); 2. F. van Fleteren (Prolegómenos a una psicología y metafísica del mal); 3. M. Bettetini (Agustín en Cartago: Como si de una novela se tratase); 4. W. Erb (La percepción de la propia desubicación y la búsqueda de un acceso al mundo y a Dios); 5. A. Raffelt ("Pie quæ-rere". El camino de Agustín en búsqueda de la verdad); 6. T. Fuhrer (Entre fe y certeza: a la búsqueda de Dios y de un "vitæ modus"); 7. K. Ruhstorfer (Los platónicos y Pablo.

Nueva visión de Agustín sobre el pensar, querer y obrar la verdad); 8: A. van Hoof (La dialéctica del retorno); 9: D. Hattrup (La mística en Casiciaco y Ostia); 10: J. Kreuzer (El abismo de la conciencia. Memoria y autoconocimiento en el libro décimo); 11: N. Fischer (Distensio animi". Un símbolo de la huida del tiempo); 12: C. Mayer ("Caelum caeli": Meta y destino del hombre según la exposición de Gen 1,1ss); 13: C. Müller (El sábado eterno. El descanso escatológico como meta del retorno a Dios).

Todas las colaboraciones, de distinta extensión pero en ningún caso desproporcionada, siguen un mismo esquema: exposición, un esquema de la estructura conforme a la cual fue compuesto el libro en cuestión, resumen de la exposición en alemán, francés e inglés y, por último, el elenco de la bibliografía citada que, en la práctica, se convierte en una selecta bibliografía. En la exposición cada autor sigue su propio camino: unos entran directamente en el tema, otros prefieren presentar antes el estado de la investigación o integrar el libro en el conjunto de la obra o, los más, ofrecer la estructura del libro; unos tratan todo el texto por igual, otros privilegian ciertos temas explícitos en el texto, otros ponen de relieve presupuestos que posibilitan la comprensión, etc.

Al no poder ocuparnos de cada colaboración en particular, damos algunos rasgos que se perciben a lo largo de la obra. Un primer rasgo es el interés por dejar bien asentada la unidad de las Confesiones: el arco está tendido no sólo desde los libros de la primera parte (I-IX) hacia los de la segunda (X-XIII), sino también y sobre todo de los de la segunda hacia los de la primera; el mismo interés se advierte en poner en relación cada libro con los que le preceden o siguen inmediatamente; interés lógico para que, a pesar de los múltiples autores, no se rompa la unidad de la obra. Como cabía esperar, la filosofía neoplatónica ocupa un lugar preponderante como criterio de interpretación, sobre todo a partir del libro séptimo; en cambio, Cicerón, sin estar ausente, tiene menos presencia de la que creemos debería tener en los libros de la primera parte, si exceptuamos su influjo a través del Hortensio. Según un colaborador, sobre todo a partir del libro séptimo, la nueva teoría de la gracia a que llegó Agustín en las *Quaestiones ad Simplicianum* del 396, debió guiar su pluma; la doctrina de la gracia es la óptica desde la que se compone el conjunto. Tenemos aquí otro elemento de frecuente aparición, esto es, el colocar la obra en el contexto de la nueva teología de la gracia.

La lectura del presente estudio aduce más pruebas todavía en confirmación de algo ya sabido: la gran riqueza que almacena esta obra maestra de san Agustín. Las diversas propuestas más que excluyentes se manifiestan complementarias. Las *Confesiones* son como un pozo inagotable del que cada cual extrae agua para regar el propio jardín, sin por ello dejar sin ella al vecino. Unas líneas estructurales parecen convivir con otras; un género literario puede combinarse con otro; unas claves de lectura no excluyen otras, etc.

La obra concluye con un doble índice: uno de personas y otro, muy detallado, de materias. Por el rigor científico, por la documentación y por la amplitud, la presente obra será libro de consulta obligado en cualquier estudio sobre las Confesiones.— P. DE LUIS.

DROBNER, H. R., *Manual de Patrología*, Traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lapera, Herder, Barcelona 1999, 25,2 x 16, 614 pp.

En su momento tuvimos la oportunidad de hacer la presentación en esta misma revista del original alemán del presente manual. A ella remitimos (cf. *EstAgus* 30 [1995] 361-362). Por ello, las presentes líneas se refieren exclusivamente a la presente edición en lengua española. El primer dato que queremos poner de relieve, por ser el que antes se percibe, es su óptima presentación: formato, encuadernación, papel, tipos de letra. Pero si

dejamos el exterior y entramos en el interior, nuestra valoración ya no es tan positiva. La traducción nos parece un tanto deficiente. Para traducir una obra no basta con conocer las lenguas implicadas; se requiere un cierto conocimiento de la materia, y es lo que parece le ha faltado al traductor de la presente. Sólo desde ese desconocimiento se puede entender que traduzca el término "Photinianismus" por Focianismo (p. 12 y 238) como si en su origen estuviese Focio y no Fotino. O también que afirme del *Dictionnaire de Spiritualité* que es "un léxico casi perfecto" (p. 592) cuando lo que se afirma es que está a punto de llegar a su término. Ambos datos bien podían ser considerados como simples descuidos, no mereciendo que se les diese mayor importancia. Pero ello nos lo ha impedido otro hecho. En efecto, nos hemos tomado la molestia de comparar la traducción española con el original alemán en unas pocas páginas y hemos encontrado bastantes errores de traducción o, mejor de interpretación, que sólo se explican por el desconocimiento de la materia. De entre ellos, recogemos algunos más significativos. En p. 444 leemos: "Eso provocó una discusión sobre la *uniformidad* de la obra (las Confesiones)". Hablar de *uniformidad* carece de sentido en el contexto; el término exacto es unidad o, si se quiere, violentando el diccionario, unitariedad (*Einheitlichkeit*). En p. 446 leemos este texto difícil de entender: "Las dos obras exegéticas más importantes... son colecciones de sermones predicados en distintos lugares y en tiempos muy diferentes así como para completar charlas escritas al dictado. Todos ellos juntos constituyen un comentario completo de los salmos y del evangelio de san Juan". Si el traductor hubiera conocido la composición de las *Enarrationes in Psalmos* y de los *In Ioannis evangelium tractatus* agustinianos, hubiese entendido mejor el texto original. En p. 448 se cita un texto del libro VII de las Confesiones, que no transcribimos por ser demasiado largo. El traductor tampoco parece no haberlo entendido bien, de lo que doy dos muestras claras, aunque podía dar más. El original dice: "Und Ich suchte einen Weg...". La traducción: "Yo buscaba la *manera*...". Aunque la gramática acepte tal traducción, no la admite el contexto que reclama traducir *Weg* (en el texto latino *via*) por *camino*, que es Cristo, como lo indica la cita, algo después, de Jn 14,6). Pocas líneas más tarde traduce "eine geistlose Seele" por "un alma insípida", porque no ha advertido que san Agustín se está refiriendo al hereje Apolinar quien juzgaba que el alma de Jesús carecía de inteligencia (*Geist*). A nivel literario la traducción aparece pesada, como el alemán que está detrás. La corrección de pruebas tampoco ha sido lo esmerada que cabía esperar.

Por otra parte juzgamos que, a la hora de traducir este tipo de obras, las editoriales deberían actuar diversamente. La simple traducción tal cual del original limita en buena medida la utilidad de la obra. Estos manuales tienen una doble finalidad: ofrecer un primer contacto con el personaje que se desea conocer y un primer acceso bibliográfico a él. Ahora bien, al usuario español el presente manual le brinda adecuadamente lo primero, pero sólo a medias lo segundo. La razón es sencilla: aunque la bibliografía (en sentido amplio) no conoce limitaciones por lengua, en la práctica apenas se recoge bibliografía española, en unos casos porque no existe, en otros porque se la desconoce, en otros porque no se la valora. Teniendo en cuenta que la mayor parte de los usuarios van a ser estudiantes de teología (los profesores de la materia suelen tener ya otros cauces de información), esta parte del manual les resulta en buena medida inútil o porque no conocen las lenguas, o porque sus bibliotecas muchas veces son pobres. Por eso, sería de desear que las editoriales —de acuerdo con el autor, por supuesto— se tomaran la molestia de integrar la bibliografía existente en español. Sería de desear, por ejemplo, que si un estudiante va a buscar información sobre las obras de san Agustín, en vez de encontrar sólo referencia a la traducción alemana o francesa, encontrase también datos sobre la española, posiblemente la única útil en muchos casos para el eventual lector, por las razones antes indicadas. Se trata de algo que juiciosamente han hecho los editores italianos de este mismo manual. Esto exige tiempo y

encarece la obra, pero acrecienta su utilidad. Asimismo sería de gran ayuda para el usuario poner siempre como rótulo en el encabezamiento el autor estudiado en las respectivas páginas.— P. DE LUIS.

STUDER, B., *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Schöningh, Paderborn 1998, 23,2 x 15,2, 335 pp.

Como si, igual que los hombres, los libros tuviesen etapas de desarrollo, del presente se puede decir que lo hemos conocido en su niñez, luego en su juventud y ahora en su madurez. Como niñez se puede entender su aparición en 1989, dentro de la serie *Sussidi patristici* del I.P. Augustinianum de Roma, bajo el título *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*; como juventud, la aparición en la segunda parte, dedicada a la teología en la Iglesia imperial, de la obra *Storia de la teologia. I. Epoca Patristica*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 307-507, publicada por el mismo I. P. Augustinianum; como madurez, la presente edición. Niña, joven o adulta, la persona mantiene los mismos rasgos fisiológicos y espirituales que la identifican por encima del paso del tiempo y las variantes que este introduce; de igual manera la presente obra ha mantenido idéntica estructura e inspiración interior en todas sus etapas con variantes que no introducen modificaciones sustanciales, pero que enriquecen notablemente la obra y también la embellecen. Enriquecen la obra en primer lugar ampliaciones del texto, considerables en número y en extensión muchas de ellas, ya sea profundizando en las mismas ideas, ya sea aportando otros elementos, pues introduce de hecho algunos epígrafes nuevos; en segundo lugar, nuevos y abundantes aportes documentarios, esto es, complementos y actualización de bibliografía y fuentes. De ello son testigo las notas de pie de página cuyo aumento no obedece sólo al considerable aumento de información en el texto mismo, sino también a una más amplia documentación sobre los datos contenidos en el texto de la edición anterior. Embellecen la obra las matizaciones o precisiones, así como la supresión de cuanto le parecía menos exacto o extemporáneo tanto en el texto como en las notas.

Fijándonos en el contenido, la obra pretende llenar un hueco en la investigación patristica. Si no faltan estudios sobre la teología de los Padres, sí sobre su modo de hacer teología. Partiendo de esta constatación, el autor presenta el modo como los autores cristianos de la época han concebido y practicado el quehacer teológico. Por ser tarea humana, esta no puede desentenderse de las situaciones de su sujeto, el hombre. En este contexto, en una primera parte, se ocupa de los *Instituta*, la *Eruditio* y la *Sapientia veterum*, esto es, las Instituciones, Cultura literaria y Filosofía de la época con sus diversas manifestaciones concretas, que constituyen los marcos en que se encuadran las distintas producciones literarias en que surge la reflexión teológica. Con pericia de experto, el autor hace ese encuadre. Luego, en una segunda parte, ocupándose ya de las características del trabajo teológico, se centra en el papel que en él ocupa la Biblia; los temas de que se ocupa en concreto son la interpretación de la misma, su uso eclesial, su conocimiento racional, para acabar con una síntesis de su pensamiento.

Por una parte, la obra confirma el gran conocimiento de la época en todas sus manifestaciones culturales, de los escritos de los Padres y no menos de la abundante bibliografía patristica que posee su autor, dato ya conocido por sus restantes publicaciones. Por otra, se convierte en un testimonio irrefutable del gran esfuerzo de inculturación realizado por los Padres y de los frutos abundantes que produjo de que, en buena parte, aún se alimenta la Iglesia actual. Por eso, a la vez que nos informa sobre lo que pasó, suscita reflexiones sobre el presente y el futuro de la teología.

La obra concluye con numerosos índices: bíblico, de fuentes (selectas), de autores modernos, de conceptos.— P. DE LUIS.

BEHR-SIGEL, E.- WARE, K., *L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Du Cerf, Paris 1998, 23,5 x 14,5, 98 pp.

El problema de la ordenación de las mujeres para el sacerdocio ministerial es uno de los temas candentes a que se han enfrentado o están enfrentándose las diferentes confesiones cristianas. La Iglesia ortodoxa, etiquetada habitualmente como conservadora, una entre otras. Aunque en un primer momento consideró el problema como ajeno, el paso del tiempo la ha llevado a enfrentarse a él como propio. La ubicación, fruto de la diáspora, en territorio occidental de buena parte de sus fieles trajo consigo la lógica inculturación. Fruto de ella fue la aparición dentro de sus filas, aunque sin virulencia, de algunas reclamaciones del movimiento feminista. En el tratamiento del tema se puede percibir en cierto modo el principio, tan ortodoxo, de la "economía". A medida que la discusión ha ido tomando vueltos, la jerarquía, aunque sin tomas de posición oficiales, ha ido matizando sus respuestas. De un rotundo no inicial a la ordenación para el sacerdocio ministerial de la mujer por parte de teólogos y jerarcas, se ha pasado a hablar ya de cuestión abierta.

El presente libro pone frente a frente a una teóloga, E. Behr-Sigel, y a un obispo, K. Ware, ambos de reconocido prestigio. La teóloga expone en dos artículos, sus propios puntos de vista, ya conocidos en lo esencial por otras publicaciones. Con serenidad, con conciencia de servicio a la fe, sin el menor de los exabruptos, expone la historia del problema en el interior de la Iglesia ortodoxa, presenta los argumentos aducidos en contra de la ordenación y, en su condición de teóloga, les da réplica. Con frecuencia, con una simple pregunta pasa el problema a la otra parte. Abierta a la ordenación, reconoce que en el estado actual ella provocaría cismas dentro de la Iglesia ortodoxa, riesgo ante el que "nuestra impaciencia debe hacerse paciente". La segunda parte del libro corresponde a K. Ware; se trata de la reelaboración de un artículo aparecido años atrás en la obra colectiva *Women and the Priesthood*, NY 1981. Aunque ampliado, mantiene fundamentalmente la misma estructura, pero respira otro aire: ya ve el problema "como una cuestión abierta". Ni el argumento de la tradición, ni el de la antropología teológica ("en el estado actual [de esta ciencia teológica] sería ciertamente una locura proceder inmediatamente a la ordenación de las mujeres"), ni el de la función icónica del sacerdote le resultan suficientemente sólidos para oponerse a la ordenación de las mujeres. Pero reconoce que la luz tardará en llegar. En buena parte depende de una comprensión más profunda de la antropología teológica, tema que ha de ocupar el s. XXI, como la eclesiología ha ocupado el s. XX.

Libro interesante por la actitud de búsqueda que manifiestan la teóloga y el obispo y por el tratamiento puramente teológico que siguen una y otro, contexto adecuado para tratar un problema que, aunque haya surgido en nuestros días, trasciende el momento presente.— P. DE LUIS.

PANIKKAR, R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 1998, 15 x 22,5, 125 pp.

Tras la primera mirada, el libro resultaba extrañamente igual al publicado por el mismo autor hace un lustro (*La experiencia de Dios*, PPC, 1994). En el prólogo nos aclara que la edición anterior "se le escapó de las manos", tras unas charlas sobre Dios en Silos,

grabadas y publicadas sin poderlas pulir. Ante el éxito del libro ha decidido hacerlo más satisfactoriamente suyo, corrigiendo, eliminando y añadiendo. Si ya su primer libro nos resultó admirable (ver *Estudio Agustiniano* 30, 1995, 149) cuánto más éste, reflejo de una expresión más meditada y certera. Además la edición se presenta bien cuidada, atractiva. Panikkar es uno de los teólogos españoles más conocidos internacionalmente, adalid del diálogo interreligioso y exponente de la última discusión teológica, centrada en un ecumenismo radical. En este libro propone la cuestión de Dios como la cuestión sobre la realidad, el misterio del mundo, el sentido de la vida, la búsqueda del bien. Los temas clásicos revisados desde su saber.— T. MARCOS.

CLÉMENT, C., *El viaje de Teo*, Ediciones Siruela, Madrid² 1998, 17 x 25, 575 pp.

La comparación con *El mundo de Sofía* es obligada. La autora ha dicho que pretendía hacer lo mismo que Jostein Gaarder referida a las religiones. Y el paralelismo del título también lo indica: lo mismo que *El mundo de Sofía* novelaba la historia de la filosofía, *El viaje de Teo* es una gira narrativa alrededor de los distintos credos. Pero en la comparación la segunda novela sale perdiendo. La primera lograba unas síntesis poderosas del pensamiento occidental, tan diáfanas que podía entenderlas el último mono (por lo que se justificaba como libro para adolescentes). *El viaje de Teo* se pierde en cuestiones accesorias sobre las religiones. En vez de centrarse en lo esencial de cada religión, o mostrar la experiencia trascendente que subyace y da sentido a todo andamiaje religioso, el libro se pierde en mitologías secundarias. Páginas y páginas y diálogos y diálogos sobre el carro de fuego de Elías, el velo de Amaterasu o los tam-tam de Africa. Entiéndase, no es que sea un libro malo, o falso lo que dice, sino falto de equilibrio entre lo básico y lo circunstancial. Hasta la intriga novelesca es floja. Si en *El mundo de Sofía* se mantenía la incertidumbre hasta el final, aquí sabemos desde el principio lo que va a pasar, que Teo sanará de su extraña dolencia.— T. MARCOS.

FLORISTÁN, C., *La Iglesia, comunidad de creyentes* (=Lux Mundi 76), Sígueme, Salamanca 1999, 13,5 x 21, 638 pp.

Tras su larga etapa de docencia, ya emérito, el profesor Casiano Floristán nos presenta un manual de eclesiología, fruto maduro de su saber. Como de todos es conocido su posicionamiento teológico progresista (como alabanza, dicho sea de paso), puede percibirse el tono de la obra, lo que aclara también el subtítulo. Estructura el libro en cinco secciones, entre lo clásico y lo innovador. La primera trata del origen y evolución de la Iglesia, por donde empieza todo manual moderno de la Iglesia que se precie: conexión con Jesús y el Reino, primeros pasos y desarrollo posterior. La segunda se detiene en el Vaticano II y lo que éste concilio supuso para la Iglesia. Es la parte más amplia del libro, no en vano el autor fue consultor del concilio. La tercera habla de las características principales de la Iglesia, lo que antes se llamaba naturaleza de la Iglesia. La Iglesia como comunión, pueblo de Dios y sacramento de salvación. Dedicados capítulos a la unidad y colegialidad eclesiales. Cuarta sección: da título al libro, la Iglesia como comunidad, la Iglesia local, movimientos comunitarios actuales, la parroquia. Finalmente, la quinta parte la dedica a las cuestiones candentes en la Iglesia: las conferencias episcopales, el poder eclesial, las sectas, los desafíos futuros para una Iglesia encarnada en el mundo. Cada capítulo termina con una

amplia bibliografía. Sólo se echan de menos unos buenos índices al final del libro.— T. MARCOS.

FONTBONA, J., *Ministerio de comunión* (=Biblioteca Litúrgica 11), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999, 15,5 x 21,5, 143 pp.

Pequeño libro sobre el ministerio ordenado. En concreto sobre la interpretación correcta de su función eclesial, si funcional u ontológica. La polémica entre ambas ya es vieja, y va camino de convertirse en clásica, pues ninguna cede nada ante la otra. La idea funcional es acusada de entender el ministerio como una mera tarea social, necesaria para la organización de la Iglesia. Se la tacha de filoprotestante. El problema es que parece coincidir con el Nuevo Testamento, que cambia de ministerios según las necesidades de la Iglesia. La idea ontológica, que piensa el ministerio como una esencia o *capacidad distintiva*, proviene de la Escolástica. Se la acusa de reduccionismo ritual, pues destaca en el ministerio la consagración eucarística, y de dividir el pueblo de Dios en clero y laicado, que no son precisamente flojas acusaciones. El libro propone una tercera vía, que llama comunional, integrando las dos anteriores. Modestamente, creo que acierta en la forma pero no en el contenido. La solución es, efectivamente, unir las dos interpretaciones. Pero de modo literal: la *esencia* del ministerio ordenado es la *tarea* que desempeña en la Iglesia.— T. MARCOS.

BOROBIO, D., *Los ministerios en la comunidad* (=Biblioteca Litúrgica 10), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999, 15,5 x 21,5, 371 pp.

Se trata en realidad de un libro sobre el sacerdocio y su crisis actual. Dada la grave carencia de sacerdotes, la cuestión es si hay que mantener inalterable la institución o más bien proveer la vida cristiana de las comunidades eclesiales. La respuesta es que a la fuerza ahorcan. La Iglesia tendrá que adaptarse, aunque de momento se resiste. Sacerdotes sobrecargados en sacramentos o tareas de administración, parroquias sin eucaristía para las que, sin embargo, sigue valiendo el precepto dominical, ministros extraordinarios de todo con poca formación o apoyo institucionales...En la Iglesia hay conciencia del problema, pero no tanto de la solución. De todo ello trata el libro, dividido en cinco partes. La primera pasa revista a la problemática situación de la Iglesia. La segunda considera la necesaria interrelación entre ministerio e Iglesia, de modo que no puede darse el uno sin el otro. La tercera analiza el origen del ministerio en la Escritura y su evolución histórica. La cuarta se centra en la esencia y funciones del sacerdocio. Y la última parte, desde lo anterior, intenta ofrecer vías de solución para el futuro, que según el autor pasan por promover el diaconado permanente y valorar los diversos ministerios laicales. El libro se cierra con una amplia bibliografía de casi 20 páginas sobre el tema.— T. MARCOS.

LEFEBVRE, P., *Ministries and Community. For a Church as a Family*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 14,5 x 21, 80 pp.

De nuevo una interpretación de los ministerios eclesiales en sentido desacralizador (y van tres). La Iglesia quiere entenderse como comunión, desde la igual dignidad de los bautizados e idéntica responsabilidad en la misión evangelizadora. Fue una innovación del

Vaticano II que el autor no ve realizada todavía. Si en Occidente la Iglesia como comunión se expresa bajo el concepto de *Pueblo de Dios*, en Africa, y en el Tercer Mundo, donde la Iglesia está poco organizada, la imagen que mejor llega a la gente es la de *Familia*. La Iglesia como lugar de relación, de ayuda mutua, de oración compartida. Los ministros de esta Iglesia, ordenados o no, son los que se encargan de promover estos valores. – T. MARCOS.

MARÍN DE SAN MARTÍN. L., *Juan XXIII. Retrato eclesiológico*, Herder, Barcelona, 1998, 14 x 21, 478 pp.

El P. Luis Marín, agustino, ha escrito una obra sobre uno de los papas más admirado y querido en su tiempo, pero cuya figura se halla en el momento un tanto difuminada. Se trata de una especie de biografía. Pero es más que una biografía. En ella se nos habla y se nos recuerda la enseñanza del papa Juan en el breve tiempo que estuvo al frente de la iglesia católica. La obra hace un retrato apasionado y lleno de cariño por el papa Juan. El buen papa Juan. El papa "del amor", como alguien le calificó con toda justicia.

La figura de Juan XXIII, elevado al papado en una edad avanzada, 77 años, y tras un largo pontificado de Pío XII, el último papa de la era constantiniana, tan propenso a las manifestaciones llamativas y a escribir de todo, ha quedado vinculada de forma significativa a la convocatoria del concilio Vaticano II. El Vaticano II no sólo es el concilio que más Padres reunió, el concilio que trató de temas que ninguno otro concilio trató, sino que es el concilio de nuestro tiempo. Por lo mismo, el concilio que marcó el rumbo que la iglesia de nuestros días debía seguir. El hecho de su celebración y también las líneas maestras, que debía seguir, se deben en gran parte al papa Juan. Se dará cuenta de lo dicho quien haya leído las peripecias que tuvo que correr el famoso esquema XIII, cuya culminación fue la Constitución *Gaudium et Spes*. Indiscutiblemente la Constitución más novedosa de toda la historia de la iglesia. Ciertamente que el papa Juan llevó a cabo esa tarea orientadora no en base a sus propios conocimientos, sino porque supo aconsejarse de personas que estaban en contacto con el desarrollo de la cultura moderna. Como ha dicho el P. Chenu, Juan XXIII tenía el carisma de la historia. Y la mejor prueba de ello está en la doctrina elaborada por el concilio Vaticano II.

Hacia referencia líneas atrás a la vinculación del papa Juan con el concilio Vaticano II. Es un dato incuestionable. Mas dicha vinculación puede ser, de hecho es, la clave para explicarse el posible declive de la figura del papa Juan. De todos es sabido que hoy nos encontramos con un clima eclesial restauracionista. Un clima que quiere difuminar las grandes intuiciones del concilio Vaticano II, bajo el pretexto de que ha sido mal interpretado. Directa o indirectamente el clima enrarecido, que pesa sobre el concilio Vaticano II, proyecta sus efectos sobre el papa que lo convocó. ¡Ojalá la lectura del libro, que presento, ayude a recuperar la figura de este papa, que se distinguió de forma especial por su sencillez, por su amor y por su cercanía a los problemas de nuestro tiempo! – B. DOMÍNGUEZ.

KNIRLING. R., *Predigtpraxis zwischen Credo und Erfahrung. Homiletische Untersuchungen zu Oster-, Passions- und Weihnachtspredigten*, Calwer Verlag, Stuttgart 1999, 15 x 23, 246 pp.

Se trata, como se puede ver por el subtítulo, de una serie de investigaciones homiléticas acerca de la Pascua, la Pasión y la Navidad. Llama, de entrada, la atención el orden de

los temas. El trabajo comienza con la Pascua, para entretenerse con la Pasión y terminar con la Navidad. Supongo que con ello quiere el autor hacerse eco del proceso que se siguió a la hora de escribir el Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento, cuyos primeros mensajes kerigmáticos se centraron en la Pascua, terminaron por servirse de la luz pascual a la hora de hablar y de interpretar hechos concretos de la vida de Jesús. Y es que la Pascua es la que da luz suficiente para ver con nuevos ojos hechos que, de otra manera, quedarían sin mayor significado.

Con este esquema por delante, el autor desgana una serie de cuestiones, cuyo número asusta un poco. Tras una introducción, en la que plantea diversos problemas, el autor desarrolla su trabajo en tres apartados encabezados por las letras mayúsculas B, C, D, E, F. Cada letra se divide, a su vez, en tres secciones a las que se les pone tres números romanos. Cada número romano tiene una serie de números latinos. Las grandes secciones de estos apartados tienen como título "Predicaciones y ayudas para la predicación, consideraciones teológicas y discusión acerca de la praxis predicadora (opiniones y perspectivas). El esquema se repite en cada uno de los apartados señalados con una de las letras mayúsculas. Distintos autores van estudiando algunas perícopas del Nuevo Testamento relacionadas con el tema de fondo. Por ejemplo en el tema de Pascua se estudian Mc 16,1-8, Lc 24,13-35, 1 Cor 15,1-11. Es un estudio que ayuda en gran medida a tener en cuenta los datos de la investigación bíblica y, por lo mismo, contribuye de forma muy notable a que la predicación se ajuste, como tiene que ser, al mensaje bíblico. La lectura del libro cuenta con la dificultad añadida de estar en alemán. Quien conozca suficientemente esta lengua puede darse el gusto de leerla. No le defraudará. Encontrará en ella abundante material, para que la predicación sea lo que tiene que ser: transmisión justa del mensaje bíblico. — B. DOMÍNGUEZ.

WHEELER, C. A. (ed), *Announcing the Light. Sudanese Witnesses to the Gospel*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14,5, 288 pp.

El libro es el número 6 de la serie *Faith in Sudan* y puede entenderse como una continuación del nº 5 *Gateway to the Heart of Africa Missionary Pioneers in Sudan* (ver *Estudio Agustini* 32, 1998, 451) que presentaba la biografía de los primeros misioneros en Sudan que fueron extranjeros. Pero en Sudán como en muchos países africanos, la expansión del Evangelio y creación de las comunidades locales fue realizada por conversos nacionales. En este libro se descubre la vida de esos hombres y mujeres que anunciaron el Evangelio en sus comunidades. El libro se divide en tres partes. 1) Los primeros cristianos sudaneses. 2) Evangelizadores y maestros y 3) Mártires y profetas donde cuenta la vida de varios mártires de las últimas décadas de guerra civil. La historia de Sudán va de la esclavitud al martirio, el hambre, los desplazamientos y la guerra civil, ser cristiano en Sudán no ha sido una opción fácil. El testimonio de los cristianos de Sudán ha sido que a pesar de las dificultades exteriores se ha ido forjando un camino de la oscuridad a la luz. — J. ANTOLÍN.

FAULHABER, Th., - STILLFRIED, B. (Hrsgs.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Herder, Freiburg- Basel- Wien 1998, 21, 5 x 14, 302 pp.

Muchas son las voces que están clamando por la presencia renovada de la religión en la sociedad actual, aunque a veces aparezca en formas un tanto salvajes. Los autores del presente trabajo todos ellos, tomando el fenómeno de la secularización como criterio clave

catalizador de opiniones contrastadas, cada uno basándose en diversidad de elementos analíticos de la sociedad actual, van dando sus diversas opiniones. Son muchos los interrogantes que dejan dichos estudiosos ante la lectura de sus escritos: ¿Está volviendo la religión y la fe de nuevo a nuestra sociedad secularizada?; ¿o es que la búsqueda y el anhelo de Dios por parte del hombre de nuestro tiempo está presentando formas ocultas para otros tiempos y que aparecen en la sociedad actual con una fuerza nunca esperada?; y si la respuesta es positiva, ¿qué formas en concreto se ofrecen para acoger lo religioso cristiano? Y ¿cuál es el alcance de dicha religiosidad en la estructura actual de la sociedad? ¿Dinamizará su sentido en una línea de transcendencia o quedará anulado definitivamente? Son estos interrogantes que con una clarividencia nada común analizan los autores del presente estudio y que puede servir para los analistas de la sociedad actual a la hora de dar su orientaciones en un siglo que está para comenzar. Posiblemente se podría concluir dicho análisis con un interrogante más profundo y que aparece continuamente en estos trabajos: ¿Que es lo que se pierde cuando se pierde a Dios? La respuesta se puede ir detectando tras una lectura reposada de las investigaciones presentes en la obra que hoy ofrecemos a los lectores. Muy buena presentación editorial, como nos tiene acostumbrados la editorial Herder y damos una vez más la bienvenida a estudios de esta índole en el mundo tan plural en el que nos toca vivir.— C. MORÁN.

STOCK, A., *Poetische Dogmatik. Christologie.3. Leib und Leben*, Schöningh, Paderborn, München. Wien. Zürich 1998, 24 x 16, 462 pp.

En la variedad de formas que la teología va tomando a través de la historia, se encuentra lo que ya desde los primeros momentos de la actividad teológica se ha denominado la forma poética, plasmada en los momentos de culto litúrgico en sus diversa facetas: liturgia, cantos, poesía, oraciones, imágenes, narraciones, normativas etc. Formas todas ellas a través de las cuales el mensaje de salvación de Dios llega a los creyentes para celebrarlo y llevarlo a la vida del quehacer diario. Ya en la Edad Media "Los Misterio de la vida de Jesús" fueron representados y celebrados en sus diversos momentos: El nacimiento, la pasión, Pascua, Ascensión, Corpus Christi, Corazón de Jesús etc. El autor va constatando la forma cómo estos diversos momentos de la vida de Jesús se han ido presentando en la diversidad poética de formas y en situaciones diferentes, como una de las mediaciones, la poética, de hacer presente en la celebración de la fe el significado del misterio salvífico. En las conclusiones que presenta el autor a todo este conglomerado de representaciones muestra la teología subyacente en cada momento de la representación del misterio en sus diversos lenguajes. Bienvenido sea este esfuerzo realizado por el autor en un momento donde estamos recuperando las múltiples manifestaciones de la única realidad que está en la base de la vivencia cristiana: el acontecimiento salvífico de Dios centrado en Cristo Jesús, el Señor.— C. MORÁN.

BACHL, G., *Eschatologie. Bd. I*, (Reihe "Texte zur Theologie", Sparte Dogmatik, Bd. 10), Styria, Graz; Wien; Köln 1999, 20,5 x 13, 227 pp.

BACHL, G., *Eschatologie. Bd. II*, (Reihe "Texte zur Theologie", Sparte Dogmatik, Bd. 10), Styria, Graz; Wien; Köln 1999, 20, 5 x 13, 320 pp.

La obra que hoy presentamos sobre *Escatología cristiana* es un homenaje al Dr. Beinert, iniciador y editor principal de la colección "Textos para la Teología", en su 65 cumpleaños. El autor indica en la introducción cómo a veces sucede que los estudiantes de teología tienen dificultad en recurrir directamente a los textos originales de las diversas afirmaciones en torno a la fe cristiana, bien sean bíblicas como del magisterio o de autores de la tradición cristiana. Para llenar esta laguna el autor Bachl se centra en la recopilación de textos bíblicos, magisteriales y de la tradición teológica para fundamentar las diversas afirmaciones en torno a la escatología cristiana. Pero supera la labor de recopilador de textos, al ofrecer también una seleccionada bibliografía sobre el texto o el autor citado y un pequeño comentario, que es interpretación del mismo texto en cuestión. Hay que reconocer la gran labor que supone y auxilio que ofrecen dichos trabajos y lo enriquecedor que será para todo aquél que se acerque a los mismos a la hora de una elaboración teológica en torno a los diversos temas escatológicos. Bienvenidas sean estas obras auxiliares en la labor teológica, donde encontramos una hermenéutica de los textos que nos separa de esa tradición dogmatista a la que nos tenían acostumbrados obras de parecida pretensión auxiliadora descontextualizada. — C. MORÁN.

IZQUIERDO URBINA, C., *Teología Fundamental*, Euns, Pamplona 1998, 23 x 15, 5, 576 pp.

Es sumamente aleccionador en la labor teológica actual el ver resurgir de nuevo manuales de los diversos temas teológicos, como ayuda ofrecida tanto a los alumnos como a los profesores de dicha materia científica. El texto que hoy presentamos a nuestros lectores sigue la línea marcada a raíz del Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum*, donde se nos presentan las líneas maestras del desarrollo de una Teología Fundamental nuevo estilo, superando los manuales con una tendencia marcadamente apologista y de controversia. Los tres temas troncales en los cuales centra el autor su desarrollo sistemático: la revelación, la fe y la credibilidad del cristianismo, están enmarcados en contextos donde el proceso de la historia de la salvación es el telón de fondo de cualquier comprensión del misterio cristiano de salvación. No olvida tampoco el autor en su exposición el asistir también al encuentro de la fe y la cultura como pivote en torno al cual gira una comprensión lo más fiel posible del mensaje cristiano. Hay que reconocer que se consigue una integración expositiva donde los diversos elementos configuradores del mensaje quedan expuestos en una síntesis nada común y que, quienes tienen que llevar el trabajo de la exposición escolar, pueden encontrar aquí un instrumento auxiliar imprescindible. A su vez el alumno puede aprovecharse también del mismo, con el fin de ir elaborando sus esquemas teológicos en una nueva orientación de los temas de siempre, tratados con categorías de nuestro tiempo. Bienvenidas obras de esta categoría y agradecemos al autor su esfuerzo por hacernos más asequibles los fundamentos de misterio cristiano en una comprensión integradora de los mismos. — C. MORÁN.

OCÁRIZ, F., BLANCO, A., *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, 21, 5 x 13, 5, 615 pp.

Siguiendo el esquema que se está haciendo común en el tratamiento actual de la Teología Fundamental: Revelación, Fe y Credibilidad, los autores van exponiendo de forma sistemática con un método que podemos clasificar de hermenéutico-dogmático los

diversos apartados del tratado introductorio al quehacer teológico. Sin duda es la parte bíblica en la tradición eclesial la que lleva el peso de fundamentación del tema a desarrollar, dado que es ahí donde se han de encontrar los elementos clave que van a estructurar cualquier reflexión posterior, bien sea de la revelación o bien de la fe. Se centran los autores en presentar los presupuestos antropológico-teológicos de todo el desarrollo dogmático, no olvidando el significado de la experiencia judeocristiana de la revelación y de la fe desde la comunidad creyente con lo que esto supone a la hora de hablar de la transmisión del mensaje revelado en la conciencia eclesial actual y las implicaciones a la hora de hablar del ejercicio del Magisterio en la vida de la Iglesia. Admitiendo un pluralismo teológico legítimo en la unidad de la fe, los autores también en ciertas circunstancias dan sus interpretaciones susceptibles de visiones diferentes y especialmente a la hora de presentar ciertos matices en cuestiones discutidas en torno al objeto del magisterio y alcance en la clasificación teológica. Profesores y alumnos pueden hallar en estos tratados teológicos actuales una guía expositiva lo más fiel posible a los datos del misterio cristiano de salvación. Bienvenidas obras de esta categoría que suponen un colaborar de forma positiva al acerbo teológico en la diversidad de exposiciones actuales de la misma realidad revelada.- C. MORÁN.

HONTAÑÓN, A., *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración *Mysterium Ecclesiae**, Euns, Pamplona 1998, 24 x 15,5, 327 pp.

El tema de la infalibilidad pontificia en su sentido más amplio definido por Vaticano I en *Pastor Aeternus*, su interpretación posterior en el contexto del mismo concilio y según las Actas del mismo y no según una teología de la Iglesia ajena a la orientación que felizmente dio Vaticano II en *Lumen Gentium*, se recoge en *Mysterium Ecclesiae* y es en la que el autor del presente estudio quiere inspirarse, aunque haciendo una interpretación que quizás va más allá de las pretensiones de la definición de Vaticano I. El autor parte de la duda en que ciertos autores han colocado a dicha doctrina eclesial en ciertas épocas y a la que intenta responder *Mysterium Ecclesiae*, recogiendo lo mejor de las afirmaciones de la *Lumen Gentium*. Se insiste en los condicionamientos culturales que hacen que las afirmaciones dogmáticas estén sujetas a una evolución, donde se mantiene siempre el núcleo de la fe, pero se exige una traducción a las situaciones nuevas. No obstante de lo que se trata en última instancia y se intenta concretar en toda esta problemática es el alcance del contenido mismo de la expresión *infalibilidad*, aplicado a textos diferentes, p.e. textos bíblicos y textos eclesiales. ¿Tiene el mismo alcance la expresión *infalibilidad* aplicado al texto inspirado, que a las definiciones dogmáticas no inspiradas, sino asistidas u otras expresiones eclesiales?; ¿No habría que cambiar quizás la expresión misma, según han presentado ciertos autores? Y después ¿hasta dónde llega el objeto de la infalibilidad pontificia? ¿Es tan fácil concluir lo que indica *Ordinatio Sacerdotalis* y *Evangelium Vitae*? ¿Son estas mismas encíclicas infalibles o hay que aplicarles otro calificativo? Esto no significaría el querer negar la función y misión del Magisterio en la Iglesia? Al contrario es el exigir que la teología del Magisterio coloque a éste en su lugar y misión dentro de la vida de fe de la comunidad eclesial. De todas formas está bien que se sigan investigando estas cuestiones, ya que es la labor que tienen los teólogos en cuestiones no clarificadas todavía. Bienvenidas sean obras de este calibre y que nos hacen constatar una vez más lo plural de ciertas afirmaciones teológicas en la unidad de la misma fe. Pero atentos siempre a las consecuencias prácticas y vitales cuando está por medio la conciencia del creyente.- C. MORÁN.

BERZOSA MARTÍNEZ, R., *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, DDB, Bilbao² 1999, 24 x 13,5, 224 pp.

Sin grandes pretensiones científicas, aunque sin estar ajeno a ellas, pero con mucha preocupación didáctica, presenta el autor esta obra que quiere responder a una de las necesidades más inmediatas del momento teológico: hacer la teología asequible al estudiante que se acerca a las aulas de nuestros centros teológicos e intenta adentrarse en el mundo teológico desde una visión panorámica del mismo. De aquí que distribuya el autor su estudio en dos partes claramente delimitadas: Una primera, basándose en una presentación histórica se van describiendo las diversas épocas y métodos teológicos con lo que ha habido de creatividad en los diferentes momentos de caminar reflexivo de la fe. Para pasar a una segunda más de tipo sistemático, presentando la parte que clásicamente se llamaba la función positiva de la teología y sobre ella se procede a presentar la función especulativa con todos los condicionamientos de la misma. Se ofrece también el estudio de esta segunda parte en la diversidad de orientaciones teológicas actuales para concluir con aportaciones personales en el amplio campo del método teológico. Una presentación más de los temas que entran a formar parte de lo que se entiende hoy por una Introducción a la teología, vista desde una óptica histórico-sistemática. Esperemos que obras de este calibre sigan colaborando en la línea que pretende el autor y que de una u otra forma nuestros estudiantes entren en el ambiente de lo que se ha llamado de fidelidad creativa, también aplicado aquí al quehacer teológico. Muy buena presentación y rica bibliografía como auxiliar para los iniciados en este mundo de la teología.— C. MORÁN.

FABRI DOS ANJOS, M. (ed), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao, 1999, 14,5 x 22, 209 pp.

Se trata de un libro especial. 10 son los autores que escriben en él. Casi todos ellos brasileños. Y tratan temas de muy dispar contenido. Todos estos presupuestos hay que tenerlos en cuenta, a la hora de presentar el libro y de ofrecer pistas de lectura e interpretación. Sus puntos de vista, tipificados en el título, quieren hablar de teología y quieren servir de nuevos paradigmas, reflejan, y ello es normal, la situación histórica que vive Brasil y de la que participan todos los pueblos de origen ibérico.

Al ser muchos los temas y formar un solo libro, temas por lo demás de mucha envergadura, no se puede exigir a sus expositores que alcancen un nivel alto, y menos completo, de exposición. Se trata, por lo mismo, de ofrecer puntos de mira, posibles indicadores que marcan caminos nuevos. Es decir: el libro tiene un marcado carácter innovador. Abre caminos. En el prólogo se nos dice: "Los autores escriben en la perspectiva de facilitar elementos para una reflexión que sea desarrollada y enriquecida, sea en la reflexión pastoral, sea en una discusión más amplia. Somos conscientes de que aún estamos lejos de una síntesis sobre el asunto; y de también ni siquiera consigue aún tocar los puntos más relevantes de este tema".

Como es lógico, si se tiene en cuenta la concreta situación de los autores, uno de esos paradigmas más importantes a la hora de hablar de teología se halla en la opción preferencial por los pobres. Iberoamérica ha sido la descubridora de este campo teológico y no debe extrañar que esté muy presente en todos los teólogos de ese amplio continente. Con estas pautas hermenéuticas la lectura de este libro, escrito por todos sus autores con la intención de mantener viva la llama de una teología, que debe ser siempre el alimento de una correcta conducta cristiana, resulta no sólo instructiva, sino que da muchos apoyos para

vivir en autenticidad, que exige vivirla en historicidad, la vocación cristiana.- B. DOMÍNGUEZ.

ÍÑIGUEZ Y RUIZ DE CLAVIJO, M. (Comisario), *El Hijo del Hombre. El rostro de Cristo en el Arte*, Conferencia Episcopal Española, Madrid 1998, 23,5 x 30,5, 261 pp.

"Las Edades del Hombre" es un proyecto modélico a través del cual se han ido mostrando los tesoros artísticos de las diócesis de Castilla y León. Estas exposiciones han intentado realizar una catequesis a través del arte, y han mostrado al mismo tiempo cómo se ha entendido el hecho religioso a través de la historia y a través de los distintos movimientos artísticos.

La Conferencia Episcopal Española en su Plan de Acción Pastoral para el cuatrienio 1997-2000, "*Proclamar el Año de Gracia del Señor (Is 16, 2, Lc 4 19)*", tomó el acuerdo de "Organizar una exposición plástica de arte de los distintos siglos de la Iglesia de España, con participación de obras de todas las diócesis que lo deseen, sobre Jesucristo, desde la Encarnación hasta la Resurrección, Ascensión y Pentecostés".

El proyecto fraguó en la exposición "*El Hijo del Hombre. El rostro de Cristo en el arte*", que estuvo abierta al público en el Museo Municipal de Madrid, entre el 23 de septiembre y 25 de noviembre de 1998.

Quienes tuvieron la fortuna de visitarla fueron afortunados de poder contemplar un extraordinario conjunto de obras de arte sobre la historia de Jesús que difícilmente volverán a verse reunidas. Pero para quienes no pudieron verla "in situ" les queda siempre la oportunidad de hacer la visita por medio del estupendo catálogo que nos ocupa. En el se encuentran reproducidas a color y estudiadas todas y cada una de las obras presentadas.

La muestra se divide, como el catálogo, en siete capítulos: 1.- Anunciado y esperado; 2.- La Palabra se hizo carne; 3.- El hijo del carpintero; 4.- Este es el Hombre; 5.- Cargó con nuestros pecados y murió para salvarnos; 6.- ¡Resucitó! No busquéis entre los muertos al que vive; 7.- Señor de la historia y del universo.

Con esta exposición dedicada a Jesucristo en el arte se percibe la grandiosidad de una fe religiosa expresada a través de una poderosa simbología. La figura de Cristo ha sido soñada, recreada e interpretada durante dos mil años con todas las técnicas y estilos posibles, en un intento de penetrar el misterio y de renovar la fe en el Dios-Hombre.

En esta muestra se combina armoniosamente la escultura en madera y piedra, la pintura sobre lienzo y tabla, el marfil, la orfebrería y los manuscritos miniados. Hay obras de artistas tan significativos como Pedro de Berruguete, Fernando Gallego, Gregorio Fernández, Alonso Cano, Salzillo, El Greco, y joyas como "El Beato de Girona" o el "Pantocrator" de Jaca.

Tres importantes estudios preceden al análisis individual de las obras: el primero es del comisario de la exposición, Manuel Íñiguez y Ruiz de Clavijo, sobre "*Jesucristo Ayer, Hoy y Siempre*"; el segundo es del conocido profesor Juan Plazaola, sobre "*Jesucristo en el arte*"; y el tercero, titulado "*Jesús, el Hijo del Hombre*" está escrito por el profesor de teología Martín Mazo Hernando.

El catálogo (como lo fue la exposición), es una auténtica maravilla. Es una importante obra de arte y también una importante obra de catequesis. Si es verdad el dicho que "una imagen vale más que mil palabras", estas imágenes valen más que muchos sermones.- B. SIERRA DE LA CALLE.

CANNOBBIO, G.,- DALLA VECCHIA, F., -MONTINI, G. P. (ed.), *La fine del tempo. Quaderni Teologici del Seminario di Brescia*, Morcellina, Brescia 1998, 15 x 21, 378 pp.

Desde 1991, año tras año, el Seminario de Brescia, está realizando un importante esfuerzo de reflexión y publicando una serie de "Cuadernos Teológicos" sobre temas monográficos de indudable valor.

Primero fueron los temas eclesiológicos los que centraron la atención de los expertos, más tarde el diálogo interreligioso, después la cristología, y ahora, en este final de milenio, el tema tan sugestivo e inquietante de la escatología como es "*El final del tiempo*".

Los interrogantes que se plantean sobre este argumento son múltiples y múltiples son también las respuestas que se ofrecen en esta obra; F. dalla Vecchia escribe sobre el anuncio del fin en el Libro de Daniel; F. Montagnini sobre el fin del mundo en Mc. 13; M. Orsatti sobre el Apocalipsis; A. Maffei sobre el tiempo y la eternidad en K. Barth; R. Tonini sobre el "eschaton" en la "Gaudium et Spes"; G. Scalman sobre el fin del tiempo entre ciencia y tecnología, G. Ganobbio se interroga sobre ¿Fin o cumplimiento?; R. Lombardi escribe sobre los temas escatológicos en la catequesis; C. Bresciani sobre la esperanza; G. Montini sobre el peligro de muerte en el derecho Canónico; y finalmente O. Vezzoli sobre el "Octavo día" en la liturgia.

Como se ve es una temática amplia. Es estudiada por profesores especializados en las distintas disciplinas teológicas. Se trata sin duda de una contribución importante a los temas escatológicos, un argumento doblemente actual en este final de milenio.-B. SIERRA DE LA CALLE.

FERRARO, G., *Lo Spirito Santo nei commentari al Quarto Vangelo di Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Bonaventura e Alberto Magno*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 17 x 24, 222 pp.

El Profesor G. Ferraro es un conocido especialista que ha publicado ya varias obras tanto sobre la teología de S. Juan como sobre el Espíritu Santo.

Anteriormente ya se ha ocupado de estudiar los comentarios al Cuarto Evangelio de autores como S. Agustín, Orígenes, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Cirilo de Alejandría. Por lo que el presente estudio puede muy bien ser considerado como una prolongación de los anteriores.

La finalidad del presente estudio es la de observar el método exegético de algunos autores medievales centrándose no en sus afirmaciones teóricas, sino en el ejercicio concreto y vivo de la interpretación realizada por cada uno.

Cronológicamente los autores estudiados van desde 1045 -año del nacimiento de San Bruno-, hasta 1280 -año de la muerte de S. Alberto Magno-.

Los dos primeros autores, Bruno y Ruperto, son considerados como representantes de la llamada exégesis monástica. Los otros dos, Buenaventura y Alberto son, junto con Sto. Tomás de Aquino, los grandes maestros de la Escolástica.

Los cuatro autores estudiados han escrito un comentario completo al Cuarto Evangelio. En el presente trabajo se examina la exposición que ellos han dado de los textos pneumatológicos evangélicos en sus comentarios a S. Juan. De la exégesis de los pasos deriva también su doctrina teológica sobre el Espíritu Santo.

Es muy interesante la última parte del libro donde se comparan los resultados de la exégesis de los autores estudiados con aquella de nuestro tiempo. La constatación del

acuerdo fundamental de tales resultados sirve, en opinión de nuestro autor, para testimoniar tanto la vitalidad de la tradición de la Iglesia, como la validez de la interpretación odierna. Una obra que merece la pena ser conocida por todos quienes deseen profundizar sobre la persona del Espíritu Santo, un tema misterioso y fascinante a la vez.—B. SIERRA DE LA CALLE.

ALVAREZ, J., *Arqueología Cristiana. Sapientia Fidei* (=Manuales de Teología 17), BAC, Madrid 1998, 14, 5 x 21,5, 200 pp.

La arqueología cristiana no es simplemente una Historia del Arte Cristiana Antigua, ni tampoco una Historia de la Iglesia Antigua. Está relacionada con ambas disciplinas, pero tiene su propia autonomía. Se trata —y así se lo ha planteado el autor de este libro—, de comprender las obras de arte como la expresión de la fe de la época; es decir, se relata cómo la fe cristiana se va “inculturando” en distintos ambientes y culturas a lo largo de la historia.

Tras la introducción, sobre la relación entre arte y religión, en el primer capítulo se ofrecen unas nociones preliminares de arqueología cristiana. El marco histórico que se estudia va desde el arte paleocristiano hasta el arte gótico medieval, pasando por el arte bizantino, el románico y el visigótico.

Se comienza estudiando los antiguos cementerios cristianos o catacumbas para pasar luego al origen de las iglesias y basílicas. Amplio espacio viene dado a la iconografía —tanto en pintura como en escultura—, de las varias etapas históricas, así como a la epigrafía.

El último capítulo, dedicado a los símbolos paleocristianos, es de suma utilidad para leer e interpretar el significado profundo de las obras del arte cristiano. Son claves de lectura indispensables.

El estudio está enriquecido con 59 ilustraciones que hacen mucho más comprensible el texto. Son también de gran utilidad los varios índices: onomástico, temático, de monumentos y toponímico. La obra va destinada a un amplio espectro de lectores: seminaristas, alumnos de ciencias religiosas y personas inquietas por estos temas. Hay que reconocer que con competencia, precisión y claridad cumple perfectamente su cometido.— B. SIERRA DE LA CALLE.

ALISON, J., *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 1999, 21,5 x 14, 261 pp.

Este ensayo desarrolla una original y sugerente presentación de la escatología cristiana como ámbito que trata de tematizar mediante la analogía el profundo cambio producido en la humanidad a raíz de la resurrección de Jesús. Mostrando un gran dominio en el manejo de la Escritura y siguiendo el pensamiento de René Girard sobre la violencia, James Alison hace un análisis convincente de lo que describe como “el tiempo de Abel”: “el tiempo en que la víctima inocente se nos hace presente como perdón, y así, poco a poco nos permite ir desprendiéndonos de todos los mecanismos sagrados de los cuales echamos mano para protegernos contra nuestra propia verdad” (p. 177).

Según la “teoría mimética” de Girard el deseo imitativo de los demás nos hace violentos y la única forma que tenemos de controlar esa violencia es la búsqueda de la unanimidad colectiva contra una víctima (mecanismo del chivo expiatorio). La originalidad de la historia de Israel consiste en el paulatino descubrimiento de la inocencia de la víctima. Contra la sacralización de las víctimas, el Dios que resucita a Jesús subvierte para siempre,

desde dentro, esta perversa historia. Hay dos reacciones posibles ante la revelación de la inocencia de la víctima. La primera, la más común, es la de cambiar de víctima (buscar un nuevo chivo expiatorio). La segunda reacción consiste en el dismantelamiento del mecanismo que crea buenos, puros o sagrados por contraste con los malos, impuros o profanos. El regreso de Abel, víctima, defensor y juez a la vez, no es solamente un veredicto exculpatorio para Caín, sino una presencia insistente que permite a éste recuperar su historia y construir "otra" historia.

En un mundo donde crece la sospecha tanto frente tendencias restauracionistas de la sacralidad violenta como frente a concepciones que reducen el cristianismo a una fuerza secularizadora, la tesis de Alison, sacerdote católico y gay declarado, a partir de la víctima autodonadora, postula una comprensión de lo escatológico como el horizonte positivo y creativo de un nuevo orden sin excluidos.— R. SALA.

SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid² 1999, 23 x 14,5, 508 pp.

Este volumen completa el díptico de la cristología de la liberación de J. Sobrino. En la introducción a su primera entrega, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, el autor anunciaba ya el plan de su obra (pp.17-19). Aquel primer libro se proponía presentar una visión de la persona y la de misión de Jesús en relación a tres dimensiones fundamentales de su vida: su servicio al Reino de Dios, su intimidad con Dios Padre y su muerte en la cruz. En esta nueva publicación presenta la realidad última de Jesús proclamado como el Cristo a partir de la resurrección y confesado como verdadero Dios y verdadero hombre en el dogma de la Iglesia. La continuidad entre ambos libros está marcada por la opción hermenéutica que es siempre la perspectiva "parcial, concreta e interesada" de las víctimas. Sin embargo, el distinto objeto de estudio indica su discontinuidad: mientras que el primer libro hacía una lectura teológica de la historia de Jesús, este segundo aborda la historia de la fe cristológica en Jesús.

El libro consta de tres partes. La primera trata en 7 capítulos de la resurrección de Jesús desde la esperanza de las víctimas y como posibilidad de vivir ya como resucitados en las condiciones de la existencia histórica. La resurrección es un acontecimiento escatológico pero percibido en la historia y que afecta a la historia. Desde este punto de vista no sólo apunta al "todavía-no de lo limitado", sino también contra el "ciertamente-no de lo opresor". Sobrino estudia detenidamente y con rigor la problemática hermenéutica (caps. 2 y 3), histórica (caps. 4 y 5) y teológica (caps. 6 y 7) de este tema central del cristianismo para mostrar que "lo específico de la resurrección de Jesús no es, pues, lo que Dios hace con un cadáver, sino lo que hace con una víctima" (p. 130).

La segunda parte versa sobre las cristologías del NT a partir del modelo de los títulos cristológicos. Sobrino analiza los límites de este modo de hacer cristología, pero también descubre la importancia de recuperarlo y los criterios para hacer un uso correcto del mismo. A continuación estudia sucesivamente 5 títulos: "Sumo Sacerdote", "Mesías", "Señor", "Hijo de Dios"—"Hijo del Hombre"—"Siervo de Yahvé" y "Palabra" (caps. 9-13), para subrayar la reinterpretación que suponen de las nociones de mediación, mesianismo, señorío, filiación y verdad cuando son comprendidos desde Jesús. Como colofón el cap. 14 contiene una novedosa reflexión sobre Jesús como buena noticia más allá (o más acá) de su misterio pascual y de la praxis liberadora del Reino.

En la última parte, "La cristología conciliar", el autor hace una relectura crítica de las fórmulas de los concilios ecuménicos en las que quedó plasmado el dogma cristológico.

Como preámbulo se presenta y documenta el paulatino desplazamiento de interés de la mediación (el Reino) al mediador (Cristo) y sus consecuencias en la reflexión cristológica de los primeros siglos. Después, en un estupendo excursus, "el cristianismo en el mundo greco-romano" (pp. 341-362), se trata de la repercusión en la cristología de un doble fenómeno. El primero es el proceso de helenización-desghelenización-transghelenización del dogma cristológico y la consiguiente "universalización de una inculturación concreta". El segundo, menos abordado en las cristologías actuales, es la progresiva romanización de la Iglesia hasta la conversión del cristianismo en religión política del imperio. Así como lo primero marcará directamente el modo de hacer cristología durante siglos, lo segundo determinará indirectamente sus contenidos centrales seleccionándolos a partir de la autocomprensión de la Iglesia en las diversas formas históricas de cristiandad. A continuación se exponen y analizan con precisión los puntos "permanentes y recurrentes" del dogma cristológico (divinidad y humanidad de Cristo, unión hipostática), así como cuestiones afines (sufrimiento y devenir de Dios, persona humana de Jesús). El libro termina con unos completos índices.

La perspectiva de los pobres y de las víctimas de este mundo ayuda a entender lo transcultural de los textos cristológicos y a conocer mejor a Jesucristo. Aquí se juega la cristología no sólo su relevancia para el mundo de hoy, sino también su propia identidad teológica. Prueba del incuestionable interés de este libro es que en el año de su publicación ha tenido ya dos ediciones.— R. SALA.

RYAN, P. (ed.), *Structures of Sin, Seeds of Liberation* (=Tagaza Occasional Papers 7), Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 13,5, 120 pp.

Contiene una recopilación de artículos de religiosos católicos (3 hombres y 5 mujeres) que analizan la problemática social de África Oriental desde un ángulo teológico y pastoral. En el campo cultural y religioso la Iglesia africana va adquiriendo una mayor orientación crítica al tiempo que crece la convicción de la importancia de los valores humanos y religiosos que puede ofrecer al mundo. La presente publicación puede servir muy bien para familiarizarse con el tratamiento que desde África se está dando actualmente a temas como el pecado estructural (P. Ryan), las políticas de desarrollo (P. McIsaac), la globalización (M. Kerber), la justicia y la paz (F. Pierli y M.T. Ratti), los refugiados (H. Cornejo), las comunidades de base (M. Aringo) y la mujer (M.T. Gacambi).— R. SALA.

MAZZANTI, G., *I sacramenti simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione* (=Nuovi Saggi Teologici 45), EDB, Bologna 1998, 21,5 x 14, 297 pp.

Tras publicar su teología fundamental de los sacramentos (*I sacramenti simbolo e teologia. 1. Introduzione generale*, Bologna 1997), en esta nueva obra, siguiendo la misma línea de pensamiento simbólico, el autor presenta la teología especial de los tres sacramentos de iniciación cristiana. Lo más original de su propuesta consiste en superar el esquema antropológico clásico, que considera la eucaristía ante todo como "culmen" del proceso, y optar por una exposición que sigue un itinerario simbólico insistiendo en la cena como "fuente" de toda la vida cristiana (LG 11,1). En consecuencia su estudio, en dos partes, comienza con la eucaristía como "sacramento de los sacramentos" para tratar después el bautismo y la confirmación.

Los sacramentos en particular son derivaciones de la cena pascual de Cristo como "lugar simbólico en el que se reúne y concentra toda la realidad de Cristo" (p. 21). Después de tratar en 5 capítulos del simbolismo eucarístico, el autor pasa a analizar el simbolismo sacramental del bautismo y la confirmación (caps. 6-12) como "sacramentos fundantes", más interesado en subrayar su referencia eucarística que en ofrecer una exposición doctrinal estructurada y acabada sobre los mismos. El libro reproduce al comienzo 2 esquemas explicativos (tablas I y II) y un gráfico (tabla III) inútilmente duplicado parcialmente (tabla IV).— R. SALA.

SESBOÛÉ, B., *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*, trad. J.A. Irazábal, Mensajero, Bilbao 1999, 22 x 15, 237 pp.

Se trata de la versión castellana sobre la segunda edición corregida y aumentada de *Jésus Christ à la image des hommes*, Desclee, Paris 1977. En este libro de carácter divulgativo el jesuita francés proponía un discernimiento, sin pretensiones de exhaustividad, en torno a algunas de las más significativas imágenes de Jesús elaboradas a lo largo de la historia. En esta nueva publicación (Paris 1997) reproduce sustancialmente el contenido de aquella primera edición. Las dos novedades principales son la puesta al día de la bibliografía y la inclusión en la tercera parte (s. XX) de algunas recientes presentaciones de Jesús. Esta última parte se ha dividido en dos secciones: la primera trata de las imágenes actuales que ponen en relación a Jesús con la historia (J. Duquesne, G. Theissen, E. Drewermann) y la segunda, de las que transmite la cultura "postcristiana" y las diversas formas de retorno de lo religioso (ciencia-ficción, novela, "New Age"). El estudio se limita al ámbito de la cultura occidental (sólo en la conclusión se alude brevísimamente a otros contextos).

Tras este recorrido, conscientemente parcial, el autor concluye que el legítimo pluralismo de los puntos de vista no debe implicar el bendecirlo todo. Hay que reconocer con serenidad que no se puede decir cualquier cosa de Jesús. Pero al mismo tiempo sostener que cada una de las imágenes de Jesús, incluso las más unilaterales y caricaturescas, comportan una parte de verdad y tienen algo que enseñarnos. La gran mayoría de ellas pecan más por lo que niegan u olvidan que por lo que afirman. Por tanto, el seguidor de Jesús debería tenerlas en cuenta. Con lo que contienen de plausible y con sus evidentes carencias.— R. SALA.

BULLOCK, J. F., *Preaching with a cupped Ear*, Peter Lang, New York 1999, 23,5 x 15,8, 204 pp.

A pesar de su reconocida importancia y frecuencia que le asigna la liturgia, la homilía sigue siendo una de las partes menos atractivas y apreciadas en las celebraciones cristianas. Según Kierkegaard, uno de los críticos de las homilías secas, la crisis homilética surge en cuanto el sermón se convierte en una presentación erudita y distanciada de la palabra, y se reduce a un balbuceo dominical sobre las inestimables verdades del cristianismo. Para superar la crisis homilética actual es necesario, según el autor, liberarse de la concepción representacional o simbólica del lenguaje, y optar por el concepto comunicativo, llamado *lingüística* por Gadamer. Según esta perspectiva, la homilía no tiene como objetivo intercambiar informaciones, sino comunicar experiencias del tipo *Erfahrung* entre el predicador y su comunidad. Además de explicar estos aspectos, el primer capítulo de este libro desarrolla también las razones de este cambio de postura. Aunque la homilética

moderna, tratada en el *segundo capítulo*, es una continuación de la retórica aristotélica, especialmente a partir de la crítica por Kierkegaard, ha buscado nuevas orientaciones, que por demasiada dependencia de la teoría metafórica de Ricoeur, no ha podido llegar a los oyentes. Una corrección y al mismo tiempo un paso adelante ofrece la introducción de la hermenéutica filosófica de Gadamer, explicada en relación con el sermón en el *tercer capítulo*. La nueva homilética, llamada *homileismo*, está sustentada también en la narración de los discípulos de Emaús en el evangelio: Lucas 24: 13-35. En el *cuarto capítulo* el autor analiza dos sermones que pueden ser considerados como ejemplos del nuevo método propuesto, y el *último capítulo* resume las conclusiones del estudio. Concentrándose solamente en la teoría de Gadamer, al autor logra proponer una revisión necesaria del sermón, que aunque no es nada más que la confirmación de la buena práctica de la predicación, e.d., la comunicación de la vivencia cristiana, hace ver cuán necesario es hoy la participación existencial del predicador que escucha a los oyentes al mismo tiempo que les habla en la homilía.— P. PANDIMAKIL.

FELL, M., *And some fell into good Soil. A History of Christianity in Iceland*. Peter Lang, New York 1999, 23,5 x 15,7, 405 pp.

La expansión de la fe cristiana en Europa conoce ya varios *modi operandi*; uno de estos y quizás irreplicable *modus* es el de Islandia, que hace mil años se convirtió 'democráticamente' al cristianismo. Precisamente en conmemoración de este evento el autor concibe su historia de la cristiandad en Islandia, desde el primer asentamiento de los Vikingos hasta nuestros días. La historia del cristianismo islándico se deja tratar en cuatro periodos: El primer periodo (870-1260), de que se ocupan los *capítulos 1-5*, está caracterizado tanto por el estado independiente de Islandia como por su conversión total al cristianismo. Aunque factores económicos y políticos hayan influenciado la decisión (tomada por el parlamento islándico hacia el año 1000) de rechazar el paganismo en favor de la fe cristiana, la opción islándica por el cristianismo era sincera y definitiva, y contrasta con la situación de Noruega. Fue la influencia de este país, seguida por la de Dinamarca, la que sobresale en el segundo periodo (*capítulo 6*), hasta la reforma islándica en 1550. Bajo la poderosa presencia de Noruega no solamente perdió su independencia la república islándica, sino también la Iglesia que gradualmente se sometió al control de obispos extranjeros. Mientras la disciplina romana requirió de los sacerdotes la observancia del celibato, la ley real concedía privilegios económicos al clero y a la Iglesia, a pesar de los infortunios, como la erupción volcánica, carencia de cosecha a causa del largo invierno, enfermedades, etc. que visitaron el país. Pero la presencia de los monasterios, benedictinos y agustinos, constituye un signo positivo de la vida cristiana de este periodo. La ortodoxia luterana marca el tercer periodo (*capítulos 7-15*): desde la Reforma hasta la Ilustración islándica. A pesar de las calamidades naturales y la explotación por los extranjeros, la reforma luterana, una vez impuesta por el rey danés, echó raíces en Islandia igual que en los demás países nórdicos. El horizonte religioso cristiano empieza a cambiar solamente con la Independencia que fomentó un individualismo nutrido por las ideas de la Ilustración y del Romanticismo. Este último periodo que ocupa un largo espacio del libro (*capítulos 16-24*) explica la sustitución de la ortodoxia luterana por el pluralismo religioso. En su conclusión el autor llama la atención sobre el hecho de que el cristianismo islándico — especialmente luterano — está, como en las otras Iglesias nacionales, sumergido en problemas institucionales acerca de la homosexualidad, igual oportunidad para las mujeres, etc. A pesar de eso no faltan índices de resurgimiento cristiano. Este libro que consta también una bibliografía, índice y amplias

ilustraciones fotográficas, es una buena introducción para la historia del cristianismo islámico; es de fácil lectura.— P. PANDIMAKIL.

LAATO, A. *Monotheism, the Trinity and Mysticism. A semiotic approach to Jewish-Christian encounter*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1999, 21 x 15, 159 pp.

El diálogo religioso entre cristianos y judíos suele tropezar en el monoteísmo entendido de manera diversa por ambas religiones. ¿Hay un modo de evitar este choque? El autor de este libro opina que el mero hecho histórico de que ambas religiones procedan de la antigua religión judía puede ser un punto de partida para entender las diversas formulaciones judías y cristianas del monoteísmo, que promovería un verdadero diálogo interreligioso. Para demostrar su tesis, presentada en el *capítulo primero*, el autor recorre a la semiótica de Ch. Peirce. Según la semiótica se puede afirmar que ambas religiones consideran al Dios como el único originador de la primeridad; la secundariedad puede existir sólo en él, y la terceridad a través de él. Esta formulación triádica sobre la manifestación de Dios en términos semíticos es semejante al lenguaje místico del judaísmo. Utilizando esta idea el autor explica el monoteísmo judío desde la perspectiva semiótica en el *capítulo tercero*, y concluye que la Torá representa la terceridad, mientras la sapiencia hace posible la presencia del originador de la primeridad en este mundo. El punto clave es que según el misticismo judío la sapiencia y la Torá son preexistentes. En el *cuarto capítulo* que investiga la trinidad cristiana, el autor argumenta que el empleo de la filosofía griega para formular las concepciones místicas del monoteísmo esencialmente judío expresado en el NT quería evitar las concepciones erróneas más que ofrecer una formulación definitiva para siempre. En términos semíticos de Peirce podríamos recuperar la dimensión mística, según la cual Cristo es la *shekinah* de Yahveh. Esta conclusión ofrecida en el *capítulo quinto* llama también la atención sobre la diferencia entre la fe y la formulación filosófica de ella. Una vez desvalorizada la expresión filosófica, sería posible un encuentro más sincero a nivel de fe entre las dos religiones. Aunque el autor no lo menciona abiertamente, se obtiene la impresión de que el esquema pluralista de J. Hick está presente en el fondo. ¿Es necesario o posible proponer y defender esta dicotomía entre fe y su formulación, dado que las expresiones existenciales de las creencias perderían su valor una vez desvinculadas del lenguaje? A pesar de esto, la vía mística propuesta en este estudio da una pista importante para continuar el diálogo interreligioso entre las religiones del mundo, no solamente entre las monoteístas.— P. PANDIMAKIL.

LEHMING, H. et alii (eds.), *Wendung nach Jerusalem. F.-W. Marquardts Theologie im Gespräch*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 22,5 x 14,8, 516pp.

La teología de Marquardt, como la de ningún otro en este siglo, está, sin duda, marcada por Auschwitz. A partir de su disertación en los años 60 sobre Israel en la teología de K. Barth, ha puesto de relieve la singularidad del pueblo Judío para la fe cristiana. Aunque ella no consta de un descubrimiento sin precedentes, el mero hecho de hablar de Jesús como judío choca particularmente a la sensibilidad alemana especialmente después del *schoa*. Pero eso no es meramente una provocación. La teología actual, según Marquardt, se encuentra en una situación de miseria y tribulación (*Heimsuchung*) porque ella, tras haber dejado su patria, Jerusalén, hace tiempo vagabundea en el desierto; Auschwitz lo constata solamente. Desde esta perspectiva Marquardt ha desarrollado una teología de la que se

ocupan los 29 ensayos –divididos en cinco secciones– de esta colección con ocasión de su 70º cumpleaños.

La más reciente y completa expresión de la teología de Marquardt es su *Dogmática* de 7 tomos publicada entre 1988 y 1997. Según el ensayo *introdutivo* de J. Lii-Walther, la dogmática desarrollada por Marquardt toma un camino no tradicional, comenzando con el *Prolegómeno*, seguido por la *Cristología* y la *Escatología*, y terminando por la *Utopía*. No solamente el orden sino también el contenido es radicalmente nuevo. Fijar la relación entre Iglesia e Israel constituye el primer y principal punto de salida, pues la teología después de Auschwitz no puede olvidar que la agresión contra Israel –la niña del ojo de Dios– equivale a una agresión contra Dios, y la vivencia según la Biblia constituye la verdadera relación entre los dos. En consecuencia, la comunidad cristiana de hoy necesita recuperar su justa relación con Israel y compartir la vida con el pobre para superar la miseria y construir la humanidad. La cristología que sigue explica que ‘la salvación viene de los judíos’ (Juan 4, 22), a través Jesús, ‘un judío, nuestro señor’. La escatología, intitulada: ‘¿Qué podemos esperar, si podríamos esperar?’, se ocupa antes que nada de la elección a ser promesa que distingue a Israel de las naciones. Las naciones son testigos del proceso de alianza entre Dios y su pueblo. Y el pueblo mantiene una relación de participación y distancia con las naciones. Así, aprender el papel del Israel constituye el paradigma cristiano para percibir al otro en su alteridad. Con esta perspectiva Marquardt logra presentar la escatología como una enseñanza sobre la vida que aboca en la viveza de los muertos. El último tomo de la *Dogmática*, concebido teniendo en cuenta las ideas de Leibowitz y Levinas, presenta a Dios como el espacio utópico. El reino de Dios es este espacio, que Dios mismo creará para su conocimiento.

Entre los ensayos que ocupan los varios aspectos de la teología de Marquardt destaca el escrito por E. Brocke, que siguiendo el ejemplo de la problemática de ‘la no aceptación de Jesús por los Judíos,’ observa que estar en camino sería más realizable que alcanzar la ‘verdad’ cuando se trata de superar el antisemitismo. Esta colección que consta de más profundos estudios y una bibliografía de los escritos de Marquardt entre 1953-1998 es, aunque carece de índices, una verdadera ayuda para ampliar la visión cristiana. – P. PANDI-MAKIL.

DHAVAMONY, M., *Christian theology of religions*, Peter Lang, Frankfurt del Main. 1998, 21x15, 242 pp.

Aunque la teología de religiones es una disciplina reciente, en estos últimos años han salido tan gran cantidad de libros proponiendo varios modelos para mejorar su aceptación por uno u otro grupo, que es hoy prudente ofrecer una reflexión sistemática de la postura cristiana hacia las religiones del mundo. Eso es lo que emprende el Prof. Mariasusai Dhavamony, S.J., profesor desde hace tiempo en la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, experto en hinduismo, y autor de numerosos artículos sobre temáticas relacionadas con el encuentro de las religiones con el cristianismo. En doce capítulos –cuatro de ellos reproducen sin cambios significativos artículos anteriormente publicados– el autor explica las concepciones específicamente cristianas sobre salvación, redención, revelación, historia de la salvación, etc. distinguiéndolas no sólo de las concepciones no cristianas, sino también de las interpretaciones cristianas diferentes de las suyas. La posición claramente defendida por el autor pone a Jesucristo en el centro de la fe cristiana, considera como el único salvador del mundo, cuyo cuerpo místico es la Iglesia, lo

que entonces hace el cristianismo la única religión salvadora, aunque las demás religiones participan en la gracia de Dios a través de Cristo.

Explicada en la introducción (capítulo 2º) la tarea de la teología de religiones como la comprensión de las religiones no cristianas a la luz de la revelación cristiana, el autor dedica el capítulo 3º a la problemática de la revelación sobrenatural, reconociendo una revelación general ordenada a la especial que llega a su plenitud en la particular economía de salvación cristiana. Centrándose en el concepto de la revelación el autor considera en el capítulo 4º tanto las posturas teocéntricas, cristocéntricas y eclesiocéntricas como tendencias exclusivistas, inclusivistas y pluralistas, para abocar en los siguientes tres capítulos en la problemática cristológica. En esta investigación, el énfasis puesto en la persona de Cristo, se confirma cuando el autor asevera en capítulo 8º, que las religiones no cristianas son concreciones parciales del reino de Dios, y en consecuencia las religiones están subordinadas a Cristo. La unicidad de Cristo y la universalidad de su mensaje no dejan presentar otro mediador al lado de Cristo; las religiones están ordenadas a la incorporación visible en la Iglesia, que hace la actividad misionera indispensable. Aunque toda la salvación acontezca a través de Cristo, existe todavía la posibilidad de creer en él explícita o implícitamente, que explicaría la voluntad salvífica universal de Dios. A estos argumentos desarrollados en capítulos 9º y 10º, siguen consideraciones teóricas y prácticas en los últimos dos capítulos sobre el diálogo interreligioso. A pesar de que los cristianos poseen toda la verdad en Cristo, tanto nuestra experiencia del misterio redentor como nuestra forma de vivirlo carecen de cualquier tipo de plenitud. Esto urge al diálogo interreligioso, que ayudaría a completar la experiencia y a fomentar la vivencia de la fe.

Este libro destaca sobre los demás estudios sobre la teología de religiones especialmente como declaración y defensa de la propia fe.— P. PANDIMAKIL.

NYÍRI, T., *Theologie in Ost und West: Karl Rahners Beitrag*. Herausgegeben von Karl H. Neufeld, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, 20,5 x 14,5, 202 pp.

Después de la caída del muro de Berlín, símbolo de la división entre Este y Oeste desde la Segunda Guerra Mundial, Europa ya no es, sin duda, la misma de antes. Pero, ¿la desaparición del muro ha eliminado lo que había separado a Este y Oeste, para hablar así de una Europa? O ¿el medio siglo de separación ha producido nuevos problemas no solamente en ámbitos políticos, sociales, culturales, etc., sino también en la Iglesia y para la teología, que necesitan soluciones audaces, para superar la mutua desconfianza y dejar crecer junto lo que les conjuntamente pertenece? Presentando a Tamás Nyíri (1920-1994), filósofo y teólogo húngaro, y su clase inaugural del año 1993, impartida en el instituto de teología fundamental, de la facultad de teología católica de Innsbruck, Neufeld nos recuerda que en él encontramos a una persona adecuada para superar las diferencias existentes entre los dos bloques. Los seis capítulos de este libro dejan amplia evidencia de esta afirmación.

En contraste con el periodo entre 1945 y 1989 en que la Iglesia húngara tuvo una tensa relación con el estado comunista a pesar de los 'pequeños pasos' intentados por el episcopado, el periodo posterior al cambio en 1989 está marcado tanto en la sociedad como en la Iglesia por una complejidad de problemas, mayormente consecuencia de la época comunista. Mientras en la sociedad abundan desesperanza, rivalidades intensas para obtener poder, tendencias extremistas, etc., en la Iglesia, que aparentemente cuenta con un creciente número de fieles, se manifiesta poco ánimo para afrontar desafíos como la aparición de sectas, carencia de sacerdotes, no aceptación del laicado formado en teología, tendencias extremadamente conservadoras sino fundamentalistas, etc. Nyíri menciona doce puntos

que facilitarían a la Iglesia húngara al recuperar su misión de ser lugar de experiencia religiosa. De especial interés es su *plädoyer* para una afirmación crítica de la nueva edad, que fue inaugurada con el Vat. II, y que algunos quieren eliminar completamente bajo el lema de revertir el curso del Concilio. Pero el espíritu del Concilio es precisamente lo que necesita la Iglesia en Hungría, pues ella no puede ser abogada de los derechos humanos, sin reconocerlos dentro de sí misma. Esta tesis de la *primera clase* es ampliamente desarrollada en varias direcciones en las cinco siguientes, que refuerzan las conclusiones anteriores. El análisis de la situación eclesial húngara por Nyíri demuestra que este, a pesar de corresponder a una Iglesia particular contiene elementos comunes y provechosos para las demás Iglesias, especialmente las occidentales. El libro consta también de una hoja de informaciones y documentos, un breve informe sobre la vida de Nyíri, un suplemento bibliográfico de sus publicaciones entre 1990-1995, una necrología, y un informe sobre la cátedra de filosofía cristiana de la universidad Janus Pannonius Pécs. – P. PANDIMAKIL.

SACCONE, C., *Allora Ismaele s'allontanò nel desertoI percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, 21 x 14.2, 352 pp.

No solamente por el gran número de fieles, sino también por el estado pluralista de la sociedad en que vivimos hoy, es indispensable un conocimiento fáctico del Islam. En contraste con los escritos populares, el autor de este libro presenta el Islam desde una perspectiva histórica, tratando los temas con una buena erudición. El *primer capítulo* que se ocupa de la prehistoria islámica, el periodo de la ignorancia, explica el ambiente político-social-religioso de la península arábiga inmediatamente antes del nacimiento del Islam, y muestra que tanto la poesía y la organización tribal como el politeísmo y la presencia de los judíos y cristianos son el trasfondo para comprender, por ejemplo, el Corán, umma, y charia. En esta perspectiva histórico-contextual los *capítulos segundo y tercero* tratan en detalle la primera comunidad musulmana y el Corán respectivamente. Mientras la historia de los cuatro califas justos narra el origen de los diversos grupos islámicos y su expansión hacia el norte de la península, el califato en el momento de su desaparición en 1258 ya había logrado la consolidación de la fe islámica en el medio oriente y, al mismo tiempo, dado impulsos importantes para un resurgimiento del estado teocrático tanto en oriente como en Anatolia. El *cuarto capítulo* que abarca esta compleja y densa temática pone énfasis en la formación de la ortodoxia jurídica y teológica según el ejemplo de chiitas y charia. Los *capítulos quinto, sexto y séptimo* están dedicados a la reflexión teológica, ética y mística del Islam, tratando el sufismo aparte en el último. Solamente un capítulo, el *octavo*, está dedicado al Islam desde el siglo XIII hasta hoy, que se caracteriza, por un lado, por el resurgimiento andaluz y, por el otro, por el encuentro con la Europa contemporánea, dejando así fuera todo el Oriente, África y América. El encuentro con la Europa colonialista fue una experiencia de choque, autocrítica y reflexión para los musulmanes, que han asumido varias formas de reacción frente al Occidente. Desde la perspectiva occidental la actitud hacia al Islam ha cambiado radicalmente: ya no es una herejía como lo concibió J. Damasceno, sino una de las tres religiones abrahámicas. Escrito desde esta última postura el libro de Saccone es muy útil para un conocimiento profundo del Islam, especialmente por las orientaciones bibliográficas al final de cada capítulo. El libro consta también de un apéndice de ilustraciones útiles y un índice temático. – P. PANDIMAKIL.

SCHMIDT, P., A. C. *Bhaktivedanta Swami im interreligiösen Dialog*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999, 23 x 16, 257 pp.

El dialogo interreligioso no es un privilegio de los practicantes profesionales de las religiones, sino una necesidad de cada ciudadano, si no desea vivir ignorando al prójimo e ignorado por él, pues la sociedad hodierna se hace cada día más pluralista. Aunque ya existían judíos, musulmanes, hindúes, etc. en los países occidentales, fue la presencia del movimiento Hare Krisna (Sociedad Internacional de la Krisna-Conciencia) el que entre otros llamó espectacularmente la atención sobre la diversidad religiosa en la conciencia popular. Criticados como fenómenos de moda religiosa, abrazados como estilos de vida posmoderna, varios de estos movimientos cuestionan la religiosidad tradicional, y en el caso del cristianismo entienden la persona y enseñanza de Jesús de manera diversa. Concentrándose en Hare Krisna el autor de este libro –una disertación doctoral– investiga la actitud de su fundador, Bhaktivedanta Swami, frente al cristianismo, y constata que al menos en su versión oficial ésta no representa ya la actitud de sus seguidores. La parte II en que aboca la introducción explica la estrategia del Swami al afrontar el cristianismo. Su concepción de la Biblia, afirmaciones sobre Jesús, crítica del cristianismo, etc. demuestran claramente que él, a pesar de su escaso conocimiento científico de la fe cristiana, acepta la mayor parte de sus pretensiones acerca de la persona de Jesús, moral, etc.; sólo que Jesús viene interpretado desde el hinduismo, y en consecuencia sería un *avat-ra*; el cristianismo está representado solamente por el catolicismo romano. La parte III, que se ocupa de la estrategia interreligiosa del *Ābh-nanda D-s* (Francis Kaderli), director de los asuntos interreligiosos del movimiento Hare-Krisna, pone de relieve que el punto clave de su actitud hacia al cristianismo consiste en la apología: él se esfuerza por demostrar la concordancia espiritual entre los dos, aludiendo a las prácticas de la vida monástica, estudios como los de R. Otto y declaraciones oficiales como la del Vat. II, que ‘reconocen’ el valor del movimiento. Al presentar el movimiento Hare-Krisna como catalizador espiritual, tampoco se interesa del estudio histórico-crítico de la Biblia. Mientras la parte IV ofrece una comparación entre las posturas de Swami y D-s, la sección V resume el estudio. El glosario (VI) y la bibliografía (VII) ayudarán a comprender mejor el texto y a profundizar su argumento.– P. PANDIMAKIL.

ORTH, S., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie* (=Freiburger theologische Studien), Herder, Freiburg im B. 1999, 15 x 22, 507 pp.

La teología es siempre el resultado de una filosofía y la revelación, o de la antropología, que define la situación de una época, y la fe. Este escrito trata de desarrollar las posibilidades de la filosofía de Paul Ricoeur y Jean Nabert para un nuevo modelo de teología fundamental. La filosofía de Ricoeur tiene grandes capacidades para plantear una nueva teología tanto por su escritos sobre la simbólica del mal y la falibilidad humana, lo voluntario y lo involuntario, la filosofía del lenguaje, el estructuralismo, la hermenéutica y la metáfora viva, como por su filosofía de la reflexión y del sujeto. El autor, después de estudiar el debate sobre las propuestas de teología fundamental entre Verwey y Pröpper estudia la superación del cogito cartesiano por Ricoeur y la experiencia interior de la libertad en Nabert. La hermenéutica de Ricoeur supone una nueva metáfora y una nueva metafísica, un nuevo sentido de la revelación en Ricoeur y la superación de la ontoteología. Así se llega a una filosofía de la libertad, en la dirección establecida por K. Rahner, que

hace al hombre y su deseo de lo divino, planteado por Nabert, el lugar teológico de una libertad transcendental que refleja la creación, el amor y libertad de la vida divina. Estamos ante un escrito muy exhaustivo que nos introduce en una teología asentada en el pensamiento más actual tal como se refleja en la obra de Ricoeur y Nabert.- D. NATAL.

OLIANA, G., *Lectio Divina. Spirituality for the mission*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14.5, 112 pp.

Este libro, que es fruto de la praxis cristiana especialmente en la esfera de ejercicios espirituales, aplica el proceso clásico de la *lectio divina* para entender la Escritura y vivir la fe día a día. Ampliando la tradición monástica de los cuatro pasos: *lectio, meditatio, oratio* y *contemplatio*, con la añadidura de la *missio*, el autor se esfuerza en el *primer capítulo* por poner de relieve la importancia de la experiencia vivencial de la palabra en la vida cotidiana. *Missio* según esta perspectiva consiste en dar testimonio del amor con que Dios ha actuado en uno mismo; *missio* es así la espontánea consecuencia de la contemplación. Como ejemplos de esta comprensión de la misión el autor introduce tres figuras bíblicas: María de Nazaret, los discípulos de Emaús y la mujer samaritana, explicadas en los *capítulos 2-4*, que son paradigmas de la aceptación de la voluntad de Dios, del reconocimiento de su compañía y de la transformación radical de la propia vida. Pero el paradigma perfecto para la vida cristiana lo ofrece Jesucristo en su muerte y resurrección, que es el argumento de los *capítulos 5-6*; el autor opina que la *lectio divina* refleja plenamente estas dos dimensiones de la vida de Jesús, que cada uno puede revivir en la liturgia (*capítulo 7*), ofreciendo así una referencia concreta para la santificación del pueblo y la glorificación de Dios. El libro es sencillo, y puede servir para unos ejercicios espirituales.- P. PANDIMAKIL.

Moral-Derecho-Pastoral

CAMARERO SUAREZ, M., y GONZALEZ DEL VALLE, J.M., (cord.), *Código de Derecho Canónico*, Trivium, Madrid 1998, 21,5 x 15,5, 375 pp.

La primera edición de esta obra hecha en 1992 ha tenido buena acogida por los estudiantes y se hace la segunda para ponerla al día por un grupo de especialistas y profesores de la materia. Ana Fernández Coronado pone las anotaciones a los cc. 1-572; María José Ciáuriz, a los cc. 573-746 y cc. 1254-1310; José María González del Valle, a los cc. 747-833 y 1008-1954; Juan Calvo a los cc. 834-1007 y 1166-1253; Marita Camarero, a los cc. 1055-1165 y 1311-1399, y Juan Goti, a los cc. 1400-1752. Además de las anotaciones correspondientes se ponen las concordancias, que facilitan el estudio y comprensión de la materia. Como afirman los coordinadores en la presentación a la segunda edición, tiene "el objeto de servir de instrumento necesario, útil y sencillo para los estudiantes y los estudiosos que se acercan a la materia, sin perder el rigor necesario". No sólo prestan ese buen servicio que se proponen, sino hacen una buena divulgación del Código de Derecho Canónico, con índice de materias para facilitar su consulta. Las notas marginales orientan para hacer estudios más amplios en las fuentes legislativas.- F. CAMPO.

VALDRINI, P., DURAND, J.-P., etc., *Droit canonique*, Dalloz, París² 1999, 21 x 14, 696 pp.

Hace la presentación Patrick Valdrini, rector del Instituto Católico de París, donde es profesor de Derecho canónico junto con los otros tres colaboradores. En esta segunda edición se tiene en cuenta la promulgación del *Código de los cánones de las Iglesias Orientales* en 1990. Hay un capítulo preliminar con la historia del Derecho canónico por Oliver Echappé. La obra se divide en tres partes: 1ª la actividad misionera de las Iglesia y sus autores o participantes; 2ª los medios de la actividad misionera; y 3ª Derecho público eclesiástico y Derecho civil eclesiástico francés. La primera parte se divide en cuatro capítulos. Se pone como capítulo primero, "El derecho de las personas en la Iglesia" por P. Valdrini. El capítulo segundo se dedica a "los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica" por Jean-Paul Durand. El capítulo tercero sobre "las personas jurídicas y las asociaciones", resaltando la novedad de las asociaciones privadas; y cap. cuarto "la constitución jerárquica de la Iglesia". Ambos capítulos por P. Valdrini. La parte correspondiente al derecho matrimonial está redactada por Jacques Vernay y la parte procesal por O. Echappé. La obra es especialmente interesante para los estudiantes franceses y los interesados en conocer las peculiaridades del Derecho eclesiástico en Francia con el sistema de separación entre la Iglesia y el Estado, que se declara laico y se preocupa de la conservación de los templos. Aunque se trata de una obra de síntesis da la bibliografía correspondiente a cada uno de los libros del *Código de Derecho Canónico* en su mayoría francesa. Tiene un buen índice de materias para facilitar su consulta. Se presentan algunos problemas de actualidad, como el del matrimonio civil y los que se limitan a vivir juntos, con otros temas religiosos de interés general.— F. CAMPO.

LOPEZ-GALIACHO PERONA, J., *La problemática jurídica de la transexualidad*. McGraw-Hill, Madrid 1998, 21 x 15, 417 pp.

Se llena con esta monografía un vacío legal sobre la transexualidad en España, donde existe una disensión doctrinal, como observa M. Albadalejo en el prólogo con cuestiones complejas "debido al avance de la llamada cirugía transexual". Se divide el libro en cinco capítulos. En el capítulo primero sintetiza la historia de los ordenamientos jurídicos con sus incidencias sobre el sexo y la personalidad hasta la actual equiparación del hombre y la mujer. En el capítulo segundo trata del sexo como cualidad identificadora de la persona. El capítulo tercero expone el derecho a la identidad sexual y el capítulo cuarto el tema de la transexualidad con los requisitos necesarios para autorizar *de lege ferenda* en España, la rectificación registral. En capítulo quinto, que es el más denso e interesante, expone "las repercusiones y problemática que plantea la rectificación registral de sexo del transexual" con sus implicaciones en la vida contractual, matrimonial, etc. Esto no puede ser desconocido por el Derecho civil y laboral, Derecho Internacional privado, Derecho canónico (pp. 355- 356), etc., donde llega a considerar el caso de un transexual masculino, que obtuvo en 1987 el cambio registral de sexo. Para R. Rubellín-Devick seguiría siendo sacerdote. Para R. Castillo Lara no lo sería "porque la ordenación sacerdotal la recibe válidamente el hombre bautizado". La cosa no es tan clara, porque en el momento de la ordenación se le consideraba hombre y estaba bautizado. Pudiera constar su nulidad y darse en caso contrario: pudiera ser irregular según el c. 1041.5. Hay que proteger los derechos del transexual y los derechos adquiridos de terceras personas. El Derecho procura dar solución jurídica a los problemas de la transexualidad.— F. CAMPO.

PANIZO ORALLO, S., *Temas procesales y nulidad matrimonial*, Trivium, Madrid 1999, 10,5 x 15, 1086 pp.

Se trata de una obra bastante completa y bien lograda, fruto de la docencia, como profesor universitario y de juez, primero en tribunales diocesanos y luego como Auditor del Tribunal de Rota de Madrid, durante 23 años, por lo que tiene el título de monseñor. El mismo autor la considera como el resultado de cuarenta años de teoría y práctica. Se ha adelantado a no pocos profesores de Derecho Canónico y jueces eclesiásticos, que han venido revisando año tras año sus apuntes de clase pensando en la publicación. Algunos desistirán de su propósito al ver esta obra, completa en cuanto a los *Temas procesales y nulidad matrimonial*, que se lee con gusto y ofrece además orientaciones a los estudiosos del Derecho, jueces eclesiásticos y otros miembros de tribunales de la Iglesia. Desarrolla la materia en 22 temas. El último es el proceso *matrimonial documental* o proceso *sumario* inquisitivo, sobre el que podía haber dado su evolución histórica y origen, con la decretal *Saepe* de Clemente V, en vez de las dos páginas introductorias con literatura y consideraciones generales. Sigue un *Apéndice jurisprudencial* muy valioso como complemento, concluyendo con el índice analítico-alfabético de voces y el índice sistemático general. Pone las notas al final de los capítulos y algunas dentro del texto. Hubiesen estado mejor al pie de página. Resulta la obra bastante voluminosa por lo que no se le pueden pedir ampliaciones sino precisar mejor algunos temas con implicaciones civiles.— F. CAMPO.

SORAZU, E., *Símbolos y plegarias en la tercera edad* (=Celebrar y orar 33), CCS, Madrid 1998, 29 x 15, 238 pp.

Es plausible la idea de Emeterio Sorazu, párroco en la diócesis de San Sebastián, y la de la Editorial CCS, de publicar un material apropiado para la reflexión, oración y transmisión de experiencias cristianas de los miembros de la Tercera Edad.

Existen abundantes instrumentos pastorales para la oración y la catequesis de los niños, adolescentes y jóvenes, pero muy pocos para la de nuestros mayores. Por eso, bienvenida sea esta publicación. Consta de 40 puntos o pequeños capítulos donde se ofrece un símbolo, un hecho o experiencia humana, una motivación de vida, una plegaria y un canto.

Por estar fundamentado precisamente en la experiencia adquirida con la cercanía, el trato y el seguimiento de este importante colectivo social y eclesial, juzgo que se trata de un libro muy práctico para el campo de la pastoral de la Tercera Edad.— L. CASADO.

PARDOS RUESCA, M., *Celebrar la confirmación* (=Celebrar y orar 35), CCS Madrid 1998, 29 x 15, 236 pp.

La preparación para la recepción del sacramento de la confirmación conlleva dos tiempos entrelazados y complementarios: las Catequesis y las Celebraciones. Este trabajo de Mario Pardos (tan conocido por sus otros trabajos también sobre Celebraciones) intenta brindar material y sugerencias para estas últimas.

Consta de cinco núcleos: —Celebrar al ritmo de la catequesis, —entregas al confirmando (por ej. El Credo, la Cruz, o la Sal y la Luz), —Celebrar los núcleos centrales de la fe, —Celebraciones para tiempos fuertes, —Celebrar el sacramento de la confirmación.

Aunque existen bastantes materiales al respecto, esta obra, tanto por su temática, como por su estructura metodológica, pedagógica y práctica, le hacen acreedora de una valoración muy positiva.- L. CASADO.

GONZÁLEZ, A., y URREA, J., *Pensamientos con imagen. Frases célebres, proverbios y sentencias ilustradas para resaltar los valores 2*, CCS, Madrid 1998, 24 x 17, 230 pp.

Un nuevo refuerzo de la Editorial CCS para suministrar buen material pedagógico para maestros, monitores de tiempo libre, animadores socioculturales y, en general, para todos los implicados en tarea educativa y cristiana.

Se trata de una carpeta (2º libro de esta serie) con 230 pensamientos expresados con imágenes en frases célebres, sentencias y proverbios. Los dibujos son de Javier Urra, muy logrados por lo expresivos y plásticos. Buen material de trabajo para campañas, trabajos en equipo, catequesis, concurso e iniciativas. Sirven para aplicar una técnica similar a la de la fotopalabra.- L. CASADO.

LLAMAS, R., *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»* (= Teoría), Siglo XXI, Madrid 1998, 21 x 13,5, 417 pp.

Ricardo Llamas nos presenta la homosexualidad como una realidad tan humana y legítima como puede ser la heterosexualidad; sin embargo, ha tenido -y sigue teniendo- que recorrer un arduo camino para dejar de ser estigmatizada como una instancia alienada y controlada y poder conseguir la propia identidad autónoma.

El punto de partida es la instalación en Occidente -algo común a toda sociedad y cultura y en su momento histórico determinado- de un sistema de organización que regula con sus criterios todo lo referente a las relaciones afectivas y las vivencias corporales placenteras en todos los órdenes de la vida social; lo denomina *régimen de sexualidad*, un modelo que teórica y prácticamente configura y controla las prácticas, su significado y sus manifestaciones, lo cual lleva implícita una determinada identidad sexual en cada sujeto. Este régimen impone la diferenciación sexual bipolar y complementaria, excluyendo como anormal o heterodoxa cualquier otra posibilidad de articulación y realización del deseo, afecto y placer. Aquí la homosexualidad no encuentra sitio y, tanto desde el esencialismo como del construccionismo, será considerada un desastre natural, una categoría bastarda, una identidad imposible o un fallo en el desarrollo. Gays y lésbicas tendrán que reivindicar la propia identidad contra el sistema alienante y excluyente que les impide vivir su subjetividad autónomamente, fuera de los modelos de relación socialmente reconocidos. En dos amplísimas partes se recorren todos los prejuicios, tópicos y estereotipos -espontáneos, "naturales", sin justificación ni racionalización- que a lo largo de la historia han hecho de la homosexualidad un pecado, un delito o una enfermedad a los que aplicar las intervenciones consecuentes (o la estrategia del avestruz), y se articulan discursos alternativos que desmontan los planteamientos religioso-morales, jurídicos y científicos y se van encarnando en concretas respuestas socio-políticas.

El acopio de material histórico, literario, científico y socio-cultural de los discursos ajenos y propios sobre la homosexualidad es enorme, igual que la amplia bibliografía a pie de texto y al final. Está bastante bien reflejada la postura oficial católica así como la exégesis bíblica no tan oficial. Sin embargo, no sé hasta qué punto la aplicación de determinados esquemas actuales puede legitimar la reivindicación homosexual para tantos persona-

jes históricos y bíblicos; como tampoco estoy seguro de que los graves fallos cometidos en nombre de la ciencia justifiquen el rechazo de todo dato científico, sobre todo los referidos al desarrollo de la identidad personal y al significado antropológico del acto sexual. No obstante, es de agradecer que sus razonamientos cuestionen las convicciones "normales" y nos inviten a reconocer la diferencia buscando dialogalmente nuevas respuestas y teniendo siempre presente que nunca se puede violar la dignidad humana ni en nombre de Dios ni de ningún orden ético-social por muy establecido que esté.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

TREVILIANO ETCHEVERRÍA, M., *¿Qué es la bioética?* (= Nueva Alianza 149), Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13,5, 263 pp.

Los descubrimientos y experimentos científicos hacen de todo lo relacionado con la vida un mundo tan fascinante que sus posibilidades, rayanas en la ciencia-ficción, exigen unos planteamientos éticos inéditos en el pasado. La bioética, ciencia reciente y con la interdisciplinariedad como una de sus características, gira en torno a la bondad o malicia de las acciones que de alguna manera influyen y modifican la vida, pretendiendo siempre salvaguardar la dignidad de la persona.

Manuel Trevijano va exponiendo en ocho capítulos el progresivo desarrollo de la bioética. Arranca de la *genética*, cuyos conceptos científicos y procesos químicos son explicados de un modo claro, ameno y con imágenes expresivas. Por ahí van desfilando ácidos, bases, proteínas, ADN, ARN, genoma, mitocondrias, epigenesis y preformación, mitosis y meiosis..., para sentar bien las bases biológico-genéticas sobre las cuales hacer la reflexión ética. En el concepto de *naturaleza* habrá que huir de todo fundamentalismo y fijismo biológico, desmitificando lo "natural" como voluntad de Dios cuando no es más que el conocimiento socio-cultural propio de la época. La *moral médica cristiana* fue cambiando con los avances médicos (trasplantes de órganos, cremación de cadáveres). Se formulan los *principios básicos* de la bioética —beneficencia, no-maleficencia, autonomía y justicia—, comparando la bioética norteamericana con la francesa y española, y se fundamenta la *epistemología* de la bioética como ciencia fáctica humana, porque trata de hechos de la vida real y la libertad humana interviene notablemente en su desarrollo. Los *comités de bioética* no pretenden legislar por sí mismos, sino asesorar para la reglamentación en materia de bioética, salvaguardando su independencia frente a cualquier poder civil o religioso. La *clonación de mamíferos*, con la puerta abierta a posibles y reales beneficios, no puede olvidar el empobrecimiento del ADN y que ni es lo mismo identidad genética que identidad personal ni es admisible la instrumentalización de la persona, utilizada como medio al servicio de un fin que le sería ajeno. Por último, en *transplantes y afines* se refiere a órganos, tejidos, o líquidos en una relación de donación o recepción con otro ser vivo, humano o no; el objetivo último de la donación es mejorar las condiciones físicas o fisiológicas del receptor. La obra concluye con una buena selección de la amplísima bibliografía en este campo.

Los contenidos éticos no están estructurados "a se" —para eso el autor tiene "in mente" otra obra—, sino disseminados en el camino histórico recorrido por los especialistas; de ahí que nos invite a descubrirlos y no pretenda dar recetas. Quizás por eso alguna vez parezca cercano a la falacia sociológico-naturalista (49, 229-231) o haga una distinción "artificial" entre ética y moral (50-51; cf. 45-46). Pero lo importante queda bien afirmado: que no todo lo técnicamente posible es éticamente admisible, que los continuos avances en genética y embriología obligan a un replanteamiento constante de conceptos y soluciones tanto filosófica como éticamente, y que por muchos intereses científicos o económicos que

haya, siempre hay que anteponer la dignidad de la persona humana.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

HALICZER, S., *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Siglo XXI, Madrid 1998, 21 x 13, 323 pp.

Este autor americano, basándose en 233 casos ocurridos entre 1530 y 1819, los cuales ha obtenido de los archivos de la Inquisición y en los manuales de confesores y penitentes, demuestra cómo la creciente importancia que se concedió al sacramento de la penitencia tras el concilio de Trento estuvo acompañada por la transgresión sexual. Desde Trento la penitencia se convierte en una parte esencial de la nueva espiritualidad de la contrarreforma y en una de las claves del resurgimiento católico. Se intensificó el papel del confesor con el objetivo de catequizar a los laicos y de purificar la práctica de la religión. Los sacerdotes debían proporcionar una guía espiritual y moral a sus penitentes. Aquellos que abusaban y humillaban a sus penitentes, constituían una amenaza para todo el programa de la iglesia. Quizá la más seria fue la creada por el problema de la solicitud sexual durante la confesión. La iglesia encontró en la Inquisición el instrumento para castigar a los transgresores. En los capítulos centrales se hace un análisis del modo en que el Santo Oficio llevó a cabo sus responsabilidades, los procedimientos especiales utilizados en los juicios contra los solicitantes y los castigos que les impusieron. Los últimos capítulos están dedicados a la discusión de las actitudes y del comportamiento sexual de las víctimas y de los confesores solicitantes, para lo cual narra algunos casos.

El libro pretende mostrar cómo el refuerzo del celibato clerical y la insistencia creciente en la función disciplinaria y consoladora del sacramento generaron un nivel de tensión sexual y culpabilidad sin precedentes, tanto para el confesor como para el penitente.— D.A. CINEIRA.

MELINA, L., *Moral: entre la crisis y la renovación. Los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de la gradualidad* (=Ética y Sociedad), EIUNSA, Madrid² 1998, 17 x 24, 136 pp.

Estas cuestiones de moral fundamental están situadas en un contexto de “cisma moral” intraeclesial, patente en el rechazo de la enseñanza moral del Magisterio no sólo a nivel práctico, sino también teórico. La cosa surgió con la *Humanae vitae*, cuyas cuestiones discutidas son —para nuestro autor— criterio de ortodoxia, y rechazarlas implica rechazar “la misma propuesta moral cristiana en su conjunto” (19). Cristo es el centro y la norma de la moral, el Magisterio es el intérprete auténtico del Evangelio y de la tradición, y, en consecuencia, el pluralismo y al disenso moral son contrarios a la comunión eclesial y a la caridad (41). La clave de la crisis radica en que la propuesta moral cristiana carece de interlocutor, es decir, falta el *sujeto ético* —más en concreto, el sujeto ético cristiano—: abunda el individualismo y el subjetivismo, pero no “la personalidad autónoma y libre que es el sujeto de la decisión moral” (22-23), debido a la masificación de la sociedad y a la concomitante crisis de la familia y de la figura del padre.

Al ser una obra en diálogo crítico, se desmarca tanto del legalismo casuista preconiliar como de la moral renovada postconciliar; ambos articulan su discurso a partir de la oposición entre conciencia y ley, perdiendo de vista que el sentido de la vida es quien hace

evidentes y plausibles las razones de la norma. Autores como F. Böckle, E. Chiavacci, J. Fuchs, B. Häring, J. B. Libanio, K. Rahner, etc., son puestos en entredicho por sus planteamientos que niegan los absolutos morales y las acciones intrínsecamente malas, que presentan una opción fundamental formal, vacía y sin vinculación con las acciones concretas, o una conciencia autónoma y creativa que no escapa del subjetivismo, amén de no aceptar la distinción entre "ley de la gradualidad" y "gradualidad de la ley".

Aparte de si los autores aludidos se reconocerán en la exposición crítica o no, hay puntos en los que no parece tanta la distancia marcada por Livio Melina; es como si queriendo decir lo contrario acabara por decir lo mismo. En concreto: preocupado por recuperar el sujeto ético sin caer en el objetivismo ni extrínsecismo (cap. II sobre todo), distinga entre aspecto físico y aspecto moral del acto, insistiendo en que no es el "finis operantis" quien define la moralidad de las acciones, sino el «"finis operis", esto es, el significado objetivo del acto, entendido no sobre el plano físico exterior, sino sobre el de la razón práctica a partir de la perspectiva de quien obra» (56; cf. 54-57). Acusa al proporcionalismo de provocar una hipertrofia de responsabilidad: «No somos responsables de la marcha del mundo y de las acciones de los otros» (62; cf. 61-62); ¿dónde queda el espacio para la dimensión social del pecado y para el pecado estructural o estructuras de pecado? Las afirmaciones conclusivas (77 y 79) no están muy lejos de la síntesis global actual hecha por la moral renovada. Critica a la *autonomía* de la conciencia por su insistencia en la capacidad argumentativa racional (87), cuando es lo mismo que ha sostenido antes (38). El desarrollo que hace sobre la *competencia "subjetiva" o "práctica" de la conciencia* (88-90) cambiaría bastante si tuviera en cuenta Rm 14,14. Dígase lo mismo sobre la pedagogía de Jesús (123) y olvidar a Jn 16,12-13; o hablar del *divorcio* en Mt 19,1-12 (124) silenciando la cláusula de la excepción. Por último, ¿no hay una cierta contradicción en negar la "gradualidad de la ley" y simultáneamente distinguir entre normas negativas y positivas, con la consiguiente aceptación de la no obligatoriedad de las acciones buenas y sí de la gradualidad en la caridad? (58, 118, 133-134).

Estas observaciones no quieren empañar la riqueza de algunas intuiciones básicas: el sujeto ético cristiano nace de la acogida agradecida del don salvífico y no de la insistencia en normas morales específicas; hay que eludir el extrínsecismo de la fe respecto de la moral; se debe mantener el nexo entre la persona, su sentido-fin y sus actos; criterios hermenéuticos de discernimiento son la comunión diacrónica y sincrónica con la tradición moral y la formación de conciencia.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

AROCENA, F. M., *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística*, Palabra, Madrid 1999, 21,5 x 13,5, 433 pp.

La liturgia es una especie de expresión viviente de lo que, sin ella, podría pasar por una simple ideología; es como acercar la ciudad celeste a su preparación aquí en la tierra. Este trabajo intenta hacer ver la necesidad de que la liturgia sea siempre viva, actual, de modo que no se convierta en algo muerto, y esto es lo que intenta evitar el autor. Trata de hacer lo posible por revestir de un afecto vivencial las expresiones de la fe. Solamente si la celebración litúrgica, sobre todo la Eucaristía, es algo viviente como orientación hacia el Padre desde Cristo y en el Espíritu Santo, relativizando la actuación personal del sacerdote y de la asamblea en aras de la presencia de Cristo y de la celebración de sus misterios, se podrá tener una eucaristía verdadera vida de la familia cristiana. Juan Pablo II resume este espíritu de la celebración litúrgica con estas palabras: "Nada de lo que hacemos en la liturgia puede parecer más importante que aquello que, invisible, pero realmente, realiza Cristo

por medio de su Espíritu. La fe viva por la caridad, la adoración, la alabanza al Padre y el silencio de la contemplación serán siempre los primeros objetivos a alcanzar". – F. CASADO.

Filosofía-Sociología

ELDERS, L., *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1997, 21 x 14,8, 387 pp.

¿Tiene la filosofía de la naturaleza de Tomás de Aquino alguna relevancia hoy? Aunque el Doctor Angélico todavía cuenta con muchos admiradores, su filosofía de la naturaleza, como la de Aristóteles, no tiene, según muchos estudiosos, ningún valor que histórico. El autor de este libro cuestiona esta postura, pues la filosofía de la naturaleza, entendida como *scientia perfecta entis mobilis*, no solamente se distingue de la filosofía de la ciencia, sino también constituye su fundamento. A pesar de sus logros inmensos, la filosofía de la ciencia, que para muchos ha sustituido la filosofía de la naturaleza, es limitada: únicamente explica la naturaleza expresable en formulas simbólicas. En contraste, la filosofía de la naturaleza está marcada por su preocupación por causas últimas, junto con la observación espontánea, simple y directa, común a toda la humanidad. Sus conclusiones son generales y abrazan toda la realidad.

Desde esta perspectiva, el autor divide la filosofía tomista de la naturaleza en dos partes: la *general* y la *particular*. Mientras la primera parte trata del ser móvil (*ens mobile*) en general, estudiando temas como unidad del mundo, cambio substancial, extensión, movimiento, espacio, tiempo, etc., la segunda se ocupa del ser móvil como sujeto de tres tipos de movimientos: movimiento local (cosmología y física), alteración (cuestiones químicas) y proceso de la vida (antropología filosófica). Aunque los ocho capítulos de la primera parte y los doce de la segunda presentan la filosofía de la naturaleza de S. Tomás en forma concisa, el énfasis cae en la antropología filosófica. Pues la concepción del hombre no llegaría a ser adecuada, concebiéndole exclusivamente desde la perspectiva cuantitativa, como suele hacer la filosofía de la ciencia, o concentrándose en la praxis humana, como suele proceder la antropología filosófica desde Gehlen. Ambas posturas dejan de considerar al *homo viator*, con detrimento para el mundo humano. Precisamente esta observación crítica tanto frente a la filosofía contemporánea de la ciencia como la antropología filosófica, y la exposición histórica de la filosofía tomista de la naturaleza hacen del libro de Elders una lectura provechosa. – P. PANDIMAKIL.

FORMENT, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998, 23 x 15, 501 pp.

Se trata de una exposición del pensamiento de la filosofía tomista en España visto a través e historiadores y filósofos que, como Balmes, Torras y Bages, Marín-Sola, Carlos Cardona y Victoriano Rodríguez, Abelardo Lobato, Ramón Orlandis, Jaime Boffil, Francisco Canals o el mismo Eudaldo Forment, han profundizado en el pensamiento filosófico de la herencia del Angélico en los últimos tiempos. Y creo que merecía la pena este trabajo, ya que algo que aparece en la filosofía "pura" de todos los tiempos es el gran vacío que refleja acerca de lo que es más radical y esencial de la verdad objetiva: el SER. Y, por otra parte, algo que puede llenar ese vacío es una filosofía que, como la tomista, encontró

un apoyo en la Revelación. Esta filosofía tomista había quedado a un lado en la primera mitad del siglo XIX hasta la encíclica *Aeterni Patris* en la que León XIII no invocaba una restauración de la escolástica según afirmaciones que no estuviesen conformes con el pensamiento moderno o que de ninguna manera fuesen aceptables para el pensamiento más actual. Es precisamente este punto de vista de la ayuda orientadora desde la fe lo que justifica que se conozca bien y se revalorice la importancia de una filosofía tomista renovada y capaz de llenar el vacío de una filosofía completamente "pura". Al mismo tiempo García Morente pronto le pareció que la Escolástica ofrecía una posibilidad para superar el inmanentismo de la filosofía moderna. La amplísima relación de notas que acompaña a cada capítulo garantiza la riqueza de esta historia de la filosofía tomista en España. — F. CASADO.

TORRALBA, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Caparrós Editores, Barcelona 1998, 15 x 20, 174 pp.

El problema de la libertad es uno de los problemas fundamentales del pensamiento filosófico occidental de todos los tiempos. Para Kierkegaard la libertad es sobre todo un problema vital y humano. Este libro analiza la idea de libertad a través de los textos del autor danés para plantear a partir de ellos una poética de la libertad. Para ello, se presenta a Kierkegaard como escritor religioso y su influencia en otros autores. Plantea el sentido de la pregunta por la libertad y su resultado en la historia y en autores como san Agustín o Aristóteles. Entre libertad y naturaleza se ve la obra de Kant, Descartes, Spinoza y Leibniz. En el camino hacia la libertad eterna se analiza la angustia como premisa y los estadios de la religión. Se presenta la omnipotencia de Dios como fundamento de la libertad. Se discute sobre libertad y predestinación con el agustinismo y el pelagianismo. Para terminar, se ofrece la experiencia del amor como fundamento de la libertad. El amor edifica la libertad que lleva a la liberación, a la proximidad y a la esperanza como motor de la libertad. Este ensayo no pretende solamente analizar la obra de un autor clásico, sino también ofrecer una idea válida de la libertad a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. — D. NATAL.

GUITTON, J., *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid, 1998, 23 x 15, 207 pp.

Un curioso libro donde Jean Guitton, —recientemente fallecido— en supuestos diálogos con los personajes más diversos, expone lo que podría denominarse con el título del libro: *Su testamento filosófico*. A través de estos diálogos podemos descubrir el pensamiento filosófico-cristiano de J. Guitton sobre temas tan diversos como el arte, el problema del mal, el ser cristiano o católico, el amor, la filosofía etc., pero como producto de unas reflexiones vitales en la perspectiva de lo que puede ser consecuencia de algo que, partiendo de una vivencia del espíritu, busca las soluciones a interrogantes de esas mismas vivencias. Es el pensamiento de J. Guitton reflexionando a la hora de su muerte, entierro y juicio final. En una palabra: un verdadero testimonio filosófico y humano de uno de los principales filósofos de este milenio. — F. CASADO.

SENECA, L. A., *Tesoro de máximas, avisos y observaciones*, Edhasa, Barcelona 1998, 18,5 x 11,5, 157 pp.

Séneca puede haber sido un escritor de escaso sistematismo filosófico. Pero no se le puede negar un ingenio personal muy acentuado con valor ético-moralista; no es extraño que, como nos dijo Tácito, haya sido muy admirado por sus contemporáneos. Más que preocupaciones racionales, tuvo la preocupación de lo que interesaba a una vida de rectitud desde una postura estoica. Fue la preocupación por la felicidad del hombre lo que le guió en sus bellas máximas, avisos y observaciones. Sólo le faltó el bautismo cristiano para que pudiera haber sido un excelente director espiritual. Véanse, por ej., frases como éstas: "A menudo un viejo cargado de años no tiene otro argumento con que pruebe haber vivido mucho tiempo que el de decir su edad"; "Tampoco creas que alguien ha vivido mucho tiempo porque tenga canas o arrugas: no ha vivido mucho, sino que ha durado mucho"; "Lo bueno no es vivir, sino vivir virtuosamente. La vida no ha de comprarse a cualquier precio".— F. CASADO.

FITZGERALD, T. J. (ed), *Greco-roman Perspectives on Friendship* (=SLBRBS 34), Scholars Press, Atlanta 1997, xiii-330 pp.

Los trabajos que aparecen en esta obra son el resultado de la investigación llevada a cabo por los miembros de *Hellenistic Moral Philosophy* y *Early Christianity Group* en programa conjunto con la *Society Biblical Literature* (SBL). Ambos grupos forman un equipo interdisciplinar de estudiosos que se vienen reuniendo en esta última década para debatir temas conjuntos, aunque diferentes por su formación y presupuestos metodológicos, están unidos en su devoción y estudio cuidadoso de documentos antiguos, así como por su interés común por los orígenes del cristianismo. De los 11 artículos del libro, 10 fueron presentados en las dos sesiones de la SBL celebradas en 1991 que se dedicó al estudio de la amistad en la tradición filosófica, así como en diferentes autores griegos y romanos y en otros documentos. El abanico de autores es muy amplio, comienza con un estudio de los autores que precedieron a Aristóteles, continua con otro dedicado a Aristóteles y otros peripatéticos, luego estudia a Cicerón, Plutarco, Dioniso de Halicarnaso, Luciano etc. y finalmente analiza la amistad en el Nuevo Testamento.

Como reconoce el editor en la introducción los artículos de la obra no abarcan todas las reflexiones sobre la amistad en el mundo greco-romano. Hay importantes autores que apenas se mencionan: Eurípides, Tucídides, Platón, Epicuro, Séneca etc.; pero se suple esta carencia con una bibliografía sobre los estudios más importantes, así como aboga por futuras investigaciones. Por último la presentación del libro es impecable y tiene unos estupendos y variados índices: de nombres y lugares, de conceptos, de palabras griegas y latinas, de autores antiguos y finalmente de autores modernos.— J. ANTOLÍN.

CATANA, L., *Vico and literary mannerism. A study in the Early Vico and his idea of rhetoric and ingenuity*, Peter Lang, New York 1999, 23.5 x 15.7, 142 pp.

Entre los estudios publicados en los últimos años sobre Vico, son escasos los títulos que se ocupan principalmente de la retórica, salvo el libro de M. Mooney y algunos ensayos en colecciones. En consecuencia, se solía pensar que la retórica, a pesar del hecho de que Vico fue profesor de la retórica en la Universidad de Nápoles durante toda su vida,

tuvo poca influencia en su pensamiento. Refiriéndose a un manual de retórica preparado por Vico en el año 1711, cuya importancia fue desconocida y disminuida por los primeros editores de su obra completa, el autor demuestra en este libro (una traducción parcial de la obra danesa *Vico og barokkens retorik*), que ese no fue el caso. Pues la dura crítica de la filosofía de Descartes hecha por Vico es una consecuencia de su defensa de la retórica contemporánea, que en contraste con los cartesianos postulaba la inseparabilidad entre pensamiento y lenguaje. El autor sustenta esta afirmación examinando en el *primer capítulo* la postura sobre retórica representada por M. Peregrini, un autor en el cual Vico se basa, aunque le rechaza en la formulación final de su teoría del ingenio y de la argumentación metafórica, como lo manifiesta el escrito *Institutiones oratoriae*, explicado en el *capítulo segundo*. La teoría del conocimiento de Vico tratada en el *tercer capítulo* muestra el resultado de su postura crítica hacia Peregrini, especialmente al designar el puesto central a la metáfora que no es un ornamento sino forma del pensamiento mismo. Apoyándose a E. Tesauro, otro retórico contemporáneo que en contraste con Peregrini ponía más énfasis en la imagen que en el lenguaje, Vico defiende que la construcción de la metáfora hace al hombre similar a Dios. El descubrimiento de la metáfora como elemento cognoscitivo responde parcialmente a la metodología cartesiana; las implicaciones completas explicadas en el *capítulo cuarto* hacen entender que la rehabilitación de las ciencias humanas por Vico restituye el *sensus communis* descartado por Descartes, reasignando la primacía a la sensación usurpada por la razón, y restableciendo el *ars inveniendi*. Así la filosofía de la *Ciencia Nueva* que hace hincapié en la metáfora en el origen de la humanidad encuentra sus raíces en la retórica. Con este estudio el autor dificulta cualquier interpretación unilateral y reduccionista de la filosofía de Vico.— P. PANDIMAKIL.

CENCILLO, L., *Los mitos, sus mundos y su verdad*, BAC, Madrid 1998, 20 x 13, 567 pp.

El estudio del mito ha sido un campo preferido por la antropología cultural especialmente para explicar la especificidad de las culturas arcaicas, cuyas creencias, organizaciones sociales y políticas, nociones morales, actitudes hacia el mundo vegetal y animal, etc. se distinguían marcadamente de la vida colectiva e individual de las sociedades 'civilizadas'. La 'irracionalidad' atribuida a los mitos de los 'salvajes' servía no solamente para la justificación de un estilo de vida occidental, sobre todo en el siglo XVIII, sino también para la idealización del pensamiento racional y 'científico' que rechazó admitir rotundamente algún valor salvo el humorístico en los mitos. Para la gente común, el mito resultó idéntico a falsedad. Una corrección importante y necesaria lograron en el siglo XX varios estudiosos provenientes de disciplinas distintas, como, por ejemplo, Carl G. Jung, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, gracias a los cuales, al menos en círculos académicos, el mito no fue maltratado como historia falsa o cuento juglaresco, pero sí mal tratado, en cuanto lo mítico se confundió con lo divino, 'numínico' y sobrenatural, o se limitó a la estructura mítica excluyendo todo lo numinoso. Por eso, contesta el autor que no bastaría para una comprensión adecuada de la verdad y del mundo del mito, la interpretación referencial o/y fenomenológica, que se encuentra en un callejón sin salida. "Y si la lógica occidental (helenística) no lo permitiese, habría que saltársela y volver a indagar las posibilidades inéditas de los mitos" (p. xii).

Desde esta perspectiva, el autor aborda varios temas de la mitología mundial. La *primera parte* intitulada '*Noción de mito*' investiga en cinco capítulos '*Los mitos como tipo de conocimiento*', '*La simbolización*', '*El estilo de los mitos*', '*Mitologemas del Paleolítico*', y '*Base neolítica de los mitologemas*'. Entendiendo los mitos como "creaciones colectivas, tra-

dicionales y rituales, ... que se nutren de los símbolos, ...que genera[n] la vida inconsciente" (p. 13, cursiva en el texto), el autor examina en esta parte los mitologemas, para determinar, gracias a ellos, los centros de cosmicidad. La *segunda parte*, *Mitos de las culturas ágrafas*, que también consta de cinco capítulos, está, en contraste, dedicada a tratar las constantes míticas, claves existenciales para entender el mito. El estudio se enfrenta "con el *conjunto planetario* de los mitos en su diversidad de clases y en sus constancias de perpetuación en ... tres direcciones ...: *arco del Pacífico, anillo ecuatorial y círculo megalítico*" (p. 143, cursiva en el texto), durante el periodo prehistórico. Aunque no introduce nuevos mitologemas, la *tercera parte*, presenta otro tipo de mitos pertenecientes a culturas más evolucionadas de la época protohistórica, y se caracteriza por el descubrimiento de minerales, el inicio de la estructura monárquica, etc. Basándose en esta sistematicidad mitológica, la *cuarta parte* aborda *El problema de la significación y de la realidad de los mitos*, tomando en consideración las actitudes ante el mito habidas hasta hoy. La complejidad de la forma y contenido de los mitos requiere cinco principios básicos (hologénico, sistemático, sémico, diacrónico e intencional) y doce reglas para una comprensión adecuada. Pues la verdad existencial expresada en los mitos aparece más estilizada en una cultura que en otra, aunque explicita en todas las mitologías del mundo; y el repertorio mítico mundial es muy reducido, a pesar de ser extraordinariamente abigarrado.

Sorprendentemente, dada la erudición con que el autor presenta su tesis, el libro carece de índices temáticos y/o onomásticos; no obstante es un estudio provechoso.—P. PANDIMAKIL.

JAMME, C., *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México 1999, 20.1 x 13.1, 251 pp.

Con este libro, versión castellana de la obra *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2. Neuzeit und Gegenwart*, —publicada en el '91— Jamme completa su historia del pensamiento mítico, indicando sus etapas más importantes en relación con la filosofía. Como precisa el título, este volumen se ocupa del periodo desde la época moderna hasta la contemporánea, organizándolo en *ocho capítulos*, dedicados principalmente a la Ilustración, Romanticismo, pensamiento crítico y existencial, moderno y contemporáneo, sin descartar la fenomenología religiosa y la antropología cultural.

Las teorías filosóficas sobre el mito reciben una nueva perspectiva desde Vico cuya verdadera aportación consiste en el descubrimiento de la *fantasía* como fuerza de creación cultural, demostrado explícitamente en la producción del mito. Partiendo de este análisis abordado en el *capítulo primero*, la investigación avanza describiendo la 'actitud ambivalente' —por un lado es crítica y por otro absolutista— de *La época de la Ilustración*, para abocar en la discusión sobre la *nueva mitología*, punto clave de la historia de la mitología filosófica en el siglo XVIII. La tarea de la nueva mitología consiste en lograr una síntesis entre naturaleza e historia, que fue compartida por los críticos de la Ilustración y por los portavoces del Romanticismo. Es precisamente la interpretación mitológica de la historia como 'retórica de la reflexión sin forma' por el Romanticismo, contra la cual Hegel reacciona, considerando la desmitologización de la naturaleza como signo de progreso. Pero la idea de la nueva mitología continúa viva en Schelling, hasta ser transformada por Nietzsche. Su actitud ambivalente, es decir: afirmativa y crítica frente al mito, refleja la ambivalencia que existía en su relación con el Romanticismo. Sin embargo, Nietzsche va más allá que Schelling de proponer un renacimiento del mito dionisiaco, que más tarde asumiría la forma de *Voluntad de poder* especialmente en polémica con la moral cristiana. A partir de

Nietzsche surgen dos tendencias principales: la teoría crítica representada por Cassirer y el análisis ontológico-existencial representado por Heidegger. Entre estas líneas quedaría la interpretación psicológica del mito avanzada por Carl G. Jung. Mientras H. Blumenberg recoge y desarrolla la postura de Cassirer, la escuela de Jung tiene continuación en J. Campbell y E. Drewermann. No obstante, la teoría mítica de la actualidad representada por Blumenberg, Lévi-Strauss, Eliade, Kolakowski, Hübner, Habermas, etc. es mucho más compleja para asignarla a una tendencia particular. La rehabilitación del mito contra el dogma por Blumenberg, por ejemplo, se basa en una filosofía teleológica de la historia, que precisamente no ofrece ninguna posibilidad de una 'lógica concreta' como la avanzada por Lévi-Strauss, aunque ambos coinciden en su concepción del mito como forma de Ilustración.

Si el mito no es el pensamiento infantil superado por la ciencia, tampoco es el pensamiento científico familiar y exclusivamente propio de la humanidad. Son esquemas de la Ilustración que necesitan corrección. Este libro lo demuestra en manera espléndida y concisa, presentando la crítica de la racionalidad desde una perspectiva histórica. — P. PANDI-MAKIL.

BOURDIEU, P., *Meditaciones Pascalianas* (=Argumentos 222), Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 22, 365 pp.

El escrito que presentamos es una crítica de la razón escolástica. El autor entra a saco en el problema desde la sociología y el sentido pascaliano de las razones del corazón que la razón no conoce. Así se nos hace ver cómo a veces nos olvidamos, sin más, de la realidad de la vida y de la gente bajo capa intelectual. De este modo se produce el moralismo, el diletantismo y la violencia simbólica. La razón científica necesita volver a la realidad, bajarse del pedestal de la ciencia universal a la calle de la vida. Y encontrarse de nuevo con el sufrimiento del hombre y su cuerpo humano y las tramas del poder y de la muerte contra toda libertad. Sólo por este camino será posible buscar un futuro nuevo que nos permita ser realmente hombres. La más pura ciencia, oculta siempre graves campos de batalla y en ellos se oye siempre el rumor de intereses poco confesables. Bajo las banderas de la libertad y el liberalismo marchan, con frecuencia, 'los partidarios de dejar que las cosas sigan su curso, es decir, del ejercicio brutal y tiránico de la fuerza económica' (p. 168). Es necesario cambiar las cosas, no basta la igualdad abstracta de oportunidades, se necesita igualdad de condiciones vitales, y liberar a los dominados de los hábitos de sumisión inscritos en su cuerpo por los dominadores. Hay que crear nuevos hábitos, disposiciones y creencias, y por tanto un nuevo sujeto humano capaz de afrontar el hundimiento del actual sistema de trabajo (p. 294). Situarse por encima del cinismo oficial, las sumisiones no dichas, y la sed de gloria, aprendida de los propios señores, para luchar con las armas de la ironía, el humor y la resistencia perseverante contra la destrucción soterrada del hombre y el fatalismo. Hay que buscar la verdad más allá de las recompensas. Y sobreponerse a la locura del sentido común aparente optando por la realidad del pueblo concreto. Este escrito nos pone ante una nueva crítica de la razón pura, encarnada en el sufrimiento actual humano, para no confundirla con la inmaculada concepción de la vida. — D. NATAL.

BROSE, Th. (Hrsg.), *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik* (=Religion in der Moderne 4), Echter, Würzburg 1998, 23,3 x 15,3, 324 pp.

El libro está compuesto por quince contribuciones debidas a diferentes autores que estudian la filosofía de la religión, o la crítica de la misma, realizada a lo largo de los últimos diez siglos por diferentes pensadores. La obra está elaborada a partir de las ponencias expuestas en un *Forum* de filósofos y teólogos que se ha mantenido en los años 1994-1997 en la Universidad de Berlín. Los autores estudiados son: S. Anselmo, Sto. Tomás de Aquino, Melanchton, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Heine, Feuerbach, Marx, Brentano, Scheler, Benjamin y Levinas.

H. Poser se ocupa de la teodicea de Leibniz, duramente criticada por Voltaire y objeto de controversia hasta nuestros días. ¿Vivimos en el mejor de los mundos posibles, o en el peor como sostenía Schopenhauer?. Bajo el concepto de teodicea, término que realmente acuñó Leibniz, se considera la doble cuestión de cómo es posible que exista el mal en el mundo habiendo un Dios todopoderoso y bueno, o cómo puede haber un Dios todopoderoso y bueno dándose como se da el mal en el mundo. Ya se plantea Leibniz la cuestión en su obra de juventud *Confessio philosophi* (1673), cuando estaba ocupado en París con problemas matemáticos y físicos. Hay que ver la respuesta leibniziana en el contexto de la filosofía y la ciencia del siglo XVII. La nueva visión científica del mundo suponía el rechazo de las causas finales aristotélicas como modelo de explicación; la naturaleza se considera ahora inteligible sin necesidad de recurrir a causas finales que nos digan el porqué de las cosas. No se podía por tanto responder al problema del mal natural amparándose en fines ocultos de Dios, inescrutables a los hombres. Se exigía un nuevo planteamiento de la cuestión. Además, dado que se admitía una creación determinista del mundo, cómo compaginar tal creación que imprime leyes inexorables al mundo con la libertad humana y por tanto con la posibilidad del mal moral realizado por el hombre. Creación que da origen a un mundo determinista, ausencia de causas finales, mal natural, mal moral y libertad del hombre, son todas las piezas que hay que encajar. Se ve así por qué la cuestión de la teodicea se la plantea el científico del siglo XVII y XVIII y no el miserable de siglos anteriores que sufre las pestes o las guerras. Precisamente al ser reconocida la existencia de un creador que imprime al mundo su marcha y dicta leyes que el científico descubre, ¿no podía haber fijado otras diferentes que evitaran las catástrofes?. ¿Cómo puede el hombre en ese mundo determinista actuar libremente?. Son cuestiones que Leibniz intentará resolver. El *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, publicado en 1697, al insistir en que los dogmas, las creencias en general, son para ser creídos por sola fe y que la razón no tiene nada que ver con ellos, añadirá más leña al fuego. Leibniz se resistirá a dichas afirmaciones y establecerá la respuesta en su gran obra sobre teodicea. Los *Essais de Theodicée, sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal* publicados en francés en 1710 gozaron de gran difusión y resonancia precisamente porque en ellos Leibniz quiere resolver el problema en el nuevo contexto científico de la época.

Una vez establecido el marco general, Poser pasa a exponer claramente la teodicea leibniziana. No nos podemos detener en los artículos sobre otros autores. Todos ellos interesantes. Un buen libro para tener una panorámica de conjunto de los autores clásicos en la filosofía y la crítica a la religión. Evidentemente falta casi toda la discusión más actual, pero ese no era el objetivo del libro.— F. JOVEN.

JUNG, M., *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Karl Alber, Freiburg-/München, 1999, 22 x 14,5, 422 pp.

A pesar de la obvia pluralidad religiosa, la mayoría de las grandes religiones no cesa de proclamar la pretensión de absolutidad de sus creencias. ¿Puede una fe, la experiencia religiosa del sujeto, reclamar validez para todos, especialmente cuando ninguna sociedad tiene un horizonte común y universal de valores? Para alcanzar una respuesta adecuada a esta problemática compleja y actual, el autor investiga primero el concepto de experiencia en la filosofía de la religión de W. James y W. Dilthey, y luego presenta una teoría hermenéutica-pragmática de la experiencia religiosa. Ambos autores se esforzaron a encontrar las razones del pretender una validez transubjetiva de la experiencia individual.

Poniéndose en el contexto histórico, el autor reconstruye en la *primera parte* la génesis del concepto de la experiencia religiosa en su periodo formativo. El primer capítulo que se ocupa completamente de Dilthey demuestra que su metodología de las ciencias humanas y su concepción hermenéutica contrastan con la idea del 'espíritu objetivo' hegeliano. Por no contentarse con la experiencia interior, al cual se orienta el espíritu objetivo, Dilthey desarrolla el concepto immanente que se basa en la tríada: vivencia-expresión-comprensión. Por consiguiente Dilthey trata las cuestiones sobre la verdad sólo en el contexto histórico-social de un mundo immanente, que contrasta con la perspectiva pragmática de James, explicada en el capítulo segundo, de desarrollar un concepto de la experiencia gracias a la interacción del hombre con su ambiente. A partir de esta reconstrucción histórica son presentados los rasgos esenciales de una teoría hermenéutica de la experiencia religiosa en la *segunda parte*. Para concebir la experiencia religiosa como un proceso de significación más allá de las teorías de James y Dilthey es necesario presentarla como una estructura triádica de vivencia, forma simbólica y articulación. Pues la expresión de su experiencia interior obliga al sujeto a establecer una relación interpretativa, valorativa y designativa de la experiencia misma con la vida. La articulación de su experiencia permite así determinar el significado atribuido a la realidad desde la perspectiva del sujeto mismo: la expresión simbólica es resultado de la elección interpretativa de aquel que tiene la experiencia, la primera persona del discurso. Así la filosofía de la religión tendría la tarea de interpretar la experiencia religiosa utilizando la estructura hermenéutica-pragmática propuesta aquí.

Dos cuestiones me parecen todavía quedan sin respuesta: a pesar de las ventajas que tendría una filosofía de la religión para interpretar la experiencia religiosa, en último análisis la religión implica 'fe' que no agotaría las dimensiones cubiertas por la estructura hermenéutica-pragmática. Un estudio que merece consideración en este contexto es la crítica de Ricoeur a Freud. Además, si el punto clave de la articulación religiosa es una interpretación de la propia experiencia por el sujeto, la diferencia entre las religiones (experiencias) ¿no quedaría solamente en el nivel interpretativo, que ciertamente implicaría una idéntica realidad experimentada por varias personas (religiones), al estilo del pluralismo representado por J. Hick? No obstante, el autor ofrece en este libro, que es su tesis de Habilitación, un excelente estudio sobre la problemática de la experiencia religiosa, especialmente por lo que respecta a la integración del concepto del pragmatismo simbólico en su teoría.— P. PANDIMAKIL.

MIRET MAGDALENA, E., *Occidente mira a Oriente, su mensaje de Sabiduría y desarrollo humano*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 21,5 x 15, 318 pp.

En un lenguaje asequible a todos los públicos, el autor intenta comunicar el complejo tema de las religiones de Oriente. Precisamente el libro tiene una estructura muy buena en sentido que comienza explicando la situación actual de la crisis de la religiosidad en occidente y termina con 'hacia un nuevo Dios'. El libro puede ser una ayuda a los que buscan una fe o religiosidad pura en nuestra sociedad pluralista. La actitud del autor es muy abierta a otras religiones, aunque no llega a afirmar que sea pluralista. Pero reconoce la necesidad de encontrar una única fuente de la cual diferentes personas han sacado las diferentes formas religiosas. Aporta mucha y precisa información sobre las religiones a las que él considera orientales y a veces el lector se sorprendería de tal manera que pueda cambiar su antigua visión sobre ellas (también ésta es otra intención del autor). El libro manifiesta un amplio conocimiento y trabajo de años de investigación. No obstante, el intento de hacerlo asequible a todos, ha disminuido la profundidad del mismo. Siendo de Oriente yo lo recomendaría a quien quiera adquirir una visión correcta y satisfactoria sobre estas religiones en poco tiempo, aunque no sea suficiente. El libro tiene suma importancia en la actualidad, donde todavía mucha gente lucha por defender de forma violenta sus propias creencias, traicionando el contenido de las mismas. Al final del libro se da una amplia bibliografía de los libros relacionados con cada capítulo. Desearía que el trabajo hubiera sido más científico dando referencia de muchas de sus informaciones.— A. PALLIPARAMBIL.

AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles* (=Filosofía 33), Crítica, Barcelona 1999, 20 x, 13,3, 250 pp.

Esta obra de Pierre Aubenque—gran historiador de la filosofía— editada en 1963 por fin ve su traducción en castellano, por eso felicitamos a la editorial Crítica, pues pone en nuestras manos una obra clásica para la interpretación aristotélica. El autor parte de la cuestión suscitada por un doble sentido de la *phrónesis* en Aristóteles: a veces equivale a sabiduría, por lo que tiene un sentido de ciencia, un saber necesario, y otras tiene el sentido de virtud dianoética, que varía según los individuos y circunstancias y es un saber contingente. Aubenque considera que el sentido de virtud es el dominante en Aristóteles, un saber inestable sobre el mundo, propio de los hombres, frente a la sabiduría o saber absoluto propio de los dioses. Por lo que Aristóteles retoma los problemas planteados por la tragedia griega ¿qué le está permitido conocer al hombre? ¿qué debe hacer en un mundo donde reina el azar? Los dioses no son virtuosos, no viven nuestro mundo de las necesidades, relaciones, aventuras. El mundo de los hombres está sometido a la contingencia, si el mundo fuera perfecto no quedaría nada por hacer; ahora bien, es en el hacer o el actuar, y no en la inmutabilidad común a las plantas y a Dios, en donde realiza el hombre su virtud, su excelencia propiamente humana. Los hombres con la prudencia pueden comportarse según el bien realizable en el mundo tal como es y como desearían o les gustaría que fuese. La prudencia, —virtud humana y no heroica— nos hace conocer nuestros límites y nos da el equilibrio necesario para nuestras actuaciones.

La ética y las virtudes en Aristóteles están metafísicamente fundadas. La metafísica nos prohíbe admitir lo que el corazón del hombre desea; sabe que la separación entre Dios y el hombre, es radical, y que lo humanamente posible está cosmológicamente circunscrito. Aristóteles supo dominar este mundo de lo azaroso e imprevisible no a través de oraciones o supersticiones, sino utilizando la inteligencia para actuar en el mundo, pero no un intelectualismo absoluto a modo de los dioses, sino en los límites humanos. Aristóteles hace del hombre el centro de su ética, exalta al hombre sin divinizarlo. Precisamente en los límites impuestos por la metafísica comienza la ética. "La prudencia aristotélica representa la

oportunidad y el riesgo de la acción humana. Es la primera y la última palabra de ese humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses.” – J. ANTOLÍN.

KERÉNYI, K., *La religión antigua*, Herder, Barcelona 1999, 25 x 16, 249 pp.

Este libro, que es la versión castellana de la obra *Antike Religion*, recoge varios ensayos del autor sobre las religiones griega y romana, publicados entre los años treinta y sesenta. La perspectiva desde cual el autor elige presentar la religión es obvia: “La religión es un fenómeno de correlación, en el cual el ser humano se halla en relación con el objeto de su adoración” (p. 8). Para poner de relieve esta postura, estudia el sentimiento religioso que las religiones antiguas, tanto de Grecia como de Roma, expresan como un “sentido de la realidad”, sustituyendo en efecto la “fe”. Otro aspecto que caracterizaría el tipo de la religión antigua es el género autonómico de la ‘fiesta’ y de la mitología. Por consiguiente los ensayos se colocan alrededor de estos temas centrales: experiencia religiosa, mitología y fiesta, sin descartar otros como la concepción de Dios y del hombre, del sacrificio, de la muerte, del tiempo, etc. Así se puede hablar de una tipología religiosa llamada ‘religión antigua’, que el autor investiga en detalle, reproponiéndola a sus lectores como “una propiedad de la humanidad”.

De especial interés es el análisis de los conceptos fundamentales (*religio, eulábeia, nómos, hagios, sacer, sébas, aidos, hósios*, etc.); llamativo es el ensayo: *Dos estilos de la experiencia religiosa*, donde el autor recurre a elementos lingüísticos para ilustrar la riqueza de la concepción religiosa. Destacan también los ensayos: *La idea religiosa del no ser* y *¿Es la religión griega una religión de la [sic] salvación?*, especialmente por la distinción ofrecida entre la religión antigua y la histórica. Mientras la representación radical del más allá es específica de la religión histórica, la religión antigua, al afrontar el fenómeno de la muerte, hace hincapié en su plena aceptación. En el ensayo sobre la salvación, el autor demuestra porqué la religión griega no puede ser una religión de salvación: porque carecía de la ‘conciencia del cautiverio’, específica del judaísmo, heredada también por el cristianismo.

Los diecisiete ensayos publicados en este libro son, así, muy provechosos para una comprensión del hombre religioso, especialmente en el ámbito de la cultura griega y romana. – P. PANDIMAKIL.

GONZÁLEZ GARCÍA, M. & MARTÍNEZ BISBAL, J. (eds.), *Autobiografía de Giambattista Vico*, Siglo XXI, Madrid 1998, 21 x 13,5, 189 pp.

La autobiografía de Giambattista Vico no entra en el género literario como comúnmente se le entiende hoy. Escrita en tercera persona y en cumplimiento de una petición de la intelectualidad veneciana e italiana es una descripción histórica de la vida filosófica de Vico. Precisamente por esta razón el origen, desarrollo y maduración de su pensamiento filosófico constituye el tema central de este libro. Su importancia filosófica fue bastante reconocida por los estudiosos, entre cuales destaca D. P. Verene al que los autores se refieren en la introducción intitulada: *La autobiografía de G. Vico. Claves para una lectura*. La obra viquiana no solamente inaugura un nuevo género literario de autobiografía, como afirma con razón Verene, y explica la compleja interacción de Vico con su época, sino también narra la historia generativa de la *Ciencia Nueva*, haciéndose así imprescindible para comprender su obra maestra.

Los autores de esta traducción explican estos aspectos en dicha introducción, además proveen de notas oportunas al texto, apoyándose en las traducciones en francés e inglés, además de las últimas ediciones en italiano. La traducción, basada en la edición crítica del texto establecido por R. Verdirame, incluye la *Adición*, escrita por Vico después de la publicación de la segunda *Ciencia Nueva*, y consta de una *cronología* y *bibliografía* de y sobre Vico. Dada la escasez de las traducciones de obras viquianas en español, ésta es un buen logro para hacer conocer la originalidad del filósofo napolitano.— P. PANDIMAKIL.

ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona² 1999, 15 x 22, 460 pp.

Como cronista del juicio de Eichmann, en Jerusalén, H. Arendt nos adentra en el misterio del mal de nuestro tiempo: las causas del holocausto judío, el papel equívoco de los consejos judíos en este proceso, la naturaleza de la justicia y su función, y la necesidad de un tribunal internacional para juzgar crímenes contra la humanidad. Los personajes más importantes del drama van apareciendo poco a poco en el escenario por la palabra del acusado, del fiscal, del abogado defensor, de los jueces, de los escritores y de la prensa. Se hace un estudio del drama de la Solución Final (genocidio de los judíos) y la marcha de todo ese proceso en Alemania y en las entrañas del Reich, en Europa Oriental y Occidental, en los Balcanes, en la Europa Central, en los centros de exterminio y sus testigos presentes, su actuación de colaboración o resistencia y los diversos resultados. El escrito de H. Arendt fue en su día tremendamente polémico, hasta el punto de ser acusada de antijudía ella que siempre luchó claramente por los suyos. Por eso, era necesario reeditarla, dada la enorme actualidad de todos sus temas básicos: el problema de la justicia internacional, la persistencia del odio racista, la pérdida de la conciencia y del respeto al prójimo, el abuso cerril del poder, la utilización de las personas como medios y objetos, la pantalla de la ciencia como excusa de la muerte, la protección a los delincuentes por intereses nacionales, la vana disculpa de la obediencia debida, el silencio ante los crímenes y el horror, la mezcla tranquila de religión y asesinato, el continuo lavarse las manos ante el sufrimiento y la destrucción del hombre, y en general la banalidad del mal propiciado por nuestra conciencia dormida e insensible ante el grito de los otros. Estamos ante un escrito que se lee muy bien pero que no deja para nada dormir nuestra sensibilidad y nuestro mundo feliz, muchas veces, demasiado fácil.— D.NATAL.

ARENDT, H., MCCARTHY, M., *Entre amigas. Correspondencia entre Hanna Arendt y Mary McCarthy. 1949-1975*, Lumen, Barcelona 1998, 15 x 22, 460 pp.

Estamos ante dos mujeres de talento excepcional. M. McCarthy inconformista, curiosa, viajera, escritora, redactora también de guías turísticas, una de las figuras más destacadas de la literatura norteamericana, y H. Arendt filósofa alemana, de origen judío, que ha marcado el pensamiento social y político de la segunda mitad de este siglo, mantiene una correspondencia riquísima donde se discuten los temas más diversos y se plantean los problemas más importantes de la cultura Occidental, en Europa y Estados Unidos, desde los años posteriores a la segunda guerra mundial hasta las secuelas de la revolución intelectual de mayo del 68, sin olvidar la guerra del Vietnam o la cuestión judía, los movimientos artísticos ni las vanguardias literarias, o los medios de comunicación social y el Watergate, o la educación, o la filosofía de la vida ordinaria, el problema de la vulgaridad del mal y tantas

otras cuestiones, sin olvidar las personales de sus amigas y amigos que aparecen a lo largo de esta correspondencia. Como es bien sabido, H. Arendt es una pensadora que ha cobrado gran actualidad, por diversas razones, filosóficas y sociológicas, y esta correspondencia nos la ofrece aún más viva y radiante.—D. NATAL.

COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L., *La sabiduría de los modernos. Diez preguntas para nuestro tiempo*, Península, Barcelona 1999, 15 x 21, 637 pp.

Los autores dialogan, entre sí, y debaten con otros colegas sobre los temas más importantes de la filosofía y el mundo actual. En la primera parte, se plantean cómo ser materialista o humanista, qué decir de la neurobiología y la filosofía en relación a los fundamentos de la ética, o cómo entender la bioética e interpretar la acción humanitaria. En la segunda parte se expone el problema de la religión, después de la religión o qué podemos esperar, el deber y la salvación, la moral y la ética, el problema de la búsqueda del sentido, la esperanza y la desesperanza, Jesús y Buda. La tercera parte se plantea el problema de las vanguardias y el sentido de la belleza, la sociedad mediática, el filósofo y la política. Y en la conclusión, se preguntan para qué sirve la filosofía actual en medio de las ciencias y las culturas. Algunas cuestiones que podemos subrayar es el problema de la mentira y su relación con el derecho a la verdad, y con los modelos absolutos o relativos de moral (p. 238). La relación de la ética con el 'interés general' y de la virtud con la 'acción desinteresada' (p. 261). La humanización de la trascendencia como fundamento de una nueva ética para una humanidad libre. La filosofía busca un camino de salvación frente a la muerte (p. 303). Nuestro mundo actual es muy paradójico: nos encontramos con una situación en que 'todo va bien' pero las pirámides de dolor son enormes. El problema del sentido es vulgar y es tremendo. Ante las clásicas preguntas ¿quién soy yo? etc., una respuesta es: Yo soy yo, vengo de mi casa y vuelvo allí. Pero eso no arregla nada. Por otra parte, el amor gratuito lo representan tanto la compasión budista como la caridad gratuita del cristianismo. Además hoy se discute la modernidad como ideología (modernismo), como valor (novedad por la novedad) y como principio (ruptura por la ruptura) teoreticista y terrorista, maquiellada de vanguardia (p. 423). Hay también un gran debate sobre la vuelta a los clásicos o la pedagogía de apertura a la cultura a la vida. La escuela de la autoritaria ha perdido sus razones pero en la nueva escuela más del 45%, 'tan sólo dominan los rudimentos' para leer y a escribir medianamente bien. Pero 'más vale la acción que la imprecación'. Por lo demás: "¿Vivimos en la política el final de los 'grandes proyectos'? Tal es el diagnóstico que parece imponerse. Después de mayo del 68, rebasado el tiempo de las utopías, la política parece verse reducida más que nunca a la simple gestión económica" (p. 515). El desencanto avanza. Pero la política debe ocuparse de los intereses concretos de los ciudadanos. Lo que parecía ajeno al Estado se convierte en problema de Estado: la salud, la educación, el medio ambiente. Este es el camino del 'reencanto' y el recuento. Hoy preocupa con exceso el físico: 'no envejecer', pero crecer es fundamental para ser persona. El arte de madurar es el arte de atenerse a la realidad, de sintetizar el ideal y la vida (p. 606). Hay sujetos que encarnan este arte en persona, y nos traen lo absoluto, aquí y ahora, de una forma sencilla y normal como aparición milagrosa. Es algo divino, comprensible por todos, que nos hace al Ser presente. Es como un amor gratuito del mundo, una aspiración a la sabiduría que hace a todo hombre divino y da un sí total a la realidad y al 'amor incondicional'. Se trata de una obra muy interesante que introduce al lector en los problemas casi sin darse cuenta. Una observación final: Hemos oído alguna queja sobre la traducción. En algunos

casos, por lo menos, hay cierto descuido. Dado que el libro seguramente tendrá un gran éxito, y por tanto se reeditará, no estaría mal cuidar un poco más este aspecto.— D. NATAL.

ANDERSON, P., *Campos de batalla* (=Argumentos 202), Anagrama, Barcelona 1998, 14 x 21, 293 pp.

Los campos de batalla, a los que se refiere el autor, son los debates intelectuales que han modelado nuestro siglo. Así, P. Anderson reivindica la racionalidad y rinde homenaje a los caídos en la lucha por esclarecer nuestra situación en el mundo más allá del liberalismo económico y del pensamiento único que ve a nuestro siglo como una montaña mágica de errores y quiere reducir todo a puros escombros nihilistas. En los primeros capítulos sobre un historiador de la antigüedad, un biógrafo de Trotsky y Stalin y un precursor de la modernidad, nuestro autor reexamina a fondo la cuestión del marxismo. Los dos capítulos siguientes sobre el sociólogo del poder M. Mann y el filósofo social Norberto Bobbio forman el núcleo del libro y suponen la recuperación de la confianza en la tradición socialista que sabe adaptarse a las nuevas circunstancias sin perder el sentido humano solidario y de justicia. El resto de los escritos sirven al autor para redefinir su posición en diversos temas metodológicos y teóricos. Se trata de un temario amplio, con cuestiones realmente complicadas, como nacionalismo y modernidad, colapso de sociedades y crisis de tradiciones, desarrollismo y supervivencia global, entre otros, que sólo una personalidad intelectual como P. Anderson es capaz de afrontar con garantía. Suele ocurrir con frecuencia que los libros recopiladores de ensayos no tienen muy buen pronóstico. No es este el caso de la obra que presentamos. Como dice A. Vanalk: "Cualquier libro de Perry Anderson es un acontecimiento intelectual de primer orden. Este no es una excepción". Nosotros ya dejamos constancia de ello al dar cuenta de su famoso escrito: *Los fines de la historia* (1996). Por eso, volvemos a insistir en que leer estos ensayos trae un aire nuevo a la vida ciudadana y resulta reconfortante e incluso consolador ante la realidad gris y absolutamente plana del panorama liberal actual.— D. NATAL.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Apotegmas de sabiduría antigua*, edición de Miguel Morey, Edhasa, Barcelona 1998, 18,5 x 11,5, 271 pp.

He aquí un libro en el que se vende gato por liebre. Estos no son los *Apotegmas* de Erasmo, sino la antología que de ellos hizo el bachiller Francisco Támara (Támara escribe Morey), publicada en Amberes en 1549, muerto ya Erasmo (1536). Támara entró por libre en los *Apotegmas*. Suprimió unos, añadió otros, modificó los que quiso, alteró el orden de la recopilación, añadió a algunos las vidas de sus autores. Debería habersele dado a cada cual lo suyo, pero Erasmo vende y Francisco Támara no. La edición se presenta a palo seco para que pueda ser leída "tal como la leyeron nuestros clásicos" (p. 27), pero nosotros no somos los clásicos. Se ha elegido el camino facilito y por el mismo van el prólogo y la bibliografía.— J. VEGA.

MARINA, J. A., *La selva del lenguaje* (=Argumentos 219), Anagrama, Barcelona³ 1998, 22 x 14, 311pp.

Este libro se subtitula "introducción a un diccionario de los sentimientos". El autor entra en la selva mágica del lenguaje desde el léxico de los sentimientos, que es entrar en su zona más oscura y enigmática, "en una selva dentro de la selva" (p. 13). Se puso a escribir una introducción a un diccionario de los sentimientos, cuya aparición próxima anuncia, y le salió una introducción a la lingüística.

Desde Saussure, la lingüística se ha dedicado a estudiar la lengua en sí misma, el sistema, consiguiendo resultados espectaculares; pero alejándose, cada vez más, del habla y del sujeto hablante. La pragmática ha venido a corregir, en parte, esta orientación y ha recuperado el estudio de la relación de las lenguas con sus usuarios. Avanzando en esta dirección, el autor propone una lingüística del sujeto hablante y del sujeto oyente, de los actos de habla y de su comprensión; una lingüística humanista, integral, que analice el lenguaje como estructura ideal y las operaciones mentales que producen la actividad lingüística. Para él la base de toda lengua es la semántica, que debe ramificarse en sintaxis, léxico y pragmática.

Las lenguas no son la realidad, sino interpretaciones de la realidad. Cada una de ellas nos da una interpretación distinta. Pero de aquí no se deduce la incomunicabilidad de las culturas y de las experiencias. Las diferencias léxicas y las distintas visiones de la realidad que nos dan son el despliegue de un fondo común, de universales lingüísticos. Utilizando estos primitivos semánticos transculturales, es posible definir los términos que expresan sentimientos. Estos "son variaciones culturales y personales de unos fenómenos universales y comunes" (p. 25). Tales son las tesis que se desarrollan a lo largo del libro. La simple enumeración de sus capítulos muestra que el autor no se anda por las ramas: "saber y conocer", "el diccionario mental", "comunicación y significación", "¿pero quién demonios habla?", "la inteligencia lingüística", "el habla creadora", "la comprensión y la hermenéutica", "los lenguajes fracasados", "el lenguaje y la realidad". Cada capítulo va acompañado de bibliografía y de unas notas académicas para especialistas.

Asombra lo mucho que el autor ha leído, su capacidad de asimilación y sus dotes expositivas. Marina escribe con entusiasmo, poéticamente, "albergando la pretensión científica en un espacio de asombro, de admiración o de mareo" (p. 8). Algo cada vez más raro en tiempos de lenguaje incoloro, inodoro e insípido, en los que abundan, cada vez más, los artículos y libros mal escritos, como si la primera cualidad de un escritor fuera no saber escribir. - J. VEGA.

SLOTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Pre-textos, Valencia 1998, 13 x 19, 375 pp.

El autor es muy conocido por su obra ya clásica: *Crítica de la razón cínica* (1989), el estudio más acertado, a nuestro parecer, de la situación actual, y el mejor análisis de lo que se suele llamar el fenómeno de la posmodernidad. En la obra que ahora presentamos se ofrece una reflexión sobre el extrañamiento del mundo y sus diversas funciones. Sobre el hombre como el animal que está en la naturaleza pero como huyendo de ella, según dijo Max Scheler. Así se nos habla del yo humano como un bloque errático que a veces se entusiasma, se determina y avanza, y otras veces se harta de todo, se deprime y se hunde sin encontrar sentido alguno ni a su vida ni a su entorno. Desde esa perspectiva se analiza la *fuga mundi* de los monjes como huida de la realidad para encontrar una realidad más plena. También se analiza el problema de la droga, se recuerda cómo ha habido drogas santas y cómo el espíritu humano tiende a la adicción y a la seguridad pero cómo también es propio del hombre renunciar a ciertas cosas para encontrarse así mismo y alcanzar más plenitud. Además se hacen una serie de planteamientos sobre la vuelta a lo profundo de la vida ya

sea por medio de la música, de la gnosis y el budismo y el proceso de la muerte, para así salir a flote en la vida ciudadana al encuentro con los otros. Se trata casi siempre de un perder para ganar de un morir para resucitar a nueva vida. Estamos ante el sueño del mundo que nos hace tocar al realidad pero a la vez volar sobre ella, en el claro del bosque, de un encuentro con el mundo y de una superación del mundo. He aquí, una obra muy sugerente y que nos ayuda a aclararnos ante la confusa situación que nos ha tocado vivir.— D. NATAL.

TRÍAS, E., *La razón fronteriza* (=Ensayos 44), Destino, Barcelona 1999, 20 x 12,6, 431 pp.

Con *La razón fronteriza* Eugenio Trias completa la trilogía iniciada con *La lógica del límite* y *La edad del espíritu* y con ello se culmina una de las más interesantes apuestas de la filosofía española contemporánea. El autor propone el diálogo de la razón con las realidades no racionales que nos constituyen: la religión, lo mágico, la pasión, lo estético. Propone un nuevo modelo de razón, llamada razón fronteriza del ser del límite y que se opone a la razón como saber absoluto. Trias nos invita a someter a crítica la razón, la razón ilustrada, de tal modo que llegó a convertirse en un dogma, a creer que con la razón científica y técnica se explicaba todo. Frente a esta sacralización de la razón es preciso recrear la razón, abrirla a otros ámbitos, al pensamiento mágico, estético, religioso si queremos realmente comprender el mundo. Por otro lado nuestro autor evita caer en la irracionalidad propia de los mensajes postmodernos, que presentan la disolución de la razón y nos abocan al irracionalismo. Trias nos dice que debemos seguir apostando por la razón, pero una razón más humilde que entre en diálogo con otros ámbitos de la realidad. Los libros anteriores *La lógica Límite* y *La edad del espíritu* eran reflexiones filosóficas referidas al arte o al ámbito religioso éste es un libro de filosofía estricta, sin adjetivos o es un tratado de lo que por "razón" puede entenderse todavía. El libro termina con una interesante sucesión de proposiciones o sentencias que nos recuerdan el *Tractatus* de Wittgenstein en las que el autor intenta sintetizar su concepción filosófica.— J. ANTOLÍN.

BAUDRILLARD, J., *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit* (=Argumentos 209), Anagrama, Barcelona 1998, 13 x 20, 178 pp.

El hombre actual parece encontrarse con frecuencia transportado a lo más alto del mundo, en el grado supremo de paroxismo, pero nunca remata su faena, nunca toca la realidad definitiva, ni sale del discreto encanto de la indiferencia. Su realismo es una tomadura de pelo de la realidad. Solamente él sabe verdaderamente hasta qué punto la realidad, que proclama entusiasmado e intenta disfrutar sin límite, carece totalmente de realidad. Así el *dandy* crepuscular que pensaba revolucionar el mundo acaba en gestor de basuras. El mundo, según Baudrillard, no tiene solución, carece de realidad auténtica y no sabemos donde buscarla ni si podemos encontrarla. Estamos ante un pensador provocativo, conocido por sus obras: *Las estrategias fatales*, *La izquierda divina*, *El otro por sí mismo*, *La ilusión del fin*, entre otras. Este diálogo con Ph. Petit, periodista y doctor en filosofía, resulta muy animado y envuelve fácilmente al lector en los temas fundamentales del creativo analista.— D. NATAL.

GUTIÉRREZ RODILLA, B. M., *La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico* (=Historia, Ciencia, Sociedad 275), Península, Barcelona 1998, 21 x 13, 381 pp.

La profesora Bertha M. Gutiérrez es doctora en Medicina y licenciada en Filología Hispánica. Profesora del área de Historia de la Ciencia en la Universidad de Salamanca, ha investigado sobre problemas de lexicografía médica de los siglos XVIII, XIX y XX. El libro que presentamos es un manual de la asignatura "lenguaje científico" de la cuál la autora es profesora. La obra se divide en cuatro secciones con un total de nueve capítulos. Los dos primeros: "lenguaje científico y lenguaje común" e "historia del lenguaje científico" pretenden un primer acercamiento al lenguaje de la ciencia. La segunda sección se dedica a los tecnicismos con tres capítulos: "la terminología científica", "la creación de tecnicismos" y "neologías prestadas y planificación lingüística". Los dos capítulos siguientes: "las nomenclaturas científicas" y "la traducción y el lenguaje científico" constituyen la sección que considera las consecuencias de la internacionalización de la ciencia. Finalmente, la cuarta sección se preocupa de la difusión de la información científica, en dos capítulos "lenguajes documentales y tesauros" y "lenguaje científico y lenguaje de divulgación". Efectivamente es un manual, pero un manual nuevo pues, que yo sepa, no hay publicaciones en español sobre este tema. En realidad no es un libro de filosofía o de sociología de la ciencia, tampoco lo es de sociolingüística, pero tiene algo de todo y eso le da un carácter de novedad. La doble condición de filóloga e historiadora de la ciencia que tiene la autora le da al libro una tonalidad muy peculiar e interesante; prueba de ello, por ejemplo, es el capítulo dedicado a tratar los problemas de los neologismos y la influencia incuestionable del inglés en la ciencia actual. Libro interesante, en resumen, no sólo para los interesados en la metodología de la ciencia, sino también y mucho para los preocupados por el castellano y los lingüistas en general.— F. JOVEN.

ANGUITA, F., *Historia de Marte. Mito, exploración y futuro*, Planeta, Barcelona 1998, 26 x 21, ix-314 pp.

Francisco Anguita es profesor de Geología en la Universidad Complutense, colaborador del CSIC y de la NASA. Entre otros temas de investigación, se ha ocupado en los últimos años de la geología de Marte. La obra que presentamos es un libro de alta divulgación científica, pero de estilo claro y didáctico. El autor nos da una historia de lo que ha sido la investigación científica sobre el planeta rojo, exponiendo detenidamente los avances de los últimos años propiciados por el envío de diferentes sondas e ingenios espaciales a su atmósfera y superficie. El libro da una clara exposición de los conocimientos actuales que poseemos sobre Marte y explica los proyectos futuros que hay de investigación. Recalca el interés que tiene investigar Marte para el conocimiento más profundo del origen y evolución de nuestro sistema solar y de la Tierra. La obra está llena de dibujos, gráficos y, sobre todo, impresionantes fotografías a todo color.— F. JOVEN.

VERNET GINES, J., *Historia de la ciencia española*, Alta Fulla. Barcelona 1998, 16 x 23, 312 pp.

La famosa polémica sobre la existencia de la ciencia española se diluye como azúcar cuando se empiezan a investigar, paso a paso, los hechos y los archivos de la historia. Como

es sabido, Masson de Morvilliers dijo, en la *Enciclopedia*, que nada se debe a España en ciencias. A esto siguió una gran polémica (resumida por los García Camarero), en la que Menéndez Pelayo salió al paso de la cuestión y sobre la que Unamuno y Ortega ironizaban diciendo que Menéndez Pelayo demostró tan perfectamente la realidad de la ciencia española que a todos nos hizo ver que, en verdad, no la había habido. El autor de esta obra que presentamos, arabista y catedrático de la universidad de Barcelona, nos cuenta los hechos por su orden. Primero nos muestra, con toda sinceridad, la bibliografía y la fuentes a las que puede tener acceso hoy un estudioso de este tema, y luego va desgranando la obra de la ciencia Española en la España musulmana, en la España cristiana, en el Renacimiento, y en la España de los Austrias. Nos presenta la política científica del siglo XVIII y la situación de las matemáticas y la astronomía, la física y la química, las ciencias de la naturaleza y la técnica, entre nosotros. Luego nos expone el siglo XIX con sus características generales así como los detalles de la situación de las matemáticas, la astronomía, la física y la química y también el mundo de la técnica. Este libro es resultado de un curso de Historia de la Ciencia Española, encomendado por el Instituto de España (1974-1975). Editado en 1976 y agotado al poco tiempo, se reedita en facsímil para poner a disposición de los lectores la más prestigiosa y ejemplar obra de síntesis sobre la historia de la ciencia española.— D. NATAL.

TATTERSALL, A., *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución* (=Atalaya), Península, Barcelona 1998, 22,5 x 15, 285 pp.

Se trata de un libro claro y ameno, recomendable para todo el que quiera introducirse en el conocimiento de la evolución humana. El autor establece un contraste claro entre el hombre de Cromagnon (*Homo Sapiens*) y todos nuestros antepasados anteriores. La aparición del hombre de Cromagnon implica una verdadera revolución en el registro fósil: nuevos y sofisticados instrumentos, entierros acompañados de enseres, obras de arte (pintura, estatuillas, adornos...), hogares en los que se cocinaba etc. Ellos eran nosotros, dice Tattersall, y como nosotros se caracterizaban por su gran capacidad innovadora y poder de simbolización. Su mundo era plenamente humano. Nada de esto se puede decir de los ancestros del *Sapiens*: en unos millones de años a penas hubo innovaciones, los registros fósiles son de una increíble monotonía. Incluso reconociendo sus logros. Los Neandertales, con los que convivió el hombre de Cromagnon, jamás fueron más allá del trabajo con la piedra que habían heredado de sus antepasados. La comparación resulta ilustrativa a la hora de comprender quiénes somos y cuáles son nuestras peculiaridades. Tattersall insiste en que la evolución no fue un proceso lineal, una acumulación de cambios progresiva, sino que avanzó a sacudidas, en medio de cambios fortuitos. Somos fruto del azar y en todo caso de los mismos procesos que explican el resto de la realidad. Es fascinante que el registro fósil muestre que hay diferentes maneras de ser hombre y que algunas de ellas han coincidido en el tiempo. Sólo ahora contemplamos la situación especial de que un único tipo de homínidos subsiste en la tierra.— P. MAZA.

YOUNG, D., *El descubrimiento de la evolución*, Serbal, Barcelona 1998, 17 x 23, 294 pp.

Esta obra desmenuza las ideas evolutivas desde su nacimiento y las transformaciones que han ido sufriendo a lo largo de la historia. Es un viaje que va desde Grecia hasta nuestros días. Para participar en él no hace falta ser un especialista ilustrado. Por el con-

trario, la narración discurre con tal encanto que cautiva al lector y le va descubriendo los problemas de la biología, la historia del tiempo, el origen de la tierra y sus edades y épocas, que antes no eran accesibles sino para una minoría. El relato incorpora citas, textos y autores, de una forma relajada, que van dando cuenta de las polémicas, avances y retrocesos, que se han ido sucediendo en la historia de la ciencia y del proceso evolutivo. Todo ello hace de este libro un obra indispensable para cualquiera que se interese por la historia de la biología y de la geología, y es de enorme utilidad para curiosos y estudiosos de la historia natural e incluso de la filosofía. El autor es profesor del departamento de zoología de la Universidad de Melbourne desde 1975. Su investigación se acerca a los seres vivos, la neurología y la biología del comportamiento.— D. NATAL.

FACCO, M. L., *Metafísica, lógica, matemática. Leibniz, Boole, Rosmini*, Marsilio, Venezia 1997, 21 x 15, 163 pp.

Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), sacerdote, filósofo y teólogo italiano; intentó fundamentar filosóficamente la teología católica proponiéndose, en cierto modo, una restauración de la *philosophia perennis*. A partir de una concepción realista de la metafísica, Rosmini se esforzó en defender la objetividad del conocimiento contra todo subjetivismo empirista o kantiano. La teoría del ser constituye el principio de su reflexión que abarca la ontología o doctrina universal del ser, la teología como doctrina del ser absoluto y la cosmología como doctrina del ser finito y relativo. La idea de ser es innata en la mente humana, ello significa que tal idea no emerge del yo, sino que es dada por Dios. Rosmini rechazó cualquier forma de idealismo o psicologismo. Según él, para poder afirmar realmente que tenemos ciencia es necesario, primero, que el hombre considere también el ser como razón; en segundo lugar se requiere que la mente esté persuadida de conocer la cosa. Finalmente es necesario que sea capaz de demostrar a otros aquello que sabe, demostrar su conocimiento. Si no se dan estas condiciones no podemos afirmar que haya ciencia.

Metafísica, lógica y matemática, aunque parezcan tan dispares, pueden gozar de un terreno común poniendo cada una al servicio de la otra principios, métodos y lenguaje. El álgebra dispone de un sistema de signos del cual la lógica puede servirse para construir su metalenguaje. La matemática precisa muchas veces del principio de contradicción para demostrar sus teoremas. La lógica, si quiere conocer la verdad, debe guardar el orden intrínseco del ser y conformar las relaciones entre los conceptos a las relaciones que se dan entre los entes en el universo metafísico. Así pues, la centralidad y la unidad del ser fundan la unidad del saber, lo constituyen como un *corpus* orgánico. Aunque metafísica, lógica y matemática mantengan la propia individualidad y finalidad específica, existe una vinculación entre ellas. Se debe dar, en términos rosminianos, un círculo sólido entre las tres, un camino en forma de espiral que va de la metafísica a la lógica para volver a la filosofía primera. Con ello Rosmini se separa de la idea que consiera la lógica como simple cálculo. Boole o Leibniz caen fuera de su orientación. No estamos ante simples ecuaciones. La deducción lógica es otra cosa, pues los primeros principios de la lógica rosminiana son los de cognición e identidad y de éste deriva el principio de contradicción. Para Rosmini el ser es el objeto de la inteligencia y aquello que es, es. A partir de estos principios la lógica reivindica la necesidad de fundar sus propias raíces en el ser. La profesora Maria Luisa Facco expone de modo agradable toda esta temática.— F. JOVEN.

FLASHAR, H. (Hrsg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Schwabe, Basel 1998, 24,5 x 17, 530 pp.

SCHOBINGER, J. P. (Hrsg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 1: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Schwabe, Basel 1998, 24,5 x 17, 2 tomos 1100 pp.

Continúa la publicación del nuevo Ueberweg iniciada en 1983 en sus dos primeras series: filosofía antigua y filosofía del siglo XVII.

El primer volumen que presentamos es el 2/1 de la serie de filosofía antigua. Comprende cuatro artículos, el primero es el de G. B. Kerferd y H. Flashar sobre la Sofística (pp. 1-137). En el prólogo indica el editor la historia del artículo, iniciada con un primer trabajo de Kerferd en 1985 y continuada con diferentes revisiones por un grupo de autores alemanes bajo la supervisión final de Flashar. El capítulo comprende 12 secciones: la primera sobre los orígenes, desarrollo histórico y características generales del movimiento sofístico. La segunda abarca los temas fundamentales: *nomos*, *physis*, *areté*, doctrina política, lenguaje y retórica, dialéctica, ontología, teoría del conocimiento, filosofía de la religión, ciencia. A partir de la tercera sección comienza la exposición de cada uno de los sofistas: Protágoras, Gorgias, Trasímaco, Pródico, Hippias, Antifón, Critias, Calicles. La sección 11 se ocupa de otros sofistas más secundarios y la última de los escritos anónimos de carácter sofista. Se siguen los criterios expositivos habituales de la obra: biografía, descripción de las obras y pensamiento de cada uno de los autores. A partir de la p. 108 se recoge la bibliografía con indicación de fuentes, ediciones y literatura secundaria; son en total 1033 entradas.

El segundo capítulo (pp. 139-364) es obra de K. Döring y está dedicado a Sócrates y los socráticos menores. Si la elaboración del capítulo anterior tuvo una larga historia, éste parece haber sido menos complicado. En principio estaba pensado que formara parte del tomo dedicado principalmente a Platón. La muerte de Gaiser, que tenía encargado el trabajo sobre Platón, ha pospuesto sine die dicho tomo y ha hecho que el artículo de Döring se introduzca aquí. El capítulo se divide en 9 secciones. La primera dedicada a Sócrates recoge el estado actual de la investigación, las fuentes, la biografía y una exposición general de su pensamiento. Las siguientes secciones se ocupan de las escuelas socráticas menores, tratando sucesivamente de Jenofonte, Esquino, Euclides de Megara y los Megáricos, Fedón de Elis y Menedemo de Eretria, Aristipo y los cirenaicos, Antístenes, Diógenes y los cínicos anteriores a nuestra era. La bibliografía (pp. 323-364) comprende 2182 entradas.

El tercer capítulo (pp. 365-453), elaborado por H. J. Waschkies, está dedicado a los matemáticos. En 6 secciones trata sucesivamente los comienzos de la matemática griega, Euclides, Arquímedes, Apolonio, Pappos y Diofanto. La bibliografía abarca 1032 entradas; por cierto se podría añadir, pues ya está disponible, la traducción de María Luisa Puertas de los *Elementos* de Euclides en la Biblioteca Clásica Gredos (1991-1996) con una introducción de casi 200 pp. Una bibliografía siempre es imperfecta, por poner otro ejemplo, al número 99 *De Institutione arithmetica* de Boecio cabría añadirle la edición y traducción de Guillaumin en *Les Belles Lettres* (1995). El cuarto y último capítulo del libro (pp. 455-485) está dedicado a los escritos hipocráticos y es obra de C. Oser-Grote. Estudia cada uno de los escritos e incluye una bibliografía de 244 entradas. Unos completos índices de nombres y materias cierran el volumen.

La serie correspondiente a la filosofía del siglo XVII se enriquece, una vez aparecidos los volúmenes tercero (1988) dedicado a Inglaterra y segundo (1993) relativo a Francia y los Países Bajos, con la publicación del volumen primero, dividido en dos tomos, que abarca la introducción general a la filosofía del siglo XVII y el estudio del pensamiento filosófico en España, Portugal e Italia. Ya sólo falta el cuarto, en preparación, sobre el pensamiento filosófico en Alemania y Norte y Este de Europa.

El primer tomo comprende dos grandes secciones. La primera está dedicada a temas generales, a saber: la figura del filósofo en el siglo XVII (H. Holzhey); los centros de pensamiento, medios de expresión y divulgación del pensamiento, revistas, editores etc. (H. Bots); el uso del latín y de los lenguajes nacionales (V. Mudroch y W. Rother); la reflexión filosófica sobre el método (P. Schulthess); las tendencias principales de la filosofía clandestina (G. Paganini) con referencia a los movimientos libertinos, naturalistas, escépticos, materialistas etc.; las corrientes ocultas (G. Macdonald Ross) con aportaciones sobre la magia, astrología, sociedades secretas, etc.; un sorprendente artículo sobre la influencia de la filosofía china en la Europa del siglo XVII (I. Kern); la descripción de la historia de la filosofía que se hace en el mismo siglo XVII (G. Santinello y L. Braun) y, finalmente, un apartado sobre las exposiciones generales que se han hecho hasta este siglo sobre el pensamiento filosófico del siglo XVII, con especial detalle en el análisis de las sucesivas ediciones del Ueberweg (S. Ehrenberg). En total son 318 páginas. Cada apartado contiene la bibliografía correspondiente.

La segunda parte del primer tomo (unas 200 pp.) se dedica a la filosofía en la península ibérica. Casi todos los apartados se deben a Enrique Rivera de Ventosa, capuchino, nacido en 1913, catedrático de filosofía antigua y medieval durante muchos años en la Universidad Pontificia de Salamanca. En el volumen homenaje de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* que se le hizo con motivo de su jubilación en 1984, se indicaba que estaba preparando la contribución al Ueberweg. De hecho el editor reconoce que el manuscrito estaba listo desde hace tiempo y que la bibliografía abarca hasta 1995. Tras la introducción, el primer capítulo se trata de la presencia de los sistemas clásicos. Incluye apartados sobre platonismo y neoplatonismo, destacando la figura de Juan Eusebio Nieremberg y Otín, el aristotelismo con la figura de Vicente Mariner de Alagón y el estoicismo con Francisco de Quevedo. El segundo capítulo se ocupa de las escuelas filosóficas. Rivera de Ventosa, después de una breve exposición sobre las universidades, pasa revista al agustinismo, anselmismo, tomismo (Juan de Santo Tomás especialmente), escotismo (Francisco de Macedo), lulismo, la contribución de los jesuitas y, finalmente, la mística (Miguel de Molinos). El tercer capítulo se ocupa de la influencia del pensamiento moderno en la península ibérica. Primero en España: estudia a Sebastián Izquierdo y a Juan Caramuel, después en Portugal donde se ocupa de António Cordeiro y, finalmente, las primeras controversias que hubo sobre las nuevas corrientes europeas. Este tercer capítulo lo cierra un artículo de Y. H. Yerushalmi sobre Isaac Cardoso. El cuarto capítulo analiza la ética y la filosofía política. El hispanista H. Méchoulan da una perspectiva global de la situación en España y se detiene en Baltasar Gracián. Rivera de Ventosa se ocupa de los autores portugueses y de la casuística y el probabilismo. Cada una de las secciones se dividen como es tradicional en el Ueberweg, con indicación de vida, fuentes, obras y pensamiento. Al final se cierra el volumen con la bibliografía secundaria que incluye 1015 entradas. En conjunto podemos decir que tenemos una completa exposición de la filosofía española y portuguesa del barroco, época tildada de decadente y que, entre nosotros, supuso un aislamiento respecto a las nuevas corrientes filosóficas europeas, pero no por ello menos digna de estudio también. Sería interesante dado el talante *enciclopédico* del Ueberweg, y a pesar del carácter tan técnico

y bibliográfico que siempre mantiene, que alguna editorial española viera la posibilidad de realizar la traducción de estas 200 páginas.

El segundo tomo del volumen primero se dedica a Italia. Otro mundo, en líneas generales, respecto al tomo anterior. En el primer capítulo los autores –Vasoli, Baldini, Battista y P. Floss– se detienen en la herencia recibida del siglo anterior y en la filosofía política de la primera mitad de siglo poniendo el acento como es obvio en Campanella. El segundo capítulo debido a U. Baldini se ocupa de la enseñanza filosófica en las universidades italianas y del cultivo de las ciencias y de la filosofía que realizan los jesuitas. El tercero trata de la ciencia, es decir, de Galileo y de sus discípulos Castelli, Baliani, Cavalieri y Torricelli. Todos ellos son tratados por Shea. De la Accademia dei Lincei se ocupa G. Olmi y la Accademia del Cimento la trata R. Romano. M. Iofrida estudia los atomistas, filósofos de la naturaleza, médicos y enciclopedistas. M. Cavazza se ocupa del Círculo de Bolonia y P. Cristofolini de la introducción de la nueva ciencia en Nápoles. El cuarto y último capítulo del tomo, debido a I. Comparato, recoge la recepción de la filosofía cartesiana y la filosofía política en la segunda mitad de siglo. La estructura del tomo es la habitual, con indicación continua de fuentes, ediciones, biografía, pensamiento e influencia de los autores. Al final de cada capítulo está la bibliografía secundaria y cierra la obra el índice de nombres. Concluye el volumen con una fe de erratas de los volúmenes segundo y tercero.

No queda sino agradecer a la editorial Schwabe el esfuerzo que está haciendo en la publicación de la obra. Hay que reconocerle el trabajo editorial que supone organizar a gran número de colaboradores en una obra enciclopédica y sistemática que quedará como fuente de referencia obligada en la Historia de la Filosofía. Obra que no debería faltar en ninguna biblioteca filosófica universitaria que se precie de serlo, aunque uno no sabe si el hecho de usarse en ella exclusivamente el alemán, y no el inglés, no hará que su influencia y distribución sea menor de la debida.– F. JOVEN.

DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham. II. Dio*, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1997, 24 x 17, 320 pp.

Marino Damiaata ha publicado numerosos libros y artículos –estos últimos especialmente en la revista *Studi Francescani* de la cual es director– sobre autores medievales franciscanos de los siglos XIII y XIV. De forma particular es un especialista en el pensamiento de Ockham al que le dedica de modo sistemático tres volúmenes consagrados respectivamente a la teoría del conocimiento, el problema de Dios y la naturaleza, el último aparecido ya también en *Studi Francescani* 95:1-2 (1998) 1-311.

A la hora exponer el misterio de Dios, Ockham niega cualquier posible conocimiento inmediato de Dios; sólo nos podemos formar un concepto de él partiendo de lo creado, dicho concepto será compuesto y unívoco a Dios y a las criaturas. A partir de este límite, la teología revelada no será ni ciencia, ni una, ni del todo práctica o especulativa. Si la teología revelada se ve limitada, mucho más la teología natural. Será un problema insoluble la cuestión de la existencia de Dios y las características propias que dicha teología atribuye a Dios. En la consideración de la relación entre el hombre y Dios, Ockham pensará que tanto Pelagio como Pedro Aureolo se equivocan pues no hay forma creada, ni natural como la virtud, ni sobrenatural como la gracia, que pueda obligar a Dios a aceptar méritos del hombre. La aceptación del hombre por parte de Dios, y por tanto la salvación, depende sólo de la voluntad de Dios. Dios es completamente libre de dar o no la gloria. Ockham salvaguarda la omnipotencia y la absoluta libertad divina. Con todo ello puede decirse que de

potentia absoluta la gracia no es necesaria para salvarse y, cuando logra esa salvación, el hombre sólo consigue ver a Dios en la medida en que Dios quiera dejarse ver.

El autor, a lo largo de catorce capítulos, expone claramente los temas del conocimiento de Dios, la creación, la *potentia Dei*, la libertad de Dios, el carácter de la teología, la voluntad divina, el problema de la gracia, la aceptación del hombre por parte de Dios y la visión beatífica. Todos los temas de la filosofía y teología de Ockham acerca del misterio, nunca mejor dicho, de Dios son expuestos. Un libro que enriquece la amplia bibliografía sobre Ockham.— F. JOVEN.

KLEEMEIER, U., *Gottlob Frege. Kontext-Prinzip und Ontologie*. (=Symposion 108), Karl Alber, Freiburg / München 1997, 22 x 14, 360 pp.

La base del libro es la tesis de doctorado en filosofía defendida por la autora en agosto de 1990 en la Universidad de Münster. En los *Fundamentos de la aritmética* (1884) Frege afirmó que la primacía semántica la poseían las oraciones: "no se debe preguntar por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de una proposición". Dicho Principio del Contexto o Principio Contextual debe entenderse como la tesis de que sólo en el contexto de una oración tiene sentido la palabra, es decir, la primacía semántica corresponde a las oraciones por encima de las palabras, en la medida en que las oraciones serían las unidades mínimas del lenguaje. Este principio ejercerá una gran influencia en Wittgenstein. Más tarde Frege parece que se desmarca algo de estas opiniones primeras al insistir en el Principio de Composición según el cual el significado de la proposición es función del significado de los elementos que la constituyen. La autora se ocupa de estos temas y de la relación entre filosofía del lenguaje y ontología en la obra de Frege. Trata también las distinción entre sentido y referencia y la diferenciación entre función/concepto y objeto. Capítulos importantes del libro son la interpretación de la teoría de los objetos abstractos y del platonismo de Frege que hace Dummett y el estudio crítico de la interpretación de Wright sobre la concepción de Frege de los números como objetos. El libro se inicia con un excelente esquema de las tesis filosóficas centrales del pensamiento de Frege y termina con una amplia bibliografía.— F. JOVEN.

LEIBNIZ, G. W., *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. (=Philosophischer Briefwechsel 1) Französich-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von R. Finster, Felix Meiner, Hamburg 1997, 24,5 x 16,5, xi-431 pp.

La editorial Meiner ha emprendido la hermosa tarea de realizar una edición crítica bilingüe de la correspondencia filosófica de Leibniz. De todos los filósofos es interesante conocer sus cartas, pero no cabe duda que Leibniz se lleva en esto la palma. Gran parte de su pensamiento filosófico, y no digamos nada del matemático o científico, se encuentra en su correspondencia. El carácter inquieto de Leibniz, poco amigo de realizar obras sistemáticas, el alejamiento que mantuvo toda su vida de la docencia y de la Universidad, le llevan a manifestar su pensamiento en diálogo constante con otros autores de una forma asistemática e informal. Leibniz tuvo correspondencia con casi todo el mundo: desde científicos y matemáticos a diplomáticos o filósofos. Nada escapa a su curiosidad e interés: les pregunta a todos, les expone sus ideas, les vuelve a responder contestando a las objeciones, plantea otras preguntas. Así se desarrolla dinámicamente a lo largo de los años el pensa-

miento de Leibniz. Realmente si no fuera por sus cartas no conoceríamos gran parte de la labor de Leibniz.

El primer tomo que se publica en esta edición recoge la correspondencia entre Leibniz y el jansenista Arnauld. Fue editada por primera vez en 1846, después Gerhardt la volvió a publicar en su edición clásica del siglo pasado. En Francia fue editada primero por Rodis Lewis, añadiendo nuevos descubrimientos, y más tarde por Le Roy. Ha sido traducida por Mason y Parkinson al inglés. El comentario más importante a la misma quizá sea el de Sleight (Yale U.P. 1990). De esta correspondencia hay dos versiones y de ahí la necesidad de una edición crítica. Por un lado están los borradores y copias de sus cartas que Leibniz, fiel a su costumbre, fue revisando y anotando con vistas a una futura publicación que nunca llegó; junto a ellas están las enviadas por Arnauld. Por otro lado están las cartas de Leibniz tal y como fueron recibidas por Arnauld, editadas por Rodis-Lewis y no conocidas por Gerhardt. La obra que presentamos no es una simple traducción al alemán sino que pretende ser una auténtica edición crítica definitiva. Tras la introducción del editor R. Finster (pp. ix-xxix), siguen los criterios de edición (pp. xxxi-xl). A continuación viene la edición de las 27 cartas en versión original y traducción alemana en páginas enfrentadas (pp. 1-369). Finalmente se recogen las notas (pp. 375-427) y el índice de nombres (429-431). En mi opinión quizá hubiera sido mejor situar las notas críticas y explicativas a pie de página, el editor no lo ha juzgado así y las ha puesto al final. También considero que hubiera sido interesante añadir una bibliografía comentada con las ediciones, traducciones y literatura secundaria más importante.

Con Arnauld se había encontrado Leibniz por primera vez durante su estancia en París a partir de 1672 (no 1762-1766, han bailado los números en la p. xiii). Arnauld era por entonces una persona ya mayor y muy conocida, de renombre como lógico y teólogo jansenista, mientras que Leibniz no pasaba de ser un joven recién llegado. Pasados los años, cuando Leibniz está en Hannover, renace la relación, esta vez por carta. El motivo de la misma fue el envío que le hace Leibniz, por medio de un noble, del esquema que había preparado del *Discurso de Metafísica* recabando sus opiniones. A partir de ahí surge el intercambio de cartas con agudas críticas por parte de Arnauld a la metafísica leibniziana y contraréplicas de éste. La correspondencia se da realmente en el período 1686-1687 y aunque hay alguna carta posterior de Leibniz, parece que ya no recibió respuesta.— F. JOVEN.

BRU DE SALA, X., y TUSELL, J. (Coord.), *España/Cataluña, Un diálogo con futuro*. . Planeta, Barcelona 1998, 15 x 23, 351 pp.

Los dos coordinadores: Xavier Bru de Sala, y Javier Tusell, que ya habían colaborado en la exposición "Madrid-Barcelona, 1898-1998" como comisario y comisario adjunto, emprendieron la idea de común acuerdo y establecieron la lista de la veintena de profesores y escritores de lengua castellana y catalana convocados a estos encuentros, celebrados cerca de Madrid y Barcelona, gracias a la colaboración de las Fundaciones Encuentro e INHECA, esta última vinculada a Unió Democràtica de Catalunya (UDC).

Aunque el objeto original de las reuniones fuese la insuficiente comunicación entre Barcelona y Madrid como centros culturales de creación intelectual y artística, los encuentros desembocaron en un debate fundamentalmente político en torno a las recientes propuestas del nacionalismo catalán para modificar —de hecho o de derecho— el actual marco constitucional y acomodarlo a sus reivindicaciones confederales o de federalismo asimétrico. En cualquier caso, discutir el tema de España en Cataluña y Cataluña en Madrid, sus encuentros y desencuentros, esta vez a la luz de la experiencia de veinte años de

Constitución democrática (1978) y de vida autonómica. ¿Es España una Nación de naciones o un Estado plurinacional? ¿Cómo se entienden las lealtades compartidas entre ambas realidades? ¿Es posible “cerrar” de algún modo el proceso autonómico y establecer unos topes máximos en las autonomías? ¿Qué importancia tienen las lenguas, los nombres y los símbolos? ¿Tienen sentido los llamamientos colectivos en defensa de la lengua y de la cultura catalanas perseguidas por el poder político central o, las más recientes, en sentido contrario, referidas a la lengua y cultura castellanas (españolas) postergadas, al menos, por el poder autonómico? ¿Tiene sentido la afirmación de Josep A. Dura i Lleida, presidente de la UDC, de que el desarrollo legislativo y jurisprudencial del Estado de las autonomías ha fabricado un edificio tan “artificial” como “artífice” que debe ser sustituido por el Estado plurinacional? O, por el contrario, ¿el restablecimiento de la democracia, la construcción del Estado de las autonomías y el ingreso en la Unión Europea han desdibujado los sentimientos nacional-existenciales tradicionales?

Sin duda que éstas y otras preguntas similares hacen referencia a uno de los “nudos gordianos”, una asignatura pendiente de la historia, una cuestión no resuelta del actual momento político español. Esta claro que, hoy por hoy, no es posible llegar a conclusiones definitivas, pero ideas nuevas pueden ir desbrozando el camino. Piénsese, por ejemplo, en la multiculturalidad de la nación; en la definición de las comunidades autónomas no por el territorio que ocupan sino por las características culturales, lingüísticas y emocionales de los habitantes; o la irrefutable evidencia empírica de que Cataluña (y otras comunidades como el País Vasco) “también” es una realidad multinacional.

Parece que —en opinión del sociólogo Emilio Lamo de Espinosa— el nacionalismo catalán, tras caminar en el siglo XIX, “modo germánico”, desde la nación al Estado, está utilizando ahora las instituciones de autogobierno creadas al amparo de la Constitución para avanzar, “modo franco”, desde el Estado a la nación (al estilo de lo que hicieron los herederos de la Revolución de 1789) mediante la educación, la cultura y la política lingüística.

En todo caso, encuentros como éstos suponen una afirmación de la voluntad de diálogo y apuntan a un modo de colaboración que, al menos, puedan superar los tabúes de uno y otro lado y permitir la formulación de la cohesión de España “como un modelo de proyecto en común de respeto a los derechos inherentes a las diversas identidades”.— F. RUBIO C.

BERLIN, I., *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid 1998, 14 x 22, 399 pp.

Se trata de una recopilación de ensayos de Isaiah Berlin (uno de los principales historiadores de las ideas del siglo XX), desconocidos hasta ahora. Las fuentes de esta recopilación, efectuada por Henry Hardy, incluyen manuscritos, textos mecanografiados, grabaciones y transcripciones considerados por Berlin como “potencialmente publicables”. Ocho de los nueve ensayos que se recogen en este volumen se publican por primera vez y, junto con los ocho volúmenes anteriores, completa la publicación colectiva de los ensayos más largos y acabados de Berlin.

Los temas que se abordan van desde la historia, la filosofía y la política, al socialismo, el romanticismo y el nacionalismo, todo ello —como afirma A. C. Grayling— desde “su finura, su perspicacia, su profunda erudición y su ingeniosa elegancia”.

Lo que a primera vista, pudieran parecer cabos sueltos e inconexos de su pensamiento, resultan ser, frecuentemente, un intrincado complejo de ideas sutilmente interrela-

cionadas que reflejan la presencia de ciertas preocupaciones fundamentales en la trayectoria intelectual de Berlín; él nunca intentó confeccionar un marco de un sistema teórico rígido. Haremos breve referencia a cuatro de esas preocupaciones.

Una de esas preocupaciones recurrentes se refiere a la naturaleza y el significado de la historia, un tema central del ensayo que da título a la presente colección: "el sentido de la realidad". De un modo u otro, Helvecio, Condorcet, Saint-Simon y Comte compartían la convicción, muy corriente entre los pensadores de la Ilustración francesa, de que los métodos y las categorías científicas del mundo natural debían extenderse al estudio de la humanidad y su historia. Berlín, en la línea de Vico y Herder, si bien cada uno de distinta forma, considera que la relación cognitiva que se establece con los fenómenos específicos de la historia son de un orden completamente diferente. Estos fenómenos debían investigarse mediante la comprensión imaginativa y empática: investigar desde dentro de los problemas, "adentrándose" en las mentes de los pensadores, así como en los contextos culturales y sociales de los que forman parte. En todo caso, hay que resistir a la tentación de atribuir —como se ha esforzado en hacer la modernidad (s. XVII)— potencial predictivo y explicativo a las "leyes ineludibles" de los hechos históricos.

En lo que se refiere al "arte de gobernar" ("El juicio político") Berlín considera que, al igual que historiador experto, el político eficaz precisa de una capacidad bien desarrollada de "evaluación no generalizadora de situaciones específicas", de una "percepción" intuitiva de lo que es empíricamente viable y de una "sabiduría práctica", aunque algunos consideren esta sabiduría como algo "precientífico".

Otra preocupación fundamental fue "La revolución romántica". Con su llegada a finales del siglo XVIII, las doctrinas subjetivistas desafiaron el estatuto objetivo de los criterios y normas vigentes, lo que repercutió enormemente sobre los ámbitos de la ética, la estética y la política. Un efecto perdurable del choque de la Ilustración y la revolución romántica ha sido que hoy día nos consideramos herederos de dos tradiciones, con una tendencia a "apoyarnos desasosegadamente en un pie u otro".

Berlín también ha sabido reconocer y determinar ("Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad") los "fantasmas de irracionalismo y de formas agresivas de nacionalismo" ocultos en algunas doctrinas pertenecientes a los que ha designado como Contra-Ilustración.

El lector podrá encontrar en este ensayo cumplida información sobre éstas y otras preocupaciones recurrentes de Sir Isaiah Berlin.— F. RUBIO C.

TERRE DES HOMMES, *El derecho a la equidad. Ética y mundialización social* (=Antrazyt 106), Icaria, Barcelona 1997, 21,5 x 13,5, 448 pp.

El libro presenta una reflexión en torno a la necesaria e inaplazable equidad a que tienen derecho todos los habitantes del planeta tierra; pues cercanos ya al siglo XXI y cuando somos ya casi 6000 millones de habitantes en el mundo, los desequilibrios en el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) (derecho a trabajar en condiciones justas y favorables, el derecho a la protección social y el derecho a la educación), no sólo no disminuyen, sino que se incrementan. Es verdad que vivimos en un proceso de mundialización generalizado. Se da una globalización por arriba, desde el poder que abarca a los mercados, a la política, a las comunicaciones etc.; pero paralelamente se da una globalización de la pobreza, con lo que se palpa el carácter contradictorio de la globalización. *Terre de Hommes*, (asociación de solidaridad internacional que lucha hace más de 30 años para que sea reconocida la dignidad de todos los seres humanos), coordina esta reflexión

colectiva a fin de conseguir una globalización de los (DESC) que pongan freno a la intolerable globalización de la pobreza e incluso aboga por definir un código ético compartido que haga que estos derechos no queden en meras declaraciones o aspiraciones, sino que puedan ser exigibles y cuya violación no quede impune. Derecho, violación, exigibilidad, son tres conceptos claves para establecer un marco ético jurídico de convivencia internacional. La primera parte del libro describe el estado actual, obstáculos, medición, soporte jurídico de los DESC y la segunda parte analiza la situación de diversos países de América Latina: Brasil, Colombia, Guatemala, México etc. donde se puede observar la desproporción entre las declaraciones y la vida diaria de millones de seres humanos. El estudio es una llamada a los gobiernos para que sean garantes de la equidad, que garanticen la igualdad de oportunidades entre los ciudadanos y al mismo tiempo es una invitación a la sociedad civil (ONGs, asociaciones de vecinos, grupos juveniles, culturales, eclesiales...) a que sean los protagonistas y lideren esta plataforma reivindicativa de los DESC para todos.- J. ANTOLÍN.

GELLNER, E., *Nacionalismo*, Destino, Barcelona 1998, 13 x 20, 200 pp.

El antropólogo y filósofo Ernest Gellner nació en París en 1925, fue profesor de la London School, y en la Universidad de Cambridge. En 1993 se trasladó a Praga donde fundó el Centro para el estudio del Nacionalismo en la Central European University. Falleció en Praga en 1995.

Entre sus obras cabe destacar *La sociedad musulmana* (1981, *Naciones y nacionalismo* (1983, y *Encuentros con el nacionalismo* (1994). *Nacionalismo* es su libro póstumo y ha sido considerado como su testamento intelectual sobre el tema al que dedicó su vida, marcada por su experiencia personal de la Praga cosmopolita de su juventud, hasta la invasión de Checoslovaquia por los nazis (1939), de la que no todos sus parientes consiguieron salir a tiempo. En este libro resume las líneas maestras de su pensamiento más maduro sobre el nacionalismo, uno de los grandes fenómenos de nuestro tiempo, al que incorpora sus teorías de las "zonas horarias", de las fases históricas, y también define su postura entre los "primordialistas y modernos" (p. 161).

Gellner basa su argumentación en considerar que el nacionalismo aparece en la transición de la sociedad agraria a la sociedad industrial y que su resurgimiento no puede separarse del nacimiento del Estado-nación. Pretende demostrar que, frente a otras teorías que defienden al nacionalismo como un tema universalizador y ahistórico (v gr. teoría intelectualista de Kedourine), éste es un fenómeno histórico, no natural, creación de los Estados y los nacionalistas y que, muchas veces, coincide con la muerte de la cultura popular y no con su supervivencia. La industrialización es la principal fuerza que conduce al nacionalismo, al que también contribuyen la burocratización y la religión de "tipo protestantes" (p. 138).

A pesar de sus reducidas dimensiones, el libro aporta también esbozos sobre temas de gran actualidad, como el problema del multiculturalismo, la reaparición de la "limpieza étnica" en Europa y África, el fundamentalismo islámico, las relaciones entre Oriente y Occidente o el papel del liberalismo y el marxismo. Según el autor, el Islam a lo largo del siglo XX superó al nacionalismo "sin ni siquiera combatirlo deliberadamente" y asumiendo la mayor parte de las "funciones que normalmente desempeñaba el nacionalismo". El marxismo, hasta su desaparición, al contrario, "combatió de manera consciente al nacionalismo y le derrotó, en general, en áreas donde contaba con la ventaja de controlar al Estado, aunque no así en aquellas otras donde tenía que competir en un mercado ideológico abierto" (p. 155). En base a estos dos acontecimientos más inesperados del siglo XX, se plantea

la siguiente tesis: "un nivel elevado de modernidad (simetría de los creyentes entre sí (ausencia de sacerdocio), baja carga mágica, la no mediación, monoteísmo, y trascendencia de lo sagrado (divinidad distante) ayudan a la fe a sobrevivir en el mundo moderno [Islam]. Pero la modernidad total (la abolición de la distinción entre lo sagrado y lo profano, la sacralización de este mundo) no parece adaptarse bien a los requisitos reales de nuestra situación" [marxismo] (p. 159).

A menudo a la teoría de Gellner se la critica de ser "reductiva" y no dar importancia a los sentimientos que el nacionalismo suscita. No deja de llamar la atención que el autor, a veces, se tome la libertad de argumentar con auténticos silogismos (p. 64). Su argumentación es, en la mayor parte de los casos, más filosófica que sociológica.— F. RUBIO C.

DELGADO, M., *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos* (=Argumentos 229), Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 22, 220 pp.

La antropología actual pretende entrar en los problemas concretos del hombre y no mirar sólo al pasado. Así los antropólogos desean dejar su antigua tarea de dedicarse a 'pescares peces muertos', como ha dicho el autor de esta obra. Este estudio de la ciudad define la vida humana. La ciudad es la patria de los sin patria, la calle de la democracia, de la vida espontánea y libre con pautas integradoras mínimas, la confusión autoordenada, con pactos de colaboración o al menos de no agresión (p. 190), un torbellino que nunca descansa moviéndose en mil maneras. El ser de la ciudad como el de hombre es el de un nómada espiritual, un animal de paso y de pasajes, de huida y encuentro, de apariciones y desapariciones. Un ir de acá para allá, siempre en tránsito y en búsqueda de futuro, que va por ahí, a sus cosas, y también a las de todos, pues nadie sabe lo que puede un transeúnte, como el que paró a los tanques en una avenida de Pekín. La calle como la ciudad es una realidad lábil: es orientación y desorientación, vacío y plenitud, sobresalto y paz, teatro y vida, contemplación y acción, huida y encuentro, azar y necesidad, frontera y enclave, umbral y pasaje, vehículo y fragmentos de vida, miradas, accidentes, sorpresas, naufragios, complicidades y descos, huellas y oscuridades, niños, risas, pájaros y ratas... (p. 190). Frente a la polis organizada y su dominación encontramos al hombre de las multitudes, perdido entre la niebla, invisible y siempre presente, exiliado y extranjero, y por eso mismo: 'resumen de valores cívicos', desconocido y deseoso de convivir, siempre en la frontera con todos sus peligros y sus enormes posibilidades. 'La realidad supera la utopía'. El pavor de la complejidad nos hace simplificar mucho, pero la vida es como es y no se deja engañar. La vida es fuerte y frontera, es *outsider* y presunto implicado, lo hecho y lo por hacer, la creación y la nada, el árbol y la raíz. La vida es efervescencia, unidad y dispersión, voz y murmullo, paz y torbellino, movilidad y estabilidad, identidad y anonimato, espacio y territorio, contacto y soledad, sociedad anónima, desalmada y feliz, visible e invisible, orden y caos en acción, presente y delirio (p. 26), soledad y comunidad, norma y anormalidad, inestabilidad de lo homogéneo y de lo heterogéneo (p. 87). En fin la ciudad es un ser vivo porque la vida es la vida...qué más se puede decir.— D. NATAL.

FRUNCIMAN, W. G., *El animal social*, Taurus, Madrid 1999, 14 x 22, 249 pp.

El filósofo Aristóteles declaró en su obra "*Política*", hace ya más de dos mil años, que el ser humano capaz de vivir fuera de la sociedad era una bestia o un dios o, lo que es lo mismo, que el ser humano es un ser esencialmente social.

Este libro traza un panorama del objeto específico de la sociología, de lo que puede y no puede el conocimiento actual sobre cómo funcionan hoy los grupos sociales, las comunidades, las instituciones y sociedades humanas, y cuáles las fuerzas sociales que actúan sobre las personas que viven en ellas.

El autor considera que la actual investigación sociológica, debido a los numerosos avances que se están produciendo en la actualidad en todas las ciencias del comportamiento: demografía, lingüística, economía, genética, antropología biológica, psicología evolutiva y cognitiva, etc., ha superado las "más dogmáticas sobresimplificaciones del marxismo, del darwinismo social, del estructuralismo y de la antropología cultural durkheimiana", para emerger un nuevo paradigma evolutivo capaz de plantear hipótesis históricas y transculturales de acuerdo a estándares compartidos por las diversas disciplinas que tratan de explicar por qué los hombres son lo que son y hacen lo que hacen. Los "tres padres fundadores" que más contribuyeron a hacer de la sociología lo que hoy sigue siendo: Karl Marx, Max Weber y Emilio Durkheim, así como las ideas dominantes en la sociología del siglo XX –B. Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown y los funcionalistas, Claude Lévi-Strauss y los estructuralistas y John B. Watson y los conductivistas– son sometidos a una crítica constructiva conducente a desentrañar sus logros y fracasos en la búsqueda de la Gran Idea. El Marx "científico" y "humanista", el Weber "racionalizador" y "carismático", el Durkheim de los "hechos sociales" y la "conciencia colectiva" desfilan por sus páginas demostrando que, a pesar de sus limitaciones, "en la actualidad no hay ningún sociólogo serio en cuyos escritos no se perciba algún rastro de su influencia" (p. 56).

No considero desatinado afirmar que la tesis principal sostenida por esta publicación parece estar en plena sintonía con los recientes aportes de los investigadores del hombre de Atapuerca (pelvis de un homínido al que han llamado "Elvis"), que proponen que si el "homo sapiens" desplazó al "homo antecesor" (preandertal) fue debido a su mejor organización social y no a su vigor físico y corpulencia, que era bastante menores: "nosotros apostamos por la fortaleza del grupo, mientras que los neandertales apostaron por la fortaleza del individuo".

El "*animal social*" ha sido concebido como introducción a la sociología, que define como el estudio científico de "los grupos, comunidades, instituciones y sociedades en las que los seres humanos desarrollan sus relaciones mutuas de acuerdo con las reglas que les hacen ser lo que son" (p. 9). El estudio es breve y necesariamente selectivo, pero interesante para cuantos estén interesados en la compleja problemática de ese aspecto de la realidad social. – F. RUBIO C.

SHORTER, A., *African Culture an overview – Social cultural anthropology*, Paulines Publications Africa, 1998, 21 x 14,5, 113 pp.

As the title indicates, the intention of the author is to give an overview of the African culture, an overview which is looked through the eye of a European. However within its possibilities and limitations it can serve as a good text book to both African and non-African students. Faithful to the definition of the field (p.9), Shorter tries to encompass various topics which by themselves would merit a yet independent study. He would treat the themes in a general but nutshell way, then leave the reader or student a vast bibliography in order to continue deepening. The first six chapters analyse the basic concepts and components that are key to the understanding of any culture. The study of any particular African culture is not the purpose of the author, but under specified titles (for example, witchcraft, dreams etc.) bring different themes and treat them in their respective variations

and convergences. Also, at times compare with some of its aspects to that of European or Christian culture. Finally, the author concludes offering a brief commentary of the new social changes in Africa due to its contact with other cultures; and its latest thinkers.— A. PALLIPARAMBIL.

Historia

SIERRA DE LA CALLE, B., *Hazañas "yankees". Diseños satíricos de 1898*, Edita Caja de España, Valladolid 1998, 30 x 21, 134 pp.

Del padre Blas Sierra, director del Museo Oriental de PP. Agustinos de Valladolid, siempre cabe esperar una nueva sorpresa sobre el mismo: ya en una nueva exposición, como la que tuvo lugar recientemente, *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la "Ilustración Española y Americana"*, inaugurada en León el otoño pasado; ya con este nuevo e interesante libro, *Hazañas "yankees". Diseños satíricos de 1898*.

Como el propio autor nos explica, el citado Museo Oriental conserva, entre sus fondos, varias obras relacionadas con "La Guerra Hispano-Norteamericana de 1898". Una de estas obras es la que ofrece aquí, muy curiosa, interesante, a base de caricaturas y diseños, hechos por la mano de un magnífico dibujante, con su respectiva leyenda al pie del mismo.

Se trata de un "album histórico de los hechos más culminantes" de la citada guerra, que tiene por autor al catalán Marcelo Pujol y del Campo. Una historia, que viene ilustrada con 24 diseños satíricos originales, realizados por el artista J. Sotnevar.

El original fue donado por el autor a los misioneros agustinos de Iquitos hacia el año 1906. De Marcelo Pujol, se saben cosas de su vida, y Blas Sierra las da a conocer. De J. Sotnevar, después de divagar sobre su posible identidad, Blas Sierra dice lo siguiente: "Hasta ahora no ha sido posible identificar a ningún artista satírico en la Barcelona de 1898, ni bajo el pseudónimo de J. Sotnevar, ni bajo el nombre de J. Raventós".

Pero aquí está *Hazañas "yankees"*, con sus diseños satíricos y sus picantes e irónicas leyendas al pie de los mismos. Una obra que forzosamente tiene que ser vista y contemplada -puesto que de dibujos y de texto se trata-; pero que tiene que hacerse con ojos de artista, de filósofo y de historiador, si se quiere ahondar un poco en su contenido.

Magníficos diseños. Cada uno de ellos contiene un capítulo de la triste historia hispano-filipina-norteamericana (comenzando por la voladura del *Maine*, y terminando por "La ley del más fuerte: el gigante Tío Sam vence al canijo español"); unos diseños satíricos, tras de los cuales se esconde y "subyace una rebelión contra la opresión y el imperialismo, un rechazo de la violencia y de la ley del más fuerte".— T. APARICIO LÓPEZ.

SOLER, A., (1729-1783), *II: Música religiosa: Varia litúrgica (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 1998, 31 x 23, 325 pp.

DE DURANGO, J., (1632-1696), *I: Música religiosa (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 1998, 31 x 23, 348 pp.

En *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 435 presentamos ya el año pasado el primer volumen de las obras musicales del P. Antonio Soler, del que ahora aparece el segundo, al cuidado del mismo editor del primer tomo. Repetimos cuanto se dijo allí sobre las características de esta obra y de su edición, que comprende en este tomo otras 19 obras, especificadas en el índice de las pp. 16-19.

El segundo de los dos volúmenes que ahora presentamos es a su vez el tomo I de la música religiosa del P. Juan de Durango, otro de los frailes jerónimos maestros de capilla del Escorial, cuya biografía traza el editor en las pp. 11-25. Se trata, como aparece en la portada, de piezas para el Oficio divino, a saber: Magnificats, Nunc dimitis e Himnos.

Una nueva y valiosa aportación para el repertorio de música sacra español procedente del famoso monasterio.- C. ALONSO

BRADLEY, K., *Esclavitud y sociedad en Roma* (=Historia, Ciencia, Sociedad 276), Península, Barcelona 1998, 13 x 20,5, 144 pp.

El fenómeno de la esclavitud, visto de forma global, es una de las realidades humanas con signos más negativos y más inexplicables. Para el hombre de hoy, se entiende el hombre desarrollado, se trata de un hecho que constituye una de las mayores vergüenzas de la historia humana. Para la mente moderna resulta totalmente inexplicable que un ser de la familia humana pudiera, y esto es lo que sucedía con los esclavos, estar privado de los derechos más fundamentales del ser humano, hasta el extremo de poder ser vendido como una mercancía.

El autor de esta obra, historiador acreditado con especial atención a temas de la Roma Antigua, se sitúa en un horizonte de visión muy diverso al que se ha reflejado en las líneas anteriores. Se trata, nada más y nada menos, que de un estudio histórico del fenómeno de la esclavitud que abarca cuatro siglos de la historia de Roma. "Este libro es un estudio sobre la esclavitud durante el período central de la historia romana que presta especial atención a cómo era -o cómo a mí me parece que era- ser un esclavo romano. Por "período central" entiendo los cuatro siglos que van aproximadamente desde el año 200 a. C. hasta el 200 d. C". Se trata, por lo mismo, de un estudio histórico. Y, si es verdad, que no están ausentes juicios de valor, también es cierto que este punto en concreto no es el primario en la mente del autor. Al ser su estudio de carácter eminentemente histórico, se preocupa más por informar sobre la situación de los esclavos que sobre su condición social, cosa que en aquel tiempo era considerada como normal. Hubo ciertamente rebeliones violentas de esclavos contra situaciones extremadamente crudas, piénsese en la rebelión encabezada por Espartaco. Pero se trataba más bien de rebeliones contra extremismos que contra el hecho mismo de la esclavitud. Seguramente que en aquel entonces la cosa no daba para más.

Cuáles sean las intenciones primarias del autor queda bien definido en estas palabras suyas. "Mi objetivo consiste en subrayar la importancia estructural de la esclavitud en la sociedad y la cultura romanas e intentar recrear la realidad de la experiencia de ser esclavo". De ahí que "el trabajo de Bradley, que sobresale por su densa erudición y su claridad expositiva, es un estudio estremecedor, que pasa revista a las penalidades de la vida de los esclavos y pondera la esclavitud como parte integral de la civilización romana".

Quien se interese por leer esta obra deberá tener en cuenta estas indicaciones antes recordadas. Con ello se ayudará de un elemento indispensable a la hora de valorar una obra como la presente.- B. DOMÍNGUEZ.

GATZ, E. (ed), *Kirche und Katholizismus seit 1945. I. Mittel-, West- und Noreuropa*, F. Schöningh, Paderbon, München, Wien, Zürich 1998, 24 x 15, 368 pp.

Colaboran 14 especialistas en una obra, donde se expone la situación de la Iglesia católica y el Estado en el centro, oeste y norte de Europa desde 1945, es decir, a partir de la segunda guerra mundial con algunos antecedentes: Bélgica desde 1926 hasta el presente por Johan Ickx; Dinamarca, por Oluf Bohm; Alemania occidental, a partir de la segunda guerra mundial, consecuencias del Concilio Vaticano II y la secularización por Erwin Gatz, que analiza también la situación posterior a la unificación de Alemania; la parte de la Alemania occidental DDR es expuesta por Josef Pilvousek; Finlandia por Stefan Samerski y Paul Verschuren; Francia por Marcel Albert, OSB, resaltando el papel de la Iglesia en la cuarta república, época del Concilio Vaticano II, la revolución de los estudiantes en mayo de 1968 y la Iglesia durante el pontificado de 1978. El mismo autor expone también Mónaco, mientras que otros lo hacen con Islandia, Luxemburgo, Holanda, Noruega, Austria, Suecia y Suiza con sus peculiaridades. Hay una estadística hecha en 1995 sobre los católicos en esos Estados (pp. 357-359), lista de los autores que participan y su profesión, especialistas en la materia que exponen, e índice de personas y materias que facilitan su consulta y sirven de guía para conocer la materia y hacer estudios más amplios. Se observa la crisis de vocaciones sacerdotales y religiosas con una visión realista de la situación actual de la Iglesia católica en esos Estados. Seguirá un segundo volumen sobre el oeste y sur de Europa; un tercero complementario, sobre el sur de Europa, y un cuarto sobre el Reino Unido, Irlanda, Canadá y los Estados Unidos. Esto ayudará a tener una buena información sobre la Iglesia católica en Europa.— F. CAMPO.

VIÑAS ROMÁN, T., *Agustinos en Cuenca*, Diputación Provincial, Cuenca 1998, 21 x 15, 127 p.

El autor de este libro, P. Téofilo Viñas, me dejó un ejemplar para que hiciese la recensión, porque sabía que compartía inquietudes sobre el convento Servitano y algunos agustinos conquenses de Belmonte como fray Luis de León y Luis de Montoya, cuya *Meditación de la Pasión para las siete horas canónicas*, fue impresa en Medina del Campo, por Pedro Touans, en Corral de Bueyes (actual plaza de Segovia) en 1534, y reeditada en Sevilla en 1535. Se la atribuyeron los jesuitas a San Francisco de Borja e hicieron varias ediciones en castellano y latín. Esto se omite en este libro del P. Viñas, que es más bien de divulgación. En la primera parte trata de los monasterios y conventos agustinianos de lo que fue la antigua diócesis de Cuenca, nueve en total. En la segunda parte da los principales agustinos conquenses por orden cronológico, incluyendo a no agustinos, como el cardenal D. Gaspar de Quiroga, que no fue agustino sino benefactor. Ha sido bien acogido por la Excm. Diputación provincial de Cuenca, que lo ha incluido en la *serie histórica*, n. 21. Se da así a conocer mejor en Cuenca a su gloriosa relación con los agustinos, algunos estelares y muy influyentes en España e Hispanoamérica. Dado su carácter divulgativo faltan notas, como sucede con fray Gabriel de Saona que llevó la Virgen de la Consolación a Táriba, antes de 1582: es patrona de los Andes Venezolanos. Falta también un índice de nombres; pero hay que tener en cuenta el carácter de la publicación. Se trata de un buen aporte histórico.— F. CAMPO.

UYARRA, B. S. (ed.), *Crónica de la Provincia de N. P. San Agustín del Perú por Fr. Juan Teodoro Vázquez*, Segunda parte, vol. II, Colegio San Agustín, Lima 1997, 21 x 15, 497 + XXIII y CXXII pp.

En esta revista se hizo la recensión de la primera parte de esta obra, (*EstAg* 33 (1998) 630-631), donde se felicitaba al editor y se esperaba la llegada del tomo segundo con una dedicatoria, como lo ha hecho cordialmente el 19 de abril de 1999. Llegó por avión el 18 de mayo. Se trata de una continuación con los *Indicios Autobiográficos de Javier Teodoro Vázquez en el interior de su Crónica*, (continuación) nn. 62-105, y 66 notas complementarias al final, que ocupan 102 páginas. Sale la edición enriquecida con una especie de autobiografía del autor y las aclaraciones pertinentes para que el lector comprenda mejor el contenido de esta obra. Sigue poniendo las que eran anotaciones marginales como notas al pie de página. Va al final un Índice de los volúmenes I y II de la *Crónica de Juan Teodoro Vázquez (O.S.A.)*, que facilita su consulta. Se presta un buen servicio editando esta fuente documental y hay que agradecer al editor ese trabajo complementario de hacer algunas aclaratorias interesantes como la de *guaco*, que era indio de servicio (I, p. 115), ya que tiene también otro significado. El editor demuestra tener un buen conocimiento de la historia de la Provincia de Ntra. Sra. de Gracia en el Perú y bien pudiera hacer la *Crónica* desde 1721 hasta el siglo XX e incluso hasta el presente, sabiendo que hacer historia de las personas que viven no resulta fácil, ni grato. Sería para poner sólo lo positivo sin dar gusto a todos y omitiendo lo negativo, como si se tratase de algo moralizante. Esto lo intentó hacer A. de la Calancha, que llegó a dar datos negativos de Próspero Tinto para que sirviesen de lección. Se le agradece al editor su dedicatoria como amigo y se le anima a que se convierta en el cuarto cronista de los agustinos en el Perú. — F. CAMPO.

TELLEZ, G., *Iglesia y convento de San Agustín en Santa Fé y Bogotá*, Colección Arte y fe. Orden de San Agustín, Provincia de Nuestra Señora de Gracia en Colombia, Bogotá 1998, 24 x 33, 294 pp.

El Dr. Germán Téllez, que es arquitecto, maestro en bellas artes, historiador y miembro correspondiente de la Academia Colombiana de la Historia, a lo que se unen otros títulos de docencia y experiencia en la materia, publica con más de una década de retraso esta obra, que ha venido puliendo y retocando durante dos décadas. Desde 1980 viene colaborando en la restauración a fondo del edificio, altares y pinturas de la iglesia y convento de San Agustín. Complementa, como observa el arquitecto Ramón Gutiérrez, "la edición que bajo el nombre de *Arte y Fe*, Colección artística agustiniana en Colombia, editara en 1995". Las notas introductorias del Dr. Germán Téllez, están fechadas en 1996 e indican el iter de esta publicación y sus fuentes, con los colaboradores, como el P. Cándido Barja, que tiene la "presentación" de la obra (p. 11). A lo largo de cinco capítulos va analizando la actividad constructora de los agustinos en la Nueva Granada y el nuevo país colombiano (Colombia) las sucesivas iglesias y conventos, la iglesia y convento de San Agustín de Bogotá (cap. III), la construcción del nuevo convento (cap. IV) y la restauración de la iglesia de San Agustín en Bogotá. La conclusión a que llega es pertinente, al observar que los "criterios de restauración están sujetos a constante evolución" (p. 286) con los créditos especiales de la obra de restauración de la iglesia (p. 288), donde se menciona a todos los colaboradores. Da la bibliografía, donde faltan las principales obras de los agustinos, que menciona en las *Notas introductorias* y se pueden considerar como fuentes. Pone como anexo en las pp. 291-294 el texto de *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá* de José María

Cordovez Moure, de la segunda edición hecha en Madrid en 1962. Es un texto valioso, como lo son las *Notas agustinianas* de Dionisio Copete Duarte, testigo ocular de los acontecimientos de 1861 que no cita en la bibliografía. La edición es primorosa sobre papel propalcote esmaltado con fotos y planos muy bien elaborados. Por lo que se felicita al autor, colaboradores y al impresor talleres litográficos de ESCALA Ltada. en Santa Fé de Bogotá.- F. CAMPO.

ERNESTI, J., *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn- München- Wien-Zurich, Ferdinand Schöningh, 1998, 23,5 x 15,5, 507 pp.

Este libro no es una biografía propiamente dicha del emperador Teodosio I el Grande (379-395), como podría sospecharse a primera vista por el subtítulo de la obra, sino un estudio monográfico sobre su condición de "Príncipe cristiano" y emperador de todo los Romanos, como lo manifiesta expresamente el título. Se trata de la tesis del Dr. Ernesti, defendida en la Universidad Gregoriana de Roma (1997), realizada con riguroso método científico, que ha incorporado a las pruebas de carácter literario, los datos que resultan del estudio de las medallas, monedas, y algunos monumentos iconográficos y arquitectónicos más importantes de su imperio.

Se articula este estudio en tres grandes partes: a) la conciencia que el emperador tenía de su condición de príncipe cristiano; b) el juicio que de él tuvieron y expresaron autores contemporáneos cristianos; y c) el juicio que de él tuvieron y expresaron autores contemporáneos paganos, en teoría enemigos suyos. Pero lo especial de este emperador, lo que justifica el título de Grande" que con justicia le ha atribuido la historia, es que no sólo sus correligionarios cristianos, sino también sus adversarios paganos le alabaron en su mayoría. Los resultados de la investigación se sintetizan en las (pp. 475-478), a las que sigue la bibliografía (pp. 479-499), dividida en dos partes: las fuentes propiamente dichas y la literatura secundaria.

La primera parte, la conciencia de sí mismo por parte de Teodosio en cuanto emperador esencialmente cristiano y su actuación correspondiente la evidencia el autor repasando su política religiosa, con las aportaciones de la epigrafía, de la numismática y de la iconografía. La segunda parte toma sus argumentos de las obras de sus contemporáneos cristianos; s. Ambrosio (¿quién no recuerda la oración fúnebre con ocasión de la muerte del emperador?), el poeta Prudencio, s. Juan Crisóstomo, Rufino de Aquileia y Ausonio. Los escritores paganos aducidos en este estudio son Pacatus, Claudiano, el retórico Libanio (el de la "Oratio pro templis" y maestro de Juliano el Apóstata), Themistios y Eunapios de Sardes).

Se trata, pues, de un estudio serio, que se propone integrar obras clásicas sobre el mismo personaje, como las de Güldepenning-Iffland y de A. Lippold, que no habían afrontado el argumento expresamente y con la amplitud de esta obra. Bienvenido este estudio acerca del gran emperador español de Coca (Segovia), que marcó la historia de la Iglesia y de la civilización con su actuación decididamente cristiana.- C. ALONSO.

HOWARD, R., *Los hijos de Bonaparte*, Península, Barcelona 1998, 23 x 15, 309 pp.

Confieso que el título de este libro se presta a equívoco, pues uno piensa que se trata, por ejemplo, de la vida de Francisco Carlos José Bonaparte, hijo de Napoleón y de María Luisa, que, al nacer, recibió el título de "Rey de Roma" y que murió muy joven.

Pero, metido en la lectura, uno se encuentra con la *historia-novela* de Alain Lausard, personaje inquieto y pendenciero, que perdió a toda su familia durante el *Terror* y que, adiestrado convenientemente para la guerra, después de granjearse el respeto de sus superiores, llegó a convertirse en un héroe, dentro del regimiento que habla logrado formar, a base de una pandilla de bellacos, que más tarde será "la punta de lanza de la incursión napoleónica en el norte de Italia".

Este sería, pues, el resumen del primer volumen de una serie histórica, denominada *Los hijos de Napoleón*, que Richard Howard –pseudónimo con que se esconde un escritor británico de *bestsellers*–, nos ofrece en un libro, magníficamente impreso y encuadernado por Ediciones península, y que se lee como una verdadera novela –a mi me recuerda mucho los "Episodios Nacionales" de Galdós–, o mejor, como una conmovedora crónica de la odisea sangrienta de un hombre y un regimiento de caballería, a través del horror de las continuas guerras napoleónicas.

El último capítulo del libro es quizá el más elocuente y gráfico de todos; pues advertimos que, a pesar de haber vencido a los austríacos, Lausard y sus más allegados oficiales, discuten primeramente en un tenso diálogo, demostrando que habían salido de la cárcel y que no tenían otra alternativa que la de seguir haciendo la guerra como fuera y contra quien fuera; y por otro lado, asistimos al encuentro de nuestro héroe con el propio Napoleón, que se muestra dueño y señor de todos aquellos oficiales –Bessiers, Royere, Delacor, Cezar, el propio Lausard–, a los que maneja como auténticos muñecos, mientras ellos se odian a muerte.– T. APARICIO LÓPEZ.

BELENGUER, E., *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Península, Barcelona 1999, 21 x 13, 411 pp.

Habría que reconocer que los RR. CC., Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, van a ser protagonistas y van a presidir una época decisiva en la historia de España.

Por eso, cae bien el subtítulo de este importante libro: "Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época".

Eso es lo que ha pretendido hacer el profesor Ernest Belenguer, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Barcelona y autor de obras tan interesantes y profundas como *La Corona de Aragón en la época de Felipe II*.

No le ha sido nada fácil esta tarea, pues el personaje es "maquiavélico", dicho en el mejor y, más riguroso sentido de la palabra y pensando en el Príncipe de Nicolás Maquiavelo.

Por eso hace muy bien en advertir, al final de su larga introducción, que los historiadores deben tener una visión de conjunto y amplia de la historia, sin decantarse, siempre que se posible, –lo que no es fácil– por posiciones previas al análisis documental.

Una obra, la del profesor Ernest Belenguer, que estudia y analiza con rigor, sobre todo, la compleja personalidad de Fernando el Católico y su reinado, dándole mayor relieve al monarca –sin menoscabo de la reina Isabel– que, según él, le habían robado historiadores como Zurita y tantos panegiristas como ha tenido nuestra gran soberana de Castilla.

El libro se lee, además, con gusto, pues está escrito con pluma amena, al mismo tiempo que seria. El conjunto, es una biografía espléndida, que ilumina las muchas empresas de un político excepcional en el que bien pudo fijarse para su libro el citado Maquiavelo.— T. APARICIO LÓPEZ.

VIDAL SALES, J. A., *La vida y la época de Felipe V*, Planeta, Barcelona 1998, 21 x 12,7, 311 pp.

Fruto de su interés por los temas históricos, José Antonio Vidal Sales es un prolífico autor de novela histórica. Sus libros están escritos con un estilo mordaz y desenfadado —incluidos los de mayor rigor histórico—.

La obra de Vidal Sales abarca los episodios más importantes de la vida de Felipe V (1683-1746), concluyendo con un epílogo y una interesantísima bibliografía. El reinado de Felipe V fue uno de los más largos de la historia de España, que cambió decisivamente el rumbo, iniciándose una lenta pero constante transformación de la sociedad, de la cultura y de la economía del país. Hombre rodeado de singulares personalidades en la corte de Madrid. El autor sabe, sin duda alguna, hacer una rica radiografía del primer Borbón.

El lector goza de una agradable lectura al introducirse en *La vida y la época de Felipe V*.— M. LOZANO.

JULIA, S. (Cord), CASANOVA, J., SOLE SABATE, J.M^a., VILLARROYA, J., MORENO, F., *Víctimas de la Guerra Civil*, Temas de hoy, Madrid 1999, 16 x 23, 431 pp.

Se trata de revisar el problema de las víctimas de la represión de la Guerra Civil española. Y aquí se hace paso a paso, zona a zona, y, muchas veces, provincia a provincia. Así cambian sustancialmente los números ofrecidos por las fuentes oficiales durante bastantes años. Por desgracia el número de víctimas aumenta notablemente. Pero siempre será mejor una conciencia dolorosa que una conciencia engañada. Se trataba de limpiar a España de elementos indeseables por una parte y por otra de cortar de raíz la acción contrarrevolucionaria. Así se actúa en la zona sublevada y también, en cierto modo, en la zona republicana. El mismo método se continúa al conquistar nuevas posiciones. Eso es lo que ocurre en la ocupación de Cataluña y en cada una de las zonas tomadas. También fue muy importante la represión de la postguerra y F. Moreno no ilustra sobre esa represión física, económica, laboral, e ideológica. Finalmente se describe el trienio del terror de 1947 a 1949 tanto sobre la acción de la guerrilla como sobre la actividad política clandestina. Al final, se dan nuevas cifras y se replantea el estado de la cuestión. Como ha escrito Laín Entralgo, el trauma de la guerra civil solamente se podrá olvidar después de conocer toda la verdad de los hechos. Para Carlos Seco Serrano no se puede llegar a una verdadera reconciliación bajo un manto de silencio que olvida a las propias víctimas. Esta obra que presentamos quiere contribuir a aclarar la situación, con el trabajo de notables especialistas, a fin de que nuestra guerra civil, el odio y el terror, el exilio y los campos de concentración, la represión y la venganza se conviertan realmente en algo que ha pasado a ser historia.— D. NATAL.

GARRIDO, P. M., O. Carm., *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz. La antigua provincia de Castilla (1416-1836)*, BAC, Madrid 1996, 20 x 13, LIII-381 pp.

Publicado por la BAC pero sin formar parte de ninguna de sus colecciones oficiales, el P. Pablo María Garrido, un insigne estudioso de la historia de los Carmelitas, ha dado a su hermoso libro un ropaje más que digno. Pero no es esto lo más importante; lo que llama la atención del lector es el dominio del tema, que no es otro que la historia de su provincia de Castilla en una trayectoria que cubre el arco de 420 años. Restaurada en 1948, esta historia reciente no entra en la exposición, que termina con la exclaustración del siglo pasado.

Los capítulos van exponiendo sucesivamente los orígenes, "Un siglo difícil", como lo define el autor; la reforma impulsada por el general de la Orden Audet, uno de los protagonistas en Trento; "El período postridentino"; un capítulo dedicado a la tarea misionera en América, que en los carmelitas se reduce a varios intentos fallidos de trabajar en aquellas tierras y a la actuación de cinco obispos de esta provincia en aquel continente; la división de la provincia entre Castilla La Nueva y Castilla la Vieja y su reunificación; "Entre luces y sombras"; la que él llama "strictior observantia" y su implantación sobre todo en los conventos del Desierto del Piélagos y de Valdemoro; el siglo XVIII; y, finalmente, la vida difícil de los primeros lustros del s. XIX, que se consuma, como decíamos, en la desaparición de la provincia con la exclaustración.

La parte central que hemos descrito ocupa las páginas en numeración árabe hasta la p. 250. Pero tiene dos amplias secciones bibliográficas, una al principio de bibliografía (pp. XIII-LIII) y otra al final, en plan de apéndice, con un "Catálogo de manuscritos e impresos de Carmelitas castellanos" (pp. 251-348), concluyendo todo con un cuidado índice de personas y lugares (pp. 349-381).

El autor advierte repetidamente que, por desgracia, se han perdido muchos documentos y en algunos períodos la penuria de ellos (actas de capítulos provinciales, etc.) la nota el lector. Pero por encima de ello, el lector admira la habilidad con que reconstruye la historia sobre la base de los documentos conocidos y el vasto conocimiento que el autor demuestra de la documentación conservada, (con citas constantes del Archivo General de la Orden, del Archivo Histórico Nacional de Madrid, etc.) y de los autores que tratan su materia. Entre ellos destacan el P. Velasco y el P. Smet, aquél historiador de las provincias españolas y el segundo de toda la Orden.

Es un magnífico libro, que tal vez pueda el autor completar en el futuro con otros aspectos de la misma historia, que promete alguna vez a lo largo de su obra, y que nos consta tiene muy adelantados.- C. ALONSO.

Espiritualidad

CULLMANN, O., *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, 13 x 20,5, 249 pp.

Cullmann, cuya muerte ha tenido lugar no hace mucho tiempo, es uno de los teólogos evangélicos más representativos de nuestro siglo. Su competencia es especialmente relevante en temas bíblicos. Por ello, el libro, que presento, es digno no sólo de encomio, dada la competencia del autor, sino también de encarecimiento de su lectura. Se trata de una obra digna de ser leída.

El tema, que aborda, suficientemente expresado en el título, es un tema complicado. Se habla mucho de oración. Se insiste incluso en su necesidad como medio indispensable para alcanzar la santidad. Sin embargo, nadie puede marginar que el tema está lleno de

aristas. El más gordo de los problemas con que tropieza la oración se halla en su misma razón de ser. ¿Qué sentido tiene orar, cuando se dice que Dios sabe, y lo sabe de antemano, qué es lo que se necesita? No parece, a primera vista, que la oración deje un buen lugar a un Dios que, por un lado, es proclamado bondadoso y, por otro, hay que estarle pidiendo constante e insistentemente que conceda cosas. Si a ello se añade que la eficacia de la oración está muy en el alero, el tema de la oración adquiere matices dramáticos.

Oscar Cullman, centrándose en el mensaje del Nuevo Testamento, intenta dar una respuesta a toda esa temática. Ciertamente que el Nuevo Testamento habla de la oración y habla de la necesidad de orar siempre y no desfallecer. Habla también de cómo debe ser la oración. En concreto, nos dice que no hemos de usar mucha palabrería. No por decir muchas palabras es más eficaz la oración. También nos dice que nosotros no sabemos qué tenemos que pedir. Pero el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad y ora en nosotros con gemidos inenarrables. De ahí que "orar es el don más grande que se nos concede y, a la vez, una ardua tarea que requiere aprendizaje".

"Sin aspirar a una concordancia completa sobre la oración, se nos dice, Oscar Cullmann no omite ningún pasaje realmente importante sobre la oración en el nuevo testamento". Sólo por esto merece la pena sumergirse en la lectura de esta obra.— B. DOMÍNGUEZ.

ALAIZ, A., *A Dios por el hombre*, San Pablo, Madrid, 1998, 13,5 x 20,5, 294 pp.

El P. Atilano Alai es un religioso claretiano con amplia experiencia pastoral, escritor bastante prolífico y dotado de un estilo literario muy directo y cercano. Sus libros se leen con gusto y agradan por el calor y la sinceridad con que al autor trata los temas.

El libro en cuestión es un canto apasionado al precepto o, mejor, como el mismo autor dice, a la consigna del amor que Jesús dejó a sus seguidores. El amor es el carnet de identidad de quienes se confiesan seguidores de Jesús. El autor va desgranando este mensaje a lo largo de la obra, contemplándolo desde diversos puntos de vista.

El libro consta de 10 capítulos, cuyos títulos marcan muy bien el contenido de los mismos: *Saberse amado para saber amar, la gracia y el privilegio del amor, el amor nos hace la Pascua, a Dios por el hombre, al hombre por Dios, propiedades del amor, dimensiones del amor, actitudes, los pecados, gestos de amor, en esto conocerán que sois mis discípulos*.

Con el fin de que el libro sirva no sólo para lectura personal, sino también para la reflexión en grupo, el autor intercala con relativa frecuencia un pequeño cuestionario. Se trata de una intuición muy útil, a fin de que su contenido llegue a calar y así pueda orientar y transformar, si fuere el caso, la conducta.

Jesús de Nazaret es el protagonista indiscutible de la obra. Y lo es no sólo por dejarnos como consigna y señal el amor fraterno, sino porque nadie como él ha vivido tal consigna. Su figura, tan evocativa en todo, pero sobre todo en la praxis del amor fraterno, adquiere en la obra un relieve tal que será siempre una sorpresa agradable encontrarse con ella y dejarse impactar por su ejemplo y mensaje. Conocer más y mejor a Jesús es, sin lugar a dudas, una tarea necesaria y sorprendente para quienes se llaman sus discípulos y quieren ser sus seguidores. Estamos, por lo mismo, ante un libro cuya lectura es agradable y su contenido digno de ser meditado y vivido.— B. DOMÍNGUEZ.

CHITTISTER, J., *El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la vida religiosa hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998, 12 x 20,5, 230 pp.

Es un dato de constatación fácil que la vida religiosa padece una fuerte crisis, al menos en el entorno de la desarrollada cultura occidental. Las casas religiosas están habitadas por inquilinos entrados en años y no hay relevo joven por el momento.

Constatado el dato, se debe reconocer la enorme dificultad que se da a la hora de encontrar la causa o, mejor, las causas que están en la base del mismo. La autora de este libro apunta a una serie de ellas, que tienen indiscutiblemente su valor. Entre otras, se hace hincapié en que las formas de vida religiosa nacieron en un contexto cultural muy distinto al que vive el mundo de hoy y, por ello, su encarnación resulta ya insatisfactoria. Lo cual es verdad. Por lo que con toda lógica hay que desechar como remedio de la crisis una vuelta indiscriminada a los orígenes. Cosa, por lo demás, muy presente en algunos estudios y en documentos oficiales eclesiales, como es la *Vita consagrada*, documento resumen del famoso Sínodo de los obispos, dedicado al tema de la vida religiosa, y del que la autora hace una crítica bastante cruda.

Implícitamente se ha puesto la mano en la llaga. El problema de la vida religiosa es una resonancia especialmente aguda del envolvente problema eclesial. La iglesia es portadora de un mensaje que necesita, en razón de su contenido y articulación antiguos, una puesta al día. Para decirlo con términos más conocidos: la tarea primordial de la iglesia es la *inculturación*. No se pueden seguir repitiendo los tópicos de siempre. Y no se pueden seguir repitiendo revestidos de formas culturales que suenan a los oídos modernos con acentos que no encajan en la sinfonía moderna. El abandono del mensaje cristiano en el mundo moderno es un hecho real. Cada vez son más las personas que se alejan del mensaje cristiano y, si no lo hacen de forma oficial, viven a-cristianamente. Lo que no se puede atribuir a tantos tópicos como se barajan por ahí. Ello lógicamente incide en un campo tan típicamente cristiano como es la vida religiosa.

No parece que en este libro se haga especial hincapié en esta causa envolvente de la decadencia de la vida religiosa. Sus análisis van por otros caminos, lo que no significa desposeerlos de valor. Sí lógicamente relativizar las soluciones que se dan al problema. Se nos promete una *Espiritualidad de la vida religiosa hoy*. Pero más que de un remedio de fondo, se trata de recetas con mayor o menor eficacia. Con ello no quiero descalificar, ni mucho menos, el valor de la obra, ni menos desaconsejar su lectura. Tan sólo quiero matizar el alcance de la misma y así evitar la creación de ilusiones que luego queden frustradas tras su lectura. Termino con unas palabras de la introducción: "Aunque *El fuego en estas cenizas* está orientado a la vida religiosa contemporánea, muchos de sus valores y de las experiencias examinadas en este libro son aplicables a todos los seguidores de Jesús".- B. DOMÍNGUEZ.

GARCIA PAREDES, J. C. R., *Ecología del Espíritu (Mi casa es toda de viento)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, 21 x 13,5, 310 pp.

Tenemos en este libro todo un tratado sobre el ambiente espiritual que debe caracterizar las relaciones de los que moran en la casa del Señor. Sin ser necesarios en este mundo entramos en el video-juego de la danza de la vida del Espíritu, que debe ir construyendo nuestra auténtica existencia. Dios y un auténtico espíritu eclesial tienen que ir moldeando un cristianismo que es el que puede ser testimonio de ese Cristo salvador que necesita el mundo actual. Más que un cristianismo visible a los ojos corporales tenemos que pre-

sentar un cristianismo que se traduzca en la visibilidad del amor. Y se necesita también un cristianismo creador, unos cristianos en los que el Espíritu aletee continuamente sobre el caos de la propia negatividad, del propio pecado, dejando continuamente abierto en el profundo del alma un pasillo al viento del Espíritu; y todo esto para no presentar al mundo una iglesia "acostumbrada". Así llenaremos nuestra vida de esperanza, dejando que un futuro de una resurrección ya presente pueda presentar a los demás las luces fronterizas de la trascendencia.— F. CASADO.

GOLUB, I., *No me escondas tu rostro*, Sígueme, Salamanca 1998, 17 x 12, 225 pp.

No me escondas tu rostro. Pero, ¿es quien Dios esconde a alguien su rostro? Por otra parte, a Dios nadie lo ha visto nunca. Y, sin embargo, el mundo proclama las maravillas de Dios. Y es sobre todo en la interioridad del hombre, *noli foras ire*, donde, a base de reflexión sobre su contenido donde podemos encontrarnos con el bien. La luz de la verdad y del bien, sinceramente buscadas, junto con la oración y la reflexión sobre el Dios en el mundo que, al fin y al cabo, es el único objeto en que la inteligencia humana puede descansar, irá esclareciendo ese rostro de Dios, no el que está en cielo, sino el que se ha revelado en este mundo. El autor de este librito hará sus comentarios sobre frases encuadradas en cuatro puntos principales: el vivir auténticamente, el amar como se debe, que justificará el vivir; la añoranza de una vida de alegría que puede iluminar la vida; y las perspectivas de un cuerpo-rostro humano que puede reflejar de alguna manera la bondad del rostro de Dios.— F. CASADO.

GAFO, J., *¡Y Él es fiel! Homilias para el Ciclo A*, Mensajero, Bilbao 1998, 55 x 12, 293 pp.

La fidelidad de Dios en su relación paternal y salvífica con los hombres es el tema que resalta como contenido fundamental de la exposición doctrinal de estas homilias. Es decir, se trata de una exposición que no sólo nos acerca intelectualmente a Dios, sino a una experiencia vivencial de una fidelidad sin límites del amor del padre a los hombre, expresada y llevada a la práctica en la vida y enseñanzas de Jesús. El autor quiere hacer resaltar, en el desarrollo breve de cada homilía, el amor misericordioso del Padre que se mostrará fidelísimo a ese amor mediante Jesús su hijo hasta su entrega definitiva mediante la Cruz para la salvación de todos los hombres. El P. Gafo escribe según la experiencia que ha tenido en su vida sacerdotal y como testimonio personal de agradecimiento al Dios fiel, al Papá-Dios, según la expresión de los cristianos del Caribe. En una palabra, en estas homilias se está reflejando a cada paso la imagen del padre del hijo pródigo que hasta el último momento está saliendo al encuentro de aquel hijo extraviado.— F. CASADO.

GONZÁLEZ BUELTA, B., *La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un solo Dios* (=El pozo de Siquem 99), Sal Terrae, Santander 1998, 20 x 13,2, 157 pp.

El autor propone en este libro de espiritualidad un modo de acompañar a Jesús en su camino hacia Jerusalén, hacia la muerte y la resurrección. Tal vez en los últimos años hemos afirmado con demasiada fuerza lo eficaz, lo profético, lo comunitario y lo utópico y hemos descuidado lo gratuito, lo sapiencial, lo personal y lo germinal. No se trata de realidades excluyentes, sino que deben dialogar entre sí, para encontrar el ahora del Reino, para

vivir este momento como profundamente integrador. Frente a la insistencia en el amor eficaz, debemos descubrir que sólo el amor gratuito es realmente eficaz, porque deja pasar limpiamente el amor de Dios entre nosotros y frente a la apuesta por un futuro utópico de una sociedad mejor, estamos llamados a descubrir los pequeños brotes, –lo germinal– por medio de la actividad contemplativa.– J. ANTOLÍN.

RICCARDI, A., *San Egidio, Roma y el mundo. Coloquio con Jean-Dominique Durand y Régis Ladous*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 20 x 13, 250 pp.

La lectura del libro entrevista a Andrea Riccardi nos pone en contacto con los motivos y historia de San Egidio de una manera muy personal. La comunidad es una asociación pública internacional de laicos y así figura dentro de la Iglesia; al mismo tiempo está reconocida como ONG por el estado italiano y se ocupa de los proyectos de cooperación al desarrollo internacional y desde hace algún tiempo opera una Fundación por la Paz, que coordina compromisos como en Mozambique, Guatemala, Argelia etc. Creo que es una comunidad que conjuga bien por un lado, la llamada a la contemplación –primacía de Dios, de la oración y las Escrituras– y por otra la acción –urgencia de estar cerca de los más pobres y desheredados y deseo de renovar y animar a la sociedad a través del diálogo ecuménico, interreligioso y mediante la paz–. Considero que es un movimiento apostólico a tener en cuenta pues resume bastante bien la encarnación del Evangelio en el mundo actual sin perder el contacto con el Dios vivo; unas palabras del cardenal Martini resumen la vida de esta comunidad: “aquí rezan en serio, aquí toman la Biblia en serio, aquí toman a los pobres en serio”.– J. ANTOLÍN.

GRÜN, A., *Cincuenta ángeles para comenzar el año*, Sígueme, Salamanca 1999, 17,5 x 12, 233 pp.

Cincuenta ángeles para comenzar el año, así alguien ha titulado este librito, para invitar a los que lo lean a ponerse bajo su protección durante los distintos días del año. ¿Seres reales, los ángeles, o imágenes de la presencia consoladora de Dios? No importa la respuesta. Lo que sí es cierto es que las virtudes que con este nombre se denominan son verdadera presencia mensajera de Dios en nuestra vida y verdaderos compañeros de viaje; por ej., el ángel del amor, el ángel de la fidelidad, el ángel de la jovialidad etc. El ejercicio de estas cincuenta virtudes será como los ángeles que irán señalando el camino hacia Dios del que practica dichas virtudes. Esos ángeles nos dirán que *Dios está cerca; que estamos inmersos en su presencia salvadora y amorosa; describen unas fuerzas revitalizadoras, unos potenciales que configuran nuestra vida, que pueden moldearnos progresivamente según la imagen arquetípica de lo que podemos y debemos ser* (pp. 13-14).– F. CASADO.

VVAA, *En torno al Padre Nuestro*, Narcea, Madrid 1998, 17,5 x 12,5, 111 pp.

Tenemos aquí unos pequeños comentarios a esa perfectísima oración que es el Padrenuestro. En realidad, nada podemos decir a Dios tan sustancioso, desde el punto de vista de la oración, como lo expresado por Jesús en esta súplica divina, que es como el contexto del sermón de la montaña, en una diálogo de intimidad filial con el Padre *que ve en lo escondido*. Por eso no necesitó Jesús muchas palabras para poder entendernos con Dios,

ya que, dichas con el corazón, indican una identificación con el Padre implicada en la palabra AMEN, que subraya el compromiso con El. Las páginas 71 a la 111 nos recuerdan la manera de expresar esta oración del Padrenuestro por parte de personas célebres de nuestros tiempos como Unamuno, Gabriela Mistral, Charles Péguy y otros.— F. CASADO.

LE JOLY, E., *La Madre Teresa — “lo hacemos por Jesús”*, Palabra, Madrid⁷ 1999, 21,5 x 13,5, 450 pp.

El presente libro de Palabra es una compilación de tres libros que P. Edward Le Joly ha escrito en diferentes épocas. La cercanía del autor a la Madre Teresa y a sus Misioneras de la Caridad da al libro una importancia singular. Así el libro se desarrolla en diálogos y testimonios íntimos y personales. Sin embargo, no es una obra en sentido historicista ni mucho menos una biografía que sigue una orden cronológico estricto. La vida de una mujer de fe se escribe en una mentalidad de fe; así lo atestigua el lema del autor: “Toda la verdad que puede ser escrita sin pecar contra la caridad”. De esto modo el libro avanza como un pequeño relato sobre los orígenes, desarrollo y fines de las Misioneras de la Caridad, unido también con el personaje de Madre Teresa. Como era de esperar la parte brillante de la vida de Madre Teresa se ha destacado, no obstante, a veces el autor intenta ser sobrio y crítico, pero siempre constructivo. Aunque es un libro extenso, donde se da abundante información sobre su vida, la división en capítulos pequeños cuasi independientes permite una lectura con intervalos. En fin, la obra en su conjunto es interesante.— A. PALLIPARAMBIL.

DI SANTE, C., *El Padrenuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo(cristiana)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 22 x 14, 245 pp.

La oración que Jesús nos enseñó, El Padrenuestro ha sido como la tarjeta de identidad del cristiano en toda su tradición oracional. Pero, ¿podríamos decir que es una expresión con un contenido ajeno a la oración judía? Esto es lo que intenta dilucidar el autor en este libro. Ya en la introducción nos ofrece unos textos del *Qaddish* judío y del *Tefillah* o *Shemoneh*, oraciones diríamos sinópticas con el Padrenuestro. La exposición es de todo el Padrenuestro, petición por petición, en diez apartados, atendiendo no solamente a lo que pudiera ser una dependencia literal, sino más bien a lo que es una dependencia teológica y espiritual respecto de la oración judía. El contenido de las peticiones del Padrenuestro es relacionado con el auténtico sentido de la oración judaica que, a veces, ha sido interpretada deficientemente según un sentido judío no cristiano. Podríamos recordar, por ej., un Dios bíblico en contraposición, por su justicia, con un Dios del amor en el evangelio. O el caso de una voluntad de Dios al través de la voluntad del hombre, o también en un concepto de perdón que, en el Dios judío, se expresa, ni más ni menos, que en el “don de su Hijo”, etc. etc. Creemos, pues, que está plenamente justificado el subtítulo del libro, *La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*.— F. CASADO.

ILLANES, J. L., *Espiritualidad y sacerdocio*, Rialp, Madrid, 1999, 13x20, 140 pp.

Se trata de un libro pequeño, como se puede ver fácilmente dadas las páginas que tiene. El tema, que aborda, es un tema de máxima importancia para sus destinatarios. En

este caso, quienes han recibido la misión de servir al pueblo de Dios en el ministerio presbiteral. Para una valoración un poco crítica del libro, me permito distinguir dos campos. En primer lugar, el que mira al tema de la espiritualidad. El autor dedica un largo capítulo a descifrar lo que se esconde tras la palabra espiritualidad. Palabra que tiene diversidad de significados, pues son muchos los puntos de vista que se pueden considerar. Lógicamente los matices nunca hacen desaparecer el tema de fondo. Si se habla de espiritualidad habrá que entender siempre que se está hablando del camino a seguir para realizar la vocación universal a la santidad. Con esto por delante, se puede hablar, por ejemplo, de la espiritualidad ministerial o de cualquier otra espiritualidad, que viene marcada por la situación concreta de la llamada o del llamado. Desde esta perspectiva el libro es un buen servicio para sus destinatarios. ¡Ojalá todos los que han recibido la llamada ministerial, así lo recuerda el Concilio Vaticano II, sintieran y vivan la ineludible vocación a la santidad como la mejor forma de ejercer su ministerio! En segundo lugar, el que mira al tema del sacerdocio, que, como es lógico, está envuelto por el amplio marco eclesial. Aquí el autor se mantiene en una exposición totalmente tradicional. Dice lo que normalmente se dice, marginando si tales afirmaciones responden o no a lo que la investigación moderna ha logrado aclarar sobre algunos temas. Seguramente ello obedece a la naturaleza del libro, más divulgativo que técnico. Pero, a mi modo de ver, es hora de integrar en temas fundamentales teológicos los avances que la investigación histórico-crítica ha logrado. De esto encuentro poco en la obra. Su lenguaje y sus contenidos, lo digo con el máximo respeto, son sustancialmente tradicionales. — B. DOMÍNGUEZ.

ARRANZ ENJUTO, C., *Cien rostros de María para la contemplación*, San Pablo, Madrid 1998, 16,5 x 24, 215 pp.

A finales de 1998 se puede considerar una feliz coincidencia que, poco después que en el Museo Municipal de Madrid se celebraba la exposición "*El Hijo del Hombre. El rostro de Cristo en el arte*", Ediciones San Pablo sacaba a la luz esta obra de Clemente Arranz Enjuto "*Cien rostros de María para la contemplación*". Era como un complemento. Y así ciertamente lo ha entendido también el autor, pues a este trabajo le precedió otro libro suyo con el título "*Cien rostros de Cristo*". Ciertamente tanto desde el punto de vista histórico como desde el teológico ambas figuras son inseparables. Y por esto parece lógico que esta obra sobre María siga a la anterior sobre Cristo.

El autor pone en evidencia a través de cien testimonios pictóricos, junto con otros tantos literarios, la estrecha y profunda unidad entre el arte y la fe cristiana, entre la verdad, el bien y la belleza, así como la ya citada indisoluble unidad entre Cristo y María. Su intención es la de poner la inmensa riqueza del arte pictórico que existe sobre la virgen, no sólo para la contemplación puramente estética, sino también para la oración y la contemplación visual religiosa.

Entre las pinturas (que están reproducidas con una calidad extraordinaria), se encuentran obras de Murillo, Ribera, Rafael, Goya, Velázquez, Tiepolo, Tiziano, Coello, Jordaens, Morales... Y entre los literatos pueden leerse comentarios desde el clásico Lope de Vega, a los modernos Gerardo Diego o Rafael Matesanz. Unos y otros ayudan a contemplar religiosamente la figura de María a través de los textos y las reproducciones pictóricas. Por ello es un libro para meditar y no sólo para leer.

Permítasenos hacer dos objeciones. En primer lugar no considero acertado "emparejar" unos textos que hablan de la virginidad con unas pinturas que representan a la Inmaculada Concepción. Son dos verdades y dos misterios completamente distintos. Por

eso creo que desde el punto de vista catequético y pastoral hay que ayudar a la gente a que se aclare las ideas no a que se las siga confundiendo.

En segundo lugar (quizás forzado por el simbólico número cien), el autor se ha visto obligado en la última parte del libro a hacer reflexiones espirituales que no parecen tener mucha relación con las pinturas representadas. Habría sido deseable o escoger otras pinturas más adecuadas con el texto o, sencillamente, reducir el texto.

De todos modos, en conjunto, considero que es una obra preciosa para contemplar y estimulante para orar.— B. SIERRA DE LA CALLE.

LÓPEZ MELÚS, F. M^a, *María de Nazaret. La verdadera discípula*, Sígueme, Salamanca 1999, 13 x 20, 395 pp.

María es la verdadera discípula que encarna la actitudes que siguen siendo válidas para el cristiano de nuestro tiempo: diálogo con Dios, entrega a los demás, amor a la vida, sinceridad y autenticidad, aceptación, gozosa de la voluntad de Dios, compromiso con la humanidad y los problemas de todos. No es extraño que el Papa la proponga como modelo de creyentes para la nueva era cristiana del tercer milenio, porque su ser y actuar, siempre en referencia a Cristo, nos induce al *Sígueme* del Señor, con nueva vitalidad, para los tiempos nuevos que se avecinan. El autor nos hace un verdadero retrato de María como una mujer real, que meditaba y guarda en su corazón el mensaje de la Palabra. Su vida es una floración de las Bienaventuranzas, su Magnificat un canto comprometido con el hombre y agradecido al amor de Dios. Sus siete palabras, el testamento de su vida, su evangelio el espejo del creyente. De ahí, que la Iglesia proclame la santidad de María como modelo de la iglesia y del cristiano de nuestro tiempo. Una vez más el profesor López Melús demuestra su amor a María, y su sabiduría espiritual, bíblica y eclesial. Felicidades.— D. NATAL.

Psicología-Pedagogía

McLANE, B. J., y McNAMEE, G., *Alfabetización temprana*, Morata, Madrid 1999, 19 x 12,5, 172 pp.

Las autoras del presente libro hacen un estudio sobre los inicios en el aprendizaje de la lectura y escritura en los niños y niñas. De su estudio se desprenden una serie de conclusiones muy interesantes y que deben conocer y valorar todas las personas relacionadas con el aprendizaje de los niños, empezando por la propia familia.

El aprendizaje de la lectura y escritura empieza pronto, e implica tanto a los niños pequeños como a las personas significativas de sus vidas. Estar alfabetizado no es sólo una cuestión de aprender diversas habilidades técnicas que constituyen la enseñanza habitual de la escuela primaria. Para estar alfabetizado se requiere el dominio de un conjunto complejo de conocimientos, actitudes, expectativas, comportamientos..., a la vez que unas habilidades específicas relacionadas con el lenguaje. Muchos niños participan en actitudes relacionadas con la escritura y la lectura mucho antes de aprender a leer y escribir formalmente en la escuela.

Insisten las autoras del libro en que la alfabetización entra en la vida infantil de múltiples maneras. Las primeras experiencias las puede iniciar el niño u otras personas, y pue-

den consistir en un juego o en algo parecido al trabajo. El desarrollo de la alfabetización temprana no es algo que sencillamente ocurra; por el contrario, es un proceso social que forma parte de las relaciones del niño con los que le rodean.

Se plantea en el libro la pregunta sobre la relación existente entre las primeras experiencias con la cultura literaria y su desarrollo posterior, a largo plazo. Uno de los condicionantes del aprendizaje es la continuidad o no entre las experiencias literarias del niño en casa y las de la escuela. Y por último insisten en que el rumbo que tome la alfabetización dependerá de si leer y escribir se convierten en elementos significativos de la vida del niño, y a su vez dependerá de las personas importantes que le rodean y los mensajes que le transmitan. Un libro indispensable para familias, profesores, y todas aquellas personas relacionadas con la educación del niño.— A. CASTRO.

CROOK, C., *Ordenadores y aprendizaje colaborativo*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 313 pp.

El autor intenta demostrar en este libro que, en contra de lo que creen muchas personas, incluso dentro del campo de la enseñanza, las nuevas tecnologías pueden reforzar la experiencia social del aprendizaje y de la enseñanza, en vez de eliminarla. Apoyado en los estudios existentes, y en sus propias investigaciones, sostiene que los ordenadores pueden facilitar unas condiciones adecuadas que refuercen la dimensión social de la educación.

Dice el autor que la redacción de este libro obedece a tres motivos fundamentales. Uno surge de la convicción que tiene de que el pensamiento psicológico debe ocuparse más directamente de los problemas de los profesionales. Piensa que actualmente la relación entre los profesores y las nuevas tecnologías es un tanto incómoda. En segundo lugar, le motiva la preocupación por demostrar que la teoría sociocultural proporciona un marco de referencia persuasivo para reflexionar sobre la enseñanza y el aprendizaje. Por último, el autor cree que la experiencia colaborativa es un tema que la psicología suele dejar de lado. En este libro desarrolla esta orientación de la práctica educativa, para intentar demostrar que la nueva tecnología es el mejor medio para promoverla y no para destruirla. En el pasado los psicólogos que se interesaban por los niños y su desarrollo no querían saber nada de los ordenadores, y los psicólogos interesados por la informática no se preocupaban de las cuestiones evolutivas. Es consciente de que, en la actualidad, la relación entre la nueva tecnología y la educación es motivo de preocupación.

La novedad de esta obra está, según mi criterio, en que acepta el reto de las nuevas tecnologías y supone un avance importante en el pensamiento psicológico tradicional. Un libro muy interesante y recomendable para los profesionales de la pedagogía, la psicología de la educación, y en general las personas relacionadas con la educación.— A. CASTRO.

BARTON, L. (Comp.), *Discapacidad y sociedad*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 280 pp.

Este libro es fruto de un seminario que Len Barton organizó en 1994, y representa un esfuerzo por potenciar el estudio sociológico de la discapacidad. Colaboran en la obra 12 personas de gran talla intelectual, profesores universitarios, escritores especialistas en el tema de la discapacidad, y personas comprometidas en este ámbito. Pretende ser un testimonio de la importancia vital que tiene el estudio en la batalla por las ideas y las reflexiones sobre el tema de la discapacidad. Y también un recordatorio de la necesidad de apoyo y de amistad que sienten aquellos que pugnan por una sociedad integradora. Abre nuevos caminos con estudios sobre los temas de la discapacidad. Los autores apuntan los medios

con los que los sociólogos pueden contribuir a la comprensión de la discapacidad, ayudar a desarrollar políticas y a poner en entredicho y cambiar las prácticas actuales.

La primera parte, titulada "desarrollos teóricos", comprende los cuatro primeros capítulos. Esta parte del libro ofrece algunas reflexiones sobre el tema complejo y controvertido de cómo el trabajo de teorización sociológico nos ha ayudado a entender la discapacidad y puede seguir haciéndolo.

La segunda parte, "discapacidad y educación", comprende del capítulo quinto al séptimo. Estudia el tema desde la perspectiva de los cambios que ha sufrido la política y la reglamentación educativa por parte de los sucesivos gobiernos.

La tercera parte comprende los capítulos octavo al undécimo, y se titula: "discapacidad, organizaciones benéficas, normalización y representación". En estos capítulos desarrolla la importancia capital de la forma de definir la discapacidad. La forma de definirla depende de varios factores, entre ellos nuestra experiencia anterior de interactuar con personas discapacitadas, y el efecto de las imágenes que transmiten a través de los medios de comunicación, muchas de ellas negativas.

La cuarta parte, "discapacidad: un método de investigación concreto", presenta una manera particular de abordar la investigación, una propuesta que pretende otorgar dignidad a los discapacitados implicados. Un libro muy recomendable para quienes se dedican a estos temas de discapacidad, de educación, servicios sociales...etc.- A. CASTRO.

BUENO, J. A., y CASTANEDO, C., (Cord.), *Psicología de la educación aplicada*, CCS, Madrid 1998, 24 x 17, 647 pp.

Este libro está realizado por un equipo de profesores, la mayoría de la Facultad de Educación de la Universidad Complutense de Madrid. Es todo un tratado de la especialidad, con la ventaja de que sus autores no son teóricos de la educación, pues son docentes en ejercicio y especialistas en los temas que abordan.

El mérito de los coordinadores de la obra es, sobre todo, el haber hecho una cuidada selección de la amplia temática que engloba la Psicología de la Educación, sin dejar de lado ninguna de las cuestiones fundamentales, y tratándolas con el debido rigor. La obra consta de 22 capítulos. Cada capítulo del libro finaliza con un resumen que facilita la comprensión y la visión global de todo lo tratado, y una autoevaluación con varias preguntas, que sirve de orientación sobre el grado de comprensión adquirido. La autoevaluación es del tipo de prueba objetiva. Al final del libro, están las respuestas correctas de cada una de las preguntas.

Por todas estas razones, este libro es un completo manual de la especialidad, que está diseñado para servir como libro base a los alumnos de todas las áreas de Magisterio y de las especialidades de Psicología y Psicopedagogía, y a todos los interesados en estos temas. Muy recomendable, sobre todo por conjugar perfectamente, según mi criterio, claridad, concisión, y profundidad en el tratamiento de los temas.- A. CASTRO.

POZO MUNICIO, J. I., y GÓMEZ CRESPO, M. A., *Aprender y enseñar ciencia*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 329 pp.

El presente libro resume diez años de investigación sobre el aprendizaje y la enseñanza de la ciencia, junto con la historia de los aprendizajes de sus autores, con trayectorias bien diferentes. Este trabajo es el producto de la colaboración de un psicólogo con un

profesor de química, empeñados los dos en una tarea común: el acercamiento entre la ciencia y la mente de los estudiantes.

El origen del trabajo habría que buscarlo en ciertos datos observados por los autores que revelaban que los estudiantes, en vez de asimilar las teorías y los modelos científicos enseñados en clase, seguían interpretando el mundo según esquemas intuitivos o culturales ajenos a la ciencia. Los profesores de ciencias comprueban las dificultades que esto supone en su trabajo, y el poco interés de sus alumnos por el saber científico.

Este libro intenta abordar el aprendizaje y la enseñanza de la ciencia, desde una perspectiva que sea a la vez psicológica y didáctica, entendiendo no sólo que ambas son complementarias sino que se exigen mutuamente. El libro está dividido en tres partes. En la primera se analizan con detalle las principales dificultades de aprendizaje en cada uno de los contenidos del currículo de ciencias. Comprende los cinco primeros capítulos.

La segunda parte está dedicada a desarrollar el modelo propuesto en el ámbito de la química y de la física. Siguiendo la idea de la mutua construcción entre la psicología de la ciencia y didáctica de la ciencia. Estos dos capítulos, el sexto y séptimo, son el núcleo, el motor de su desarrollo.

La tercera parte consta de un solo capítulo, el octavo, en el que se analiza la evolución reciente de los enfoques en didáctica de la ciencia y su relación con los análisis desarrollados en capítulos anteriores. Una obra de gran interés y utilidad, especialmente para los profesores de ciencias, psicólogos, o estudiantes.— A. CASTRO.

EISENBERG, N., *Infancia y conductas de ayuda*, Morata, Madrid 1999, 19 x 12,5, 212 pp.

La autora del presente libro efectúa una exposición muy actualizada de las motivaciones que se ocultan tras las conductas prosociales, y también de la forma en que se desarrollan y suscitan en diversas situaciones.

Lo primero que destaca en su estudio es que la conducta prosocial adopta muchas formas y surge muy pronto en la vida; en la mayoría de los casos hacia los dos años, edad mucho más temprana de lo que se creía hace solamente unas décadas. Los niños pequeños son capaces de comprender los sentimientos de los demás y de responder con simpatía y con actos prosociales.

La observación de casos demuestra, sin ningún margen de duda, que no todas las personas son prosociales o altruistas en el mismo grado. Los niños prosociales suelen ser compasivos y capaces de alcanzar niveles relativamente maduros de razonamiento moral y de adopción de perspectivas.

Aunque es evidente que los niños difieren en sus tendencias altruistas, no es fácil determinar las causas de estas diferencias individuales. Los factores biológicos pueden desempeñar alguna función. Sin embargo, la autora reconoce que sabemos aún relativamente poco sobre las bases biológicas de las diferencias individuales en la respuesta prosocial. Se reconoce que aún son muchos los aspectos que quedan por conocer respecto a la conducta prosocial y su desarrollo. Una de las lagunas importantes de nuestro conocimiento, se refiere a los programas para mejorar las tendencias prosociales.

Otro aspecto sobre el que se necesita más información es el papel que juegan las influencias extrafamiliares, tales como los compañeros, la escuela etc. El estudio de la conducta prosocial es muy importante si confiamos en reducir, y quizá en algún día eliminar, la injusticia, la inhumanidad y la violencia que han sido características constantes de la historia de la humanidad. En definitiva, un libro muy interesante para padres, profesores, sociólogos, y educadores en general.— A. CASTRO.

McKERNAN, J., *Investigación-acción y curriculum*, Morata, Madrid 1999, 24 x 17, 308 pp.

El autor, catedrático de la Universidad de Carolina en Estados Unidos, es conocido por sus numerosos artículos y libros sobre el tema que desarrolla en este libro. Este libro surgió del trabajo del autor con los estudiantes y con colegas de varios países. La primera edición se publicó en 1991, y la presente edición contiene nuevos materiales sobre la cuestión de la enseñanza de la investigación-acción. El autor ofrece el libro, no como una receta para el éxito, sino como una propuesta inteligente para la experimentación crítica en entornos educativos.

Como paradigma de investigación social, que aspira a salvar la separación histórica entre teoría y práctica, la investigación-acción es actualmente un fenómeno mundial. Las ciencias sociales, recién surgidas, se dividieron en dos paradigmas básicos: el primero, calificado a menudo como positivismo, seguía el modelo de la ciencia natural empirista e iba en busca del "mecanismo" que explicara cómo la sociedad "se proponía" funcionar.

El segundo paradigma de las ciencias sociales, el paradigma interpretativo, rechazaba la búsqueda de "fundamentos racionales" como base para el "control democrático" de las condiciones sociales. Estos dos paradigmas implicaban metodologías completamente diferentes, contrastadas con frecuencia como "cuantitativa" frente a "cualitativa".

La investigación(acción no debería definirse en función de sus métodos. McKernan nos presenta en este libro su itinerario de métodos como "recursos" que al investigador de la acción le pueden ser útiles en sus intentos de identificar, clarificar y resolver una situación problemática en la práctica.

Uno de los valores reconocidos al libro, es la perspectiva erudita que el autor aporta al material. Los métodos que él perfila se sitúan en el contexto histórico y filosófico del que la investigación(acción ha surgido.

Otro aspecto a valorar es que sitúa la investigación(acción educativa en un contexto más amplio de investigación, pero evitando caer en la abstracción. En educación, la investigación(acción es "investigación(acción del curriculum".

Por último, resaltar el que utiliza un lenguaje muy claro y que se centra en las cuestiones prácticas, por lo cual puede ser de gran utilidad tanto a estudiantes de Facultades de educación y al profesorado de cualquier nivel educativo.— A. CASTRO.

LÓPEZ, L. E., y JUNG, I. (Comps.), *Sobre las huellas de la voz*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 252 pp.

Los compiladores del presente libro son lingüistas-educadores con vasta experiencia de trabajo y de vida entre pueblos indígenas americanos, y reúnen en esta obra a un conjunto de lingüistas y antropólogos latinoamericanos, europeos y americanos, que analizan en sus trabajos la relación entre la oralidad y la escritura en pueblos tradicionalmente carentes de ella.

Hay que reconocer que, en contextos indígenas, innovar la enseñanza del lenguaje en general, y la enseñanza de lenguas indígenas en particular, presenta desafíos particulares que es necesario aquilatar. Un programa de lenguaje en un contexto ágrafo, donde la lengua hablada todavía no está escrita o su escritura tiene poco uso social, presenta especiales dificultades.

El libro comienza con un interesante trabajo de Bartomeu Meliá, lingüista catalán-paraguayo, luchador por una educación bilingüe en Paraguay, quien hace una breve revisión histórica de la escritura en el Nuevo Mundo, destacando para ello las reacciones que

su presencia e introducción suscitaron entre la población indoamericana. Nos recuerda que la escritura llegó a América de la mano de la religión y la evangelización.

Varios artículos del libro recalcan que, históricamente, la escritura nos ha llegado incrustada en usos específicos –religiosos, económicos, legales o políticos–, y que no se la puede considerar simplemente como una técnica que se pueda introducir en cualquier contexto.

Lo interesante del caso es que las sociedades que se han apropiado de la escritura, ésta no parece contraponerse a la oralidad tradicional, sino más bien se apoya en ella, en busca de una complementariedad discursiva, en contextos en los cuales cada una de ellas parece cumplir funciones específicas y diferenciadas. Un trabajo interesante, por la amplitud y profundidad de sus estudios, recomendable a lingüistas, antropólogos y educadores que estén preocupados por estos temas.– A. CASTRO.

GOLEMAN, D., *La práctica de la Inteligencia Emocional*, Kairós, Barcelona 1999, 13 x 20, 501 pp.

La anterior obra de este autor *Inteligencia Emocional* (1995) fue un *best-seller* mundial. En España estuvo más de sesenta semanas, bastante más de un año, en la lista de las listas de libros más vendidos. Este estudio, que presentamos, muestra cómo el autor, en contacto con empresas de todo el mundo, ha visto la aplicación de sus propuestas a la organización humana de recursos. En esta obra nos explica el sentido práctico de la inteligencia emocional y lo que significa el dominio de sí mismo, las habilidades personales y la colaboración en equipo, cómo se puede aprender la inteligencia emocional, y cómo hacer una organización emocionalmente inteligente. Algunas claves de la inteligencia emocional son: autoconocimiento, autocontrol, integridad, autoestima, automotivación, reconocimiento de las emociones de los demás (empatía), y cuidado de las relaciones personales (competencia social), creatividad, capacidad para afrontar conflictos y resolverlos. Esta obra hace cambiar la estructura de las empresas. Frente al modelo antiguo en que sólo contaba el coeficiente intelectual de los dirigentes que solían ser ambiciosos, productivos, perseverantes, predecibles, críticos, descuidados en los asuntos personales, exigentes, inhibidos, reservados, poco expresivos y fríos, hoy día se buscan personas: equilibradas, extrovertidas y felices, positivos con su entorno y preocupados por la gente y por las cosas. Hombres y mujeres que asumen responsabilidades, ven las situaciones dentro de un contexto moral, muestran consideración y comprensión con los demás, se sienten satisfechos consigo mismos y tienen una vida emocional rica. Así se expresa Mónica Andrade en *El ocaso de los listos de El País de los Negocios* (28.3.99). Integridad, trabajo en equipo, confianza y calidad, constituyen las nuevas fronteras de la auténtica organización humana.– D. NATAL

Literatura-Varios

ZOVATTO, P., *Lassú, San Giusto*, Edizioni Parnaso, Trieste 1999, 17 x 12, 105 pp.

Ya conocemos al profesor universitario Pietro Zovatto, y qué bien le va con las musas. Es un apasionado de la poesía lírica, y sus últimos poemarios han sido ya reseñados en esta misma revista. Uno muy bello, titulado *Carso sublrine*, y otro, *Trieste città del*

Canzoniere; en los cuales se analiza y canta con amor la tierra amada, que habla comenzo con *Amo Trieste*.

Ahora nos acaba de enviar un nuevo libro, breve, como todos los suyos, *Lassú, San Giusto*, que traducido al castellano puede sonar así: "*Allá arriba, San Justo*", que es el patrono de la ciudad de Trieste, y al que dedica versos emocionados, muy líricos, en variedad de estrofas, casi siempre asonantadas, pero muy inspiradas y bellas.

San Justo, a juzgar por el dibujo de la portada, debió morir joven y mártir. Por eso le canta nuestro poeta "sobre la cruz desnuda, tu carne se inmola en pasión". De su quehacer poético dirá: "Mi poesía no destila la sombra de una cátedra histórica. Escribo en tren, librándome de mi pena; escribo en la ribera del mar, columpiándome con las ondas... Es la poesía confesional del alma mía"... Así va transcurriendo este breve poemario de Zovatto. Con temática esencialmente religiosa, y con ilustraciones modernas que nos llevan a detenernos luego en el poema aludido, o nos obliga a leerlo de nuevo.— T. APARICIO LÓPEZ.

ASENSIO, F., *Sombras sobre el Vaticano. Los papiros de Constantino el Grande, aparecidos en la Biblioteca Apostólica, pueden cambiar el rumbo de la historia, pero la Iglesia no está dispuesta a permitirlo*, Plaza-Janes, Barcelona 1999, 15 x 24, 254 pp.

El libro es presentado como una novela. Y el autor hace una declaración solemne. Declaración a tener en cuenta, a la hora de hacer juicios de valor. Dice: "Los personajes de esta novela son totalmente ficticios, y cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia".

En honor de la verdad hay que reconocer que la obra está literariamente muy bien escrita. Se lee con gusto y su trama le mantiene a uno en tensión. Ello se debe a una serie de cosas, sobre todo de interrogantes, que la lectura de la novela provoca. ¿Quiere al autor cuestionar el origen al menos apostólico de la iglesia, por no hablar de su origen jesuático, para situar dicho origen en tiempos de Constantino? Esto parece insinuar el subtítulo de la obra. Sin embargo, el tema queda en el aire. La obra no ofrece una alternativa segura. ¿Son tan ficticios los personajes de la obra, como para decir que cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia? La lectura de la obra ofrece otra impresión y resulta casi imposible sustraerse al convencimiento de que algunos personajes de la obra tienen en la iglesia de hoy nombres y apellidos propios. ¿Es la obra una crítica, por cierto con fundamento, a la tendencia dogmatista de la iglesia? Su lectura deja abierta esta puerta.

Hay algo que, además de lo dicho, quiero resaltar de forma especial. El autor es un consumado conocedor de la lengua latina, la lengua oficial de la iglesia y, sobre todo, de los intrincados recovecos de los distintos lugares del Vaticano y de los mecanismos que se ponen en marcha para cumplir las diversas funciones asignadas a las estamentos vaticanos. Me fijo en un caso concreto y bien retratado por la novela. Se trata de la entrevista de petición de cuentas por parte del cardenal Hoting, prefecto de la Congregación para la defensa de la fe, y el P. Oliver, un sacerdote valenciano, que había escrito una obra sobre los papiros constantinianos. Obra que, como se puede deducir fácilmente, cuestiona el origen apostólico y no digamos el origen jesuático de la iglesia. Con una finura exquisita y, en particular, con un conocimiento completo de los mecanismos que se siguen en estas entrevistas, el autor ofrece un retrato perfecto, que no deja lugar a dudas sobre cómo se actúa en dicha Congregación.

La lectura de la obra que, como ya dije, resulta agradable en grado sumo, pide tener un conocimiento bastante amplio tanto de la historia de la iglesia, como de los dogmas que se han ido formulando, en particular del dogma del primer Nicea. Con este complejo de ideas, la lectura se hará mucho más provechosa. — B. DOMÍNGUEZ.

GULLÉN, C., *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*, Tusquets, Barcelona 1998, 22,5 x 15, 481pp.

No es fácil encontrar en el panorama editorial español libros tan logrados como éste, tan maduros de fondo y forma, tan eruditos y tan bien pensados, tan interesantes, en suma. Son varios los estudios que lo componen, pero resultado todos de "una disciplina común de trabajo y reflexión" (p. 14). En todos ellos, resplandece un conocimiento exhaustivo de los temas abordados directamente y de los que van saliendo al paso, de los muchísimos textos que se estudian y de sus contextos, leídos desde la sensibilidad actual, desde la experiencia de nuestros días, superando el viejo historicismo que exigía al historiador emigrar de su época a la que fuera objeto de su estudio. Leamos, por ejemplo, el primero: "el sol de los desterrados: literatura y exilio". Los cínicos y los estoicos, Ovidio, algunos poetas chinos, Petrarca, Dante, du Bellay, Shakespeare, los judíos expulsados de España y Portugal, los emigrados liberales del siglo XIX, la vida como destierro, los exiliados españoles de la posguerra: todo esto es lo que en él se estudia competentemente. La amplitud de la mirada de Guillén es asombrosa, y el tino, la sabiduría y la belleza con que están comentados los textos hace que el lector entre en el juego y no descansa hasta terminar el libro, quedando enriquecido para siempre, ampliado gozosamente su horizonte. Porque el mismo nivel se mantiene, sin el más leve desmayo, a lo largo del libro. Guillén no deja un solo cabo suelto. Estos son sus otros estudios: literatura y paisaje (también pintura y paisaje), literatura y epistolaridad, literatura y obscenidad, los comienzos de las literaturas nacionales, tristes tópicos: imágenes nacionales y escritura literaria, Europa: ciencia e inconsciencia. Son muchas, muchísimas, las cosas que se aprenden leyendo este libro. No es la menos importante el darse cuenta de la complejidad que tiene todo asunto; el de aprender a no simplificar, a no ir por la vida con conceptos todoterreno y soluciones disponibles para todo; el de aprender a estar siempre aprendiendo. En la cabecera del prólogo, el autor cita estos versos de su padre, Jorge Guillén: "¿Tiene usted enemigos? / -Uno sólo; / El que me simplifica". Toda reseña es por necesidad simplificadora. Estoy seguro de que por esta vez no se cumplirán palabras tan justas.- J. VEGA.

LE FORT, G. von, *El velo de Verónica*, Encuentro, Madrid 1998, 21 x 13, 319 pp.

LE FORT, G. von, *La corona de los ángeles*, Encuentro, Madrid 1998, 21 x 13, 260 pp.

Gertrud von Le Fort (1876-1971), una de las grandes figuras de la literatura alemana de este siglo, descendiente de hugonotes, se convirtió en Roma al catolicismo en 1925. En 1928 publicó *El velo de Verónica*, novela en un solo volumen. Más tarde el tema se amplió en una novela de dos volúmenes. El primero se tituló *Las fuentes de Roma* -más tarde *El velo de Verónica*- y el segundo *La corona de los ángeles*. La acción de la primera se sitúa en Roma, poco antes de la Primera Guerra mundial. En ella, Verónica cuenta su itinerario espiritual hasta su conversión al catolicismo. La segunda se sitúa en el ambiente universitario de Heilderberg. Puede leerse como novela independiente, pero, en realidad, es continuación de la primera, narrada también por Verónica de forma autobiográfica. Convertida al catolicismo, Verónica realizará el simbolismo de su nombre, su misión (la de todos los cristianos: mostrar al mundo el rostro salvador de Cristo).

"Todos los hombres tienen una historia de su vida y una historia de su alma, pero, además, tienen también una historia de su alma con Dios. Y esa, aunque parezca tan maravillosamente entrelazada con las otras dos, en realidad es siempre clara y sencilla. Y la ver-

dad es que no somos nosotros quienes triunfamos de Dios, sino que es Dios quien triunfa de nosotros, y, al fin, sucede todo casi sin contar con nuestra intervención" (*El velo de Verónica*, pp. 271-272), dice Verónica con palabras que recuerdan a santa Teresa del Niño Jesús. No es sólo su historia la que aquí se cuenta, sino también la de las personas que la rodean y aun la del entorno. Porque aquí hasta las cosas tienen alma, alma y relación con Dios; tienen historia y vida, vida interior, la que le comunican las personas. Son tantos los temas que van surgiendo a lo largo de las dos novelas y tan interesantes, que lo único que se puede hacer, en una breve reseña, es invitar a su lectura, en la seguridad de que ningún lector quedará defraudado. La Roma pagana y la Roma cristiana, la cultura occidental, el arte, el hundimiento de una forma de vida cristiana y el de la moral laica que intentó sustituirla, nacida de ella, aunque ya sin ella; el mundo actual y los cristianos en él, la presencia de la gracia en forma siempre nueva, la fuerza que se realiza en la debilidad, el amor como clave de la persona, el proceso de conversión, tan desconcertante siempre; los sacramentos, en especial el de la eucaristía (El Santísimo expuesto en la custodia es un *leitmotif*), la misa, el ángelus, la Iglesia, la comunión de los santos, el valor estético y la profundidad religiosa de la liturgia católica, sentimientos éstos tan próximos y, sin embargo, tan distintos... "El foso que separa aún el más profundo sentimiento artístico del sentimiento religioso se percibe con una claridad extraordinaria" (*El velo de Verónica*, p. 202, se dice de los versos de Enzo, uno de los personajes de la novela). Hoy se afirma con frecuencia lo contrario y se identifica el sentimiento artístico con el sentimiento religioso, pero es una forma de negar éste, sobre todo el cristiano. Los dos deben estar indisolublemente unidos en la liturgia, no lo olvidemos. Los convertidos, entre ellos la autora, y de ello son un buen testimonio estas páginas, conocen bien la fuerza incontenible de una liturgia bien hecha, valiosamente artística y, a la vez, hondamente religiosa. Las dos novelas están escritas desde una visión poética de gran belleza. El simbolismo religioso tiene en ellas un papel relevante. Tengo que terminar y lo siento. ¿Quién ha dicho que sólo con el mal se puede hacer literatura?

La traducción de Valentín García Yebra es excelente, como todas las suyas. Por algo es un extraordinario teórico de la traducción. Se publicó por vez primera en 1944. *Ediciones Encuentro* ha hecho bien en publicarla de nuevo y ponerla al alcance de nuevos lectores. La acompaña ahora una introducción de María José Alonso Seoane. Gracias a todos. No siempre se puede leer literatura de tan alta calidad. No es extraño que Ch. Moeller estudiara las dos novelas en su *Literatura del siglo XX y cristianismo*, t. VI, Editorial Gredos, Madrid 1995, y también W. Grenzmann en *Fe y creación literaria*, Rialp, Madrid 1961.- J. VEGA.

GOMBRICH, H. E., *Meditaciones sobre un caballo de juguete. Y otros ensayos sobre la teoría del arte*, Editorial Debate, Madrid 1998, 17,2 x 24, 5, 182 pp.

Ha pasado ya casi medio siglo desde que E. H. Gombrich escribiera algunos de estos ensayos. Sus "*Meditaciones sobre un caballo de juguete*" que dan título a la obra, son de 1951. Del año siguiente son las "*Metáforas visuales del valor en el arte*"; de 1953 "*El psicoanálisis y la historia del arte*"; y los otros ensayos poco posteriores. Todo el conjunto fue publicado en Londres en 1963. Pero a este libro le está sucediendo lo que a una buena obra de arte. Cuantos más años pasan más se le valora. Se puede considerar que es ya un clásico sobre la teoría del arte.

La primera edición castellana fue realizada por Seix Barral en 1968. Esta nueva edición que presenta la Editorial Debate está basada en la cuarta edición inglesa de 1988.

En esta obra el autor no sólo se nos muestra como un gran conocedor de "*La Historia del arte*" (su obra más famosa), sino que, al mismo tiempo, manifiesta su agudeza de pensamiento, como filósofo, y su conocimiento de los mecanismos de la mente y del corazón humano, como psicólogo.

E. H. Gombrich, tras explorar las relaciones entre la creación de imágenes y la mentalidad infantil, se vuelve hacia la experiencia de las artes en el adulto a la luz de las metáforas que empleamos para describir nuestras reacciones emocionales. Analiza los supuestos subyacentes a las estéticas de Freud, Marx y los expresionistas, y pasa revista a las tradiciones del arte medieval, la pintura de naturalezas muertas, la caricatura, la imaginería romántica y la pintura abstracta, mostrando en toda su exposición el poder de la auténtica erudición para aclarar hechos confusos y proporcionar nuevos y perdurables conocimientos.

Su reflexiones ofrecen al lector claves de interpretación y lectura de las obras de arte. Cada uno de los ensayos se lee con gusto pues es como dejarse conducir por un guía experto que va descubriéndonos nuevos mundos y nuevos significados desconocidos hasta entonces.

Las reflexiones del autor se basan en ejemplos concretos, por lo que las 135 fotografías de grabados, pinturas, esculturas, caricaturas, ... son el complemento adecuado a un texto denso inteligente y perspicaz.

El hecho que el libro sea fruto de una serie de conferencias en gran medida, da a cada ensayo un carácter cercano y coloquial, por lo que parece que el propio autor está pronunciando aquí y ahora su discurso.

Aunque originario de Viena, donde nació en 1909, Ernst H. Gombrich, ejerció la docencia en Londres desde 1936 hasta 1976. Y, en cierto modo, ha asimilado algunas características de la mentalidad británica, conjugando un fino sentido del humor con la densidad en la reflexión.

Es una obra que después de leerla, lleva a contemplar el arte con nuevos ojos y hace que lo que antes creíamos mudo adquiera nuevos significados.- B. SIERRA DE LA CALLE.

CALVO SERRALLER, F., *Paisajes de luz y muerte. La pintura española del 98*, Tusquets, Barcelona 1998, 14 x 21, 263 pp.

El profesor Calvo Serraller no necesita presentación. Es suficientemente conocido por el público especializado debido a sus importantes y variados estudios sobre la pintura española, desde Velázquez hasta el arte español contemporáneo. Y para el gran público es conocido como ex-director del Museo del Prado y escritor asiduo en la sección de arte de El País.

La presente obra se sitúa en el marco de las celebraciones centenarias en torno a 1898. El autor nos recuerda que no existió solamente un '98 histórico con el final de un imperio colonial; ni el '98 literario, con la llamada "Generación del '98"; sino que existió también un '98 artístico, especialmente por lo que se refiere a la pintura, reflejado en las figuras de R. Regoyos, Joaquín Sorolla, Gutiérrez Solana, Zuloaga y Romero de Torres.

El autor reúne aquí seis estudios publicados entre 1991 y 1997, con ocasión de exposiciones monográficas, sobre los citados pintores españoles, así como sobre la figura del pintor flamenco James Ensor y su influjo en el arte de Regoyos, y la pintura simbólica en España entre 1890-1930.

Al celebrarse el centenario del desastre de 1898 Calvo Serrallier piensa que era una buena ocasión para replantear el tema de la "España Negra", en el contexto del arte español de fin de siglo.

Aunque es ya un tópico el hablar de la "España Negra" e identificar nuestro país con ese color, se hace notar que se trata solamente de una visión unilateral, pues frente a la pintura de Solana está la pintura de Sorolla, y entre ellos están las obras de Zuloaga y Romero de Torres.

El método seguido en cada uno de los capítulos consiste en analizar la obra de cada pintor dentro o frente al momento histórico y cultural en el que ésta se produjo, por lo que la obra en conjunto no es únicamente una reflexión sobre la pintura, sino mucho más: una lúcida reflexión sobre toda una época.

Ha sido un acierto el presentar todos estos estudios juntos, pues ayudan a una mejor comprensión de esos años tan trascendentales en la historia del arte español y en la historia de nuestro país. — B. SIERRA DE LA CALLE.

Reseñas Bibliográficas

GASNIER, M., *Los silencios de San José* (=CP 61), Palabra, Madrid⁶ 1999, 19 x 12, 224 pp.

Los Evangelios dedican a S. José sólo unas pocas frases y no nos ofrecen ni una palabra suya. Desde esta escasa base histórica, el autor intenta escribir una vida de José de Nazaret.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, F., *Como quieras Tú. Cuarenta meditaciones sobre la Pasión del Señor* (=CP 121), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 214 pp. + Ilust.

Como dice el subtítulo son meditaciones sobre la Pasión y la Resurrección a través de las personas que estuvieron cerca de Jesús. Contempla sobre todo el abandono de Jesús a la voluntad del Padre.

MARTÍNEZ GARCÍA, J., *Las caras de la vida. Encuentro con el dolor* (=MC 88), Palabra, Madrid 1999, 20,3 x 13,5, 204 pp.

Conjunto de reflexiones sobre el sufrimiento humano que quieren ayudar a quien pasa por momentos de dolor. El autor, sabe muy bien, que por mucho que uno sepa las razones del sufrimiento, nada se sabe de él hasta que no se experimenta; ya que es una experiencia íntima que no puede trasladarse a otro: sólo en el sufrimiento se aprende a sufrir.

BUTTIGLIONE, R., *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1999, 21 x 13, 279 pp.

Rocco Buttiglione, filósofo italiano que estudió bajo la dirección de Augusto Noce y que conoce bien la cultura contemporánea, hace una reflexión brillante e inteligente y enriquecedora que pone los cimientos para una filosofía de la familia, aún por construir.

CHEVROT, G., *El hijo pródigo* (=CP 101), Palabra, Madrid⁴ 1999, 19 x 12, 117 pp.

A través de la parábola del hijo pródigo el autor nos dirige una emotiva llamada a la conversión, a recomenzar con nuevo ardor en nuestra vida cristiana.

GARCÍA BARRIUSO, P., *Días grandes de María* (=CP 122), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 247 pp.

En cada acontecimiento relevante de la vida de Jesús, allí está su Madre. Junto a su Hijo está en su nacimiento, en los días de sufrimiento y muerte, cuando viene el Espíritu Santo...María es una presencia necesaria para acercarnos al Señor.

MARTELET, B., *José de Nazaret el hombre de confianza. Cuarta edición ampliada*(=CP 38), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 315 pp.

José de Nazaret fue el hombre en quien Dios depositó su confianza, dejando en sus manos de trabajador modesto el cuidado de Jesús y María. José aceptó responsabilidades con la docilidad de un buen instrumento. Al final del libro encontramos la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Redemptoris custos*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino. Instrucción Pastoral* (=Documentos), Palabra, Madrid 1999, 20 x 13,5, 79 pp.

Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española ante el Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela y el Gran jubileo del 2000. Los preladados quieren con esta exhortación compartir con todos los hermanos y hermanas en la fe la convicción profunda de que el Señor está siempre con nosotros y que la Eucaristía es el centro de la vida de la comunidad cristiana.

SALAVERT, A., *Cartas a mis hijos*, Palabra, Madrid 1999, 20 x 13,5, 147 pp.

El libro está escrito en un tono espontáneo y desenfadado, con el calor que le presta el estar dirigido a personas reales y muy queridas, lo que puede hacerlo atractivo para tantos padres y madres que se ven envueltos en las complejidades y conflictos que nos ofrece hoy día la sociedad.

OTENE, M., *The Spiritual Journey of Anuarite*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14,5, 144 pp.

En el contorno general trágico de las rebeliones de Congo-Kinshasa el autor presenta los más importantes estadios de la vida y martirio, de la joven religiosa Anuarite. Describe también la espiritualidad que emanaba de sus diarios. El libro presenta también una breve biografía de su director espiritual, el obispo Josep Wittebolts.

MBUY-BEYA, B., *Woman, who are you? A challenge*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14, 3, 160 pp.

Bernardette Mbuy-Beya, hermana Ursulina hace un estudio de la mujer africana: los problemas de su vida, los pesos que arrastra, la violencia física y psicológica que sufre. Todo ello examinado a la luz del Sínodo africano apuesta por un cambio, por una liberación de la mujer africana incluso dentro de la misma Iglesia que es su familia.

OGOLA, M., & ROCHE, M., *Cardinal Otunga. A Gift of Grace*, Paulines Publications Africa, 21 x 14,5, 144 pp.

Las autoras nos presentan la vida del Cardenal Otunga, arzobispo emérito de Nairobi. En 1956 a la edad de 33 años fue nombrado obispo, el más joven del mundo y después de 40 años se retiró siendo el obispo con más tiempo de ejercicio en el mundo. El libro además de ofrecer información nueva sobre el cardenal Otunga, presenta a un hombre que confía firmemente en la providencia y una persona que vive lo que cree.

GALILEA, S., *Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza*, Narcea, Madrid 1998, 21 x 13,4, 118 pp.

La experiencia nos confirma que la belleza verdadera es una fuente de alegría. La belleza es patrimonio de todos, quizás tal vez los creyentes la necesitemos más, para hacer más fecundo el mensaje que transmitimos. Tenemos que dejarnos fascinar por la belleza, saberla contemplar y amar, a fin de que a través de ella poder intuir la presencia salvadora de otra Belleza, la de Dios, que se revela en Jesús de Nazaret.

MALABIA, V., *Meditaciones de un peregrino*, Narcea, Madrid 1999, 19 x 12, 114 pp.

La vida del cristiano es un camino lleno tanto de dificultades como alegrías, cuya meta es Dios. El libro es un conjunto de meditaciones sobre el Camino de Santiago, esperando que la peregrinación que parte de la actitud del que busca el encuentro con Dios, no sea una mera gira turística sino que aprovechando las bellezas del camino, la alegría de la compañía, el dolor del cansancio etc., llegue con ánimo renovado a la meta.

RÉROLLE, B., *Orar en cuerpo y alma. Renacer por el agua y el espíritu*, Narcea, Madrid 1999, 21 x 13,5, 187 pp.

Este libro no es una reunión de técnicas de relajación o introspección, aunque se pueden encontrar algunas, sino una guía de la oración cristiana vista desde la Sabiduría de Oriente. Mediante ejercicios sencillos y muy concretos, el orante aprenderá a considerar su cuerpo no como un enemigo que impide el descanso en Dios, sino como un acompañante y poderoso aliado del encuentro con quien nos hace continuamente *renacer del agua y del espíritu*.

MORENO de BUENAFUENTE, A., *Palabras entrañables. Déjate amar*, Narcea, Madrid 1999, 21 x 13,5, 111 pp.

A través de estas páginas, el lector podrá interiorizar y gustar el amor de Dios con cada uno de nosotros, especialmente con los que se sienten ignorados, deprimidos o temerosos ante la visión de su propia historia o la pobreza de su vida, recordando constantemente que Dios está siempre de parte de los más desvalidos y olvidados. Es un libro optimista y reconfortante, que nos ayuda a ver lo mejor de nosotros mismos y ofrecérselo al Señor que nos lo dio para que lo pongamos a disposición de los demás.

GUITTON, J., *El trabajo intelectual. Consejos a los que estudian y a los que escriben*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13,5, 160 pp.

Jean Guitton, recientemente fallecido, en este conjunto de ensayos breves intenta ayudar a los estudiantes en su trabajo de lectura, investigación y elaboración de trabajos. Pero al mismo tiempo anima a todos aquellos que a pesar del ajetreo de la existencia moderna no renuncian a leer, a escribir y a pensar.

BARRIO MAESTRE, J. M., *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid 1999, 19 x 12, 155 pp.

Reconocer la grandeza de la libertad no ha de ser incompatible con percibir también sus limitaciones, derivadas de que el hombre mismo es un ser limitado. Sobre la base de una concepción realista de la libertad, el autor rechaza la imagen romántica, que impide captar la correcta articulación entre naturaleza y cultura tal como se esclarece a la luz de la verdad sobre la creación.

LEWIS, S. C., *Lo eterno sin disimulo*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13, 5, 171 pp.

El libro es un conjunto de ensayos cortos de los años 1945-1958 y una selección de cartas. En ellos C. S. Lewis, que fue ateo durante muchos años, hace una defensa de su fe cristiana sin disimulo, sin trampas. Utiliza distintos medios: un coloquio, un debate, una conversación entre amigos. Toda ocasión es buena para dar testimonio de la fe y la verdad.

LORDA, J. L., *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13,5, 139 pp.

El cristianismo es una forma de vida, y su verdad brilla de manera especial al mostrar la idea del hombre que lleva implícita. Este libro quiere ayudar a presentar esa idea de un modo sintético y, en lo posible, accesible a quienes no son especialistas. Se compone de tres breves ensayos articulados en términos comparativos.

LELOUP, Y. J., *Desierto, desiertos*, PPC, Madrid 1998, 21,5 x 14,5, 146 pp.

Leloup usa el desierto como metáfora, lugar que nos conduce a lo más íntimo de nosotros mismos. Hay desiertos interiores, desierto del deseo, del amor o de la soledad, desierto de la fe. Para conocer el mundo y conocerse a sí mismo, hay que recorrer el desierto. El autor nos invita a desenmascarar los espejismos, a descubrir la docta ignorancia y la fecunda vacuidad.

TORRAS, M. J., *Acercarse a Jesús. Ideas para la oración con el Evangelio. 2. Cuaresma-Semana Santa*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13,5, 266 pp.

En este segundo tomo de *Acercarse a Jesús*, el autor ofrece una meditación para cada día de la Cuaresma y la Semana Santa, con la intención de ayudar a hacer oración con el Evangelio y a contemplar las maravillas que el Señor nos muestra. A la luz del Evangelio, se sugieren propósitos, oraciones y afectos que facilitan la amistad y el diálogo con Cristo.

COLA, S., *¿Qué sabes de la Historia de la Iglesia?*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20 x 13, 103 pp.

Con un estilo periodístico y divulgativo, el autor presenta una síntesis de las grandes épocas de la Historia de la Iglesia, en trece breves capítulos de agradable lectura. Una clave de lectura para los que ya conocen la historia, una síntesis útil para los que están descubriendo, como los jóvenes.

RUEDA ALCANTARA, J. M., *¿Qué te pasó, Jesús?* (=Celebrar y orar 36), CCS, Madrid 1999, 21 x 15, 154 pp.

Este libro trata sobre el aspecto más importante de nuestra fe, la muerte y resurrección de Jesús. A través del profundo significado del lavatorio de los pies y de su mandamiento nuevo, alcanzamos nuevas perspectivas, para pasar a una lectura sobre ocho personajes que desempeñaron un papel secundario en aquella hora. Sigue un detallado Vía crucis para momentos de mayor calma. El libro termina analizando los relatos de la resurrección y apariciones.

QUOIST, M., *Un rato con Dios*, Mensajero, 19 x 12, 147 pp.

Michel Quoist, recientemente fallecido, ha sido un gran escritor y ensayista religioso. El libro presenta unos textos que fueron usados en las predicaciones televisadas, el domingo por la mañana, son comentarios o meditaciones evangélicas a modo de invitación a dedicar un tiempo a Dios, un rato gratuito, aunque sea breve. Con palabras cotidianas intentando enraizar el Evangelio en la vida actual, el autor relee algunos pasajes evangélicos que hacen que quien está Vivo llegue a nuestro interior.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*
TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

PUBLICACIONES PERIODICAS DE LOS AGUSTINOS DE ESPAÑA

☐ **La Ciudad de Dios**

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

☐ **Archivo Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

☐ **Religión y Cultura**

Columela, 12 - 28001 Madrid

☐ **Revista Agustiniiana**

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

☐ **Estudio Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

☐ **Biblia y Fe**

Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
- , *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- , *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*, Valladolid 1999.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trio familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- , *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (I. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniense. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de Luis, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniense. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.